GELOOF - ONGELOOF

- I -

november 1961
jaargang 16 - no. 11

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", Somerstraat 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 België 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:

Ter inleiding 641

W. F. Wertheim, Denken, handelen en geloven 643

J. J. Buskes,
Christelijk geloof en humanisme. Een verantwoording ... 659

J. Kruithof, Het kristendom in de huidige wereld 672

B. Delfgaauw en O. Noordenbos,
Dialoog over geloof en ongeloof 686

Ex Libris 697

TER INLEIDING

In de 12de aflevering van de 15de jaargang van De Nieuwe Stem (december 1960, pag. 751 e.v.), besprak Noordenbos onder de titel „Geloof en Ongeloof" Szczesny's *Die Zukunft des Unglaubes,* en diens discussie met Friedrich Heer *(Glaube und Unglaube).* Noordenbos schreef daarin: „Voor een reële discussie wordt een discutabel onderwerp vereist, d.w.z. voor beide partijen discutabel. Op de vraag of dit in de discussie tussen Szczesny en Heer aanwezig is, zeg ik: nee. Natuurlijk is het onder fatsoenlijke lieden die naar elkaar willen luisteren mogelijk elkaar beter te leren verstaan. Maar een discussie onderstelt de bereidheid en het vermogen zich door de ander te laten overtuigen en zijn standpunt te delen. Men kan binnen de geloofsomheining over geloofsformuleringen strijden, maar de gelovige kan het geloof niet discutabel stellen."

Gelooft de redactie van De Nieuwe Stem dus niet in een discussie tussen gelovigen en ongelovigen of andersgelovigen? Zij heeft er toch aan moeten geloven. De discussie is op gang gekomen. Delfgaauw heeft de hem en zijn medegelovigen door Noordenbos toegeworpen handschoen opgeraapt — en sedertdien heeft de handschoen enige malen van eigenaar gewisseld. Wertheim, Buskes en Kruithof geven hun visie op enkele fundamentele aspecten van het geloofsvraagstuk. De Gentse hoogleraar Apostel wil de lezer duidelijk maken, dat met de vormen van geloof ook de vormen van ongeloof dialektisch evolueren. Delfgaauw en Scheffer bewegen zich op de grenzen van geloof en wetenschap, in het voetspoor van Pierre Teilhard de Chardin. Delfgaauw schijnt hem tot het punt Omega

te volgen, maar Scheffer buigt de lijn eerder af. In enkele kleinere bijdragen, maar ook in Kruithof's grote opstel, stappen de schrijvers uit de hogere sferen van de filosofische bezinning om de aardse verschijningsvormen, waarin het „geloof" zich in de wereld van vandaag manifesteert, aan kritiek te onderwerpen.

Wil men dus toch proberen elkaar te overtuigen? Redactie en Redactieraad zullen al zeer gelukkig zijn indien het mindere, door Noordenbos gestelde, doel wordt bereikt. Men heeft naar elkaar willen luisteren — en zal elkaar mogelijk beter leren verstaan!

Deze elfde aflevering vormt in wezen één geheel met de binnenkort verschijnende twaalfde. De twee afleveringen zullen tezamen als het dubbelnummer *Geloof-Ongeloof* in de boekhandel verkrijgbaar zijn.

Redactie.

W. F. Wertheim

DENKEN, HANDELEN EN GELOVEN

In de oorlogsdagen schreef ik in dialoogvorm mijn overpeinzingen over weten, begrijpen en geloven, die ten dele het product waren van een gedwongen rust in een interneringskamp. Zij werden na de oorlog gepubliceerd onder de titel *In gesprek met mijzelf*. De naoorlogse jaren voerden mij geleidelijk weg van de filosofische bezinning naar problemen, die minder abstract waren en minder gericht op introspectie. Een verzoek van de studentenvereniging van Humanistische Jongeren, „Socrates", om op een door hen georganiseerd weekeinde, gewijd aan het vraagstuk van nihilisme, voor hen te spreken, was voor mij een appèl aan een verleden. Ik werd gedwongen, mij opnieuw te bezinnen op de wijsgerige problematiek, die mij in vroeger jaren zozeer gegrepen had. Maar tegelijk stelde het kader waarin en het publiek waarvoor ik dit thema zou bespreken mij voor een nieuw probleem. Mijn overdenkingen van een kleine twintig jaar terug waren niet geweest die van een vakfilosoof, maar kwamen voort uit een innerlijke worsteling, die ikzelf in mijn jonge jaren had doorleefd. Was deze worsteling voor de humanistische jongeren van 1961 nog actueel? Waren hun problemen nog dezelfde, waarmee ik mij in vroeger jaren had afgetobd? Of had mijn worsteling hun, in hun huidige gedachten- en gevoelswereld, niets meer te zeggen? Het leek mij de moeite waard, de proef op de som te nemen, door hen met mijn problematiek te confronteren, in een poging mijn worsteling te reconstrueren. De reactie van de kant der jongeren was belangwekkend genoeg, om mijn overpeinzingen zoals ik ze aan de humanistische jongeren voorlegde, in dit speciale aan *Geloof en Ongeloof* gewijde nummer van *De Nieuwe Stem* voor een wijdere kring te publiceren.

In de tijd toen ik studeerde was het in een vrij brede

kring van studenten mode om een zeker sceptisicme, vaak zelfs nihilisme ten toon te spreiden. Er viel een verlies aan geloof in *waarden* — ethische waarden met name — te constateren. Velen onzer konden niet langer geloven in een transcendente godheid — hoe zouden de waarden dan wèl transcendent kunnen zijn? Er was een tendentie, al die waarden te zien als door mensen gepostuleerd. Maar dit betekende ook, dat deze waarden relatief dienden te zijn, en van cultuur tot cultuur verschilden. Bestudering van vreemde maatschappijen versterkte deze relativistische gedachtengang. Maar reeds in de zeventiende eeuw had Blaise Pascal in zijn *Pensées* geschreven: „Plaisante justice .... Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà."

Maar er was nog een andere, diepere grond voor ons relativisme, en onze twijfel: vele jongeren waren opgegroeid in een rotsvast aanvaarden van een volstrekt *determinisme.*

Alle gebeuren was, zo meenden wij, *volledig bepaald* door de voorafgaande toestand, èn door onomstotelijke natuurwetten. Wij kennen deze wetten voor een groot deel niet, zullen ze misschien nooit helemaal kennen — de demon van Laplace, met volledige kennis van alle natuurwetten en van de gesteldheid van alle deeltjes der materie op een gegeven tijdstip, is onbestaanbaar — maar in principe is, zo meenden wij, alle gebeuren, *en dus ook alle menselijk handelen,* volledig gedetermineerd.

„Vrije wil" is dus niet anders dan een illusie. Ieder mens, ieder levend wezen handelt, alsòf er ruimte is voor vrijheid, voor individuele beslissingen — dat kàn nu eenmaal niet anders. Zonder de *illusie* van een vrije wil kan men nu eenmaal niet leven, geen stap in deze wereld verzetten. Maar „in wezen" blijft er geen greintje „vrijheid" — alle handelen ligt *volledig* èrgens vast.

Betekende deze visie — die stellig veel breder verbreid was — iets in ons practisch gedrag? Als ik naar mij zelf mag oordelen: zeker wel! Aan de ene kant waren wij ons bewust, dat wij ons naar dit deterministisch besef niet kònden gedragen — het hele leven bestààt nu eenmaal uit beslissingen. En toch vormde deze

geestesgesteldheid een zekere ondergrond — van negativisme, van passiviteit. Wij ontleenden aan dit determinisme een neiging tot rechtvaardiging, óók zelfrechtvaardiging achteraf, of onderwijl, voor alles wat mensen deden: het stond nu eenmaal in de sterren geschreven, zij, of wij, kùnnen niet anders — wij aanvaardden een zeker *fatum.* Aan de andere kant: ons beving een zeker gevoel van zinloosheid van een ingrijpen in het wereldgebeuren — het is allemaal toch zo voorbeschikt. Waarom zouden wij ons al te druk maken — het komt toch zoals het komen moet — elk protest, elke poging om „in te grijpen" is tòch maar schijn — ook dit protest, ook dit ingrijpen gebeurt alleen maar, omdat het zo nu eenmaal moèst zijn.

Dus: niet alleen *waarden* bestaan niet ècht, buiten ons om, maar ook: wij hebben geen enkele mogelijkheid ze tot richtsnoer te nemen voor ons handelen. Hoe we zijn, hoe we handelen — het is alles omdat wij nu eenmaal zo geboren zijn, zo gevormd en opgegroeid. Wij reageren niet zelfstandig, maar als de kikker in de kikkerproef van Volta op de electrische schok. Naar buiten toe maakt het de indruk alsof wij zelfstandig handelen — maar dat is maar schijn. *Der Mensch glaubt zu schieben aber er wird geschoben.* Wij kunnen op ieder ogenblik zeggen, met Luther: Ik kàn niet anders — maar met een heel ander accent: dat van berusting.

Nu is het opvallend, dat zij, die dachten als ik, toch niet volstrekte sceptici waren. Er was namelijk één waarde, die wij in volstrekte zin aanvaardden: de *waarheids*waarde. Wij waren bereid, àlles te relativeren, alleen niet: de wetenschap, de zekerheid en onomstotelijkheid van de natuurwetten. Wij waren ons bewust, dat aan onze menselijke kennis heel wat kon ontbreken — maar èrgens lagen dan toch die natuurwetten vast. Die waren wèl in de sterren geschreven — eens en voor al! Op deze zekerheid berustte immers de gehele deterministische gedachtengang: alles was mensenwerk — behalve de natuurwetmatigheden waaraan hij volstrekt onderworpen was. Dàáraan viel niet te tornen — dè waarheid was wèl transcendent. Het was

deze waarheid, waaraan àlles getoetst diende te worden: zowel de godsdienstige voorstellingen als de ethische waarden; en het was ook tegenover de zekerheid van het bestaan der natuurwetenschappelijke wetmatigheden, dat de zogenaamde vrije wil slechts schijn was.

En dat ook onze geestelijke reacties konden worden „herleid" tot wetmatigheden — daar had Sigmund Freud ons een aantal tastbare bewijzen van gegeven; had hij ons niet duidelijk gemaakt, hoe zelfs zulke schijnbare „toevalligheden" als versprekingen of dromen causaal verklaard konden worden uit onze jeugdervaringen plus onze belevenissen van elke dag — dat alles kon worden geanalyseerd met behulp van het onderbewuste?

En wat wij vandaag nog niet konden „verklaren", daar zou de mens van morgen weer een stap nader komen tot de ontdekking van *de* waarheid.

Onze gedachtengang was dus door en door *rationalistisch.* Gingen wij wel eens twijfelen aan de *zekerheid* van het weten, probeerden wij eens een keer het scepticisme ook toe te passen op het weten, in de geest van Multatuli: „Misschien is niets geheel waar, en zelfs dàt niet" — dan stond daar het Kantiaanse bouwwerk, dat ons er aan herinnerde, dat scepsis ten opzichte van ons eigen denken ons naar een doodlopend slop voerde. Immers, het is datzelfde denken, dat ons tot de twijfel voert. Is het menselijk denken, als middel om tot waarheid te komen, onbetrouwbaar en ondeugdelijk — dan is er geen enkele reden om wèl dit éne denkresultaat: deze *scepsis* te aanvaarden. Wie de gelding van de waarheidswaarde ontkent, aldus de Kantiaanse filosoof De Sopper, zaagt daarmee de tak af waarop hij zit. Werkelijke ernst maken met de scepsis in ons denkvermogen kan men niet langer dan een minuut — zo hadden wij geleerd.

Daar zaten wij dan — met de verbrijzelde resten van een geloof in ethische waarden, met een groot wantrouwen tegen elke transcendente ideologie — maar met een onwankelbaar geloof in de zekerheid van het

wetenschappelijk weten. Op het zoeken naar waarheid konden wij ons tenminste nog zonder gewetenswroeging werpen — maar was dit zoeken naar waarheid, dit streven naar objectiviteit, wel een *ethische* plicht? Zelfs dat konden wij verstandelijk niet volhouden, daar wij immers geen enkele transcendente plicht konden erkennen.

Dit schijnbaar nogal stevige bouwwerk begon te wankelen in de periode van de opkomst van het nazisme. De volstrekte ontkenning, van die zijde, van ethische waarden als *recht — Recht ist was dem Volke nützt* — bracht ons tot een houding van verweer. Wij waren zò zeker van ons „gelijk" tegenover dit *absolute* kwaad, van de geldigheid van *onze* waarden, dat wij ons scepticisme en nihilisme, ook in theorie, niet langer in hun volstrekte consekwentie konden volhouden.

Maar de twijfel kwam voor mij persoonlijk ook van andere zijde. Hoe meer ik mij verdiepte in het vraagstuk der causaliteit, hoe minder zeker ik werd van de houdbaarheid van het determinisme. De moderne natuurwetenschappelijke literatuur maakte mij bewust, dat de voorstelling van het wereldgebeuren als een gesloten keten van volstrekt bepaalde processen veel te simplistisch was.

Ik had geleerd, het causaliteitsbegrip als de kern te zien van een wetenschappelijke visie op het wereldgebeuren. Om een verschijnsel te „begrijpen" moet men het herleiden tot zijn „oorzaken", dit was het alpha en omega van de moderne wetenschap. Ieder concreet gebeuren kon zò geanalyseerd worden, dat het terug te voeren was tot een reeks elementen, die konden worden beschouwd als specimina van een *soort*. En als men erin was geslaagd, het gebeuren in zijn samenstellende delen te splitsen en tot een *algemene* categorie te herleiden, dan kon men de wetten vaststellen, volgens welke processen van die soort verliepen, noodzakelijk *moesten* verlopen. De wetenschap schreed steeds verder voort in het ontdekken van wetmatigheden — in haar ideaalvorm zou zij in staat zijn het gehele toekomstige gebeuren in volle omvang te voorspellen. De toekomst was volledig in het heden en verleden begrepen — en

werd dóór verleden en heden in samenhang met de natuurwetmatigheden, *bepaald.*

In dit begrip causaliteit lag dus, naar de klassieke opvatting, een volstrekte noodzakelijkheid en onontkoombaarheid van alle processen besloten. Niet alleen kon men voor elk afzonderlijk proces bij voldoende kennis der natuurlijke wetten en bij steeds verdergaande analyse van het gebeuren in zijn samenstellende elementen, de keten van causale processen vaststellen — bovendien ging het denken in termen van causaliteit uit van één algemene causaliteitswet, die inhield dat uit gelijke aanvangstoestanden steeds gelijke processen moesten voortvloeien.

Kant was zelfs zo ver gegaan vast te stellen, dat het zien van de realiteit in termen van causaliteit niet een gevolg was van de gesteldheid der werkelijkheid, niet voortkwam uit een in die realiteit besloten wetmatigheid, maar eenvoudig een noodzakelijk aspect was van ons denken — dat de mens de werkelijkheid niet anders kòn vatten dan in termen van causaliteit. Tegenover de achttiende-eeuwse filosoof Hume, die de causaliteit uit de ervaring wilde afleiden, stelde hij dat men uit de ervaring, zelfs als deze tot vandaag toe steeds weer opnieuw een bevestiging leverde van een eenmaal vastgestelde regelmaat in de natuurprocessen, nooit en te nimmer kon afleiden dat ook morgen die regelmaat zich zou herhalen. Om deze sprong van de ervaring naar de voorspelling te maken, moest de mens, aldus Kant, iets uit zijn eigen geest aan het hem omringend gebeuren toevoegen — en dat iets was het denken in termen van causaliteit.

En ook de latere volgelingen van Kant, de neo-kantianen, bleven volhouden dat de causaliteit niet een eigenschap was van de ons omringende wereld, maar van onze geest. Maar bij sommigen van hen, zoals bij de Groningse filosoof Heymans, had er toch een verschuiving plaats: de causaliteitswet was voor hem niet een transcendentaal *a priori,* waaraan onze menselijke geest moèst gehoorzamen, zoals Kant het had gesteld; nee, het was een immanente eigenschap van de menselijke geest: alle menselijke denken was gelijk gestruc-

tureerd, en het denken in causale termen was niet een *logische*, maar een *psychologische* noodzakelijkheid.

Maar daarmee was het denken, en de wetenschap die op dit denken was gebaseerd, weer uit de transcendentale sterren naar beneden, naar de nuchtere aarde gehaald. Het betekende nog wel niet, dat de causaliteit een eigenschap was van de ons omringende wereld; maar het betekende wel, dat wij nu konden gaan onderzoeken, òf de menselijke geest zo gebouwd was als Heymans zeide; dat wij mochten onderzoeken of het wel wààr is, dat het menselijke denken door alle eeuwen en van Oost tot West aan gelijke wetten gehoorzaamt. Dat wil zeggen: Heymans draaide in feite de situatie weer terug naar de positie van Hume: de gelding van de causaliteitswet hing tòch weer af van *dè ervaring;* althans van een heel speciaal complex ervaringen: en wel die ervaringen, welke ons geestelijke leven beheersen, kort gezegd: het studiemateriaal van de *psychologie.* Maar hiermee kwam weer een cirkelredenering tot stand: òf de menselijke geest zo gestructureerd was als Heymans stelde, kan alléén worden vastgesteld op de basis van datzelfde causaliteitsprincipe, dat volgens hem met de menselijke geest *noodzakelijk* verbonden was.

Dit betekende, dat de gehele zekerheid van het wetenschappelijke denken op losse schroeven kwam te rusten. Wanneer de waarheidswaarde niet transcendentaal is, niet *boven* de realiteit staat, maar immanent is, dan kunnen wij nooit volstrekt zeker zijn van haar gelding. Wij kunnen — daaraan had De Sopper gelijk — het bestaan van een objectieve waarheid niet consekwent loochenen; immers door deze éne negatieve waarheid uit te spreken, zouden wij meteen in tegenspraak komen met ons zelf, net als die Kretenzer die zei dat alle Kretenzers leugenaars waren. Maar ik begon te beseffen, dat wij *evenmin* de gelding van een objectieve waarheid konden *bewijzen.* Immers, ieder *bewijs* moet alweer rusten op een *aanvaarding* van het procédé van bewijs, waarvan wij de objectieve gelding nog dienen vast te stellen.

En zo kwam ik langzamerhand tot de overtuiging,

dat ieder menselijk denken, iedere filosofische bezinning begint met een sprong in het duister: wij kunnen het bestaan van een objectieve waarheid niet ontkennen; maar wij kunnen haar gelding evenmin bewijzen. Wij moeten eenvoudig beginnen er in te *geloven*. Geloof met een *kleine g*, wel te verstaan. En wij moeten eveneens geloven in de deugdelijkheid van ons denkvermogen. Als wij niet met dit, nergens door te bevestigen, geloof *beginnen*, kunnen wij geen stap verzetten, geen redenering opzetten, geen zin afmaken.

Maar Kant dan? Heeft hij niet juist, òm deze twijfel aan zichzelf te voorkomen, de aprioristische waarheden buiten en boven de wereld gesteld? Ja, dat heeft Kant gedaan. Maar, let wel: Kant heeft dit gedaan! De transcendente waarheden waren daar niet in de sterren geschreven; Kant heeft de sterren, als de versiering van een kerstboom, daar in de hemel geplaatst, op dezelfde manier als de Gelovige mens, met grote G, God zelf in de hemel plaatst. En er daarna voor neerknielt. Als het logische apriori inderdaad transcendent was, onze menselijke ervaring transcendeerde, te boven ging dan zouden wij er ook niets met zekerheid over kunnen zeggen. Het feit dàt Kant over dit transcendente schreef, bewees juist dat die transcendente waarheden uit zijn *eigen* geest voortkwamen, dáár een voortbrengsel van waren.

Hiermee was dus voor mij de waarheidswaarde, en daarmee het hele apparaat van het menselijk denken, van zijn voetstuk gehaald. Het was niet een hogere, met meer zekerheid omgeven waarde, dan de ethische waarden. Beide berusten, in laatste instantie, op onze subjectieve, menselijke aanvaarding. Beide gelden voor ons niet op grond van een *kategorischer Imperativ*, zoals Kant meende, maar op grond van ons geloof erin, met een *kleine* g. En wie voor de grotere zekerheid de kleine g door een grote G verving, om de *menselijke* oorsprong van die waarden te vergeten en ze dus een transcendentale macht toe te schrijven, hield hiermee zichzelf voor de mal.

Toen ik eenmaal zo ver was gekomen, was het voor mij belangrijk mij nader op het determinisme te bezin-

nen. Wàs het nu wel inderdaad zo, dat alle gebeuren, in ons en om ons heen, volledig was bepaald? Nu ik niet langer in de aprioristische noodzaak van een denken in causale termen kon geloven — met een *kleine* g — was er alle aanleiding na te gaan, of deze volstrekte bepaaldheid van alle gebeuren nu werkelijk door onze wetenschappelijke *ervaring* — verkregen door een denken waarin ik kon geloven — werd bevestigd. Was het werkelijk, in het licht van de moderne wetenschappelijke ontwikkeling, vol te houden dat alle gebeuren volledig door al het voorafgaande was *bepaald?*

In de eerste plaats bleek die bepaaldheid minder streng, dan natuurfilosofen in de negentiende eeuw hadden aangenomen. Vooral op het gebied van de physica der kleinste deeltjes, de kwantenmechanica, bleek er een element van onzekerheid in de physische processen, waar de klassieke natuurkunde geen idee van had gehad. Duitse physici spraken van een onbepaaldheidsrelatie, die inherent zou zijn aan het physisch gebeuren; men ging er steeds meer toe over, de causaliteitswetten slechts als statistische wetten op te vatten; voor het gedrag van de allerkleinste deeltjes was er een marge van onzekerheid, die *toeval* — dat de klassieke physici hadden gehoopt uit te schakelen — opnieuw tot een zinvol begrip maakte.

Deze elementen van onbepaaldheid in de wereld der kleinste deeltjes, de microcosmos, bleken, via statistische wetten die de 100 procent zekerheid zeer dicht benaderden, toch weer tot een zeer grote mate van bepaaldheid in de physische macrocosmische wereld te leiden. En het is deze bepaaldheid in de grotere eenheden die de moderne physica en techniek tot zulk een perfectie kon voeren. Maar nu eenmaal die onbepaaldheidsfactoren in de basisprocessen der physische wereld waren aangetoond, ontviel ook de zekerheid van volstrekte bepaaldheid in de meer gecompliceerde — biologische en psychologische — processen van de macrocosmische wereld. Hoewel ook daar een wetmatigheid in grote en grove trekken kon worden aangetoond, was hiermee allerminst een volstrekt voor 100 procent gedetermineerd zijn van iedere menselijke han-

deling vastgesteld.

Maar er was meer: hoe langer ik over het causaliteitsbegrip nadacht, hoe minder bevredigend mij het begrip *bepaaldheid, gedetermineerdheid* voorkwam voor wat zich in feite afspeelde. Laten wij, in de geest van Hume, nagaan wàt de wetenschap in feite doet, wanneer zij causale relaties probeert vast te leggen. In de klassieke natuurwetenschap probeerde men te zoeken naar alomgeldige *krachten,* die de gang van het wereldgebeuren tot in de kleinste details konden *verklaren.* Het waren deze *krachten,* die het gebeuren in die gedachtengang determineerden. Maar de natuurwetenschap toonde ten opzichte van dit begrip „krachten" steeds meer voorbehoud. In feite was dit immers maar een beeldspraak. Het is de mens zelf die door het zoeken naar „krachten" voor zichzelf het wereldgebeuren begrijpelijk probeert te maken. De primitieve mens trachtte, wat hij niet kende, aan goden en geesten toe te schrijven. Dit was een anthropomorphe beschouwingswijze, die diende om de geheimzinnige gang der natuur te verklaren in voor ons herkenbare termen: zoals de mens uit ervaring wist dat hij en zijnsgelijken, of de hem omringende levende wezens, zelfstandig konden handelen en ingrijpen in het gebeuren, zo moest ook wat voor hem onzichtbaar bleef toegeschreven worden aan het handelen van met de levende wezens vergelijkbare figuren.

En toen het geloof in goden en geesten door de moderne wetenschap was omvergeworpen, bleven de natuur*krachten* als evenzo anthropomorphe begrippen nog lange tijd het menselijk wereldbeeld beheersen.

Wanneer men naging, wàt de moderne wetenschap in feite vastlegde, dan was het niet de aanwezigheid van ongrijpbare, geheimzinnige *krachten,* maar enkel en alleen de constatering van een steeds weerkerende regelmaat in de processen. Deze regelmaat, mèt zijn uitzonderingen en beperkingen, is nog steeds het alpha en omega van de ervaringswetenschappen. Maar een *bepaaldheid* van alle gebeuren kan men, als men niet gelooft in allesbeheersende „krachten", uit deze regelmaat niet langer afleiden.

Als men de *algemene* causaliteitswet nu zou willen omschrijven, komt men niet meer tot een categorische omschrijving als door Kant gegeven, maar enkel tot een algemeen ervaringsfeit: uit gelijke aanvangsprocessen vloeien, in het algemeen, gelijke vervolgprocessen voort. Dit weten wij, inderdaad, uit ervaring, en daarom weten wij er ook, in zeer grote mate, op te kunnen rekenen. Het is helemaal niet nodig, voor dit vertrouwen in regelmaat en herhaling, een Kantiaans apriori te zoeken. Maar door de causaliteitswet aldus te omschrijven, zien wij tevens haar beperking: zij geldt alleen voorzover er gelijkheid is in de aanvangstoestand. En zelfs op die wet zijn er uitzonderingen — vooral in de kwantenmechanica. Maar in grote trekken bestaat het hele wetenschappelijk bedrijf in het opzoeken van gelijkheden, in het ontleden van alle verschijnselen in termen van regelmaat en herhaling. Zij worden voor ons daardoor herkenbaar en beheersbaar. Wij voelen ons er in thuis. Wij ménen door een causale verklaring, de processen te hebben begrépen. In feite wordt het waarom van die, steeds terugkerende, processen ons nooit onthuld. Wij kunnen ze enkel, door de herleiding tot het bekende, voor ons grijpbaar maken. Wij krijgen er vat op, en de gewenning maakt, dat wij ons verbeelden iets van de gang der natuur te begrijpen. In feite blijft het waarom van die zich herhalende processen ons even wonderlijk als te voren.

Maar door de causaliteit terug te brengen tot een constatering van regelmaat hebben wij nog meer gewonnen: wij komen dan tot het inzicht, dat de causaliteit, de bepaaldheid, niet verder gaat, dan de *gelijkheid* in werkelijkheid in de wereld voorkomt. En daar ligt de grote zwakte van het determinisme: de wereld is niet alléén gelijkheid. Alles wat zich in de wereld bevindt, vertoont een menging van identiteit en individualiteit. De man der wetenschap zal altijd, bij ieder individueel feit, bij iedere nieuwvorming, proberen die in termen van gelijkheid te herleiden tot iets bekends. Maar daarmee is het individuele, de nieuwvorming niet weggeredeneerd. Het wereldgebeuren is niet enkel een proces van herhaling, het is tevens een voortdurend

proces van nieuwvorming. En het zijn vooral de meer ingewikkelde vormen van wat men de levende natuur noemt, waar die voortdurende nieuwvorming, met de daaraan inherente dynamiek, zich een evenwaardige plaats opeist naast de regelmaat en het tot gelijkheden reduceerbare. Zonder oog voor deze nieuwvorming, voor deze dynamiek, schiet ook de man van wetenschap, die zich met de levende natuur bezighoudt, onherroepelijk te kort.

Und solang du das nicht hast
Dieses stirb und werde
Bleibst du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Het is in het bijzonder de eeuwige spanning tussen twee polen, het identieke en het individuele, tussen het eendere en het eigene, die een steeds maar door vloeiende bron blijft van de zich in de levende wereld afspelende dynamiek en evolutie.

De identiteit, die wij in de wereld om ons heen telkens weer opnieuw constateren, is niet alleen een trek van de ons omringende en beheersende natuur. Een aanzienlijk deel van de ons omringende regelmaat is van *culturele* aard — dus mensenwerk. Wij hebben, bovenop de biologische regelmaat, een door mensen zelf geschapen regelmaat gestapeld, om de wereld om ons heen voor ons herkenbaar en beheersbaar te maken. Deze regelmaat weerspiegelt zich in menselijke producten als taal, rechtsregels, conventies en tradities. Maar ook deze menselijke voortbrengsels vertonen steeds de menging van het eendere en het eigene, die de enige bron is van een steeds vloeiende dynamiek.

Leidt deze opvatting van de causaliteit tot een volstrekt indeterminisme, wat betreft het menselijk handelen? Nee. Het hele samenstel van regelmaat en gelijkheid schept een algemeen raam, dat de uiterste mogelijkheden van vrijheid van handelen vrij nauw omgrenst. Bovendien zal men van elke beslissing, van elk handelen, achteraf, binnen het kader der psychologische wetenschap, kunnen vaststellen hoe ook die han-

deling weer in termen van gelijkheid valt te verklaren, te begrijpen, te *herkennen.* Maar er is geen enkele principiële volstrekte gebondenheid. Er is geen *wetenschappelijke* reden, om de vrijheid van handelen, die wij subjectief ervaren, tot een illusie te stempelen. En tegelijk is hiermee gegeven, dat het voor ons zin heeft, ons in ons leven naar *waarden* te richten. Er is een speelruimte voor onze individuele beslissing, binnen het algemeen patroon van onze individuele aanleg en het handelen dat onze physische gesteldheid en ons cultuurpatroon ons oplegt.

Maar nu komt de allerbelangrijkste vraag. Als het waar is, dat de waarden, waarnaar wij ons richten, door onszelf zijn vastgesteld — welke zin heeft het dan aan die waarden nog . . . waarde te hechten? Komt het ons gedragen naar die waarden dan niet neer op een, op onze neigingen terug te voeren, door onze aanleg en de omstandigheden opengelaten, *willekeur?* Leidt ook deze gewijzigde, meer aan de moderne wetenschap aangepaste visie niet tot scepticisme en nihilisme? Als wij het zelf zijn, die onze waarden vaststellen, kunnen wij dan werkelijk tegelijk in die waarden geloven en aan dit geloof een zekere overtuigingskracht ontlenen?

Hiermee komen wij voor een nieuwe vraag te staan. Ik heb gesteld, dat zowel ons geloof in waarden, als ons geloof in waarheid, in laatste instantie subjectief is, uit ons zelf voortkomt. In laatste instantie. Maar dat betekent niet, dat dit geloof zo maar willekeurig uit de lucht komt vallen. De laatste hoeksteen van mijn nieuw „geloof" — met een kleine g — was de moderne ontwikkeling van de wetenschappen der psychologie en sociologie. Deze wetenschappen leren namelijk, in tegenstelling tot de visie in de hyper-individualistische negentiende eeuw, hoe sterk al het individueel denken en voelen is beinvloed door 's mensen milieu, door het cultuurpatroon waarin hij is opgegroeid. De mens is een sociaal wezen. Hij kan nog zo zeer trachten zijn gedachtenvlucht en zijn gevoelens en idealen op individuele wijze, als een nieuwvorming, ruim baan te geven — maar hij blijft steeds tevens product van zijn

tijd, van zijn milieu, van zijn *cultuur*. Niemand is zich bewust, hoe sterk deze culturele beinvloeding eigenlijk wel gaat. Alweer: *der Mensch glaubt zu schieben, aber er wird geschoben* — maar niets is geheél waar, en zelfs deze Duitse stelling niet. Er blijft enige individuele speelruimte over — de bron van veel dynamiek en vooruitgang. Maar zowel in ons *denkpatroon*, bij het zoeken naar waarheid, als in ons aanvaarden van normen zijn wij steeds deel van een samenleving. Als wij denken, trachten wij dit denken te interpreteren in voor de medemens begrijpelijke taal, wij trachten bij hem begrip en weerklank te vinden.

Het is niet waar, zoals Heymans nog stelde, dat het menselijk denken ten alle tijde en overal ter wereld gelijk is van structuur. Ook het denken is product van cultuur, en ontwikkelt zich mee met deze. Die logica overtuigt ons, waaraan wij zijn gewend. Men kan echter wennen aan andere wijzen van denken. Wie, opgegroeid in een Aristotelische of zelfs Kantiaanse begripsvorming, voor het eerst met het Hegeliaanse denken kennis maakt, waant zich in een krankzinnigengesticht. Pas langzamerhand went hij aan de dialectische denkwijze. Er zijn denkvormen die groeien, andere die afslijten. Er zijn tegenstrijdige denkvormen binnen een en dezelfde cultuur, soms zelfs binnen een en hetzelfde individu. Binnen eenzelfde cultuur begrijpt men elkaar gemakkelijker — niet alleen omdat men van dezelfde vooronderstellingen uitgaat, maar ook omdat men in het algemeen in dezelfde denkconventies is opgegroeid. Maar ook binnen de groep, waarin wij leven, is gelijkheid van denkpatroon niet een vanzelfsprekendheid, maar een telkens opnieuw bevochten verworvenheid.

En zelfs het wetenschappelijk denken berust, in belangrijke mate, op conventies, die door de clan van wetenschapsbeoefenaren aanvaard worden en dàäraan hun gezag ontlenen. Bewijskracht heeft de redenering, waaraan wij gewend zijn geraakt bewijskracht toe te kennen. Maar wij trachten dit wetenschappelijk denken tevens voortdurend te toetsen aan ervaring, aan de overeenstemming tussen toekomstvoorspelling en reali-

teit — al moet uiteindelijk ons denken beslissen, wàt als ervaring mag gelden en wàt deze ervaring ons, in laatste instantie, als controlemiddel voor onze speculaties, te zeggen heeft. Wij geloven in ons denkvermogen — maar zoeken voor dit geloof telkens weer bevestiging in uitwisseling van gedachten met medemensen.

Wij geloven ook in bepaalde ethische waarden — maar deze waarden vinden bijna steeds hun oorsprong in onze jeugdervaringen en het ons opgelegd cultuurpatroon. Het consequent aanvaarden van een sterk afwijkend waardesysteem eist een uitzonderlijke mate van geestelijke rijpheid en zelfstandigheid — en zelfs dàn hoopt het individu weerklank te vinden, zo niet in zijn levende omgeving, dan toch bij het nageslacht.

Verliezen deze waarden, doordat wij hun culturele oorsprong constateren, daarmee voor ons hun *waarde?* Het wezenlijke verschil met hen, die in transcendente waarden geloven, is dat degenen die begrip hebben voor het causaal ontstaan van die waarden, ze niet als voor eeuwig geschreven zullen zien, verstandelijk de mogelijkheid zullen openlaten dat de mensheid, of een deel ervan, op den duur andere waarden er voor in de plaats zal stellen. Daardoor wordt het geloof in die waarden in feite gerelativeerd — evenals ons geloof in de denkmethoden en logische wetten, waar ons denken van vandaag nog op berust. Wij *weten* van ons zelf dat wij deze denkwetten en deze waarden als vanzelfsprekend beschouwen — omdat wij er aan *gewend* zijn, omdat *wij* niet anders kunnen — maar zal deze relativering niet afdoen aan de kracht van de overtuiging, waarmee wij voor deze waarden in het werkelijke leven zullen opkomen? Zal zij niet, als bron van nihilisme, of scepticisme, toch remmend inwerken op ons handelen?

Ik geloof het niet — alwéér met een kleine g. Immers, degenen die hun waarheden en waarden, via Bijbel of ander autoriteitsgeloof met een grote G, in de sterren schrijven, begaan hiermee een handgreep. Deze handgreep moet er toe dienen, om hun twijfel aan hun waarheden en waarden weg te nemen en zon-

der de twijfel, die aan het hart knaagt, ervoor te kunnen knielen.

Welnu, weet U hòèveel twijfel een Gelovig mens, met een grote G, belaagt wanneer hij zijn Geloof met de moderne wetenschap confronteert? Is niet voor de grote massa van deze „Gelovigen" het Geloof iets dat slechts op zondag een symbolische knieval vereist? Heeft de twijfel, gebracht door moderne wetenschap, in wezen hun zekerheid niet nog méér aangetast dan bij diegenen, die in hun waarden en waarheden *geloven*, maar bereid zijn ieder geloof weer elke dag opnieuw, in overeenstemming met de voortgang van wetenschap en maatschappelijke dynamiek, opnieuw te toetsen?

Deze, humanistische levenshouding eist meer moed, meer geestelijke rijpheid dan het afstand doen van ons menselijk denkvermogen en het bevestigen van door ons zelf vervaardigde kerststerren boven in de boom, die wij dan hemel noemen. Maar juist die moed om bewust op onzekere grond verder te gaan — en wat is leven anders dan op onzekere grond onze weg zoeken — kan de kracht en vastheid van onze overtuiging stalen.

De ware humanist kan de door kerkelijken uitgesproken beschuldigingen van nihilisme met trots terugwijzen naar degenen, die elke stut zouden verliezen wanneer zij zich niet aan hun eigengemaakte god zouden vasthouden.

J. J. Buskes

CHRISTELIJK GELOOF EN HUMANISME

EEN VERANTWOORDING

Er zijn er nog altijd, die naar een synthese van christendom en humanisme zoeken: een humanistisch christendom of een bijbels humanisme. Wanneer de humanistische levensovertuiging echter gekenmerkt wordt door het pogen leven en wereld te verstaan met een beroep op onze menselijke vermogens zonder uit te gaan van een bijzondere openbaring — aldus bv. de beginselverklaring van het Humanistisch Verbond — moet dit zoeken naar een synthese op een mislukking uitlopen. Onze menselijke vermogens wil ik in geen geval uitschakelen, maar als christen ga ik wel uit van de bijzondere openbaring, aan welke de christelijke kerk haar ontstaan en bestaan dankt. Het christelijk geloof wordt naar zijn wezen misverstaan, wanneer men de christelijke boodschap als een theoretisch, zedelijk, aesthetisch principe of systeem naast andere principes of systemen plaatst. De christelijke boodschap heeft de bedoeling tegenover alle mensen en alle menselijke levensovertuigingen de openbaring van God in Jezus Christus te betuigen, hetgeen elke poging, om het christelijk geloof met welke filosofie en welke levens- en wereldbeschouwing ook organisch te verbinden, uitsluit.

Of daarmee voor ons als christenen het woord humanisme wegvalt? Karl Barth beantwoordt deze vraag ontkennend. Het humanisme, waarover hij spreekt, is echter niet het klassieke humanisme van de Grieken, ook niet het bijbelse humanisme van Erasmus en Coornhert, al evenmin het humanisme van Sartre, maar het humanisme van God. In Jezus Christus is eens voor altijd Gods mensenliefde verschenen: God wil niet zonder ons, mensen, God zijn. Deze openbaring van God is inderdaad een bijzondere openbaring. Zij sluit iedere beschrijving van de relatie God-

mens op grond van een analyse van een Godsbegrip of een mensbeeld uit. In deze bijzondere openbaring gaat het om een gebeuren in een bepaalde tijd en op een bepaalde plaats, een gebeuren eens voor altijd, een gebeuren voor alle tijden.

In dit verband laat ik in het midden, of de God, die zich in Jezus Christus openbaart, een menselijke projectie is. Ik zeg alleen dat voor wie in deze God gelooft Jezus Christus geen beeld of symbool van de mens in het algemeen is, een symbool van het leven en sterven, het strijden en triumferen van de mens. De openbaring van God in Jezus Christus is niet herhaalbaar, maar juist in zijn onherhaalbaarheid in de tijd een eeuwig gebeuren. De mens Jezus verstaan wij niet vanuit onze kennis van de mens in het algemeen. Het tegendeel is het geval. Vanuit de openbaring van God in deze éne bijzondere mens verstaan wij wat de mens in het algemeen is.

Wat is de mens in de spiegel van Jezus Christus?

Karl Barth geeft op deze vraag een viervoudig antwoord, volgens hem de inhoud van de christelijke boodschap.

1) De mens leeft van God uit en naar God toe. Hij is naar Gods beeld geschapen. Daarom is hij alleen van God uit te kennen. Wat de mens van zich uit over zichzelf weet, is daarom niet onwaar en waardeloos. Het mensbeeld van de natuurfilosofie, het idealisme, het existentialisme kan, vanuit de christelijke boodschap gewaardeerd, waar en waardevol zijn, maar alleen wanneer het opgenomen wordt in en ondergeschikt blijft aan het weten, dat de mens van God uit en naar God toe leeft. In al de verschillende mensbeelden gaat het om menselijke mogelijkheden, niet om de werkelijke mens zelf. De werkelijke mens leeft uitsluitend, omdat en doordat God voor hem en met hem is. Dit is het punt, van waaruit het christelijk geloof met elk humanisme in vrede kan leven en tegelijkertijd alle humanismen bestrijden moet.

2) Mens zijn is medemens zijn. Wat niet medemenselijk is, is onmenselijk. Een volstrekt geïsoleerd mens is geen mens. In de spiegel van Jezus Christus, in deze

éne, die voor alle anderen is, is het menselijk zijn, zoals het, verticaal gezien, slechts in de geschiedenis van God en mens werkelijk is, horizontaal gezien de geschiedenis van mens en mens. Het gaat in de christelijke boodschap om de enkeling en om de gemeenschap. Zij is niet individualistisch: het is haar om de enkeling in zijn verhouding tot de andere enkelingen te doen. Zij is evenmin collectivistisch: het is haar om de gemeenschap in een wederkerige vrije verantwoordelijkheid te doen. Tegenover het individualisme komt zij op voor de gemeenschap, tegenover het collectivisme voor de persoonlijkheid. Zij behoedt tegenover Nietzsche de binding en tegenover Marx de vrijheid, wil men het actueel: tegenover het Westen de socialistische, tegenover het Oosten de personalistische waarheid. Zij is een onverbiddellijk protest tegen de „Herrenmensch" en de massamens.

3) De mens leeft niet zoals hij naar Gods wil behoorde te leven. Hij existeert niet in de vrijheid, waarin hij door God geschapen is. Dat is een absurde feitelijkheid, absurd omdat er geen verklaring voor te geven is. Nochtans een feitelijkheid. De mens wil mens zijn zonder God en zonder medemens. Het christelijke geloof spreekt over de zonde van de mens. Het humanisme van God sluit dit oordeel over de mens in zich: de mens is voor God een zondaar. Het humanisme laat dit oordeel niet gelden. Zelfs de meest pessimistische humanistische beschouwingen over de mens bewegen zich op het psychologische vlak. Zij spreken geen religieus oordeel uit. Dat geldt tot aan Sartre toe. Het christelijk geloof heeft de onpopulaire taak — haar door de christelijke boodschap toevertrouwd — te getuigen: Tu non considerasti, quanti ponderis sit peccatum! Gij beseft niet, van hoe zwaar gewicht de zonde is!

4) De belangrijkste en de beslissende uitspraak van de christelijke boodschap over de mens is deze: de zondige en verloren mens wordt door God niet afgeschreven en prijsgegeven, maar aanvaard en behouden. Dat is Gods genade. Gods humanisme is Gods genade voor de mens, zijn liefde, die trouw blijft, ook als de

mens ontrouw wordt. Van deze genade leven allen. Zij is universeel. Zij is de condition humaine, die aan al het andere voorafgaat. Ook deze waarheid laat het humanisme niet gelden. Het christelijk geloof laat haar voluit gelden: de zondige en verloren mens mag op God hopen. In die hoop wordt hij door God gerechtvaardigd en geheiligd. In die hoop mag hij — de veronderstelling van alle ethiek — zijn medemens liefhebben.

Wanneer Karl Barth, aldus luisterend naar wat de bijbel over de mens zegt, terecht over het humanisme van God spreekt, blijft er voor mij slechts één mogelijkheid: het recht en de waarde van de mens — de humaniteit — erkennen.

Deze erkenning brengt een bepaalde waardering van de geschiedenis met zich mee. De geschiedenis der mensheid is een aaneenschakeling van gruwelijkheden en goddeloosheden. Zij is de geschiedenis van de zondige en verloren mens, die van God en zijn medemens niet weten wil. Zij is echter tegelijkertijd de geschiedenis van het pogen van de mens, mens te zijn. In het licht van de christelijke boodschap wordt de menselijke cultuur een gelijkenis en een getuigenis van het humanisme van God. De cultuur in „Geschichte und Gegenwart" zegt ons heel duidelijk, dat de mens niet is wat hij van Godswege mag en moet zijn. Het is echter onjuist te beweren, dat de cultuur ons niets anders zegt. Zij is ook de geschiedenis van het pogen van de mens, de goede gave van zijn mens zijn te eren en tot gelding te brengen. Er gebeurt heel wat in de geschiedenis waarvoor wij dankbaar mogen zijn.

Wanneer ik als christen tegen het humanisme als levens- en wereldbeschouwing neen zeg, kan dat daarmee nooit mijn laatste woord zijn. Vanuit mijn geloof, wil men: op grond van het humanisme van God, pleit ik voor een ontmoeting en een gesprek van christenen en humanisten, van christendom en humanisme, deze „zwei feindliche Brüder".

De geschiedenis van Europa wordt naar het woord van Renan gekarakteriseerd door de namen van drie steden: Rome, Athene en Jeruzalem. Volgens Renan is

Jeruzalem de dominant, maar dat doet er nu verder niet toe. Waar het op aan komt is, dat christendom en humanisme elkaar beïnvloed hebben, zodat Prof. Hoetink kan zeggen wanneer hij het humanisme tracht te omschrijven: „Het is bij uitstek passend en in overeenstemming met de historische traditie, om er de groep van hen mee aan te geven, die de objectieve christelijke cultuur van West-Europa aanvaarden zonder belijdend christen te zijn, die zich dus van de aanhangers van de leer, dat macht recht is, onderscheiden door de erkenning van zedelijke normen voor het menselijk handelen, maar die deze normen niet in God of in een bovennatuurlijke werkelijkheid funderen."

Het gesprek tussen christenen en humanisten is noodzakelijk: de waarheid en zeker de kennis der waarheid is nu eenmaal sociaal van aard. De naaste heeft en is ook een stukje waarheid.

Dit gesprek betekent, ons zelf en onze overtuiging in de waagschaal leggen en op het spel zetten. Het is niet zo eenvoudig, elkaar werkelijk te zien en te verstaan.

Volgens velen is het doel van dit gesprek: respect en waardering voor elkaar. Dat is mij te luxueus. Toen ik enige tijd geleden met een bekend humanist voor een afdeling van het Humanistische Verbond een gesprek over christendom en humanisme had, hebben wij ons zo in wederzijdse hoffelijkheden uitgeput, dat het de schijn had, dat wij elkaar omhelsden. Zo gaat het niet. Er zit een grimmige ernst in het leven. Wij leven niet van opvattingen en beschouwingen. Wij moeten weten, wat de waarheid is. Wie aan de waarheid en de kennis der waarheid wanhoopt, is naar het woord van Prof. van Ruler dodelijk ziek. Ik krijg een weeë smaak in mijn mond als een gesprek over deze dingen eindigt met de opmerking van een toehoorder, dat die Ds. Buskes toch geen ongeschikte kerel is. Als dat alles is, is het gesprek mislukt, is het geen wezenlijk gesprek geweest. De vraag, of Prof. Stuiveling een fijne vent en Ds. Buskes een geschikte kerel is, is volstrekt onbelangrijk vergeleken bij de vraag, wat wij de mensen op het ogenblik te bieden hebben. Ik wens ook niet gewaar-

deerd te worden minus mijn geloof. Ik sta voor een zaak, van welke naar mijn diepste overtuiging de toekomst van mens en mensheid afhangt. Wij zijn waarschijnlijk uit reactie al te hoffelijk geworden. Terwille van de zaak zullen wij elkaar met alle hoffelijkheid zo nodig in het aangezicht moeten weerstaan. Doen wij dat niet, dan betekent dit, dat wij niet voor onze zaak staan en dat wij elkaar met alle hoffelijkheid in wezen onverschillig zijn.

Daarom zullen christenen aan de humanisten en humanisten aan de christenen bij de ontmoeting en het gesprek vragen hebben te stellen, wezenlijke vragen, die het onmogelijk maken, dat het gesprek een vrijblijvend karakter draagt en de ontmoeting tot niets verplicht.

Een vraag, die de humanisten bij voortduring aan de christenen mogen en moeten stellen, is de vraag, waarom het christendom in de praktijk van het leven zo weinig ernst maakt met het humanisme van God.

De humanisten moeten de christenen ook vragen, of zij het menselijk denkvermogen erkennen en accepteren en hoe ze de verhouding van christelijk geloof en moderne wetenschap zien. Zij zullen de christenen zelfs de meest principiële vraag niet mogen onthouden: of heel de inhoud van het christelijk geloof wel iets anders is dan een menselijke projectie. Vestdijk en Sierksma hebben die vraag op zeer scherpzinnige wijze gesteld en voor zich persoonlijk beantwoord.

De christenen zullen aan de humanisten op hun beurt vragen, waarin zij het goede — de normen — funderen. Een zeer rechtmatige vraag, want bij een volstrekte autonomie stikt de mens in zichzelf. Volstrekte autonomie is een onhoudbare gedachte. Wij zullen de mens te boven moeten gaan of, zoals Prof. Hoetink zegt, moeten transcenderen. Hier ligt m.i. een tegenspraak tussen het denken (de rede) en het zedelijk handelen, waarin het zedelijk oordeel als absoluut ervaren wordt. Prof. Hoetink spreekt van de rationele erkenning van de grenzen der bewuste rede. Zo transcendeert het humanisme de volstrekte autonomie van de mens. Maar hier ligt dan ook een antinomie tussen

theorie en ervaring. Het behoort tot het wezen van de mens, zichzelf te transcenderen in het zedelijk handelen en tegelijkertijd hiervan geen volledige rekenschap te kunnen geven in de reflexie.

Vanuit mijn christelijk geloof pleit ik dus voor ontmoeting en gesprek. Wij stellen elkaar vragen. Dat is de dienst, die wij elkaar hebben te bewijzen. Tot die dienst behoort ook het over en weer luisteren naar de antwoorden, die gegeven worden.

Wij kunnen echter niet blijven praten. Er moet gehandeld worden. Anders is er geen geschiedenis.

Daarom pleit ik vanuit mijn christelijk geloof ook voor samen handelen, voor samenwerking.

De geestelijke normen — gerechtigheid, waarheid, barmhartigheid, liefde — hebben voor een humanist een andere betekenis en een andere achtergrond dan voor een christen. En toch! In de werkelijkheid van onze tijd staan wij samen in een barbaars wordende wereld tegenover een nihilisme, dat alle normen ontkent. Het grote gevaar, dat de wereld bedreigt, is de aantasting van de humaniteit. In dit opzicht hebben wij een gemeenschappelijke verantwoordelijkheid en een gemeenschappelijke taak.

In dit verband denk ik aan mijn laatste ontmoeting met Sam de Wolff, kort voor zijn sterven. Hij zei: „Ze hebben mij altijd een agnosticus genoemd en dat ben ik ook, maar er blijft altijd een x." En toen citeerde Sam de Wolff uit Tenach, het Oude Testament, dat hem zo vertrouwd en dierbaar was, dit woord: „De verborgen dingen zijn voor de Heer, onze God, maar de geopenbaarde voor ons en onze kinderen, om die te doen." Met zijn bevende en zware stem herhaalde hij de laatste woorden: om die te doen, om die te doen!

Gods humanisme heft mij uit boven de tegenstelling pessimisme-optimisme, heft mij ook uit boven het scepticisme. Ik mag leven, gelovend, dat het God om de mens te doen is, ik mag geloven in een God, die niet zonder ons, mensen, God wil zijn.

In 1958 schreef Sartre in l'Express over het plebisciet in Frankrijk: „Ik geloof niet in God, maar als ik bij dat plebisciet moest kiezen tussen Hem en de huidige

president, dan zou ik liever op God stemmen. Die is bescheidener. Hij verlangt heel onze liefde en onze eindeloze eerbied, maar ik heb me door priesters laten vertellen, dat Hij van zijn kant ons liefheeft en een eindeloos respect heeft voor de vrijheid ook van de erbarmelijkste mens. Onze toekomstige monarch verlangt ook, dat men eerbied heeft, maar ik ben erg bang, dat hij ons niet eerbiedigt. Kortom, God heeft de mensen nodig en generaal de Gaulle heeft de fransen niet nodig."

Deze woorden hebben mij indertijd diep getroffen, omdat zij het geheim van het humanisme van God heel dicht benaderen. In het werk van Sartre staat dit getuigenis wat geïsoleerd. In de regel ziet hij God als de grote bedreiging van de mens en de vrijheid van de mens. Dat eindeloos respect van God voor de mens en zijn vrijheid is Gods liefde, zijn mensenliefde, zijn humaniteit. Vanwege dat humanisme van God mag en kan ik niet wanhopen, ook niet, om met Sartre te spreken, aan de meest erbarmelijke mens. Ik mag alle mensen zien als mensen zonder wie God geen God wil zijn. Op dit geloofsinzicht correspondeert een bepaalde levenshouding en levenspraktijk. Ik denk aan de woorden van de oude profeet: „Hij heeft u bekend gemaakt, o mens, wat goed is en wat de Heer van u vraagt: niet anders dan recht te doen, de getrouwheid lief te hebben en ootmoedig te wandelen met uw God." Dat is inderdaad een leven, dat correspondeert op Gods humanisme: recht doen, getrouwheid, liefhebben en ootmoedig wandelen met onze God! Daarom zal een christen van harte het woord van Multatuli onderschrijven, al heeft het bij hem een andere achtergrond: de roeping van de mens is mens te zijn.

Tot slot enkele losse opmerkingen.

a) Christendom en humanisme, dat is niet zonder meer: geloof en ongeloof. In de bijbel zijn geloof en ongeloof direct betrokken op de openbaring van God in Jezus Christus. Het geloof zegt existentiëel ja en het ongeloof existentiëel nee op die openbaring. Het agnosticisme kan men niet zonder meer ongeloof noemen. Er is principiëel verschil tussen niet-geloof en on-

geloof. De ongelovige loochent God. Hij is atheïst. De agnosticus is geen atheïst. Het meest karakteristieke voorbeeld van zo'n niet-gelovige agnosticus is voor mijn besef de eerste minister van India: Nehru, die op de vraag, of er een God is, antwoordt: ik weet het niet, die hetzelfde antwoord geeft op de vraag, of er geen God is.

b) De vraag naar geloof en ongeloof is door het boek van Szczesny en de briefwisseling tussen Szczesny en Heer opnieuw aan de orde gesteld. Ik kan over het boek van Szczesny en al evenmin over zijn briefwisseling met Heer enthousiast zijn. De vraag naar geloof en ongeloof draagt in beide m.i. een al te pragmatisch karakter, terwijl het in wezen een waarheidsvraag is. Het valt te betreuren, dat het boek van Szczesny in ons land zo'n opzien baarde, terwijl toch de vraag naar geloof en ongeloof op veel diepgaander wijze aan de orde werd gesteld in de studies van Vestdijk en Sierksma. Op Vestdijk is al te weinig gereageerd, terwijl de discussie tussen Sierksma en Prof. Kraemer onbevredigend was. Het gesprek over de vraag, of het geloof een projectie is — het bevestigen van door ons zelf vervaardigde kerststerren in de boom, die wij dan hemel noemen — is een eerste vereiste. Indien deze vraag bevestigend beantwoord moet worden, heeft het christelijk geloof zijn tijd gehad.

De humanisten moeten intussen niet denken, dat de projectietheorie alleen het christelijk geloof in zijn voortbestaan bedreigt. Zij bedreigt het humanisme niet minder. Waarom zou God een projectie zijn en waarom zouden geestelijke waarden en normen dat niet zijn? Laat men niet spreken over een eigengemaakte god — ik ben er nog altijd van overtuigd, dat, als ik de God, in wien ik geloof, zelf gemaakt had, hij een heel andere God zou zijn dan die, in wien ik geloof — zonder zichzelf voor de vraag te stellen, of men op analoge wijze niet moet spreken over eigengemaakte normen en geestelijke waarden? Laat men ook niet zeggen, dat het geloof van de meeste gelovigen iets is, dat slechts op zondag een symbolische knieval vereist, zonder op een analoge wijze te zeggen, dat het geloof

van vele humanisten in geestelijke waarden iets is, dat slechts op een vergadering van het Humanistisch Verbond een symbolische knieval vereist.

Zowel het een als het ander zal wel waar zijn, maar daarmee is de waarheidsvraag niet beantwoord. Ik geloof, dat er eerlijke christenen en eerlijke humanisten zijn, die zich bezig houden met de vraag naar enerzijds de verhouding van christelijk geloof en moderne wetenschap en anderzijds de verhouding van geestelijke waarden en moderne wetenschap en die beiden de twijfel kennen. Is er in 1961 christelijk geloof mogelijk zonder twijfel? Is er in 1961 een humanisme mogelijk zonder twijfel? Ik wil niet twisten over de vraag, wier zekerheid meer aangetast wordt door twijfel, die van de christenen of die van de humanisten, ik wil alleen maar zeggen, dat ik mijn geloof niet behoud zonder veel innerlijke strijd en veel innerlijke aanvechting. Prof. Stuiveling zei eens: het gemak van de vastgestelde antwoorden van de christenen is voor de humanisten niet weggelegd. Dat gaat mij veel te vlot. Er zijn inderdaad zelfverzekerde christenen met vastgestelde antwoorden op alle vragen, maar er zijn ook zelfverzekerde humanisten met het gemak van vastgestelde niet-antwoorden. Zo moeten we, dacht ik, elkaar niet bestrijden. De uitspraak van Stuiveling gaat toch zeker niet op ten opzichte van Augustinus, Luther, Pascal, Karl Barth, Hans Urs van Balthasar. Wij werken om en om nog al te veel met caricaturen.

Natuurlijk: de humanistische levenshouding eist meer moed en geestelijke rijpheid dan het afstand doen van ons menselijk denkvermogen, als het inderdaad waar is, dat het christelijk geloof afstand doen van ons menselijk denkvermogen eist. Is het niet iets te gemakkelijk, ervan uit te gaan, dat dit het geval is? Ik meen, dat het christelijk geloof alleen eist, de grenzen van het menselijk denkvermogen te erkennen. Het is naar mijn overtuiging redelijk, dat de rede haar grenzen erkent (Pascal). Afstand doen van het menselijk denkvermogen is een miskenning van het christelijk geloof. In dit opzicht is er door het christendom zwaar gezondigd. Daarom is een voortdurende bezin-

ning op de vragen van christelijk geloof en moderne wetenschap, christelijk geloof en filosofie (de kentheorie), noodzakelijk. Naar ik meen zijn nog al wat christenen met deze bezinning bezig. Men kan toch bij voorbeeld niet zeggen, dat Prof. Delfgaauw zich in zijn rede „Het vraagstuk van het materialisme" van deze vragen met een Jantje van Leiden afmaakt. En hij is waarachtig de enige niet.

c) In 1950 publiceerde Karl Barth zijn „Humanismus". Dit geschrift bevat twee voordrachten: „Die Aktualität der christlichen Botschaft", door Barth gehouden op de „Rencontres Internationales" in Genève, september 1949, en „Humanismus", een beschouwing over deze ontmoetingen.

Het thema der samenkomst was: „Pour un nouvel humanisme". Aan de gesprekken werd deelgenomen door filosofen, historici, oriëntalisten, mannen van de natuurwetenschap, theologen en marxisten. Het was een zeer menselijke ontmoeting, maar het begrip humanisme was en bleef omgeven door de grootste duisternis en de felste controversen. Barth geeft een overzicht van wat over het wezen van het humanisme gezegd werd. Men bewoog zich tussen optimisme, maar een moe, niet overtuigd en niet overtuigend optimisme, en pessimisme, maar een voornaam en elegant pessimisme, dat zichzelf niet ten einde toe au serieux nam. Het geloof in de mens maakte niet de indruk van een subjectief echte vreugde — dat was alleen het geval in de voordracht van een communist — en ook de sombere klanken kwamen maar zelden uit het diepst van het hart. Kwam de werkelijke mens eigenlijk wel in zich, vraagt Barth. Hoe zou dat mogelijk zijn, waar het probleem van de schuld in het geheel niet aan de orde kwam en het probleem van de dood slechts heel even werd aangeraakt, waar niemand uit een troostvolle zekerheid en verwachting kon spreken, want de marxistische zekerheid en verwachting van de communist was te krampachtig en te fanatiek dan dat zij een uitzondering kon worden genoemd. Hoe kan een gesprek over de werkelijke mens gevoerd worden, als men in dat gesprek de christelijke waarheid, dat de

mens effectief verloren en even effectief gered is, niet ernstig in overweging wil nemen?

Men noemt het christelijk geloof hoogmoedig en exclusief. De humanisten verwachten van ons, christenen, alle mogelijke veroordelingen en vervloekingen van hun ongeloof en niet-geloof. Zij weten blijkbaar niet, dat een christen met zijn eigen ongeloof en niet-geloof veel meer te stellen heeft dan met dat van hen, met wie hij zich in dit opzicht slechts solidair weet.

Een spreker plaatste de christenen naast de communisten. De christenen zeggen: bekeert u en alles wordt heel eenvoudig! De communisten zeggen: volgt de homo sowjeticus na en alles komt in orde! Twee geloven, hierin verwant, dat zij beide liggen in het verlengde van het Messianisme van Israël.

Barth reageert: het moet wel vreselijk zijn, zich zo te bevinden tussen het dreigende jongste gericht en de brandstapel van Servet aan de ene kant en de dreigende dictatuur van het proletariaat en de verbanning naar Siberië aan de andere kant, als men tenminste blijven wil, wat deze spreker nadrukkelijk zeide te willen zijn: een humanist, wiens eer het is, agnosticus te zijn, een mens, die de beslissing genomen heeft, geen beslissingen te nemen. Ja, als de zaken zo staan, dan beginnen de christenen en de communisten op elkaar te lijken.

De exclusiviteit van de christelijke boodschap bestaat inderdaad hierin, dat zij tot beslissingen oproept, tot geloof en gehoorzaamheid. Alleen: niet het Messianisme van Israël is de zin en de grond van de vrijheid tot de geloofsbeslissing, maar de Messias van Israël, Jezus Christus. Laat het waar zijn, dat het geloof in hem als redder der wereld exclusiviteit betekent, niemand wordt tot dit geloof gedwongen. Men kan echter even goed van inclusiviteit spreken. Dit geloof is nu eenmaal naar ieder mens toegewend. Het sluit geen enkel mens uit. Het spreekt bovendien niet vanuit de hemel, maar doodgewoon op aarde en het spreekt aards. Het moet echter exclusief en inclusief datgene zeggen, wat het als geloof in Jezus Christus zeggen moet, want het is het geloof in de Vader van

Jezus Christus, die niet zonder ons, mensen, God wil zijn.

d) Zonder enige denigratie in de richting van de humanisten, zonder enige zelfverheffing wat betreft ons zelf, maar ook zonder echte of geveinsde minderwaardigheidsgevoelens zeg ik: ik durf het er op aan te laten komen en we zullen wel zien, wiens licht langer branden zal.

Het eigenlijke gesprek tussen christendom en humanisme moet nog beginnen. Het zal niet het gesprek tussen Prof. Stuiveling en mij zijn, ook niet het gesprek tussen het Humanistisch Verbond en de Hervormde Kerk. Het zal zijn het gesprek tussen de zich vernieuwende en de wereld intrekkende Oosterse godsdiensten en de christelijke wereldkerk. Die Oosterse godsdiensten — Hindoeïsme en Boedhisme — zijn naar het woord van Prof. Kraemer grandioze manifestaties van humanisme, zo grandioos en zo konsekwent, dat ons Westers humanisme in al zijn vormen er een dwerg bij is. Vestdijk heeft daar iets van beseft, toen hij zijn „De toekomst der religie" schreef. Als wij er met hem iets van beseffen, is er weinig of geen reden, ons zelf te verheffen en op de borst te slaan. Noch voor christenen, noch voor humanisten. Er is alleen alle reden, samen te zoeken naar een antwoord op de vraag naar de mens. Heel veel tijd hebben wij niet. Het is kort dag.

J. Kruithof

HET KRISTENDOM IN DE HUIDIGE WERELD

1. Het kristelijk geloof.

Dit nummer van De Nieuwe Stem is gewijd aan het vraagstuk van geloof en ongeloof. Wat is geloof? In ruime, algemene zin zou ik het, bij wijze van inleiding, als volgt willen omschrijven: geloven is een onmiddellijk aanvaarden van uitspraken betreffende een of ander aspekt van de werkelijkheid zonder wetenschappelijke verificatie of kontrole. Er zijn, als we deze omschrijving volgen, drie essentiële kenmerken in het geloof aanwezig:

a) *ten eerste het ontbreken van wetenschappelijke verificatie.* Dit kan te wijten zijn aan het feit dat de persoon die gelooft, in omstandigheden verkeert, die hem niet toelaten de juistheid van zijn uitspraken zelf na te gaan of aan het feit dat het eenvoudig onmogelijk is volstrekt overtuigende argumenten te leveren. In het eerste geval zijn de verificatiemiddelen wel aanwezig, maar niet gebruikt. Zo kan ik geloven dat er gisteren ergens in Japan een staking plaatshad. Ik heb het bericht uit de krant zonder meer aangenomen. Ik ga de juistheid van dit nieuws niet na omdat dit me teveel werk zou kosten. Ik zou echter, indien ik dat wilde, een onderzoek kunnen instellen om mijn geloof om te zetten in zekerheid.

Het gegeven voorbeeld betreft een gebeurtenis uit het verleden. Het kan ook zijn dat ik een uitspraak doe die betrekking heeft op een toekomstig gegeven: ik geloof dat het zal gaan regenen. Ook dan aanvaard ik een konklusie die niet wetenschappelijk gestaafd is. Ik vermoed, omdat ik donkere wolken zie, dat er regen zal komen. Dezelfde uitspraak kan een zekerheid worden, bv. bij een specialist van De Bilt, die verstand heeft van meteorologische verschijnselen. Hij gelooft niet dat het zal regenen, maar weet het zeker

op grond van exacte vaststellingen en een wetenschappelijke redenering.

In het tweede geval is er geen mogelijkheid tot wetenschappelijke kontrole. Ik geloof bv. dat er in de toekomst een atoomoorlog zal uitbreken. Voor dit geval is er geen specialist die me met zekerheid kan zeggen of ik me al dan niet vergis. Er zijn geen wetenschappelijke kontrolemiddelen aanwezig omdat geen mens op aarde het geheel van faktoren die bepalen of een wereldkonflikt zal uitbreken kan overzien en hun mogelijke invloed kan nagaan. Deze betekenis van de term geloof is ook gebruikt door Prof. W. F. Wertheim waar hij in het in dit nummer gepubliceerde artikel schrijft over de filosofische bezinning, die begint met een sprong in het duister.

b) *ten tweede heeft het geloof betrekking op uitspraken betreffende een of ander aspekt van de werkelijkheid.* Deze laatste is van reële of ideële aard, zij slaat op het verleden, het heden of de toekomst. Het objekt van het geloof kan een onbenullig partikulier feit zijn of een basisuitspraak die de spil vormt van een wereld- en levensbeschouwing.

c) *in de derde plaats wordt het geloof gekenmerkt door een onmiddellijk aanvaarden.* Het wijst op een bepaald soort houding van degene, die de uitspraken doet. Deze instelling kan twee vormen aannemen: er is geloven in de betekenis van onzeker weten (ik geloof dat het gaat regenen, d.w.z. ik besef zelf dat ik een onzekere uitspraak doe) en geloven als uitdrukking van een vaste persoonlijke overtuiging. In het laatste geval is de inzet van de gelovige gedeeltelijk of totaal. De geloofsact kan louter intellectueel zijn of zowel het denken, het voelen als het willen omvatten.

In de volgende bladzijden zal ik me beperken tot het kristelijke geloof. Hoe is dit, in het licht van voorgaande beschouwingen, te karakteriseren? Het is ten eerste een geloof dat slaat op inhouden, die niet kunnen geverifieerd worden. Het is ten tweede een geloof in fundamentele uitspraken die van centraal belang zijn voor de wereld- en levensbeschouwing. Het is ten derde een houding welke de totale inzet van de per-

soon vergt. Zo komen we tot een eerste besluit: *het kristelijk geloof is een onmiddellijk aanvaarden met de gehele persoonlijkheid van basisuitspraken betreffende de totale werkelijkheid zonder verificatiemogelijkheid.*

2. *Het Kristendom.*
Tot dusver heb ik gesproken over het geloof als individueel en innerlijk verschijnsel. Wil men de realiteit echter meer benaderen, dan dringen zich volgende correcties op:
— het persoonlijke kristelijke geloof is geen louter innerlijk en geestelijk fenomeen, maar uit zich in gedragingen en handelingen;
— dit geloof en handelen treedt op in groepsverbanden, die de individuele opvattingen en gedragingen beïnvloeden en conditioneren;
— deze groepsverbanden zijn georganiseerd in sociale kaders en instellingen, nl. de kerkelijke gemeenschappen;
— deze kerkelijke gemeenschappen met hun specifieke opvattingen en gedragingen vormen gehelen, die een verleden bezitten en daardoor tradities huldigen.

De kristelijke geloofstheorie en -praktijk van een individu kunnen dus niet begrepen worden indien men geen rekening houdt met de opvattingen en handelwijzen, die aanwezig zijn in de kristelijke groepen, organisaties, instellingen en kerk, waarin deze enkeling zich beweegt. Zij kunnen evenmin verklaard worden indien men de ontwikkeling van deze sociale entiteiten in de tijd buiten beschouwing laat. De enkeling bevindt zich in een complexe gemeenschap, hij maakt deel uit van een sociaal-religieus geheel dat hem teboven gaat en waarmee hij door buitenstaanders vereenzelvigd wordt. Door dit behoren tot de kerkelijke gemeenschap moet de kristen nolens volens uitspraken en handelingen voor zijn rekening nemen die hijzelf ten dele of geheel verwerpt. We belanden aldus van het geloof van het individu bij de kollektieve geloofshouding en handelwijze in het kader van de kristelijke

kerken (wat ik in het vervolg met de term kristendom zal aanduiden).

In de volgende bladzijden zal ik niet ingaan op de kenmerken van de kristen als enkeling, maar me beperken tot het kollektieve kristelijke geloofsfenomeen. In de Westerse samenleving treedt dit te voorschijn onder twee belangrijke vormen, een katolieke en een protestantse (deze laatste vorm is onderverdeeld in een groot aantal verschillende kerken). Ik zal hier de verschillen tussen kristenen onderling buiten beschouwing laten en alleen het kristendom als sociaal-kultureel-religieuze eenheid bespreken. *Dat geheel maakt, meen ik, een krisis door. Deze krisis is het gevolg van de tegenstelling tussen kristendom en wetenschap enerzijds, tussen kristelijke en niet-kristelijke wereld anderzijds.*

3. *Kristendom en wetenschap.*

Het kristendom is een vorm van *religie.* Als dusdanig wordt het beheerst door de relatie tot het heilige. Dit heilige is een „mysterium tremendum atque fascinans" (R. Otto). Het is een mysterie, d.w.z. tegelijkertijd datgene wat, als diepere wezenheid van de realiteit, in alles aanwezig is en datgene wat alles te boven gaat en daarom door de mens niet kan beheerst, gesynthetiseerd of geanalyseerd worden. Door deze dubbele inhoud is het heilige, wegens zijn onvatbaarheid ontzagwekkend („tremendum") en wegens zijn alomaanwezigheid onweerstaanbaar aantrekkend („fascinans").

Het kristendom is een *godsdienstige* vorm van religie. Dit betekent dat de houding ten opzichte van het heilige vastgelegd, geobjektiveerd en geïnstitutionaliseerd wordt in specifieke handelwijzen en opvattingen binnen kerkelijke groepsverbanden. In deze objektivering wordt het heilige herleid tot het absolute (het allesverklarende, het volmaakte, het onafhankelijke). meer bepaald tot het goddelijke.

Als ik me nu, bij de bespreking van de kristelijke geloofsinhoud, tot het alleressentieelste beperk, moet ik *drie stellingen* vermelden. Allereerst gelooft de kristen in het bestaan van een transcendente, drie-enige God,

schepper van hemel en aarde, die alles voorziet en leidt. In de tweede plaats aanvaardt hij de vrijheid en onsterfelijkheid van de mens. Tenslotte belijdt hij zijn geloof in Kristus, God's eniggeboren zoon, die door zijn lijden en sterven verlossing gebracht heeft en het door de zonde verbroken kontakt tussen God en mens hersteld heeft. Door Kristus' optreden wordt voor de kristen die in hem gelooft de almachtige God een persoonlijke vader.

Hoe is, hiertegenover, de wetenschap te karakteriseren? Zij is een kollektief-menselijke onderneming met het doel redelijke kennis te verwerven betreffende de werkelijkheid. Deze kennis wordt opgebouwd met behulp van methoden, die corrigeerbaar zijn en aan andere mensen kunnen medegedeeld worden.

Indien we nu, uitgaande van deze bondige omschrijvingen, kristendom en wetenschap met elkaar vergelijken, belanden we bij *verschillende fundamentele antithesen:*

a) de wetenschap is mensenwerk, doet beroep op menselijke kennis en staat in dienst van de mens. Zij is dus *anthropocentrisch* geaard. Het kristendom daarentegen brengt een goddelijke boodschap, gaat uit van een bovennatuurlijke openbaring, is wezenlijk *theocentrisch* van aard.

b) Het kristendom aanvaardt het bestaan van een bovenredelijke kennis. Voor de wetenschap daarentegen is er, buiten de rationele kennis, geen houdbaar inzicht mogelijk. Er bestaat dus een tegenstelling tussen de *wetenschappelijke intellektuele houding* en de *kristelijke geloofsact* waarin de persoon zich totaal, met geheel zijn denken, voelen en willen, verbindt. Men kan in verband met het voorgaande de vraag stellen in hoeverre de *religieuze stellingname* als zodanig te verenigen is met de wetenschappelijke houding. Talrijke geleerden huldigen een religieuze wereldbeschouwing, ik denk aan Einstein voor wie „de ware religiositeit een weten en voelen is van het bestaan van het voor ons ondoorgrondelijke van de manifestaties der diepste wijsheid en meest stralende schoonheid, die voor ons begrijpen slechts in hun primitiefste vormen

toegankelijk zijn". Sommige niet-kristelijke denkers zijn van mening dat de rationalist uiteindelijk moet gericht zijn op een vorm van religieus ervaren daar hij de totale werkelijkheid wenst te kennen, te voelen, te beheersen en te verwezenlijken. Hoewel dit doel inderdaad bestaat, is daarmee de vraag in hoeverre religie en wetenschap verzoend kunnen worden niet opgelost. Het probleem is immers of de religieuze ervaring als vereniging van de totale persoonlijkheid met de gehele kosmos wel mogelijk is. Of we in het redelijke aanschouwen van de totaliteit, het zich emotioneel één-voelen met die totaliteit en het realiseren van alle waarden niet veeleer te doen hebben met een verhouding zonder objekt of, beter gezegd, met een relatie waarvan het objekt niet de totaliteit is, maar een menselijke projektie (waardoor een fundamentele alienatie zou optreden). Dreigt niet het gevaar dat de religieuze ervaring in feite een door menselijke emoties gedomineerde belevenis is waarin de objektieve benadering van de totaliteit verloren gaat? Ik wil het probleem hier niet ontwikkelen, alleen de moeilijkheid aanduiden.

c) De wetenschap bezit deze bijzondere karakteristiek dat ze *dynamisch* is, haar eigen uitgangspunten en conclusies *corrigeert* zonder wanordelijk of incoherent te worden. Het kristendom daarentegen wordt gekenmerkt door *onveranderlijke uitgangspunten,* het houdt vast aan *eeuwige, statische, absolute, transcendente waarheden.*

Ik geloof dat deze antithese van groot belang is. Het kristendom komt tegemoet aan de fundamentele behoefte van de mens aan zekerheid, het verdrijft zijn vrees voor het onbekende, onvoorzienbare, onbeheerste, ongeorganiseerde. Het geeft definitieve oplossingen, onwankelbare zekerheden, bouwt een synthese op welke alles omvat, biedt volledige waarborgen, stelt absolute morele eisen. God is diegene, die alles leidt (de toekomst is dus vastgelegd), hij is onze persoonlijke vader (we zijn dus zeker van ons eigen heil), hij kent ons volledig, weet wat wij doen en laten moeten, heeft ons lief. De wetenschap daarentegen biedt geen laatste

zekerheden, zij is relatief ingesteld, verstrekt antwoorden, die morgen kunnen gewijzigd worden.

De mens wordt aldus voor een beslissende keuze gesteld: ofwel stemt hij in met een stel *definitieve* oplossingen betreffende de *gehele* werkelijkheid, ofwel houdt hij het bij *voorlopige* besluiten inzake *bepaalde aspekten* van die totaliteit. In het eerste geval aanvaardt hij statische waarheden, in het tweede is hij bereid zijn conclusies telkens te herzien. In het eerste geval is er zekerheid, maar deze wordt voortdurend aangetast door wetenschappelijke resultaten, die een intellektuele revolte teweegbrengen. Er treedt daarenboven een fundamentele alienatie op omdat de absolute waarheden en normen, die niet gerelativeerd en veranderd mogen worden, de vrije menselijke ontwikkeling remmen en een klimaat van passiviteit en onderworpenheid scheppen. In het tweede geval, de wetenschappelijke houding, is er een voortdurende rustverstorende onzekerheid, die de vraag naar de waarheid onophoudelijk doet terugkeren en de enkeling doet verlangen naar totale, d.i. religieuze oplossingen. Slechts enkelen zijn in staat konsekwent in de sfeer van het relatieve te leven en met dat relatieve vrede te nemen.

d) Tenslotte is er het verschil in communiceerbaarheid. Redelijke kennis kan door iedereen aanvaard worden. Wegens haar rationeel karakter bezit de wetenschap daarom de mogelijkheid haar uitgangspunten en resultaten sociaal te verspreiden. Ze brengt *overeenstemming* tussen de mensen, bevordert de *onderlinge samenwerking*. De wetenschap slaagt erin doorheen allerhande kulturele, nationale en sociale verschillen een universele eensgezindheid tot stand te brengen. De godsdienst daarentegen, ook het kristendom, — ik denk daarbij aan het groot aantal sekten en kerken — heeft in de geschiedenis voortdurend *scheidingen en konflikten* tussen enkelingen en tussen groepen veroorzaakt.

Wat kunnen we uit voorgaande beschouwingen besluiten? In onze samenleving vormen kristendom en wetenschap twee belangrijke kulturele faktoren. Geen van beide kan genegeerd worden. Uit de vier gegeven

antithesen (anthropocentrisme contra theocentrisme, redelijke kennis contra geloofsact, absolutisme contra relativisme, communiceerbaarheid) blijkt dat beide tegenover elkaar staan. Naarmate onze beschaving een hoger peil bereikt, wordt de afstand die hen scheidt groter. Het kristendom verliest in toenemende mate het kontakt met de wetenschap. De conclusies van deze laatste ontwikkelen zich steeds minder in de godsdienstige richting. Terwijl het spiritueel geïnspireerde kristendom het lagere uit het hogere afleidt (scheppingsgedachte), verklaart de meer materialistisch ingestelde wetenschap het hogere uit het lagere (evolutiegedachte). Terwijl het totale gebeuren door het kristendom geëxpliceerd wordt door het ingrijpen van een transcendente macht, worden in de wetenschap de fysische en historische ontwikkelingsprocessen uitgelegd door middel van immanente verklaringsmethoden: niet God maar de natuurverschijnselen beheersen het kosmisch verloop; niet God maar de mens bepaalt hoe de geschiedenis zal evolueren.

Kan dit dualisme blijven voortduren? Is er geen synthese van kristendom en wetenschap mogelijk? De vier antithesen maken het niet eenvoudig. Ik ken geen wetenschappelijk geleerde of kristelijk denker die erin geslaagd is beide richtingen te verzoenen. Teilhard de Chardin heeft wel een poging ondernomen, maar zijn oplossing is voor de wetenschapsman te weinig wetenschappelijk en voor vele kristenen te weinig kristelijk. In feite is er in onze samenleving wel een zekere wederzijdse beïnvloeding te bespeuren. Zo beperkt de godsdienst in allerlei opzichten de uitstraling van de wetenschap op ideologisch en sociaal-kultureel terrein en heeft dit een effekt op de wijze waarop de wetenschap haar eigen taak opvat (zij is geneigd talrijke terreinen aan extra-wetenschappelijke instanties over te laten). Anderzijds ondergaat het kristendom ook een zekere invloed van het wetenschappelijk denken. Een voorbeeld hiervan is de sociologie van de godsdienst, die door talrijke kristenen beoefend wordt en waarin de achteruitgang van de kerkelijkheid verklaard wordt door zuiver menselijke, sociaal-ekonomische en kultu-

rele factoren. Ook op de inhoud van het kristelijke geloof heeft de wetenschap invloed gehad, ik denk aan het streven naar „Entmythologisierung" en de poging om bijbelse gegevens symbolisch te interpreteren. Deze initiatieven worden echter tegengewerkt door talrijke religieuze instanties die vrezen dat het kristendom door deze interpretatieverschuivingen zijn vaste metafysische basis zal verliezen en gevaar zal lopen te ontaarden in een moraal zonder werkelijkheidsleer.

Het dualisme blijft in onze samenleving aldus onopgelost. Ondanks de fundamentele theoretische tegenstellingen leven kristendom en wetenschap naast elkaar verder. Beide componenten vullen elkaar niet aan, zijn niet op elkaar afgestemd, hun samengaan is niet gebaseerd op een innerlijke harmonie. De struktuur van onze maatschappij is dualistisch omdat onze beschaving enerzijds gegroeid is uit een langdurige kristelijke traditie en anderzijds beroep moet doen op de wetenschap om haar verdere ontwikkeling te verzekeren.

4. *Kristelijke en niet-kristelijke wereld.*

Tot dusver heb ik alleen aandacht besteed aan de tegenstelling binnen de westerse samenleving tussen kristendom en wetenschap. Vroeger dachten sommige burgerlijke vrijzinnigen dat de godsdienst in de naaste toekomst door de wetenschap zou ondermijnd en overwonnen worden. Deze voorspelling is echter niet uitgekomen. Het kristendom is in het Westen niet verslagen, zijn invloed op sociaal, politiek en kultureel vlak is, ondanks de dalende kerkelijkheid en de bloei van de wetenschap, zeer groot gebleven. Dat talrijke mensen zich niet van de godsdienst afkeren, zelfs indien er zich intellektuele moeilijkheden voordoen, bewijzen ons de vele wetenschapslieden van kristelijke universiteiten te Leuven, Amsterdam, Nijmegen en andere plaatsen. Ondanks de vier principiële antithesen, die ik vermeldde, blijven zij de godsdienstige richtlijnen volgen. Daaruit is te besluiten dat deze tegenstellingen geen decisieve werking gehad hebben.

Er is in het kristendom echter een tweede krisis, die

verband houdt met de tegenstelling tussen het Westen en de rest van de wereld (oostelijk blok en onderontwikkelde gebieden). Deze antithese is niet alleen van theoretische of intellektuele, maar ook van praktisch-sociale aard. Ik heb over het probleem enkele artikels geschreven, die verschillende reacties uitlokten.[1] Het lijkt me niet nodig alles wat door of tegen mij geschreven werd hier te herhalen en daarom beperk ik me tot een bondige aanduiding van mijn standpunt.

Mijn gedachtengang komt hierop neer: het Westen maakt een zware krisis door. Deze krisis vindt haar oorzaak in het feit dat de sociale struktuur van onze beschaving, beheerst door het privaat belang, niet is aangepast aan de noden van de tijd. Deze struktuur is niet alleen immoreel maar — wat belangrijker is — ook inefficiënt. Het kristendom heeft zich in de loop der eeuwen (zoals de laatste decennia ook de sociaal-democratie) zo eng verbonden met deze verouderde maatschappelijke struktuur, het is er zo in vastgeankerd dat de klappen die het Westen in steeds toenemend aantal krijgt ook op zijn hoofd terechtkomen. De redenering is dus eenvoudig: *het Westen heeft met steeds grotere moeilijkheden te kampen en daardoor komt ook het kristendom steeds meer in de knel.*

Is deze redenering juist? *Beleeft de westelijke samenleving een krisis?* Wie de geschiedenis van de laatste halve eeuw beschouwt kan er niet aan twijfelen. Vroeger leefden de westerse landen genoeglijk samen, de rest van de wereld kreeg weinig koppen in de kranten. Na de eerste wereldoorlog ontstond in Rusland een regime dat zich tegenover het Westen stelde. Na de tweede wereldoorlog verschenen de onderontwikkelde gebieden op het wereldtoneel. De landen van Azië, Afrika en Zuid-Amerika traden onweerstaanbaar op de voorgrond zodat, naast de antithese tussen Oost en West, het internationale konflikt tussen rijk en arm in omvang toenam. Terwijl vroeger de internationale verhoudingen gedomineerd werden door interne, burgerlijke, westerse tegenstellingen, overheersen nu de antithesen tussen Oost en West en tussen ontwikkelden en onderontwikkelden. Het Westen heeft twee vijanden

gekregen. De eerste, het oostelijk blok, wordt steeds machtiger; de tweede, de onderontwikkelde gebieden, wordt steeds armer en daardoor steeds opstandiger. Krisis in het Westen? Wie kan het loochenen? Het Westen moet tegelijkertijd op talloze fronten (in Berlijn, Laos, Zuid-Korea, Zuid-Vietnam, Algerië, Bizerta, Katanga, Angola, Zuid-Amerika) zijn posities verdedigen. Het heeft geen oplossing voor het probleem hoe de onderontwikkelden uit hun benarde situatie te helpen.

Is het kristendom solidair met het Westen? Misschien niet volledig, maar toch in sterke mate. *Er is vooreerst de strijd tegen het Oosten.* In de communistische landen is op theoretisch plan iedere verzoening tussen marxisme en godsdienst uitgesloten. Voor het dialektisch materialisme is de godsdienst immers opium voor het volk, die gedoemd is te verdwijnen. In de praktijk werd de orthodoxe kerk aanvankelijk door de communisten vervolgd, maar nu treedt men met meer verdraagzaamheid op.[2] De fundamentele antithese blijft echter aanwezig. Daarom is het kristendom sterk anti-communistisch gericht. Het tracht, in zijn strijd tegen het Oosten, alle krachten van het Westen te bundelen, katolieken en protestanten te verenigen (oecumenische beweging). Er is zelfs een duidelijk streven om kristenen en vrijzinnigen dichter bij elkaar te brengen (zal het uitlopen op een samenwerking tussen kerk en loge?).

Niet alle kristenen laten zich door het fanatieke anti-communisme meeslepen. Er zijn uitzonderingen, ik denk aan Dr. Bennett, deken van het theologische seminarie te New-York, een protestant, die tijdens de laatste jaarlijkse conferentie der katholieke vereniging ter bevordering van de internationale vrede het volgende verklaarde: „Het feit dat de Verenigde Staten het land is van de status-quo, beducht voor enige radikale wijziging, is een van de grootste hinderpalen voor het welslagen van de strijd van de vrije wereld tegen het communisme. De diep-defaitistische aard van sommige onverzoenlijke uitingen van het behoudsgezinde anti-communisme in de Verenigde Staten is ergerlijk

om vast te stellen. Wij hebben de neiging te veronderstellen dat God, onder voorwendsel dat onze tegenstanders godloochenaars zijn, noodzakelijk aan onze zijde moet staan, en niet te bedenken dat het communisme een godsgericht kan zijn wegens de zonden en de vergissingen van de bourgeoiswereld, van de kristelijke wereld. De godloochening van het communisme is een veroordeling ten opzichte van de kerken, die zich lange tijd niet hebben bekommerd om de slachtoffers van de industriële revolutie en van de misbruiken van het kapitalisme. Wij zijn steeds in de verzoeking om de koude oorlog te beschouwen als een kruistocht, doch zo wij daar aan toegeven, versperren wij de weg aan verdraagzaamheid en menselijkheid, die de internationale betrekkingen zouden moeten beheersen, zo men wil dat voor de mensheid als dusdanig een toekomst is weggelegd".

De heer Bennett is een schrander en moedig man. Met zulke mensen heeft het kristendom een kans zijn krisis te overwinnen. Maar hoeveel kristenen zijn er die zo durven redeneren? En over welke invloed beschikken zij? En hoeveel macht zal het kristendom verliezen indien het zich effectief van het Westen distancieert?

Naast de tegenstelling met het Oosten is er de verhouding tussen ontwikkelde en onderontwikkelde landen. Ook hier collaboreert het kristendom met het Westen. Het bevestigt wel in allerlei principiële verklaringen dat de armoede en de ellende in de wereld bestreden moeten worden maar is niet bereid zich in te zetten voor de concrete acties, die nodig zijn om dit doel te bereiken. Om de achtergebleven gebieden te helpen zijn structurele maatschappelijke hervormingen nodig, zowel in de koloniale als in de gekoloniseerde landen. De onderontwikkelden kunnen zichzelf slechts uit de nood werken indien zij een sociaal-ekonomisch stelsel invoeren dat in hoge mate gecollectiviseerd is. Het westers kapitalisme wil deze evolutie remmen omdat het daardoor van zijn macht, rijkdom en invloed zou verliezen. En het kristendom werkt met dit kapitalisme samen. Het stuurt wel grote aantallen zendelingen uit, die zich persoonlijk vaak volledig opoffe-

ren en prachtige arbeid leveren, maar onderneemt weinig tegen het economische kolonialisme. De materiële belangen van de westerse kristenen wegen zwaarder dan de ellende in de arme landen. Het gevolg is dat de opstand van de onderontwikkelde naties zich ook keert tegen het kristendom. Zoals in de 19e eeuw veel arbeiders anti-godsdienstig werden om sociaal-ekonomische redenen, evolueren thans tal van achtergebleven gebieden in anti-kristelijke richting.

5. *Besluit.*

Het kristendom maakt een dubbele krisis door. Deze krisis uit zich zowel op het theoretische terrein van de geldigheid van de geloofsinhoud als op het praktische terrein van de waarde van de kristelijke realisaties. Sinds de Verlichting heeft de wetenschap de houdbaarheid van de kristelijke uitgangspunten en conclusies aan kritiek onderworpen maar we kunnen niet zeggen dat de uitwerking hiervan decisief is geweest. Anderzijds echter is, door het uitblijven van de verwezenlijking door kristenen van hun religieus-morele doelstellingen (het „heb elkander lief") de morele integriteit van het kristendom aangetast. In de 19e eeuw heeft daardoor een deel van het proletariaat de kerk de rug toegekeerd. In onze tijd dreigen de onderontwikkelde gebieden het kristendom te verwerpen. De omvang van het konflikt wordt dagelijks groter.

In de huidige wereld heeft het kristendom drie tegenstanders: de wetenschap, het marxisme en de armoede. Het konflikt met de wetenschap is van theoretische aard en heeft slechts op lange afstand ingrijpende gevolgen. Dat met het marxisme is van politiek-ideologische aard en heeft meer directe konsekwenties. De communisten menen dat het konflikt tussen dialektisch materialisme en godsdienst zal eindigen met de verdwijning van deze laatste. Dat is echter allerminst zeker. Wat er in de toekomst zal gebeuren met de orthodoxe kristenen in Rusland, de katholieken in Polen, de lutheranen in Oost-Duitsland en de calvinisten in Hongarije weten we niet. Wel staat het vast dat, indien de invloed van het communisme in de wereld

blijft toenemen, deze machtsverschuiving een weerslag zal hebben op de positie van het kristendom in het Oosten en het Westen. De derde tegenstander is de armoede. Deze vijand is waarschijnlijk de meest belangrijke. Indien het kristendom zich niet daadwerkelijk inzet voor de opheffing van de materiële ellende in de wereld en zich niet distancieert van het kapitalisme, zal zijn invloed gestadig afnemen.

Om de krisis te boven te komen moet het kristendom een verzoening tot stand brengen met de wetenschap en het bewijs leveren dat zijn theorie geen dode letter is. Indien het er niet in slaagt dit te verwezenlijken zal het een moeilijke toekomst tegemoetgaan.

---

1 De socialistische en de burgerlijke moraal (Socialistische standpunten, VII, 1960, pag. 613-620), Bergaf (Links, III, nummer van 10 juni 1961), Het immobilisme (Links, III nummer van 24 juni 1961), Woorden en werkelijkheid (Links, III, nummer van 22 juli 1961), Het Westen in de wereld (Links, IV, nummer van 25 november 1961). Een sociaal-demokraat reageerde in het Vlaamse socialistische blad Voor Allen, de katholieke geestelijke Wildiers schreef tegen mij in het Vlaamse dagblad De Standaard (28 juli 1961), Prof. Delfgaauw publiceerde een brief in De Maand (IV, augustus-september 1961, pag. 441-443). Mijn antwoord aan Wildiers verscheen in Links (Hatelijkheid of Realisme? Nummer van 2 september 1961), dat aan Delfgaauw in De Maand (novembernummer), en tevens in De Nieuwe Stem (1961 afl. 12).

2 Zie hierover Constantin de Grunwaldt: La vie religieuse en U.R.S.S. Parijs, Plon, 1961.

B. Delfgaauw en O. Noordenbos

DIALOOG OVER GELOOF EN ONGELOOF

Brussel, 22 maart 1961

Beste Noordenbos,

Je beschouwing over Szczesny[1] heb ik voor een deel met instemming gelezen. Als ik je er iets over schrijf, valt de nadruk niet op deze instemming, maar op datgene, waarin ik niet met je meega. Als je schrijft, dat Szczesny's boek „een klemmend pleidooi voor de ongelovigheid" is, doe je dan wel recht aan Szczesny 's opzet? Szczesny zegt immers duidelijk genoeg, dat het hem hierom niet te doen is.[2] Je erkent trouwens zelf ook „ de politieke opzet van zijn boek" (blz. 757). Nu is het waar, dat een boek een pleidooi voor of tegen iets kan zijn, zonder dat de auteur dit bedoeld heeft. Maar ik geloof, dat dit met Szczesny's boek niet het geval is. Als „pleidooi voor de ongelovigheid", bedoeld of onbedoeld, zou het een uiterst zwak boek zijn.

Het is er Szczesny alleen om te doen te laten zien, dat er in de *Duitse* gemeenschap een onwaarachtigheid heerst, doordat deze gemeenschap voor Christelijk doorgaat, terwijl zij het in feite niet is. Dit is au fond een stelling van sociologische, niet van religieuze aard. Szczesny interesseren daarenboven de praktische consequenties van deze situatie, namelijk, dat zij er toe leidt, dat men zich als Christen voor moet doen, als men een belangrijke plaats in het maatschappelijk leven wil bekleden. Szczesny stelt dit voor de Duitse gemeenschap. Ik blijf er buiten, of dit waar is, omdat ik niet over de gegevens beschik, die mij in staat stellen een eigen oordeel te vormen.

Daarmee zou alles gezegd zijn, wat er onzerzijds, d.w.z. door Nederlanders, over Szczesny's boek te zeggen is, als dit boek desondanks geen welkome aanleiding was enkele vragen te stellen. Vooreerst: ligt de

situatie in Nederland net zo als in Duitsland? Vervolgens: is een situatie, zoals Szczesny die tekent, niet even veroordelenswaardig voor de Christen als voor de niet-Christen?

Wat de eerste vraag betreft: de situatie ligt m.i. in Nederland inderdaad anders dan in Duitsland (aangenomen dat Szczesny's tekening van deze situatie juist is). In Nederland is volgens de grondwet (in Duitsland zal dit ook wel het geval zijn) iedereen in openbare functies benoembaar, ongeacht godsdienst, ras, politieke overtuiging enz. Vereist worden slechts volwassenheid, nederlanderschap en blanco strafregister. Dat de theorie hier mooier is dan de praktijk, weten wij allemaal. Men denke slechts aan de bedenkelijke invloed van de consulten van de binnenlandse veiligheidsdienst.

Maar er is meer. Er zijn in Nederland vele groeperingen van politieke, van religieuze, van maatschappelijke aard, die hun invloed op benoemingen laten gelden en veelal niet in de richting van de benoeming van de meest geschikte persoon, maar in de richting van een benoeming van een persoon uit de eigen groepering. Dit is zeker niet altijd bewuste oneerlijkheid, misschien zelfs meestal niet, maar de overtuiging, dat het behoren tot een bepaalde (de eigen) groepering ook een (of de) doorslaggevende factor is voor de geschiktheid voor een bepaalde functie. Het zelfbedrog en derhalve de (verdrongen) oneerlijkheid liggen hier voor het grijpen. Dit is iets algemeen menselijks en bepaald niet exclusief eigen aan bepaalde groeperingen. Het hangt samen met de zuilen- en hokjes-structuur van onze gemeenschap: doordat men mensen buiten die eigen groepering tenauwernood of niet als *mens* ontmoet, hoogstens als functionaris, heerst in de meeste groeperingen (in de „humanistische" evengoed als in de christelijke) een (dikwijls onbewust) besef van eigen menselijke superioriteit. En daar het in laatste instantie op de *mens* aankomt, krijgt het lid van de eigen groepering de voorrang.

In ons land ziet men dit verschijnsel soms in het „voordeel" van de christenen werken, dikwijls echter

ook omgekeerd. Daarom is, wat het wezenlijke van het betoog betreft, Szczesny's boek voor ons land niet erg actueel. Wat volgens hem in Duitsland gebeurt, geschiedt hier ook, maar tegelijk het omgekeerde: waar ergens niet-christenen de leidende posten bezetten, probeert men de christenen zorgvuldig buiten te houden. In bepaalde milieu's is in ons land de „stille terreur" van niet-christenen ongetwijfeld veel intensiever en doeltreffender.

Wat de tweede vraag betreft: als de situatie in Duitsland ligt, zoals Szczesny die tekent, dan is zij even veroordelenswaardig voor de Christenen als voor de niet-christenen. Zij is onrechtvaardig en onwaarachtig. Wanneer het christen-zijn een bron wordt van maatschappelijke voordelen — wat het in de loop der geschiedenis helaas dikwijls geweest is — dan wordt het van binnen uitgehold, omdat het volgen van Christus in plaats van onbaatzuchtigheid baatzucht wordt. Voorzover Szczesny het tegen deze coalitie van maatschappelijke baatzucht en (oneigenlijke) religiositeit opneemt, sta ik volkomen aan zijn en jouw zijde. Er is voor de innerlijke gezondheid van een gemeenschap en voor de waarachtigheid van het mens- en christen-zijn niets gevaarlijker dan een dergelijke coalitie.

De geest, die onze katholieke groep in *Te Elfder Ure* en nu in *De Maand* bezielt, heeft altijd een strijd ingehouden tegen „de dwangvoorstelling dat de „godloze" mens een minderwaardig subject en nihilistisch wezen is, dat de menselijke orde tot een volledige ruïne maakt en dus met alle middelen in naam van de ware humaniteit en de ware christelijkheid moet bestreden worden," zoals je Szczesny op blz. 752 van je bespreking aanhaalt. Dit neemt niet weg, dat ook voor ons geldt, dat „het christelijk geloof zijn waarheid boven alle tijden en veranderingen in de tijd uitgeheven denkt." Ik onderschrijf volkomen je eigen formulering: „De christelijke waarheid is voor de gelovige christen . . . een in de „volheid der tijden" geopenbaard, éénmaal gegeven en niet voor herhaling vatbaar heilsfeit" (t.a.p.).

Wij denken daarbij inderdaad minder simpel dan

vroeger over „de toenemende onvatbaarheid voor deze absolute waarheid" (t.a.p.) en eveneens minder simplistisch over de andere grote wereldgodsdiensten. Belangrijk is in Szczesny's boek de afwijzing van alle pseudo-religie, die de opengevallen plaats van de godsdienst bij zovele mensen moet opvullen. Szczesny constateert onomwonden het geestelijk gevaar van de pseudo-religie. Hij geeft daarmee blijk te onderscheiden tussen echte en pseudo-religie, waarbij het christendom dan toch ook voor hem — ondanks zijn voorkeur voor het boeddhisme — aan de kant van de echte godsdienst staat.

Het is zeker niet juist, wanneer je zegt, dat „de oosterse religies . . . door de christelijke gelovige dan ook niet als werkelijke gods-dienst worden erkend" (blz. 753). Ik wil hier niet over de protestantse theologie spreken, maar wel vaststellen, dat je met deze uitspraak de moderne katholieke theologie onrecht doet. Deze erkent zeker de grote oosterse godsdiensten als godsdienst. En als wij verder teruggaan, vinden wij deze zelfde erkenning reeds bij de grote missionarissen van de zeventiende eeuw. Al moet ik daar terstond aan toevoegen, dat Rome deze missionarissen helaas niet heeft toegestaan hun inzichten in de praktijk om te zetten. Daardoor is de christelijke missionering in aziatische landen een tamelijk onvruchtbare aangelegenheid gebleven. Deze erkenning van hedendaagse theologen en zeventiende-eeuwse missionarissen is overigens geen „fremdkörper" in de christelijke geloofsovertuiging. Je hoeft maar te denken aan de gedachten van de Griekse kerkvaders over de „logos spermatikos", over het overal werken van de H. Geest zou ik willen vertalen, om de christelijke gefundeerdheid van het werkelijk godsdienst-zijn der oosterse godsdiensten te erkennen.

Terwijl ik dit neerschrijf, weet ik reeds wat je antwoord op deze passage is, want je hebt het in je artikel reeds gegeven. Het is voldoende om in het volgende citaat de naam van Heer door mijn naam te vervangen: „Wat Heer wel doet, op subtiele wijze, is Szczesny binnen zijn geloofssfeer trekken door hem te laten

bezielen door het Eeuwige Leven, „zo als het alle mensen hier op aarde bezielt, als kinderen van een vader, als zonen der godheid, of zij het weten of niet, of zij het willen of niet". Hier wordt de ongelovige tot een niet-wetend gelovige verklaard, hij wordt christelijk genaast" (blz. 758).

Ik zou willen vragen: ziet ook de ongelovige in de gelovige geen potentiëel-ongelovige? Waarom mag ik niet geloven, dat de genade van Christus zich over alle mensen uitstrekt? Je antwoordt: „In dit beschikken over de potentiëel-gelovige, die de oprecht-ongelovige, of júíst de oprecht-ongelovige, voor de verlichte gelovige is, ligt waarschijnlijk de grond en oorsprong van het imperialisme van het christelijk geloof. En hierop berusten ook de machts-aanspraken van „de Kerk". Maar is dit antwoord niet veel te gemakkelijk? De missionering heeft inderdaad soms met macht gewerkt, maar meestentijds zonder enige macht en dikwijls heeft de macht (ook die der Europese landen) zich tegen de missionering gericht. De term „machtsaanspraken" is daarom misleidend.

Het is onjuist, dat het christendom „geen historisch onderzoek naar het ontstaan van de christelijke godsdienst toelaat, daar het zich principieel aan dit onderzoek onttrekt" (blz. 754). In hoeverre en op welke wijze zich dit ontstaan aan het onderzoek, d.w.z. aan het systematisch menselijk begrijpen, onttrekt, kan juist alleen uit een dergelijk onderzoek blijken. De christenen zijn dan ook even intens in de godsdienst-wetenschap betrokken als de niet-christenen. Wel bestond er enkele decennia geleden een christelijke weerstand tegen een dergelijk onderzoek. Maar dat voert naar een ander thema.

Wanneer men de weerstand van christenen uit de vorige eeuw ziet tegen thema's als het ontstaan van de christelijke godsdienst of — ander bekend voorbeeld — het ontstaan van de mens in de loop der evolutie, dan ziet men met deze weerstand slechts één zijde van een gecompliceerde geestelijke situatie. Wanneer de christenen zich immers op religieuze gronden tegen deze nieuwe inzichten verzet hebben, is dit tot op

grote hoogte te begrijpen vanuit de anti-religieuze gevolgtrekkingen, die de niet-christenen uit deze inzichten trokken. Op het ogenblik geven vraagstukken als Bijbel-onderzoek, godsdienstwetenschap, evolutie geen aanleiding meer tot botsingen op religieus niveau. Dit komt niet voort uit groeiende onverschilligheid, maar uit het inzicht, dat wetenschappelijk en religieus niveau van andere aard zijn. De christen voelt zich door de nieuwe inzichten niet langer bedreigd; de niet-christen hanteert ze niet langer als bedreiging.

Beide partijen zijn wel zo ongeveer tegelijk tot dit inzicht gekomen. Daarom moet ik er hier eerlijkheidshalve aan toevoegen, dat het verschijnsel blijft, dat sedert de achttiende eeuw de nieuwe inzichten over het algemeen bij de niet-christenen ontstaan en niet bij de christenen. Ook dit is een gecompliceerd verschijnsel. Als ik mij wederom beperk tot de katholieken, dan is het duidelijk, dat de verdedigende houding der katholieken, opgeroepen door de Reformatie, hier een grote rol speelt. Ofschoon de Reformatie binnen de katholieke Kerk een herstel van moreel en religieus besef heeft opgeroepen, heeft zij tegelijk bewerkt, dat dit herstel in de richting van het behoud werkte. Het is duidelijk, dat de katholieke Kerk sinds de Reformatie aan aderverkalking lijdt. Het verschil met een individueel menselijke aderverkalking is, dat deze laatste een onomkeerbaar proces is, de aderverkalking binnen de Kerk daarentegen schijnt af te nemen.

Tot slot: er is nog één passage in je artikel, waarop ik *moet* ingaan, juist omdat je de zin van een discussie tussen christenen en niet-christenen in wezen ontkent. „Voor een reële discussie wordt een discutabel onderwerp vereist, d.w.z. voor beide partijen discutabel... Natuurlijk is het onder fatsoenlijke lieden die naar elkaar willen luisteren mogelijk elkaar beter te leren verstaan. Maar een discussie onderstelt de bereidheid en het vermogen zich door de ander te laten overtuigen en zijn standpunt te delen. Men kan binnen de geloofsomheining over geloofsformuleringen strijden, maar de gelovige kan het geloof niet discutabel stellen. Ook wie een open en verlicht geloofsstandpunt inneemt zal

zijn innerlijk bezit en laatste toeverlaat door geen moderne wereldvisie misbaar of overbodig gaan vinden. Hij kan erkennen dat zijn geloof erdoor gezuiverd wordt tot op de naakte kern, maar zijn „wereldlijke", wetenschappelijke of andere, inzichten zullen voor hem tot een andere dimensie behoren dan zijn geloof" (blz. 757-758).

Volgt uit deze formulering niet, dat een echte discussie alleen tussen mensen zonder overtuiging mogelijk zou zijn? Dat is nu juist wat ik *niet* geloof. De niet-overtuigde heeft geen behoefte aan *echte* discussie, omdat niets voor hem de moeilijke inzet van een echte discussie waard is. Discussie veronderstelt overtuiging. Betekent dit, dat de discussie een *spel* blijft, omdat men aan beide zijden toch reeds zijn overtuiging heeft? Iedere overtuiging moet uiteindelijk gegrond zijn in het verlangen naar waarheid. Is zij dat niet, dan is het geen echte overtuiging meer, maar fanatisme. En fanatisme is zichzelf overschreeuwende onzekerheid.

Maar ligt de moeilijkheid niet hierin, dat het discussiëren over maatschappelijke, wijsgerige, wetenschappelijke, politieke enz. vraagstukken op een heel ander plan ligt dan het geloven in christelijke zin? Is het geloven niet veeleer de inspiratie van waaruit deze discussie gevoerd kan worden, zonder dat het geloof zelf op één lijn komt met alles wat ter discussie staat? Is juist daarom het werkelijk geloven — in tegenstelling tot het schijn-geloven, dat Szczesny als gevaar onderkent — niet een zo alles doortrekkende inspiratie, ook voor de christen van onze tijd?

Bernard Delfgaauw

1 O. Noordenbos, „Geloof en ongeloof", in (1960) van dit tijdschrift, no. 12, pag. 721 e.v.

2 Ik kan geen aanhalingen geven, omdat ik Szczesny's boek hier niet bij mij heb. Hij zegt dit echter op verschillende plaatsen in zijn boek en heeft dit o.a. herhaald in het A.V.R.O-gesprek, dat Van Niftrik, Van Praag en ik met hem gevoerd hebben en daarenboven in een persoonlijk onderhoud.

Amsterdam, 4 april 1961

Beste Delfgaauw,

Het doe me veel genoegen dat je op mijn beschouwingen over Szczesny's boek: De toekomst van het ongeloof, bent ingegaan. Ik zou hier graag nog enkele kanttekeningen, misschien ophelderingen, aan toevoegen.

1. Dat Szczesny's boek geen — al of niet klemmend, dat laat ik nu daar — pleidooi voor de „ongelovigheid" zou zijn, kan ik niet toegeven. Daarvoor neemt hij het teveel op voor wie de ongelovigheid iets vanzelfsprekends is geworden. Het gaat hem erom, zegt hij ergens: „hoe verheffen wij de nieuwe ervaringen en de nieuwe inzichten, welke het oude geloof van onwaarde maken, tot een wereldbeeld, dat tevens de sfeer omvat van al datgene wat boven alle menselijke ervaring en begrip uitgaat?" Als hij zich hier tegen het oude geloof, waarmee hij het christelijke geloof bedoelt, stelt, bepleit hij in die zin de „ongelovigheid". Zonder dit pleidooi zou het boek ook niet zoveel aandacht hebben getrokken. Dit, ondanks de politieke opzet waarvan ik sprak, doortrekt het gehele boek.

2. Over het al of niet erkennen van de oosterse religies als werkelijke godsdiensten — als maatstaf fungeert dan het christendom — bestaat er kennelijk verschil tussen protestantse en katholieke opvattingen. Een protestants theoloog als H. Kraemer spreekt van die religies als van grote humanismen. Maar ook met de gedachte van de logos spermatikos, het overal werken van de H. Geest, is nog niet zo veel gezegd. Je onderschrijft mijn formule van de christelijke waarheid als een . . . éénmaal gegeven en niet voor herhaling vatbaar heilsfeit. Men mag dan tegenwoordig minder simplistisch denken dan vroeger over de andere godsdiensten, maar het geloof aan de éne openbaring in al haar volheid in één persoon op een bepaald moment in de geschiedenis onderscheidt het christelijk geloof

aan een absoluut gebeuren toch wel van de andere wereldgodsdiensten, waar een begrip als de veelvormige waarheid in het religieuze leven en denken — althans in beginsel — is geïntegreerd.

Het is ook daarom dat het onderzoek naar de oorsprong van het christendom bij gelovigen onvermijdelijk moet stuiten op deze moeilijkheid dat een gelovig onderzoeker, door het geloof aan het heilsfeit dat tevens een historisch, d.w.z. een voor kritisch onderzoek toegankelijk feit is, zich niet kan veroorloven zijn oordeel over de historiciteit van dit feit op te schorten, laat staan het te betwijfelen of zelfs te ontkennen. Natuurlijk betekent dit niet dat in de godsdienstwetenschap niet bijzonder prestaties kunnen worden geleverd of zijn geleverd door christelijke onderzoekers. Maar als je zegt dat het door historisch onderzoek naar het ontstaan van het christendom juist alleen kan blijken, „in hoever en op welke wijze zich dit ontstaan aan het onderzoek, d.w.z. aan het systematisch menselijk begrijpen onttrekt", dan ligt hierin het onderscheid tussen het „gelovig" en „ongelovig" onderzoek, dat voor het laatste geen feit of verschijnsel zich kan onttrekken aan dit onderzoek, of het moet zijn dat ons onvoldoende gegevens ter beschikking staan. Maar dit bedoel je niet met je „in hoever en op welke wijze" . . .

3. Hiermee kom ik al in de buurt van mijn laatste punt, waarvan je schrijft, dat je erop *moet* ingaan. Als ik zeg dat een echte discussie tussen een „gelovige" en „ongelovige" inzake geloof en ongeloof niet mogelijk is, dan moeten we elkaar goed verstaan. En dan onderscheid maken tussen een overtuiging die volgens mij de bereidheid insluit zichzelf prijs te geven voor een beter of dieper gefundeerde overtuiging en dus alleen recht van bestaan heeft bij de gratie van haar betwijfelbaarheid en discutabiliteit én een geloof, dat meer wil zijn dan een overtuiging. Een overtuiging is een zelfgevormde verzekerdheid met het bovengenoemde voorbehoud. Een geloof is een gegeven zekerheid. Het geloof kent ook twijfel, maar zij is in feite dan een tekort of wankeling of onvermogen. Je zegt

het volgens mij trouwens zelf ook, als je spreekt van „een heel ander plan". We kunnen — en moeten zelfs — blijven discuteren over benaderbare waarheid, maar de zin van een discussie over een niet meer discutabel onderwerp blijf ik ontkennen.

Of hiermee het laatste woord gezegd is? Aan laatste woorden geloof ik niet. Daarom niet, omdat wij onderworpen zijn aan steeds veranderende inzichten, die zich vaak onmerkbaar aan ons opdringen en ons in een zich steeds vernieuwend geestelijk klimaat nopen tot een nieuwe plaatsbepaling. Het discutabele en niet-discutabele worden niet gescheiden door een vaste maar door een verschuivende grens. Je opmerkingen over verdwijnende weerstand, minder simplistisch denken en nieuwe inzichten wijzen, meen ik, ook in deze richting.

Ik ben er *Te Elfder Ure*, dat ik van de aanvang af trouw heb gelezen, en *De Maand* dankbaar voor dat zij vanuit een werkelijke geloofsaspiratie de strijd hebben aangebonden tegen verschillende dwangvoorstellingen, waartegen ook Szczesny's boek voornamelijk in opstand is gekomen. En dat zij daarmee de discussie niet slechts op een hoger plan, maar ook op gebieden hebben gebracht waarover wel degelijk gediscussieerd kan worden.

Met hartelijke groet,
O. Noordenbos

Haarlem, 15 april 1961

Beste Noordenbos,

Nog even een kort antwoord n.a.v. de punten 2 en 3 van je tweede brief.

2) Ik weet uit ervaring, hoe moeilijk het is zich hier op de juiste wijze uit te drukken, Als ik zeg, dat het

ontstaan van het christendom zich in zekere zin aan het onderzoek onttrekt, bedoel ik daar niet mee, dat een of ander feit of verschijnsel zich aan het onderzoek zou onttrekken. Het gaat erom, in hoeverre „begrijpelijk" is, wat een dergelijk alles onderzoekend onderzoek aan het licht brengt. Misschien is zelfs de term begrijpen niet goed gekozen. Zowel voor de Christen als voor de niet-Christen presenteert Christus zich in de Evangeliën als de Verlosser. Gevraagd kan worden, in hoeverre deze voorstelling van Christus zelf dan wel van de evangelisten afstamt. Een andere zaak is, of ik in dit Verlosser-zijn geloof. Zo ja, dan ben ik christen, zo nee, dan ben ik het niet. Er is dus geen verschil tussen ons t.a.v. de stelling, dat het onderzoek „restloos" moet zijn. Maar met geloven of niet-geloven sta ik in een andere dimensie dan met het onderzoek. T.a.v. dit laatste staan wij op gelijk plan.

3) Hiermee is het punt van het „heel andere plan" van het geloof reeds enigszins toegelicht. Geloven in christelijke zin is overgave aan Christus. Sluit dit discussie uit? M.i. even weinig, als de overgave van een man aan een vrouw deze man belet over de liefde te discussiëren. Maken wij ons niet schuldig aan een a priori, als wij zeggen, dat het christen-zijn bij voorbaat bepaalde discussies onmogelijk maakt? Mijn ervaring is, dat er christenen en niet-christenen zijn, die zo verstrikt zijn in hun eigen vooroordelen, dat zelfs geen discussie meer mogelijk is. Zo is er voor mij geen enkele reden een discussie te ontlopen over de vraag, of mijn geloven in Christus bij voorbeeld wel voor mijn geweten te verantwoorden is. Wie weigert zichzelf de laatste vragen te stellen of te laten stellen, is een fanaticus en fanatisme en geloof zijn elkaars tegenpolen, daar fanatisme zichzelf geloof aanpratend ongeloof is.

Met hartelijke groet
B. Delfgaauw

EX LIBRIS

J. Goudsblom. **Nihilisme en Cultuur.** Amsterdam, N.V. De Arbeiderspers, 1960, XI 308 pag.

Dit interessante werk van Goudsblom werd geschrevven als proefschrift in de Faculteit der Politieke en Sociale Wetenschappen aan de Universiteit van Amsterdam. De auteur wil het fenomeen nihilisme begrijpen in het licht van de cultuurevolutie. In het europese civilisatieproces hebben bepaalde groepen zich speciaal bezig gehouden met het cultiveren van een bewuste levenshouding. In de 19e eeuw ontstond uit dit streven de theorie „niets is waar" die op diverse manieren werd uitgewerkt. De ontwikkeling van deze visie is niet alleen verbonden met sociale en psychologische omstandigheden, maar ook met een culturele evolutie, nl. de opeenstapeling van argumenten tegen de verworven waarheden. De echte nihilistische problematiek vinden wij bij Nietzsche, die twee cultuurelementen met elkaar verbindt, nl. de theorie „niets is waar" en het waarheidsgebod, dat gebaseerd is op de idee dat de mens moet beschikken over **de** waarheid, wil hij weten hoe hij moet handelen.

De nihilistische problematiek is volgens Goudsblom een negentiende-eeuws cultuurelement, ingevoerd door Nietzsche. Tevoren waren er wel sceptici, die twijfelden aan de geldigheid van hun inzichten, maar zij bleven geloven in het bestaan van **de** waarheid en de mogelijkheid deze steeds beter te benaderen. Nietzsche verwerpt de notie waarheid als zodanig. Na hem zal het nihilisme in allerlei schakeringen in de samenleving worden opgenomen. Deze verspreiding is het gevolg van de democratisering van de humanistische traditie en de grotere individuele spirituele bewegingsvrijheid.

Het werk van Goudsblom, goed geschreven, bevat belangrijke uiteenzettingen betreffende de ontwikkeling van het nihilisme in de Westerse cultuur. Bepaalde delen, ik denk aan dat over het waarheidsgebod in de cultuur (pag. 124-175) zijn bijzonder geslaagd en getuigen van een grote syntetische kracht. Het betoog berust op een grondige en uitgebreide literatuurstudie, getuige de meer dan 860 noten achteraan.

Toch kan ik het niet nalaten enkele kritische opmerkingen naar voren te brengen. Allereerst lijkt me het plan te ingewikkeld. Er zijn te veel onderverdelingen waardoor het geheel dreigt uiteen te vallen in losse, naast elkaar staande stukken. Het gevolg is dat bv. de socratische of de nietzscheaanse problematiek op verschillende plaatsen behandeld wordt, waardoor herhalingen onvermijdelijk zijn.

Maar ik moet toegeven dat het onderwerp zelf de auteur voor een moeilijk indelingsvraagstuk stelde: hij wilde immers twee ontwikkelingsfenomenen, één filosofisch (de gang naar het nihilisme) en één cultureel in hun interpenetratie belichten.

Bij de behandeling van zijn onderwerp heeft Goudsblom beperkingen ingevoerd, die eigenlijk te betreuren zijn. Hij besteedt veel aandacht aan de groei van het waarheidsgebod en het nihilisme in onze kultuur, maar blijft niet staan bij de ontwikkeling na Nietzsche. Voor Goudsblom is Nietzsche de spil van het moderne nihilisme en is al wat na hem volgt slechts uitwerking van zijn standpunt. Is dit juist? Kan men niet beweren dat een man als S. Beckett nog veel verder gaat? Ik wil hier geen oplossing geven (het zou een grondig onderzoek vergen), enkel de vraag stellen.

En hoe ziet Nietzsche het nihilisme? Als ik hem goed begrepen heb, vormt het slechts een stadium in zijn ontwikkelingsgang: hij komt uiteindelijk tot een positieve theorie van de Uebermensch. Zijn nihilisme is dus geen conclusie, maar een moment, dat later zal overschreden worden. Dit stipt Goudsblom zelf ook aan op pag. 215 en hij voegt eraan toe: „Volgens de nihilistische problematiek zoals ze door Nietzsche is blootgelegd, is geen enkele theorie houdbaar – ook de Uebermenschtheorie niet". De vraag is echter hoe Nietzsche zijn eigen nihilistisch moment is te boven gekomen. Dit probleem, waarop de auteur niet ingaat, lijkt mij van fundamenteel belang omdat het ons kan helpen een oplossing te vinden voor de vraag of het nihilisme een eindpunt dan wel een moment is, filosofisch en cultureel. Voor mijn gevoel heeft Goudsblom de nihilistische problematiek te veel belicht als eindpunt: hij waagt zich niet aan een bespreking van het probleem of er geen serieuze tegenproblemen zijn. Toch is het zo dat in de moderne wetenschap niet het nihilisme, maar het relativisme grote vorderingen heeft gemaakt.

Nog een laatste opmerking: het is jammer dat Goudsblom zo weinig aandacht besteedt aan de sociale achtergrond van het nihilistische vraagstuk. Hij gaat niet na in welke landen en in welke sociale bevolkingslagen de nihilistische stellingen vooral weerklank hebben gevonden. De tesis van Lukacs, die de auteur op pag. 203 kort vermeldt, wordt niet nader onderzocht. Zoals bekend, beweert Lukacs in zijn **Die Zerstörung der Vernunft** dat in de negentiende eeuw de burgerij in een reactionnaire positie terecht komt en, om te voorkomen dat de kontradikties in het kapitalisme aan het licht zouden komen, het onbevangen redelijk onderzoek tegenwerkt door de rede zelf in discrediet te brengen. Omdat de waarheid nadelig is wil men haar niet langer propageren. Deze belangrijke visie schijnt Goudsblom niet au sérieux te nemen. Voor hem is het grote bezwaar van deze redenering dat ze in haar algemeenheid niet verklaart waarom sommige bourgeois-denkers socialistisch en andere

nihilistisch werden. Dat men uit een macrosociologisch inzicht het gedrag van intellektuelen-enkelingen niet kan verklaren is natuurlijk juist, maar dit betekent nog niet dat Lukacs' visie onjuist zou zijn. Mij lijkt ze gegrond, maar onvolledig: de sociale achtergronden spelen een wezenlijke rol, ook al verklaren ze de individuele reacties der denkers niet volledig. Waarom zou Lukacs in zijn theorie de beschouwing niet kunnen inlassen dat sommige burgerlijke denkers erin slagen zich te distanciëren van hun groepsdenken door socialist te worden terwijl andere intellektuelen hun groep getrouw blijven en naar het nihilisme evolueren? Het belangrijkste dat Lukacs wil onderstrepen – en daarin heeft hij, denk ik, gelijk – is dat de burgerij als sociaal geheel de richting van het irrationalisme uitgaat, hoe sterk sommige intellektuelen zich hiervan ook distanciëren. Het belang van deze gedachte – waarin een poging tot verklaring uitgedrukt wordt – heeft de auteur niet onderstreept.

Uit het voorgaande mag de lezer niet afleiden dat het werk van Goudsblom bij mij vooral een negatieve indruk heeft nagelaten. Integendeel, het is een doordacht boek, rijk aan inhoud en boeiend geschreven. Het enige nadeel is dat er nog een tweede deel op zou kunnen volgen waarin de onopgeloste vragen betreffende het nihilisme in onze tijd zouden behandeld worden. Zal Goudsblom het schrijven?

J. Kruithof

Prosper Alfaric, **A l'école de la raison; Etudes sur les origines chrétiennes,** Publications de l'Union Rationaliste, Paris, 1956, 9 NF.
Prosper Alfaric, **Origines sociales du Christianisme,** Publications de l'Union Rationaliste, Paris, 1959, 12 NF.

In 1955 overleed Prosper Alfaric, oud-hoogleraar in de godsdienstgeschiedenis aan de universiteit van Straatsburg. Hij liet een onvoltooid manuscript na, over het ontstaan van het Christendom, dat belangrijk genoeg werd geacht om het in die onvoltooide staat in druk uit te geven (**Origines sociales du Christianisme**). Deze publikatie werd voorafgegaan door een mij onbekend autobiografisch geschrift, dat de schrijver nog zelf voor de druk heeft kunnen gereedmaken (**De la Foi à la Raison**, in 1955 gepubliceerd); en door een verzameling opstellen, grotendeels reeds eerder in artikelvorm gepubliceerd, maar aangevuld met een interessante niet tevoren gepubliceerde beschouwing over de Dode Zee-rollen, en met een aantal lezingen, die betrekking hebben op het probleem van de verhouding tussen godsdienst en wetenschap (**A l'Ecole de La Raison**).

Alfaric behoort tot de godsdiensthistorici, die de historiciteit van Jezus van Nazareth ontkennen. Zijn streven is geweest, de historische en sociale factoren na te gaan, die tot de opkomst en groei van de Christenen als religieuze sekte heeft geleid. Dat zijn radikale op rationalistisch-historisch onderzoek gebaseerde visie bij de, meestal kerkelijk gelieerde, godsdiensthistorici van andere Franse universiteiten geen genade kon vinden, spreekt wel vanzelf. De vondst van de Dode Zee-rollen vormde voor de schrijver echter een bevestiging van zijn vroegere hypothese, dat het Christendom voor een belangrijk deel zijn oorsprong vond bij de Essenen.

De kennis ontbreekt mij, om het historisch betoog van Alfaric op zijn merites te toetsen. Het leek mij echter van belang, in dit **Geloof-Ongeloof-nummer** van **De Nieuwe Stem** de aandacht op deze, in Nederland vrijwel onbekende serie studies te vestigen, wegens de merkwaardige figuur van de schrijver.

Tot priester opgeleid, heeft de in 1876 geboren Prosper Alfaric in groeiende mate een conflict ervaren tussen de Katholieke dogmata en de moderne wetenschap. In dit opzicht staat hij in het Frankrijk van zijn jaren volstrekt niet alleen – ook bijvoorbeeld een figuur als Pierre Teilhard de Chardin heeft zonder twijfel dit innerlijk conflict gekend. Opvallend bij Alfaric is echter de moed waarmee hij deze innerlijke strijd tot in zijn uiterste konsekwenties heeft uitgevochten – konsekwenties die ook zijn verdere leven diepgaand hebben beïnvloed. In 1910 zei hij het priesterambt vaarwel – in 1933, na publikatie van een studie „Jésus a-t-il existé?" (te vinden in **A l'Ecole de la Raison,** pag. 97 e.v.), werd hij geëxcommuniceerd. „Excommunicatus vitandus" – maar tot zijn grote vreugde ondervond hij, dat noch zijn lekevrienden, noch de gelovigen die hem hoogachtten, hem meden – en zelfs niet de priesters die hij in groten getale in Brussel in 1939 ontmoette op het internationaal godsdienst-historisch congres. Hij zag er een bewijs in, dat Rome niet meer over de macht beschikt om zijn dekreten te laten respekteren, en voelde zich sterker dan Hendrik IV in Canossa . . .

Als Alfaric één eigenschap niet bezat, dan was het: voorzichtigheid – de „voorzichtigheid", die de meeste godsdiensthistorici er van weerhoudt het christendom met evenveel „détachement" te behandelen als bijvoorbeeld de legende van Osiris.

Hoe sterk voor Alfaric de afwijzing van een geloof in God een moreel accent had, blijkt uit de volgende woorden: „Au fond, la croyance en Dieu se trouve intimement liée à un système social que la conscience des masses, progressivement évoluée, a fini par juger profondément immoral".

Aan de progressieve gelovige de taak, om te tonen dat deze stelling van Alfaric – gesteund door de ervaring van een mensenleven – voor de komende jaren niet meer mag gelden.

W. F. W.

A. J. Koejemans, „Van „Ja" tot „Amen".

Een gelovig mens kan aan zijn niet-gelovige natuurgenoot wel duidelijk maken wat hij gelooft, – maar waarom hij dat als de Waarheid beschouwt zal hij nooit kunnen verklaren. Daarom blijven bekeringsgeschiedenissen, hoe interessant sommige daarvan om allerlei redenen mogen zijn, altijd tekort schieten op het punt waarom het gaat: te verklaren waarom men is gaan geloven aan iets, dat zich aan redelijke verklaring onttrekt en juist daarom geloof is.

De schrijver van deze boekbespreking is zo'n niet-gelovige en als zodanig volkomen bevoegd te verklaren, dat Koejemans' bekeringsgeschiedenis, door hem zelf te boek* gesteld, op deze regel geen uitzondering is. Het „falen" ligt trouwens onvermijdelijk in de geestesgesteldheid van de gelovige schrijver opgesloten: wie werkelijk gelooft ziet de waarheid zo onloochenbaar voor zich, als iets zo vanzelfsprekends, dat hij niet zal zoeken te verklaren hoe hij tot dat geloof gekomen is, maar juist: hoe het mogelijk was dat hij er niet altijd aan heeft moeten geloven, of zelfs: dat hij er „onbewust" altijd al „ergens" aan geloofde . . .

Dat blijkt ook in Koejemans' boek. Hij vertelt de geschiedenis van zijn leven, – maar hij maakte er geen autobiografie van, zoals hij in het voorwoord terstond en terecht stelt. Wat dan wel? „Hij heeft uit de stroom van zijn leven iets willen opvissen, wat hem bij alle falen, toch waardevol leek: hij haalt het net op, het water, de modder, drek en kleingoed valt door de mazen terug en wat overblijft probeert hij op het droge te brengen", – zo zegt hij het zelf.

En wát leek hem dan nu, na zijn bekering, waardevol? Voornamelijk die dingen in zijn leven vóór de bekering, die daarop vooruit leken te lopen: zijn aanrakingen dus met het Christelijke geloof in zijn jeugd en in zijn jaren in de Communistische Partij, met als hoogtepunt natuurlijk de bekering zelf. Koejemans geeft zodoende naar mijn indruk een vertekend beeld van zijn leven: zoveel valt weg als „water, modder, drek en kleingoed" wat in werkelijkheid voor hem en voor zijn omgeving, toen het gebeurde, hoofdzaak was, en wat voor vele anderen de hoofdzaak van Koejemans' leven zal blijven.

Zo is zijn boek niet geworden – hij heeft het ook niet gewild – de autobiografie van een man die lange jaren in de Nederlandse arbeidersbeweging heeft gewerkt, die daarin met name aan het einde van de bezetting en in de eerste jaren na de bevrijding een belangrijke rol heeft vervuld en die daarover veel te vertellen heeft. Bouwstoffen voor de geschiedenis van deze beweging, meer speciaal voor die van de C.P.N., zal men er slechts hier en daar in aantreffen.

Kan Koejemans dus aan hen, die niet geloven, niet duidelijk maken waarom Christus de Waarheid is, – uit zijn verhaal valt min of meer op te maken waarom **hij** tot dat geloof is gekomen. Ik zeg min of meer: want als ik probeer dat te vinden, volg ik een methode omgekeerd aan die van de schrijver: voor hem lijkt zijn vroegere ongelovigheid datgene wat verklaring zou verdienen, voor mij is het eerder zijn bekering. Welnu, uit dit vrij fragmentarische verhaal van zijn leven krijgen we de indruk, dat Koejemans vóór de Tweede Wereldoorlog met al zijn sentimenten (en die heeft hij sterk, op de rand van het sentimentele af) aan de C.P.N., en vooral aan de Sowjet-Unie en Stalin gebonden was, zonder kritische zin, zonder ook de kans te krijgen zich tot een zelfstandige persoonlijkheid met eigen oordeel in de beweging te ontwikkelen, – iets wat hij ook niet zocht. De ontwikkeling van zijn persoon naar grotere zelfstandigheid en meer eigen oordeel kwam vooral, zo lijkt het ons, toen hij gedurende de beide laatste bezettingsjaren de redaktie op zich nam van de illegale „Waarheid" en als zodanig een belangrijke en gerespekteerde figuur werd in het Verzet. Bemerken wij uit zijn eigen verhaal nauwelijks iets van een eigen politiek oordeel in de voor-oorlogse periode (bijvoorbeeld over het stalinisme, dat zijn vernietigende werking in de internationale arbeidersbeweging uitoefende), na 1945 blijkt Koejemans op sommige punten tot een eigen oordeel in staat, misschien ook wel omdat hij tijdens het Verzet en de eerste periode na de bevrijding ook met andere milieus dan dat van „de partij" in aanraking was gekomen. In de Indonesische kwestie en in die van de atoombom had hij naar mijn overtuiging het gelijk aan zijn zijde tegenover het grove opportunisme van Paul de Groot.

Maar ook toen nog en ook nog later, toen hij terzijde was geschoven, bleef de ban van de Sowjet-Unie en van Stalin hem beheersen. Met andere woorden: geestelijk leunde hij altijd aan tegen een „hoger" iets, tegen een „Gezag". Iets van het leunen tegen het gezag van „de" partij blijkt zelf in dit boek van de bekeerde nog: als hij de kapitulatie van Wijnkoop voor het apparaat (gepaard gaande aan een onterende verklaring) „grootheid" van Wijnkoop noemt. (blz. 45.)

En toen . . . toen viel het Gezag waartegen hij had aangeleund. Of, in zijn eigen woorden, toen „viel een afgodsbeeld in gruizels, het beeld van Stalin, dat je in je hart had opgericht." (blz. 302.) Dat was na het 20e Kongres van de C.P.S.U. „Chroesjtsjow hield er zijn „ontluisterende" rede en van het befaamde „Stalinse tijdperk" bleef niet veel meer over dan een ordinaire politiestaat." En verder: „Anderen konden dit wellicht als een Schönheitsfehler vergeten en vergeven; ik kon het niet, omdat ik dit alles jarenlang had schoongepraat en weggeschreven, verschillende van die onschuldigen (ik

dacht aan Rajk en vele anderen) mede naar de galg had gehitst, en dus een deel van zijn schuld mijn schuld was. Dat was de last van een verantwoordelijkheid, die niet licht valt te tellen, en je kon het niet afdoen met een moffisch „ich habe es nicht gewusst", want er was genoeg over geschrevven en je antwoord was „es ist nicht wahr", maar onderzoeken deed je niet; je gelóófde, dat het wel in orde was, omdat Rusland immers socialistisch heette en socialistisch betekent in de eerste plaats menselijkheid, want anders heeft het geen zin". (blz. 204.)

Onthullende woorden: „je gelóófde . . ."; en toen dit geloof verviel ging hij over tot een ander, maar één waarbij het Gezag niet berust bij sterveling, al is het een als Onsterfelijk afgeschilderde tiran, maar bij Christus als symbool van Liefde; één zonder priesterschap en menselijke hiërarchie, op de wijze van de Doopsgezinden. Want hij in het Christendom, zo opgevat, vond? Hij vertelt hoe hij na Chroesjtsjows onthullingen in 1956 wachtte op een woord, een gebaar uit de Sowjet-Unie, waaruit schaamte, schuldgevoel zou doorklinken. „Dat was natuurlijk heel naief". Maar op schuldbesef, verootmoediging en vergeving is het Christelijke geloof gebouwd; schuldbesef bezat hij, verootmoedigen wilde hij zich, vergeving zocht hij. Hij werd Christen in de ware zin van het woord.

Afvallige van de Communistische Partij, bekeerling en dopeling, maar daarom nog geen „renegaat". Uit zijn houding na zijn uittreden uit de partij, en ook uit dit boek, blijkt dat hij aan de goede kant staat bij alle strijd tegen onderdrukking en uitbuiting, – en zo zal het wel blijven. Van „vuilspuiterij" is geen sprake, gelukkig: Koejemans spuwt niet in de bron waaruit hij gedronken heeft; maar helaas vindt men ook niet veel geschiedschrijving in zijn boek. Wie de geschiedenis van het Stalinisme in Nederland wil leren kennen, zal aan Koejemans' boek niet erg veel hebben, behalve misschien als „exempel" van hoe een eerlijk strijder zoveel oneerlijkheid en bedrog als bijvoorbeeld tijdens de Moskouse processen eenvoudig niet heeft gezien . . .

Ondertussen is zijn boek ook in een ander opzicht nog van enig belang: door de voortdurende konfrontatie van Christendom en Communisme, – zij het ook door de aard van het boek weinig diepgaand en nogal anekdotisch. Maar het slothoofdstuk (een door hem gehouden lezing) wil toch tonen, hoe hij zich nu die verhouding denkt. Daaruit blijkt, dat hij als Christen zich aansluit bij die onderstroom van het „officiële" Christendom, die er altijd geweest is, die zijn inspiratie put uit het leven van Jezus en de eerste Christengemeente, en die het betere leven ook op aarde al wil verwerkelijken, zij het vooral door persoonlijke en groepsgewijze „voorbeeldigheid" en niet zonder meer door politieke machtsvorming en revolutionaire klassenstrijd.

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