Humanistisch Opleidings Instituut
BIBLIOTHEEK
Postbus 797 • 3500 AT Utrecht

Zo ziet Behrendt het.
U ook?

De beperktheid van het Humanisme

Om te beginnen wil ik die vraag als *Nederlander* trachten te beantwoorden. Als wij het innerlijk aanvaarden dat wij in dit europese delta-gebied in een hoog-ontwikkelde en dus uitermate pluriforme cultuur leven, dan zullen wij het Humanistisch Verbond aanvaarden als een noodzakelijke en gewenste verrijking van ons cultureel palet. Het Humanisme is een wijze van mens-zijn en een wijze van bezinning op het mens-zijn die overal ter wereld telkens weer te voorschijn treedt. Het is ook altijd onder ons geweest. Dat het uit een diffuser en verscholener bestaan naar voren is getreden met duidelijker gezicht en organisatie, is alleen maar toe te juichen.

Dat het zó naar voren treedt, in de vorm van min of meer strijdbare organisaties, is ook noodzakelijk, gegeven Nederland en zijn geschiedenis. Sinds onze zelfstandigheid zijn wij eerst beheerst door een calvinistische theokratie, daarna door een rekkelijk liberalisme. Beide hadden gemeen dat ze aan al het andere in zijn anders-zijn geen echte ruimte gaven. In de tweede helft van de 19e eeuw valt het éne geestesmerk in stukken uiteen. Wij worden dan een verzuild land met een zuilen-wedloop (men vergeve mij dit beeld) naar de machtsposities. „Rechts" was daarbij confessioneel geleed, „links" politiek. Het was nodig dat er ook binnen „links" een „confessionele" bewustwording en vereniging optrad die de politieke grenzen doorkruiste en zich als een zekere macht naast de bestaande zuilen presenteerde.

Toch heb ik bij deze noodzakelijke ontwikkeling een kritische vraag. Het H.V. ontstond toen we algemeen oog kregen voor de grote gevaren der verzuiling, en er weer neiging kwam om elkaar over de scheidingen heen op te zoeken. Verscheidenen die in hun eigen kring tegen de verzuiling streden, ten gunste van algemene organisaties en bredere samenwerking, hadden gehoopt dat het H.V. in die nationale worsteling hun zijde zou kiezen. Dat is niet gebeurd. Er verrees een reeks eigen humanistische organisaties en inrichtingen. Voor

een deel waren deze een logisch gevolg van de doelstelling. Van andere hadden we het gevoel: moet dat nu ook weer apart? Moest het Humanisme b.v. meedoen aan de m.i. principiëel onnodige en dus onjuiste verzuiling van het maatschappelijk werk? Ik vraag maar. En tegelijk bedenk ik: de anderen die de buit binnen hadden, konden gemakkelijk passie preken tegen een groep die te elfder ure aan de machts- en subsidiewedloop kwam meedoen.
Uiteraard ben ik echter vooral als *christen* door het Nederlandse Humanisme geboeid. Voor velen van mijn geloofsgenoten valt het moeilijk te accepteren dat tienduizenden bewust en metterdaad „neen" zeggen tegen onze boodschap en onze zorg voor de mens. Vroeger durfde men zoiets nauwelijks te zeggen. Het H.V. is een duidelijk teken der voortgaande sloping van het Corpus Christianum. Dat is juist, maar daarmee wordt veel onechtheid en huichelarij opgeruimd. Het christelijk geloof wordt nooit beter van een machtspositie; integendeel. Waar het geloof een nationale of culturele vanzelfsprekendheid wordt, wordt het in zijn kern als persoonlijke beslissing, als overgave en navolging, aangetast. Hoe lager het aantal buitenkerkelijken in een land is, des te krachtlozer is de Kerk. Het omgekeerde gaat ook op. Alleen waar wij het ongeloof leren aanvaarden, kan het geloof weer als geschenk en verrassing zichtbaar worden. Het georganiseerde Humanisme zuivert de geestelijke atmosfeer en bewijst daarmee ook aan het christendom een dienst; het geloof wordt weer een keuze. Daarbij komt dat de humanistische raadslieden en leraren voor de geestelijke vorming reeds door hun aanwezigheid hun christelijke collegae tot heilzame herbezinning op hun taken en methode's nopen.
Als dit voor mij de doorslaggevende reden is waarom ik als christen het georganiseerde Humanisme begroet, dan heb ik daarmee impliciet een reden afgewezen die men nogal eens bij christenen horen kan: dat het Humanisme een welkome bondgenoot is in de strijd tegen het nihilisme. Ik weet n.l. niet goed, wat ik daarmee moet beginnen. Van Praag's rede indertijd over „Nihilisme" (zie *Rekenschap* VII, 1, bl. 14-20) maakte wel duidelijk, dat dit woord een vergaarbak van allerlei betekenissen is. Bedoelt men er de doffe onverschilligheid t.a.v. de grote levensvragen mee, dan werkt het Humanisme dat zeker tegen, maar b.v. het communisme evenzeer. Bedoelt men er een ethische normloosheid mee, dan noem ik het Humanisme geen bondgenoot, eenvoudig omdat het hebben, formuleren en praktiseren van een ethos, in welke zin dan ook, algemeen-menselijk is. Ons nationale ethos is ons aller zaak. Die zaak is ook daarom niet specifiek christelijk, omdat christelijk geloof iets wezenlijks anders is dan een moraal. Wie wat paternaliserend het Humanisme als bondgenoot in de strijd om de moraal begroet, versterkt het misverstand dat de moraal de eigenlijke zaak van het Evangelie in de wereld zou zijn. Verstaan we tenslotte onder nihilisme een uiterste vorm van agnosticisme, waarin ook het laatste houvast van een mens van een vraagteken wordt voorzien, of ook de keerzijde van een overtuiging die de fundamenten van onze ideologieën aantast (zoals bij Nietzsche) — dan zijn Humanisme en Kerk daarin geen

bondgenoten, omdat wij dit nihilisme met een geheel verschillende boodschap tegemoet zullen treden.
Omgekeerd kan ik dus ook niets beginnen met de afwijzing van het Humanisme door vele christenen omdat zijn ethos, nu losgesneden van de christelijke wortel, vroeg of laat zou moeten verkommeren. Men miskent dan de algemeen-menselijke noodzaak van een ethos. Hoe denkt men dan over het ethos van Hellas, de Stoa en Rome? Of over Paulus' woord dat ook de niet-gelovigen „van nature doen wat de wet gebiedt . . . immers zij tonen dat het werk der wet in hun harten geschreven is"? Veeleer kan juist de suggestie dat de niet-christen geen ethos heeft, bijdragen tot het scheppen van een ethisch vacuum. Zulke vacua zijn misschien niet te vermijden, en zeker niet in onze turbulente 20e eeuw. Ze zijn echter voorbijgaand, zoals de ontwikkeling der moraal in Rusland na 1917 laat zien. Bij het overbruggen dezer vacua kan het Humanisme een eigen en belangrijke rol spelen. Voorlopig zullen we echter nuchter moeten constateren, dat èn binnen de Christelijke Kerk èn binnen het Humanisme in ethisch opzicht veel verwarring en meningsverschil heerst, waardoor het ethos nog te minder geschikt is om door voor- of tegenstanders van een positieve verhouding tussen de beide grootheden te worden gehanteerd.

Misschien vindt de lezer dat ik toch te vriendelijk ben geweest jegens een beweging waartoe ik principiëel niet kan en wil behoren. Maar wat wil ik? Als ik niet gegrepen was door de boodschap van de Bijbel, was ik waarschijnlijk zelf humanist geweest. Dat is een verantwoorde en nobele vorm van (christelijk gesproken:) „natuurlijk denken" over de mens. Maar in het licht van de God van Israël, de Vader van Jezus Christus, meen ik nog andere hoogten en diepten van het mens-zijn te ontdekken dan die waarvoor het Humanisme oog heeft. Dat is een kritiek-van-buitenaf op het Humanisme, die gezien de bedoeling en de omvang van dit artikel, beter achterwege zou kunnen blijven, ware het niet dat ze zich gedeeltelijk ook als immanente kritiek laat vertalen en als zodanig misschien ook de humanist kan aanspreken. Het afgezaagde woord van Plautus: „Ik ben een mens; niets menselijks is mij vreemd" is natuurlijk niet typisch-humanistisch, maar zal toch zeker ook en met nadruk door de humanist worden onderschreven. Daar begint dan mijn eigenlijke kritiek op het Humanisme. Ik meen n.l. dat er aan het Humanisme (natuurlijk wel te onderscheiden van de humanisten als mensen) veel menselijks gewoonweg vréémd is! Wat doet het met de humaniteit van Augustinus en Luther, van Pascal en Kierkegaard, van Eckart en Wesley, van Rembrandt en Bach, zelfs van Schweitzer en Buber? Daarin komt de Godsverhouding als dominerende existentiaal voor, zoals in het leven van talloze anderen. En als gevolg daarvan: schuldbesef en verzoening, geborgenheid, mystiek en bevinding, toekomstgerichtheid, enz. Het Humanisme heeft aan deze wereld krachtens zijn uitgangspunt geen deel.
Er is ook een andere wereld van humaniteit waar het Humanisme buiten

staat. Deze wereld vormt geen eenheid, maar heeft wel een gemeenschappelijke noemer. Ik noem drie zeer verschillende namen: Nietzsche, Sartre, Bloch. Er is „bevinding" van mens-zijn en ik dacht dat ze noemend is, die het Humanisme als te nobel en daarom irreëel afwijst; een bevinding die de mens nog veel dieper in de natuur geworteld ziet, die zijn „waarden" als een projectie meent te doorschouwen en die het eigenlijke mens-zijn meent te vinden in schuld en tragiek, in armoede en wanhoop, ook in de verbeten strijd om de toekomst. We denken aan heel verschillende verschijnselen als existentialisme en Marxisme, aan een wijdverbreide stemming van nihilistisch agnosticisme, aan allerlei specimina der moderne roman- en toneelliteratuur. Zoals de religie rechts buiten het Humanisme valt, zo valt dit alles er links buiten. Of heeft Libbe van der Wal gelijk tegenover van Praag, en behoort Sartre er wèl bij? Maar ook dan toch als „links buiten" zoals eventueel het Vrijzinnig Protestantisme er als „rechts buiten" nog bij kan behoren.

Natuurlijk heeft elke krachtige en duidelijke beweging ook haar grenzen. Mijn vraag is echter, of deze grenzen stroken met de pretentie die in de naam Humanisme ligt opgesloten. Het Humanisme neemt niet zijn positie in het volle mens-zijn, maar in een segment er van. Dat segment is wijsgerig en cultuurhistorisch bepaald. Maar van die bepaling zal duidelijk rekenschap moeten worden gegeven. Het alternatief is, dat „humanisme" een vergaarbak-woord zou worden, net als „nihilisme".

Eerlijk gezegd heb ik ook als christen belang bij een verheldering op dit punt, omdat de humaniteit van uw linkerburen mij evenmin vreemd is als de uwe. Met mijn geloof aan de mens als beelddrager Gods, aan de „algemene genade", aan de menselijkheid als mède-menselijkheid, grens ik aan uw wereld. Met mijn geloof aan de menselijke schuld en vervreemding, aan de ijdelheid van het bestaan, aan de verwachting van een nieuwe wereld, grens ik aan meer dan één van uw linkerburen. God werd mèns — dat is mijn „humanisme". Hij werd een gekruisigde — dat is mijn „nihilisme". Hij stond op als eersteling van een nieuwe wereld — dat is mijn „marxisme". Dáárom boeit het Humanisme mij zo en meen ik tóch dat veel menselijks er vreemd aan is gebleven.

H. Berkhof

Prof. dr. H. Berkhof, geboren 1914, studeerde te Amsterdam, Leiden en Berlijn. Hervormd predikant te Lemele (1938—1944) en te Zeist (1944—1950), tevens (1945—1950) hoofddocent aan het Instituut voor Kerk en Wereld te Driebergen. Van 1950 tot 1960 rector van het Theologisch Seminarium der Ned. Herv. Kerk te Driebergen. Sinds 1960 hoogleraar te Leiden namens de Ned. Herv. Kerk in dogmatiek en bijbelse theologie. Lid van het Centrale Comité van de Wereldraad van Kerken.

Schreef o.a. „Geschiedenis der Kerk", „Christus de zin der geschiedenis", „De Mens Onderweg" en „De Leer van de Heilige Geest".

Waarom ik mij geen zorgen maak over de humanisten

Wat weet ik van de humanisten? Ik heb verschillende goede kennissen die humanist zijn, ik lees *Rekenschap*, heb enkele malen een lezing gehouden voor een humanistisch publiek, en luister wel eens naar de zondagse uitzendingen in de rubriek „Geestelijk leven". Alles bij elkaar zal ik dus waarschijnlijk wel iets meer van humanisten en humanisme afweten dan de doorsnee-katholiek, maar het is zeker niet voldoende om mij tot oordelen bevoegd te maken. Wat ik ga opschrijven zijn enkele persoonlijke indrukken, waarvan ik heel goed weet dat ze een min of meer toevallig en zeker onvolledig beeld van de Nederlandse humanisten vormen. De geportretteerden behoeven zich dus niets van hetgeen ik ten beste geef aan te trekken, doch als zij het niettemin willen lezen (we zijn allemaal wel een tikje nieuwsgierig naar een plaatje waar we zelf op staan) laten zij dan bedenken dat het ontworpen beeld, hoe vervormd het hun misschien ook mag lijken, afkomstig is van een welwillende waarnemer.

Mijn eerste indruk is dat de Nederlandse humanisten typische Nederlanders zijn en als zodanig veel meer gemeen hebben met hun protestantse en katholieke landgenoten dan zij van hen verschillen. Zij hebben alle eigenschappen die ons de Nederlanders dierbaar maken of die ons in onszelf en onze landgenoten een beetje irriteren. Ze zijn ernstig, waardig, principieel doch wars van extremismen, eerlijk en vriendelijk. Ze zijn ook wel een beetje saai en ze vallen niet op door luchthartigheid en gevoel voor humor. Als ik mag afgaan op mijn ervaringen als inleider voor levensbeschouwelijke gezelschappen, dan lijken de humanisten, inclusief die van katholieken huize, wat sfeer en stijl betreft meer op protestanten dan op katholieken. (Ze hebben dan ook heel

wat gehad waartegen zij moeten protesteren). Bepaald gezellig zijn ze niet, en je vraagt je af of zij in eigen kring wel eens grapjes ten koste van zichzelf maken, zoals de Nederlandse katholieken dit onder elkaar plegen te doen (die overigens op hun buitenlandse geloofsgenoten dikwijls ook een erg „protestantse" indruk maken).

Wanneer je afziet van *wat* er gezegd wordt en uitsluitend let op *hoe* het gezegd wordt, dan lijken de humanistische radiosprekers soms frappant veel op dominees, en dan reageert een humanistisch gehoor in de discussie na de pauze net zo als een protestants publiek. Men is welwillend, doch principieel; er wordt op behoorlijk niveau gediscussieerd en je behoeft niet te proberen je ergens met een grapje van af te maken. Er zijn net als in ieder ander Nederlands levensbeschouwelijk publiek altijd een of twee mensen aanwezig die de aan de orde zijnde problematiek graag nog diezelfde avond tot op de bodem zouden willen uitpluizen, een verlangen waaraan onmogelijk voldaan kan worden doch waartegenover zowel de voorzitter als het overige gehoor in de regel een grote lankmoedigheid aan de dag leggen. Even lankmoedig trouwens als zij jegens de spreker zijn: men verlangt van hem niet dat hij — zoals hem elders wel eens overkomt — zich eerst nadrukkelijk zal distantiëren van de inquisitie en andere betreurenswaardige instellingen, alvorens men bereid is hem aan te horen.

Ik bemerk al schrijvende dat het beeld dat ik mij van de humanisten gevormd heb vooral bepaald is door ervaringen opgedaan op enkele gespreksavonden. Die ervaringen mogen natuurlijk niet gegeneraliseerd worden, doch misschien stammen ze toch wel uit een typerende situatie. Zoals men zich protestanten als groep het gemakkelijkst voorstelt als in de kerk gezeten op een zondagmorgen, zo komt bij het woord „humanisten" licht het beeld op van een gezelschap, bijeen om een lezing te aanhoren en daarover van gedachten te wisselen. Zou het ook typisch zijn dat je daarbij overwegend aan mensen van middelbare leeftijd en ouder denkt, en minder spontaan aan jongeren? Ik weet het niet. Lezingen trekken nu eenmaal niet veel jongeren, zodat het daar verschijnende publiek een oudere selectie vormt uit het humanistische volksdeel. Het humanistische militaire vormingscentrum zal in ieder geval een ander gezelschap binnen zijn muren zien, maar ik ken het niet uit eigen aanschouwing. Van humanistische jongeren hoor je echter niet veel. En om nog even door te redeneren: waar zijn de humanistische kinderen? Waar zijn de tegenhangers van de jongelingenverenigingen op gereformeerde grondslag en van de kindertjes die in processies mee mogen lopen? Ze zijn er niet, en ze kunnen er ook niet zijn, want het humanisme is een zaak voor volwassenen, naar leeftijd zowel als naar ontwikkeling.

Dit lijkt mij een groot verschil met de christelijke kerken, die elk op hun eigen manier iets te bieden hebben aan de kinderen. Of men met het gebodene gelukkig moet zijn, doet hier nu niet terzake; het voornaamste is, dat er plaats is voor de kinderen, zoals er ook plaats is voor de eenvoudigen van geest van iedere leeftijd. Bij het Humanistisch Verbond zie ik dat zo gauw nog niet,

en ik weet ook helemaal niet of men hierover heeft nagedacht. Misschien heeft men zich reeds lang bezonnen op de vraag, wat het humanisme te bieden heeft aan weinig ontwikkelde mensen, en misschien wordt er ook het een en ander voor hen gedaan. In feite echter lijkt het humanisme mij toch nog overwegend een levensbeschouwing voor meer ontwikkelden, en ik denk dat een onderzoek onder de leden van het Humanistisch Verbond wel zou uitwijzen dat zij qua scholing een stuk boven het Nederlandse gemiddelde uitkomen. Er is nog een ander groot verschil tussen de humanisten en de andere levensbeschouwelijke groepen in ons land. Voorzover mij bekend is, zijn er weinig of geen naam-humanisten, mensen die zich uit traditie of sleur tot het humanistische volksdeel rekenen, zoals dat bij de christelijke groepen wel veel pleegt voor te komen (ofschoon men over de omvang van dit verschijnsel moeilijk exacte gegevens kan verkrijgen). Wie humanist is, hoort er helemaal bij, hij is opgenomen in een betrekkelijk kleine maar serieuze groep die haar emancipatiestrijd nog niet voltooid heeft, waarin ieders bijdrage meetelt en die mede daardoor op de loyaliteit van haar leden kan rekenen. Misschien verklaart dit ook de puriteinse inslag van de Nederlandse humanisten.

Wellicht is het merkwaardig hier het woord „puriteins" te lezen, vooral omdat een katholiek het neerschrijft. Is er niet juist in katholieke kring veel drukte gemaakt over de beweerde zedelijke gevaren van het humanisme? Ik herinner mij een brochure uit de eerste jaren na de oorlog, waarin werd uiteengezet dat mensen die niet in God geloofden een vast fundament voor hun zedelijk leven ontbeerden; dat men, met andere woorden, alles van hen kon verwachten. Vooral op het gebied van de seksuele moraal werd het ergste gevreesd. Het was daarom zaak om de invloed van het humanisme zoveel mogelijk te beperken en daarom moest bijvoorbeeld de humanistische geestelijke verzorging worden tegengegaan. Dat waren gedachten die na de oorlog dikwijls in katholieke kring werden geuit, en die nog duidelijk doorklinken in het bisschoppelijk Mandement van 1954.

Intussen is er echter veel veranderd in het katholieke denken in ons land. De zedelijkheid zelf wordt veel meer als een binnenwereldse aangelegenheid gezien, de opvattingen aangaande de seksuele moraal ondergaan ingrijpende wijzigingen, en men heeft leren inzien dat men niet het recht heeft om anderen het zwijgen op te leggen alleen omdat men hun meningen niet deelt. Nu men de humanisten als gevolg daarvan onbevangener tegemoet treedt, gaat men hen ook beter zien zoals zij zijn: mensen die over verschillende ethische vraagstukken anders denken dan de christenen (maar ook die verschillen blijken kleiner dan men wel dacht), doch die hun Nederlanderschap niet verloochenen bij het verkondigen en praktizeren van hun zedelijke beginselen: ze zijn net zo puriteins als hun calvinistische landgenoten, en even bezorgd voor hun beginselen als de katholieken. (Zouden bijvoorbeeld de Engelse en Scandinavische humanisten evenveel zorg besteed hebben aan hun beginselverklaring — als zij er al een hebben — als de Nederlandse? Het lijkt mij onwaarschijnlijk).

Misschien zou men het beeld dat de hedendaagse katholieke intellectueel zich van zijn humanistische landgenoten gevormd heeft, als volgt kunnen weergeven: humanisten zijn voor het grootste deel — misschien wel allemaal — mensen die hun menszijn serieus nemen, die hun verantwoordelijkheid beseffen voor hun gezin, hun naaste omgeving en de maatschappij waarin zij leven, en die proberen een bijdrage te leveren tot een menswaardiger wereld. Zij mogen dit soms doen op een wijze die christenen niet de meest verstandige lijkt, en zij schieten natuurlijk net als iedereen tekort wanneer men hun daden afmeet aan hun eigen idealen, maar als het erop aankomt om een serieus antwoord te geven op de vragen van onze tijd doen zij zeker niet onder voor de christenen, en kunnen deze laatsten nog heel wat van hen leren. — Dat is, als ik mij niet vergis, de overtuiging van een toenemend aantal roomskatholieken. Zij zijn dan ook geneigd de humanisten minder als tegenstanders te zien dan als bondgenoten. Bondgenoten vooral in de strijd tegen de gemakzucht en de onverschilligheid, die zich van onze welvarende samenleving dreigen meester te maken, en die soms leiden tot een zelfgenoegzaamheid en nihilisme waarvan je bang kunt worden. Deze geestesgesteldheid, die overigens niet in een bepaalde groep gelocaliseerd mag worden doch die ons allemaal bedreigt, vindt in het humanisme een tegenwicht dat ook de christenen dankbaar kunnen begroeten.

Daarom maakt de schrijver van deze indrukken — die vanzelfsprekend precies even serieus en principieel en ethisch is als zijn landgenoten — zich geen zorgen over de humanisten; behalve dan, dat er nog zo weinig zijn.

J. M. M. de Valk

Dr. J. M. M. de Valk, geboren in 1927, is verbonden aan de faculteit der sociale wetenschappen van de Nederlandse Economische Hogeschool. Hij is redactie-secretaris van Te Elfder Ure en medewerker van verschillende andere tijdschriften.

Een rand-christen over het Humanistisch Verbond

PROLOOG

12 mei 1940 op de afsluitdijk.

De luchtaanvallen van de stuka's op onze stellingen namen toe. Maar we zaten onder drie meter gewapend beton redelijk goed, dank zij een jarenlange strijd tussen Waterstaat en Defensie. Een controverse over het al dan niet aanleggen van die afsluitdijk, welke dijk wij in 1940 als nieuwe invalspoort van de Stelling Holland moesten verdedigen (tot de laatste man). Vervelend was, dat wij geen luchtafweer of luchtdoelartillerie hadden. En dus niets tegen die hinderlijke stuka's konden doen. Telefoontjes en telegrammen naar de Commandant Stelling den Helder hielpen niet. Totdat op de late avond van die 12de mei een grote militaire bus verscheen, waarin wij eindelijk de gevraagde versterking vermoedden. Maar wie beschrijft onze verbazing toen uit die bus 6 veldpredikers en 6 aalmoezeniers stapten? Deze „versterking" hadden we allerminst verwacht en gevraagd! Waren zij de gezonden voorboden ter markering van de dreigende frontlijn van dood en verderf, die ons naderde? Hier en daar verdween een aalmoezenier of veldprediker met een soldaat of korporaal in een greppel of loopgraaf. De rest bleef wat gênant om de bus hangen en ook wij wisten met onze houding niet goed raad. Moesten we huilen omdat de gevraagde luchtdoelartillerie uitbleef of lachen om deze goed bedoelde maar ongevraagde geestelijke versterking?
Na een half uurtje verdween de bus in westelijke richting met de, op hoger bevel, gezondenen.

Maar toen begonnen de poppen in ons detachement pas goed te dansen. Want vele van de onkerkelijke Amsterdammers en vrijzinnige boertjes, bakkers en landarbeiders uit de Achterhoek ging dit onverwachte, geestelijke bezoek in die dreigende oorlogs-situatie niet in de kouwe kleren zitten. Integendeel: velen waren „van slag" en tot aan het ochtendgloren waren enkelen met mij in touw om — als niet gesubsidiëerde voorlopers van de verzorgers van een humanistisch verbond — de „ontwrichten" weer wat in het manmoedige gareel te krijgen voor de reeds aangebroken dag met zijn nieuwe verrassingen. En onze dikke Joop, soldaat-cantinehouder, van beroep kroegbaas aan de Zeedijk, zei op zijn onvervalst Amsterdams tegen mij: „Liever 25 stuka-aanvallen luit, dan nog één zo'n bombardement"! De klap was dus hard aangekomen.

1 *Standpunt*

Namens de redactie van „Rekenschap" werd mij — als protestant — om een nuchtere, critische kijk op het humanisme of humanistisch verbond gevraagd. Ik wil deze vraag wel trachten te beantwoorden, maar eerst moeten enkele opmerkingen vóóraf tot goed begrip en begrenzing van het standpunt gemaakt worden.

Een *„nuchtere kijk op"* spreekt mij aan.

Dertien jaar ervaring op de rand van Kerk en Wereld met het sociologisch instituut van de N.H. Kerk, hebben mij wel geleerd, dat tussen kerkelijk ideologisch oud-roest èn vonken van de daarbij passende „bijbelse acetyleenbranders", een nuchtere toetsing van de confrontatie van Kerk en Wereld, van Christendom en Humanisme, ont-emotionaliserend kan werken.

Een *critische kijk op buurmans zaak* kan in mijn geval slechts een ietwat sociologische zijn. Men moet zijn grenzen bij een onderwerp, als het hier gevraagde, kennen.

Maar met deze begrenzing wordt toch ook een *visie van een protestant* gevraagd. Dit annonceren als zodanig stelt mij voor enkele vragen. Ik vermoed dat met deze aanduiding een onderscheid wordt gemaakt t.o.v. de visie van de, eveneens gevraagde, rooms-katholiek.

Moeilijker wordt het echter als men van mij verwacht, dat ik als protestant de „kijken op de zaak" van de 93 protestantse denominaties (vertakkingen) in Nederland ga vertegenwoordigen (waarbij ik dan de talloze secten nog maar buiten beschouwing laat).

Een dergelijk *„mer à boire"* is te veel om erin te springen, laat staan om het te drinken en in de geestelijke spijsvertering op te nemen. Vooral als men bedenkt, dat een kerk of geestelijk genootschap niet alleen bestaat en leeft uit verschillende uitlegging van de bijbel (of gedeelten ervan), uit dogma's, belijdenisgeschriften, kerkorden, reglementen en orden van dienst, maar óók door de mate van confessionalisering, politieke partijvorming, verzuiling en de gehele stoet van niet-theologische factoren, reikende van persoonsverheer-

lijking, via introverte of open sociale milieux tot commerciëel belang, wordt gekenmerkt.
Het is — om een niet-protestantse uitdrukking te gebruiken — monnikenwerk om hieraan te beginnen en om „verdrietig van te worden", zoals dat in goed-reformatorische woorden heet. Maar wat vertegenwoordig ik dan wel als protestant? Mijn studentenjaren in de donkere periode van dertig en de oorlog voerden mij naar de Ned. Herv. Kerk, waar ik op grond van de publicaties van Kraemer, Banning, de Graaf e.a. een kerk „onderweg" in vermoedde, die bereid was, als kerk, *zichzelf* onder kritiek te stellen.
Dertien jaar arbeid als socioloog achter de schermen van deze kerk hebben mij in zoverre *sadder and wiser* gemaakt, dat men de verwachting ook weer niet te hoog moet spannen en vooral als kritische leek een eindeloos geduld tot in het derde of vierde geslacht in dit soort van zaken moet oefenen.
Met deze opmerkingen wil ik slechts zeggen, dat de schrijver van deze bijdrage „maar" een protestant onderweg, een kritisch rand-christen is.

2 *Christendom en Humanisme*

Het is mij nooit duidelijk geworden, waarom het noodzakelijk en gerechtvaardigd zou zijn om christendom en humanisme *nadrukkelijk* te onderscheiden, laat staan te scheiden.
Het christendom kent — op grond van de bijbel — het humane, de medemenselijkheid, in al de brede, warme, liefdevolle aspecten, al wijst het óók op de begrenzingen en veréénzelvigingen, die het humane-sec kent. De mensen, de aarden vaten, de dragers van christendom en humanisme, zitten door hun tegenstrijdigheden in en tussen de mens(en) vol van dubbel-zinnigheden. Vol van verstand en onverstand, van menselijke en maatschappelijke vóóroordelen, van tijdsgebondenheden, ideologieën, enz.

En het humanisme is op zijn beurt doortrokken van een bewuste of onbewuste christelijke zuurdesem, die naast elementen van de griekse filosofie, van de beginselen van het romeinse recht, van de democratische verworvenheden en van de westerse cultuur (om ons tot het Europa van het begin van de jaartelling tot ± 1900 te beperken) de ingrediënten van het humanisme vormen. Dat *het* humanisme figuren als de strijdvaardige, critische en toch twijfelende geestelijke Erasmus of de tolerante, bescheiden christelijke Coornhert zo zeer pousseert, maakt het reeds duidelijk, dat tussen christendom en humanisme verbindingen, uitwisselingen bestaan hebben en bestaan, die tot op de huidige dag doorwerken en wederzijds verrijkend en verdiepend (kunnen) werken. Dat humanisten in *hun* humanisme elementen van andere godsdiensten, levensbeschouwingen, geestelijke stromingen, enz. niet willen uitsluiten, sterker gezegd insluiten, is hun goed recht. Zij mogen echter de ogen niet sluiten voor het feit, dat ook in de bijbel andere elementen (b.v. van het griekse denken) verweven zijn. Dat christenen aan het christendom prioriteit geven

boven andere (wereld) godsdiensten kan, naar mijn mening, slechts op grond van één essentiëel motief verdedigd worden, n.l. dat het christendom de énige godsdienst is, die principiëel bereid is *zichzelf* voortdurend onder kritiek te stellen. Dat hiervan in 2000 jaar kerkelijk christendom en daarbinnen 450 jaar reformatorisch kerkelijk christendom, zo weinig terecht is gekomen, doet aan dit wezenlijke beginsel geen afbreuk. Men kan zelfs stellen, dat juist die enorme versplintering binnen het christendom en binnen het protestantisme een gevolg van die zelfkritiek is (geweest). Dat deze zelfkritiek echter is uitgemomd in godsdienstoorlogen, kerkelijke terreur onderling, onverkwikkelijke strijd, menselijke hoovaardigheid en winderigheid is godgeklaagd en gespeend van alle kerkelijke *zelf*-kritiek, die offers vraagt.
Het schijnt dat in onze eeuw de wal het schip (of de schepen) wat gaat keren. Er lijkt een kentering aan de gang — oecumene? concilie? — al weten wij, dat Gods molentjes op aarde maar zeer langzaam malen. Zelfs met deze molentjes voor ogen moet ik Thoenes' opmerking, dat het Protestantisme meer en meer een kracht uit het verleden wordt (Rekenschap, sept. 1964, bladz. 126) even memoreren. Ik moge hem en anderen, die in deze tijd snakken naar wat geestelijk en maatschappelijk buskruit en dynamiet, verwijzen naar actuele uitspraken over zeer actuele vragen, zoals het herderlijk schrijven van de Generale Synode van de Ned. Herv. Kerk over het christen-zijn in de Nederlandse samenleving 1955 (mede als reflectie op het nu ten dele teruggenomen mandement van de bisschoppen van 1954), op het schrijven van dezelfde synode over het vraagstuk van de kernwapenen (1962), op de artikelen van Vrijhof en Kraemer over de secularisatie (Sociol. Bulletin 1964, nr. 4.) of op Hoekendijk's „De kerk binnenste buiten", 1964, om er op te wijzen, dat binnen het protestantisme — en ook in het katholicisme — springlevende, kritische krachten werken, die vroeger of later hun betekenis zullen krijgen.

3 *Uitéénlopende wegen*

Intussen kan niet ontkend worden, dat de weg van christendom en humanisme splitsingen en aftakkingen vertoont, waarbij men zich kan afvragen of het hierbij om autowegen in verschillende zinvolle richtingen gaat dan wel om doodlopendewegen. Bij een eerste, uiteraard onvolledige beantwoording van deze vraag, maak ik een onderscheid tussen:
a. christendommelijkheid contra humanisme;
b. humanologisme (ik geef dit zelfgemaakte woord voor beter) contra christendom.

a christendommelijkheid contra humanisme

Bewogen en kritische christenen, zoals Kraemer, Banning, de Graaf, Hoekendijk, Mannheim e.a. hebben in verschillende toonaarden erop gewezen, dat de kerken in de 19de en 20ste eeuw er niet in geslaagd zijn om het fundamentele

gistingsmiddel en de integrerende kracht in het sociale leven te blijven, dat zij een gebrekkig inzicht hadden in de aard van het kapitalistisch industrialisme en het contact met de concrete, actuele problemen van het maatschappelijk leven verloren.
In deze steeds groter wordende „holten" heeft het humanisme, althans zij, die op zoek waren naar de humaniteit, zijn opdracht begrepen (Marx, Domela Nieuwenhuis, e.a.).
In deze periode, zo van 1870 tot ?? toonden vele kerken en de christendommelijkheid zich in verzwakte en onmachtige gestalte (de Spoorwegstakingen van 1903!), al mogen we niet ontkennen, dat bewegingen zoals het Réveil, het religieus-socialisme, het eerste christelijk sociaal congres van 1891 (Talma, Kuyper) of ethisch gelovigen in de sociale vooruitgang, hun tijd wèl begrepen hebben. En na 1920 volgt dan die hoogst vermakelijke en tegelijkertijd fysiek onpasselijk makende periode of „kater", die ons in de spiegel van de Parade der Mannenbroeders en het Rijke Roomse Leven nù wordt openbaar gemaakt. Een jongere vriend zei laatst tegen mij: „Wat moet dàt een zinloze, van futiliteiten aan elkaar hangende tijd geweest zijn". Een ieder, die deze „vrolijke jaren twintig" heeft be-leefd, zal dat beamen, ook als hij of zij een „taaie rooie rakker" is geweest of de oceaanvlucht van Lindbergh heeft bewonderd. En daarna die machteloze periode van dertig, waarin kerken en humanisme bijna schaakmat gezet werden. Er was natuurlijk het (politiek kansloze) Plan van de Arbeid op humane en politieke gronden, de cursussen voor werklozen op Bentveld en de Volkshogeschool, er was dat vlammende protest in de Jordaan tegen de regeringsplannen tot verlaging van de steun aan de radeloos geworden half miljoen werklozen. Maar volgens de „sterke man" Colijn kon Nederland, na de val van de gulden „rustig gaan slapen" en de toenmalige voorzitter van de Eerste Kamer, de Vos van Steenwijk, zei dat het „goed was in Nederland te leven". Goed leven en slapen was wel *het* sociale kenmerk van de meesten der intellectuelen en studenten van Nederland in die ellendige jaren, waarin Huizinga door middel van zijn „zonnetje van gisteren", de schaduwen van morgen liet werpen.
Wel waren er twee vergeten figuren in het „kraaie-nest", ter Braak en du Perron, die begrepen waar het om ging, maar hun stem werd in het luwe Hollandse dood-tij gesmoord. Gelukkig dat over dit — door de tweede wereldoorlog — vergeten tijdperk van dertig nù het gedocumenteerde en becommentariëerde materiaal boven komt: de briefwisseling tussen ter Braak en du Perron, de biografie van Aalberse door dr Gribling, die al een eerste schel licht werpen over wat toen christelijke politiek heette.
Christendom *èn* humanisme zullen nog zéér veel van deze te documenteren, sombere periode kunnen leren, juist *nù*.

Een tweede reden, waarom christendom en humanisme uiteen moesten lopen ligt n.m.m. in dat typische Nederlandse automatisme van deze tijd, dat *onwelwillend* als nationaal rheumatisme, *neutraal* als verzuiling en *wetenschappelijk*

als vrijwillige organisatie op levensbeschouwelijke basis ter bereiking van wereldlijke doeleinden (Kruijt), kan worden bestempeld.
Met deze omschrijvingen wil ik bepaald *niet* te kort doen aan een wezenlijke fase in ons volksbestaan n.l. die der emancipatie, sociale en politieke bewustwording van onderliggende klassen, groeperingen en stromingen in ons volk, welke aan de periode van de verzuiling vóórafging. Deze emancipatie van het proletariaat, de kleine luyden, het rooms-katholieke volksdeel, de vrouwen, welke valt tussen 1870 en 1920, is als een zeer waardevolle periode te beschouwen, ook omdat deze emancipatie-bewegingen langs verschillende wegen, met uiteenlopende doelstellingen, antithetisch („in het isolement ligt onze kracht"), enz. verliepen.
In deze ontwikkeling hebben de christelijke organisaties, gesteund door hun respectievelijke kerken, scholen, vakbeweging, kranten en universiteiten van het begin af aan — en terecht — een krachtige rol gespeeld. Het humanistisch denken was in die jaren 1870-1920 vooral present in het z.g. „denkende deel van de natie", dat deze emancipatiebewegingen niet van node had, omdat het reeds lang geëmancipeerd was(?) of als aloude élite hier ver boven stond. Toen het humanisme (pas) in 1946 zich als „vrijwillige organisatie op levensbeschouwelijke grondslag ter behartiging van geestelijke en wereldlijke zaken" als humanistisch verbond presenteerde, stond het in de na-oorlogse jaren al spoedig tegenover de in zware — goed georganiseerde en gesubsidieërde — slagorden opgestelde protestant-christelijke en rooms-katholieke organisaties (met daarachter hun kerken).
De strijd was fèl, te meer daar het H.V. zich niet exclusief, maar wel daadwerkelijk in de eerste plaats tot de buitenkerkelijken richtte. Het Nederlands automatisme van de verzuiling trad in werking, maar met verschillende effecten:

— het H.V., dat zich zelf niet als zuil annonceerde, maar eerder als een humanistische emancipatie-beweging beschouwd kan worden, werd door de confessionele organisaties als een verzuilend element bestempeld;

— de confessionele organisaties, die elke identificatie met de verzuiling naar „de buitenste duisternis" verwezen, werden zodoende — nolens volens — sterker in de verzuilingsproblematiek betrokken;

— terwijl het socialisme met de doorbraak van de Partij van de Arbeid en een andere koers van het N.V.V. daarentegen een ontzuilingsproces inzette.
Dit krachtenspel met alle daarbij behorende beeldvormingen en oordelen over de ander — en met name over het H.V. — bereikte zijn diepte (of hoogte)punt met het bisschoppelijk mandement van 1954 en met de bekende discriminerende woorden, welke destijds van achter de regeringstafel over het H.V. werden gesproken: „stenen voor brood". De scheiding confessioneel-humanistisch leek toen, volgens de wetmatigheid van het automatisme der verzuiling, voltrokken.

b humanologisme contra christendom

Onder humanologisme versta ik de mogelijkheid van een grensoverschrijding i.c. in de vorm van een zich *uitsluitend* baseren op de menselijke rede. Met alle waardering voor wat als beginsel in de statuten is neergelegd, voor wat in „Rekenschap" redelijk verantwoord wordt, wat in boeken en publicaties van het H.V. verschijnt, wat in de zondagochtendrubriek „Geestelijk leven" voor de radio wordt gezegd, blijft bij mij — als rand-christen — een gevoel van een (bewust) onvoltooid grondplan aanwezig. Misschien is dit gevoel te verklaren uit de nadrukkelijke redactie van het beginsel van het H.V.: „zonder uit te gaan van bijzondere openbaring" en idem van het doel: „een geestelijk centrum te vormen voor hen, die niet godsdienstig zijn". Ik weet niet wat deze negatieve omschrijving beduidt en wat deze omvat — of beter gezegd — uitsluit:

— openbaring: bijbel of de openbaring?

— godsdienstig: gelovig, kerkelijk, kerks?

Agnosticisme of atheïsme kan ik plaatsen en begrijpen, een lidmaatschap van een verbond „zonder uit te gaan van bijzondere openbaring" of van „hen die niet godsdienstig zijn" roept — althans bij mij — allerlei vragen van diepere motivering, begrenzing, criteria, relativiteit en operationeel maken van deze beginselen op. De vijf grondslagen van het H.V. geven daarentegen wèl houvast en zullen door kerken, die de moderne tijd willen verstaan, ook aanvaard kunnen worden, mits de bron, het „pneuma", de levensadem, het geheim (achter deze grondslagen) herkend en erkend wordt.
De eis tot voortdurende bereidheid om zich in denken en doen redelijk te verantwoorden (grondslag 5) zal door elk redelijk mens onderschreven worden. De eis tot voortdurende bereidheid — ook in het weten omtrent mens en maatschappij — wordt echter steeds zwaarder:

— 'wat ik U nu doceer is over 5 jaar een overwonnen standpunt' zegt een hoogleraar in de neurologie tot zijn studenten; ;

— wat ik nù aan boeken en tijdschriften over mens en maatschappij verzamel is over vijf à tien jaar voor een groot deel verouderd en achterhaald door nieuwere inzichten;

— het aantal voetnoten, dus verwijzingen naar gebruikte literatuur, blijkt in studie's steeds groter te worden, maar ook op een kortere, recente tijdsspanne betrekking te hebben. Het menselijk denken en weten staat óók onder de druk (of beter stimulans) van een snellere „afschrijvings- en vervangingspolitiek". Handboeken, die klinken als klokken zijn uit de tijd.

Met deze opmerkingen wordt geen défaitisme t.a.v. de voortgang van het menselijk weten gepropageerd, maar wel een bijzondere mate van alert-zijn, van waakzaam-zijn, van bij-te-blijven, beklemtoond. En met name voor de-

genen, die hun kaarten uitsluitend op het redelijk denken en doen van de mens zetten. Het gevaar van een verouderd of éénzijdig ontwikkeld denken of doen t.a.v. mens en maatschappij zit erin!

En van de andere kant bekeken: het redelijk denken en doen bereikt in onze eeuw grenszônes, die onontkoombaar vragen van humane, ethische en geestelijke aard oproepen.

Toen aan een russische ruimtevaarder tijdens zijn tocht gevraagd werd of hij daarboven ook „iemand" ontmoette, antwoordde hij: „nee, maar het is een wonder de aardbol onder je te zien". En met deze „openbaring" had hij — wellicht argeloos — toch een positief antwoord gegeven op een arglistige vraag. Of niet?

4 *Toch samen?*

Een gedistanciëerd en toch wezenlijk contact tussen een zichzelf bekritiserend christendom en een zichzelf onder kritiek stellend humanisme lijkt mij een voorwaarde *en* een opdracht voor de 20ste en 21ste eeuw.
Er zijn reeds enkele hoopgevende tekenen van begrip en toenadering te noemen, zoals in het schrijven van de Generale Synode van de Ned. Herv. Kerk over „Kerk en Humanisme" (1963), of bij gezaghebbende auteurs van rooms-katholieke of reformatorische huize. Toch zal er nog veel tijd verstrijken, voordat
ten eerste: kerken bereid zijn te luisteren.
Eén der grootste zwakheden van vele kerken met hun theologen-struktuur is dat zij nog nauwelijks bereid zijn te luisteren naar wat hun mondige leken in hun eigen kerken te zeggen hebben. In zijn kritische beschouwing over het rapport van de Generale Synode der N.H. Kerk over „de politieke verantwoordelijkheid der kerk" (1964) merkt Prof. dr C. L. Patijn o.a. op, dat als de kerk op deze wijze over politiek laat schrijven door zeven theologen, het tijd wordt dat zevenmaal zeven leken over theologie gaan schrijven. De dimensie der echte kennis van het object van onderzoek ontbreekt (Wending, maart 1965). Een dergelijke opmerking „in de roos" doet denken aan de grandioze dialoog tussen Galileï en de Vaticaanse theologen en filosofen uit Bertolt Brecht's „Galileï". Op Galileï's uitnodiging om door zijn kijker de sterrenhemel af te speuren, gaan de heren niet in. Zij wensen éérst te horen wat de vóór-onderstellingen van Galileï waren bij het maken van zijn instrument . . . en van kijken komt dus niets.
ten tweede: kerken tot een scherpere toetsing en snellere afschrijving of correctie van verschillende kerkelijke (en dus menselijke) formuleringen van dogma's, belijdenissen, mandementen, kerkorden en reglementen zullen dienen te komen.
Elke eeuw, elk decennium, elk jaar(!), zullen de kerken moeten nadenken over God's opdracht voor haar. De kerken verkondigen wel het eeuwige Evangelie,

maar dat Evangelie is tegelijkertijd het woord voor de wereld, *hier en nu*. En met elke eeuw, decennium of jaar krijgt de wereld een andere gestalte en vraagt dus een voortdurende bezinning op en correctie van het kerk, gemeente en christen-zijn.

en tenslotte: De kerken zullen bereid dienen te zijn om een ingrijpende revolutie in hun kerkelijke prestige te voltrekken.

De eeuwenlang ingeslepen rangorde van Evangelie — kerk — wereld zàl omgezet moeten worden in de wezenlijke prioriteit van Evangelie — wereld — kerk. Vindt deze omzetting inderdaad plaats, dan zullen de kerken weer Kerk kunnen zijn, d.w.z. disponibel voor de wereld, waarin zij dan staat. Actueel, critisch en humaan.

Met deze omwoeling kunnen dat nieuw gesitueerde Christendom en daarmede ook het nieuw gesitueerde Humanisme elkaar in de geseculariseerde wereld van morgen en overmorgen bekritiseren, aanvullen en aansporen. Zij beiden zullen dan ook en vooral *des gardiens du seuil*, drempelwachters moeten zijn, die stáán voor de barmhartigheid en de humaniteit in die steeds wijder, harder en woeliger wordende wereld, die op komst is.

Utrecht

P. de Jong

Drs. P. de Jong is directeur van het bureau van de Bond der Nederlandse Diakonessenhuizen en voordien directeur van het Sociologisch Instituut van de Nederlandse Hervormde Kerk (1951—1965).

Pleidooi

voor

een vrijzinnig humanisme

Sinds enige tijd behoort ook het Humanistisch Verbond tot de vele organisaties waarin de roep om de jongere luide weerklinkt, maar slechts door weinigen beantwoord wordt. Vaak is men geneigd dit te verklaren uit een gebrek aan interesse in levensbeschouwelijke problemen, maar wie de eindeloze gesprekken hoort, die juist jongeren over dit soort onderwerpen hebben, zal moeten toegeven, dat deze belangstelling wel degelijk bestaat, maar dat in het algemeen de boodschap van het H.V. aan jongeren, en vooral ook aan buitenkerkelijke jongeren, weinig te zeggen heeft. Hierbij speelt een rol de gezapige sfeer, die op bijeenkomsten van het H.V. heerst, hierbij speelt ook een rol de sterke behoefte in humanistische kring alle problemen vanuit een centraal beginsel, dat het wezen van het humanisme zou uitmaken, te benaderen. In het biezonder de grote waarde die het H.V. hecht aan formules over de zin van het leven, en het belang van deze formules voor het tegengaan van het nihilisme, doen hen, die nog onlangs afscheid hebben genomen van domineesland de kraag hoog opzetten. Het is mijn stellige overtuiging, dat een formule als ,,De zin van het leven is gelegen in zelfontplooiing in medemenselijkheid" a zinloos is, b niets zegt, c onwaar is, d geen bijdrage levert aan de bestrijding van het nihilisme, e velen afschrikt zich humanist te noemen. Dat doet de vraag rijzen, wat voor mij dan wel het essentiële in het humanisme is, en waarom ik mijn opvattingen als ,,humanistisch" wens te betitelen.

Wanneer we nagaan, wat het essentiële in het humanisme is, is voor mij de meest voor de hand liggende methode uit te gaan van diegenen, die humanist genoemd worden en, als we het daar in grote trekken over eens zijn, te

onderzoeken, welke eigenaardigheden zij gemeenschappelijk hebben, terwijl anderen, die we geen humanisten noemen, die niet hebben. Wanneer we daarbij onze aandacht richten op Socrates, Erasmus en Prof van Praag, die alle drie ook door het H.V. als humanist beschouwd worden — getuige het bestaan van de wetenschappelijke stichting „Socrates", het Erasmushuis en Prof. van Praag zelf — geloof ik zonder hier deze drie humanistische levensbeschouwingen uiteen te zetten als punt van overeenkomst te noemen de grote belangstelling voor de mens, over wie gedacht wordt, zonder dat er sprake is van een duidelijke inspiratie door uitspraken, wier geldigheid tot een openbaring of de overlevering wordt teruggebracht, terwijl de ideeën, die over de mens heersen toch wel een duidelijk punt van verschil uitmaken. Omdat een warme belangstelling voor het menselijke ook bestaat bij velen, die zich wel door een openbaring laten inspireren, komt als kenmerkend punt voor het humanisme naar voren het niet uitgaan van een openbaring of traditioneel overgeleverde waarheid. Dat is een negatieve omschrijving, die sommigen vermijden willen, zoals de meeste humanisten ook het woord atheisme willen vermijden; geprefereerd wordt dan de omschrijving „de mens centraal stellen" [1] en het woord „humanisme". Het is echter de vraag of we daarmee verder komen. Ik geloof dat voor velen het centraal stellen van het kennend subject, d.w.z. de mens, zó vanzelfsprekend is, dat ze neiging hebben dit als een holle fraze op te vatten, die voor hen pas betekenis krijgt, wanneer ze geconfronteerd worden met de gelovige, die God centraal stelt. „Mijzelf atheïst noemen of door anderen erop gewezen worden, dat is wat ik ben, is voor mij steeds zoiets als ontrekken dat wat je praat proza heet" schrijft Renate Rubinstein [2], datzelfde geldt voor „de mens centraal stellen".

Door leden van het Humanistisch Verbond wordt de term „humanisme" vaak in een veel nauwere betekenis gebruikt, in een betekenis, waarin het maar de vraag is, of Socrates en Erasmus humanisten waren, en waarin neo-positivistische of existentialistische denkbeelden vaak niet als humanistisch beschouwd worden. In deze zin zijn de ideeën, die ik hieronder uiteenzet waarschijnlijk ook niet humanistisch te noemen, maar als ik er desondanks redaktie en lezers van „Rekenschap" mee lastig val, is dat, omdat ze behoren tot de stroom van ideeën, die loopt van het klassieke humanisme via Renaissance en Verlichting naar het moderne ongeloof.

Laat ons nu beschouwen de uitspraak „De zin van het leven is gelegen in zelfontplooiing in medemenselijkheid". Hierin wordt gesproken van „de zin van" en het lijkt nuttig zich op de betekenis hiervan nader te bezinnen. Wanneer iemand vraagt, om een voorbeeld te noemen, „Wat is de zin van de militaire dienst", zou hij als antwoord kunnen krijgen, dat de zin hiervan

[1] B.v. door degenen, die binnen de studentenvereniging „Socrates" voorstaan, dat „Socrates" zich „Studentenvereniging op Humanistische Grondslag" blijft noemen. Vgl. „Drupelsteen" 16e jg no. 4 blz. 9; 17e jg no. 3 blz. 2.

[2] Renate Rubinstein, Namens Tamar. Uitg. Em. Querido. blz. 103, „Ongeloof".

gelegen is in de bescherming, die onze democratie tegen geweld van buitenaf nodig heeft. Zo is de zin van het achterlicht op mijn fiets gelegen in de vermindering van het gevaar dat ik loop van achteren aangereden te worden, van mijn bezoek aan de tandarts in het wegnemen of voorkomen van kiespijn, van mijn treinreis naar Amsterdam in de verjaardag van mijn oom Libbe en van mijn fietstocht naar Delft in de bruiloft van mijn neef Garmt. Overal is in deze voorbeelden sprake van een doel B, dat zin geeft aan een handeling A, waarbij ik zonder B A niet zou doen, omdat A dan ,,zinloos'' geworden was. (Als ik A toch doe, heb ik maar de halve waarheid gesproken, toen ik zei, dat B de zin van A was, omdat ik vond, dat het niemand wat aanging, dat het mij bij mijn afspraak niet zo zeer te doen was om mijn tandarts, als wel om diens aantrekkelijke assistente).

Als redelijk denkende wezens zullen we ons altijd zoveel mogelijk trachten te realiseren, wat voor ons de zin van een bepaalde handeling is en ons daarbij vaak ook afvragen, waarom we datgene, wat we de zin van een bepaalde handeling noemen zo graag willen, wat dus de verdere liggende zin C van onze daad A was. Juist als redelijk denkende wezens moeten we echter ook de grenzen van dat vragen onder ogen zien: wanneer steeds de zin van het een gelegen is in het ander, zullen we nooit kunnen vragen wat de zin van het geheel is, omdat ,,het geheel'' per definitie niet toelaat, dat er nog iets anders bestaat, dat de zin van het geheel uitmaakt. Dat zou dan niet tot het geheel behoren, waarmee we in strijd komen met de eigenschap die het geheel per definitie heeft: alles te omvatten, zodat er niet nog iets anders bestaat.

Wanneer dus met de ,,zin van het leven'' bedoeld wordt ,,de zin van het geheel'', het antwoord op de vraag, waarom er überhaupt iets is en niet niets, stellen we ons een vraag, die geen betekenis heeft, misleid door de gelijkenis in structuur tussen ,,de zin van de militaire dienst'' en ,,de zin van het leven''. In deze betekenis houdt het leven reeds zelfontplooiing en medemenselijkheid in, zodat de vraag ,,Wat is de zin van het leven?'' tevens inhoudt ,,Wat is de zin van zelfontplooiing?'', waarop het antwoord ,,zelfontplooiing'' weinig bevredigend is. Ook de theïstische positie kan ons niet uit deze moeilijkheden redden, omdat de gelovige noch op de vraag, ,,Waarom bestaat God?'', noch op de vraag ,,Wat is de zin van het leven hiernamaals?'' het antwoord kent, al ziet hij dat niet als een moeilijkheid. Er komt dus voor ieder een punt, waarop hij niet verder vraagt wat de zin is, maar genoegen neemt met een gesteld doel.

Dat zal ook de humanist, die de uitspraak ,,De zin van het leven is gelegen in zelfontplooiing en medemenselijkheid'' verdedigt, me voorhouden. Hij zal dan met ,,het leven'' eigenlijk ,,mijn leven'' bedoelen en zelfontploooiing en medemenselijkheid zien als de begrippen, waarbij hij niet verder vraagt, welke hun zin is. Dat is zijn goed recht, maar ik vraag me af, of er velen zijn, die werkelijk in de praktijk een dergelijke rechtvaardiging voor hun leven nodig hebben. Ik zal de tandarts niet in mijn kiezen laten boren voor ik weet, wat daar de

zin van is, maar is er iemand, die werkelijk, als hij niet wist, dat de zin van het leven gelegen is in zelfontplooiing in medemenselijkheid, zelfmoord zou plegen? Zo niet dan is, bij wat ik hierboven onder „zin" verstaan heb, n.l. dat A de zin van B is, als men zonder A B niet zou doen, het ook op deze manier onzin van „de zin van het leven" te spreken.
Maar misschien wordt met de „de zin van het leven" nog wel iets anders bedoeld, en gaat het er in werkelijkheid om, dat zelfontplooiing in medemenselijkheid datgene is, dat bij al ons handelen tot richtsnoer gemaakt moet worden [3]. Ook een dergelijke conceptie is aan grote bezwaren onderhevig. In de eerste plaats is een dergelijk kriterium biezonder vaag. Ik geloof niet, dat er veel situaties zijn waarin het een duidelijk antwoord geeft op de vraag, wat moet gebeuren. Wanneer ik b.v. op grond van de medemenselijkheid de m.i. abjecte groentijden der studentenkorpsen zou willen veroordelen, stuit ik onmiddellijk op degeen, die het instituut van grote waarde vindt voor de zelfontplooiing der ontgroenden. Wanneer ik stelling wil nemen tegen de vercommercialisering van de maatschappij en op grond daarvan me tegen b.v. reclame op de T.V. uitspreek, kan mijn opponent dat beschouwen als een beperking van andermans zelfontplooiing, die in strijd is met de medemenselijkheid; men kan uit medemenselijkheid zijn kinderen „Ik, Jan Cremer" niet, en om derwille van hun zelfontplooiing ze het boek wel laten lezen, men kan verhoging of verlaging van de overheidsuitgaven bepleiten, al of niet dienst weigeren, geslachtelijk verkeer voor het huwelijk al of niet aanvaarden, homosexualiteit idem [4], van mening zijn dat een aannemer tien keer het loon van een metselaar moet verdienen of niet, en zo zijn er tal van problemen op te noemen, waarin het kriterium „zelfontplooiing in medemenselijkheid" waardeloos blijkt. Ik zie dan ook mijn eigen standpunten in al deze kwesties als grotendeels losstaand van elkaar en geloof niet, dat ze tot één achterliggende stellingname zijn terug te voeren. Men zou hiertegen aan kunnen voeren, dat een gemeenschappelijke levensovertuiging nog niet tot dezelfde stellingname in de praktijk hoeft te leiden. Dat gaat op, zolang twee mensen met dezelfde overtuiging dingen verschillend waarderen, omdat ze beschikken over verschillend feitenmateriaal: wie gelooft, dat Zuid-Vietnam een slachtoffer is van Chinese aggressie, heeft een ander oordeel over het Amerikaanse optreden aldaar, dan wie zich realiseert, dat er nog nooit een Chinees krijgsgevangen is gemaakt. In de bovenstaande gevallen is dat echter niet essentieel, maar de verschillende waardering van de mogelijkheden, die een feit zouden kunnen worden. Deze waardering is persoonlijk, of men een humanistische zingeving aanhangt of niet.

[3] vgl. „Humanisme en Sexualiteit" onder red. van Prof. van Praag, blz. 8: „De humanist erkent, dat alle menselijke verhoudingen getoetst kunnen worden aan het criterium van zelfontplooiing in medemenselijkheid."
[4] vgl. „Humanisme en Sexualiteit" blz. 20: „Ook homofilie bevordert de volledige ontplooiing van het menszijn niet."

Bovendien vraag ik me af, of er niet veel dingen zijn, die ik even belangrijk vind, en die niets met zelfontplooiing of medemenselijkheid te maken hebben. Het bedrijven van wetenschap is vaak met medemenselijkheid verbonden, en kan, voor zover het zuivere wetenschap betreft, waarbij men per definitie afziet van het „nut" altijd nog als een vorm van zelfontplooiing beschouwd worden. Maar meestal zal degene, die alle slavenarbeid verricht, die bij een wetenschappelijk onderzoek noodzakelijk is, toch niet zijn zelfontplooiing als doel van die handelingen zien, maar kan slechts het weten als doel op zichzelf zin aan zijn handelingen geven. Zo is het ook bij reizen: wie telkens andere gebieden bezoekt kan zijn activiteiten terugvoeren tot zelfontplooiing, maar wie telkens terug keert naar dezelfde plek, waar een bepaald uitzicht hem onvergetelijk is geworden kan nooit een dergelijke rechtvaardiging geven en heeft die niet nodig ook. In de kunst geldt hetzelfde: het l'Art pour l'Art der vorige eeuw mag niet als alleenzaligmakend gezien worden, maar kan ook niet gemist worden bij de drijfveren, die de kunstenaar heeft. Willen wij dus de activiteiten van Willem Kloos of van het echtpaar Curie niet als zinloos veroordelen dan moeten we accepteren, dat er nog meer dingen kunnen zijn, die mensen in beweging kunnen zetten, dan zelfontplooiing in medemenselijkheid.

Is nu degeen die op geen enkele manier iets kan doen met beweringen over de zin van het leven, gedoemd tot nihilisme? Wanneer men per definitie iemand, die geen zin in het leven meent te zien, een nihilist noemt, uiteraard wel, maar dan is mijn vraag wat de bezwaren tegen nihilisme zijn. Waar ik wel bezwaren tegen heb is de houding van mensen, wier belangstelling uitsluitend gericht is op hun eigen inkomen, hun bankstel, hun auto, hun voetbalclub en het songfestival. Die gespeend zijn van ieder idealisme en een levenspatroon ontwikkelen, waarbij ieder verworden is tot een wieltje in een goed geoliede machine, waarin alle begeerten gedicteerd worden door de commerciële televisie en bevredigd door een op een campus-hogeschool opgekweekte generatie van ingenieurs, die op het wekelijkse uur maatschappijleer de opvattingen hebben ingegoten gekregen die hen voor deze taak het bruikbaarst maken. Ik hoop dat dit een schrikbeeld voor de meeste humanisten is, omdat er aan een dergelijke maatschappij een element ontbreekt, dat ik waardeer, maar ik ben bang, dat hier geen lieve zin van het leven tegen helpt, dat eerder het hanteren van enige lege kreten op oudejaarsavond een nuttig bestanddeel van de smeerolie zal blijken. Wanneer al hele volksstammen ondanks de dagelijkse confrontatie met de bijbel zich niet boven een vegetatief niveau uit weten te trekken, kan men toch verwachten, dat „de zin van het leven is gelegen in zelfontplooiing en medemenselijkheid" helemaal een zacht kussen om tegen te rusten blijkt.

Dit alles maakt dat ik er geen heil in zie om ons handelen te verantwoorden vanuit een deductief systeem met als uitgangspunt een bewering over de zin van het bestaan, maar dat we het aan moeten durven de grenzen voor onze redeneringen veel nauwer te trekken, zoals we ons ook niet meer baseren

op een goddelijke openbaring, omdat deze voor ons zijn gezag verloren heeft. We moeten het aandurven voor ons handelen een aantal doeleinden te kennen die we niet kunnen terugvoeren op een uiteindelijk doel en waarvoor we geen nadere argumentatie nodig hebben.
Men zal mij vragen, wat ik dan nog kan doen als anderen hele andere dingen blijken te willen dan ik en in het biezonder als zij op maatschappelijk gebied idealen trachten te verwezenlijken, die zich niet met de mijne laten verenigen. In plaats van een redenering, uitgaande van een gemeenschappelijk algemeen uitgangspunt, is m.i. de enige effectieve methode om zijn idealen op anderen over te dragen dat te doen langs een litteraire weg. Niet ethische beschouwingen, gebaseerd op abstracte ideeën over naastenliefde, maar confrontatie met „De negerhut van Oom Tom" heeft de Amerikanen in beweging gezet tegen de slavernij, zoals in Nederland de grote invloed van Multatuli op de ideeën over kolonialisme niet los te denken is van zijn fenomenaal schrijverschap. Ik geloof niet, dat er een objectief standpunt te bepalen valt t.a.v. de kwestie, of oorlogsmisdaden al of niet moeten verjaren, maar wie „Van het kleine koude front" gelezen heeft, kan niet verdragen, dat het schorum in Duitsland uit zijn schuilplaatsen kruipt en zijn plaats in het openbare leven weer inneemt.
Ik ben dan ook niet geneigd de bewering, dat er „eigenlijk" geen verschil tussen goed en kwaad zou zijn en dat het zogenaamd goede alleen op conventie berust, als de bedenkelijkste ketterij tegen het humanisme te beschouwen, zoals Prof. Gonggrijp doet[5], maar vraag me bij een dergelijke uitspraak slechts af, wat de spreker met „eigenlijk" bedoelt, en waarom ik het niet op prijs zou mogen stellen, dat bepaalde conventies bestaan.
Ik geloof ook niet, dat omdat absolute rechtvaardigheid niet bestaat ,de baan vrij ligt voor gerechtelijke willekeur en het recht van de sterkste. Juist het besef, dat onze ideeën niet tot absoluut geldende beginselen zijn terug te brengen, laat ons rekening houden met andere opvattingen en doet ons kiezen voor een democratische procedure. Ook die keuze voor de democratie is een keuze die niet tot een objectief geldend beginsel is terug te brengen; dat we van degene, die hem niet maakt, toch het gedrag toetsen aan de normen die de democratie met zich meebrengt, is een paradox, die mij onontkoombaar lijkt. Troost daarbij is, dat ook andere systemen niet tot een volledige consistentie komen en dus — nieuwe paradox — ieder stysteem de consistentie pas kan bereiken wanneer het geen eis van absolute consistentie bevat.
Daarom geloof ik ook niet, dat een vastere omschrijving van beginselen dan ik wil, noodzakelijk is om de gevolgen van het nihilisme, zoals we die in de tweede wereldoorlog gezien hebben, te voorkomen. Ik geloof, dat we juist altijd lijden onder degene die het wel precies weet, die weet dat hij tot het Herrenvolk behoort, die weet wie boven wie gesteld is, en die weet welke

[5] Rekenschap XII, blz. 71 (juli 1965).

boeken uit den boze zijn. Het is de verworvenheid van het humanisme dat we dat niet meer zo goed weten.
Misschien zou het nadelige gevolg zijn van een opvatting als de mijne dat het nog veel moeilijker wordt dan het al is, om als humanistische organisatie enig standpunt in te nemen, omdat wat humanisten samenbindt, slechts een bepaalde benadering van problemen is. Dat is in zoverre waar, dat we uit dit humanisme als beginsel niet verder kunnen komen dan strijd voor de verdraagzaamheid en de democratische instellingen, die hiermee samenhangen, waar ook ter wereld. Daarvoor is op zichzelf tot nu toe nog genoeg te doen, maar er is méér. Het is m.i. niet nodig om pas van een humanistisch standpunt te spreken, als we het terug kunnen brengen tot het beginsel dat humanisten samenbindt. Wanneer blijkt, dat zij die niet uitgaan van een biezondere openbaring in overgrote meerderheid bepaalde ideeën hebben, terwijl op hetzelfde gebied de ideeën van gelovigen onder invloed van hun openbaring heel anders zijn, is het volgens mij volkomen gerechtvaardigd te spreken van een humanistisch standpunt. Het is nu ook al de praktijk dat op de gebieden, waar humanisten andere ideeën hebben dan gelovigen zij het actiefst zijn als humanist, en dat de ideeën van afzonderlijke humanisten op die gebieden veel gemeen hebben. Ik zie niet in, dat in de praktijk dat laatste zou veranderen, als men ophield zijn standpunt op één humanistisch uitgangspunt te baseren, gezien de vaagheid en de betrekkelijkheid, die dat uitgangspunt tot nu toe had. Maar wel introduceert men met een dergelijk uitgangspunt, hoeveel omvattend ook, een domineestaal, die slechts op weinigen aantrekkingskracht heeft en daarmee een rem vormt voor het totstand brengen van die dingen, waarvoor het zich organiseren van de buitenkerkelijkheid hard nodig is. Dat bezwaar vindt men niet bij de door mij voorgestane opvatting, die humanistisch is omdat hij dat omvat wat gemeen is aan alles wat in de geschiedenis „Humanisme" genoemd wordt, maar minder aan vaste uitgangspunten hecht, dan bij de belangrijkste opinies binnen het H.V. het geval is. Beide stoelend op één wortel des ongeloofs, zou ik de opvatting van Van Praag c.s. „orthodox humanisme", die waarvoor ik gepleit heb „vrijzinnig humanisme" willen noemen.
Met dank aan Prof. Libbe van der Wal, wiens opmerkingen n.a.v. dit artikel mij ertoe brachten het op enige plaatsen te veranderen of aan te vullen.

P. Bordewijk

Drs. P. Bordewijk, geboren in 1943 in Den Haag. Bereidt ter afsluiting van zijn studie scheikunde aan de Leidse Universiteit een dissertatie voor over een fysisch-chemisch onderwerp. Was lid van de gemeenteraad van Madurodam.

De derde kracht

Met grote belangstelling heb ik het artikel van Dr. P. Thoenes over de „Gezapigheid van het Nederlandse humanisme" gelezen. Ik neem aan dat de waarde van dit artikel in de kring van het Humanistisch Verbond hoog geschat wordt, omdat ik hetzelfde artikel ook in een andere uitgave van het Verbond aangetroffen heb.

Sinds ik dit artikel, nu al weer enige tijd geleden, gelezen heb in Rekenschap, ben ik het niet meer „kwijt geraakt". Dit is niet alleen te danken, dacht ik, aan de prikkelende wijze van beschouwen van Dr. Thoenes in het algemeen, maar vooral aan zijn onomwonden mening dat het humanisme in de Nederlandse geestesgeschiedenis zo'n ferme plaats heeft ingenomen en ook nu behoort in te nemen.

De taak van het humanisme in Nederland is dus niet om een plaats te veroveren welke het voordien niet bezat — en welke nu mogelijk wordt door de toenemende buitenkerkelijkheid — maar de taak is een oude, traditionele en eertijds hecht verankerde veste terug te veroveren, die verloren is gegaan of veronachtzaamd is geworden. Ik meen dat dit de waardevolle en intrigerende essentie van dit artikel is. Naar aanleiding hiervan zou ik gaarne enkele opmerkingen willen maken, omdat ik als lid van de Nederlandse Hervormde Kerk mij bewust ben van de historische omstandigheid dat de bron van de Reformatie destijds rijkelijk gevoed werd door humanistische stromingen. De namen van Erasmus, Melanchton, Zwingli en zelfs Calvijn hebben niet alleen eng protestantse betekenis, integendeel, het zou te verdedigen zijn dat zij er in geslaagd zijn de reformatie zo'n wijde plaats te geven doordat zij het humanisme van de renaissance in zich hebben opgenomen en aan de reformatorische traditie hebben meegegeven. Hoe staat het daar thans anno Domini 1965 mee? Dr. Thoenes' artikel kan een aanleiding zijn de verhouding tussen humanisme en protestantisme weer eens nader in beschouwing te nemen. In ieder geval vindt Dr. Thoenes in zijn mening een krachtig pleitbezorger in Friedrich Heer, die in zijn magistrale werk „Die dritte Kraft; der Humanismus zwischen den Fronten des Konfessionellen Zeitalters" — deze titel is tevens

een programma — verdedigt dat de historische opdracht van het erasmiaanse humanisme is om een „derde kracht" te zijn tussen de fronten van het confessioneel gesloten — dus exclusieve — blok van het contrareformatorische Katholicisme enerzijds en van het Protestantisme anderzijds. Heers honderden bladzijden lange historische analyses en evocaties hameren voortdurend op dit aambeeld: met de ontworsteling aan het middeleeuwse denkpatroon en leefklimaat hebben zich in Renaissance en Humanisme een humane mildheid en openheid vrij gemaakt, die tevergeefs moeite deden opgenomen en geïntegreerd te worden in de twee grote confessies die uiteindelijk deze openheid niet verdroegen, omdat het conflict tussen Rome en Reformatie krachtige en ondubbelzinnige principes vereiste, welke het genuanceerde en gevariëerde Humanisme niet kon verschaffen. Zo werd het Humanisme buiten de officiële theologie van Rome en Reformatie gesloten, maar desondanks bleef zijn openheid en verdraagzaamheid verder leven, zeker in het Nederlandse volkskarakter waar het Humanisme immer zijn stimulerende en bemiddelende functie heeft behouden.

Als protestant kan ik Heers navrante betoog over de grote invloed van het humanisme op de reformatie zeker als juist erkennen. Jegens het Katholicisme gaat me dit wat moeilijker af, maar ook voor de buitenstaander is duidelijk dat het Katholicisme langzamerhand zijn eeuwenoude contrareformatorische karakter van starre exclusiviteit gaat afleggen. Al mag dan het tweede Vaticaanse concilie dat thans in Rome plaats vindt, vele verwachtingen niet officiëel honoreren, desondanks ondervind ik bij vele katholieken in Nederland een openheid en bereidheid tot gedachtenwisseling en samenwerking, die authentiek humanistisch aandoet. Weliswaar is dit verschijnsel nog maar van zeer recente datum, maar het functioneert in ieder geval. En het is opvallend hoe bij deze enthousiaste katholieken, die steeds meer de waarde van het humanisme ontdekken en verdedigen, een sterke tegenzin bestaat tegen de activiteiten van het Humanistisch Verbond, dat zij verwijten niet het „echte" humanisme te vertegenwoordigen hoewel het dit wel pretendeert. Beschouwt het huidige, open katholicisme het humanisme als wezenlijk behorend tot het katholiek erfgoed dat nu, na enige eeuwen onder het contrareformatorische stof bedolven te zijn, weer herontdekt wordt? Een en ander is zo moeilijk na te gaan, omdat het een hebbelijke eigenschap van de katholieke kerk is haar actuele progressiviteit en openheid met de mond te belijden; maar zij legt haar officiële standpunten neer in zeer behoudende en voorzichtige geschriften, die meestal meer waarschuwend dan stimulerend van karakter zijn.

Voor de geoefende waarnemer rijst echter de vraag wat de rol is en de invloed is van het officiëel georganiseerde humanisme in Nederland en of deze niet veel groter en krachtiger zouden moeten zijn.

In de traditie van de reformatorische theologie in Nederland leeft nog steeds het besef dat Reformatie en Humanisme te herleiden zijn op eenzelfde bron: de eerbied voor de bestudering van de klassieke geschriften van Jeruzalem, Hellas en Rome. Thans wordt wel eens de indruk gewekt dat de inbreng van

het Oude Testament in de Reformatie, — „Jeruzalem" — zich onafhankelijk van Hellas en Rome voltrokken heeft en zich in toenemende mate autonoom moet laten gelden. Maar dit is een gevaarlijke veronderstelling! In ieder geval waren de eerste hoogleraren aan de Nederlandse protestantse universiteiten in het Hebreeuws notoire klassieke humanisten. Men kan met Ernst Bloch verdedigen dat de „Aristotelische Linke" in de westerse cultuur tezeer veronachtzaamd is geworden en daarmee de invloed van de Joods-Arabische cultuur, maar daarmee kan men Aristoteles nog niet overboord zetten! De aristotelische traditie geldt nog altijd even krachtig zowel in het katholicisme als in het klassieke en moderne humanisme.

Een andere verkeerde veronderstelling is dat tijdens de beruchte Synode van Dordt een zeker liberaal humanisme in de reformatiorische traditie voorgoed buitengesloten werd, toen Johannes Boogerman de Remonstranten met een krachtig „Ite, ite, dimissi estis" de deur wees. In deze eerste periode van economische en geestelijke nationalisering in Noord-Nederland is de houding van Boogerman wel te begrijpen. Later, toen men zich wat meer geestelijke ruimte kon veroorloven, heeft de protestantse theologie de door de humanisten toegestoken hand stellig niet afgewezen. De Remonstranten hebben hun milde invloed altijd kunnen handhaven, en hoe krachtig militant hebben de Dopersen zich niet geweerd in Nederland! Ik zou zeker van het „doperse humanisme" willen spreken — en ik zou er ook voor willen pleiten, zeker ook nu nog. De doperse invloed op de huidige oecumenische beweging op het protestantse erf is onschatbare waarde. Noch van hen, noch van de Remonstranten is een oecumenische kruistocht tegen de onkerkelijkheid te verwachten. Is er van de zijde van het officiële, georganiseerde humanisme contact met deze voor de Nederlandse geestesgesteldheid zo enorm belangrijke stromingen?

In de „officiële" theologie van de Nederduits Gereformeerde Kerk heeft een krachtig liberaal humanisme grote invloed gehad in de achtttiende en negentiende eeuw. In de vorige eeuw bereikte de vrijzinnigheid een hoogtepunt in de theologische faculteiten van de Nederlandse rijksuniversiteiten. Er heerste een levendige en stimulerende uitwisseling mét en beïnvloeding vàn het denken en handelen in de andere wetenschappen en de wijsbegeerte. Hoeveel zinniger zou thans niet de theologie kunnen oordelen over onze technisch-natuurwetenschappelijke cultuur, wanneer deze open traditie van de vorige eeuw zich zou hebben doorgezet? Maar tegen het einde van de vorige eeuw baanden krachtige anti-modernistische stromingen baan. Abraham Kuyper, een liberaal theoloog van grote, veelbelovende klasse, maakte een reuzenzwaai naar het anstig piëtisme der „kleine luyden", terwijl hij tevergeefs trachtte het „signeuriale calvinisme" als tegenwicht te doen gelden van zijn anti-liberaal ressentiment — een spanningsverhouding waar het huidige Gereformeerdendom nu nog midden in zit en waarin de Nederlandse Hervormde Kerk ook in terecht is gekomen, althans dreigt te komen. Het is de spanning tussen de hoogmoed een theocratische volkskerk te willen zijn en de humane mogelijkheid om een Evangelie-verkondigend instituut te kunnen zijn. Na de oorlog

heeft de Nederlands Hervormde Kerk haar liberale verleden definitief willen afzweren door het belijden centraal te stellen. Hiermee werd tevens de deur geopend voor de Gereformeerde kerken die dit belijden als een conditio sine qua non voor samenwerking beschouwden.
Nu ligt er tussen belijden en geloven juist dàt kleine verschil waarmee de humaniteit staat of valt. Geloven is een bij uitstek humane mogelijkheid van de mens om mens te kunnen zijn en om zichzelf mens te weten. Belijden is daarentegen het aanspraak maken op de waarheid die licht de communicatie met de medemens en levenswereld afkapt. Het nadeel van de theocratie is dat aan de voordeur de wereld en de cultuur de weg gewezen wordt, terwijl zij aan de achterdeur heimelijk binnengehaald worden en in het huis zelf allerlei onsmakelijke ruzies veroorzaken, die zij zelf niet gewild hebben.
In het na-oorlogse protestantisme zou de stem van het humanisme van groot belang kunnen zijn. Maar kan het Humanistisch Verbond deze stem tot klinken laten brengen? Ligt niet in het angstvallig belijden van eigen standpunt en het insisteren op de „eigenheid" van de kant van het officiële, georganiseerde humanisme niet veeleer een belemmerende factor om in een dialoog de humane tegenkrachten op het protestantse erf te stimuleren?
In ieder geval mag er op gewezen worden dat de grootste theologen die het protestantisme thans kent, Bonhoeffer, Bultmann en Tillich, ook de grootste pleitbezorgers zijn voor een volledige integratie van kerk, cultuur en wereld, opdat de kerk geloven kan. In hen zet zich de liberaal humanistische traditie van het protestantisme op authentieke wijze voort. Maar hun invloed zou aanzienlijk groter moeten zijn.

„Het is eenzaam geworden rondom het humanisme", aldus is de strekking van het al weer enige tijd geleden verschenen boek van Rüssell, „Gestalt eines christlichen Humanismus". Zou dan het erasmiaanse humanisme toch niet voldoende levenskracht bezeten hebben om zich tot in de twintigste eeuw door te kunnen zetten? Rüssel laat de humanistische traditie in onze christelijke westerse beschaving sinds de eerste eeuwen van onze jaartelling de revue passeren. De lezer raakt onder de indruk van deze briljante parade en overtuigd van 't legitiem historisch precedent van het humanisme. Maar het gevaar dreigt dat men ingekapseld raakt in de nostalgie van het verleden. En deze nostalgie, die men in zoveel literatuur over het humanisme tegenkomt, leidt al te gemakkelijk tot gezapigheid. De waarschuwing van dr. Thoenes is op haar plaats! Vandaar dat ik begrijpen kan dat het thans gepropageerde „moderne humanisme" zich wat afzet en wapent tegen deze nostalgie. Men moet niet al te grif ingaan op de romantische charmes van het verleden. Toch heb ik de indruk dat het moderne humanisme zich wat al te vlot voor „modern" uitgeeft. Ik bedoel hiermee het volgende. Behalve de „theologische" kant — waarover ik het tot nog toe gehad heb — kent het humanisme ook een natuurwetenschappelijke traditie. De natuurwetenschappen, die zich sinds de Renaissance ontwikkeld hebben (en welk tijdperk als begin van onze

„moderne" beschaving gerekend wordt) zijn een dochter van het humanisme en van de renaissance, zij zijn er zelfs onverbrekelijk mee verbonden. Men zou zelfs kunnen zeggen dat de „theologische" en de „natuurwetenschappelijke" kanten kenmerkend zijn voor de westerse beschaving in haar geheel. Welnu, de natuurwetenschappelijke kant wint steeds meer op de theologische kant terrein. Zij wordt gedragen door het vertrouwen in de principiële kenbaarheid van de natuur. Het moderne humanisme staat dan ook allerwegen dit „Vernunftglauben" voor. Maar is dit nog wel zo modern, en dan „modern" in de zin van actueel voor onze huidige menselijke situatie in de twintigste eeuw? De huidige geïndustrialiseerde maatschappij is in haar geheel wellicht een product van de periode der verlichting, van de „Aufklärung" met haar neiging tot rationalisering en haar geloof in de rationaliseerbaarheid van alles, de mens incluis. Dit doet nog steeds erg modern aan, maar het is helemaal niet zo actueel meer. Het moderne humanisme zou zichzelf wel eens als „ouderwets" kunnen veroordelen wanneer het meent met de „ratio" een wapen in de hand te hebben waarmee de humaniteit verdedigd kan worden.
Immers, het subjectieve en irrationele in de mens plaagt de huidige rationalist bijna evenzeer als transcendentie en metafysica hem vroeger geplaagd hebben. Misschien zijn zij wel hetzelfde? Misschien uiten transcedentie en metafysica zich thans in de gestalte van subjectivisme en irrationalisme. In ieder geval, het is van een theologisch nu een anthropologisch probleem geworden. Maar het rationalisme staat machteloos tegenover de anthropologie! Komt het daardoor dat ik bij de huidige fenomenologen en antropologen alleen maar katholieken en protestanten aantref? De fenomenologie schijnt bijkans een katholieke aangelegenheid te zijn (Kwant, Luypen) en de psychiatrische anthropologie een orthodox-protestantse kwestie (Van der Horst, Janse de Jong en zovelen meer). Waar is de humanistische inbreng in de zoektocht naar de menselijkheid van de mens? Behoort deze dan toch tot het culturele erfgoed van onze christelijke beschaving?

G. C. de Haas

Dit is het hinderlijkste stuk dat ooit in Rekenschap is verschenen.

Drs. G. C. de Haas, geboren 1939 te Balkbrug, volgde het middelbaar onderwijs op het Gymnasium Celeanum te Zwolle, studeerde daarna te Groningen Hebreeuws, filosofische antropologie en praktische zielzorg aan de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit. Sinds 1964 als medewerker verbonden aan de Moderne Jeugdraad in Amsterdam. Redactiesecretaris van de bladen F a s e en B e s t e k, heeft zitting in enkele redacties en publiceerde in verscheidene tijdschriften.

de Haas is met zijn 24 jaar al [illegible] ontwikkeling. Ik beklaag de Jeugdraad die zich aanmeet modern te zijn met zo'n mede-werker opgescheept te zitten.

In het perspectief van de tijd

I.

Het Humanisch Verbond heeft zich in de twintig jaar van zijn bestaan ontwikkeld tot de grootste organisatie van onkerkelijken, die Nederland ooit heeft gekend. Dit is niet te danken aan een opzienbarende toeneming van het aantal landgenoten, dat officiëel erkent, geen geloofsbelijdenis te aanvaarden. Dit getal zal immers ook thans de twintig procent niet overschrijden, terwijl het kort na de oorlog bijna vijftien procent bedroeg. Het is waar dat door de groei der bevolking het absolute aantal dergenen, die „geen godsdienst hebben", wel is gestegen. Toch moet de bloei van het Verbond en de plaats die het in ons land inneemt wel allereerst worden gezien als het gevolg van een sterk veranderd geestelijk en sociaal klimaat.
Ook in het verleden heeft een deel van het geestelijk leven, betrekking hebbend op levens- en wereldbeschouwing, zich afgespeeld buiten de kerken. In de sfeer van de Erasmianen, Spinozisten en verlichte filosofen hebben voorname denkers en strijders hun oordelen onafhankelijk gemaakt van de geloofsleer. In de eerste plaats begon men onder hun invloed het gebeuren niet meer te zien als een blijk van ingrijpen ener persoonlijke godheid, maar als een causaal bepaald proces, dat zonder wonderen verliep. Zo kon er naar worden gestreefd, „de wereld uit zichzelf te verklaren", zonder een beroep te doen op enige zogezegd geopenbaarde waarheid. Voorzover het woord God nog werd gebezigd had dit een deïstische of pantheïstische inhoud. In de tweede plaats stond men open voor de conclusies van de ervaringswetenschap: het logisch ordenen van hetgeen werd ontdekt in de natuur en de menselijke geest. De gevonden „wetten", hypothesen die passen bij de mate van kennis ener bepaalde periode, konden doeltreffend worden toegepast. De techniek maakte de mens ervan bewust, dat hij over vermogens beschikte, die voorheen slechts waren toegekend aan de Goden. Hun gestalten en karakters onthulden dus wat de gelovigen zelf dachten, voelden en verlangden: theologie was anthropologie, Godskennis werd tot kennis der

mensen. En ten derde — mede door de beschouwingen van Erasmus, Spinoza en Kant — werd het ethisch oordeel bevrijd van godsdienstige veronderstellingen. Niet het handelen op zichzelf, maar het motief, de beweegreden er toe werd centraal gesteld. En als maatstaf voor goed en kwaad gold niet het goddelijk gebod, niet enig bijbels voorschrift, noch kerkelijke zeden en gewoonten, maar het autonome geweten. De identificatie met de medemens, het wederkerig hulpbetoon, de objectivering van de normen („Doe een ander wat gij wilt dat men u doet; verlang voor u zelf niets wat gij niet ook voor uw medemensen zoudt wensen; handel zo dat het motief van uw handelen algemeen geldend zou kunnen zijn") de aanvaarding van bovenpersoonlijke maatstaven kreeg de overhand. En ten vierde was daar als ideaal het algemeen welzijn op aarde, de vermeerdering van de levenszekerheid en van materiële, zinlijke en geestelijke vreugden.

II.

Maar de verdedigers van deze denkbeelden vormden een kleine en geselecteerde groep. Ook toen in 1856 de vrijdenkersvereniging de Dageraad werd opgericht was de kern klein. Deze bouwde voort op de verworvenheden van de achttiende eeuw. Eerbied voor het natuurwetenschappelijk onderzoek, deïsme en pantheïsme overheersten nog. Geleidelijk echter ontplooiden zich de ideeën van onchristelijk atheïsme, de historische kritiek op de kerk en . . . op de maatschappij. Ook toen de Dageraad stellig niet kon worden vereenzelvigd met het socialisme werd zij een strijd-organisatie der radicale liberalen, die wetenschap, industrialisatie, sociaal welzijn, economische productiviteit en individuele emancipatie wilden bevorderen en die daarom het kerkelijke conservatisme en de theologische vooroordelen bestreden. Uit deze kringen is de inspiratie voortgekomen tot de emancipatie van de vrouw, de hervorming of afschaffing van het kolonialisme, de vernieuwing van het onderwijs, de lekencultuur, de bewuste regeling van het kindertal, het recht op crematie (Multatuli was de eerste bekende Nederlander wiens lijk — in het buitenland — werd verast.) En tenslotte werd de vrijdenkersbeweging in het begin dezer eeuw een instrument ter ontvoogding van het proletariaat. Van een radicale werd zij een socialistische strijdorganisatie.

Het was in deze tijd dat de onkerkelijkheid haar grootste toeneming te zien gaf. Alle bovengenoemde humanistische idealen konden immers als wapen worden gebruikt tegen kapitalisme en militarisme, armoede en ziekte, domheid en slaafsheid. Elke zondagmorgen trokken in ons land honderden naar de bijeenkomsten van de Dageraad. In Amsterdam en Rotterdam, gemeenten met een omvangrijke arbeidersklasse, was in de jaren van 1919 tot 1932 (tussen oorlog en crisis) een aantal van duizend bezoekers per vergadering niet ongewoon. De meest verscheiden onderwerpen werden er behandeld op een vaak bewust „tendentieuse" wijze. De bijbelkritiek moest aantonen, welke feodale opvattingen over slavernij, gezag, oorlog, eigendom, vrouwendienst-

baarheid en sexualiteit verkondigd worden in de Heilige Schrift. Als de historiciteit van Christus werd ontkend, was dat om de hoeksteen weg te nemen van een maatschappelijk conservatieve kerk. En zo Jezus al mocht worden geschetst als een prediker, dan toch als een verkondiger van de ondergang ener orde, waaraan de kerk verknocht was. Het eschatologisch element, de verwachting van een duizendjarig rijk en de daarmee samenhangende verachting van aardse macht kon inderdaad worden gericht tegen een samenleving, die duidelijk onchristelijk was. De geschiedenis van de kerk leverde stof in overvloed voor zedelijke verontwaardiging.
De economische wereldcrisis, de daarmee gepaard gaande armoede en — van de weeromstuit — de verscherpte reactie had daarna tweeërlei gevolg. Enerzijds nam de omvang der bijeenkomsten en van de verkochte lectuur af, aan ambtenaren werd het weldra verboden lid te zijn der vrijdenkersvereniging, en de angst voor werkloosheid (waarvan reeds vier honderd duizend mensen het slachtoffer waren geworden) maakte velen voorzichtig. Aan de andere kant nam het ongeloof toe (de statistieken zouden het later bewijzen) en eveneens de afkeer van het veldwinnende nationaal-socialisme, dat door de meeste Duitse kerken werd gesteund of ontzien. In de strijd tegen Hitler hebben de vrijdenkers vooraan gestaan, in alle Westeuropese landen.
Van deze strijd hadden zij niet meer het monopolie. Al jaren voor de oorlog begon zich een front te vormen van „progressieve" groeperingen, waarvoor klassestrijd en socialisme op de achtergrond werden gedrongen, evenals de actie tegen de godsdienst, om voorrang te verlenen aan de samenbundeling van alle krachten, die gemobiliseerd konden worden tegen het nationaal-socialisme. Niettemin bleef voor de Dageraad de kerk een steunpilaar van elke reactionaire beweging, waartegen vooral de macht der arbeiders moest worden geconcentreerd.

III.

De oorlog veranderde de situatie grondig. Hij leidde, kort gezegd, tot het verdwijnen van het oude proletariaat, waarvan de „voorhoede" vijandig had gestaan tegenover de „ideologie der nationale bourgeoisie". Het beeld, dat men zich in de periode van 1919 tot 1939 had gevormd van de vrijdenkersvereniging — een agressieve anti-godsdienstige en sociaal-radicale organisatie — paste niet meer bij het ideaal van de solidaire nationale gemeenschap, die voor de vrijheid van haar volksbestaan vereend moest worden. Tijdens de bezetting is een grote mate van „klasseverzoening" tot stand gekomen, met name in de verzetsbeweging, en samenwerking van godsdienstigen met ongelovigen op velerlei terreinen. De „rode rakkers" van vóór 1940 werden patriotten, de aanvallende vrijdenkers verdraagzame buitenkerkelijken. Het proletariaat, reeds lang niet meer „vaderlandloos", omhelsde nu het vaderland. Toen de oorlog voorbij was bleef deze nationale solidariteit grotendeels behouden, wat tot uiting kwam in de reeks van coalitie-regeringen, onder

welke de wederopbouw en de moderne industrialisatie begonnen. De vakverenigingen legden zich grote matiging en offers op, om de kapitaalvorming mogelijk te maken, die gepaard zou gaan met een economische hoogconjunctuur, die twintig jaar vrijwel onafgebroken zou duren. Vooral na 1960 hebben de toegenomen productiviteit en de bijna volledige werkgelegenheid geleid tot grote sociale verbeteringen. Het oude proletariaat hield op te bestaan, de arbeiders „verburgerlijkten" en hun kinderen (materiëel bezien) nog meer. De grote stuwkracht der vrijdenkersbeweging van voor de oorlog was verdwenen: de strijd tegen de kerk had opgehouden een stukje klassestrijd te zijn.

Hoewel de Dageraad, in 1945 herrezen, zich aanpaste aan de nieuwe omstandigheden stond haar „image" haar in de weg. Zij bestaat nog — al is de naam dan gewijzigd — maar de bijeenkomsten van haar afdelingen zijn bescheiden van omvang geworden. Het is haar nog bijna twintig jaar lang gelukt haar weekblad te blijven uitgeven, totdat dit aan het einde van 1964 moest worden opgeheven. Evenzeer als het Humanistisch Verbond in omvang toenam, slonk het ledental van de oude vrijdenkers-organisaties. Uit het voorgaande blijkt reeds, dat het Humanistisch Verbond in genen dele een voortzetting was van de oude Dageraad. Er mogen dan deelnemers aan de oude beweging over zijn gegaan naar het Verbond, dit had van den beginne af (toen dus in 1946 de Dageraad nog op poten stond) een geheel eigen karakter. De hierboven geschetste viervoudige grondbeginselen, die voortvloeiden uit de ideeën van Erasmianen, Spinozisten en verlichte filosofen, vonden ook in het Verbond talrijke aanhangers. Maar de kleur, het klimaat, de geest was anders. In het Verbond was plaats voor vrijdenkers van de oude soort — en voor hoevele andere humanisten — maar vrijwel geen van hen zou zich nog thuis hebben gevoeld in de sfeer van de vooroorlogse Dageraad.

De beginselverklaringen van de twee organisaties duiden dit eigenlijk niet aan. Ongetwijfeld is de indertijd door Leo Polak geïnspireerde basis van de Dageraad ook voor vele humanisten van nu aanvaardbaar. Zij luidt aldus: „De Dageraad stelt zich ten doel de bevordering van de vrije gedachte, tot zuivering en verdieping van 's mensen zedelijk en verstandelijk besef. Zij plaatst zich hierbij op de wetenschappelijk-wijsgerige grondslag van de soevereiniteit en autonomie der rede. Mitsdien aanvaardt zij als grondslag voor de wereld- en levensleer uitsluitend de normen van het zedelijk bewustzijn en de gegevens der ervaring, onder afwijzing en bestrijding van elk geloofsdogma, bindend gezag van kerk, persoon, schrift of overlevering".

Men kan moeilijk zeggen dat de beginselen van het Verbond daarmee vloeken. „De humanistische levensovertuiging wordt gekenmerkt door het pogen om leven en wereld te verstaan met een beroep op menselijke vermogens en zonder uit te gaan van bijzondere openbaring. Bij alle schakering die binnen deze overtuiging mogelijk is, worden daarbij de volgende grondslagen erkend: 1. Het humanisme acht een waardebesef, dat niet naar willekeur kan worden gewijzigd, wezenlijk voor de mens. 2. Humanisme eist de

voortdurende bereidheid zich in denken en doen redelijk te verantwoorden. 3. Het humanisme eerbiedigt de mens als enkeling en als lid van de samenleving in zijn menselijke waarde. 4. Het humanisme erkent dat de mens deel heeft aan natuurlijke, maatschappelijke en kosmische verbanden. 5. Het humanisme stelt vrijheid en gerechtigheid als eis voor het persoonlijk en maatschappelijk leven. Het humanisme vraagt om beleving en verwezenlijking van zijn beginselen in de practijk van het leven''. In geen van beide formuleringen komt een verwijzing voor naar strijd tegen de godsdienst, al wordt de idee ener eeuwig geldende ,,openbaring'' afgewezen. Bij zijn oprichting sloot het Verbond zelfs ,,het geloof aan een persoonlijke God'' uit, wat de statuten van de Dageraad niet eens deden. Misschien moet men enige waarde hechten aan de zo positieve houding der vrijdenkers jegens de verworvenheden der wetenschap en aan de term ,,bestrijdt''. Inderdaad was voor de Dageraad een ,,strijdende'' houding jegens de godsdienst meer kenmerkend dan voor het Verbond. Maar ook het humanisme van het Verbond is ,,niet-godsdienstig'' en zeker niet christelijk, als stamt het uit een christelijke beschaving.

IV.

Uit een sociologisch oogpunt is het veel meer van betekenis, dat het Verbond zich bewoog binnen de sfeer van de burgerlijke democratie. Het bleek reeds spoedig na de oprichting uit het geschil met de communisten, die er zich niet in thuis voelden. Nu waren ook in de oude Dageraad de communisten vrijwel afwezig, afgezien van de periode 1937-1940, toen verscheidene ,,proletarische (,,leninistische'') vrijdenkers'' er deel van uitmaakten, hoewel de echte vrijdenkers hen — als verdedigers van een dictatuur — niet als geestverwanten beschouwden. Niettemin was de ,,vrije gedachte'' zeer ,,links'', om niet te zeggen anti-kapitalistisch en anti-militaristisch, wat de feitelijke sfeer aangaat. In vergelijking daarmee is het ,,milieu'' van het Verbond gematigd. Het biedt plaats aan zeer uiteenlopende geesten, van radicaal-socialistische tot liberale onkerkelijken, maar het werkt op basis van de bestaande orde, hoezeer die ook voor verbetering vatbaar wordt geacht. Het praktische werk van het Verbond — een der meest naar voren tredende activiteiten — kan ook niet geschieden zonder samenwerking met organen der bestaande maatschappij. De rapporten over democratie, het radio-vraagstuk, de schoolpolitiek, het sexuele probleem, de echtscheiding, de zorg voor bejaarden, de geestelijke verzorging in het leger, de gevangenissen, de ziekenhuizen enz. bevestigen dit. Maar welke andere basis zou een geestelijke en sociale organisatie van enige omvang in Nederland kunnen hebben? Dit land is geen voedingsbodem voor omwentelingen, en het is al mooi als men tenminste enig begrip toont voor de redelijkheid van revoluties in andere minder ontwikkelde en overwegend feodaal gebleven delen der wereld. In dit opzicht is het verblijdend, dat het Verbond internationale contacten heeft, die het in voortdurende aanraking brengen met achter gebleven gebieden en met de ,,agencies'' der

Verenigde Naties, die voor twee derden bestaan uit arme landen met een steeds meer opstandige bevolking. Op dit gebied betekent „praktisch humanisme" de noodzaak tot hulpverlening voor verhoging der productie, sociale democratisering, onderwijs, geboorteregeling en liquidatie van het feodalisme. Nu staat het humanisme als wereldbeschouwing mijns inziens door het streven naar zuivering van het denken en van de zedelijke oordelen, boven de godsdienstige mythologie en de theologie. En als zodanig niet *naast* de traditionele geloofsgemeenschappen. Maar in de praktijk kan men nauwelijks ontkennen, dat het Verbond wordt beschouwd als één der „zuilen" van het nationale geestelijke leven, naast de protestantse en katholieke kerken. Het debat met de kerk is geworden tot een gesprek, de muur tot een drempel. Daarvoor bestaan twee oorzaken. De meeste leden komen uit een milieu, waarin de strijd tot zelfbevrijding van godsdienstige dogma's al omstreeks 1940 niet meer gestreden behoefde te worden: dat milieu was al liberaal genoeg. Wat de vroegere vrijdenkersbeweging — een „doorgangshuis" zonder weerga — tot die emancipatie heeft bijgedragen is nauwelijks te schatten, afgezien van hetgeen het oude socialisme door zijn theorieën heeft gedaan voor toeneming van de onkerkelijkheid. De generaties, die na 1945 de toon zouden aangeven, waren erfgenamen. Maar juist daardoor was hun houding (evenals de maatschappelijke omstandigheden) anders: kerk en godsdienst hadden hun veel minder in de weg gestaan. Het aantal onkerkelijken of onverschillige godsdienstigen was te groot geworden om aan „ongelovigen" nog een gelijkgerechtigde plaats in de samenleving te weigeren.

Daarbij kwam dan na 1945 eindelijk de „doorbraak" van nieuwere denkbeelden in de kerken. Het radicalisme van christelijke vakbewegingen, de drang tot emancipatie der leken, de afnemende invloed van geestelijken van de oude soort, de tendens tot ontmythologisering, de onstuitbaarheid van moderne denkbeelden omtrent huwelijk, geboorteregeling, crematie, deze „tweede hervorming" betekende een zodanige toenadering tot velerlei humanistische idealen, dat „het gesprek" ook inderdaad mogelijk werd. Het lijkt soms of de vroegere strijd *tegen* de kerken zich heeft verplaatst en geworden is tot een strijd *binnen* de kerken. Men ontmoet nu steeds meer godsdienstigen van wie men zou zeggen dat zij onbewuste humanisten zijn, die zich bedienen van religieuze beeldspraak. De positie van de humanistische levens- en wereldbeschouwing is niet alleen versterkt onder hen, die zich aan godsdienst weinig gelegen laten liggen, maar tevens onder de leden der kerken.

Zo bestond voor het Verbond de mogelijkheid de voorheen verdachte onkerkelijkheid en een levens- en wereldbeschouwing, die niet waren gebaseerd op de christelijke openbaring, te doen aanvaarden als eerbiedwaardig, rechtmatig en wettig. De grote verdienste van het Verbond is, dat het door onafgebroken activiteit die mogelijkheid tot gelijkstelling van het humanisme met kerkelijke ideologieën reeds ten dele heeft verwerkelijkt. De uiteenlopende politieke idealen van de leden kan men in de protestantse kerken in dezelfde verscheidenheid terug vinden. Het is niet de taak van het Verbond zich te vereen-

zelvigen met een of ander partijprogramma. Maar voorzover het „aan politiek doet" is juist het Verbond daartoe geroepen: het geschiedt namelijk om de gelijkgerechtigdheid van gelovigen en ongelovigen, kerkelijken en buitenkerkelijken te veroveren. Aan deze strijd voor wettelijke erkenning van het humanisme, voor eerbiediging van de rechten ener minderheid — een niet voltooide strijd — aan deze functie van voortdurende pleitbezorger voor een eens achtergestelde bevolkingsgroep dankt het Verbond zijn aanhang en zijn roep.

A. L. Constandse

Dr. A. L. Constandse, geb. 1899, studeerde (Romaanse) letteren en wijsbegeerte, schreef een proefschrift over „Calderon de la Barca et le baroque espagnol"; publiceerde vóór de oorlog o.a. „Grondslagen van het atheïsme" en „Zelfvernietiging van het protestantisme". Na de oorlog werd hij journalist en wijdde zich voornamelijk (o.a. in een tiental boeken) aan de internationale politiek en de modernste geschiedenis. Hij behoort tot de redactie van het maandblad De Gids.

Drie kanten van humanisme

Het is een boeiende opgave in kort bestek een inzicht te leveren in wezenlijke elementen van een levensovertuiging als het humanisme — niet om een legitimatie te tonen van het humanisme in het algemeen, maar eer om vergelijkingsmateriaal te verschaffen, teneinde dèze humanist in zijn geestverwanten en zijn geestverwanten in hem te herkennen.
Het is al duidelijk dat daarbij niet kan worden volstaan met wat men noemt een strikt persoonlijk woord. Want als iets al meteen het humanisme kenmerkt, dan is het de neiging om het strikt persoonlijke — waar wij uiteraard wel van moeten uitgaan — nauwgezet en oprecht te toetsen aan het algemeen geldige. Ik moet dus dat persoonlijke te buiten gaan om de levensovertuiging te schetsen, die ik verworven heb en dagelijks verwerf door verstandhouding met anderen.
Als ik het goed zie bevat de levensovertuiging die een mens huldigt altijd drie elementen: er zijn dingen waar men tègen is of waar men bezwaar tegen heeft — er is twijfel en onzekerheid — èn er zijn zaken waar men vóór is.

De verleiding van het wonder

Allereerst zou ik graag willen proberen om zo precies mogelijk te omschrijven wat, naar mijn smaak, voor humanisten het belangrijkste object is van verzet, van afkeer, van afwijzing. Nu geloof ik dat ik dat het beste kan doen door u een verhaal te vertellen dat mij altijd is voorgekomen als een zeldzaam staaltje van werkelijke menselijke bedruktheid.
Er was een oud verkommerd joodje. Hij had zijn vrouw verloren, zijn zonen en een dochter. Zijn zaak was verlopen, zijn bezit verloren gegaan. Nu woonde hij — oud en breekbaar — op een klein kaal zolderkamertje. Het was er koud en vochtig. Laat ik niet vergeten te vertellen dat er een ruit gebarsten was. Nog steeds liep alles hem tegen, de beker raakte niet leeg. Maar op een ochtend toen hij zijn karig maal zat te gebruiken, viel een sneetje brood dat

hij net gesmeerd had, op de grond. Gauw raapte hij de boterham op: de boter zat bóven. Hé, dacht het mannetje, dat is een teken, het sneetje brood is niet op de beboterde kant gevallen. „Zou er nu eindelijk een wending in mijn leven zijn aangebroken?" Nóóit was hem iets meegevallen, alles kwam altijd helemaal verkeerd uit — en nu dit gelukje!
Daar moest hij met de rebbe over spreken. Hij repte zich naar de rabbijn die enige straten bij hem vandaan woonde. De rebbe hoorde het hele verhaal aandachtig aan; hij kende het rampzalige leven van het mannetje, en hij knikte bedachtzaam toen hij het verhaal van het onverwachte gelukje van de goed gevallen boterham geheel had gehoord. Ja, de rebbe gaf toe dat dit wel luttele maar toch zo veelbetekenende voorval niet mocht worden voorbijgegaan. Hij moest er eens goed over nadenken; 't was niet eenvoudig. Hij moest maar eens terugkomen, en het mannetje ging heen, al vervuld van benauwde hoop.
De volgende morgen repte hij zich bijtijds naar de rebbe om te vragen of die al een conclusie had getrokken. Nu, de rebbe had diep nagedacht, gewikt en gewogen, maar tot een besluit was hij nog niet gekomen. 't Was een heel moeilijke vraag en er hing veel van af; een wending in iemands levenslot is tenslotte geen geringe zaak, Nee, een zéker oordeel had de rebbe zich nog niet gevormd. Hij moest nog maar eens terugkomen. De rebbe wilde er ook met zijn collega's over spreken.
In gespannen verwachting ging het ventje weer naar zijn kamertje. Hij kon de volgende dag bijna niet afwachten. En ook op die dag durfde hij niet naar de rebbe toe te gaan. Hij zei wel tegen zichzelf, dat het niet beleefd was de rebbe zo vaak achtereen lastig te vallen, maar hij voelde ook zo nu en dan dat de vrees voor een ontmoedigend uitsluitsel hem weerhield.
De volgende morgen kon hij nauwelijks wachten tot het daglicht er was. Al heel vroeg was hij weer bij de rebbe. Maar diens ernstige gezicht, niet meer nadenkend, eer terughoudend, voorspelde weinig goeds. Angstig vroeg het zielige ventje. „Rebbe, kàn het niet zijn, dat mijn leven beter wordt, dat mijn lot zich heeft gekeerd?" „Nee", zei de rebbe, zuchtend, „nee, ik heb er lang en diep over nagedacht. Ik heb de kwestie besproken met een collega — maar nee. Je mag niet aannemen dat van heden af je lot is gekeerd. Die voordelig gevallen boterham mag je niet beschouwen als een teken van wending in je leven. Het is hard — je moet maar denken dat je je boterham aan de verkeerde kant had gesmeerd".

Zoals ik al zei, ik heb dit verhaal altijd beschouwd als één van de meest navrante, aangrijpende voorstellingen van menselijke verlegenheid, maar vooral ook als een zeldzaam staaltje van het menselijke verlangen naar het wonder. Humanisten onderscheiden zich, meen ik, niet van gelovige medemensen doordat zij er andere gevoelens, andere wensen, andere behoeften op na houden. Net als ieder ander verlangen wij naar het onbekommerde behoud van wie ons lief zijn. Als in ons gezin of in onze familie door een ongeneeslijke ziekte iemand ten dode is opgeschreven, dan komt ook in ons hart het hartstochte-

lijke verlangen op dat er iets zal gebeuren, dwars door alle verwachtingen en waarschijnlijkheden heen, waardoor ineens alles weer goed is.
Wat ons alleen onderscheidt van verscheidene medemensen is, dat wij de stap van heftig verlangen naar hoop op de vervulling — dus geloof in het wonder — niet kunnen zetten. Dat is geen zaak van onwil, van eigengereidheid. Onze ervaring, maar vooral ons redelijk besef verhinderen ons te geloven in het wonder dat alle verloop te boven gaat. Er is toeval: door het grillig, onoverzichtelijk kruisen der reeksen van gebeurtenissen — maar in een doorbraak van het natuurlijke verloop der dingen, in het wonder geloven wij niet.
Sommigen zeggen: dat laat ik gelden voor het heden, vroeger gebeurde het wel en die tijd zal weer komen. Daar kunnen we dan over zwijgen, omdat ik mij nu graag wil orienteren in het heden. Anderen zeggen: ja, het wonder doet zich nog wel voor, maar op zeldzame momenten, en dan duiden ze op enkele gebeurtenissen op zekere plaats, op enig tijdstip van de laatste vijftig jaar. Daar hoeven we dan ook niet over te praten — want al zou de uitleg van die feiten de toets van een grondige kritiek kunnen doorstaan — hetgeen ik bestrijd — dan nog bieden die verschijnselen te schrale hoop voor de leniging van het veelvoudig leed van elk der miljoenen, die nu op dit ogenblik leven en naar uitkomst verlangen. Zoveel wonderen heeft geen God der mij bekende godsdiensten in petto. Wij mensen moeten het naar onze overtuiging doen met het verdriet en met de tegenslag, wij moeten er mee leven; en als er iets te redden valt, moeten we het zelf doen. En dat doen we ook, en hoe!
Als men zegt: de mens is van nature godsgelovig van aard, dan is dat ten dele en alleen in bepaalde zin waar. De mens zoals wij die tot heden kennen, bezit inderdaad de impuls tot hoop op bovenmenselijke hulp en redding. Maar even waar is het, dat die mens met geweldige energie en vindingrijkheid van het eerste ademen van leven af noest bezig is zonder enige bijgedachte zijn problemen zelf op te knappen, ofschoon hij daarstraks nog wanhopig snakte naar de bijstand van een almachtig wezen. De binnenkant en de buitenkant van het leven, het leven zelf en de gehele wereld doorzoekt die mens en hij grijpt al naar andere werelden — niet gehinderd door de herinnering aan de kleine, fraaie mythe omtrent mens en wereld die hij zojuist tot eigen zekerheid had samengesteld.
Maar hoe driest we ook doende zijn met onze menselijke mogelijkheden, aan de verleiding van het wonder, aan het versagen van het menselijke, staan wij voortdurend bloot. Wij nemen dit waar, niet alleen als we goed op onszelf letten, maar ook en veel duidelijker als wij de gehele mensheid in zijn geschiedenis overzien. De onzekerhed en de onveiligheid, de benauwdheid voor de beperktheid van onze menselijke vermogens tegenover de rampen van het leven, kunnen zo beklemmend worden dat we ons een heel eind weegs begeven in het geloof aan bovenaardse leiding en redding. Want dan krijgt het leven en de wereld een ander aanzien. Dan ontstaat de schone voorstelling van een bestaan, dat met een begin en met een einde ligt ingekapseld in de grootse, goede bedoeling van een onaantastbare almacht. Van al wat ons

overkomt moet dan een hogere zin en een verheven bedoeling worden verondersteld, al onderscheiden we er de inhoud niet van.

Je zou kunnen zeggen: nou, is dat niet prachtig? De eerste bedenking is al: wie slaagt er in dit geloof te bereiken? Letterlijk: wie kan zo ver reiken, dat hij over kan stappen uit het leven van angst en vrees, benauwdheid en beduchtheid? Ieder weet het antwoord wel.
Maar er is meer. De mens is een grillig wezen. Nauwelijks heeft hij zich neergezet bij zijn visie van een volmaakt geordend bestaan, waarin alles in een hogere zin gebed ligt — of er steekt twijfel in hem op. Is die eeuwige zekerheid wel zo vast als een rots? Het veelvuldig gebruik van het woord rots in het religieuze spraakgebruik duidt al op die gedachte, waarvan de krampachtige wens vader en moeder tegelijk is. Het wankelen van het geloof is niet alleen voor die gelovige zelf dan een rampzalige zaak. De vrees voor nieuwe onzekerheid met vlagen van gevoel van onveiligheid heeft de neiging de schuld buiten zich zelf te zoeken. Geloofstwijfel noopt tot nieuwe inspanning der verdichting, maar ook tot bedilzucht voor de omgeving. De angel der onzekerheid steekt zo hevig, dat irritatie ontstaat door elke versterking van buitenaf. Het dogma is dan geboren, de geestelijke domperij en de onverdraagzaamheid.

Het wonder is een verleiding; een verleiding, die wij allen in ons leven ondergaan. De grilligheid van het verloop des levens, dat onafhankelijk van onze gevoelens voor recht en billijkheid zich voltrekt, noopt ons soms tot hoop op een plotseling dóórbreken van de goede wil van een genadig opperwezen, op een wonder. Het is eigenlijk een geesteshouding, een wijze van reageren die van veel wijder strekking is dan het geloof in het wonder als een onmogelijke gebeurtenis. Het gewone wondergeloof is geloof ik in onze wereld niet zo verbreid. Wat ik bedoel is vager, nevelachtiger. Het is de houding van mensen die niet spontaan met menselijke mogelijkheden rekenen, laat staan dat zij grif de eigen verantwoordelijkheid aanvaarden. Zij verlangen naar oplossingen, naar genezing en redding door iets anders, door anderen.
In feite is dit: een verraad aan de menselijkheid waarvan wij de dragers zijn. Welnu, wij humanisten verenigen ons in beginsel in het verzet tegen de neiging om buiten de menselijke mogelijkheden elders hulp of redding te verwachten. Wij zijn er van overtuigd, dat — zo er iets gedaan kan worden — het de mensen zijn die het moeten doen: door hun inspanning, door hun aandacht, door hun vindingrijkheid, door hun openheid vooral ook voor alle mogelijkheden. Het onbehagen voor de rampen des levens willen wij niet laten stijgen tot een paniek die ons voert op de weg naar verdichting en naar verdrukking der tegensprekers.

Er is een heel oude legende. De almachtige had de gewoonte soms een ziel te grijpen die op weg was naar het leven om een mens te worden. Zo sprak

de almachtige er eens één aan: „Wil je niet liever blijven op de eeuwige en oneindige velden?" „Nee," zei de nog ongeborene, „ik wil leven als mens". „Ja, maar het leven is vol zorg en moeite." „Maar ook vol liefde en vreugde," antwoordde de ziel. „Ja," zei de almachtige, „maar daardoor ook vol verlies en pijn." De ongeborene aarzelde, zei tenslotte: „Laat mij toch maar mens worden. Ik wil het beleven."

Misschien is niets geheel waar . . .

Nu is het een vraag van belang — en hij wordt ons dan ook vaak persoonlijk gesteld: waar halen wij de euvele moed vandaan om het in het leven zonder geloof en hoop te doen?

Ik moet meteen al zeggen: een mens weet nooit waar hij de moed vandaan haalt om iets wel of niet te geloven. Geloven of niet geloven heeft met moed of lafheid niets te maken. U moet u dat maar eens voorstellen: ik klem nu mijn tanden op elkaar, ik zet mij schrap, en als ik me dan flink houd dan slaag ik er in niet te geloven . . . wat ik geloof? Of omgekeerd: met hardnekkige inspanning lukt het mij te geloven . . . wat ik niet geloof? Het is een onzinnige voorstelling van zaken: in ons ongeloof aan goddelijke bestiering van mens en wereld zijn wij geen helden en geen lafaards. Wél kan gevraagd worden: waardóór doen jullie de stap niet van behoefe aan bijstand — naar geloof in redding?

Dat is een zinvolle vraag. Er moet iets zijn, waardoor wij humanisten niet bezwijken voor de verleiding van het wonder. En ik meen dat het onze houding ten opzichte van de twijfel is die veel verklaart. Wij zijn voor de twijfel niet bang en daardoor heeft het wondergeloof weinig of geen vat op ons.

Een jaar geleden heb ik in een forum gezeten met theologen van roomskatholieke, van gereformeerde, van hervormde en van remonstrantse huize. Het was een boeiende bijeenkomst met soms scherpe, vaak verstandige vragen uit een grote, volle zaal. Maar aan het slot van de bijeenkomst had de voorzitter van het forum — een vrijzinnige, zeer geestige Amsterdamse theoloog — voor alle forumleden dezelfde vraag, waarmede hij naar mijn gevoel naar de kern van alle behandelde problematiek doorstootte. Hij vroeg: zegt u mij eens één voor één: twijfelt u wel eens aan uw mening? Natuurlijk was het niet de opzet om één van ons te verleiden tot de ontstellende belijdenis dat hij de hele avond dingen had verkondigd waar hij persoonlijk eigenlijk niet achter stond. Maar er kwam toch iets heel merkwaardigs aan het licht. Toen het ten slotte mijn beurt was om over mijn standpunt ten aanzien van de twijfel iets te zeggen, heb ik dat dan ook onder woorden gebracht.

Ik had namelijk in de uitlatingen van mijn godsdienstige partners achter de tafel een fundamenteel andere houding waargenomen tegenover de twijfel dan die welke naar mijn mening humanisten kenmerkt. Die tafelgenoten spraken over de twijfel als over een incident, als iets dat je overkomt, een eigenlijk betreurenswaardige toestand van de geest. De twijfel beschouwden zij als een

vrijwel onontkoombaar euvel van de menselijke aard — maar allen, de één meer, de ander minder, verzekerden toch, dat krachtens hun ervaring de mens zijn twijfel steeds wel weer te boven zou kunnen komen. Mijn godsdienstige partners bespraken de twijfel van de gelovige mens als een geduchte zaak. Maar zij gaven hun vertrouwen toch, dat er aan de randen van het geloof nog kracht te vinden is om aan de vertwijfeling, de wanhoop te ontsnappen. Nu is de houding van ons, humanisten, tegenover de twijfel in beginsel een heel andere. Je zou kunnen zeggen ,,wij twijfelen ook op zondag!" Wij beschouwen de twijfel in de eerste plaats niet als een incident, niet als een verdrietige instorting van onze zekerheid. Het is onze ervaring en daarna een conclusie van redelijk gehalte, dat de twijfel een wezenlijk bestanddeel van onze manier van overwegen, van denken, van redeneren is. En, in de tweede plaats: dat hij dit ook moet zijn! Wij zijn helemaal niet bang voor de twijfel. *De twijfel begeleidt ons als het ware steeds, is in feite ons uitgangspunt!* Er is een citaat van Multatuli, dat precies onder woorden brengt wat ik bedoel. Het is een idee dat vaak is aangehaald en meestal onnauwkeurig. Maar letterlijk luidt het: ,,Misschien is niets geheel waar, en zelfs dát niet". Dat was niet de formule voor een dolgedraaide vertwijfeling, maar de preciese omschrijving van een beginsel: het beginsel van de stelselmatige vraagstelling: ,,is dat, waar we van overtuigd zijn, nog wel juist!" Het is de bereidverklaring tot het zich voortdurend rekenschap geven. Dat idee van Multatuli staat niet ergens in één van de laatste der zeven delen Ideeën die hij schreef. Het was niet de verzuchting na een lijdensweg van vallen en opstaan. Aan het begin van die monumentale reeks van werken staat de geciteerde spreuk als Idee nr. 1: ,,Misschien is niets geheel waar, en zelfs dát niet".

Het is de grandioze formule voor het ontzag, dat wij mensen behoren te hebben voor de eindeloze gevarieerdheid van het leven, voor de onoverzienbare mogelijkheden, maar bovenal: voor de onweerhoudbare bewegelijkheid van de menselijke situatie. Laat niemand zich vergissen — de aanvaarding van de twijfel als systematisch uitgangspunt betekent in geen geval, dat wij de wat wrakke neiging zouden bezitten om ons petje plechtig af te zetten voor elke bewering die ons als leerstuk van geloof of als levensovertuiging wordt gepresenteerd! De twijfel aanvaarden, houdt in dat wij willen luisteren, dat wij het andere, dat wij de ander, in serieuze overweging willen nemen. Het betekent vooral, dat wij de grootst mogelijke aandacht willen geven aan de vraag naar de houdbaarheid van onze eigen vanzelfsprekendheden en ingeburgerde voorkeuren. In één van de volgende ideeën heeft Multatuli ook daarvoor weer een voortreffelijke omschrijving gevonden. Hij zegt: ,,Mijn Ideeën zijn de *Times* van mijn ziel". De Times was het Engelse dagblad waarvan destijds werd gezegd dat het geen vooraf bepaalde en dwingend opgelegde richting volgde, doch de mening van de Engelse natie op elk moment weergaf. Of dit waar was, of zelfs mogelijk, wilde Multatuli niet onderzoeken — het ging er hem alleen om te verzekeren — en van die verzekering de duidelijke formule te geven: dat hij naar zijn beste overtuiging op elk moment

zijn mening zou geven, onbevooroordeeld, toegewijd en onbekommerd.
Betekent dit nu, dat humanisten er eigenlijk geen standpunten op na houden? Ik wil op dit stuk niet graag verkeerd verstaan worden.
Dat wij genoegen nemen — letterlijk —: dat wij genoegen nemen met de twijfel, berooft ons wél van elk geloof in de mogelijkheid van absolute, altijd en overal geldige waarheden. Indien wij over iets een oordeel uitspreken waaraan wij waarheidsgehalte toekennen dan zijn wij er ons van bewust, dat die waarheden alleen maar geldigheid kunnen hebben voor een beperkte situatie op een bepaald moment. We weten dat wij behoedzaam en zorgvuldig steeds moeten blijven nagaan of door verandering van de tijd en van de omstandigheden ons oordeel moet worden herzien.
Maar dat betekent ook, dat wij staan voor onze standpunten, zolang we menen dat wij recht van spreken hebben, zolang wij de eerlijke overtuiging koesteren, dat ons oordeel geldig is, toepasselijk is. Intussen zal dan geen vrees voor het naderend moment van twijfel ons verzwakken.
Een volstrekte en altijd geldige zekerheid — die we beter een „verzekerdheid" kunnen noemen — ligt dus niet in de overtuiging van een humanist. Maar merkwaardigerwijs geeft deze aanvaarding-in-volle-overtuiging van de onzekerheid veel minder aanleiding tot vertwijfeling dan zij menen, die vrezen het buiten een aantal waarheden met een hoofdletter niet te kunnen stellen. Vrees is doorgaans een slechte raadgever. Inderdaad behoeven wij niet te leven zonder een aantal zekerheden, betrekkelijke zekerheden met een kleine letter.
Marie Bonaparte gaf aan Sigmund Freud eens een boek ten geschenke over „de waarde van de wetenschap". Zij voegde daar de spreuk aan toe: „zij die zo dorsten naar volstrekte zekerheid, houden niet werkelijk van de waarheid". De oude Freud reageerde prompt geestdriftig: „Dat is een waar woord! Middelmatige geesten vragen van ons weten een mate van zekerheid die er niet is, die er nooit kan zijn, zij verlangen van ons weten een soort van religieuze genoegdoening. Alleen de echte waarheidslievende mensen kunnen de twijfel verdragen die eigen is aan al ons weten . . .".

Beschikbare mensen

Het moet gezegd worden: de zogenaamde „boodschap" van het humanisme is op het eerste gezicht niet zo handzaam, niet zo mooi voor ogenblikkelijk gebruik gereed.
We hebben geen verzekerdheden, we hebben geen dingen om de in iedereen levende behoefte aan vastheid en veiligheid prompt te voldoen. We hebben geen heilige boeken — al zijn boeken ons in zekere zin wel heilig — we hebben geen leefregels, geen tabernakel. Onze waarden en waarheden zouden het karakter van een rots om op te bouwen wel kunnen hebben, als maar op staande voet iedereen en alles zou verstarren, zou stollen, zou verstijven. Maar dat doet men niet, dat gebeurt niet. De mensen en de dingen

— ze zijn voortdurend in beweging en aan verandering onderhevig.
Wij betogen steeds, dat het humanisme een zaak voor iedereen, ook — zoals men dat noemt — voor de gewone mens kan zijn. Dat is waar en de feiten bevestigen dit over de gehele wereld. Maar de levensovertuiging van het humanisme veronderstelt wél belangstelling voor de zaken des geestes, om het heel chic te zeggen; of nog duidelijker: een belangstelling voor de mens en zijn leven als iets waar met alle mogelijkheden van hoofd en hart en handen iets van waarde van terecht kan worden gebracht. Wie meent met wat biologisch functioneren alleen een verrukkelijk en ook een hoogst bevredigend bestaan te kunnen leiden, die is niet erg gemakkelijk te bereiken voor onze overwegingen omtrent de adel van een toegewijd volledig leven. Maar voor alle anderen die — zoals het in een wat ouder spraakgebruik heette —: de eerbied kennen, kan het humanisme de formuleringen bevatten, die hun overtuigingen gestalte en samenhang geven.

Men zal zeggen: wat is dan toch dat positieve humanisme? Het is een wijze van reageren, een wijze van doen, een wijze van denken, van overwegen. Dat klinkt nog erg vaag en van de buitenkant — maar ik ga verder.
Het is leven, en daarmee denken en handelen: van de overtuiging uit, dat wij als wezens met onderscheidingsvermogen in een bestaan verschijnen en weer verdwijnen, waarin alles een voorbijgaand karakter heeft. Wij ontdekken dan medemensen van gelijksoortige structuur, maar in gedrag eindeloos gevarieerd door eindeloos gevarieerde invloeden van allerlei aard. We bemerken evenwel, dat verstandhouding en begrip voor elkaars gedachten en gevoelens in beginsel met elke medemens mogelijk is. We bemerken bovendien dat wij zijn en worden wat wij zijn en worden in die verstandhouding met onze medemensen. Dat ik groot of klein, beminnelijk of vervelend ben, tot liefde af afkeer in staat — kortom mijn gehele menszijn ontdek ik aan mijn medemensen. Buiten dat menselijke onderken ik niets, kán ik ook niets onderkennen. Het is uitgesloten iets te weten omtrent een doel of een bedoeling die aan ons leven zou zijn verleend. We verschijnen en verdwijnen — zoals alles komt en gaat. Wie dit raadselachtig noemt, stelt zichzelf terstond voor het raadsel waarom iets niet vergankelijk zou zijn.

Is dit nu het humanisme? Dat zou dan werkelijk een karikatuur van onze levensovertuiging zijn. Er is meer! De meest wezenlijke ervaring van het mens-zijn is, dat wij keuren, dat wij waarderen, dat wij onderscheiden: waar en onwaar, goed en kwaad, mooi en lelijk — èn: dat we onszelf kunnen beoordelen volgens die normen.

Laat ik het nog eens anders zeggen. Ik zit hier buiten in een gesloten kamer te werken. De doodse stilte die, als ik even ophoud, om mij heen heerst is te vergelijken met het grote zwijgen dat om onze menselijke situatie heen in het heelal heerst. Niemand hoort iets omtrent het menselijke bestaan, dat niet van mensen afkomstig is. Wij hebben geen orgaan voor verstandhouding

met wat niet menselijk is. Hier zit ik, zoals de mensheid zich in het universum bevindt. Is dat troosteloos?
Wel nee! Ik kijk om mij heen. Achter het glas buiten is een tuinman bezig. Ik ken hem, heb net met hem staan praten. Ik denk aan mijn huis in Amsterdam. Daar zijn mijn vrouw en mijn dochters. Een wereld opent zich — onze wereld, de wereld van liefde en leed en vriendschap, verantwoordelijkheid en trouw, van plichten die ik erken en plezier waar ik naar verlang.
Tegen het heelal kan ik schreeuwen en krijsen, een antwoord krijg ik niet. Als ik thuis roep: wat is de zin des levens dan zegt mijn jongste dochter: hou eens even op, help me maar met die zinsontledingen.

Literair en filosofisch zegt men tegenwoordig wel: het absurde van het leven is een uitdaging — teruggestuiterd van de onbegrijpelijke dood staan we voor het leven. Gewoonlijk verloopt het bij de meeste mensen veel minder dramatisch, zonder gevoel van gestuiterd te zijn, zonder diep besef van uitgedaagd te zijn.
Wij leven, gewoon. Een enorme menigte van gezonde, evenwichtige, serieuze mensen erkent werkelijk geen enkele notie te hebben van „een zin des levens", die onafhankelijk van henzelf, van buitenaf aan hun bestaan zou zijn verleend. Zij weten heel eenvoudig: je moet je leven zèlf inrichten. Waar hèt leven toe leidt of toe dient weet ik niet. Waar mijn leven toe dient moet ik zelf uitmaken. De vraag is niet: wat is de zin van het leven — maar wat is de zin van mijn leven, of: wat is de zin van uw leven, wat is de zin van óns leven. Is dat: gelukkig zijn, plezier hebben, met rust gelaten worden? Ik geloof het niet. Dat lijkt wel voor de hand te liggen, als we overwegen, dat het leven een unieke en vergankelijke zaak is. Maar de ervaring die ik heb en de gedachten die men daarover kan laten gaan, geven mij de overtuiging dat die gretige instelling op geluk zal falen — omdat geluk en welbehagen begeleidings-verschijnselen zijn. Geluk is niet iets; het verrukkelijke gevoel van welbehagen ontstaat in bepaalde omstandigheden! Dat weet eigenlijk iedereen.
Nee, 't zit anders in elkaar. Ik weet niet meer wie het gezegd heeft, maar ik heb er de bevestiging van in mijn eigen en in anderer leven ondervonden: de hoogste verrukking ligt in de gewaarwording van het *gelukken*, van het zinvol functioneren, van bezig te zijn met iets dat je belangrijk vindt en te ondervinden dat het belangrijk geacht wordt dat jij het doet.
We kunnen dit in onze taal op schitterende wijze onder woorden brengen door de dubbele betekenis van het woord „zin". Geluk is: zin hebben. Dat wil zeggen: je moet er zin in hebben, plezier, lust — èn je moet zinvol zijn, betekenis hebben. En dat geldt op élk niveau. Of dat nu een moeder is in haar gezin, een man op zijn werk, de onderwijzeres in haar klas, de arts voor zijn patiënten, of de afgevaardigde in de Verenigde Naties. De soort van het bezig-zijn is niet van belang, alleen of iemand wéét dat hij zijn best doet om iets tot stand te brengen dat zijn eigenbelang te boven gaat. Produktief zijn,

iets betekenen, iets tot stand brengen — mooier nog gezegd: iets van zichzelf doen uitgaan — dàt is menselijke zinverlening aan ons bestaan.
Is dàt nu het humanisme? Ja, het lijkt er naar mijn gevoel al meer op. Natuurlijk komen daar nog allerlei redeneringen bij, maar iets wezenlijks heb ik nu wel gezegd. Voltaire heeft zich werkelijk onsterfelijk gemaakt met zijn verhaal: „Candide". Daarin heeft hij met humor, met sarcasme soms ook wel, maar vooral met superieure wijsheid de voosheid van alle bukkend pessimisme en ook van vlucht omhoog in mythe en illusie aan het licht gebracht. Het verhaal eindigt met de klassieke naar deze aarde verwijzende woorden: „Wij moeten onze tuin vruchtbaar maken". Hij zei duidelijk ònze tuin, niet mijn of uw tuin.

Maar laat ik nu nog eens iets verder gaan. Hoe ziet nu het persoonlijke ideaal van zo'n humanist er uit? Om daarop te antwoorden wil ik mij bedienen van een term die me herinnert aan de beste indrukken die ik van mijn jongste jaren af omtrent sommige mensen heb opgedaan. Als u denkt aan een echt mens, hoe is die dan? Ik denk dan aan een „beschikbaar mens". Niet iemand die overal voor te vinden is — maar iemand die er als het ware altijd helemaal is, die open staat, niet dichtgegroeid uit beduchtheid voor de anderen. Een beschikbaar mens is iemand die luisteren kan, die zijn eigen moeilijkheden weet weg te schuiven om zich toe te wijden aan de ander.
Ik weet zeker dat er bij u nu weerklank ontstaat, als ik duidelijk ben geweest. Er zal dan in uw voorstelling herinnering opkomen aan ontmoetingen in uw leven.
Maar er is ook over de binnenkant van zo'n beschikbaar mens iets meer te zeggen; het is ongeveer het persoonlijkheidsideaal van het humanisme. Een beschikbaar mens heeft zich in hoge mate doelbewust bevrijd van vooroordelen en vooringenomenheden. Hij heeft zich doorgeworsteld tot een gezuiverde, evenwichtige geneigdheid tot zijn medemens. Maar hij is realistisch, hij heeft zelfbeklag overwonnen. Geen sentimentaliteit bevochtigt dan ook zijn omgang met de anderen. Die andere mens neemt hij in zijn onvermijdelijk anders-zijn. Hij aanvaardt hem niet zoals hij reilt en zeilt, hij vraagt hem hetzelfde als wat hij zichzelf afvraagt: doe je je best? Net zo min als hij tegenover de waarheidsvraag een onverschillige houding aanneemt, even weinig alsmaar verzoeningsgezind staat hij tegenover elk menselijk gedrag. Een beschikbaar mens luistert goed, maar schuwt het oordeel niet omdat hij daarmee juist de ander pas in zijn werkelijke volle waarde stelt!
Open naar buiten, is die geschetste mens ook doelbewust bezig met de verwerkelijking van de eigen mogelijkheden van creatieve produktiviteit. Een beschikbaar mens — zoals Sartre zegt: niets in de handen, niets in de zakken, bedoeld wordt: zonder bovenaards geloof, zonder buitenmenselijke hoop — staat open voor de volledigheid van het leven. Hij aanvaardt dit leven, inclusief de onvermijdelijke tragiek, maar hij is bereid tot plezier.
Dat laatste is tenslotte van groot belang in dit serieuze verband. Een groeiend

humanist weet op grond van objectieve noodzaak in het leven zijn offer aan ongemak, aan onlust en verdriet te brengen, maar hij zou niet compleet zijn als hij de onbekommerde bereidheid tot plezier niet bezat. Er is aan niets in de gehele kosmos een overweging te ontlenen waarom een mens geen plezier in zijn leven zou mogen maken.
Nog onlangs las ik de drie heerlijke delen van de eigen levensbeschrijving van de Amerikaan Alexander King, tekenaar, illustrator, schrijver, uitgever, en weet ik wat al meer. De man raakt niet uitgepraat over de rijkdom van het leven. Makkelijk was het leven niet, ziekten, psychische inzinkingen, verlies, armoede, en veroudering. Het eerste deel heet: „Mijn vijand groeit maar steeds". Maar niettemin is hij verrukt van het leven; en de humor, de geïn spat er af. Het laatste deel heet: „Ik had haar eigenlijk meer moeten kussen". Het humanisme is een zaak van ernst, ernst maken met het bestaan. Maar dit betekent ook: plezier in het leven hebben. Als humanisten er in slagen — niet om zwaartillende bedillers maar om plezierige mensen te zijn — dan is het hun pas gelukt in hun leven iets te verwerkelijken van eeuwen van bevrijdend denken dat humanisme heeft opgeleverd. Het moet leiden tot onbekommerd spontaan plezier, om het orgel in de straat, het gekke spel van onze kinderen, de suffe overdrijvingen in onze eigen beschouwingen.
Het ligt pal naast elkaar.
Twee mannen lopen in New York langs de Hudson. Ze hebben achtervolging, ziekte en alle overige denkbare ellende achter de rug. Ze zijn in een ernstige stemming. De een zucht en zegt: het leven is een kettingbrug. De ander zwijgt even. Kijkt nadenkend en knikt dan bevestigend. Zegt dan: Wat is een kettingbrug? De ander maakt een wegwerpend gebaar en zegt: Weet ik veel wat een kettingbrug is!

Dit opstel is een bewerking van een drietal radiotoespraken. De eigenaardigheden van het gesproken woord konden niet geheel verwijderd worden.

P. Spigt, geboren te Amsterdam in 1919. Studeerde o.a. Nederlands en geschiedenis. Werkt bij een grote bankinstelling in de hoofdstad. Is lid van het hoofdbestuur van het Humanisch Verbond. Hij schreef een boek over Multatuli; publiceert historische en literaire opstellen.

Boekbespreking

HET TOTALITEITSBEGRIP BIJ HEGEL EN ZIJN VOORGANGERS

In de serie ,,Wijsgerige Teksten en Studies" (Uitg. v. Gorcum, Assen) is thans de boeiende dissertatie verschenen van Dr. W. van Dooren, over het onderwerp: ,,Het totaliteitsbegrip bij Hegel en zijn voorgangers". Daarmee stelt de auteur een actueel thema aan de orde (het begrip totaliteit), dat hij bespreekt aan de hand van een denker, die juist ook op dit punt een belangrijke bijdrage kan geven aan bepaalde discussies in de hedendaagse wijsbegeerte.

De oer-menselijke ervaring van een alomvattende totaliteit is namelijk juist in onze tijd problematisch. We hebben allemaal wel enig besef van een samenhangend verband van betekenissen, verwijzingen en normen, van waaruit we de afzonderlijke dingen pas kunnen onderkennen en ordenen. Maar de aard en de inhoud van een dergelijke totaliteit is voor ons niet vanzelfsprekend. Wij leven niet meer in de zekerheid van een systematische eenheid, waarin alle wezensvormen, kenvormen en gedragsnormen eens voor al zouden zijn vastgelegd. Een dergelijke totaliteit is ons vreemd geworden, en we vinden het nauwelijks nog zinvol om naar zulk een volledig systeem te zoeken. Niettemin blijft de vraag naar de samenhang urgent, en hebben ook wij behoefte aan één of andere integratie van onze versnipperde ervaringswereld. Zo ontstaat het probleem, of er niet een meer relatief totaliteitsbegrip gevonden zou kunnen worden, waarin ook wordt recht gedaan aan de bizonderheid van het individuële en aan de wisselvalligheid van de tijd. Menige moderne filosoof houdt zich met dit thema bezig; vergelijk b.v. het begrip ,,wereld" bij Heidegger en Merleau-Ponty, en het ,,omvattende" bij Jaspers.

Wat Hegel hierover te zeggen heeft, is reeds daarom interessant, omdat hij ongeveer de eerste denker is, die de geschiedenis heel ernstig heeft genomen. Geschiedenis dan niet slechts als realisatie-veld van eeuwige waarheden, maar een geschiedenis, die het hele grondpatroon van zijn en denken omvat. Hoewel Hegel vooral bekend staat als vertegenwoordiger van het ,,absolute idealisme" of ,,pan-logisme", geeft zijn aandacht voor de geschiedenis een rechtstreekse aansluiting bij het moderne denken.

In de onderhavige studie werkt het motief

der historiciteit door in allerlei aspecten van het totaliteitsbegrip. Om te beginnen in de bepaling van deze totaliteit zelf. Benadrukt wordt, dat de totaliteit het karakter heeft van een relatie met het andere (de schrijver spreekt meestal van „de ander", hetgeen zal samenhangen met zijn accentuering van het antropologisch gehalte van Hegels denken). Die relatie is in eerste instantie actief en historisch van aard. Het is een „re-flecterende" relatie, d.w.z. het gaat in de totaliteit om een weerspiegeling van mijzelf en van het andere. Er is slechts eenheid in relatie tot het andere en daardoor wordt de zelfgenoegzaamheid van elke eenheid steeds weer doorbroken. Dit geldt voor heel verschillende vormen van totaliteit, zoals die van de natuur, de individuële mens en de staat.

In de tweede plaats onderstreept Dr. van Dooren, dat Hegels filosofie geen absoluut begin kent. Waar van een absolute eenheid wordt uitgegaan (zoals bij Spinoza en Fichte), wordt elke voortgang onmogelijk, en blijft er slechts pas op de plaats. (p. 56-58). Hegel erkent slechts betrekkelijke uitgangspunten, we beginnen steeds met een geworden totaliteit.

Maar dan doet zich een moeilijkheid voor, aangezien Hegel wel een absoluut eindpunt mogelijk acht. Niet een eindpunt waarbij alles ophoudt, maar een volstrekte voltooiing als een oneindige terugkeer, waar de ander als het zelf wordt gezien, en het zelf als de ander. (p. 125-126). Dus iets in de trant van een zelfbewuste en vrijwillige eenwording van het universum. De schrijver ziet een positieve beweegreden achter deze gedachte van Hegel. Indien het absolute binnen het historisch proces tot voltooiing kan komen, dan hoeft er immers geen bovenhistorische of bovenmenselijke absoluutheid te worden aangenomen. Hegels afwijzing van het „jenseits", ligt z.i. ten grondslag aan de voorstelling van een absolute voltooiing van het ontwikkelingsproces. (p. 126). Vervolgens wijst de auteur er op, dat de gedachte van een definitieve afsluiting in tegenspraak is met Hegels eigen totaliteitsbegrip, en dat Hegels voortschrijdende methode ook niet wordt aangetast door een verwerping van die gedachte. (p. 179-180, 186). En tenslotte kiest hij zelf voor een andere interpretatie van een dergelijke voltooiing. In aansluiting bij de heterodoxe marxist Ernst Bloch, erkent hij de absolute totaliteit alleen als een „utopisch-konkretes Totum". (p. 179). Op die manier betekent de absolute eenheid een utopie, die dus nimmer definitief gerealiseeerd zal worden, maar dan een concrete utopie, die reeds in het heden de doelgerichtheid kan bepalen van ons denken en handelen.

De actualiteit van deze overwegingen kunnen we b.v. illustreren aan een bekende figuur als Teilhard de Chardin. Want langs deze weg wordt het mogelijk, om de waardevolle intenties van Teilhard ten volle te honoreren, en tegelijk voorbehoud te maken tegenover de massieve neerslag van deze intenties in een al te speculatieve metafysica, die niet geheel vrij is van absolutistische en deterministische smetten.

De algemenere conclusies worden in dit boek bereikt via een grondige analyse van de verschillende begrippen, die Hegel in dit verband hanteert, en door een nauwgezette vergelijking van de onderscheiden fasen in zijn denken. Deze meer technische uiteenzettingen geven een goed voorbeeld, hoe wetenschappelijke zorgvuldigheid op vruchtbare wijze kan samengaan met een fundamenteel besef van wijsgerige grondproblemen.

Met enige aarzeling waag ik het ook een kritische vraag op te werpen, hoewel ik allerminst voor een Hegel-kenner wil doorgaan. De schrijver constateert, dat Hegels filosofie geen absoluut vertrekpunt kent, maar lijkt daaraan de stelling te willen verbinden, dat er voor Hegel aan het begin der ontwikkeling geen volstrekte eenheid zou zijn, en dat het historisch proces dus niet van meet af aan door een absolute eenheid geleid zou worden. Indien ik de schrijver daarmee goed weergeef, dan zou ik zijn interpretatie van een vraagteken willen voorzien. Volgens Hegel is weliswaar het *resultaat* pas het absolute in zijn waarheid, maar tegelijkertijd leert hij, dat dit einddoel de *aanvang* is van alle ontwikkeling. Ik bedoel dit niet als spitsvondig detail, doch meen dat deze ge-

dachte tot consequenties voert, die in de richting gaan van een panlogisme. Voor Hegel maakt het geen verschil waar een filosofie haar vertrekpunt neemt, omdat hij tevoren weet dat het resultaat hetzelfde zal zijn, dat elk vertrekpunt gelegen is op eén en dezelfde cirkel. Vandaar, dat hij Kants voorbereidende kennis-kritiek afwijst, omdat we er van zouden moeten uitgaan dat het absolute reeds „bij ons" is. Vandaar ook, dat de overgangen in het ontwikkelingsproces het karakter hebben van een logisch-noodzakelijke dialectiek. Wel is duidelijk, dat het absolute hier veel dynamischer gedacht wordt dan bij Spinoza en Fichte, dat voor Hegel het hele ontwikkelingsproces in het absolute begrepen is. Maar dat betekent toch ook, dat hij er dáárom zo zeker van kan zijn, dat het absolute tenslotte te voorschijn zal treden, òmdat hij er rotsvast van overtuigd is, dat het absolute er van het begin af aan reeds in zit, dat het absolute zelf de aanvang is van het hele proces.
Niettemin is het zeer te waarderen, dat de schrijver bij een groot denker als Hegel, zo veel mogelijk de sterkste gezichtspunten naar voren haalt en zich niet verliest in kleinzielige betuttelingen. Al met al: een stimulerende studie.

O. D. Duintjer

DE OUDE PLATTELANDSBESCHAVING IN EEN NIEUW LICHT

Met zijn proefschrift — De oude plattelandsbeschaving — (Wageningen 1965, promotor prof. dr. E. W. Hofstee) heeft A. J. Wichers in diverse opzichten een bijzonder goed werk verricht.
Hij geeft ons om te beginnen een goede beschrijving van wat op het ogenblik als karakteristieken van die plattelandsbeschaving kunnen worden gezien.
Die beschaving in zijn eenheid (ze zijn toch allemaal eender) en in zijn verscheidenheid (wat verschillen ze toch) komt duidelijk voor ogen te staan, zodat we weten waarover we spreken.
Wichers is daarbij allerminst bang uitgevallen en blijft in zijn beschrijvingen niet bij uleborden en spreekwoorden staan, maar betrekt in zijn karakteristieken zeer centraal geestesgesteldheid, persoonlijkheidsstructuur en godsdienst.
Maar nog boeiender wordt zijn studie, als hij dan begint om met een eigen begrippenstelsel het gevondene te analyseren en waar mogelijk te verklaren.
Met een zucht van verlichting nemen we afscheid van mystieke bodem- en klimaatverklaringen voor het volkskarakter. (De Friezen zijn zo rechtuit door het verre kijken over de polder, de Drenten zo gezellig door de eikenwalletjes). Evenmin hoeven we langer te blijven zitten bij de traditionele onderscheiden tussen Friezen, Franken en Saksen als taal- of rasgroepen.
In grote, overtuigende lijnen schetst hij, hoe de diverse plattelandsgebieden gedurende lange perioden gekenmerkt zijn geweest door eigen maatschappijstructuren.
Er is een noordwestelijk gebied, dat goeddeels vrij is gebleven van feodalisering en gedeeltelijk ook van overheersing door stedelijk kapitalisme. Er zijn gebieden, waar die invloeden later begonnen zijn en er zijn, naar het Zuiden, stukken, die vrijwel onze gehele geschiedenis door in een overherigheidssituatie van een soms zelfs zeer dwingend karakter hebben gezeten. Die verschilllen kunnen verklaard worden

door historisch-sociologische invloeden: het Romeinse Rijk, de rol van de graaf van Holland en de Bisschop van Utrecht, de invloedssfeer van de zeeprovincies, het al dan niet doorzetten van de hervorming. Onderkenning van die factoren brengt hem er toe in Nederland acht plattelandsbeschavingsgebieden te onderscheiden, die mij zeer plausibel aandoen.

Zijn werkwijze waarbij hij om het algemeen grondpatroon vast te stellen de principia media van de oude plattelandsbeschaving aangeeft, om daarna door het manipuleren met media historica de verschillen in geestesgesteldheid aan te duiden is cultuursociologisch knap gedaan. De bewondering van de vakgenoot gaat dan ook uit boven de waardering voor een stuk agrarische sociologie.

We zijn in Nederland weinig verwend met goede cultuursociologische verhandelingen van dit type. Natuurlijk kunnen we trots zijn op F. L. Polak en op P. J. Bouman, maar het „aardige" van Wichers is, dat hij zo veel meer echt socioloog is, vergeleken met het meer wijsgerige en historiserende van de beide anderen. Dit niet in de zin van een benauwd vakmanschap. Ik ben ervan overtuigd dat vele collega's van dit type hun hoofd zullen schudden, over wat zij als „sweeping generalisations" zullen ervaren. Maar hij werkt met authentieke macrobegrippen, op vaardige wijze ontleend aan b.v. Durkheim en Marx.

Tenslotte mag in deze bespreking in Rekenschap niet onvermeld blijven, dat Wichers op allerlei plekken tot lucide uiteenzettingen komt over godsdienst en humanisme. We moeten hopen, dat zijn uitspraken prikkelend genoeg zijn om de oude Durkheimiaanse discussie over de rol van de godsdienst in de maatschappij nog eens dunnetjes over te doen aan de hand van de Nederlandse situatie.

Een zeer leesbaar, stimulerend, moedig en vrijmoedig boek.

Ik ben benieuwd of we zullen blijken het waard te zijn.

P. Thoenes

Notities van een lezer

Er is behoefte gevoeld om in dit tijdschrift breder geïnformeerd te worden aangaande gebeurtenissen in de algemene cultuur, die voor humanisten van belang zijn.
Rekenschap is geen literair tijdschrift; doch in de vorm van een persoonlijk getinte reeks van notities zal getracht worden tevens informatie te verschaffen omtrent publikaties en gebeurtenissen van bijzonder cultureel karakter. Dat zal dan het kader zijn waarin nu en dan door een medewerker afzonderlijk op een speciaal evenement dieper wordt ingegaan.

Een curieus, vrijwel onbekend boek, is: ,,Confessions of an un-common attorney'', van Reginald L. Hine (London 1945). Deze jurist en bibliofiel kan heel-mooie verhalen vertellen; over een malle ontmoeting met d'Annunzio, over een spannende speurtocht naar brieven van Walter Scott, over een zelfmoordenaar die zijn zinnen nooit af kon maken.
Hij vertelt een anecdote: ,,In the first worldwar an Oxford-don was asked if he didn't want to fight for civilisation. Sir, he replied, I **am** the civilisation for which **you** are fighting''.

De laatste **Marnix Gijsen** heb ik vlug uitgelezen. **,,Harmágeddon''.** Ik dacht altijd dat het Harmagéddon was, maar hij zal 't wel weten. Het boek is me erg tegengevallen. Dat is vervelend, maar ook plezierig — want na ,,Lucinda en de lotos-eter'' heb ik ieder die het horen wilde in het oor getoeterd dat Gijsen geen roman meer zou kunnen schrijven. Dat was in 1958. Ik kreeg aardig gelijk. Dat hij een enkel verhaal en verder alleen maar jeugdherinneringen schreef, paste in mijn prognose. Toen ik dit boek Harmágeddon zag verschijnen voelde ik me gevallen. 't Had wel zeven jaar geduurd; gezien de regelmaat van vroeger had ik een beetje gelijk, maar daar lág toch een roman! Het **is** geen roman. Rondom het thema ,,atoombom'' is het boek gebouwd. Maar er zijn teveel melodieën: Amerika en Europa, plotselinge dood van een vriendin, een andere vriendin Celeste, enz. enz. Het boek zeurt erg. De trefzekere terzijdes van vroeger zijn nu lange opstellen geworden. Dit is een lezing met anecdotes.

Er zijn nu twee delen verschenen van de dagboeken van **Albert Camus.** (,,Carnets'', 1962 en 1964, ,,Gallimard''), en er zal vermoedelijk nog één deel gevuld kunnen worden. De dagboeken lopen nu van 1935 tot 1951. In januari 1960 stierf hij. Het is bijzonder boeiende lectuur, vooral als begeleiding van zijn gepubliceerde werk, waarvan de plannen, de ontwerpen, de ideeën hier passeren. Er staan ook merkwaardige aforismen in. Ik blader nu nog eens door de delen heen. ,,Door zijn conclusies te vertragen, zèlfs wanneer zij juist lijken te zijn, maakt een denker vorderingen.'' (II-344). In 1948 noteert Camus: ,,Ik heb me niet uit de wereld teruggetrokken omdat ik er vijanden had, maar omdat ik er vrienden bezat. Niet omdat ik benadeeld werd, maar omdat men dacht dat ik beter was dan ik zelf wist. Dat is een onverdragelijke leugen.'' (II-238). ,,Er is altijd een filosofie voor het gemis aan moed.'' (II-25).

Saki is nu weer erg in trek. Het is de schuilnaam van H. H. Munro (1870-1916). Ik las juist een alleraardigste novelle van hem **,,The imbearable Bassington''.** Daarin wordt een vrouw gekenschetst: ,,Francesca herself, if pressed in an unguarded moment to describle her soul, would probably have described her drawingroom''.

De Haagse Comedie moet een mooie opvoering

hebben gegeven van het stuk van **Peter Weiss: Die Verfolgung und Ermorderung Jean Paul Marats dargestellt durch die Schauspielgruppe des Hospizes zu Charenton unter Anleitung des Herrn de Sade.''**
Ik heb het niet gezien, maar als ik er aan denk dat Ko van Dijk de rol van De Sade speelt dan hoef ik niet. Een dame in de zaal riep uit, toen De Sade zijn hemd uittrok om gegeseld te worden: ,,O, wat is Ko nog mooi bruin!''
Het is een hoogst curieus stuk, ik heb het gelezen. Stel je voor: op 13 juli 1793 werd Marat, de volstrekte revolutionair, door Charlotte Corday vermoord. Vijftien jaar later, in 1808, zit de spitse markies De Sade in een inrichting, Charenton, waar ook niet-gestoorden een wijkplaats vonden. De Sade voert met verpleegden een door hem geschreven stuk over Marats' dood op.
Er is onder deze dubbele bodem nog één. Weiss schreef zijn stuk over dat stuk in 1963. De Franse revolutie, de Napoleontische tijd en de toekomst (onze tijd) worden behandeld in het perspectief van onze toekomst. De spanning tussen vermoeid egotisme, individualisme èn gemeenschapszin, rechtvaardigheidsbesef is boeiend verwerkt.

Aan een etentje, voorafgaande aan een forum onder andersdenkenden, vroegen we aan professor B. (Leids theoloog) of hij nu in algemene zin optimist of pessimist was. B. zei: ja op de korte baan ben ik pessimist, maar op de lange afstand ben ik krachtens mijn geloof wel optimist — God leidt alles ten goede. M., hoogleraar in Delft, (humanist) zei: nu, ik ben in hart en nieren sportsman, en ik bedank voor een wedstrijd waarvan de afloop bij voorbaat vaststaat!

Drie dagen in bed om een bijholteontsteking in de kiem te smoren gaf mij de gelegenheid om in één ruk het nieuwste boek van de Amerikaan **Saul Bellow: ,,Herzog''** ('n Penguin) uit te lezen. Ik geloof wel dat dit een groot boek is.
Een Joodse intellectueel, Mozes Herzog, worstelt zich in dit omvangrijke boek moeizaam omhoog uit een kuil van vereenzaming, onzekerheid en zelfvervreemding — na zijn tweede echtscheiding — naar een soort van wijsheid die intelligent en waakzaam is, maar van veel ,,woorden'' heeft leren afzien. Bijzonder levend staat die Amerikaanse wereld om hem heen. Maar ik geloof, dat we ook hier weer niet met de authentieke Amerikaan te maken hebben. Het is de geschiedenis van een crisis in Europese geest. Het vroegere werk van Bellow heb ik nooit zo noodzakelijk gevonden.

P. Spigt