REKENSCHAP

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

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

DERDE JAARGANG
NUMMER 4, DEC. 1956

REKENSCHAP,

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

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

Men wordt verzocht kopij enz. niet te zenden aan de redacteuren persoonlijk, maar aan het secretariaat der redactie, F. P. Huygens, Duinrell 1, Wassenaar (tel. K 1751-3568). Inzendingen worden alleen in behandeling genomen, wanneer de kopij getypt is, postzegels zijn bijgevoegd en het adres van de auteur op de kopij zelf is vermeld.

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

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

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

Bestuur: het Dagelijks Bestuur van het Humanistisch Verbond.

Werkzaamheden:

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

Vorm van deelneming:

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

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd. Giro 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates, Bleyenburgstraat 1, Utrecht.

INHOUD.

3e Jaargang Nr. 4 — december 1956

blz.

J. W. Schulte Nordholt, November 1956 201
V. W. D. Schenk, Over het ontstaan van de „liefde" 202
H. B. J. Waslander, Humanisme als grondslag voor politieke keuze I . . 214
J. P. van Praag, Wereldbeschouwing en levensovertuiging 219
Libbe van der Wal, Bijdragers tot vorming (fragment) 224
Uit andere hoek (Prof. Dr. M. A. Beek) 233
Internationale Kroniek (B. W. Schaper) 236

NOVEMBER 1956

Deze herfst is de herfst der Hongaren,
deze nood heeft een donkerder kleur
van het bloed aan de post van de deur
dat het bloed is der martelaren.

Dat de mensen als bladeren vallen
is een droefheid zo oud als de mens,
maar hier gaat een volk door de grens
van de dood met z'n allen, z'n allen.

Een laatste verschrikkelijke herfst
waar de koude engel des doods
aan geen enkele deur meer voorbijgaat,

waar een volk voor zijn vrijheid sterft
zonder hoop, zonder morgenrood,
en geen God en geen mens het meer bijstaat.

V. W. D. SCHENK

OVER HET ONTSTAAN VAN DE „LIEFDE"

Het is bijzonder riskant als niet-historicus een onderwerp te behandelen dat op de rand van psychologie en geschiedenis ligt, het is extra riskant wanneer men psychiater is en dus geacht wordt alles alleen maar van de ziekelijke kant te bekijken. Toch waag ik de sprong getroost als ik ben door de wetenschap dat er vandaag geen onderwerp meer bestaat dat niet op een of andere manier op de rand van verschillende disciplines ligt, anderzijds gesterkt door het besef dat dit onderwerp een zo algemene betekenis heeft dat niemand de alleenheerschappij kan opeisen, gesterkt vooral door het plezier dat het mij bezorgt over dit stuk geschiedenis als psychiater-psycholoog te mediteren.

De verhouding man-vrouw in onze tijd is aan belangrijke en snelle veranderingen onderhevig maar op talrijke gronden blijft het belangrijk na te gaan hoe het complex verschijnselen dat wij „liefde" noemen in de loop der eeuwen opgevat is. Dit is historisch belangrijk, maar ook voor ons, die heden ten dage delibereren over de opvoeding van onze jeugd, over het huwelijk, over sexuele voorlichting enz. enz. Wij zoeken opvoedend (en dus normen stellend) naar richtlijnen. Wat is het waardevolle, zo vragen wij ons af, in het huwelijk, welke belangen moeten praevaleren, in de verlovingstijd, in het huwelijk. Een antwoord op deze vragen is niet te geven zonder kennis van de gedragspatronen, die zich doen gelden ook op dit terrein: de denkvormen, waarin wij liefhebben, zijn geen uitvindingen van vandaag, maar zijn door geschreven en ongeschreven tradities doorgegeven wijzen van denken, voelen, van houding en gedrag. Zij worden door de levende mens gebruikt wanneer deze zich probeert uit te drukken, hetzij in gunstige hetzij in ongunstige, egoïstische zin. Deze vormen van denken zijn echter ook normen: dat wil zeggen dat de gewoonte richting geeft en naarmate zij rijker, veelomvattender en levender cultuurvorm is, zal zij ook meer opvoedend en ontwikkelend werken.

Het christendom stelde met zijn uitspraak dat God Liefde is een eis, die tot op de huidige dag voor onze cultuur richtinggevend gebleven is: is het niet merkwaardig dat één der moderne existentialisten, Binswanger, liefde als existentiële radicaal aan de grondslag van ons gehele bestaan legt?

Ook de troubadours ontwierpen een cultuurvorm, waarin een norm school: hoe deze ook ontstaan moge zijn, welke sporen van haar origine zij ook met zich meedroeg, vitia originis volgens velen, zij had ook een kant waarmee het de westerse mens mogelijk werd gemaakt zich te ontwikkelen.

Hoe men nu ook over de evolutie mag denken (hoe onverklaarbaar zij ook mag zijn), niemand ontkomt aan de gedachte dat de volwassenwording zoals wij die bij kinderen zich zien voltrekken, ook in de geschiedenis der mensheid vastgesteld kan worden. Het stellen van een ideaal veronderstelt al een „zich-ontwikkelen", een groei ergens heen,

een voortschrijden. Waarheen? Dat is de vraag. In het betoog dat in de volgende bladzijden ontwikkeld wordt, zal een hypothese te vinden zijn, die op deze vragen een antwoord wil geven. Welke tendenzen vinden wij in het patroon van de westerse liefde, waarheen wijzen zij, welke waarde hebben zij?

In 1939 publiceerde Denis de Rougemont zijn studie, L'Amour et l'Occident. Dit werk sloot aan bij het vele werk dat oudere auteurs reeds over de Catharen gepubliceerd hadden en over de invloed, die zij gehad zouden hebben op het werk der troubadours. De troubadours die de „hoofse min" bezongen, stamden hoofdzakelijk uit de Provence en aangrenzende landen. Hun opvattingen over de liefde ontstonden op vrij onverwachte wijze en bij het zoeken naar een verklaring stiet men op het feit dat de troubadours in dezelfde landen en in de zelfde tijden werkten en zongen, waarin men de Catharen kan vinden. Deze Catharen, de Albigenzen, vormden een secte, die zich christelijk noemde, doch door Denis de Rougemont, als de erfvijand van het christendom beschouwd wordt. Afkomstig van misschien een Bulgaarse secte, verwant aan de Manichaeërs, waren deze „zuiveren", zoals zij zich noemden, zeer dualistisch. Zij zagen de wereld ten prooi aan een eeuwige tegenstelling tussen licht en duisternis, tussen het goede en het slechte. Het aardse, en dus ook de liefde en de sexualiteit, is des duivels; de mens moet trachten zich hiervan los te maken. Hij kan God slechts bereiken door te versterven van dit aardse bestaan. Het huwelijk telden de Catharen niet. De liefde voor God daarentegen werd zeer hoog gesteld. Kuisheidsidealen stonden in hoog aanzien. De Catharen kwamen in bloedig conflict met de kerk en zij werden door inquisitie en door vernietigende kruistochten uitgemoord. De hypothese, die Denis de Rougemont nu verdedigt, houdt in dat de troubadours na de onderdrukking op illegale wijze dóórgingen hun Cathaarse confessie te verdedigen. Zij deden dit — aldus D. de R. — door de naam van God of Christus niet meer te noemen, doch te vervangen door de „min", door de „geliefde", enz.
De tijdgenoten zouden deze allegorie niet begrepen hebben, doch alleen maar gedacht hebben aan de menselijke liefde. Zo zou een nieuw liefdespatroon ontstaan zijn, waarbij de Tristanlegende, geheel van Celtische oorsprong, belangrijke invloed gehad zou hebben (ook Celten hebben een religie met sterk dualistische elementen!). Ketterse, heidense elementen bepaalden dientengevolge — aldus D. de R. — het liefdesideaal.
Alvorens op dit onderwerp dieper in te gaan twee opmerkingen.
Het lijkt mij onmiskenbaar waar, dat er tussen de liefde van de mens en god enerzijds en de liefde van man en vrouw anderzijds ten allen tijde een parallel te vinden is. Men behoeft geen ingewikkelde illegaliteitsromantiek om dit duidelijk te maken.
In de tweede plaats moet het feit onder de ogen gezien worden dat de troubadours reeds lang aan het werk waren toen de inquisitie haar werk begon. (Eén van de eerste troubadours was Guillaume de Poitiers, 1071—1127, St Bernard preekte in 1145 voor het eerst in Albi tegen de Catharen, de kruistocht tegen de Catharen had in 1209 en volgende jaren plaats, pas in 1321 kan men van een liquidatie der Catharen spreken, doch in 1282 stierf de laatste bekende troubadour, Guiraut Riquier).
Wat was het typische van de hoofse min der troubadours? Na lange

tijden waarin de vrouw op de meest directe wijze „gejaagd" werd, was met de troubadours een andere benadering in zwang gekomen. Er werd door hen rekening gehouden met de wensen van de vrouw: „als zij zo goed is mij als minnaar te willen aanvaarden, dan zal ik haar naderen op het moment dat het haar gelegen komt", enz. enz. Het is niet meer het object van zijn begeerte dat in het centrum van de aandacht staat, maar de wijze waarop hij „haar" zal tegemoetkomen. De minnaar zoekt zich een vrouw, vaak van hogere stand, meestal getrouwd. Haar wijdt hij zich. Hij neemt haar kleuren aan. Hij doet beloften van trouw, kuisheid, hij legt zijn lot in haar handen, hij treedt als het ware in haar dienst. Vooral in de verzen der eerste troubadours (Guillaume de Poitiers) is het duidelijk dat men niet moet denken dat deze verhoudingen per se platonisch waren. Pas later treden de obstakels steeds duidelijker naar voren. Ja, tenslotte ziet men duidelijk de gedachte naar voren komen dat het uitleven der sexuele-erotische verlangens niet tot het ideaal behoort. Toch blijft ook dan de vraag telkens open hoe ver de erotiek wel van de sexuele componenten verwijderd is geraakt.

Vergeleken met het verleden kan men in deze vorm van liefde bepaalde nieuwe elementen vinden. Bij wijze van hypothese dringt zich de indruk op dat deze van tweeërlei aard zijn.
Veel meer dan vroeger is de mens van deze tijd er toe geneigd „van zijn liefde iets te maken". Dat „iets" bestaat in de eis van *duurzaamheid*. Hij is in zijn liefdesverhouding niet meer tevreden met een kortstondige vluchtige relatie. Verder gaat hij van de langdurige relaties, die hij aanknoopt verwachten dat zij met liefde te maken hebben. Het eerste gold in de tijd van de troubadours ten volle. Het tweede is er de noodzakelijke consequentie van, doch is pas langzaam, in de loop der eeuwen doorgedrongen.
Behalve de duurzaamheid zien wij als tweede nieuwe element de eis van de *volledigheid* optreden. De minnaar geeft zich geheel en bemint de geliefde geheel zoals zij is. Hij is niet meer tevreden met een kortstondige, maar ook niet met een halfslachtige liefde. De troubadour geeft zich voor eeuwig en met geheel zijn hart. Voor de tijdgenoot van Horatius was het vanzelfsprekend dat de liefde met de ouderdom verdween: het was vaak een spel van korte duur. Verder legde de vrouw voor de Romein maar op een kleine sector van zijn geest beslag: haar deelgenoot maken van zijn geestelijke zorgen, van zijn economische bezigheden en tegelijktijdig haar zien als een erotische partner lag hem vreemd. De christelijke mens liet de sexualiteit buiten beschouwing. Op zijn hoogst werd deze, vooral in de eerste eeuwen, als nuttig in verband met de procreatie bekeken, maar de gedachte dat het lichaam als zodanig bron van plezier en genot is, lag hem ver. De troubadour echter bezingt een liefde, die al deze dingen omvat. Wanneer wij de geschiedenis aan deze hypothese — in vogelvlucht — toetsen zien wij het volgende.
In Griekenland, in Israel en Rome komen wij talrijke liefdesparen tegen, maar zelden zien wij dat de genoemde idealen alle vervuld worden. Wij vinden erotische en sexuele verhoudingen van allerlei aard. Wij vinden een Achilles, die verliefd is op het slavinnetje Briseis: liefde? waarom niet, maar van welke aard blijft duister. Odysseus verwacht trouw van zijn wettige echtgenote: liefde? Verre van zeker. Clytaem-

nestra's overspelige liefde is thema. Pericles trouwt met zijn vriendin, de hetaire, Aspasia. Een volkomen ongewone en uitzonderlijke gebeurtenis, waarbij wij ook weer geheel in het onzekere vertoeven over de aard van beider gevoelens.
Het is opvallend dat de vrouwen menigmaal een voorbeeld van trouwe opofferende liefde geven; b.v. Alcmene die haar man het leven geeft door zelf de dood in te gaan. Zij is trouwens één van de zeldzame figuren — het geval Orpheus en Euridyce staat op zich zelf — uit de rijke literatuur van Griekenland en Rome waarin trouwe liefde bezongen wordt. Meestal hebben wij met felle hartstochten te maken, waarin begeerd en genomen wordt, vrijwel nooit met een verhouding van man en vrouw, waarin beide elkaar als mens respecteren en achten. Zeer sterk is dit in Ovidius's gedachtenwereld te zien: de ars amandi is eigenlijk niet veel meer dan een kunst in het scharrelen. Merkwaardig blijft dat dit boek in de Middeleeuwen zo veel bewonderd en gelezen werd! Ook bij Catullus hebben we met niet veel meer dan speelse verliefdheden te maken, waarin de norm van duurzaamheid en volledigheid niet gesteld wordt. Bij de obscene dichters komt een zeer bepaald aspect naar voren en Cicero en Seneca, die over hun wettelijke echtgenoten praten geven nergens blijk van gevoelens, die te vergelijken zouden zijn met de normen, die in onze tijd gesteld worden.
In het Oude Testament komen talrijke huwelijksparen voor, bij wie de trouw soms groter, soms kleiner is. Hoever het respect van de man voor de vrouw gaat, is moeilijk te zeggen. Er zijn vele teksten in Prediker en Spreuken, die er op wijzen dat de mannen de vrouwen niet bijster hoog aansloegen, maar er zijn ongetwijfeld enkele voorbeelden van het tegendeel: ik denk aan alle jaren, die Jacob wachtte op zijn uitverkoren bruid Rachel.
Gemeenschappelijk aan Grieken, Romeinen en Joden is de waardering(?) van de vrouw. Zij is veranderlijk, onbetrouwbaar, een kletskous, zij is wellustig, of koud en berekenend, zij is een gevoelsmens (alleen maar gevoel), maar toch listig enz. enz. In het kort: die dames zijn geen heren, als U begrijpt wat ik bedoel! (Heer Bommel).
Pas in onze tijd krijgt men de indruk dat de man het geloof aan zijn eigen superioriteit verloren heeft en dringt het tot ons door dat de cultuurgeschiedenis mannenwerk is, waar de vrouwen nauwelijks aan te pas zijn gekomen. Wanneer echter de man inderdaad niet superieur, maar hoogstens anders is dan de vrouw, rijst de vraag waarom het de man al deze eeuwen zo moeilijk is gevallen de vrouw te zien zoals zij is en casu quo lief te hebben, zoals zij is, zonder haar op een of andere wijze te misbruiken of, onmatig te verheerlijken.
Liefde immers — naar ons gevoel — vraagt respect, in eigen waarde laten. De man bekijkt de vrouw echter in eerste instantie, zo lijkt het, als jachtobject, als lustobject, als economische steun en hulp en maakt haar dienstbaar aan zijn wensen en verlangens. Liefde in onze zin vraagt ook een erkenning van de ander als totaliteit, als gehele mens. De vrouw heeft er recht op niet alleen als moederlijke huissloof, niet alleen als minnares, niet alleen als moeder van kinderen enz. behandeld en bemind te worden. Oók de man vraagt dit.
Men zou verwachten dat met het optreden van het christendom hierin essentiële verandering kwam. Bracht het christendom ons niet een leer

over de liefde, over het respect voor de medemens, zoals daarvoor onbekend was? Hoe men dit ook moge verklaren, in de opvattingen over de verhouding man-vrouw verandert voorlopig niets of zeer weinig.
De situatie omstreeks het jaar 1100 moge gekenmerkt worden door de verhouding van Abélard en Héloise. (Men kan als bezwaar aanvoeren dat beide uitzonderlijke figuren waren, naar men kan ook zeggen dat het geestelijk niveau bij hun tijdgenoten waarschijnlijk veel lager was dan dat wat zij bereikten.) Er is door veel schrijvers op gewezen dat er een tegenstelling bestaat tussen de gevoelens van Héloise en die van Abélard. Bij de vrouw krijgt men het gevoel met een zeer grote liefde te maken te hebben, waarbij het hart van Héloise betrokken is. Haar liefde geldt de gehele mens Abélard, haar gevoelens gelden voor haar gehele leven. Er bestaat voor haar geen directe samenhang tussen haar gevoelens en het huwelijk: zij beschouwt het huwelijk en de gezinsvorming integendeel als een obstakel op de weg van haar liefde; voornamelijk omdat zij Abélard in de weg staan bij zijn carrière. Héloise offert zich uit liefde. Met Abélard is het geheel anders gesteld. Hij is al ouder wanneer hij Héloise leert kennen en heeft een leven achter de rug waarin hij zijn sexuele verlangens op het niveau van de prostitutie geuit heeft. Dit leest men althans tussen de regels van zijn ontboezemingen door. Dan ontmoet hij Héloise. Nu is het verliefdheid, die hem er toe drijft met haar een erotische verhouding aan te knopen. Hij schaamt zich hiervoor kennelijk en wil deze verhouding met een huwelijk rechtvaardigen, waartegen Héloise zich verzet. Na zijn castratie wil hij de verhouding geheel afsnijden en spreekt er alleen schuldbewust over. Van trouw of duurzaamheid van gevoelens is geen sprake. Over het erotisch-sexuele aspect van zijn liefde heeft hij slechts een vernietigend oordeel: geen integratie van eros, sexualiteit en vriendschap.
Terwijl deze klassieke gelieven hun brieven wisselen ontstaan in de Provence de minnegedichten der troubadours.
Onder de invloeden, die zich hebben doen gelden bij het ontstaan van deze amour provençale moet in de eerste plaats de invloed van *Celtische* legenden en met name die van Tristan en Iseut genoemd worden. In deze legende vinden wij de fatale liefdesverbondenheid, ontstaan door het drinken van de liefdesdrank, de verboden liefdesrelatie doorkruist door schuldgevoel ten aanzien van de oom-vader-figuur, die ten slotte haar bevrediging en afsluiting in de dood krijgt. Het is een liefde met hindernissen, amor interruptus, doch voor eeuwig en met hart en ziel.
Een andere invloed komt uit de *Arabische* wereld. In Spanje was in die dagen een bloeiende arabische cultuur met lyrische poezie, die het thema van liefde tussen man en vrouw menigmaal bewerkte. Ook uit het verre Oosten kwam een arabische invloed, doch nu via de kruistochten. In deze lyriek wordt de vrouw als regel zeer hoog geschat. Men moet niet denken dat al deze invloeden door elke onderzoeker op dezelfde waarde geschat worden, evenmin is het zeker dat er nog niet andere invloeden aanwezig geweest zijn. Het is verder goed niet te vergeten dat er vele troubadours waren, dat er tussen de eerste en de laatste belangrijke verschillen bestonden, zo goed als de amour courtois niet overal en altijd op dezelfde wijze gekweekt werd.
Grote onzekerheid heerst over de betekenis van de *catharen* (de Albigenzen). In de tijd dat in de Provence de dichters van de amour cour-

tois, de troubadours, optraden, heerste daar vrij algemeen de ketterij in de meest eigenlijke zin des woords (cathaar = ketter). Deze coïncidentie geeft natuurlijk te denken. Deze christelijke secte, die de meerderheid der bevolking in die jaren omvatte, kwam naar alle waarschijnlijkheid uit Bulgarije, was een gnostische variatie, die aansloot bij het geloof der manichaeërs, dat ten Zuiden en ten Noorden van de Pyrenaeën enkele eeuwen geleden een bloeitijd doormaakte. De catharen waren uiterst dualistisch. Zij beschouwden al het aardse als zondig, verwant aan de duivel en slecht. Pas met de dood heeft de „zuivere" mens kans toegang te krijgen tot het duizendjarige rijk der zaligen. De God, die de aarde schiep was eigenlijk een duivelse kracht. Vlees-eten, drinken en sexualiteit behoorden tot de zondige menselijke gewoontes. De „perfecti" onder hen (speciaal gewijden) zagen dan ook van deze aardse lusten geheel af. De meeste burgers der Provence behoorden echter niet tot de perfecti. Pas wanneer door ziekte of anderszins de dreiging van de dood hen verontrustte, vroegen zij om het consolamentum, waardoor zij gewijd werden en volledige ascese op zich namen.

Het is moeilijk te begrijpen hoe dit sombere geloof heeft kunnen bijdragen tot de poetische cultus van de liefde, tot de „joie d'amour". Ongetwijfeld kunnen we aannemen dat de kijk van de Catharen op de sexualiteit zo afkeurend was dat ook de niet-perfecti zich tot een zekere zelfbeheersing in sexualibus genoopt hebben gevoeld. Daarmee is het ingewikkelde patroon van de amour courtois echter allerminst duidelijk geworden. De Catharen stelden het huwelijk niet bijster hoog: dit verklaart een bepaald aspect van de amour provençale, doch voldoet ook niet voor het geheel der verschijnselen. Belangrijk is het motief der kuisheid. In de verhalen der Catharen komt men — net als bij ons in de verhalen over de Wederdopers — tegenstrijdige elementen tegen: verachting van de zinnelijkheid en verwerping van 't sexuele, doch daarnaast naaktloperij en sexuele excessen. Wat wij hierover weten komt echter uit de bronnen der inquisitie en is niet geheel betrouwbaar. Het zien van het naakt zonder dat dit tot sexuele toenadering en tot orgastische bevrediging voerde was waarschijnlijk een moralistisch godsdienstig motief, zowel bij de Wederdopers, als bij de Catharen. In het duizendjarige rijk is een terugkeer tot de oorspronkelijke naaktheid te verwachten: een idee over de strekking van dit soort gevoelens krijgt men bij beschouwing van het beroemde en duistere schilderij van Jeroen Bosch, de Tuin der Lusten. Frängler beweert dat Bosch met de gnostische secten te maken had. In ieder geval worden wij bij 't bekijken van dit meesterwerk getroffen door het naakt, dat eigenlijk nergens zwoel, of sensueel werkt, ondanks de meest obscene standen en gebaren. Het is alsof de schilder wil laten zien dat al het lichamelijke en lagere in de sfeer der gelukzaligheid van karakter verandert en alleen nog maar meedoet aan de meerdere glorie Gods. Dit wereldvreemde, elkaar na de dood in kuise naaktheid vinden, lijkt op een metaphysisch gebeuren. Het staat ver van de bacchische verzen van Guillaume de Poitiers, maar het staat ook ver van de christelijke liefde, de agapè, die zich van het lichamelijke afwendt.

Waar het begrip „kuis" in verband met de Catharen zo vaak genoemd wordt, is het niet ondienstig zich af te vragen waar we in dit geval al dan niet mee te maken hebben. Vooropgesteld zij dat de verschillende

onderzoekers het op dit punt zeker niet allen met elkaar eens zijn. Wanneer men zoals Denis de R. e.a. denkt dat de verzen der troubadours in wezen tot God gericht zijn, zo zal hun liefde ook ideëel en asensueel genoemd kunnen worden (Evenhuis). Wiersma-Verschaffelt praat over een min of meer Platonische verhouding ... waar de eros het zoveel mogelijk won van de sexualiteit. Belperron daarentegen toont aan dat althans de eerste troubadours geen Platonische liefde koesterden.
De kuisheid kan men op verschillende wijzen beschrijven.
1. men kan het zeer jonge kind kuis noemen, wanneer het zonder zich iets bewust te zijn, zich naakt laat zien, ja, zelfs met zijn geslachtsdelen speelt.
2. Men kan ook over kuisheid spreken, wanneer men aan de volledige onderdrukking van het sexuele motief denkt. Maria is dan het zinnebeeld van de kuisheid. Ascese is oefening van kuisheid. Men kan deze echter beoefenen omdat men de sexualiteit verwerpt als zondig en slecht, maar ook omdat men de sexualiteit op een gegeven moment niet aan de orde wil laten komen. Bij Wederdopers en andere religieuze naaktlopers is het naakt als zodanig allerminst slecht; de mens is slecht en hij moet leren het naakt kuis te zien en zich daarmee voorbereiden op het Laatste Oordeel. Lijnrecht hiertegenover staat de „carezza", de methode waarbij men het orgasme zo lang mogelijk uitstelt. Als buitenstaander krijgt men de indruk dat bij de troubadours de verschillende motieven op verschillende wijzen voorgekomen zijn. Volledige verwerping, omdat de sexualiteit slecht is en omdat de man zijn potentie verliest met spermaverlies. Zelfbeheersing en uitstel van sexuele bevrediging, omdat de geliefde „nog niet" wil, ook om de gevoelens te laten versterken. Tenslotte verlangen naar de vereniging in de dood waar het sexuele opstijgt tot oorspronkelijke zondeloosheid.
De kuisheid en de hang naar de dood krijgen op deze wijze via de wereldondergang ook weer met elkaar te maken. Van het aardse verwacht de Cathaar niet veel, het is beladen met zonde en slechtheid en pas in het hiernamaals is een vereniging met het liefdesobject gewenst en te verwachten.
Het lijkt mij op al deze gronden niet juist de beschouwingen van Denis de Rougemont onveranderd te aanvaarden. Zijn theorie over een verkapt en gemaskerd doordringen van theologische opvattingen op het terrein der liefde lijkt gewrongen zeer zeker bij een man als Guillaume de Poitiers, die in een tijd leefde waarin van onderdrukking en vervolging der Catharen nog geen sprake was, een man over wie wij een en ander weten dat ons nergens tot deze hypothese dwingt. D. de R. wil graag een christelijke opvatting tegenover een ketterse opvatting plaatsen. Hij ontwerpt een rechtlijnige christelijke mening over huwelijk en liefde, waartegenover hij ketterse secten plaatst, die beïnvloed als zij waren door het Oosten en door de heidenen, de bedoelingen van de Kerk nooit begrepen hebben. Nu is de mening van de kerk over liefde en huwelijk allerminst een steeds zich zelf gelijkblijvende opvatting geweest.
Het sacramentele karakter van het huwelijk, ofschoon reeds door Augustinus verdedigd, werd pas ± 1550 bij het Concilie van Trente vastgelegd. Nog sterker valt de verandering van het kerkelijke standpunt op, wanneer wij horen hoe Paulus en de kerkvaders over liefde dachten, hoe Augustinus en hoe St. Bernard er over dachten. Het ligt niet op mijn

weg dit hier uit te werken, maar het is algemeen bekend dat de invloed van Plato en de neoplatonici op Paulus en op de kerkvaders zeer groot is geweest. Plato's opvatting van de liefde draagt een uitgesproken dualistisch, transcedent karakter: de mens moet zichzelf te boven komen, hij moet het lichamelijke overwinnen om te streven naar de liefde voor de idee der schoonheid. Vrij helder is Plato niet in het beschrijven van de verschillende vormen van liefde, maar het is duidelijk, dat de kerkvaders zijn transcendentie-theorie het meest aanvaard hebben. In plaats van een integratie van sexualiteit, vriendschap en eros, wijst Plato op een weg het vlees te boven te komen te overwinnen. Dit wereld-ontvliedende standpunt kan noch voor het huwelijk, dat nogal van deze aarde is, noch voor begrip van de liefde, tussen man en vrouw, bevrijdende woorden spreken of formuleringen opleveren. Aristoteles was in dit opzicht misschien wijzer. Hij was het die op dit terrein het eerst duidelijk onder woorden bracht dat zelf-liefde nodig is. Niet als egoïsme, baatzucht, heerszucht, maar liefde voor het belangrijkste in ons, voor de kern van onze persoon. Deze auto-philia is onmisbaar volgens Aristoteles en zou kunnen behoeden voor transcendentie, die psychologisch toch ergens altijd een motief van vlucht en ontwijken inhoudt. In ieder geval duurt de invloed van de neoplatonici lang, tot diep in de Middeleeuwen. Het is merkwaardig dat één van de tegenspelers van Abélard, één van de bestrijders der Catharen, Bernard van Clairvaux juist hierover een theorie lanceerde, die „moderner" aandeed en in ieder geval getuige was van een evolutie in het denken over de liefde van de kerkelijke filosofen. Ook Bernardus onderscheidt phasen in de ontwikkeling van de liefde net als Plato. In de eerste plaats de vleselijke liefde, waarbij de mens zich zelf lief heeft. Onze „cupiditas vel amor" moet bij het vlees beginnen. In de tweede phase komt de mens los van zichzelf en ontdekt medemens en God. Liefde voor de medemens en God gaan onverbrekelijk samen. In een derde phase heeft de mens God lief omderwille van God. Pas in een vierde phase heeft hij zichzelf lief om der wille van God. Men zou kunnen verdedigen dat de neoplatonici en de kerkvaders eigenlijk bij phase drie stil waren blijven staan. Daarmee blijft de liefde echter metaphysisch en transcendent.

Thomas van Aquino heeft deze gedachtengang later consequent doorgevoerd, doch zover was het in de 11-de eeuw nog niet.

Liefde voor medemens, voor ons zelf en voor God, dat waren de problemen waar de middeleeuwse denkers voortdurend mee bezig waren, doch zij kwamen daarbij zelden aan het probleem van de liefde tussen man en vrouw toe, zonder de sexuele componenten van deze liefde te verwerpen en laag te schatten.

Aan de andere kant lijkt mij onmiskenbaar dat de kerk met zijn eis van liefde, van volledige liefde, de middeleeuwse man er steeds weer toe genoopt heeft zich af te vragen of en hoeverre zijn liefde voor zijn vrouw volledig was, in hoeverre deze beantwoordde aan de eisen die hij elders aan de liefde stelde. Het was onaanvaardbaar geworden de lichamelijke, de geestelijke en de sentimentele kanten geïsoleerd, los van elkaar, te laten voortbestaan, d.i. infantiel te blijven. De klassieke oudheid was onmachtig gebleken een levensvisie te scheppen, die een volledige integratie van strevingen en gevoelens mogelijk maakte, maar na 1000 jaar christendom was het weliswaar gelukt een volwassener Godsbeeld

te ontwerpen, doch de liefde van man en vrouw was nog niet veel verder gekomen dan bij het begin van onze jaartelling (zie Abélard). Men had geleerd God met zijn gehele hart lief te hebben, doch het „zich-zelf liefhebben ter wille van God" daagde slechts vaag op het moment dat de troubadours lichaam en geest als een eenheid wisten te bezingen.
Transcendentie, dualisme en eschatologische motieven hebben integratie in dit opzicht telkens weer geremd en gestoord. Men zou dit met talrijke citaten uit kerkvaders en ook uit Paulus kunnen bewijzen. Het lijfelijke genieten wordt uitdrukkelijk als iets van lager orde gezien, de ascese stond in hoog aanzien en daarmee verschijnt het dualisme, de splijting van de liefdeswereld in hoger en lager, in gewenst en ongewenst enz. Hieronymus zegt dat de dood door de vensters der zinnen het leven binnenkomt. Origenes castreert zich. Tertullianus keert zich scherp tegen de vrouw. Het schoonste minnelied van de oudheid, het Hooglied, krijgt een allegorische uitleg en ondergaat daarmee een moordende aderlating. Hoe is het mogelijk dat een man of vrouw in deze omstandigheden nog een ideaal op kunnen brengen dat van hen vraagt elkaar met geheel hun hart, geheel zoals zij zijn, lief te hebben? De kerk eiste ieder ogenblik volledigheid, het gehele hart, maar hier lag het onoverkomelijk moeilijk. Is het wonder dat de middeleeuwer onder de indruk van deze eisen bereid was een liefdespatroon te aanvaarden dat dit wel mogelijk scheen te maken, ook al had het geen christelijke origine? Christus was niet tevreden met een half hart, waarom zou onze liefdespartner dat wel zijn? Zo kan men de invloed van de christelijke discipline op de ontwikkeling van de hoofse min, zoals deze door de troubadours werd bezongen, zien. Zonder Celtische en Arabische voorbeelden, zonder het genie van de provençaalse dichters, zonder de uitdagende toespitsingen der gevoelens, die de gnostici dier dagen opleverden, zou deze vorm echter nooit ontstaan zijn.
Réné Nelli, een kenner der Catharen en van de provençaalse cultuur heeft de aandacht voor een andere schakel in deze ontwikkeling gevraagd. Hij wees op het voorkomen van een bepaalde mythe, die parallel met deze wordingsgeschiedenis van de West-Europese liefde optreedt, de *mythe van het hart*. Nu is het een vreemde geschiedenis met het symbool van het hart. In de Oudheid wordt het hart zelden als zetel van de liefde gezien. Ook in de Evangeliën zal men dit tevergeefs zoeken: Christus krijgt de lanssteek in de rechter zij en nergens staat dat daarbij zijn hart geraakt werd (anatomisch kan ik me voorstellen dat dit de beste methode was!). Pas in deze eeuwen komt het symbool voor in de vorm, die wij kennen. In de Tristanlegende, bij de troubadours wordt er over gesproken. In allerlei verhalen duikt het op, ja, soms in vrij lugubere verhalen, die lange tijd niet naar volle waarde beoordeeld zijn. Vrij bekend is het verhaal dat Boccacio doet: Guiglielmo Rosiglione en Guiglielmo Guardastagno, twee ridders uit de Provence zijn goede vrienden, maar Guardastagno verlieft zich op de vrouw van Rosiglione. Dit verdriet de echtgenoot dermate dat hij zijn vriend doodt en zijn hart uit het lichaam snijdt en dit zijn vrouw als een stuk wildbraad te eten geeft. De vrouw sprong uit het raam, toen zij dit vernomen had.
Deze legende vinden wij wijd verspreid terug, tot in Indië, Zweden en Duitsland. Een vaak voorkomende variatie vermeldt dat de vrouw intens genoot van het gerecht dat haar voorgezet werd. Nelli veronderstelt dat

het eten van het hart in deze verhalen een reminiscentie is van een veel ernstigere en dieper liggende legende, mogelijk van Oosterse, mogelijk van Celtische origine. Nu zou het gaan om een mystieke bezegeling van een liefdesverhouding. In de Graallegende vindt men hiervan variaties. Tussen beide gelieven heeft op magische wijze een uitwisseling van vitale elementen plaats: bloed, adem, lichaamssappen. Hierdoor ontstaat een mystieke eenwording, een verdwijnen van grenzen tussen beide minnenden. Zij worden hierdoor voor eeuwig gemeenzaam met elkaar, ook al zouden zij ver van elkaar leven, ja, ook al zouden zij sterven. Een sterke bevestiging van deze opvatting vinden wij de verzen van Petrarca aan Laura en in een bekend sonnet van Dante in het Nieuwe Leven. Het laatste luidt als het volgt:

. . .
Toen plotseling Amor tot mij neer kwam dalen,
Zó, dat herinnering nóg mij beven doet.

Vol vreugde scheen hij me eerst terwijl zijn handen
Droegen mijn hart, en in zijn armen had
Hij mijn Meestres, sluimerend in lichtrood kleed:

Toen riep hij haar; en van mijn hart dat brandde,
Zag 'k hoe zij schuchter, schoon gehoorzaam, at . . .

(Dante Alighieri, La vita nuova, vertaald door N. van Suchtelen, deel I, paragraaf 3.)

Wij heben hier dus een mythisch-magische éénwording van man en vrouw voor ons, die sterk aan religieuze riten doet denken. Aan de ene kant aan het meest primitieve kannibalisme, aan de andere kant aan de transsubstantiatie, waarbij de gelovige door het lichaam en het bloed van Christus tot zich te nemen op mystieke wijze met hem verenigd wordt. Geen wonder dat menig onderzoeker de liefde der troubadours religieus, metaphysisch, transcendent noemt!
Wanneer wij de gegevens uit het voorgaande verzamelen, krijgen wij een vrij bizar beeld. Tristan-voorbeeld, Cathaarse kuisheidsidealen, Arabische volbloedigheid, christelijke religieuze, transcendente tendenties, naast christelijke behoefte aan geïntegreerde liefde van de volledige mens voor de volledige mens, dat alles speelt op wonderlijke ingewikkelde wijze door elkaar. Het resultaat is een liefdespatroon, dat vooral een cultus van de liefde wilde zijn, dat enerzijds metaphysisch aandeed, anderzijds in duistere mythen toch weer dicht bij de warmbloedige roerselen van het hart stond, een ideaal dat tot tederheid, trouw, moed, ridderlijkheid verplichtte, dat anderzijds de schuld van Tristan meedroeg en als regel verboden objecten gold. Het huwelijk, het gezin en het kind spelen geen rol.
De liefde der troubadours was niet geheel platonisch. Zij had relaties tot de oosterse liefde! Zij was kuis. De kuisheid was echter niet een asexuele kuisheid, doch een erotische kuisheid. De vrouw die de troubadour aanbad bestond voor hem niet als een vergeestelijkte onwereldse figuur, doch als een vrouw van vlees en bloed, met grote erotische aantrekkingskracht . . . die hij echter niet verder dan met het gezicht benaderen mocht. De sexuele motieven werden in deze liefde niet verdron-

gen en ontkend, doch beheerst. Dit leidde in bepaalde gevallen eerder tot een versterking, dan een verzwakking der sexuele gevoelens. Het was „amor interruptus". Het orgasme werd vermeden en daarmede ontstond een magische versterking der liefde.
Vergelijken wij winst en verlies steeds weer gemeten aan onze wensen en eisen dan zien we dat de liefde der troubadours een vacuum vulde dat was ontstaan omdat de kerk de middeleeuwer wat dit betreft geen voorbeeld had gegeven. Na het gebrek aan integratie dat de klassieke wereld nooit overwonnen had en dat zich toespitste in de laatste jaren van het Romeinse rijk, toen obscene liefde, tedere verliefdheid, verliefde hartstocht, echtelijke trouw, kinderliefde, enz. enz. naast elkaar tot uitersten uitgroeiden, was er eeuwen lang een verruwing en vergroving, een desintegratie, geweest in de verhouding van man en vrouw, die alle eisen van de kerk hieromtrent deed verbleken. Met de troubadours werd het weer belangrijk voor de westerse mens van een liefde tussen man en vrouw iets te maken. De eisen, die men gewend was zich zelf te stellen zodra het god of de kerk gold, werden nu ook in de verhouding man-vrouw gesteld. Zo zien we dus de eis van duurzaamheid gesteld: de troubadour zweert trouw voor zijn leven, zoals Tristan dat deed.
In de tweede plaats respecteerde hij de vrouw, en probeerde zich zelf geheel aan haar te wijden.
Deze beide eisen werden echter in een primitieve vorm gesteld. De primitiviteit hiervan komt in de mythe van het eten der harten duidelijk te voorschijn, doch ook in het ritueel dat de liefde omgaf. De eisen wogen zo zwaar dat de troubadour meer aandacht aan de regels dan aan de uitvoering van de regels besteedde, vandaar het metaphysische, mystieke karakter van deze liefde.
Vandaar ook dat de werkelijkheid ver achter zich gelaten werd. De mysticus van de liefde maakt zich geen zorgen over luiers, over oude dag, over onderlinge verplichtingen ten aanzien van vermogensbeheer en erfenis.

Het ligt buiten het bestek van dit artikel de ontwikkelingsgeschiedenis van de liefde in West-Europa verder te vervolgen en met name de betekenis van deze cultuurvormen in onze tijd. Zonder in bijzonderheden te treden is het echter gewenst enkele algemene lijnen aan te geven, die ons wellicht van nut kunnen zijn bij een oriëntatie in onze dagen.
Wij leerden hoe een mythe met een magisch karakter op een gegeven moment in de geschiedenis de weg opende voor een nieuwe wijze van denken. Wij zagen hoe de mythe van het hart en het Tristan-patroon naast elkaar mogelijkheden voor ontwikkeling en groei en mogelijkheden voor fixatie, voor terugvallen in oude barbaarse denkgewoontes vormden. Aan de ene kant egocentrische motieven, aan de andere kant motieven, waarin de werkelijkheidszin beluisterd wordt en de liefde aan het woord komt in de zin van objectlibido (Freud), altruïsme, rekening houden met elkaar en integratie van gevoelens, volledig zich-geven en liefhebben. In de scala der egocentrische motieven vinden we het kannibalistisch in elkaar opgaan, het „opvreten", het heerszuchtig opeisen en „bemoederen". Hier zien we de meest primitieve vrouwelijke tendenties aan de orde komen: de vrouw als spin, als wolf, die de geitjes opeet. Ook vereenzelvigingen, identificaties, die geen rekening houden met de ander,

doch een zich blindelings voegen naar een ander, een slaafs gehoorzamen, meedoen. Steeds verlies van het ik, verlies van de eigen persoonlijkheid.
Men kan hieraan zien, als we het nog niet wisten, dat er geen cultuurvorm, hoe verheven ook, bestaat, die in de handen van de mens niet ook ten kwade, d.w.z. in angst, in zelfverdediging, op de vlucht, als uitwijkmogelijkheid gebruikt kan worden. Het lijkt mij dan ook dwaas te strijden voor een verdwijnen van deze cultuurpatronen. Het magische denken, het mythische beleven is op zich zelf niet de schuldige van menselijke eenzaamheid en ellende, maar „schuldig" is de mens, die angstig is en geen raad weet. De positieve kanten van een mythe kunnen het zwakke ik de gelegenheid geven zich te ontwikkelen, te groeien, volwassen te worden, ook al zal hij geneigd zijn telkens aan zijn lot te ontsnappen. Past men dit toe op het allerintiemste gebeuren tussen man en vrouw, dan is het waarschijnlijk dat men hierbij altijd een mengeling van gevoelens tegenkomt, primitieve en ver-gedifferentieerde, volwassen en onvolwassen, egocentrische en altruïstische. Het voorspel en naspel dat zo uiterst belangrijk is wordt voor een groot deel juist door deze infantiele elementen in beslag genomen. Wie zich daarin geheel vrij geeft, laat ook het kinderlijke, ook het magische aan het woord komen. Volwassenheid blijkt niet uit een onderdrukking van dit speelse, irrationele en nog minder uit een uitsluitend tot zijn recht laten komen van het rationele, verstandige, overwogene. Volwassenheid zien wij juist waar deze dingen intens beleefd worden en opgenomen worden in het geheel der emoties, waar een integratie plaats heeft gehad van volwassen en onvolwassen elementen, van spel en ernst, waarin het spel ernst en de ernst spel kan worden. Het enige voorbehoud dat men moet maken geldt de betekenis van volwassenheid in het orgasme: de intimiteit van de liefdesgemeenschap spitst zich hierop toe en hierin verwachten wij het rijpste wat een bepaald mens op een gegeven ogenblik zal kunnen opbrengen.
Waarmee wij niet blind behoeven te zijn voor de remmende en storende invloeden, die bepaalde primitieve, magische gedragspatronen op het leven van mensen uitoefenen, integendeel, de Tristan-liefde gaf er indrukwekkende voorbeelden van, die Denis de Rougemont op onvolprezen wijze boeiend aan ons getoond heeft. Hier raken we echter een ander probleem: hoe beïnvloeden norm en vorm elkaar, hoe verandert het gedrag de norm en hoe verandert de vorm het gedrag!

LITERATUUR:

M. C. D'Arcy, S.J. The mind and Heart of Love. Londen, 1946.
L. Binswanger, Grundformen menschlichen Daseins, Zürich, 1942.
J. R. Evenhuis, Rol en Lot der Catharen, De Gids, Jan., 1942.
E. Gilson, Héloise et Abélard, Parijs, 1938.
René Nelli, L'amour et les mythes du coeur, Parijs, Hachette, 1952.
René Nelli, Ch. P. Bru, L. de Lacger, Déoefat Roche, L. Sommariva, Presses Universitaires de France.
Marie S. Visser, De figuur van de vrouw in de troubadourslyriek, 1954.
Fr. Wiersma-Verschaffelt, De Catharen, Mens en Kosmos, Jan., 1953.
Denis de Rougemont, L'amour et l'occident, Parijs, 1939.

H. B. J. WASLANDER

HUMANISME ALS GRONDSLAG VOOR POLITIEKE KEUZE *)

I.

Wanneer ik thans voor u zal spreken over de politieke keuze, die voor een humanist openstaat, dan zal ik het niet hebben over de zgn. confessionele partijen. Hoewel ik inzie, dat het toch wel mogelijk zou zijn en in sommig opzicht wel gewenst om er iets meer over te zeggen, wil ik toch maar doen alsof voor onszelf èn anderen duidelijk is, dat confessionele partijen voor de humanist niet meedoen. Eenzelfde houding wil ik aannemen met betrekking tot het communisme en de communistische partij, zulks te eer na de uitspraak die het congres reeds in 1949 over de verhouding tussen humanisme en communisme heeft gegeven, en . . . na de althans schijnbaar zo radikale de-stalinisatie in Sovjet-Rusland, die zo overtuigend aantoont, hoe doodsgevaarlijk het is mennigsvorming van overheidswege te willen leiden.

Dit gezegd zijnde, is al wel duidelijk, dat mijn onderwerp „Humanisme als grondslag voor politieke keuze" zich wel min of meer zal moeten toespitsen op een beschouwing over „socialisme" en „liberalisme", althans over socialistische en liberale richtingen. Weliswaar zal ik niet bij voortduring over socialisme en liberalisme behoeven te spreken en zal ik er zelfs een zekere voorkeur aan geven om dat zo min mogelijk te doen, — dat ook omdat we in het rapport vanwege het verbond over „Humanisme en sociale gerechtigheid" vrij scherp socialistische en liberale stromingen als zodanig tegenover elkaar hebben gesteld — maar dat neemt toch niet weg, dat ook in mijn benaderingswijze socialistische en liberale gedachten en gedachtengangen toch telkens om de hoek zullen kijken.

Terwijl ik nu echter tot dusver, in redevoeringen aan hetzelfde onderwerp gewijd, zo gauw mogelijk trachtte te komen tot een bespreking van begrippen als „gerechtigheid" en „vrijheid", tot de verschillende interpretaties daarvan en tot de inhoud die men daaraan in het socialistische en liberale kamp meent te moeten geven, speciaal met betrekking tot het sociaal-economische terrein, vraag ik mij af of ik dat ook ditmaal, in dit verkiezingsjaar, wel kan doen, en of ik door ook ditmaal aldus te doen, niet al te zeer van de stilzwijgende veronderstelling zou uitgaan, dat met betrekking tot meer zuiver-geestelijke zaken, ook met betrekking tot de geestelijke vrijheid en met betrekking tot de democratie in het algemeen, over een tegenstelling tussen liberalisme en socialisme niet behoeft en zelfs niet kán worden gesproken. Ik geloof niet, dat het gelukkig zou zijn als ik op dit moment geheel voorbijzag, dat er voor het ogenblik in Nederland een liberale partij is, welker voornaamste woordvoerder in het jongste verleden op z'n minst de vraag heeft geop-

*) Hieronder volgt in hoofdzaak het verslag van een rede, door de schrijver over hetzelfde onderwerp gehouden op het congres van het Humanistisch Verbond, dat op 21 en 22 april 1956 te Apeldoorn plaats vond; slechts op een enkel punt werd de rede enigszins uitgewerkt.

perd, ja, de twijfel heeft geuit, of de geestelijke vrijheid bij die andere partij in Nederland, de socialistische P.v.d.A., wel veilig is.
Nu zullen wij er ons hier zeker voor moeten hoeden ons op het engere politieke vlak te gaan begeven, en ook zullen we betrekkelijk incidentele gebeurtenissen op het politieke terrein niet in hun betekenis mogen overschatten; ook zullen we in het oog moeten houden, dat het debat om de crematie-wet, waarom het in dezen gaat, op *dit* punt een tamelijk improvisorisch karakter heeft gehad, maar het schijnt me toch toe, dat de zaak om wille van het humanisme hier niet onbesproken mag blijven.
Ik heb intussen een paar opmerkingen vooraf.
In de eerste plaats wens ik er bij dit punt de nadruk op te leggen, dat ik slechts voor mezelf spreek.
In de tweede plaats wil ik, om misverstand te voorkomen, opmerken, dat ik geenszins het crematie-ontwerp volledig in bescherming neem, dat ik in ieder geval bezwaren heb tegen sommige bepalingen daaruit, dat ik — als ik had moeten stemmen — zeker dáártegen zou hebben gestemd.
Ik heb met name bezwaar tegen de artikelen 29c, 29e en 29g, vooral tegen het laatste, dat publiekrechtelijke lichamen, dus ook rijk en gemeenten, verbiedt deel te nemen of op enigerlei wijze steun te verlenen aan een crematorium-vereniging. Ik zie daarin niet slechts een ongewenste beperking van de gemeentelijke autonomie, maar ook discriminatie. Door de gewraakte bepaling immers wordt het met name gemeenten onmogelijk gemaakt aan bepaalde verlangens van eventueel niet onbelangrijke minderheden, ja zelfs van een eventuele meerderheid van de bevolking, te beantwoorden, terwijl in vergelijkbare verlangens van andere groepen wèl met behulp van gemeente-gelden wordt voorzien.
Thans komende tot de kwestie waarom het mij gaat, wil ik dan om te beginnen gaarne nog vooropstellen, dat ik het nogal merkwaardig acht, dat nu juist het crematie-ontwerp, inmiddels crematie-wet geworden, aanleiding heeft gegeven tot een nogal principiële discussie over de vraag in hoeverre de vrijheid van handelen in aangelegenheden met een geestelijk aspect van overheidswege mag worden beperkt.

Nogal twijfelachtig is toch in hoeverre waarlijk principiële inzichten, rakende de levensbeschouwing, in het crematie-vraagstuk meespelen. Dat geldt m.i. aan beide kanten. Aan de ene kant meen ik, dat voorstanders van crematie niet of nauwelijks zullen kùnnen volhouden en ook niet of nauwelijks zullen wìllen volhouden, dat het voor hen om een gewetenszaak gaat in die zin, dat zij krachtens hun levensovertuiging alleen crematie voor zich geoorloofd zouden achten. Aan de andere kant echter kan m.i. evenmin worden volgehouden, dat tegenstanders van de crematie, die dan vooral onder de christelijk-godsdienstigen moeten worden gezocht, krachtens hun levensbeschouwing zeer principiële bezwaren tegen crematie weten aan te voeren. Hun bezwaren berusten nauwelijks of niet op christelijke leer, of goddelijk gebod, maar veelmeer of uitsluitend op christelijke traditie en christelijke zede, en hunnerzijds wordt zelfs toegegeven, dat deze christelijke zede niet onaantastbaar is. Deze twee gezichtspunten zouden op zichzelf reeds enigermate kunnen doen bevreemden, dat het vuur bij de discussies om de crematie zo hoog is opgelaaid als het opgelaaid is, behalve in zoverre dat eerlijkheidshalve, naar mij dunkt, nog aanstonds mag worden gesteld, dat juist de omstandigheid dat voor christenen het begraven geen gebiedende eis is, het pleidooi van

de cremisten aanmerkelijk versterkt, *ook al kunnen zij zich evenmin beroepen op een voor hen krachtens hun levensovertuiging bestaand gebod.* Ik meen nu verder nog twee dingen te mogen vaststellen: enerzijds, dat toch ook tegen datgene wat naar christelijke overtuiging „slechts" op christelijke zede, „slechts" op christelijke traditie berust, daarom toch voor grote groepen christenen nog wel duidelijke pregnantie heeft, en anderzijds, dat de nieuwe crematie-wet toch in ieder geval in ruime mate de mogelijkheid voor crematie opent.

Gelet op dit alles, zou ik daarom de vraag willen stellen, of het dan ons als humanisten niet kan aanspreken, dat van socialistische zijde er toe aangemoedigd is om over en weer met elkaars wensen èn bezwaren rekening te houden.

Ik zeg nog uitdrukkelijk, dat ik natuurlijk geenszins bedoel, dat het standpunt, gelijk het met name door de heer Oud is verdedigd, ons, humanisten, niet zou aanspreken. Het tegendeel is het geval, als de heer Oud een uitdrukkelijk en duidelijk beroep heeft gedaan op de idee der geestelijke vrijheid, óók voor minderheden, en op overwegingen van verdraagzaamheid, in het belang van die minderheden. Het komt mij echter voor, dat van socialistische zijde op z'n minst een interessante, maar misschien toch ook wel een belangrijke vraag is gesteld, als gevraagd wordt, of er *naast* verdraagzaamheid jegens *minder*heden misschien ook een beroep op verdraagzaamheid jegens *meerder*heden zou kunnen bestaan. Zou het feit, dat ook dit gezichtspunt er wezen mag, niet misschien precies verklaren, waarom vertegenwoordigers van de Lijkverbrandings-verenigingen in de commissie-Kan het standpunt hebben ingenomen dat zij hebben ingenomen, en het „compromis" als een goede modus vivendi hebben aanvaard?

Laat mij, zo ver gekomen, even de verzekering geven, dat ik deze beschouwingen niet geef als de brave P.v.d.A.-er, die achteraf goedpraat of sanctioneert wat zijn politieke leidslieden in de Kamer nu eenmaal hebben voorgekauwd. Ik heb er integendeel veel meer behoefte aan gehad om aldus te spreken, omdat ik reeds geruime tijd voordat de heer Burger in de Kamer sprak ter gelegenheid van het crematie-ontwerp, min of meer soortgelijke gedachten heb geuit, en dat in een commissie van het Nederlands Gesprekcentrum. Bij een bespreking over de processie-vrijheid heb ik daarin geopperd, of we niet méér dan tot dusver moesten *trachten* wensen en bezwaren van tegenover elkaar staande partijen tegen elkaar af te wegen. Ik geef voluit en onomwonden toe, dat dit een min of meer gevaarlijke of zelfs griezelige gedachte is, en toch vraag ik mij af, of wij er wel aan kùnnen ontkomen, of niet juist het samen-leven in één samenleving daartoe dwingt, èn . . . — wederom — of het niet zeer humanistisch is aldus te trachten af te wegen. „Af te wegen" dus, *niet* door overal eenvormig alleen het zwaarste gewicht tot gelding te laten komen, maar „af te wegen" door te trachten het gewicht van verschillende belangen gelijktijdig tot evenredige gelding te laten komen.

Het is misschien — althans tot op zekere hoogte — belangrijker en doeltreffender om in dit verband over het vraagstuk van de processie-vrijheid te spreken dan over dat van de crematie. Om te beginnen liggen de tegenstellingen principieel waarschijnlijk scherper bij de eerste dan bij de tweede kwestie. Is voor de katholieken de processie een onderdeel van de publieke rooms-katholieke geloofsbeleving (zij het misschien niet zó essentieel als wel wordt gedacht), de reformatorisch-christelijken zijn

geneigd het brengen van het sacrament des altaars op de straat als een publieke afgoderij te kenmerken. De tweede reden, waarom de kwestie van de processie-vrijheid meer geëigend is dan die van de crematie om onze opvattingen omtrent de geestelijke vrijheid te toetsen, is gelegen in de omstandigheid, dat *wij* bij de processie-vrijheid de plaats innemen van niet-belanghebbende „derden".

De vraag nu, die met betrekking tot die processie-vrijheid bij mij opgekomen is, luidt: *kan* er geen afweging zijn?; *moet* er zelfs geen afweging zijn? Zal het niet zaak zijn om te beginnen te trachten er zo goed mogelijk een beeld van te krijgen, hoe essentieel de processie voor de roomskatholieke geloofsbelijdenis is, en zal dan daarnaast en daarna niet kunnen worden overwogen, of ook met betrekking tot deze kwestie in een gemengde staat en in een gemengde samenleving niet het Recht het best wordt benaderd door naar plaats en tijd te onderscheiden, in het algemeen: over en weer te geven en te nemen?

Ongetwijfeld heeft ook in de kwestie van de crematie bij sommige christelijken het verlangen meegespeeld, de Nederlandse staat nog zoveel mogelijk een christelijk „gezicht" te geven; de voorkeur die de wetgever in het crematie-ontwerp h.i. uitsprak voor de begrafenis, had vooral hun instemming, omdat daarin de erkenning van de christelijke traditie en het christelijk karakter van ons volk haar uitdrukking zou vinden. Zo zou ook processie-vrijheid naar het oordeel van sommige reformatorisch-christenen in strijd komen met het protestants-christelijk karakter van ons volk en onze staat. Humanisten — en ook Prof. Oud — komen tegen dusdanig drijven in verzet; naar hun mening behoort de staat geen partij te kiezen in de uiteenlopende diepe levensovertuigingen, maar behoort hij de voorwaarden te scheppen en in stand te houden voor een vrije ontplooiing van deze levensovertuigingen. Maar in het onderhavige verband mag dan ook worden vastgesteld, dat de regering zich van het uitspreken van een principiële voorkeur voor een bepaalde vorm van lijkbezorging heeft onthouden. Als zij niettemin in haar wetsontwerp de begraving heeft vooropgesteld als de gewone wijze van lijkbezorging, welke zal worden toegepast, tenzij de betrokkene een voorkeur in andere zin heeft getoond, dan is dat slechts gebeurd op de overweging, dat weliswaar de wetgever lijkverbranding diende toe te laten, nu eenmaal een „niet te verwaarlozen groep" van de Nederlandse bevolking voorkeur toont voor crematie, maar toch de overgrote meerderheid van die zelfde bevolking aan het begraven van lijken vasthoudt. Zo hebben ook de leden van de P.v.d.A.-fractie in de Kamer bij tal van vragen om de crematie zich niet in de eerste plaats door persoonlijke voorkeur laten leiden, maar veelmeer door het gezichtspunt, welke regeling, gegeven de gemengde samenstelling van de Nederlandse bevolking, zou kunnen gelden als het meest adequaat aan de verhoudingen in dat Nederlandse volk. Ik vraag: kan het anders, kan het beter? Is het redelijk iets anders te verwachten van een ordening in een materie met — naar het gevoelen van velen — niet onbelangrijke geestelijke aspecten? Als in zo menige andere materie, niet of minder rechtstreeks door geestelijke gezichtspunten geraakt, het niet tot vorming van nieuw recht kan komen zónder afweging van belangen, zou het dan niet vreemd zijn, als op meer geestelijk terrein alle afweging wel achterwege zou kunnen blijven, — afweging van „belangen", dat is dan in dat geval: afweging van geestelijke verlangens? Ja, het zou zelfs

wel kunnen zijn, dat het afwegen — óók op meer geestelijk terrein — zo onvermijdbaar is, dat we het dan ook in verleden en heden telkens weer hebben gedaan. Zo ook bij het bereiken van de „schoolvrede", die ook niet voor elke plaatselijke minderheid de mogelijkheid van „eigen" onderwijs heeft gebracht.

Volgehouden kan worden, dat een gemengde democratische staat geen staat kan zijn die als zodanig enige voorkeur toont voor een bepaalde godsdienst of levensovertuiging. Volgehouden kan ook worden, dat de huidige Nederlandse staat niet zinvol een protestantse of zelfs maar een christelijke staat kan worden genoemd, en dat alle streven van sommige christelijke groeperingen om die Nederlandse staat toch nog als het kan in sommig opzicht een christelijk gelaat te verschaffen, die groeperingen in strijd brengt zowel met historie en traditie van ons volk als met democratische beginselen. Maar de vraag komt op, of een staat wel ooit volstrekt neutraal kàn zijn, en het is irreëel te menen, dat een neutrale staat — de staat, die niet streeft naar enige voorkeur, geen voorkeur héeft — in zijn vormgevingen en in zijn ordeningen niet mede afhankelijk is en moet willen zijn van de onderliggende verhoudingen in het volk, óók in geestelijk opzicht. Dit kan worden erkend, ook als vaststaat, dat geen staat democratisch kan worden genoemd, waarin niet minderheden ruim baan wordt gegeven. Hoe ver de overheid binnen de grenzen der democratie kan gaan met het opleggen van beperkingen, zal zij van geval tot geval, met inachtneming van de aard der materie, moeten bezien. Maar beperkingen kan en mag zij soms opleggen, niet omdat enige groep er aanspraak op zou kunnen maken niet door de vrijheid van anderen te worden „geërgerd", maar omdat het een noodzakelijk beginsel van samenleving is, dat diverse groeperingen met elkaar rekening houden, óók in geestelijke zaken.

(Wordt vervolgd)

J. P. VAN PRAAG

WERELDBESCHOUWING EN LEVENSOVERTUIGING *)

Het beeld van het humanisme in verleden en heden is allerminst klaar en scherp-omlijnd. Er is een Katholiek humanisme en een Bijbels humanisme. In het denken van China en India zijn velerlei humanistische denkwijzen verweven. Maar ook al beperkt men zich tot het niet-godsdienstig gefundeerde, westerse humanisme, dan nog is het beeld geschakeerd, om niet te zeggen verwarrend. In de Oudheid is de grondslag van de levensvisie aanvankelijk tragisch-religieus. Daaruit ontstaat het beeld van de mens als een wezen dat zich rekenschap geeft van zijn eigen wezen en aldus tot inzicht en waarheid komt; de philosophos, de homo sapiens. De mens wordt ontdekt als geestelijk wezen. Het humanisme van de Renaissance betekent in zekere zin de her-ontdekking van dit mensbeeld. Het fundeert de waardigheid van de mens als mogelijke schepper van menselijke waarden. Maar het erkent ook de onbewijsbaarheid van laatste waarheden en ontwikkelt mede daardoor de idee van de tolerantie. De 18e en 19e eeuw brengen deze ideeën tot volle ontplooiing. De autonomie, de eigen-wettelijkheid van de menselijke geest wordt nu ten volle doorzien. Tegelijk kondigt zich de emancipatie aan van het gevoel, de vitaliteit. De wetenschap wordt tot instrument bij uitstek van de evolutie, die zelf tot een centraal begrip wordt. Maar mede als reactie daarop brengt de 20e eeuw tenslotte een hernieuwde bezinning op de grondslagen van het menselijke bestaan en een filosofie die in deze bestaansgronden zijn uitgangspunt neemt.

Al deze opvattingswijzen hebben tot op zekere hoogte, zij het in verschillende mate, bijgedragen tot het totaalbeeld van het moderne Humanisme, zoals dat geleidelijk aan gestalte verkrijgt. Zonder vooruit te lopen op de resultaten van dit steeds voortgaande proces van vormgeving, kan men intussen beproeven een voorlopige samenvatting te ontwerpen van de humanistische ideeënwereld op dit moment, in deze cultuurkring. Uitgangspunt daarbij blijft steeds de culturele situatie. Daaruit vloeit de eis voort, het moderne Humanisme te interpreteren als een bezielend beginsel en een leven- en wereldomvattende idee ten behoeve van de buitenkerkelijke mens in al zijn verschijningsvormen. Dat wil zeggen onafhankelijk van zijn positie en ontwikkeling en ongeacht zijn psychische geaardheid. Wat dit laatste betreft moet men met een grote verscheidenheid rekening houden (Zie *S. H. Spanjaard, De Christusverkondiging aan de buitenkerkelijke mens, 1954)*. Men spreekt wel van de „voorgrondmens" met het oog op een type dat geheel in de wereld der concrete ervaringen opgaat. Dit type heeft geen weet van een „achtergrond", hetgeen overigens volstrekt niet betekent, dat mensen van deze soort binnen hun voorgrondwereld oppervlakkig zouden zijn. Voor hen vormen kerk en godsdienst

*) Dit artikel vormt het zevende hoofdstuk van een „Inleiding tot het moderne humanisme", die eerlang zal verschijnen bij J. H. Debussy Uitg. Mij. te Amsterdam.

een soms respectabele, maar steeds onbegrijpelijke fictie. Daarnaast komt men de atheïst tegen; hij erkent geen „achtergrond" in een niet-aflatend pogen alle bestaanservaringen naar de vóórgrond te trekken en te doorzien. Niet kennen is voor hem steeds een „nog" niet kennen. Kerk en godsdienst betekenen voor hem een voortdurende uitdaging. Een ander type is de opstandige, teleurgestelde in de kerk, geschokt door het onverdiende lijden in de wereld. Hoe zou een God dit kunnen toelaten? Van deze opstandigheid uit schept hij zich een wereldbeeld, gegrondvest op de zedelijke verantwoordelijkheid. Naast hem vindt men de zoeker, die niet met rust gelaten wordt door het raadsel van zijn en bestaan. Iedere formulering komt hem voorbarig voor als een poging het ongrijpbare te grijpen, en tegelijk kan hij niet nalaten steeds opnieuw die poging te wagen. Tenslotte is er dan nog de religieuze mens, zoals *Spanjaard* hem noemt. Hij beseft met zijn gehele bestaan betrokken te zijn op de totaliteit van het zijn, dat hem in zijn alomvattendheid omsluit en stuwt. Hij meent in zekere zin kerk en godsdienst achter zich gelaten te hebben; zijn „religiositeit" is hem genoeg.

Wellicht zou men nog meer of andere „typen" kunnen onderscheiden, en zeker lopen in de werkelijkheid de verschillende aspecten dooreen; maar deze aanduiding is al voldoende om te doen beseffen met welk een verscheidenheid in psychische structuur men in de buitenkerkelijke wereld te maken heeft. Door verschillen in maatschappelijke positie en culturele ontwikkeling wordt deze verscheidenheid nog geaccentueerd. Aldus hoeft het niet te verwonderen, dat de buitenkerkelijke denkwereld — nog afgezien van de brede massa van geestelijk onverschilligen — schakeringen vertoont, gaande van een organisch en historisch gebonden vitalisme tot een meestal individualistische buitenkerkelijke godsdienstigheid. Daartussen bevinden zich de veelvuldig gevarieerde, al of niet bewuste, niet godsdienstige en min of meer humanistische denkwijzen, waaraan de verschillende typen van Humanisme beantwoorden. Niettemin vertonen deze typen een nauwere samenhang dan het op het eerste gezicht zou kunnen lijken.

De humanistische denkwereld wordt als het ware beheerst door een aantal polariteiten, die tot op zekere hoogte doorzien kunnen worden als spanningen tussen beschouwelijke interpretatie en belevende ervaring van de werkelijkheid. Zo is er de samenhang tussen de wetenschappelijke doordenking van het Humanisme en de fenomenologische benadering ervan. Daarmee hangt ten dele samen de tegenstelling tussen de rationele verwerking van leven en wereld en de religieuze ervaring van het bestaan. Hiermee is op haar beurt de spanning tussen een harmonische en een tragische levensvisie nauw verbonden. Zo laten zich wellicht de verschillende vormen van Humanisme verstaan als variaties op een thema. Maar wat is dat thema dan? Met andere woorden: wat is het gemeenschappelijke element in alle varianten van het Humanisme? Dat element zou iets van zijn wezen moeten openbaren. Maar wat is het wezen van het Humanisme? Die vraag kan op tweeërlei wijze beantwoord worden: naar de vorm en naar de inhoud. Het loont de moeite op deze plaats de vorm, de structuur, aan de orde te stellen. Hoe moet het Humanisme onder dit gezichtspunt worden opgevat?

De verschillen in theoretisch inzicht die binnen het Humanisme voorkomen tengevolge van het niet leerstellige karakter waardoor het geken-

merkt is, zouden de gedachte kunnen doen opkomen, dat het Humanisme het beste gekarakteriseerd kan worden als een levenshouding. Inderdaad wordt met de gedachte dat het in wezen eigenlijk door een bepaalde levenshouding gekenschetst zou worden, dikwijls gespeeld. Toch is deze gedachte bij nadere overweging niet houdbaar. Er komen binnen het Humanisme verschillende levenshoudingen voor, die afhankelijk zijn van temperament en milieu-invloeden. Omgekeerd komt een bepaalde wijze van zich in het leven verhouden, die men aanvankelijk als bij uitstek humanistisch zou willen aanzien, ook bij niet-humanisten voor. Op grond daarvan hoort men in humanistische kring van de een of andere Christen wel eens beweren: „Dat is eigenlijk een echte humanist". Evenzo hoort men in christelijk milieu wel eens van een humanist zeggen, dat hij eigenlijk een Christen is. Klaarblijkelijk doelt men dan juist op een levenshouding, die men om een of andere reden kenmerkend acht voor de eigen overtuiging. Maar uit dit spraakgebruik blijkt dan ook duidelijk, dat de levenshouding niet kenmerkend voor een bepaalde overtuiging is, en ongeschikt om als criterium te dienen.

Is het Humanisme dan wellicht gekenmerkt door een eigen levens- en wereldbeschouwing? Tot op zekere hoogte wel; maar daarin treden juist alle theoretische verschillen op, die aanvankelijk zo verwarrend werken bij de inventarisatie van de humanistische denkwereld. Hoewel de term levensbeschouwing of wereldbeschouwing, en vooral het Duitse „Weltanschauung" evenals het Angelsaksische „Philosophy" een zeer algemene betekenis kan hebben, treedt het beschouwelijke element er toch sterk in naar voren. Daardoor kan de gedachte gewekt worden, dat Humanisme eigenlijk een stuk theorie is, maar dat doet geen recht aan de dynamiek en het elan die de verschillende vormen van Humanisme eigen zijn en er de gemeenschappelijke kern van vormen. Maar vooral dringt zich het bezwaar op, dat een levens- en wereldbeschouwing ontwikkeld wordt op grond van iets dat daaraan voorafgaat. Men kan spreken van een wetenschappelijke of een esthetische, een liberale of een socialistische wereldbeschouwing, dan wel van een optimistische of pessimistische, een filosofische of praktische levensbeschouwing. Maar men doet het Humanisme, zoals het zich geleidelijk aan ontplooid heeft, te kort, als men het op laat gaan in levens- en wereldbeschouwing, laat staan in een speciale levenskijk of levensopvatting, dan wel een culturele of maatschappelijke leer. De essentie ervan is iets anders.

Wanneer men let op wat in alle Humanisme aan de theorie, de leer, de beschouwing voorafgaat, dan zou men het misschien nog het beste kunnen karakteriseren als een geesteshouding; een wijze van benadering der bestaanswerkelijkheid, die zich beroept op menselijke vermogens, en waarin zich tegelijkertijd een besef van schroom openbaart tegenover de wereld, het leven en in het bijzonder het menselijk bestaan, dat tevens appelleert aan het verantwoordelijkheidsgevoel. Er zit in deze geesteshouding een belangrijk element van dynamiek, van taakbesef. Men miskent het Humanisme in zijn verschillende vormen, als men dit dynamische element, dit gevoel van op iets aangelegd te zijn, er niet in herkent. Hier schuilt het gemeenschappelijke in alle Humanisme, in dit gegrepen zijn door een fundamentele levenswaarheid, in dit uitgangspunt, dat aan alle theorie voorafgaat en de grondslag vormt voor elke filosofie of wereldbeschouwing, en elke levenskijk of maatschappelijke opvatting.

Een bepaalde beschouwing of opvatting hangt men aan, een dergelijke geesteshouding heeft men, dat wil zeggen: men voelt zich ermee vereenzelvigd. Met de beschouwingen en opvattingen, die aan een dergelijk uitgangspunt verbonden kunnen zijn, vormt het de levensovertuiging van de mens.

Zo kan men het Humanisme wellicht het beste kenschetsen als een levensovertuiging, waarin een bepaalde geesteshouding uitgangspunt is voor geschakeerde, maar onderling en met het uitgangspunt nauw samenhangende, opvattingen. Met de term „levensovertuiging" wordt uitgedrukt, dat het Humanisme niet verkozen wordt op grond van theoretisch inzicht alleen, maar aanvaard van uit de volheid van het bestaan: het berust op een existentiële beslissing die de gehele persoon raakt en niet geheel uit zijn maatschappelijke, culturele of psychische positie verklaard kan worden. Er zit een element in van „hier sta ik, ik kan niet anders', en het houdt in dat men erdoor gegrepen is en gedreven wordt, en zich gedrongen voelt de gehele levenswerkelijkheid erin te omvatten met alle vermogens van gevoel, wil en verstand. Dit alles wordt door het begrip levensovertuiging min of meer aangeduid. Als zodanig wordt het Humanisme gelicht uit het vlak van filosofieën, theorieën, beschouwingen en systemen, en in existentieel opzicht geplaatst naast de religies en godsdiensten, die de mensheid te allen tijde hebben bezield en gestimuleerd. Uit dien hoofde is het onder meer ook wel onderscheiden van het principiële nihilisme, zoals dit sinds Nietzsche vorm heeft gekregen, en dat beweert geen enkel principieel uitgangspunt te erkennen. Dit moet uiteraard niet verward worden met het sociale nihilisme, dat als een extreme vorm van geestelijke onverschilligheid en kleurloosheid karakteristiek is voor bepaalde aspecten van de moderne samenleving, ook al is er een gecompliceerde samenhang tussen beide. Het principiële nihilisme echter keert zich welbewust tegen alle traditionele waarden en normen, omdat het vreest daarin slechts holle frasen en verstarde symbolen te moeten zien. In dit opzicht is het eigenlijk volstrekt geen nihilisme, maar de toepassing van een volstrekt anti-traditionalistisch beginsel. Alleen, dit beginsel is op zichzelf weinig concreet en gewoonlijk niet scherp omlijnd. Het is ook niet steeds hetzelfde: bij Nietzsche de wil tot macht, bij Sartre de absolute vrijheid. Het beantwoordt aan de huidige, gedesintegreerde cultuur, en vertegenwoordigt in intellectuele kringen paradoxalerwijze cultuur, en vertegenwoordigt in intellectualistische kringen paradoxalerwijze een typisch conformisme. Het mist echter een uitgangspunt van waaruit waarlijk scheppende culturele en maatschappelijke arbeid mogelijk is. Wellicht pretendeert het dat ook niet; maar daarmee plaatst het zich dan ook lijnrecht tegenover de humanistische overtuiging, die ten nauwste met de verantwoordelijkheid voor cultuur en maatschappij verweven is. Het heeft er wel enkele — bijkomstige — trekken mee gemeen, maar onderscheidt zich er van, juist door het afwijzen van iedere overtuiging als zodanig.

In bepaalde niet-traditionele zienswijzen, of beter gezegd: in bepaalde zienswijzen die zich moeizaam aan het traditionele denken trachten te ontworstelen, bestaat een zekere tendentie iedere overtuiging, welke dan ook, als zodanig te elimineren. Men onttrekt zich daarmee uiteraard niet aan de paradox van alle scepticisme, namelijk dat als niets (volledig) waar is, ook deze uitspraak zelf niet (volledig) waar kan zijn. In dit

geval is het opmerkelijk met hoeveel overtuigde vasthoudendheid door de loop der jaren de overtuiging van de overtuigingloosheid geponeerd wordt. (Zie als diepzinnig en veelszins te waarderen voorbeeld: *H. Oldewelt, De plaats van de mens in de totaliteit van het leven,* 1945). De achtergrond van dit streven kan zeer respectabel zijn, namelijk de beduchtheid voor het fanatisme, dat zoveel overtuigingen, of beter overtuigden, onverdraagzaam maakt, en doet worden tot een bedreiging van ieder vrij geestelijk leven. Maar vrees is een slechte raadgever. En curieus genoeg, vormt juist de overtuigingloosheid de beste voedingsbodem voor een ongeremd fanatisme en een onbeperkte geweldscultus. Weliswaar zijn ook verschillende overtuigingen niet vrij te pleiten van onverdraagzaamheid en geneigdheid tot dwang, maar naarmate de betrokken overtuiging dieper gaat, kent zij toch ook beperkingen in dit opzicht.
Het hangt overigens van de aard der overtuiging af, in welke mate zij gevaren in deze richting meebrengt. De humanistische levensovertuiging wordt gekenmerkt door openheid in de beschouwelijke uitwerking, en houdt als centraal element de eerbiediging van de mens in. Daarmee zijn in de overtuiging zelf niet onbelangrijke waarborgen tegen fanatisme en onverdraagzaamheid gegeven. Men kan zelfs zeggen, dat een dergelijke overtuiging een uitgangspunt oplevert van waaruit openheid en verdraagzaamheid een constructieve kracht kunnen uitoefenen in het geestelijk en maatschappelijk bestaan van enkeling en samenleving; en wel, ook zonder dat zij antithetisch tegenover andere overtuigingen gesteld wordt. Dit namelijk is ook een element van de kritiek op overtuigingen in het algemeen; de tegenstellingen zouden er door worden verscherpt en verstard. Maar een overtuiging die het mens-zijn als zodanig tot uitgangspunt heeft, biedt alle mogelijkheden om ook deze klip, als zij eenmaal onderkend is, te omzeilen. Hiermee is echter niet meer de vorm van het Humanisme, maar de inhoud van de humanistische levensovertuiging aan de orde. Dat is evenwel niet meer het onderwerp van deze beschouwing.

LIBBE VAN DER WAL

BIJDRAGERS TOT VORMING (FRAGMENT)

I

„—, die zo veel tot mijn vorming heeft bijgedragen". Eerst leek dàt tenminste een volkomen begrijpelijk en ook heel plezierig zinnetje. Maar zelfs dat was nu raadselachtig geworden.
In alle vroegte had de post mij uit mijn bed gebeld.
„'t Kan er niet in!", zei hij met een verongelijkte blik naar mijn bus, alsof die nodig verbouwd moest worden. En hij duwde mij het pak in de hand. Een boek, dat wist ik meteen, maar ik kon niet zien waarvandaan: mijn bril lag nog naast mijn kussen.
„Heb je wéér een boek besteld?" zei mijn vrouw. In haar stem klonk iets van de stille bedroefdheid, waarmee men een onverbeterlijke recidivist omringt.
„Neu", zei ik — want zonder bril kon ik niet met genoeg overtuiging nee zeggen — „gekregen denk ik".
Ik had nog gelijk ook: een turfdikke dissertatie kwam uit de soliede verpakking. Dat de postbode in veel diepere zin gelijk had dan hij zelf vermoedde, begreep ik direct al toen ik de titel helemaal had uitgespeld. Nee, inderdaad, dat kon er niet in: ik zou dit kloeke boekwerk moeten behandelen met de eerbied, die ons nu eenmaal past tegenover het volstrekt onbegrepene.
„Waar gaat het over?", vroeg mijn vrouw. Ik las de reeks lettergrepen van de titel zonder al te grote onwennigheid voor, maar zij was niet tevreden.
„Wat is dat?" zei ze, alsof zo iets eenvoudig niet bestond.
„Nou ja", zei ik deskundig, „dat is zo één-twee-drie niet te zeggen". Alsof het een peuleschilletje geweest zou zijn, als ze mij van één tot honderd gegeven had!
Ik bekeek een stelletje formules, van die echte griezels met vier soorten haakjes en ook Griekse letters — maar daar werd ik in dit verband ook al niet wijzer van — en vervolgens een foto van „de gebezigde apparatuur". Ingewikkeld leek die mij niet: een trechtertje in een klem, een scheef spiegeltje tegenover een wat wankel opgesteld Verkade-lichtje, en — ja wat zou het zijn? — zo'n liggend model inktfles, als je 't mij vroeg. Enfin, men vroeg het niet. Mijn belangstelling begon juist op te raken, toen ik in het voorwoord mijn naam vond.
„O, dat is aardig", zei ik, „ik word hier ook genoemd". En ik las het zinnetje voor, achteloos, maar duidelijk.
„Ja, het wàs altijd een heel knappe jongen", zei ik er in dit verband maar even bij.
„En jij hebt hem gevormd". De toon beviel me niet helemaal.
„Blijkbaar wel", zei ik. „Is dat soms zo gek?"
„O nee, helemaal niet". Zij deed nu, alsof ze een gebruiksaanwijzing voor krankzinnigen in praktijk bracht: rustig houden en vooral niet tegenspreken. Ik trok met bestudeerde kalmte mijn sokken aan, en vond toen, dacht ik, de juiste voortzetting.

„Kijk", zei ik bescheiden, „je moet mij goed begrijpen, het lijkt mij ook wat overdreven, als je dat zo zegt: „tot mijn vorming bijgedragen", maar ja, zo voelt hij het zelf nu eenmaal".
„Ja", zei mijn vrouw met een dromerige glimlach, „merkwaardig hè". Ik ging me maar scheren.
Maar daarmee was ik er niet af. Dat was op een dinsdag en de rest van de week kon ik niet goed op dreef komen. Het bewustzijn van zo gezegd aan één stuk door aan vorming te doen, temperde wat je zou kunnen noemen mijn natuurlijk élan. Ik benaderde mijn leerlingen met een onwennige omzichtigheid, aaide over hopen fouten heen, en nam de meest hemeltergende stommiteiten nog in welwillende overweging, alsof er in elk geval wel veel goeds in stak. Kortom, ik was mooi op weg zelf uit vorm te raken. Mijn zesdeklassers werden er stil en bedrukt van, en de meisjes verdachten mij al, hoorde ik later, van het een of ander heldhaftig verzwegen leed. Gelukkig bracht toen het eerste maandagmorgenuur de hoognodige ontspanning. Een jongen, die op zijn laatste rapport een zeven had, zag desondanks een aoristus secundus met reduplicatie voor een plusquamperfectum aan! En toen vervolgens de rest van de klas ook nog deed, alsof dat zo hóórde, kon ik mij in één slag van alle pedagogische verdringingen ontdoen. In de termen, die ik in een schoolpraktijk van ruim dertig jaar zorgvuldig heb geselecteerd als zijnde niet geheel ongeschikt om ook op hoogtepunten mijn gevoelens adaequaat te vertolken, legde ik met splinterige nauwkeurigheid uit, wat ik van hun kennis dacht. Na afloop voelden wij ons allemaal opgelucht. De klas had de herkenningsmelodie weer eens gehoord en voelde zich helemaal thuis, en ik zelf, wel, ik wil bekennen, dat ik floot, toen ik naar huis fietste!
Maar het raadsel van de vormingsbijdrage liet mij nog niet los. Een raadsel werd het eerst recht, toen ik mij realiseerde, dat deze dankbare jonge doctor toch eigenlijk nauwelijks lang genoeg van mijn onderwijs had genoten om daardoor blijvend . . . Ja, je kòn het natuurlijk nooit weten, maar wel beschouwd was het met één jaar Grieks in de derde voor hem bekeken geweest. Nu geef ik toe, de mars van de brave *X*enophon, die het met zichzelf zo bijzonder getroffen heeft, wordt onder mijn handen een vrij pittige affaire, en men moet mij de onregelmatige werkwoorden hebben horen presenteren om te beseffen, hoe veel variatie daar in zit — of nee in die variatie zit nu juist niet de charme, laat ik zeggen: hoe fleurig die niet zó boeiende stof zich laat opdienen. Maar met dat al, het kostte mij toch wel enige moeite om vlotweg aan te nemen, dat ik het hem met een brok *X*enophon en een portie stamtijden zo onvergetelijk had aangedaan, dat hij het vijftien, zestien jaar later nog nodig vond daarvan te getuigen in een voorwoord. Een Platonische verwondering maakte zich van mij meester, en ik legde mij zelf enige vragen voor, die duidelijk mijn filosofische scholing verrieden. „Vorming — wat is dat eigenlijk?" Nu moet je met vragen, waarin sprake is van „eigenlijk", altijd voorzichtig zijn: je kunt dan beter een omtrekkende beweging maken, en beginnen met vast te stellen, wat „vorming" in elk geval nièt is. Wie de term gebruikt, redeneerde ik, denkt niet aan al de ingrediënten, waaruit een mens is opgebouwd. De toewijzing „van vader mijn schouders, van moeder mijn hart" of iets in die trant valt dus buiten de vorming. Van de erfelijkheid geeft dit vers overigens bepaald een te

simplistische voorstelling! Alsof alle bestanddelen zo maar restloos herleid zouden kunnen worden tot het ouderpaar! O jé nee! Een onmiskenbaar snuifje zelfs van heel verre verwanten in de zijlijn laat zich niet zelden aantonen. En héél moeilijk weg te werken zijn ook de sporen van die leden van het voorgeslacht, die nooit recht hebben willen deugen! En daarom behoeft geen enkele moeder zich ooit verwonderd af te vragen, van wie haar dochter toch die lichtzinnigheid zou hebben. Natuurlijk, zij zelf is nooit zo geweest, maar was daar niet aan de kant van haar man een achteroudtante, die in haar rebelse jaren lelijk uit de rails gelopen is, ja in een verhit moment zichzelf vergeten heeft, en daarom nu nog met iets van afgunstige horreur wordt herdacht? Het zijn vooral vaders, die geneigd zijn de doorzichtigheid van het erfelijke mengsel pijnlijk te overschatten. Als ik hun uitleg, dat het gymnasium voor hun kind niet de geschikte school blijkt te zijn, willen ze eerst met de moed der gekwetste ijdelheid de dingen bij de naam noemen: „Dus — zij kàn het niet". En dan verwerken ze dat in een broedend zwijgen, terwijl ze een paar keer knikken, alsof ze de zaak nu door hebben: „ze héeft natuurlijk ook een moeder!" Je kunt het hen zien denken. Maar ze spreken het niet uit, nog nèt niet. Eigenlijk jammer: anders zou je er op kunnen wijzen, dat het misschien iets minder eenvoudig in elkaar zit.
Intussen, dit was maar een zijsprong. Terug dus naar wat vorming — nièt is. De analyse, die we gelukkig nooit kunnen uitvoeren, al zouden we 't soms willen: „Tobias is in hoofdzaak gecomponeerd uit zoveel delen vader, zoveel delen opa, een flinke dosis moeder en een lelijke scheut van uitgerekend oom Henri" — die analyse zou ons omtrent de vorming niets wijzer maken. Het hoe dan ook samengestelde eindproduct der erfelijkheid, dat Tobias heet, is voor het proces der vorming nog maar het aanvangsmateriaal: in de loop van zijn leven wordt Tobias dan als ieder mens gekneed, gedeukt, be-schaafd en begroefd, bijgevijld en opgeduimd, en dàt heet dan „gevormd".
Veel wijzer geworden zijn we intussen nog niet. Want hoe deze vorming nu eigenlijk in zijn werk gaat, en wie er vooral aan meedoen — dat zijn voor de hand liggende vragen, maar ik heb er geen antwoord op. Marcus Aurelius maakt de indruk heel precies te weten, aan wie van zijn familieleden en leermeesters hij elk stuk van zijn geestelijke inboedel te danken heeft. Maar met alle respect voor de keizerlijke filosoof, die ik zo graag citeer, wanneer ik de pas geslaagde eindexamencandidaten moet toespreken — mijn collega's zijn dan wel zo goed om hun vertrouwdheid met mijn tekst niet te laten blijken — van zijn lijst van hofleveranciers van geesteswaren geloof ik niet al te veel. Hoe weet hij dat eigenlijk allemaal? Want wie zal zeggen, òf, hoe, en in welke mate hij door deze of gene is beïnvloed? In elk geval ìk niet! Je kunt natuurlijk proberen vast te stellen, welke mensen een bijzondere indruk op je gemaakt hebben. Maar gesteld dat dit lukt, en de vervalsende herinnering de zaak niet al te veel vertroebelt, weet je dan óók, dat juist zij een belangrijke bijdrage hebben geleverd voor je vorming? Welnee. Niet de figuren, die je in verbazing hebt bewonderd en zelfs een poosje in stille dweperij hebt vereerd, zijn de vormers bij uitstek geweest. Zij hebben misschien wel dat tierelantijntje aangebracht, dat zich nu nog verraadt in die vreemde liefhebberij, waarover je kennissen zich zo verwonderen, omdat het eigenlijk niet goed past bij je verdere structuur; of

zij hebben een plekje in je wat week gemaakt, en daar heb je dan de rest van je leven zo af en toe nog last van. Maar daar blijft het dan ook bij. Nee, wie tenslotte verreweg het meeste aan je hebben gedáán, dat zijn juist de anderen, de zo heel erg gewonen, die te vertrouwd waren om op te vallen, en op bewondering of verering geen aanspraak konden maken. Zij hebben je levensklimaat bepaald, je dagelijks met hun kabbeltjes van voelen en van denken overspoeld, het zou wel een wonder zijn, als er niet heel wat van hun slib was blijven hangen. Maar je herinneren, dat dit gebeurde, doe je natuurlijk niet.

Trouwens, met herinnering moet je, geloof ik, heel voorzichtig zijn. Immers wàt wordt eigenlijk vastgehouden in de herinnering? Is er iemand, die met de pretentie van exactheid durft te zeggen: „al datgene en uitsluitend datgene, wat eenvoudig niet mòcht worden vergeten"? Hij zou de werkelijkheid gruwelijk flatteren. Het geheugen is ergerlijk onberekenbaar, en gedraagt zich min of meer als een leraar, wiens rondgestrooide cijfers moeilijk te doorgronden zijn: „Waarom krijgt zij een zeven en ik maar een zes min?" Zo zou men ook het geheugen ter verantwoording willen roepen: hoe gaat de selectie van ervaringen, die onthouden zullen worden, eigenlijk in zijn werk? Zit daar wat je noemt lijn in? Zo ja, waarom herinner ik mij dan van die beslissende wending zo goed als niets, terwijl ik dat heus niet belangwekkende incidentje nog precies voor mij zie? Nu kan ik dat van die „beslissende wending" nog wel begrijpen: die bleek pas later zo beslissend, en zag er destijds uit als een onnozel draaitje. Maar kan van die momenten, die mij met een plaatjesachtige helderheid zijn bijgebleven, dan tenminste worden getuigd, dat zij door een uitzonderlijk zware gevoelslading duidelijk werden onderscheiden van alles wat spoorloos vergeten werd? Nee, ook dàt niet. Of ervaringen al dan niet vastgelegd zullen worden, dat hangt helemaal niet af van hun eigen betekenis, de begeleidende emoties spelen een rol, zij het ook niet zo'n heel grote, maar de bereidheid van het geheugen zelf geeft de doorslag. En dat werkt blijkbaar zo ongeregeld als een schooljongen: bij tijden doet het er eenvoudig niets aan, en dan plotseling komt er een onvoorziene vlaag van weer snel gebluste ijver. Dus als je wilt weten, wie of wat je gevormd heeft, dan heb je aan die herinneringsbeelden niet al te veel.

Neem bijvoorbeeld de reprimande, die ik als jongen van een jaar of vijf, zes heb moeten incasseren van een ouwe boerenknecht. Ik weet het nog heel precies. Ik logeerde op de boerderij van mijn oom en hielp — tenminste dat dacht ik — bij het laten drinken van de kalveren. Ik had ze dus eerst mee uit het land gehaald en wachtte toen op het moment, waarop er een plank gelicht zou worden uit het hek, waar zij nu achter stonden te dringen: dan zouden zij allemaal hun kop er door steken en kunnen drinken uit één van de lange rij emmers. Maar in dat laatste zat nu juist de moeilijkheid, die elke kalvermaaltijd voor mij spannend maakte: er waren altijd voorlijke gulzigerds, die aan hun eigen portie niet genoeg hadden en dan driest mee slobberden uit andere emmers; er waren ook sukkelachtige treuzelaars, die zich achteruit lieten dringen en uit zich zelf niet aan hun trek kwamen. Dan moest er dus worden ingegrepen: de stok in mijn hand was niet zo maar een moeilijk hanteerbaar ornament, maar diende ook om de vraatzuchtigen te leren hun kop niet te steken in vreemde emmers, en om de bescheiden achterblijvers

te helpen aan wat hun eerlijk toekwam. Alle macht is gevaarlijk, zegt men, voor wie er mee is bekleed, en ik bleek geen uitzondering te zijn. Misschien was het ook mijn schoolmeestersinstinct, dat tot een voortijdige openbaring kwam, in elk geval ik legde in mijn corrigerende arbeid onder de kalveren meer overtuiging dan strikt noodzakelijk was. En toen kwam het einde:
„Nee jongen, je moet die kalven niet zo op de kop slaan! Denk je dat die beesten geen gevoel hebben?!"
Ik hoor nog het brommerige, wat hese geluid van de ouwe Dorus, en ik zie nog zijn ringbaard om het aapachtig lelijke gezicht. Maar dan breekt de film af. Ik heb voorzover ik kan nagaan mijn stok laten vallen, maar een scherp beeld van de afwikkeling van het geval heb ik niet. Ik weet wel dat ik mij schaamde. Als ik het nu bekijk: nauwelijks terecht. Mijn fervente pogingen tot rechtsherstel hadden eenvoudig geen ruimte gelaten voor bijgedachten, en dat die beesten, die zich misdroegen, ook gevoel hadden en dat ik ze pijn zou doen, was niet in mij opgekomen. Maar van verzachtende omstandigheden had ik toen nog geen weet en mijn schaamte werd dus niet getemperd. Ik heb mij wel vaker geschaamd, zij het lang niet zo vaak als men zei, dat ik dat doen moest, en ik heb er soms ook heel wat meer reden voor gehad. Maar ik heb het, geloof ik, nooit zo pijnlijk ondergaan als die eerste keer, toen het eigenlijk niet hoefde. Krijgen wij door de jaren heen ook zo iets als gewetenseelt?
Met het drinken van kalveren heb ik mij nooit meer ingelaten, en de ouwe Dorus ben ik er altijd wrokkig op blijven aankijken. Maar desondanks ik zou hem graag een plaats gunnen in de galerij van mijn vormers, als ik ervan overtuigd was dat hij daar hoorde. Maar hoort hij daar? Zijn woorden hèbben indruk op mij gemaakt, en hij héeft die ene maal mijn schaamtegevoel geactiveerd. Maar of hij daardoor tot mijn vorming heeft bijgedragen . . . ? Dat hij toen werkelijk de volledige ontplooiing heeft verijdeld van een dierenbeul-in-knop lijkt mij een wat stoute hypothese.
Nee, als het er om gaat vast te stellen, wie eigenlijk onze vormers zijn — en daar gaat het nog altijd om! — dan ben ik geneigd de herinnering als onberekenbaar af te schrijven. Maar tot wat ik genoemd heb de „zo heel erg gewonen" — ja daartoe behoren zonder twijfel ook de mensen, die je lange jaren hebben onderwezen. „Bijdragen tot vorming" — misschien had de man van de machtige dissertatie toch niet helemaal ongelijk. Het zou mij ook spijten, als hij het wel had.

II

Dit is dan de inleiding tot....., ja waartoe eigenlijk?
„Wat moet het worden?" vroeg mijn vrouw.
Ik herkende de toon. Zo placht ik vroeger vlak voor Sinterklaas bij mijn dochter te informeren naar de bedoeling van een voorlopig duister handwerk, waarvan ik vreesde, dat mijn vrouw zelf het naar de eindstreep zou moeten dragen.
„Tja", zei ik — want wat zèg je dan? — „ik weet het zelf nog maar half. Zo maar wat losse herinneringen, een ongeregeld autobiografietje".
„O", zei ze peinzend, en niet helemaal gerust. „Maar als het over alle mensen gaat, die jou gevormd hebben.....".

Ze maakte de zin niet af, en het was niet nodig ook.
„Neeee!", zei ik, „dáár denk ik niet over".
Kijk, er zijn dingen, die verder geen mens aangaan. Natuurlijk, vanaf het ogenblik, dat ik als leider van een toneelclubje de fout beging, waarin door de tijden heen wel meer toneelleiders vervallen zijn, en mijn tegenspeelster niet in de eerste plaats koos, omdat ze zo bijzonder goed spéélde — nou ja, ze maakte er wel iets van, en het heeft ook geen brokken gegeven, maar helemaal eerlijk was het achteraf bezien toch niet —, vanaf het ogenblik dus, dat ik kwam tot die artistiek onvergeeflijke, maar nooit betreurde misstap, is dat meisje de hoofdrol blijven spelen in mijn leven, en inderdaad, als ik alles over mijn vorming zou willen vertellen.... Goed, dat wil ik dus niet. En ook zij, die verder behoren tot mijn „naaste omgeving", behoeven niet bang te zijn, dat ik hen wat je noemt op straat zal brengen. Ook over hun bijdragen zal ik hoogstens een paar flarden rapporteren. Kortom, ik vertel beslist niet meer dan ik kwijt wil.
Ja, zo'n eerste vrijwel achteloos neergeschreven uitdrukking blijft dan toch weer even haken — tenslotte gaat zo'n leven van letterknechterij je ook niet in de kouwe kleren zitten —: „Kwijt wil.....?" Wil ik werkelijk iets kwijt, heb ik dus de behoefte iets van mij af te schrijven om er mij voorgoed van te ontdoen? En zo niet, waarom spui ik dan überhaupt iets, hoe weinig dan ook, van mijn herinneringen? Ik weet geen beter antwoord dan: voor mijn plezier. Natuurlijk zijn er nu dieper gravende lieden, die menen, dat ik hiermee de vraag alleen maar verschuif: waarom heb ik dan plezier in..... enzovoort? Maar op dat soort vragen moet dunkt me ieder dubbel blank aanzetten. Wie probeert duidelijk te maken, waarom hij iets prettig vindt, komt nooit verder dan een uitvoeriger verhaal, waarin hij nog eens vertelt, dat hij het heùs prettig vindt. Dat wil niet zeggen, dat de vragen nu op zijn: is het — zo kun je doorgaan — niet een nogal bedenkelijk symptoom van een dagje ouder worden, als je zo met de glimlach der vertedering over je eigen verleden gaat aaien? En als het iedereen steenkoud laat dat een nu door reumatiek geteisterde opa ook eens zo lekker mollig is geweest, dat men het nuttig en nodig vond hem poedelnaakt op een schapenvacht te fotograferen, kun je dan meer interesse verwachten voor een geschreven portret? Ook al zou je de goegemeente kunnen suggereren, dat je eens zo'n veelbelovend jongetje bent geweest, en dat je wie weet wat geworden zoù zijn, als de omstandigheden maar wat hadden willen meewerken — „'t ligt altijd aan de schaatsen!" zei mijn moeder, die zelf op het ijs gezien mocht worden —, zelfs dan zou niemand warm lopen voor zulke onthullingen in de irrealis. Hoeveel minder moet dit dan nog het geval zijn, als je je met de beste wil van de wereld niet over de omstandigheden kunt beklagen, en moet bekennen, dat er wel geen onvermoede mogelijkheden in je verstikt zullen zijn! Maar steekt er dan in het leveren van een zelfportret niet een ongezonde dosis eigendunk en eigenliefde, en een forse overschatting van de belangrijkheid van wat de Amerikanen zo bescheiden noemen „this writer"? Vervelende vragen, waar je dan ook nog niet met al te veel nadruk nee op mag zeggen, want dan word je geacht juist door je felheid alleen maar de waarheid van het tegendeel te demonstreren. Ze hebben je zo hinderlijk gauw dóór tegenwoordig! Als je de blaam moet dragen zo weinig met je tijd mee te gaan, dat je waarachtig nog nooit „in analyse hebt gelegen", ben je

tenslotte zelf praktisch de enige, die niet zo vlot kan meepraten over de duistere diepten van je eigen ziel.
Ik laat het dus graag aan anderen over, mij van „vlucht uit de realiteit" te betichten, en uit te maken, welke dingen ik allemaal verdrongen en dan waarschijnlijk ook wel weer gecompenseerd heb. Ik doe toch lekker waar ik zin in heb! En dit laatste zinnetje is denk ik verschrikkelijk onthullend.
Van mijn vaders familie heb ik als kind nooit veel gemerkt. Het portret van mijn grootvader hing in onze huiskamer, maar ik moet bekennen, dat dit conterfeitsel bij mij nooit de gedachte heeft doen opkomen: wat is het toch jammer, dat ik hem niet persoonlijk heb gekend. Een stoere, maar heel barse kop, die je op het idee zou brengen eerst nog maar eens een blokje om te lopen voor je bij hem over de vloer kwam. Mijn vader citeerde bovendien een uitspraak van hem, die mij ook niet van zijn zachtzinnigheid kon overtuigen. Blijkbaar niet behorend tot de al te teerhartige ouders, die aan elke klacht over school direct het volle pond geven, hield hij nadrukkelijk zijn lieve jongens voor, dat op school meester de baas was. En bij de toekenning van rechten op dit punt was hij beslist niet krenterig: „hij mag met jullie doen wat hij wil, mits hij al is 't ook maar zo'n klein stukje van jullie bij mij thuis brengt." Mijn vader illustreerde dit citaat met een gebaar, en als je daar op af ging, dan mocht de portie zoon, die hij als souvenir toereikend achtte, toch eigenlijk geen naam hebben. Nee hoog genoteerd stond deze grootvader bij mij niet. Ergens op zolder had ik een oude plaat gevonden van pedagogische strekking: vader kinderschrik sneed kleine jongetjes, die leugens vertelden, de tong uit! Moeder kinderschrik maakte zich weer op andere wijze verdienstelijk, maar aangezien zij zich uitsluitend met de correctie van kleine meisjes occupeerde, had mijn belangstelling voor haar een meer academisch karakter. Haar echtvriend daarentegen bracht mij soms tot een steelse controle, of mijn tong nog wel zat waar hij hoorde. Met deze formidabele figuur nu stond voor mijn gevoel de man van het portret in een niet helemaal duidelijk verband. Misschien was mijn beoordeling van hem heel onbillijk, en het is zelfs niet onmogelijk, dat ik meer op deze voorvader lijk dan ik graag zou denken: ik heb mij tenslotte, terecht of ten onrechte, de reputatie verworven van „een niet altijd makkelijk man" te zijn, en zonder twijfel heb ik moeten leren, dat je gelijk kunt hebben op een manier, die je bijna weer in het ongelijk stelt.
Ook de overige leden van mijn vaders familie speelden in mijn jeugd geen rol van enige betekenis. De broers en zusters waren in de verstrooiing opgegroeid, enigen waren als zo veel Friezen uit die dagen als lânverhûzers naar Amerika getrokken, en ook de vier broers, die in het land bleven, kwamen maar hoogst zelden bij elkaar over de vloer. De familie van mijn moeder daarentegen zat hecht in elkaar, en veel van mijn liefste jeugdherinneringen zijn verweven met de boerderij in Sloten, waar ook het kalverendrama zich afspeelde.
Mijn grootvader heb ik ook wel gekend toen hij nog boer was, maar in de jaren, die mij het helderst voor de geest staan, was mijn oudste oom hem al opgevolgd in het beheer van de boerderij en woonde hij zelf aan de andere kant van het stadje. Hij was klein en breed geschouderd, en had het vriendelijke gezicht van een evenwichtig man, die in rustige vastberadenheid zijn weg ging. Mij imponeerde in hem allereerst het

feit, dat hij zijn zijden petje wel bij het bidden en danken even afzette, maar verder blijkbaar altijd op mocht houden. Als ik mijn pet te laat afrukte, werd ik direct bestookt met de vraag of ik er vogeltjes onder vervoerde. Wat ook opviel waren zijn kromme benen, die terecht of ten onrechte werden toegeschreven aan zijn paardrijders-verleden. Hij was nl. in zijn bloeitijd een enthousiast hardrijder geweest, en mijn grootmoeder had hem vaak niet zonder bezorgdheid zien uitrijden naar de Sneeker markt, omdat er altijd de kans bestond, dat hij thuis kwam met een nieuw aangekocht paard, meedravend achter de sjees. Nee, hij wou niet beweren, dat deze nieuwe aanwinst beslist nodig was voor het bedrijf, maar het zou jammer geweest zijn hem niet te kopen. Er stak een harddraver in, dat had hij direct gezien, en ze zou er nog eens wat van beleven! Hij behoefde het edele dier alleen maar te ontwikkelen om hem later met zware winst van de hand te kunnen doen. Deze toekomstdroom bleek geregeld bedrog: de enkele maal, dat het paard alle beloften realiseerde, kon hij er maar niet toe komen het te verkopen, en zware winsten heeft zijn door geen teleurstelling te doven liefhebberij hem nooit opgeleverd. Maar hij moet er slim veel plezier uit gehaald hebben, en hij kon er met smaak van vertellen. Ook van „de brune", het prijzen wegdragende tuigpaard van mijn oom, vond hij het eigenlijk zonde, dat hij niet opgeleid werd voor het veel nobeler draven. Je zou er zo'n beste harddraver van kunnen maken. Mijn oom was voor deze meer voelbare dan uitgesproken kritiek niet gevoelig en bleef doorgaan met wat de oude man maar een tam vermaak vond.

Een wandeling met mijn grootvader door de stad was geen onverdeeld genot, want hij klemde mijn hand met ijzeren greep in de zijne, zodat ik geen kans kreeg mij onverwachts in de gevaren van het verkeer te storten — er kwam wel eens in verbazing nagestaarde auto langs en de dokter reed op wat toen een stoomfiets heette —. Bij hem thuis daarentegen was het zonder enige beperking heerlijk. Tenminste voorzover het van hem afhing. Ik herinner mij, dat hij een tijd lang een minder geslaagde huishoudster had, die mij op ongeregelde tijden wou zoenen, maar ik was bereid zelfs dat lijdelijk te ondergaan: er stond te veel tegenover! Hij was altijd te vinden voor allerlei spelletjes, en leerde mij met eindeloos geduld en veel grapjes ook schaken. Hij liet mij net vaak genoeg winnen om de moed er in te houden, maar leerde mij tegelijkertijd, dat je verlies rustig behoorde te aanvaarden. Als oudste wethouder trad hij op als loco-burgemeester, en het feit dat de baardige veldwachter dan bij hem kwam om stukken te laten tekenen, vervulde mij niet alleen met een zekere regententrots, maar gaf mij ook een gevoel van mij kan niks gebeuren. Mijn grootvader had blijkbaar „iets te zeggen" over de indrukwekkende politie-man. Wanneer mijn moeder afscheid van hem nam, was hij ontroerd: zijn lippen trilden en de tranen rolden hem over de wangen. Ik vond het een wat griezelig gezicht, maar keek toch elke keer gespannen toe, en ik zou mij geloof ik te kort gedaan hebben gevoeld, als het merkwaardige verschijnsel was uitgebleven.

Van deze grootvader, wiens voornaam ik altijd met trots heb gedragen, herinner ik mij nog één licht dramatisch moment. Dat was toen hij aan mijn broer, zijn oudste kleinzoon, een gebloemd fluwelen vest cadeau wilde doen, dat hij zelf nog als jongkerel had gedragen. Maar het was wel de bedoeling, dat hij het droeg, hij wilde niet dat het in de kast

bleef hangen. Mijn broer begreep, dat hij onder deze voorwaarde het geschenk toch niet kon aannemen, en uitte aarzelend zijn twijfel, of je zoiets nu nog wel..... Hij behoefde zijn zin niet af te maken. De oude man bracht het vest weer in zijn slaapkamer, kwam terug, legde mij zijn trillende hand in de nek, en leidde mij zo naar de voorkamer, waar hij een nieuwe pijp stopte en voor het schaakbord ging zitten. Mijn broer kwam landerig achter ons aan.
„Niet verder over praten, mijn jongen", zei hij toen.
Heb ik dit voorvalletje gedramatiseerd, of had het werkelijk zo'n bijna tragisch accent als het in mijn herinnering heeft behouden? Ik weet het niet, maar indruk gemaakt heeft het zeker.....

EEN VERWERPELIJK PLEIDOOI VOOR HET GELIJK VAN DE BIJBEL *)

De uitgever H. J. Paris te Amsterdam heeft het nuttig geoordeeld ons volk te verblijden met de vertaling van een Duits boek, waarvoor een reclame wordt gemaakt, die op haar zachtst gezegd ongebruikelijk is. De schrijver is zekere Werner Keller, een journalist, die een ietwat dilettantische belangstelling voor bijbel en archaeologie schijnt te hebben opgevat en vervolgens zijn kennis heeft geëtaleerd in een dik en duur boek onder de on-sympathieke titel ‚Und die Bibel hat doch recht", in het Nederlands vertaald „De bijbel heeft toch gelijk". Het is mijn mening, dat noch de uitgever, noch de vertaler ds. C. M. de Vries alias Ted Logeman, hun goede naam eer aandeden toen zij hun krachten aan dit beunhazerige en verwarring stichtende boek gingen wijden. Ik wil trachten mijn zeer ernstige bezwaren nader onder woorden te brengen.

De sensationele reclame, die de uitgever voor dit boek maakt is antipathiek. Dat in de jaren 1955—'56 een honderd duizend Duitsers zich dit boek hebben aangeschaft hoeft voor ons theologisch welonderlegde en bijbels geschoold volk geen aanleiding te zijn eveneens warm te lopen op een geschrift, waarover nog geen bevoegde recensent een goed woord heeft gezegd. Ik heb dan ook sterk de indruk, dat de stapels exemplaren in de etalages der boekverkopers de reclameformulieren en zelfs de poststempels van de uitgever Paris op deze recensies moeten vooruitlopen om het eerste debiet van 10.000 exemplaren te verzekeren. Als ik dan bedenk, dat de circa twee ton, die de goedgelovige kopers in dit werk steken zo ongeveer de eerste kosten van een goede Nederlandse opgravingscampagne in het Nabije Oosten zouden kunnen dekken, gaat mij een rilling door de ziel.

Niet minder antipathiek dan de op effect berekende reclame is de nadere precisering van de titel. Want waarin moet de bijbel eensklaps gelijk gekregen hebben? De heer Werner Keller zegt, dat de oudheidkundigen de historische waarheid van de bijbel hebben „bewezen" en daarmede de critici van de 19de eeuw hebben gelogenstraft. Hij zegt: vroeger meende men in de bijbel alleen maar met „heilsgeschiedenis" te doen te hebben maar nu is dan toch duidelijk aangetoond, dat het allemaal „echte" geschiedenis blijkt te zijn.

Ik krijg sterk de indruk, dat de heer Werner Keller in zijn jeugd slechts catechisatie heeft gehad of misschien wel helemaal geen godsdienstonderwijs heeft genoten, want anders zou hij de verhouding tussen archaeologie en bijbelwetenschap niet zo simpel hebben gesteld. We bezitten op het gebied van het Oude Testament geen „radicale school", die de historiciteit van Mozes, David of Jesaja heeft ontkend tenzij misschien in de leringen van wijlen professor Danek in Praag, maar die maakte dan ook geen school. Ik ken geen Oud-Testamenticus van de vorige of van deze eeuw, hoe kritisch-wetenschappelijk ook, die ooit heeft beweerd, dat de verhalen rondom Mozes en de profeten alleen maar heilsgeschiedenis boden zonder historische achtergrond. Daarmee is de eerste stelling van de schrijver al een slag in de lucht. De bijbelgeleerden van alle richtingen hebben steeds duidelijk gemaakt, dat het Oude en het Nieuwe Testament ook en o.a. een geschiedenis van Israël bieden, die wij met behulp van de oudheidkunde en van onze kennis van het Oosten zo goed mogelijk naar chronologie en decor trachten te reconstrueren.

Wel hebben de bijbelgeleerden meer en meer oog gekregen voor het typisch karakter van de overlevering, die oosters is, die in een godsdienstig schema is geplaatst en die naar het woord van Martin Buber dikwijls meer heeft van de „geschichtsnahe Sage" dan van een „Bericht eines begeisterungslosen Chronisten". Ik zeg het uitdrukkelijk in deze tegenstelling omdat ik geen lust heb met wat nu volgen gaat koren te ver-

schaffen op de molen dergenen, die altijd weer bijzonder blij en ontlast schijnen te zijn wanneer men een bijbels bericht voor on-historisch kan verklaren. De „geschichtsnahe Sage" is verre van onschuldig of vrijblijvend, integendeel.

De heer Werner Keller heeft nu echter op zich genomen aan te tonen, dat de historische berichten van de bijbel uiterst betrouwbaar zijn. Hij maakt daarbij een gretig gebruik van allerlei voorbarige en sinds lang achterhaalde conclusies, die door archaeologen met apologetische bedoelingen uit hun werk getrokken zijn. Het déraillement van Sir Leonard Woolley, die meende in Ur der Chaldaeën de sporen van de zondvloed gevonden te hebben, blijkt eensklaps weer een waardevol argument. Hoewel door professor Forbes hier te Amsterdam in zijn laboratorium sinds lang is aangetoond, dat Woolley zich vergiste omdat hij stuifzand voor bezinksel van vloedwater aanzag, wordt de befaamde theorie van Woolley toch maar weer opgewarmd aan de lezers voorgezet. Dat de opgravingen te Jericho tot nu toe geen enkele, maar dan ook geen enkele bijdrage hebben geleverd voor de oplossing der problemen rondom de intocht van de Israëlieten in Kanaän wordt kalmpjes vergeten omdat een oudheidkundige eens heeft beweerd, dat hij de ineengestorte muren en de sporen van een natuurcatastrofe uit Jozua's tijd ontdekt had. De tegenwoordige kordate leidster van de opgravingsexpeditie in Jericho, miss Kenyon, kan het ons wel anders vertellen!

Wat het verschil is tussen verantwoordelijke vakbekwaamheid en pseudo-wetenschappelijk gedaas kan aan ieder duidelijk worden, die bv. de moeite neemt het artikel van dr. A. de Buck: De Hebreeën in Egypte (in Varia Historica, Assen, 1954) te vergelijken met datgene, wat de heer Werner Keller ons daarover voorschotelt in zijn hoofdstuk over Jozef en Mozes. Wat voor de voorzichtige Egyptoloog mogelijkheden zijn, is voor de dilettant Werner Keller zekerheid. Hij weet bv. zeker, dat Mozes een Egyptische naam is, die „kind" betekent, hoewel het o.i. heel wat waarschijnlijker is in deze Hebreeuwse naam „mosjè" een heilandstitel „de uittrekker" te ontdekken. Hij weet zeker dat Jozef onderkoning was en Ramses II de farao van de verdrukking. De Egyptoloog echter verwondert zich daarover dat de rijk vloeiende bronnen voor de geschiedenis van het Nijlland ons geen enkele aanwijzing hebben gegeven voor het optreden van een Mozes of een Jozef en niet schijnen te weten van een farao die bij de achtervolging van vluchtende Hebreeën is omgekomen. Dit zwijgen bewijst niets tegen de historiciteit van Mozes, natuurlijk niet, maar het is ook onwaar om te zeggen dat de oudheidkunde de historische waarheid heeft aangetoond. De literatuur en de monumenten van Egypte hebben laten zien hoe de bijbel juist is in zijn decorbeschrijving en de couleur locale dikwijls meesterlijk weet te treffen, maar verder zullen we ons moeten neerleggen bij de voorzichtige uitspraak van dr. De Buck aan het slot van zijn artikel: „voor een sluitend en overtuigend geheel zijn de huidige gegevens ontoereikend". Het lust mij niet te wijzen op tal van onjuistheden zoals het dwaze verband dat wordt gelegd tussen Abraham (wie kan deze rondzwervende nomade ook maar bij benadering dateren?) en de literatuur van Mari of tussen een aanvechtbare geologische these en de ondergang van Sodom en Gomorra. De schrijver heeft ook een zekere genialiteit in het suggereren van sensationele consequenties zonder dat hij partij kiest. Het verhaal over het zoeken naar de ark van Noach op de Ararat is daarvan een voorbeeld. Dat de expeditie van Smith van te voren tot mislukking gedoemd was kon destijds ieder met een beetje gezond verstand begrijpen. Werner Keller zegt niet wat hij ervan denkt, hij houdt zich een beetje op de vlakte voor de kritische lezers, maar de on-kritische lezer denkt na de lectuur van deze geraffineerde bladzijde: tjonge tjonge als ze toch die Ark van Noach eens vonden! Heeft niet Nicolaas II nog tijdens de eerste wereldoorlog een expeditie naar de Ararat gestuurd die met foto's is teruggekeerd? Maar de foto's zijn bij de Oktoberrevolutie verloren gegaan — die bolsjewieken toch — natuurlijk hebben ze opzettelijk in hun strijd tegen de religie de bewijzen van het godsbestaan verdonkeremaand. Dit is maar een klein proefje van de onzin die honderdduizend Duitsers hebben moeten slikken en door ds. De Vries met vlijt uit het Duits is vertaald, blijkbaar zonder

kwaad geweten.
Het meest teleurstellend moet het boek tenslotte zijn voor hen die werkelijk menen daarin de wapenen te vinden voor hun fundamentalistische opvatting, dat alles wat in de bijbel wordt verteld „heus waar gebeurd is". Deze wapenen vinden zij niet. Laat ik weer bij wijze van voorbeeld eens terugkeren tot de geschiedenis van Mozes. Nadat de heer Keller op zijn wijze heeft „aangetoond", dat Mozes een historische figuur is brengt hij eensklaps de kritiek op diens geboorteverhaal in de discussie. Hij weet dat dit verhaal een typische schablone is in de oude Semietische literatuur. Ook van Sargon van Akkad die eeuwen voor Mozes heeft geleefd, wordt verteld dat hij door zijn moeder in een biezen kistje op de rivier werd gezet en zo terechtkwam in het paleis des konings. Het ontdekken van dergelijke „schablone-verhalen" is in het algemeen geen argument voor hun historiciteit! De heer Keller weet dit en houdt dus ook het verhaal van Mozes en het biezen kistje voor on-historisch... Wat daarbij van de door hem met zulk een kracht verdedigde stelling overblijft is mij een raadsel.
Wel spreekt hij daarna zijn vernietigend oordeel uit over degenen die nu aan de hele historiciteit van Mozes gaan twijfelen maar daarbij zeggen we toch in goed Nederlands: dat-dank-je-de-blikslager! Wanneer een historicus aantoont dat de befaamde slag bij het Manpad nooit is gestreden hoeven we niet de consequentie te trekken dat Floris V niet heeft bestaan. En hier ligt nu juist het probleem, hier liggen de voetangels en klemmen van de bijbelse geschiedenis. De bijbelse literatuur is een complex gegeven. Er is een vervlechting van historische en on-historische gegevens in de boeken, die waarlijk niet zijn geschreven opdat wij er later een geschiedenis van Israël uit zouden reconstrueren zoals ons die het meest aannemelijk voorkomt. Hoezeer ook verankerd in deze aardse geschiedenis eist de Bijbel een ander gelijk voor zich op dan het alleen maar historisch gelijk. Het is jammer dat het boek van Werner Keller in dit opzicht vertroebelend werkt en de aandacht van de hoofdzaak heeft afgeleid.
Het is bijzonder jammer omdat de oudheidkunde voor de bijbel inderdaad zulk een boeiend en belangrijk vak is. Datgene wat wij aan de oudheidkunde voor ons inzicht in de bijbel te danken hebben is onschatbaar veel. We zien de decors der verhalen herrijzen, we zien hoe zij reliëf krijgen in vergelijking met de verwante verhalen van andere oude oosterse volken. Wij moeten echter niet verwachten dat we de wetenschappelijke bevestiging zullen vinden van kennelijk miraculeuze geschiedenissen, we zullen de ark van Noach niet vinden zomin als het pad van Mozes door de wateren van de Rode Zee. Wanneer de uitgever H. J. Paris te Amsterdam zou besluiten het rijke materiaal dat we bezitten, welgeordend en zonder misleidende consequenties, tegen schappelijke prijs aan ons bijbellezend volk ter beschikking te stellen, heeft hij veel goed gemaakt.

Prof. Dr. M. A. BEEK

---

*) Artikel geplaatst in De Groene van 14 juli 1956 en welwillend ter publicatie in Rekenschap afgestaan.

(Red.)

GROOT DÉMASQUE

Het is met een mengsel van bitterheid, hartzeer en schaamte, dat wij op het jaar 1956 terugzien. Hartzeer om de illusies, waarmee het jaar werd ingezet. Ondanks alle waarschuwingen van de Cassandra's, die er altijd onder ons zijn, hadden wij toch een beetje hoop, dat destalinisering, tactiek-van-de-glimlach en „vreedzame co-existentie" wat meer speelruimte, meer kansen, meer „openingen" boden, dan de alles verkillende en verstarrende koude oorlog. De Cassandra's kregen gelijk, het werd een ontgoocheling. Al kan men zeggen: voor beide partijen. Want ook in Moskou is er weeklagen en tandenknersen. Aan de muren van het Kremlin spreken de tekenen een duidelijke taal.

Bitterheid en schaamte kunnen ons bevangen als wij de kortzichtigheid en machteloosheid gedenken, waarmee het Westen reageerde op de kritieke situaties, waarin de wereld najaar-1956 werd gebracht. Het is wel om zich telkens weer voor het hoofd te slaan, wanneer men eraan terugdenkt, hoe op een moment, dat een heel volk zich met elementaire kracht verhief tegen de grootste doem van deze tijd, de totalitaire tyrannie, de vrije wereld in onderlinge verdeeldheid en verdeelde aandacht terzijde stond. Een *Sternstunde* werd gemist.

Het was wel een bijzonder fatale samenloop, die week op de overgang van oktober naar november, toen de Russen zich koelbloedig op de overweldiging van Hongarije konden voorbereiden, terwijl de Engelsen en Fransen, in conjunctie met het kleine Israël, hun „opzetje" tegen Egypte ten uitvoer legden, en de Amerikanen hun presidentiële verkiezingsorgie uitvierden. Helemaal los van elkaar stond dat allemaal niet en zonder remmingen en reserves ging het niet toe. Het pleit voor de rijpheid der Amerikanen, dat zij op een der periodieke hoogtepunten van hun nationaal bestaan, hun internationale verantwoordelijkheid niet uit het oog verloren. Die verantwoordelijkheidszin was bij de regeringen van Engeland en Frankrijk ofwel afwezig of totaal misleid.

Alle pleidooien, ook in ons eigen land en van allerlei gezaghebbende zijde, hebben ons niet van het goede recht kunnen overtuigen inzake de wijze, waarop Engeland en Frankrijk meenden in het Midden-Oosten tot de vorm van eigenrichting terug te kunnen keren, die met de kern van een, hoe gebrekkig ook, geordende internationale samenleving in strijd is. Men kan in het Brits-Franse optreden werkelijk niets anders zien dan, zoals hier in de vorige Internationale Kroniek gebeurde (nog vóór de fatale overval op Egypte) een atavistische vorm van grote machtspolitiek. Zonder het al of niet welslagen als een factor in de morele beoordeling mee te laten wegen (in de politiek speelt die factor stellig ook een als rechtmatig erkende rol!), heeft de uitslag dit min of meer historisch gefundeerde oordeel toch wel bevestigd.

Niemand zal kunnen ontkennen, dat de Suezkwestie een knooppunt van internationale verwikkelingen was en dat Engeland en Frankrijk hierbij meer in hun vitale belangen betrokken waren en hiervoor ook gevoeliger waren dan de Verenigde Staten. De misvatting zit hierin, dat men meende, deze voor West-Europa vitale aangelegenheid te kunnen forceren met de opvattingen en middelen, die stamden uit een tijd, toen West-Europa zijn wil aan de wereld kon opleggen. Misschien is het wel zo, dat het Brits-Franse losbarsten de ogen inderdaad geopend heeft, met name van Amerika, voor de penetratie van de Russische, altijd destructieve, invloed in het Midden-Oosten. Dat is geen rechtvaardiging voor een optreden, dat door zijn reacties bij de niet-Europese staten allerminst geschikt was om die invloed te neutraliseren. Integendeel, het speelde de Sowjet-penetratie regelrecht in de kaart bij die volken, wier politiek onderscheidingsvermogen nog ongeoefend is. Dat het onheil hier nog beperkt is gebleven, is behalve aan de Russische bruutheid

in Hongarije voornamelijk aan de Amerikaanse diplomatie te danken, die, bij alle aarzelingen en tekorten, mede aan de binnenlandse politieke conjunctuur te wijten, in de Suezcrisis misschien voor het eerst een werkelijke mundiale verantwoordelijkheidszin en door haar overschakeling van de Atlantische oriëntatie naar andere werelddelen de elasticiteit betoonde, welke een moderne wereldpolitiek vereist.
Engeland en Frankrijk zijn niet alleen in wereldpolitieke zin tekort geschoten; zij deden dit ook in typisch Europese zin. Want er is naast het ruimtelijke aspect der wereldverhoudingen ook een andere dimensie, die zich naar de diepte, in tijd en geest, richt. Het gaat in onze wereld niet alleen om een ruimtelijke ordening der samenlevingsverhoudingen, maar meer nog om een geleidelijk aanpassingsproces in geestelijke zin. Ernstiger dan de ouderwetse imperialistische expansie-dreigingen in geopolitische zin, zijn de gevaren van geestelijk-imperialistische aard vanuit de moderne massa-ideologieën. Daarom is de geestelijke crisis, die het Russische blok thans doormaakt, van zulk een wereldhistorische betekenis.
Waar zou men daarvoor meer gevoeligheid verwachten, dan in het geestelijk overrijpe Europa? Dat de beide leidende Europese cultuurvolken, Frankrijk en Engeland, op het moment, waarin de strijd om de geestelijke vrijheid zich in het lot van een Europese natie belichaamde, afwezig waren, in laatste instantie omwille van materiële belangen en een, op de uiterlijke kant gericht, prestigestreven, is het meest bedroevend en benauwend. Want hier, in deze geestelijke dimensie, ligt immers de enige roeping, die het oude Europa in de wereld van de 20ste eeuw met goed recht kan doen gelden.

* * *

Wat zich op het ogenblik in de Russische sfeer afspeelt, is bovenal een geestelijk proces. Het is in wezen wat men wel noemt een wereld van geestelijk gezag, die hier wordt aangetast en onweerstaanbaar in ontbinding begint te geraken. Het bolsjewisme, of het zich nu Stalinistisch of Leninistisch noemt, is bezig zijn greep over millioenenmassa's te verliezen. Het zal best waar zijn, dat hieraan mede sociale en economische verhoudingen en processen, vorming van regentenkaste's, evenwichtsstoornissen tussen landbouw en industrie en tussen onderdelen daarvan, ten grondslag liggen. Maar het is de geest, deze eeuwige woeler en wroeter, die zijn ondermijnende, uitholllende, slopende arbeid verricht. En die zich opeens kan oprichten, om heel de ideologische structuur, waarin men hem heeft willen knevelen, te doorbreken en ineen te doen storten. In Polen en Hongarije is dit proces, dat elders in het verborgen voortwoekert, in de klaarlichte dag getreden. Daar is de macht van de bolsjewistische ideologie, wat er ook verder moge gebeuren, voor goed gebroken. De uitwerking daarvan op de rest van de communistische wereld kan niet uitblijven. In geestelijke processen is een ommekeer onmogelijk. Het is de vloek voor elke restauratie, met welke machtsmiddelen ook ten uitvoer gelegd.
Polen en Hongarije toonden ook, wat de menselijke geest, de kleine mens zelfs met zijn blote vuisten, tegen de macht van pantserwagens en tankgeschut vermag. Zeker, men moet zich geen illusies maken: tenslotte zegevierden de tankdivisies. Althans over de lichamen. De geesten zijn daar, noch in Boedapest, noch in Warschau, murw. De duizenden doden zijn niet voor niets gevallen. Zij triomferen ook na hun dood. In de generaties, die hun naam zullen voortdragen in hun harten. In de satellietlanden, waar hun daden in verhalen zullen rondgaan. In de Russische legioenen, die door twijfel en onzekerheid worden aangetast en wier wereldbeeld wankelt.
Misschien zal er een tijd komen, dat men in Boedapest een monument opricht voor die straatjongen, die, toen de Stalin-kolos niet gauw genoeg ondersteboven wilde, uitriep: Leg er een horloge voor, dan komt-ie gauw genoeg! Wat een belediging voor het Rode Leger, die hele strijd tegen deels opgeschoten jongens. Wat een figuur voor die Sowjet-generaals met hun sterren en tressen op hun breed opgedofte borsten, die naar alle waarschijnlijkheid in hun botte afwijzing van elke inbreuk op hun strategische constructies de brutale en verraderlijke geweldpleging hebben geforceerd. Zolang er nog straatjongens zijn, in Boedapest en Poznan, in Oost-Berlijn en Praag, in

Londen en Parijs en ook in Amsterdam, die hun geuniformeerde beulen in hun gezicht durven uitlachen, is de zaak van Europa nog niet verloren.
Wie de jeugd heeft, heeft de toekomst, leerde Lenin. Welnu, de huidige machthebbers in Moskou en hun zetbazen in de satellietlanden, ervaren dagelijks, dat de jeugd hun ontsnapt, tot in de meest eigen milieus, het binnenste van het sérail toe. Zeker, men moet ook hier niet idealiseren. Er zit iets huiveringwekkends in die jonge kinderen, die benzineflessen in de Russische tanks smeten. In de bedrevenheid, waarmee talloze jongeren de stenguns hanteerden tegen de instructeurs, die hen in en buiten schooltijd in het wapenhandwerk hadden ingewijd. In de primitieve barbaarsheid, waarmee sommige jongens uit de processen van Poznan aan de moord op een politie-officier hadden deelgenomen. Men moet zich over de geestelijke rijpheid van deze jongeren, die veelal aan jarenlange verwildering hebben blootgestaan, geen illusies maken. Wat hoop geeft en verbazing oproept is, juist in deze vergiftigde atmosfeer, de geestelijke spankracht, de oerdrift naar de vrijheid. Maar die vrijheid mist elke geestelijke inhoud, die spankracht kan naar alle kanten uitslaan. En de vlam, die eraan ontsprong, was veelal niet anders dan die van de haat. Dat is de grote aanklacht, het grote démasqué, dat het bolsjewisme thans in de „volksdemocratieën" ervaart. Wij hebben daarvoor het getuigenis van een wijze, beproefde vrouw als *Anna Kethly:*
„Volksdemocratie kweekt haat. Op politiek, economisch en sociaal terrein is de mislukking van acht jaar volksdemocratie even groot. De domheid werd planmatig gemobiliseerd. Volstrekt onbekwame mensen kwamen op belangrijke posten. Bij vrije verkiezingen zouden de communisten ongetwijfeld zelfs niet één zetel behalen. Wat zij met de arbeiders, met de boeren gedaan hebben, is alleen als misdaad te kwalificeren. Het Hongaarse volk, met uitzondering van de communistische functionarissen, heeft misschien een kwart van het bestaansminimum gehad. Het meest opmerkelijke is, dat deze haat is losgebroken bij de jeugd... Slechts de haat verklaart de volharding. Maar deze haat is ook het enig gemeenschappelijke, dat de opstandelingen verbindt."
Dit politieke nihilisme blijkt ook bij de emigranten. De houding van de meeste opstandelingen is a-politiek. Voor het woord democratie, zo werd ons bericht, deinzen zij terug, omdat het aan volksdemocratie herinnert. Eén hunner vertelde: Vijf dagen geleden had ik slechts belangstelling voor voetbal. Sinds vijf dagen ben ik een revolutionair zonder te weten, wat dat is.
Gelukkig zijn er ook andere elementen, al zal de opstand onder hen speciaal zijn slachtoffers eisen. Het is opmerkelijk, hoe in deze landen de studenten en hun leiders aan de universiteiten hun traditionele rol weer hebben opgevat. Het geldt trouwens ook voor een totalitair geregeerd land als Spanje. Als in het Europa van een eeuw geleden, zijn het de intellectuelen die de spits afbijten, samen met de arbeiders. Als in 1848, het jaar van het Communistische Manifest... De kringloop schijnt voltooid, de revolutie keert zich tegen haar eigen nazaten; vergroeid met en versteend door de macht is zij in het Stalinisme tot de brutaalste „reactie" geworden: het is de term, die in de „volksdemocratieën" voor de kliek rond Molotow wordt gebruikt, maar die het hele systeem tot in de kern raakt. Het is een van de *tricks,* waarmee de dialectiek hen pleegt te treffen, die haar wanen meester te zijn: het beruchte „dialectisch materialisme", de officiële geschiedfilosofie van de Sowjetwereld, is door zijn eigen geest gevloerd. Zelfs de Sartres en de Lukacs' moeten voor de waarheid bukken, *n'en déplaise* de Russische *Prawda.*

* * *

Opmerkelijk is, dat deze geestelijke revolutie vooral uitgaat van de meest kwetsbare, minst sociaal geintegreerde elementen der intelligentia, de letterkundigen; in Polen ook de juristen, maar niet de technisch georiënteerden. [1])
In Boedapest vormden de schrijverskringen, de Petöfi-bond voorop, reeds jarenlang een fronde. Hun oppositie en guerilla tegen de censuur werd door opmerkzame waarnemers ook buiten het land allang opgemerkt. Zij ontwikkelden zich tot de „Staten-Generaal van de Hongaarse revolutie". Zij protesteerden reeds in november 1955, toen Rákosi nog de scepter

zwaaide, tegen de controle van de communistische partij over alle culturele uitingen, waarvoor zelfs de scheppingen van Bela Bartok niet veilig waren. Elf maanden verzweeg men officieel dit manifest, door vooraanstaande communistische auteurs, naaste vrienden van Lukacs, de bekende Hongaarse Marxist, getekend. Maar in die tijd groeide de revolte, tot zij de grote meerderheid van de communistische intelligentia omvatte. Op klassiek-revolutionaire wijze is de vonk naar de massa's overgeslagen, op die 23ste oktober, via scholieren en studenten, naar de arbeiders en soldaten. „Een idee maakte zich van de massa's meester. En het wapen der kritiek werd tot de kritiek der wapenen". Aldus schreef Karl Marx een eeuw geleden. Maar de geest, waaruit deze revolte haar oorsprong vond, is het best uitgedrukt in het protest van een der meest gevierde communistische schrijvers, Tibor Dery, die reeds in juni van de afgelopen zomer sprak: „Wij hebben voor allerlei dingen gestreden, maar wij hebben het wezenlijke vergeten: het humanisme."
Indertijd is het psychisch ontwikkelingsproces van de vooruitstrevende intellectueel op scherpzinnige wijze geschetst door de Poolse emigrant *Czeslaw Milosz*[2]). Een van de psychische mechanismen, waarmee met name de literator zich in een volksdemocratie probeerde te handhaven, was, zoals deze schrijver aan Mohammedaanse ketterbewegingen ontleende, *Ketman*. Het is een soort geestelijke maskerade, waarbij men naar buiten geheel zich bij de heersende ideologie aansluit en die aanpassing ook tot een gewoontehouding maakt. Innerlijk reserveert men eigen afwijkende opvattingen en in de spanning tussen eigen innerlijke waarheid en de officiële leugen poogt men geestelijk levend te blijven. Terecht wees een N.R.C.-medewerker er indertijd op, dat van dit *Ketman* het maar één stap is naar de complete schizofrenie.
De jongste ervaringen nu in Polen hebben, naar *Jeanne Hersch* in een analyse van de processen van Poznan uiteenzet[3]), deze theorie niet bebevestigd. Terwijl deze processen enerzijds heel de mensonterende, alle verhoudingen verleugenende werking van de terreur onthullen, evenals de haat, die zich in de massa ophoopte en in gruweldaden, hier zo goed als in Boedapest, een uitlaat vond, bewezen zij anderzijds het voortleven van de gezonde kritische geest, ook onder de zwaarste druk. Het Ketman, zo constateert Jeanne Hersch, was kennelijk het privilege van een kleine kring. De meeste intellectuelen bleken een open oog te hebben behouden voor wat zich afspeelde en een heel wat beter kijk op de werkelijkheid te bezitten dan de Parijse schrijversbent. Wij mogen er misschien aan toevoegen, ook dan die salon-bolsjewieken in ons eigen land, die het nog altijd zo ontzettend moeilijk vinden uit de gebeurtenissen in de „volksdemocratieën" de juiste conclusies te trekken. Al moet men erkennen, dat de bekeringsdrift van allerlei Westerse „cultuurridders" het geestelijk saneringsproces in onze sfeer bepaald niet in de hand werkt.
Het zijn in Poznan vooral de advocaten geweest, die een grote zedelijke moed betoonden en daarmee de stoot gaven tot het revolutionaire proces, dat vooreerst in de etappe-Gomoelka is beland, maar onweerstaanbaar voortgaat. Voor sommigen was hun pleidooi een lang in stilte verbeide gelegenheid, hun kritiek op het regime eindelijk te kunnen uiten en het hele systeem met zijn eigen terminologie te ontmaskeren. Over de hoofden heen van de vaak zielige beklaagden, jongens nog, een soort „nozems" soms, maar slachtoffer van een jeugd, die temidden van oorlogsruïnes, bezettingsmisère en honger was opgegroeid. Waarbij dan, zoals een Poolse academica eraan toevoegde, nog komt: de verveling. „De verveling van onze scholen. De verveling van onze politieke cursussen. De verveling van onze leugens".
Het is altijd weer hetzelfde thema: de haat, de leugen, de vervalsing, het geestelijk verraad, de vergiftiging der zielen, daaruit is heel deze beroering als een elementair gistingsproces omhooggekomen. Nog één citaat over Poznan: „Het is onjuist te zeggen dat de opstand in Poznan erop uit was, het socialisme te verdelgen. Integendeel: de massa wilde er de caricatuur van vernietigen, het apparaat en de leugen, die de verwerkeling in de weg staan. Het is pas thans, dat zich in Polen de ware revolutie voltrekt".
Dat is de teneur inderdaad van die revolte in de volksdemocratieën, die nog lang niet aan haar eind is. Die

tijdelijk met geweld weer eronder kan worden gebracht, maar telkens opnieuw en met meer geweld zal uitbreken. In heel die krans van satellietstaten gist het en woelt het. In Oost-Duitsland zijn de Ullbrichts zich tenvolle bewust, hoezeer zij boven een vulkaan zweven. Maar ook Tito ondervindt, dat het proces zich niet geheel laat kanaliseren; hij zal de handen nog wel voller krijgen aan ex-medewerkers als *Djilas*, die inmiddels reeds het communisme ook in zijn „nationale" vorm achter zich heeft gelaten. En die een van zijn laatste artikelen, alvorens in de kerker te verdwijnen, besloot met de woorden: „De volkeren van Oost-Europa zullen nog een lange strijd moeten voeren voor de vrijheid en de onafhankelijkheid. Doch deze zijn op mars".

* * *

Het is voor ons hier in het westen haast ondragelijk, hoe machteloos wij tegenover dit proces in het oosten staan. Tijdens de Hongaarse gebeurtenissen werd dit velen zelfs te machtig. Dat laatste S.O.S. op die 4de november zal, hoe zwak het ook wegstierf, nog hele lang in onze gewetens naklinken.
Toch, aan een militaire interventie kan in de huidige situatie geen zinnig mens denken. Ten onzent speelde een oude vechtjas als Gerbrandy in de Kamer met de idee. Wij hebben er zijn juridische argumentering, zijn „bronnen", op nageslagen. Een bijdrage van prof. Anema in de Mededelingen van de Kon. Akademie van Wetenschappen van 1939 [4]) over de „Vindiciae" (van de tyrannenbestrijder Junius Brutus uit de 16de eeuw) en interventie. Inderdaad wordt daar op grond van het recht Gods en de christelijke liefde, maar ook op grond van het menselijk recht, zoals door klassieke humanisten als Cicero geleerd, verkondigd: „Wie een volk laat vermoorden door een tyrannie, maakt zich schuldig aan tyrannie als hij dit kan verhinderen en het niettemin nalaat". Maar daar leert men ook, dat zulke interventie achterwege moet blijven als naar redelijke berekening het onheil, dat men met interventie aanricht, groter zou zijn dan het gepleegde onrecht. En wie kan ontkennen, dat het risico van een Derde Wereldoorlog hier alle berekeningen beheerst?
Ook een Jeanne Hersch komt er niet uit, wanneer zij haar verslag over Poznan met een verzuchting over Hongarije besluit: „„Men moet niet zeggen: „Alles beter dan oorlog". Dat zou het einde van de mens en de menselijke historie zijn. Men moet zeggen: „Bijna alles. Maar niet dat"". Alsof er iets van de mens en zijn historie zou blijven, als de hel van een Derde Wereldoorlog zou losbreken. Hier zien we, hoezeer we leven onder de „uiterste chantage van de H-bom", zoals een Engelse liberaal het onlangs uitdrukte. Dat is de keerzijde van die „vrede", die in de schaduw staat van het evenwicht in de atoombewapening, waaraan al te velen met al te grote gerustheid onze veiligheid toevertrouwen.
Deze „vrede" ontneemt ons in elk geval niet de schaamte over onze machteloosheid en ontslaat ons evenmin van onze plicht jegens de levensgemeenschap, waarvan reeds Cicero ons wilde doordringen en die zich in onze tijd over heel de aarde uitstrekt. Die universele lotsverbondenheid, die op straffe van een gemeenschappelijke ondergang uiteindelijk zijn politieke en geestelijke vormen moet vinden, zal ons hoe langer hoe meer bewust worden gemaakt. Ook door dat geestelijke revolutie-proces, dat zich in de wereld van de Sowjet-ideologie afspeelt. Want dat grote démasqué gaat voort. Het openbaart zich ook in Rusland zelf, waar eveneens schrijvers en studenten op de bres klimmen [5]). Het bergt ook voor ons zijn verrassingen en zijn grote risico's. Dat men zich daarvan in Amerikaanse en b.v. in West-Duitse kringen bewust is, getuigt van een politieke rijpheid, die de Britse en Franse verantwoordelijke staatslieden op kritieke momenten lelijk bleken te missen. Ook dáár heeft zich een démasqué voorgedaan!
Het minste, waartoe de huidige situatie ons toe moet brengen, is een voortdurende waakzaamheid voor wat er zich over heel de wereld afspeelt, veraf en dichterbij. Waakzaamheid vooral jegens de geestelijke krachten, die daarin werkzaam zijn. Wij mogen de werking daarvan niet onder- noch overschatten. Helaas missen wij de zekerheid van de dichteres, die droomde van de „zachte krachten, die winnen in het eind". Maar aan de grote geestelijke worsteling, die zich in en door ons heen voltrekt, zullen wij toch allen, van

de kleinste straatjongen tot de grootste staatsman, naar ons uiterste vermogen moeten bijdragen, wil de wereld eenmaal een woonstee zijn, waar mensen in vrede met elkaar kunnen leven.

Amsterdam, 24 dec. 1956.

B. W. SCHAPER

---

[1]) Voor het hiernavolgende is o.a. gebruik gemaakt van enkele uitnemende artt. in het tijdschrift *Preuves* van dec. 1956.

[2]) Czeslaw Milosz, *The Captive Mind* (New York, 1953); cf. een bespreking van een Duitse uitgave met voorw. van Karl Jaspers, *Verführtes Denken* in de N.R.C. 26-4-'55.

[3]) In *Preuves,* zie bv.; Jeanne Hersch is prof. in de fil. aan de universiteit van Genève; van haar verscheen onlangs een belangwekkende studie bij Plon in Parijs: *Idéologies et Réalités.*

[4]) Nw. reeks deel 2, afd. Letterk.

[5]) Opschudding verwekte een nieuwe roman tegen de Russische bureaucratie, maar tevens tegen het hele systeem, van Wlad. Doedintsew, *Niet bij brood alleen,* (cf. Alg. Handelsblad 22-12-'56).