REKENSCHAP

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

Humanistisch Opleidings Instituut
BIBLIOTHEEK
Postbus 797 - 3500 AT Utrecht

VIJFDE JAARGANG
NUMMER 1, MAART 1958

REKENSCHAP,

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, uitgave van de HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES, onder redactie van H. FREUDENTHAL, 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, Mr. J. in 't Veld, Mr. B. v. d. Waerden, Mr. H. B. J. Waslander.

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

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

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

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

Bestuur: het Dagelijks Bestuur van het Humanistisch Verbond.

Werkzaamheden:

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

Vorm van deelneming:

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

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

INHOUD:

5e Jaargang Nr 1 — Maart 1958

	blz.
H. Bonger, Over de onkerkelijkheid in Nederland	1
Libbe van der Wal, Zaligheid en het nut van het algemeen	14
H. Singer-Dekker, De positie van de vrouw in de samenleving	22
H. H. J. de Leeuwe, Een inleiding tot de studie der toneelgeschiedenis	27
Dr. R. Fletcher, De Godsdienst in de moderne samenleving (vert. J. C. v. Berckel)	37

H. BONGER

OVER DE ONKERKELIJKHEID IN NEDERLAND*)

Wanneer achtereenvolgens een Protestant, een Rooms-Katholiek en een Humanist over de onkerkelijkheid in Nederland spreken, zijn zij alle drie op hetzelfde statistische materiaal aangewezen; de cijfers van de, sinds de helft der 19e eeuw, optredende massale onkerkelijkheid.
Wat betreft de maatschappelijke oorzaken, of liever voorwaarden, van dit verschijnsel, voor zover direct af te lezen uit de statistieken, zal bij de drie sprekers, wanneer zij het vereiste minimum aan wetenschappelijke instelling hebben en inzicht willen verkrijgen, geen verschil van mening bestaan. De ruwe sociologische interpretatie der cijfers zal bij allen dezelfde zijn en waarschijnlijk zullen zij ook niet van mening verschillen over het feit dat de begrippen oorzaak en voorwaarde in deze materie problemen zijn. Ik moge dat met twee voorbeelden verduidelijken.
Wanneer men ziet, dat in grote steden, over het algemeen, aanzienlijk meer onkerkelijkheid heerst dan op het platteland en men zegt dat de grote stad een belangrijke oorzaak van onkerkelijkheid is, dan is die uitspraak enerzijds uiterst vaag en voor een ander deel onjuist. Vaag, omdat niet nauwkeurig omschreven wordt welk element van de urbane vorm van samenleven tot onkerkelijkheid voert en onjuist omdat een blijkbare correlatie wel sociologisch, kwantitatief als oorzaak mag gelden maar aan alle psychologische tussenstadia voorbijgaat. Een tweede voorbeeld. Wanneer de statistiek aantoont, dat de gemengde huwelijken — en dat is bij rooms-katholieken het sprekendst — een oorzaak zijn van geloofsafval, dan schuilt ook hier een probleem. Wij dienen het zo te stellen, dat in een gemengd huwelijk, waar minstens één, dikwijls twee levensovertuigingen met exclusief waarheidsgehalte geconfronteerd worden, onverschilligheid of geloofsafval niet zelden het gevolg is. De oorzaken liggen in psychologische invloeden, zeer complex op zichzelf, van de echtelieden op elkaar.
De beide voorbeelden dienden ertoe aan te tonen, dat nooit een *kwantitatief* verschijnsel een *kwalitatieve* interpretatie toelaat. De protestant, de rooms-katholiek en de humanist zullen het, tenslotte, erover eens zijn, dat hij, die zich met het vraagstuk van de onkerkelijkheid bezighoudt, alleen kan en mag spreken over *uiterlijke kentekenen:* kerkbezoek, doop, kerkelijk huwelijk enz. Het geloof als psychische werkelijkheid onttrekt zich, behalve voor een gering deel bij de enquête en voor een niet onbelangrijk deel bij de dieptepsychologie, aan wetenschappelijk onderzoek. Hiermede is dan meteen gezegd, dat de werkelijke, psychische oor-

---

*) Enigszins uit- en omgewerkte voordracht voor de Volksuniversiteit te Utrecht op 28 Nov. 1956 gehouden, in een cyclus van drie voordrachten met S. Mulder S. J. en Ds. P. E. Kraemer.

zaken slechts vermoed en gegist kunnen worden. Weliswaar geeft de enquête meer inzicht in de oorzaken maar ook daaraan mag men niet zeer veel waarde hechten, want ten eerste is het uiterst moeilijk, zo niet onmogelijk, om zuivere vragen te stellen en ten tweede behoeven de opgegeven motieven en oorzaken niet de werkelijke te zijn. Inzicht in en kennis omtrent eigen diepe roerselen heeft maar een klein gedeelte van de mensen.

De verschillen tussen de drie onderzoekers beginnen waar het pad der wetenschap verlaten wordt en het waardeoordeel omtrent het verschijnsel zijn intrede doet. Dit waardeoordeel is subjectief en kan hemelsbreed verschillen. Voor de overtuigd gelovige mens is het verschijnsel van de massale onkerkelijkheid en de geloofsafval, begonnen ± 1880, en nog steeds toenemend, beangstigend en onrustbarend, omdat hij zich de wereld zonder de krachtbron van het geloof, voor hem de hoogste waarde, niet zonder ongerustheid kan voorstellen. Zijn waardeoordeel zal zijn beschouwing over omvang en oorzaken sterk beïnvloeden, zelfs bepalen. Voor de overtuigd ongodsdienstige mens is het verschijnsel van de massale onkerkelijkheid niet a priori beangstigend en onrustbarend, omdat hij geneigd is ook aan een emancipatie van de menselijke geest te denken, waar het vaderbeeld verbleekt.

Beangstigend is het verschijnsel echter ook voor hem, indien en voor zover hij ervaart dat het verlies of het niet aanwezig zijn van het geloof niet wordt gevuld door een overtuigd norm- en waardebesef, waar het leidt tot algehele onverschilligheid of een grof materialistische levenshouding. Alleen voor de typisch 19e eeuwse vrijdenker, in de ban levend van een anti-kerkelijke en anti-godsdienstige bestrijdersmentaliteit is het verschijnsel van de dechristianisatie onder alle omstandigheden toe te juichen. Ik zal trachten zoveel mogelijk zonder ira et studium, zonder angst of vreugde toegang te verlenen, dus zoveel mogelijk wetenschappelijk, mijn visie op het verschijnsel te geven, in het besef, dat ook deze visie vele subjectieve elementen zal bevatten en in het besef, dat ook mijn levensovertuiging het oordeel zal kleuren. Ik behoef wel niet te zeggen dat dit object, waarover langzamerhand een kleine bibliotheek is geschreven en dat behoort tot de moeilijkste sociaal psychologische opgaven, door een leek — ik ben geen statisticus en geen socioloog — niet in kort bestek adekwaat behandeld kan worden. Allereerst, nog eens, cijfers om aan te tonen dat men het volste recht heeft van een massaverschijnsel te spreken.

In de 17e eeuw, zo deelt Kruyt mede in zijn boek: *De onkerkelijkheid in Nederland* [1]), was er wel een grote mate van onverschilligheid — daarover klagen talloze predikanten — maar vrijwel iedere Nederlander behoorde tot een kerk of secte. In de 18e eeuw is er in bepaalde intellectuele kringen veel critiek op dogma's, is er zeker een aanzienlijk getal ongelovigen, de gereformeerde kerk heeft een grote inzinking, maar van een massaal breken met de kerk is geen sprake. In de 19e eeuw is er tot ± 1880 wel sprake van een hoog percentage onkerksheid maar niet van een breken met de kerk. Maar dan begint het verschijnsel van de massale afval. De volkstellingen geven de volgende cijfers:

---

[1]) Groningen—Batavia 1933.

1879	0,31%	niet lid van een kerkgenootschap.
1889	1,48%	„ „ „ „ „
1899	2,26%	„ „ „ „ „
1909	4,97%	„ „ „ „ „
1920	7,77%	„ „ „ „ „
1930	14,4 %	„ „ „ „ „
1947	17,05%	„ „ „ „ „

Ik geef drie absolute cijfers. In 1879 gaven 12.253 personen aan dat zij niet tot een kerkgenootschap gerekend wensten te worden. In 1920 533.714 personen en in 1947 1.641.214 personen. In 1879 bestonden er 27 kerkgenootschappen, in 1920 316.

De meeste auteurs over het onderwerp zijn het erover eens, dat, gezien de suggestief gestelde toelichting bij de laatste volkstelling: „Men vermelde de kerkelijke gezindte, waartoe men krachtens doop, belijdenis enz. behoort. Wenst men beslist niet meer tot een kerkelijke gezindte te worden gerekend, dan vulle men „neen" in", het werkelijke getal ongelovigen aanzienlijk hoger ligt dan het gepubliceerde getal. Vast staat dat zij die, uit welk motief ook, zich als buitenkerkelijk hebben opgegeven, een bewuste keuze moesten doen. Pater Staverman heeft in zijn uitstekende studie over de *Onkerkelijkheid in Friesland,* critiek geuit op de suggestief gestelde vraag van het telformulier. De toevoeging „beslist niet" is suggestief; „wenst gij" is voldoende.

Bekend is het feit, dat in de provincies N.-Holland, Z.-Holland, Friesland en Groningen het hoogste percentage onkerkelijken leeft en dat in de grote steden het percentage het grootst is. Amsterdam heeft 45%, Rotterdam 36% en Den Haag 27% onkerkelijken. Maar ook in N.W. en Z.W. Friesland en N.O. Groningen zijn landbouwgebieden, die wat het percentage onkerkelijken betreft niet voor de grote steden onderdoen. (Menaldumadeel 20%, 't Bildt 35%, Opsterland 39%, Stellingwerf 33%, Finsterwolde 54%, Beerta 54%), terwijl de Zaanstreek, dus met middelgrote gemeenten, sterk geïndustrialiseerd, een zeer hoog percentage onkerkelijken heeft.

Noord-Holland heeft een percentage van 34% onkerkelijken, Groningen 27%, Friesland 23%, Zuid-Holland 21%.

Dit betreft dus wat men wel noemt de onkerkelijken in minimale zin, in cijfers meetbaar.

Wanneer wij nu de vraag stellen ten koste van welke kerkgenootschappen deze groei van de onkerkelijkheid zich heeft doorgezet, dan moet de N.H. kerk in de eerste plaats genoemd worden. Kruyt schat, dat in de laatste 17 jaar (zijn boek dateert uit 1933) 250.000 leden deze kerk verlaten hebben. Elk jaar komen er ± 20.000 nieuwe onkerkelijken bij, die tot dusver lid waren van een kerkgenootschap. Bezaten alle protestante kerken in 1830 een percentage van 59,11% van de bevolking, in 1947 zijn zij gedaald tot 42%. Opvallend is, dat de R.K. kerk zich heeft kunnen handhaven en zelfs, na een inzinking in de jaren tussen 1880 en 1920, weer een stijging vertoont. Niettemin moest deze kerk in de jaren 1916—1933 80.000 afvalligen tellen. Ik geef de percentages van toe- of afneming van de belangrijkste kerkgenootschappen, vergeleken de cijfers

van de volkstelling van 1930 met die van 1947.

Rooms-Katholiek	toeneming	28,2%
Ned. Hervormd	,,	9,1%
Gereformeerd (5 schakeringen tezamen)		26,1%
Ev. Luthers	afname	23,5%
Doopsgezind	toeneming	8,7%
Remonstrant	,,	34,7%
Onkerkelijk	,,	43,4%

De gehele bevolking nam in deze periode toe met 21%.
De onkerkelijken dus stegen met 500.000, dat is 43%; een meer dan dubbel zo groot accres dan dat voor de wel tot een kerkgenootschap behorende personen, wier gezamenlijk aantal steeg met 18%.
Ik moet hier een paar opmerkingen maken over, van kerkelijke zijde, vaak geuite gedachten, dat bij velen, die zich als buitenkerkelijk opgeven een zekere vorm van godsgeloof nog aanwezig is. Het lijkt mij buiten kijf, dat deze opmerking juist is, maar zij zegt uiterst weinig. Ten eerste is niet duidelijk welk godsbegrip bedoeld wordt. Tussen een vaag religieus begrip van een scheppende geest, het Spinozistisch getinte godsbegrip en het dienen van de persoonlijke, levende God, liggen tal van nuances die levend kunnen zijn, ook bij hen die als buitenkerkelijk beschouwd willen worden. Afgescheiden nog van het feit, dat er bepaalde godsdienstige groeperingen bestaan (b.v. de Getuigen Jehova's) die zich als niet kerkelijk beschouwd willen zien. Dan heeft men rekening te houden met een percentage overtuigd godsdienstige mensen, die om een of andere reden tot geen enkele kerk of godsdienstige groepering wensen te behoren. Het is de ervaring van velen, dat, vooral in het protestantisme, het geloof van hen, die wel godsdienstig zijn maar niet lid van enig kerkgenootschap, kwalitatief hoog staat. Ik bedoel met kwalitatief twee dingen: 1e. het ontbreken van traditionele sleur en 2e. het leven, ethisch, van uit het innerlijk levend geloof. Een nieuwe bezinning op het fenomeen kerk is dan ook een proces dat aan de gang is. Tegenover dit alles staat het feit, dat er bij tallozen, die uit traditie, omdat zij gedoopt zijn of om een of andere conformistische reden, opgaven tot een kerkgenoootschap te behoren, geen enkele vorm van levend geloof meer aanwezig is. Naar mijn oordeel, dat niet te bewijzen en niet te meten is, maar van kerkelijke zijde herhaaldelijk wordt beaamd, overtreft het percentage van de laatste groep dat van de eerstgenoemden. Ik veroorloof mij, in dit verband een citaat uit *Tijd en Taak* van 16 Juni 1956. De auteur: (Ds. M. t. H.) zegt: „Geen verschil heerst er over de opvatting dat in het centrum staat van het geloof de levende God, Jezus Christus en zijn Evangelie. Zij, die aan deze drie punten niet geloven, zijn geen Christenen. Het verschijnsel doet zich voor dat velen, die deze punten niet geloven een functie in de kerk hebben." En verder: „Zij die de kerk gebruiken als een zeker decorum voor hun positie in de wereld en het scheppen van relaties in de maatschappij, bedreigen in diepste wezen de kerk meer, dan zij die langs de kerk heen leven of er de

meest extreme opvattingen op na houden." De schrijver staat met deze klacht niet alleen.
Alvorens in te gaan op een summiere interpretatie van de cijfers uit de Nederlandse volkstellingen, is het dienstig iets mede te delen omtrent de onderzoekingen van prof. J. Dhont uit Gent, gepubliceerd onder de titel: *Over Onkerkelijkheid in onze tijd.* [1])
Zijn onderzoekingen betreffen in hoofdzaak R.K. landen en zijn gebaseerd op statistische studies van R.K. geleerden. Ik citeer een aantal cijfers om aan te tonen dat, ook voor de R.K. kerk in de landen waar zij nagenoeg een monopoliepositie heeft, de ontkerkelijking „een der meest evidente kenmerken is van onze tijd." De onderzoeker is gerechtigd in het Rooms-Katholicisme het kerkbezoek, zeker bij Pasen, aanzienlijk meer gewicht te geven dan in het Protestantisme het kerkbezoek. Gezien de positie van de kerk in het geloofsleven mag men hen, die de kerk alleen bezoeken bij doop, huwelijk en voor de begrafenis, tot de onkerkelijken rekenen, tot hen in wier leven het geloof geen centrale, zelfs geen aanzienlijke rol meer speelt.
De statistische „wet", die Dhont opstelt is nu: hoe kleiner de agglomeratie hoe trouwer kerkbezoek. Als voorbeeld de cijfers van een erkend „goed-Roomse" diocees in Frankrijk, die van Vannes in Bretagne.
In parochies van:

	500	inw.	gaan	97%	mannen	en	99%	vrouwen	naar	de kerk.
500—	1.000	„	„	95%	..	„	99%	„	„	„ „
1.000—	10.000	„	„	60%	„	„	80%	„	„	„ „
10.000—	100.000	„	„	50%	„	„	60%	„	„	„ „

In een stad als Straatsburg gaan 30% mannen en 37,5% vrouwen naar de kerk. Treffend zijn ook de cijfers van Parijs. 17% van de bevolking gaat naar de kerk maar 75% van de kinderen wordt gedoopt en 42,2% van de huwelijken worden in de kerk ingezegend. Dhont vermoedt, dat van de arbeidende klasse van Parijs 4% hun Pasen houden. Dergelijke cijfers worden bevestigd door die van de onderzoekingen in Italië en Spanje. Volgens R.K. statistici bezoekt 20% van de volwassen bevolking van Spanje de kerk. Het is jammer, dat absolute cijfers door de onderzoekers niet worden gegeven.
In het bisdom Mantua in Italië — niet sterk geïndustrialiseerd — behoorde 40% van de bevolking in 1950 tot de niet-paschanten.
Als wij nu gezien hebben dat deze „wet" — hoe kleiner de parochie, hoe trouwer kerkbezoek — algemeen is, dringt de vraag zich op of er in de dorpen dan meer overtuigd gelovigen zijn dan in de steden. M.a.w. of er van een kwaliteitsverschil sprake is. Hoewel deze vraag slechts een statistisch onmeetbaar en dus subjectief getint antwoord toelaat, is het, in het algemeen gesproken twijfelachtig, zelfs onwaarschijnlijk, dat dit het geval zou zijn. In een kleine gemeenschap is een sterk sociale conventionele druk om zich te gedragen als de ander. Men kent elkaar en

[1]) Socialistische Standpunten I 1954 p. 68 e.v.

van de norm afwijkend gedrag wordt snel herkend en veroordeeld. Dit sociale conformisme verzwakt, naarmate de parochies groter zijn. De druk neemt af in de anonimiteit van de stad. Over de kwaliteit van het geloof, over de diepte van de overtuiging, zegt dit verschijnsel niet veel. Trouwe kerkgangers in hun dorp, overgeplaatst naar de stad gaan veelal niet meer naar de kerk. Er is wel een zekere aanwijzing dat boeren en vissers, — conservatieve groepen die in hun dagelijkse arbeid zoveel meer afhankelijk zijn van het weer — een sterkere religieuze inslag hebben — een vraagstuk op zichzelf — maar in het algmeen gesproken is er geen reden om aan te nemen dat in de kleine agglomeraties het geloof sterker is dan in de grotere gemeenschappen. Wel is waar dat in de steden het aantal kerkelijken zeer dicht zal staan bij het aantal overtuigd gelovigen.

Het is hier de plaats op de gegeven cijfers een correctie te maken. De gegeven cijfers, wat betreft R.K. kerkbezoek, zijn aanzienlijk te hoog, want er is geen rekening gehouden met het feit, dat kleine kinderen, zieken en zij die b.v. door nachtarbeid vrijgesteld zijn, de kerk niet kunnen bezoeken op zondag. De schattingen daaromtrent lopen van 15—20%. Het is buiten kijf dat de gegeven cijfers correctie behoeven, maar ook dient opgemerkt te worden, dat de cijfers anderzijds te laag zijn, omdat schoolkinderen, bewoners van instellingen, kostschoolleerlingen enz. obligatoir naar de kerk gaan. Met voorzichtigheid mag de conclusie getrokken worden, dat de gegeven cijfers te hoog zijn, maar niet veel, zeker geen 15%.

Het komt mij voor dat de massale kerk- en geloofsafval waarover iets werd meegedeeld, n.a.v. de onderzoekingen van Dhont, alleen kan plaatsvinden op een reeds aanwezige innerlijke onverschilligheid t.a.v. geloofszaken. Wat de oorzaken hiervan zijn zou een grote en aparte studie vereisen. Ik waag het daarover één opmerking te maken. Hoe sterker de nadruk op het ceremonieel en ritueel karakter van de dienst is, hoe zwakker de opvoeding tot eigen oordeel in rebus religiosis, des te sterker de mogelijkheid tot traditioneel geloof, waaraan de mens als totaliteit weinig deel heeft. Een versterking van deze these ligt in het feit, dat deze „wet" van Dhont, zoals ik die maar noemen zal, voor de gereformeerden in ons land veel minder opgaat.

Een term als secularisatie, het proces waarbij wetenschap, kunst, verenigingsleven, sport steeds meer autonoom zijn geworden en de kerk steeds meer uit het centrum van de samenleving naar de periferie is gedrongen is wel een algemene waarheid, maar is in werkelijkheid een veel te complex verschijnsel om als verklaring te mogen dienen.

Met leuzen, etiketten en slagzinnen in dezen is niemand gebaat. [1])

Uit de statistische gegevens blijkt, dat in de landen waar de R.K. kerk geestelijk te strijden heeft tegen andere geloofsrichtingen, waar de kerk een ecclesia militans is, de cijfers van het kerkbezoek aanzienlijk gunstiger zijn dan in de landen waar de kerk bijna een monopoliepositie heeft. Zo ontstaat de voor haar bijna tragisch paradoxale situatie, dat de kerk, strevend naar een monopoliepositie, daarmede, wanneer die bereikt is, blijkbaar een deel van haar spankracht verliest.

---

[1]) Daarom bevredigt het boek van de Anglicaan J. V. Langmead Casserley, *De ontkerstening van de moderne wereld* (vert. uit het Engels) zo weinig.

Hoe betrekkelijk gunstig de cijfers van de R.K. kerk in Nederland zijn, in vergelijking met die van de N.H. kerk, toch mag niet uit het oog worden verloren, dat, op grond van het geboorteoverschot de R.K. kerk in 1947 op 3.821.000 zielen moest staan, terwijl het cijfer 3.707.000 is. Dit betekent in 7 jaar een verlies van 114.000 personen. En dit cijfer zou ongunstiger zijn, wanneer er in die 7 jaar, niet 55.000 personen tot het R.K. geloof bekeerd waren.

Ik merkte al op, dat de statistische gegevens iets zeggen over de kwantiteit van het verschijnsel maar nagenoeg niets zeggen over de oorzaken, over de kwaliteit van het probleem.

Toch bestaat er een vrij betrouwbare thermometer om het godsdienstig leven te meten, n.l. het aantal priesterroepingen. Van R.K. zijde verscheen hierover in 1955 een uitstekende studie, van de hand van Dr. J. J. Dellepoort. [1]) De schrijver zegt, dat een groot gebrek aan priesters niet alleen een algemeen verschijnsel is in Europa (vooral in Oostenrijk, Frankrijk en Engeland), maar een zeer nijpend verschijnsel in Z. Amerika. Dellepoort schat, dat er ca. 100.000.000 R. Katholieken in de wereld van priesterleiding verstoken zijn.

Wat ons land betreft, deelt de schrijver mede, dat er, in 1854, na het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie, 15 reguliere priesterwijdingen plaats vonden. Dit getal liep in 1936 op tot 300, was in 1941 340 en in 1950 was dit getal gedaald tot 260. Wat de secularen betreft: in 1854 50 wijdingen, in 1937 120, in 1945 78 en in 1950 88 wijdingen. Hij spreekt van een „onafgebroken daling" sinds 1937, (p. 42). Dellepoort luidt dan ook de noodklok in zijn boek en concludeert dat: „. . . het verloop van het aantal wijdingen voor de bisdommen meer dan 50% bij de toeneming van de bevolking (is) achtergebleven" (p. 53).

Ik moge hier nog enkele cijfers aan toevoegen, die Dhont in zijn meervermelde artikel geeft. In 1861 was het aantal priesterroepingen in Italië 5.43 pro mille van de bevolking, in 1911 was dit cijfer 2.21 en in 1936 1.78 pro mille. Merkwaardig is het feit, dat in het tijdvak van 1911—1936 het aantal religieuses steeg van 1.31 tot 3.6 pro mille.

Er is, bij al deze problemen die zich voordoen bij het proces van de onkerkelijkheid een opvallend verschil tussen de cijfers van de mannen en die van de vrouwen. De oorzaken hiervan zijn zeer complex, maar zeker is het, dat sociale factoren hierin een grote rol spelen.

Legt men deze thermometer der roepingen bij het protestantisme aan, dan ziet men een zelfde verschijnsel. Mij ontbreken moderne cijfers en vooral een studie over dat verschijnsel. Een enkel cijfer moge voldoende zijn om de juistheid aan te tonen. Vormde in 1856 het aantal theologische studenten aan de drie Rijksuniversiteiten 36% van alle studenten, nu is dit cijfer gedaald tot 5%. In de jaren van 1911—1916 liep het aantal terug van 373, in absolute cijfers, tot 270. Tot 1921 kwam er een stijging tot 324 maar daarna een, nauw onderbroken, dalende lijn.

Ik moge hier enkele cijfers geven van de theologische studenten, ingeschreven aan de Universiteiten van Leiden, Utrecht, Groningen en Amsterdam in de jaren 1953, '54 en '55, in absolute cijfers. [2])

---

[1]) Den Haag 1955.

[2]) De cijfers van enkele jaren stonden mij niet ter beschikking.

Leiden	1953—1954	15 m.	4 vr.
,,	1954—1955	15 m.	3 vr.
Utrecht	1953—1954	41 m.	1 vr.
,,	1954—1955	56 m.	3 vr.
Groningen	1953—1954	12 m.	1 vr.
,,	1954—1955	3 m.	— vr.
Amsterdam	1954—1955	20 m.	3 vr.
,,	1955—1956	32 m.	3 vr.
totaal	1953—1954	88 m.	9 vr.
	1954—1955	106 m.	9 vr.

Alvoren nu enkele opmerkingen te maken over de grote voorwaarden of de sociale oorzaken van de onkerkelijkheid nog een enkel woord over enkele niet R.K. landen in Europa. De Engelse statistieken wijzen uit dat, wat betreft de bevolking van Engeland en Wales, 75% der volwassen bevolking geen actief lid is van enigerlei religieuze organisatie. Het is een feit, en dat vergeet men vaak of men weet het niet, dat Engeland en Wales meer ontkerkelijkt zijn dan Frankrijk, dat de naam heeft het sterkst onkerkelijke land van Europa te zijn. Bekend is wel, dat in de Lutherse kerk in Denemarken en Zweden — in het laatstgenoemde land staatskerk — de traditie en de sleur het sterkst is van al de kerken in Europa. Deze onverschilligheid is zo groot, dat het percentage bewust onkerkelijken uiterst gering is, want dit veronderstelt een stellingname, een keuze, die niet wordt gedaan. Ook hier heeft de monopoliepositie de sleur in de hand gewerkt.

Bekend is het feit dat de industrialisatie met de groeiende vierde stand een der sociologische voorwaarden is geworden van de massale onkerkelijkheid en de geloofsafval in ons land. Niet de armoedige omstandigheden van het proletariaat op zichzelf deden tallozen de kerk verlaten maar de ontmenselijking van het mechanische proces. Ik kan niet beter doen dan hier de woorden van Kruyt te citeren: ,,Niets maakt een naar sociale rechtvaardigheid hunkerende massa, vooral als ze in kerkelijk opzicht al niet meer vast in de schoenen staat, meer afkering van de kerk en vaak daarmee van alle godsdienst dan wanneer kerkelijke, op maatschappelijk gebied conservatieve voorlichters de godsdienst bewust of onbewust gebruiken om sociale wensen tegen te houden" (p. 188).

De arbeiders in industrie en landbouw voelden zich verlaten en tegengewerkt door de kerk, vooral door de Grote Kerk en het is een complex en interessant verschijnsel waarom de kerken in de 19e eeuw bijna uitsluitend aan de kant der bezitters staan. Deze strekking was toch in de eerste eeuwen van de kerk bepaald niet aanwezig. De kerken hebben in de 19e eeuw hun woord in de wereld niet gesproken. ,,Zo kan", zegt Kruyt, ,,de sociale critiek het geloof in de Voorzienigheid ondermijnen, *zonder dat er een woord over de godsdienst wordt gesproken*" (p. 188). Vele proletariërs, die alleen leerden te berusten — en berusten in onrecht is bijna bovenmenselijk zwaar — vonden alles wat zij zochten in het socialisme, dat aanvankelijk sterk eschatologische, pseudo-religieuze trekken bezat. Het bood mogelijkheid tot reëel idealisme, activiteit, ge-

meenschap met gelijkgerichten, opofferingsgezindheid, het verkrijgen van inzicht, het volgen van grote voorgangers, kortom: levensinhoud.
In een geruisloos proces, dus zonder innerlijke worsteling, verving de belangstelling voor het aardse heil, die voor het eeuwig heil. Een primitief materialistische en positivistische voorlichting gaf voedsel aan felle ongodsdienstigheid. Dat een vereniging als „De Dageraad", ondanks de grote voorganger Multatuli, betrekkelijk zo klein is gebleven, wordt m.i. verklaard door het feit, dat de socialistische strijd alle energie en tijd opeiste en de socialist vond de kerk te onbelangrijk om te bestrijden.
Over het Liberalisme, dat, met een top van intellectuelen, een andere weg uit de kerk volgde — bij de Stiefkinderen van het Christendom in de 16e eeuw begonnen — wordt hier niet gesproken, omdat dit het massale karakter van de geloofsafval alleen maar heeft geaccentueerd. Een deel van de derde stand ging over naar de kleine vrijzinnige kerkgenootschappen, die voor een groot deel maatschappelijk bepaald waren en geen aantrekkingskracht bezaten voor de vierde stand.
Na twee wereldoorlogen is deze situatie grondig gewijzigd. In de eerste plaats hebben godsdienst en socialisme een ontmoetingsvlak gekregen, toen men het Marxisme als basis verliet. In de tweede plaats zijn de levensomstandigheden zo geworden dat van een schreeuwend gebrek aan sociale rechtvaardigheid niet meer gesproken kan worden. Het socialisme heeft de functie verloren ook een geestelijk tehuis te zijn voor zijn volgelingen. In de derde plaats heeft in de Grote Kerk een ommekeer plaats gevonden, doordat zij ook in de wereld haar stem meer laat horen. Deze kerk tracht, in grote activiteit, zowel de intellectuelen (studentenpredikanten) als de arbeiders terug te winnen. Met het instituut van arbeider-predikant werd een begin gemaakt. Het klimaat is aan het veranderen en de vraag is open of het de volkskerk zal gelukken het verloren terrein voor een groot gedeelte te herwinnen. Ook in dit licht moet men zien de vertraging in het proces van de onkerkelijkheid. Van 1920—'30 steeg het percentage buitenkerkelijken van 7.77—14.04%; van 1930—'47 (in de tweede wereldoorlog werd geen volkstelling gehouden) van 14,04—17,05%. Zonder twijfel krijgt de godsdienst in tijden van spanning, angst en lijden een groei — nood leert bidden — maar het lijkt mij even zeker, dat de grote activitieit der kerken, zij zijn uit de 19e eeuwse lethargie ontwaakt, van invloed is op deze vertraging.
Ds. P. Smits, in zijn boek „Kerk en Stad" [1]) zegt over deze vertraging: „. . . er is . . . geen enkele reden om hierover optimistisch te worden en te menen, dat het proces zelf tot stilstand is gekomen." (p. 1). Hij vermeldt dat in de laatste zeventien jaar 250.000 leden van de N.H. kerk zijn afgevallen en tot de onkerkelijken zijn gaan behoren. Zijn zienswijze wordt gestaafd wanneer men de z.g. bevolkingspyramide bekijkt. De grote kerk drijft, als ik het zo zeggen mag, op de oudere gemeenteleden.
Wat de groei van de onkerkelijkheid ten plattelande betreft, moet gewezen worden op een klein functieverlies van de kerk. De kerkspraak, waarbij het nieuws van de streek na de dienst gelezen werd is door de groei van de gewone communicatiemiddelen weggevallen en heeft het

---

[1]) Den Haag 1952.

kerkbezoek ongunstig beïnvloed. [2]) Daar staat tegenover dat het kerkelijk leven zuiverder is geworden.
Het is, in dit verband, een opvallend verschijnsel dat de groei der kerken in de V.S. (64% van de bevolking is bij een kerkgenootschap aangesloten en dit percentage bedroeg in 1900 slechts 35) voor een deel moet worden toegeschreven aan de hernieuwde sociale functie van de kerk in de kleine steden en dorpen. Of het geloofsleven hierdoor gestimuleerd werd is een andere vraag.
Belangrijk voor ons onderzoek is een enquête in 1947 gehouden door het Nederlands Instituut voor Publieke Opinie, waarin aan een aantal onkerkelijken de vraag werd voorgelegd; *waarom zij de kerk verlaten hadden.*

19%	antwoordden	„geen belangstelling meer, geen behoefte aan. 't was maar sleur, wilden vrij zijn."
10%	„	„door gemengd huwelijk".
5%	„	„kan dogma's niet aanvaarden".
4%	„	„ben socialist, communist geworden".
2%	„	„geloof is in strijd met gezond verstand".
7%	gaven op	„diverse redenen".
53%	gaven	„geen antwoord".

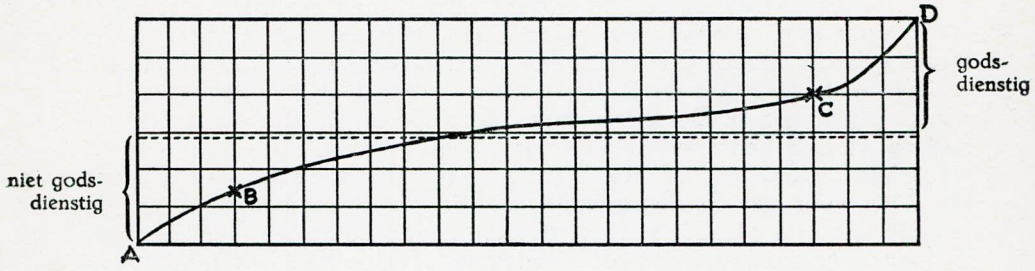
Hoe interessant de enquête is, ik wantrouw deze toch. Ten eerste werd het absolute getal der ondervraagden niet meegedeeld en ten tweede blijkt niet uit de 53%, die geen antwoord gaven dat zij ook geen antwoord wisten. Om plotseling, waarschijnlijk op een enquêteformulier of als antwoord aan een enquêteur deze vraag te beantwoorden is niet eenvoudig, zelfs voor velen ondoenlijk.
„Geen belangstelling meer" is dan ook een verlegenheidsantwoord, dat de onderzoeker niet bevredigt. De verder gestelde vragen, waarbij een aantal mogelijke motieven genoemd werden, b.v. huwelijk met andersdenkenden, bezwaren tegen bepaalde voorschriften, niet eens zijn met de inhoud van het geloof, critiek op de houding of de gedragingen van dominee of pastoor, politieke bezwaren, nemen veel maar niet alles van het wantrouwen weg, omdat het voor de ondervraagde moeilijk is, om, waar er waarschijnlijk vele motieven meespelen, de zwaarte zo te wegen, dat één als doorslaggevend moet worden aangemerkt.
Merkwaardig is, dat bij de ondervraagden, die R.K. waren geweest 60% als reden opgaven: het gemengde huwelijk. Het komt mij voor, dat dit geen werkelijk motief is. Ik tracht het zo te interpreteren, dat wanneer, in een gemengd huwelijk het aanvankelijke geloof met exclusief waarheidsgehalte geconfronteerd wordt met of een ander exclusief geloof of met een ongodsdienstige levensovertuiging, het doorbreken van het isolement gepaard gaat of met het zoeken naar wat bindt bij de echtelieden of met de poging de ander tot eigen geloof te brengen of met het opgeven van het zoeken en er zal dan over het geloof weinig of niet meer gesproken worden en onverschilligheid of afval zal het gevolg

[2]) Zie Dr. H. J. Prakke „De Kerkspraak", Assen 1955.

kunnen zijn. Het laatste, en dat blijkt uit de cijfers, is een massaal verschijnsel. Dit kan echter alleen zo'n omvang aannemen, wanneer een latente onverschilligheid al aanwezig is en dat is hetzelfde verschijnsel bij de andere sociologische oorzaak, de grote stad.
Als het waar is, en dat lijkt mij waar, zoals A. Bos schrijft in zijn boek: *„De stad der Toekomst — de toekomst der Stad"*, dat de concentratie en de intensivering van het maatschappelijk leven en het levenstempo kenmerkend zijn voor de urbane wijze van leven, dan kunnen deze elementen alleen tot verlies van geloof leiden wanneer innerlijke onverschilligheid al aanwezig is. Ware dit niet zo, dan zouden alle genoemde elementen de behoefte aan geloof en aan rust kunnen stimuleren. Het feit dat zo vele kerken de stad en het gemengde huwelijk vrezen als afvalsmogelijkheid en niet zoeken als missieterrein is alleen te verklaren uit besef van de zwakte van het geloof van hun volgelingen.
De in dit verband alles beheersende vraag wordt dan: hoe komt het dat de latente geloofsonverschilligheid bij velen zo sterk is. Het antwoord op deze vraag is uiterst moeilijk te geven, is complex en veelzijdig en is ook daarom zo moeilijk, omdat een vergelijking met vroeger, de tijd van vóór de industrialisatie, nauwelijks te geven is. Waar zou men de gegevens hierover moeten vinden? Ik mag alleen deze conclusie trekken, dat blijkbaar het geloof van velen, afkomstig van het platteland, niet bestand is tegen de urbane vorm van samenleving.
Dit verschijnsel lijkt mij ook op te gaan in het groot en in het algemeen. Daar waar een geloof, sterk in en door het isolement, veelvuldig en intens geconfronteerd wordt met een ander geloof, dat ook krachtig leek in isolement, verzwakt de dogmatische gezindheid en kan onverschilligheid het gevolg zijn. De allerzwaarste krachtproef, die het christelijk geloof zal moeten doorstaan is op komst, waar de wereld kleiner wordt en waar het „een wereld of geen" een realiteit begint te worden. En het komt mij voor dat de doorbreking van nationale, religieuze en sociale isolementposities een der sterkste trekken is van de huidige samenleving. Dat missie en zending de hierdoor ontstane taken zullen kunnen vervullen lijkt mij twijfelachtig. Niet twijfelachtig lijkt het mij, dat een deel van de christelijke wereld rekening zal hebben te houden met missiebewegingen van andere godsdiensten, zoals de Islam en wellicht het Boeddhisme. Het lijkt mij ook zeker, dat groeiende industrialisatie en urbanisatie een in kracht toenemend verschijnsel zal blijven. Het is dan ook vanuit zijn standpunt begrijpelijk dat Ds. Smits in zijn meergenoemde studie schrijft, dat de kerk in de naaste toekomst „voor een onmetelijke taak staat, als zij haar wezenlijke functie verstaat, met name in de Europees-Amerikaanse cultuurkring". Hij ziet die functie als van tweeëerlei aard. Ten eerste zal de kerk, in een massamaatschappij, die nauwelijks meer weet wat echte gemeenschap is, het wezen der gemeenschap levend hebben te houden en bewust hebben te maken. Ten tweede moet de kerk een integratiecentrum zijn. Volgens de schrijver kan dat alleen op een transcendent principe gebeuren. Of de kerken deze tweeledige taak zullen kunnen vervullen weet ik niet; gezien de cijfers en gezien de door mij geschetste ontwikkeling in de wereld lijkt het mij, dat optimisme hier niet gerechtvaardigd is. Bepaald oneens ben ik het met de opmerking van de schrijver, dat de mensen in de steden, die de kerk verlaten hebben, dat niet doen omdat zij bewust een andere levensovertuiging hebben gekozen

„doch omdat zij in de sociale en geestelijke chaos de stedelijke samenleving „massa-mens" zijn geworden." (pag. 4—5). Dit zal zeker bij een groot percentage het geval zijn, maar deze beschouwing miskent de grote positieve factoren van de stad en miskent de aard van een bewust en intens geestelijk leven der steden. De schrijver denkt er niet aan dat vrijwel alles wat wij belangrijk vinden, op het terrein van cultuurwaarden en religieuze waarden (het protestantisme!) uit de steden afkomstig is of daar pas kon beklijven. Ook miskent hij de bewuste ongodsdienstige levensovertuiging van tallozen. Dat er een schreeuwend gebrek en behoefte is aan gemeenschapsleven is een feit, dat dit gemeenschapsleven transcendent gefundeerd zou moeten zijn, lijkt mij een bewering. De ontwikkeling in de V.S. geven mij, meen ik, gelijk.

Tenslotte wil ik de cijfers verlaten om te trachten een enkele opmerking te maken over het gehele complex van problemen dat werd aangesneden. Wanneer wij zien dat alle verschijnselen van biologische, psychologische en sociologische aard onderworpen zijn aan de z.g. wet van Quetelet, de wet van de uitzonderingen en van de gemiddelden, dan is de vraag gerechtvaardigd of ook het fenomeen godsdienst of vatbaarheid voor religieuze waarden in de curve van Quetelet is te brengen. Ik kan geen doorslaggevend argument geven waarom dit niet zou kunnen.



Dit zou dan betekenen dat ca. 14% der Nederlandse bevolking overtuigd en onwankelbaar gelovig is en onder alle omstandigheden blijft. Het zou betekenen, dat een zelfde percentage overtuigd ongelovig is en dat het tussenliggende gemiddelde van 72% influencabel en minder overtuigd is; bij een bepaald geestelijk en maatschappelijk klimaat wel gelovig, bij een veranderd klimaat niet gelovig. Waardoor dit gemiddelde bepaald wordt is afhankelijk van een groot aantal factoren. Om deze te noemen en te beredeneren zou een aparte studie vereisen. Absolute uitspraken in dezen, zowel in positieve als in negatieve zin — de kerken zullen het verloren terrein herwinnen; het gelooof aan een persoonlijk God zal, over een bepaalde tijd, even zeker verdwijnen als het denkbeeld dat de aarde een plat vlak is b.v. — lijken mij beide even onjuist, omdat daarin miskend wordt het bestaan van godsdienstige en ongodsdienstige mensentypen, waarin wel kleine veranderingen kunnen plaats vinen, maar die nooit zullen veranderen. Ik moet hierbij opmerken, dat ik spreek over een periode van een of twee eeuwen. Over de verdere toekomst, hoe de mensheid zal evolueren, durf ik niets te zeggen.
Hoe het gemiddelde eruit zal zien, hoe hoog of laag de lijn van geloof

en ongeloof zal zijn is uiterst moeilijk te voorspellen. Vooral daarom ook zo moeilijk omdat het ongeloof bij velen ook een traditie, een sleur is geworden zodat men rekening moet houden met de terugkeer naar een kerk of naar een overtuigd humanisme.
Zou men een zuivere rechte lijn willen trekken door het gemiddelde van de curve, dan zou men moeten weten, wat het fenomeen geloof is en dat lijkt een onmogelijke opgave. Was het maar zo eenvoudig, dat men, sprekend over het christelijk geloof, de toets mocht aanleggen: het geloof in Christus als Zoon Gods. Men spreekt toch van het christelijk geloof. Maar zo eenvoudig is het niet. Tal van nuances van religieus tot streng dogmatisch maken het onmogelijk dit criterium te gebruiken.
Ik heb veel omgehaald en veel problemen aangesneden. Ik wil tenslotte graag toegeven dat deze beschouwingswijze van het probleem uitgesproken humanistisch is en dat een gelovig R.-Katholiek en een gelovig Protestant deze wijze niet kan en wil volgen. Aan de in zeker opzicht fatalistische wet van Quetelet zal hij het fenomeen godsdienst niet willen onderwerpen. Het zij zo. Ik kan het probleem niet anders zien.

LIBBE VAN DER WAL

ZALIGHEID EN HET NUT VAN HET ALGEMEEN*)

Het grondprobleem der ethiek kan ik zo formuleren: wat is bij de zedelijke waardering de daarin vooronderstelde, onbewust aangelegde maatstaf, *wat is m.a.w. het wezen van wat wij goed noemen?* In de geschiedenis van de ethiek zijn er twee antwoorden op deze vraag gegeven, die weliswaar ontoereikend zijn maar desondanks ook nu nog onze belangstelling verdienen, omdat bestanddelen van deze theoriën zijn doorgedrongen in de huidige moraal.

De meeste mensen komen natuurlijk niet toe aan een analyse van de waardering, die hen zou kunnen leren, dat het niet de handeling zelf is die beoordeeld wordt. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat de ethische grondvraag zich aan de mens opdringt in deze vorm *„Wat moet ik doen?"* Nu kan men zich deze vraag ook stellen op het beperkte vakgebied. En daar loopt men met de beantwoording veel minder gauw vast. De architect, de medicus en de scheepskapitein — en men kan naast deze standaard-voorbeelden van Sokrates even goed andere „mensen van het vak" noemen — zij allen weten, ieder op zijn terrein, heel goed wat zij „moeten doen", en zij kunnen dit weten omdat het *doel* van hun werkzaamheid, het huis, de gezondheid, de reis, hun helder voor ogen staat. Als men op het grote levensterrein aanzienlijk minder zeker is, dan komt dit omdat men daar van het doel geen voorstelling heeft. Zo verschuift de probleemstelling als van zelf tot de vraag: *Wat is het laatste en hoogste doel van het leven?* Als men dàt maar eenmaal kent, dan is de rest eenvoudig: alles wat het bereiken van dat doel bevordert, is dan natuurlijk goed (anders gezegd: dat moet men doen), en alles wat dit bereiken vertraagt of verhindert is slecht, dat moet men laten.

De gezindheid blijft bij deze redenering zorgvuldig buiten beschouwing. Zodra men die inschakelt, verliest de vraag naar het doel zijn betekenis. Een doel hebben kan nl. alleen datgene, wat afhankelijk is van een wil die zich het doel stelt. Wat daarentegen van elk willen onafhankelijk is, kan nooit een middel worden om een doel te bereiken. Innerlijk oordelen of van goede gezindheid zijn kan men niet ter bereiking van enig doel, net zo min als b.v. rood haar hebben. De vraag naar een laatste en hoogste doel, een wat men pleegt te noemen „hoogste goed", zou bij een juistere formulering van het ethische probleem niet zijn opgekomen.

Nu dit wel gebeurd is, heeft men vaak op voorbeeld van de Griekse filosofie dit doel gezocht in de *eudaimonia, de gelukzaligheid van de handelende persoon.* Dit eudaemonisme ligt min of meer voor de hand, als men eerst aanvaardt, dat *alleen de deugd tot gelukzaligheid leidt.*

Weliswaar is men er met deze stelling nog lang niet, want daaruit volgt

*) Hoofdstuk uit „Problemen der zedelijke waardering", dat dit jaar bij Leopold, Den Haag, zal verschijnen.

allerminst, dat de gelukzaligheid, die men dan zo bereikt, ook het doel was van de deugdzame. Maar als men er eenmaal op uit is een doel van het goed-zijn te vinden, komt men gemakkelijk van het ene op het andere.
Deze hulpstelling voor het eudaemonisme heeft enerzijds haar ontstaan mede te danken aan de edele gezindheid van haar verkondigers: zij vonden zelf hun geluk in de deugd, en zij namen in de beminnelijke eenvoud van hun hart ietwat voorbarig aan, dat het met hun medemensen wel net zo zou zijn. En anderzijds wordt deze stelling zo gretig aanvaard omdat zij een zedelijke eis bevredigt: de goede mens *behoort* het „goed te gaan", zoals omgekeerd de slechte „zijn verdiende loon" behoort te krijgen. Voor het onbevangen zedelijk bewustzijn spreekt dit eenvoudig van zelf.
En als de werkelijkheid nu met die eis schijnt te spotten? Dan kan men op twee manieren proberen de zedelijkheid van het wereldbestel te handhaven. Men kan zijn toevlucht nemen tot de hulphypothese, dat alles wat er in „deze" wereld mocht ontbreken aan de rechtvaardige verdeling van geluk en ongeluk, zal worden vereffend in een „andere" wereld. Of men kan zijn geloof schenken aan een theorie, volgens welke — alle schijn van het tegendeel ten spijt! — de zedelijke wereldorde niet een vrome wens is, maar verheugende werkelijkheid! De schurkachtigheid van de slechten moge vaak bekroond worden door werelds succes, maar „echt" geluk is voor hen nooit weggelegd. Hun verdiende loon is een diepe rampzaligheid. Aan de goeden daarentegen worden misschien veel uiterlijke geluksgoederen onthouden, maar zij kunnen wat men dan noemt *„het ware geluk"* als hun uiteindelijk deel verwachten! Het „ware" of „echte" geluk — het is niet voor niets dat het eudaemonisme de nadruk legt op een noodzakelijke kleuring van het geluk. Deze kleuring doet wonderen! De op zichzelf aanvechtbare bewering, dat het de goeden goed gaat, en de slechten slecht, wordt daardoor veilig gesteld. Natuurlijk, men zal moeten toegeven, dat de „gaven" en de „slagen" van het lot, de voor- en tegenspoed dus, minder billijk zijn verdeeld. Maar als men aan de voorspoed nu maar de erenaam „waar geluk" ontzegt, dan is het niet moeilijk meer vol te houden, dat alles wat werkelijk zo mag heten wèl rechtvaardig is verdeeld!
Ik heb nu nog niet gesproken over het eudaemonisme zelf, alleen over de hulpstelling, dat alleen de deugd tot gelukzaligheid leidt. De mensen, die deze hulpstelling aanvaarden, worden althans bij een deel van hun overwegingen geleid door een zuiver zedelijk voelen. Maar wat zij op de koop toe nemen, het eudaemonisme zelf, dat wordt door het zedelijk bewustzijn zonder meer afgewezen. Het is een ontwijding, men mag wel zeggen *een verontzedelijking van de deugd.* Wie zich deugdzaam gedraagt (d.w.z. doet of laat wat een volmaakt zedelijk mens met genoeg inzicht zou doen of laten), om daardoor de gelukzaligheid te verwerven, of „opdat het hem welga", of terwille van welke beloning dan ook, bewijst daardoor, dat precies voorzover de hoop op loon (of de vrees voor straf) zijn gedrag bepaalt, zijn eigen gezindheid niet toereikend is om het zedelijk gedrag tot stand te brengen, m.a.w. *hij bewijst in die mate niet zedelijk te zijn.*
Desondanks heeft het eudaemonisme bijzonder veel werfkracht, zodat het telkens weer opduikt nu eens in grove vormen, dan weer in ge-

raffineerde vermommingen. Deze werfkracht dankt het, geloof ik, aan de gelukkige inconsequenties, waartoe het in staat blijkt. Consequent zou het eudaemonisme alleen dan zijn, als het al datgene goed durfde noemen, wat geluk bevordert. Maar een dergelijk eudaemonisme, dat niet zou vragen van *welke kwaliteit dat geluk is, en ten koste waarvan het gewonnen wordt* — dat komt eigenlijk niet voor. De termen „waar" en „echt" geluk bewijzen ook het eudaemonisme zelf onschatbare diensten. In de eerste plaats wordt het mogelijk alle zogenaamd „schijngeluk" te elimineren, en daardoor wordt de eudaemonistische theorie heengeholpen over een van de bedenkelijkste consequenties: haar subjectivisme. Zolang men alles wat geluk bevordert goed noemt, en tevens erkent, dat het geluk voor de een zal liggen daar waar de ander het zoeken noch vinden zal, kan men niet ontkomen aan de conclusie, dat voor of in A goed is, wat slecht is in B en omgekeerd. Ook voor wat zedelijk is zou dan gelden: ieder zijn meug! Het onbevangen zedelijk bewustzijn kan dit niet aanvaarden. Dat het goede alleen maar een kwestie van smaak zou zijn, kan de mensen niet worden aangepraat. En dus blijft er voor het eudaemonisme niets anders over dan dit subjectivisme te overwinnen. Men bant elk subjectief element uit het geluk door de volle nadruk te leggen op een „waar" geluk, dat niet meer van persoonlijke smaak afhankelijk is en dus voor ieder verschillend, maar objectief, principieel voor allen gelijk. Er blijft natuurlijk een klein bezwaar: men moet zich nu liever niet de vraag voorleggen, of menigeen zich bij dit „ware" geluk nog wel . . . gelukkig zal voelen, of er m.a.w. van het geluk nog meer overgebleven is dan de naam!

De voordelen, die verbonden zijn aan het gebruiken van de term „het ware geluk" of aan het onderscheid van geluk en (geluk-)zaligheid zijn hiermee nog niet uitgeput. Het ware geluk is niet alleen voor allen gelijk, het gaat ook ver uit boven datgene, wat wel door vele mensen in hun kortzichtigheid als geluk wordt beschouwd, maar voor gelouterd inzicht die naam — een erenaam — niet „verdient" te dragen! Het is duidelijk, dat hier een nieuw element in de redenering is gekomen. Inderdaad, de bijzondere kleuring van het begrip „gelukzaligheid" is voor het eudaemonisme niet alleen, ja zelfs niet in de eerste plaats, een middel om de gelijkheid terug te winnen, al is ook die onmisbaar. Zolang dit „objectieve" geluk blijft wat het is, nl. op *zich zelf zedelijk kwaliteitloos*, is het voor het eudaemonisme nòg onbruikbaar. Maar als men de term „waar geluk" invoert, kan men meer bereiken: daarmee wordt het mogelijk als schijngeluk te brandmerken en onschadelijk te maken datgene, wat wel geluk is, maar — *verwerpelijk, immers slecht, onzedelijk geluk*. Het geluk leek aanvankelijk hèt criterium van goed en slecht: al het geluk-bevorderende (en dat alleen) mocht goed heten, en al het gelukverstorende (en dat alleen) slecht. Maar nu blijkt, dat dit geluk door het eudaemonisme pas als criterium wordt gebruikt, nadat het zelf — *op goed en slecht is gekeurd*. Het eudaemonisme heeft eerst de deugd ontluisterd, immers verontzedelijkt door haar alleen waarde toe te kennen in zoverre zij een middel is om het geluk te verkrijgen. Wanneer het daardoor in botsing komt met het zedelijk voelen, dan doet het eudaemonisme een tweede stap: het verzedelijkt het geluk. En daardoor wordt het dan mogelijk de zelfstandige waarde van de deugd, die men eerst had uitgebannen maar nu toch niet missen kan, weer binnen te smok-

kelen. In de termen „eudaimonia", „gelukzaligheid" of „waar geluk" ligt zowel de kracht als de zwakheid van de eudaemonistische theorie: haar kracht, omdat deze terminologie het mogelijk maakt *het geluk, dat op zichzelf alle zedelijke waarde mist,* maar juist door de besten zo licht wordt overschat, *op zedelijk peil te brengen;* haar zwakheid, omdat hierin uitkomt een feit, dat wel beschouwd voor de theorie vernietigend is: dat de theorie het eigenlijk nooit aandurft met *het geluk zonder franje,* en zich dus alleen handhaaft door haar eigen principe te verloochenen. Soms gaat deze verloochening van het eigen beginsel zo ver, dat men kan zeggen, dat het eudaemonisme ophoudt . . . nog eudaemonisme te zijn. Dan worden nl. niet meer handelingen goed of slecht genoemd, omdat en voorzover zij bevorderen of verhinderen dat men zalig wordt, maar omgekeerd: *handelingen leiden tot zaligheid of het tegendeel daarvan, omdat ze goed of slecht zijn.* Een handeling is dus goed of slecht volgens een maatstaf, die met zaligheid niets te maken heeft, en de zaligheid is dus niet langer het doel van het goede handelen, maar daarvan een niet bedoeld en geen motief leverend gevolg, een ongewild, zij het niet onwelkom, bijproduct. Verwant hiermee is de beroemde uitspraak van Spinoza: Beatitudo non est praemium virtutis, sed ipsa virtus (Gelukzaligheid is niet het loon der deugd, *maar de deugd zelf).* In deze laatste woorden is de gelukzaligheid niet in de eerste plaats een gevolg van de deugd, maar wel het symptoom daarvan: alleen hij, die het goede doet niet omdat hij ertoe gedwongen of verleid wordt, maar uit eigen vrije voorkeur, *en die dus in de deugd zelf zijn gelukzaligheid vindt,* is werkelijk goed.

Met het eudaemonisme gaat geregeld *intellectualisme* gepaard. Dit ligt voor de hand. Men redeneert als volgt:

(1) Alleen de deugd maakt gelukzalig.

(2) Gelukzalig worden wil ieder.

Conclusie: Ieder, die inziet dat (1) waar is, is deugdzaam. Of omgekeerd: ieder, die niet deugdzaam is, ziet de waarheid van (1) niet in. M.a.w. als niet allen deugdzaam zijn, dan komt dat niet, doordat de niet-deugdzamen als uitzonderingen op de regel niet ook begeren gelukkig te worden, maar omdat zij hun eigen belang niet begrijpen. Hun onzedelijkheid is in laatste instantie een tekort aan inzicht, zoals de zedelijkheid van de anderen berust op hun „wijsheid", die hen op de juiste manier doet zorgen voor hun eigen zaligheid. Het is deze redenering, die Sokrates gebracht heeft tot de verbluffende uitspraak, dat niemand vrijwillig zondigt.

Waar schuilt eigenlijk de fout in deze redenering? Niet in de eerste praemisse: wanneer men het begrip „gelukzaligheid" maar voldoende verengt, zodat alle gaven van het lot en vooral ook elk geluk, dat voortvloeit uit de bevrediging van onzedelijke wensen, er buiten valt, dan is er tegen de bewering dat alleen de deugd tot gelukzaligheid leidt niet veel in te brengen. Maar het is wel een niets zeggende bewering geworden, die alleen waar wordt doordat men werkt met een begrip gelukzaligheid, dat men moeizaam van alle smetten gereinigd heeft. En deze reiniging wreekt zich bij de tweede praemisse. Die wordt nu — onwaar! Het is heel goed mogelijk, dat iemand van de gelukzaligheid, als die hem in het vooruitzicht wordt gesteld, niets wil weten! Het is natuurlijk niet mogelijk, dat iemand de bevrediging van zijn eigen wensen niet zou

begeren, en in die zin niet gelukkig zou willen worden. En als iemand onder suggestie van de naam in de „gelukzaligheid" niets meer ziet dan een wat mooiere vorm van wat hij zelf geluk noemt, dan zal hij zonder twijfel die gelukzaligheid zoeken. Maar als men zich realiseert, dat men zich bij deze voor allen gelijke gelukzaligheid misschien helemaal niet — gelukkig zal voelen, dan wordt het al anders! En als men tot de ontdekking komt, dat men die gelukzaligheid alleen kan bereiken, als men wil afzien van de bevrediging van onzedelijke wensen, zal menigeen tot dit offer niet bereid zijn. Hij zal zich maar liever houden aan zijn eigen geluk, dat dan misschien niet „waar" en „echt" mag zijn, maar althans voor hem reëel is. En de gelukzaligheid zal hij met overtuiging opgeven. Niet omdat hij te dom is, maar omdat zijn voorkeur, zijn gezindheid niet zedelijk genoeg is om hem anders te laten kiezen.

Er is op de ethische grondvraag een ander antwoord te geven, dat direct al een zeker vertrouwen wekt, doordat het gebruik maakt van scherper omschreven termen. Tot maatstaf van wat goed is wordt geproclameerd *het nut van het algemeen.* Al naarmate iets nuttig is voor de gemeenschap, is het zedelijk goed. En „nuttig voor de gemeenschap" wordt dan gepreciseerd met de beroemd geworden formule van Bentham: het betekent bijdragend tot het grootste geluk van het grootste aantal mensen ("the greatest happiness of the greatest number"). Tenslotte dient dan nog te worden vastgesteld, wat men moet verstaan onder „geluk". Men neemt aan, dat lust (genot) en onlust (leed) twee in principe meetbare grootheden zijn die onderling vergeleken kunnen worden, zodat een bepaald quantum lust door hetzelfde quantum onlust wordt opgeheven, en omgekeerd. En de verlangde definitie geeft men nu zo: iemands geluk is zijn *lustoverschot,* d.w.z. het verschil tussen de som van alle door hem genoten lustquanta en de kleinere som van alle door hem geleden onlustquanta. Zedelijk zou dus zijn al datgene en uitsluitend datgene, wat het lust-overschot van zoveel mogelijk mensen zo groot mogelijk maakt of het kan maken, en het zou zedelijk zijn in de mate waarin het dat doet.

Het is niet te ontkennen, op het eerste gezicht lijkt deze theorie heel aannemelijk. Ja, menigeen heeft het gevoel, dat hiermee alleen maar wordt uitgesproken, wat eigenlijk iedereen al lang wist. Deze eerste indruk houdt geen stand. Wanneer men de theorie confronteert met wat zij verklaren wil, de feiten van de zedelijke waardering, dan blijkt zij deze beslissende toets niet te kunnen doorstaan.

In de eerste plaats is het moeilijk uit te maken, wanneer men nu eigenlijk het lust-overschot „van zoveel mogelijk mensen" zó maakt, dat het „zo groot mogelijk" is. Doe ik dat, als ik aan ieder van 100 mensen een lustquantum van 1 „lustéénheid" (L.E.) bezorg? Of bereik ik dat doel door aan 10 mensen een lustquantum van 12 L.E. te geven en de 90 anderen op het nulpunt te laten staan? In het eerste geval heb ik „zo veel mogelijk mensen" bij mijn uitdeling betrokken, en hun elk evenveel, maar weinig gegeven. Mijn tweede poging heeft werkelijk het lust-overschot zo groot mogelijk gemaakt, zowel voor ieder afzonderlijk als voor allen samen. Maar ik heb nu weinigen geweldig bevoorrecht, en de grote hoop heeft niets gekregen. Ik kan dit gedachte-experiment nog naar willekeur variëren en b.v. het geval stellen, dat ik één man 250 L.E. kan geven, mits dan 10 mensen een onlustquantum van —5 L.E. krijgen, terwijl de toestand

van 89 ongewijzigd blijft. Aan welke van de drie genoemde mogelijkheden moet ik nu de voorkeur geven? Uit de formule „het grootste geluk voor het grootste aantal" kan ik dat niet opmaken. Die zegt dat ik twee maxima moet nastreven. Maar wat moet ik doen als ik er maar één tegelijk kan bereiken? Mocht men hierop zeggen, dat ik natuurlijk alle bevoorrechting behoor te vermijden, dan is dat juist, maar men moet zich realiseren, dat *deze eis, die in de zedelijke waardering is gefundeerd, op geen enkele manier kan worden afgeleid uit het beginsel van het nut van het algemeen.* Blijkbaar is hier een heel nieuw element in het spel, dat in de nuttigheidstheorie is verwaarloosd.
Men kan de juistheid van deze bezwaren erkennen, en toch menen dat dit tenslotte maar moeilijkheden aan de buitenkant zijn: goed, aan de formulering van het nuttigheidsbeginsel zal nog wel het een en ander mankeren, maar dat beginsel zelf wordt daardoor niet aangetast. Maar zo is het niet. Het is lang niet altijd zedelijk het lust-overschot te vergroten, en onder bepaalde omstandigheden kan het een zedelijke eis zijn dit kleiner te maken. Een paar eenvoudige gedachte-experimenten kunnen dit doen inzien. Gesteld dat zes schurken van Gestapo-kaliber voor hun plezier één man martelen; uit hun geraffineerde folteringen putten zij een hoeveelheid lust, die vele malen groter is dan het quantum onlust, dat het onschuldige slachtoffer ten deel valt. Zal men deze handeling, die zonder twijfel het lustoverschot van „zo veel mogelijk mensen zo groot mogelijk" maakt, daarom zedelijk willen noemen?
Wel beschouwd is dit ene voorbeeld voor de theorie van het zogenaamde „utilisme" al dodelijk. Men kan natuurlijk proberen zich aan deze conclusie te ontworstelen. Het ongunstige oordeel, dat men over deze beulen algemeen zal vellen, kan men verklaren door te wijzen op de onlust, die behalve het slachtoffer zelf ook diens vrienden en verwanten zullen oogsten. Ik wil dit argument een ogenblik aanvaarden, maar vraag dan dit: wordt de door de folteraars gesmaakte lust dan tenminste als een . . . verzachtende omstandigheid gewaardeerd? Anders gezegd, wanneer is het oordeel over hen minder ongunstig: wanneer zij hun martelwerk volbrengen op bevel, terwijl zij er zelf van walgen, of wanneer zij het doen voor hun eigen genoegen? Als het utilisme gelijk had, zou het oordeel in het laatste geval het zachtst moeten luiden. Maar afgezien daarvan, dit beroep op de onlust van de mensen die niet direct bij de zaak betrokken zijn, kan toch geen redding brengen. Want hoe zal het zedelijk oordeel dan uitvallen, als wij bij ons experiment deze onlust uitschakelen? Wij veronderstellen dus b.v. dat de marteling voor alle nabestaanden van het slachtoffer zorgvuldig geheim gehouden wordt. Men kan dus nu zeggen: „wat niet weet, wat niet deert!" Maar verandert daarmee ons oordeel? Of verandert het, als wij de vrienden en verwanten door de beulen het geloof laten bijbrengen, dat het slachtoffer pijnloos op zijn bed is gestorven, verlost uit zijn ongelukkig leven, dat immers werd vergald door een ongeneeslijke kwaal? Het antwoord is duidelijk: nee, de ploertigheid van deze gestapo-rakkers wordt allerminst te niet gedaan. Ook niet wanneer zij de nabestaanden een lust-overschot bezorgen, doordat deze onjuiste voorstelling omtrent zijn dood hun verdriet daarover meer dan goed maakt.
Er zullen verstokte aanhangers van het utilisme zijn, die zich nog niet helemaal gewonnen geven. Een ongunstig zedelijk oordeel is hier ver-

diend: zeker, deze kerels zijn schurken. Maar hier is toch ook sprake van een onlust-overschot! Als men vraagt, wie dan de dragers daarvan zijn, moet men niet in de eerste plaats letten op de feitelijke onlust van de vrienden van het slachtoffer — die onlust is natuurlijk wel weg te denken! —, nee, het gaat hier om de principieel niet te elimineren denkbeeldige onlust, die voor alle mensen van goeden wille uit deze daad zoù voortvloeien, als zij er van wisten!

Dit amendement op de utilistische theorie mag op het eerste gezicht een gelukkige vondst lijken, het is toch niet meer dan een uitvlucht. Immers waaròm zouden alle mensen van goeden wille onlust putten uit het kennis nemen van deze folteringen? Toch zeker om geen andere reden dan omdat zij dit martelen-voor-eigen-genoegen zedelijk veroordelen. Dat wil dus zeggen: zij hebben onlust over iets, omdat zij het veroordelen. Maar deze variant van het utilisme beweert juist het omgekeerde, nl. dat zij iets veroordelen, omdat het hun onlust verschaft. Men stelt het m.a.w. voor alsof deze onlust de *grond* is van de veroordeling. In werkelijkheid is deze onlust een *gevolg*, een begeleidingsverschijnsel van de zedelijke waardering, die zich volkomen onafhankelijk daarvan voltrekt.

Mocht er nog meer nodig zijn om de ontoereikendheid van het utilisme te demonstreren, dan kan men wijzen op de *straf*. Men voelt het als rechtvaardig, dat ieder, die door zijn daden blijk geeft van een slechte gezindheid, daarvoor wordt gestraft. Hij „verdient" straf, d.w.z. een hem opzettelijk toegebracht leed, dus een vermindering van zijn lust-overschot, wordt hem in het zedelijk oordeel gegund. Dit zijn de niet te loochenen feiten van de zedelijke waardering. Hoe zouden die utilistisch verklaard kunnen worden? Men heeft gemeend, dat deze verklaring toch wel erg voor de hand ligt. Staat niet tegenover de lust-derving van de gestrafte de oneindig veel grotere, feitelijke en mogelijke lust-vermeerdering van alle rechtsgenoten? Is het niet voor ieder duidelijk, wat de heilzame gevolgen zijn van de als rechtvaardig gevoelde straf: de afschrikking zowel van de gestrafte zelf als van andere slechtgezinden, de geruststelling van het publiek, het herstel van het vertrouwen en de bevrediging van het rechtsgevoel? Zeker, de rechtvaardige straf is heel nuttig, maar daarmee is men er nog niet. *Is de straf werkelijk rechtvaardig, omdat en voorzover zij nuttig is?* Dàt is de vraag, waarom het gaat voor het utilisme, en deze vraag moet beslist ontkennend worden beantwoord. Gesteld dat een onschuldige, die desondanks algemeen voor schuldig wordt gehouden, gestraft wordt met een straf, die iedereen verdiend acht en die alle boven genoemde heilzame gevolgen heeft. Zijn al deze enorme voordelen in staat deze straf ook maar enigszins „rechtvaardig" of „verdiend" te maken? En nu omgekeerd: na jaren wordt ontdekt, dat de misdaad indertijd gepleegd is door een ander, een in schijn uiterst fatsoenlijk man; na het ene misdrijf, dat succes had en hem in de zadel hielp, is hij voor zijn goede naam gaan leven, en herhaling behoeft men van hem niet te vrezen. De onschuldig gestrafte is inmiddels kinderloos gestorven, eerherstel kan noch hem zelf noch anderen meer bevrediging schenken. De nooit door iemand verdachte schurk daarentegen heeft een uitgebreide familie, die door zijn ontmaskering smartelijk getroffen zal worden. Het ruchtbaar worden van deze gerechtelijke dwaling zal de nuttige gevolgen, die het onjuiste vonnis heeft gehad, grotendeels te niet doen, het zal een schok zijn voor het rechtsgevoel, en het ver-

trouwen in de overheid en in de rechtsspraak ondermijnen, ja het zal zelfs de misdaden bevorderen, doordat de rechters met dit geval voor ogen te gauw zullen overgaan tot vrijspraak „bij gebrek aan bewijs". Kortom, de ontmaskering en bestraffing van de dader zal meer schaden dan baten. Wie alleen let op het „nut van het algemeen" moet deze late bestraffing ongewenst achten, ja betreurenswaardig. En toch, wil dit ook zeggen dat deze straf niet meer rechtvaardig is? Integendeel, het niet vertheoretiseerd zedelijk oordeel zegt, *dat men het recht te kort doet,* wanneer men de ware toedracht van de zaak verzwijgt, en de dader zijn straf, die hij nog steeds verdient, kwijt scheldt om redenen, die met hemzelf en zijn schuld in geen enkel verband staan. De utilistische verklaring van de straf blijkt onhoudbaar.

En hiermee kunnen wij tevens afscheid nemen van de utilistische theorie in het algemeen. Zij is ontoereikend, en na onze eerder bereikte resultaten is dat ook niet verrassend. Dat de zedelijke waardering zich richt niet op de handeling, die schadelijk of nuttig kan zijn, maar op de gezindheid, die ook dan nog als goed wordt beoordeeld, wanneer de handeling ten gevolge van gebrekkig inzicht schadelijk wordt; dat de intelligentie, die wellicht meer dan andere factoren het nut van een mens bepaalt, bij deze waardering is uitgeschakeld — die feiten maakten het al niet waarschijnlijk, dat het zedelijk goede zou samenvallen met het nuttige.

Maar waardoor lijkt deze theorie dan aanvankelijk zo acceptabel, en waarin schuilt eigenlijk haar fout? De beantwoording van de laatste vraag is eenvoudig: de fout der utilisten is dat zij de ongelijkwaardigheid van de lust verwaarlozen. Zoals het voorbeeld van de Gestapo-rakkers duidelijk liet zien, is het een vergissing te menen, dat lust of genot alleen maar óf kwaliteitloos kan zijn óf van positieve waarde. Er is ook lage, minderwaardige lust, die helemaal niet bevorderd of gegund mag worden. Die verdient om te worden verijdeld. En in de simplistische formule „een zo groot mogelijk geluk" is deze lage lust eenvoudig verwaarloosd. Het utilisme heeft gedaan wat het eudaemonisme niet durfde: het heeft gewerkt met wat ik eerder genoemd heb het geluk zonder franje. Maar dat berustte op een overschatting van het geluk en die bleek voor de theorie fataal.

En nu de bekoring, die er zonder twijfel uitgaat van de utilistische theorie. Voor velen zal het al een voldoening zijn de weinig doorzichtige zedelijke waardering te kunnen herleiden tot de bekende vraag: „Wat heb je er aan?" Maar misschien is hier ook iets anders en beters in het spel. „Werken voor het nut van het algemeen" ziet men als tegenstelling van het zich alleen maar bekommeren om het eigen belang. En deze zelfzucht kan men, wellicht niet ten onrechte, beschouwen als dat wat in de zedelijke waardering vooral wordt afgewezen.

H. SINGER-DEKKER

DE POSITIE VAN DE VROUW IN DE SAMENLEVING

Kan men, vanuit de Humanistische levensovertuiging, een bijzonder licht werpen op de positie van de vrouw in de samenleving?
Aan de beantwoording van deze vraag gaan twee andere vragen vooraf. Ten eerste: bestaat er nog een vrouwenprobleem en ten tweede: bestaat in Humanistische kring nog wel behoefte zich op een vrouwenprobleem te bezinnen?
Er zijn ongetwijfeld velen, die het bestaan van een vrouwenvraagstuk ontkennen. „De emancipatie is nagenoeg voltooid„' zeggen zij. „De vrouw kan, in de Westerse samenleving, praktisch alles bereiken wat zij wil. Het actief en passief kiesrecht heeft ze, bijna alle opleidingen staan voor haar open. Hier en daar bestaat nog wel een oneffenheidje, maar het is een kwestie van tijd of ook dat zal zijn opgeheven. Wat praten we nog over vrouwenproblemen? Die tijd is achter de rug. Laten we overgaan tot de orde van de dag en ons met actueler vraagstukken bezig houden."
Het komt mij voor dat deze opvatting niet juist is. Er bestaat een vrouwenprobleem, zolang een beduidend aantal vrouwen haar vrouw-zijn zelf als probleem ervaart. Dat dit het geval is, blijkt uit de nog steeds wassende stroom van literatuur over dit onderwerp. We behoeven hier slechts te denken als „Le deuxième sexe" van Simone de Beauvoir en „Women's two roles" van Alva Myrdal en Viola Klein. En het blijft niet bij een aantal vrouwelijke individuen, die een hoogst persoonlijk gevoel van verscheurd zijn of belemmering door haar sexe ondervinden (hetgeen men nog zou kunnen beschouwen als een met het vrouwelijk bestaan gegeven belevenis, zo ongeveer als ieder mens de angst voor de dood ondervindt), maar het is duidelijk, dat het vrouw zijn vooral uit maatschappelijk oogpunt een zekere problematiek met zich brengt. Zo is er b.v. de nog steeds voortdurende discussie over het recht van de getrouwde vrouw op arbeid buiten haar huis. Dat is een vraagstuk met vergaande konsekwenties voor de praktijk van het dagelijks leven. Er bestaat ook een vraagstuk van de geboorteregeling. Dat probleem heeft, naast de vele aspecten welke het vertoont, ook nog een bijzondere betekenis voor de positie en het levensgevoel van de vrouw. De vrouw die de mogelijkheid heeft toe te geven aan haar sexuele drang en tegelijk de gevolgen daarvan (welke voor haar zoveel ingrijpender zijn dan voor de man) te beheersen, staat op een geheel andere wijze in de wereld dan de vrouw die op de gevolgen van het geslachtverkeer geen enkele invloed kan uitoefenen. Hij die de geboorteregeling veroordeelt, veroordeelt tegelijk de vrouw tot een gemis aan vrijheid, dat voor de ontwikkeling van haar persoonlijkheid van fundamentele betekenis is.
Er bestaat dus zoiets als een vrouwenvraagstuk. „Maar," kan men zeggen, „wat moeten wij daarmee nu nog in Humanistische kring? Bij ons krijgt de vrouw alle kansen. In de Humanistische beweging bestaat niet

een probleem van ongeveer gelijke orde als „de vrouw en het ambt" in de kerk. Wat moeten wij Humanisten nu nog met een problematiek, die voor ons al lang geen problematiek meer is?" Nu valt dit laatste nog te betwijfelen. Vooroordelen t.a.v. de vrouw bezitten een taai leven en men treft ze zelfs daar aan, waar men ze, gezien de levensbeschouwing van de betrokkenen, het minst zou verwachten. Maar zelfs indien het zo zou zijn, dat deze problematiek in Humanistische kringen niet bestaat, dan nog blijft het waar, dat Humanisten niet op een eiland leven. Zij leven in een maatschappij waar deze problematiek zich wel voordoet en worden dientengevolge gedwongen zich rekenschap te geven van hun instelling t.a.v. deze vragen.
Aangezien wij, net als Prof. Buytendijk in zijn boek „De vrouw" ervan uitgaan dat de vrouw een mens is, zal onze opvatting over de positie der vrouw, dus de plaats welke zij in de maatschappij inneemt en de taak welke zij daar vervult, bepaald worden door onze opvatting betreffende taak en plaats van de mens in het algemeen. Een waarheid als een koe, zal men misschien zeggen, maar niettemin een waarheid, welke in het verleden vaak volkomen is genegeerd en ook tegenwoordig nog lang niet altijd wordt erkend, misschien wel in theorie maar zeker niet in de praktijk. Toen men b.v. tijdens de Franse revolutie sprak van de rechten van de mens, zijn maar heel weinigen op het idee gekomen, daaronder ook de vrouw te begrijpen.
In de Humanistische mens-beschouwing zijn, dunkt mij, twee punten van essentieel belang.
Ten eerste is er de afwijzing van het dogma omtrent de positie van de mens. Aan de Humanist is niet bij voorbaat en in absolute vorm, enige waarheid gegeven over zijn plaats en taak in de samenleving. Hij zal zelf, uitsluitend met beroep op menselijke vermogens, zo goed en zo kwaad als dat gaat, zijn positie in de wereld moeten bepalen. De Humanistische mens kent niet een hem vanuit een andere wereld aangewezen bestemming. Hij kan hoogstens zelf aan zijn leven een bestemming geven. Van de betekenis in groter verband van die zelf gekozen bestemming weet hij niets af. Hij weet alleen dat die bestemming in zijn eigen ogen waardevol is. M.a.w. hij is er niet zo heel zeker van dat hij een radertje is in een groter geheel. Mogelijk heeft een persoonlijke belevenis hem daarover enig gevoel van zekerheid gegeven, maar in ieder geval weet hij, dat hem, objectief gezien, daarover niets bekend is. En nog minder weet hij, of, als hij zijn leven inricht op de wijze als hij meent te moeten doen, zijn radertje wel op de juiste wijze meedraait. Al die onzekerheid kan hij wellicht soms pijnlijk ervaren, hij zal er toch niet toe komen, haar te vervangen door een absolute zekerheid, waarvan hij de bron niet kan toetsen met zijn redelijk denken.
Ten tweede ziet, naar ik meen, het Humanisme de mogelijkheid van de mens, zich van zichzelf en zijn situatie bewust te worden, als een van zijn meest typische kenmerken, als datgene, waardoor hij zich van al het andere levende onderscheidt. De mens wordt, naar Humanistisch inzicht, eerst dan werkelijk mens, d.w.z. hij ontwikkelt eerst dan zijn typisch menselijke hoedanigheid, wanneer hij antwoord geeft op zijn situatie. Dat antwoord kan aanvaardend of verwerpend zijn. Het kan verwerpend zijn zonder meer en het kan verwerpend zijn maar tegelijk een idee ontwerpen van de situatie zoals zij zou behoren te zijn. De meest extreme

konsekwentie van de verwerping van de menselijke situatie kan de vrijwillig gekozen dood zijn. Vrijwillig gekozen om geen andere reden, dan dat men het leven niet de moeite waard vindt.
Voordat de mens antwoord geeft op zijn situatie, verwondert hij zich. Hij vraagt zich af waarom alles zo gaat als het gaat. Vervolgens komt hij tot de ontdekking, en op dat moment wordt hij zich als willend en denkend mens bewust, dat hij de situatie waarin hij zich bevindt, kan aanvaarden of verwerpen en dat hij haar kan toetsen aan eigen normen en voor zichzelf een beeld ontwerpen van de situatie zoals zij, naar zijn inzicht, zou behoren te zijn en van de plaats welke hij zelf zou behoren in te nemen. Op dat moment kiest hij zijn eigen bestemming.
Het komt mij voor, dat naar Humanistisch inzicht de mens zichzelf verwerkelijkt, d.w.z. zijn meest typische menselijke hoedanigheid tot ontwikkeling brengt, indien hij zich van zichzelf bewust wordt, antwoord geeft op zijn situatie en zijn bestemming kiest. Daarom heeft hij ook het recht dit te doen. Bij de keuze van zijn bestemming zal hij zich als bewust levend mens, rekenschap geven van zijn motieven en deze motieven toetsen aan de door hem aanvaarde normen.
Het recht een eigen antwoord te vinden op de situatie waarin men is geplaatst, komt dus ook aan de vrouw toe. Dat lijkt misschien voor de hand liggend, maar telkens blijkt, dat de samenleving t.a.v. de vrouw nog huiveriger is dan t.a.v. de man om haar van zichzelf bewust te laten worden en haar eigen bestemming te laten bepalen. Het komt mij voor dat hier de kern ligt van wat men het vrouwenprobleem pleegt te noemen: Het is de wil van de vrouw in volle bewustheid naar eigen maatstaven haar bestemming te bepalen en het verzet van de samenleving daartegen. Deze botsing van krachten heeft in ieder tijdperk haar eigen aspect. Telkens wenst de samenleving de vrouw haar plaats aan te wijzen en telkens komt de vrouw daartegen in verzet. De plaats welke haar wordt aangewezen kan nog wel eens variëren en de vorm van het verzet ook, maar in wezen is het telkens dezelfde botsing. Nu is het zeker niet uitsluitend het lot der vrouw, met de samenleving in botsing te komen, de man doet dit evenzeer.
In een samenleving zijn nu eenmaal sterk generaliserende en ook conserverende krachten aanwezig, welke de neiging vertonen de individuen in vaste hokjes te plaatsen en hun plaats en bestemming aan te wijzen. Een eenmaal — wellicht zuiver uit nuttigheidsoverwegingen — ingestelde arbeidsverdeling moet tot in lengte van dagen zo gehandhaafd worden. „De vrouw binnenshuis — de man buitenshuis", was zeker eens een zeer aanvaardbare werkverdeling. De vrouw met haar vele zwangerschappen welke zij naar aantal moeilijk regelen kon, kon beter in het huishouden blijven waar vroeger veel meer te doen viel dan tegenwoordig, de man kon beter naar buiten trekken. Vervolgens ontstaat de neiging de eenmaal zo gegroeide situatie een bovenaardse oorsprong toe te dichten. Men redeneerde niet meer: de vrouw thuis is efficienter, maar: de vrouw thuis is Gods wil. Maar ook moeten eenmaal verworven posities gehandhaafd blijven en bewaard voor de eigen kleine groep. Dáárom moet hij, die in een arbeidersmilieu geboren is, arbeider blijven. De strijd tegen deze verstarrende tendenzen heeft de man dus evengoed te voeren als de vrouw. En tot op zekere hoogte is deze strijd ook wel nuttig. Het is n.l. wel zo dat iedere vernieuwing haar oorsprong

vindt in het verwerpen door de mens van de eenmaal gegeven situatie, en het streven naar een andere, welke volgens de eigen maatstaven is ontworpen, maar anderzijds zou een te snelle afwikkeling van dit proces een ontbindende invloed hebben op de samenleving. En de strijd om het bereiken van de eigen bestemming tegen de verankerde, maar door het individu niet meer als juist erkende, maatstaven in, dwingt ook tot het telkens weer afleggen van rekenschap zowel tegenover zichzelf als tegenover de samenleving. Voor ons vraagstuk is in dit alles van belang, dat de neiging de vrouw de wet te stellen misschien nog iets groter is, dan dit t.a.v. de man het geval is en in ieder geval op een zeer speciale manier tot uiting komt.

De oorzaak van dit bepaalde aspect ligt m.i. in de biologische functie der vrouw. Zij draagt, baart en zoogt het nieuwe geslacht. Ze heeft van de natuur een veel duidelijker, beter te omschrijven en meer zichtbare functie meegekregen dan de man. Een functie welke van grote waarde is voor de meest primaire belangen van de samenleving, n.l. de instandhouding van de soort. Bovendien eist deze functie van de vrouw zelf, vooral in vroeger tijden, een aanzienlijk deel van haar kracht en tijd. Taak en plaats van de vrouw in de samenleving zijn — biologisch gezien — veel duidelijker dan die van de man. De vrouw kan, uitsluitend door in biologische zin vrouw te zijn en zonder ooit bewust tot een keuze van haar bestemming te komen, in de samenleving een zeer acceptabele plaats innemen. Het is daarom niet zo verwonderlijk dat men de biologische functie van de vrouw heeft aangewezen als haar bestemming. Maar gezien in het kader van de hierboven ontwikkelde mensbeschouwing is die biologische functie van de vrouw toch niet meer dan een factor in de haar gegeven situatie. Zij wordt pas werkelijk mens, doordat zij zich van zichzelf bewust wordt en antwoord geeft op haar situatie. hetzij aanvaardend, hetzij verwerpend, maar altijd op een bepaalde wijze interpreterend. Zij kan, evenals de man, zelf haar bestemming kiezen en zij zal daarbij aan het gegeven feit van haar biologische functie een betekenis toekennen welke groter of kleiner kan zijn. Zodra de mens zich van zichzelf bewust wordt en zijn situatie beantwoordt, ontstaat de mogelijkheid, dat hij zijn situatie volstrekt verwerpt. Daaraan kan hij te gronde gaan en soms de samenleving met hem. Wanneer de vrouw haar biologische functie verwerpt gaat de samenleving te gronde. In het mens worden van de vrouw zit dus een riskant element voor de samenleving. Dat geldt voor de man ook, maar voor de vrouw springt dit nog wat duidelijker in het oog. Vandaar dat de samenleving de vrouw telkens weer een bepaalde plaats tracht aan te wijzen en haar bij voorbaat een bestemming tracht te suggereren (n.l. die van het moederschap).

Maar niet het moederschap alleen, ook het daaromheen gevestigde samenlevingspatroon. We zeiden hierboven al, dat de samenleving de neiging vertoont eenmaal gevestigde patronen vast te houden. Daardoor wordt de vrouw geprest, niet alleen haar biologische functie te aanvaarden, maar ook om daaraan de geijkte maatschappelijke vorm te geven. „De vrouw getrouwd en in haar huis", dat heeft niet alleen iets te maken met de biologische functie van kinderen dragen, baren en zogen, het is een maatschappelijk patroon, dat om deze functie heen is opgebouwd.

Nu zal het bij de vrouw die haar eigen bestemming kiest, niet zo heel vaak voorkomen dat zij haar biologische functie totaal verwerpt. Daar zorgt het driftleven wel voor. Het is echter wel mogelijk dat deze functie verworpen wordt, doch dat kan juist zijn oorzaak vinden in het al te strakke patroon dat door de samenleving werd opgebouwd. Het is bekend dat Florence Nightingale niet wilde trouwen omdat het huwelijk in de vorm van haar tijd voor haar een gruwel was. Maar daarmee is natuurlijk helemaal niet gezegd, dat zij haar biologische functie als zodanig verwierp. De samenleving had bij haar dus duidelijk haar doel voorbijgeschoten.
De vrouw van tegenwoordig zal over het algemeen haar biologische functie wel willen aanvaarden, maar zij wenst de betekenis eraan toe te kennen welke haar goed dunkt en deze functie in overeenstemming te brengen met andere behoeften, b.v. de behoefte aan maatschappelijke contacten, het voldoen aan artistieke gaven en wetenschappelijke belangstelling. Door het lange leven dat ons tegenwoordig beschoren is, door de techniek van de geboorteregeling is aan de vrouw de feitelijke mogelijkheid gegeven een geheel ander antwoord te geven op haar situatie dan 100 jaar geleden. Maar die andere antwoorden vereisen ook weer andere patronen van samenleving. B.v. een buitenshuis werkende moeder — de samenleving is daar nog niet helemaal aan gewend. Ze raakt gealarmeerd, ziet de instandhouding van de soort in gevaar en verzet zich. Dat is de conflictsituatie waarin de bewust levende vrouw van heden zich vaak bevindt. „Het buitenshuis werken van de vrouw is niet in het belang van het gezin en dient dus niet te worden bevorderd" hoorde ik laatst een socioloog op een vergadering zeggen. Het is een standpunt, dat men in allerlei variaties hoort verkondigen. Het is, dunkt mij, geen Humanistisch standpunt. Hier wordt bij, over en zonder de vrouw geoordeeld. Humanistisch is m.i. om te zeggen: de vrouw van heden zal haar eigen antwoord op haar situatie moeten vinden. Gaat dat antwoord in de richting van een combinatie van werk en gezin, dan zullen wij dit hebben te aanvaarden en tegelijk de nieuwe samenlevingspatronen dienen te scheppen, waardoor bepaalde bezwaren voor haarzelf en voor haar gezin, zoveel mogelijk worden ondervangen.
En wat het belang van het gezin aangaat, aan de vrouw zal, als verantwoordelijk wezen, het recht moeten worden gelaten in alle ernst de belangen van haar zelf en haar gezin tegen elkaar af te wegen en in evenwicht met elkaar te brengen. Haar daarbij de wet te stellen zou betekenen het negeren van het meest essentieel menselijk recht, n.l. het recht op eigen verantwoordelijkheid. Mens zijn is altijd riskant. Riskant voor de persoon zelf, voor zijn nageslacht, voor de samenleving. Mens zijn is een avontuur en meestal een zeer eenzaam avontuur. Maar dat is wellicht ook datgene dat het leven de moeite waard doet zijn. Aan ieder moet het recht op zijn eigen avontuur gelaten worden, aan de man, maar ook aan de vrouw.

H. H. J. DE LEEUWE

EEN INLEIDING TOT DE STUDIE DER TONEELGESCHIEDENIS

Met de klemmende waarschuwingen van Nietzsche nog in de oren waag ik het nochtans een studie aan te vangen van een episode uit het verleden der Nederlandse toneelspeelkunst en mij dus bezig te houden met een geschiedkundig onderzoek, waaraan ter rechtvaardiging enkele overwegingen vooraf mogen gaan die betrekking hebben op de geschiedenis in het algemeen en op die van het toneel in het bijzonder. [1])

De mens beoefent de geschiedenis, naar ik meen, ten einde het verleden in stand te houden, en dit probeert hij tegen de reële mogelijkheid in. De bestudering der historie is een uitvloeisel van vooroudererverering, van dodencultus. Dit irrationele motief zet hem aan om de beelden van voorbije tijden te evoceren, van tijden die, toen zij nog heden waren, gaaf en concreet leken, en die nu uit elkaar brokkelen in documenten en overleveringen, in fragmenten die de historicus in een steeds wisselende visie en met veranderende belangstelling tot een geheel tracht samen te voegen. Wie zich op de geschiedenis bezint, doet dit uit vrees de grond onder de voeten te verliezen, het contact met het voorbije kwijt te raken, waarvan hij is uitgegaan, waarvan hij deel uitmaakt. Want wie niets weet van het verleden, weet niets omtrent zichzelf. Geschiedenisbeoefening zou men kunnen omschrijven als een poging van de mens om zichzelf beter te begrijpen.

In dit licht bezien is de geschiedenis-bestudering mede op de toekomst gericht. Kennis der historie immers biedt vergelijkingsmateriaal aan bij beslissingen in het heden die van belang zijn voor de toekomst, daar elke daad de kiem voor de volgende in zich draagt. Op moeilijke ogenblikken kan de geschiedenis troost en raad verschaffen, zij kan ons waarschuwen, maar ook verheffen. Inderdaad kan men uit de geschiedenis iets „leren". Doch men vatte dit vooral niet op als pleidooi voor een puur didactische geschiedenis. Ondanks het Franse gezegde herhaalt de geschiedenis zich nooit op dezelfde wijze. Alles wat gedaan is moet, zoals Hofmannsthal zei, opnieuw worden gedaan. De geschiedenis zij inspiratief, maar nimmer normatief.

Wie geschiedenis beoefent doet een poging tot reconstructie. Hij speurt alle beschikbare bronnen op, hij keurt en ordent ze, hij zoekt naar beweegredenen, gronden, oorzaken, aanleidingen, hij tracht het gebeurde uit zijn eigen voorwaarden te begrijpen, om tenslotte, al schrijvende en beschrijvende, een geheel op te bouwen dat toch nooit meer zal zijn dan een beeld, nooit de onherroepelijk vergane realiteit zelf. Zijn keuze wordt daarbij geleid door allerhande factoren: heel het conglomeraat van zijn persoonlijkheid, omgeving, volk en tijd is daarbij beslissend. In die zin kan dan ook nimmer een objectieve geschiedschrijving worden verwacht,

---

[1]) Dit opstel is mede bedoeld als inleiding bij een studie van de Nederlandse toneelcultuur tussen 1870 en 1900.

een voor alle verdere tijden geldige waarheid omtrent een historisch gebeuren, nog minder een eeuwig van kracht blijvend waarde-oordeel. Objectief is de onderzoeker alleen in die betekenis dat hij zakelijk en eerlijk te werk gaat, niets opzettelijk achterwege laat en aan alles die plaats aanwijst die hem in zijn tijd voorkomt de juiste te zijn. Hij is immers geen natuurkundige die proeven doet en daaruit wetten afleidt. Hij zal bij zijn onderzoekingen steeds weer geboeid worden door de wonderlijke καιρος, dit zonderlinge „historische" ogenblik waarop iets gebeurt dat niet door tijdgenoten voorspeld kon worden, dat even goed vroeger of later of in het geheel niet had kunnen geschieden en dat alleen achteraf constateerbaar en motiveerbaar is. Immers, de geschiedenis der mensheid ontstaat door de ontmoeting van natuurgebeuren en mensendriften, zij is afhankelijk van alles wat in het heelal plaats vindt, en wie zou hier de onzekerheidsfactor klein durven noemen?
Een andere conclusie ligt eveneens voor de hand: de keuze uit het kenbare geheel is beperkt. Een opmerkelijk gevolg hiervan is weer dat er steeds perioden zijn die door een bepaalde generatie met graagte onderzocht, en andere die verwaarloosd worden. Belangstelling en waardering zijn aan curven onderhevig, of het nu de politieke of de kunstgeschiedenis of welke andere soort van historisch onderzoek ook betreft. Blijkbaar zoekt de mens in het verleden het hem passende. Ook hier is het kairos-begrip van kracht. Eerst toekomstige generaties zullen in staat zijn de voorkeur van de vorige geheel te begrijpen. Of zouden wij zelf reeds een diagnose van eigen tijd kunnen geven op grond van onze historische voorkeur? Zeg mij van welk historisch tijdvak gij houdt, en ik zal u zeggen wie gij zijt? Het gestelde probleem vindt zijn oplossing in de overweging dat er verschil is in de wijze waarop wij onszelf begrijpen en die waarop onze nakomelingen ons zullen zien. Wij zijn niet alleen in onze tijd, wij worden ook geschiedenis.

De historicus nu die zich met zijn voorkeur richt tot het toneel, dient er zich voortdurend van bewust te zijn dat hij historicus is. Ook voor hem geldt uiteraard dat hij het object van zijn onderzoek moet trachten te begrijpen op grond van de kennis die hij zich van de historische situatie weet te verwerven. Daarbij mag hij zich niet laten beïnvloeden door de waardering of kritiek die de tijdgenoten voor een toneelgebeuren hadden. Meer nog, hij moet hun goed- of afkeuring splitsen van de daarmee verbonden beschrijvingen, ja, hij moet ze a.h.w. betrappen of verschalken. Daar hij zijn oordelen niet op een actueel kunstbeleven kan baseren, is hij in een nog veel pregnanter zin historicus dan de geschiedschrijver der letterkunde, der muziek of der beeldende kunst. Een reconstructie van een tijdperk, van een opvoering, van een spelprestatie enz. is zijn doel, dat hij met een ingewikkelde methodiek, met behulp van analogieën en onder voortdurend omzien naar andere kunstuitingen en gebeurtenissen, wellicht nagenoeg in een ideaal geval bereiken kan. Dat het toneel als kunstprestatie slechts bij de gratie van het ogenblik bestaat, moet hij aanvaarden en vooropstellen. Het besef dat het vergankelijke een element van het geluk is, kan zelfs stimulerend werken.
Wat hij gevonden heeft zal voor het heden inspiratieve betekenis kunnen hebben. Op het ogenblik dat regisseurs en acteurs niet meer voldaan

zijn over het resultaat van hun werk, kunnen zij zich tot de toneelhistoricus wenden. Doch slechts op grond van een zekere affiniteit met bepaalde perioden van het verleden — onverschillig of het een uitvoering ten tijde van de schrijver of een latere vertolking betreft — zal de toneelkunstenaar een keuze doen uit het beschikbare materiaal.
Ook op andere wijze kan de toneelhistoricus deelnemen aan het toneelleven van zijn tijd. Verontrust b.v. door eventuele tekortkomingen kan hij wijzen op vroeger bereikte resultaten. Ensemblevorming, verantwoord evenwicht tussen letterkunde en toneel, bevredigende stukkenkeuze enz. zijn geen κτηματα εἰς ἀει, zij moeten a.h.w. dagelijks door leiders en spelers opnieuw veroverd worden. De geschiedenis van deze strijd kan de toneelhistoricus tot leven wekken en zodoende weer vergelijkingsmateriaal aanbieden, zonder evenwel het verleden normatief-absoluut te stellen.
Overigens vindt de toneelwetenschap haar rechtvaardiging in de omstandigheid dat zij een stijl- en cultuurwetenschap is. Als zodanig speurt zij niet alleen naar historische feiten, doch vraagt zij ook naar het theater als verschijnsel.
Al zullen de etymologen wellicht hun wenkbrauwen fronsen, wij mogen en kunnen in het Nederlands zo aardig zeggen: het toneel is de plaats waar iets getoond wordt. Dit veronderstelt vier dingen: handelende personen (1), die omgeven door een luisterende en kijkende schare (2) op een werkelijk of imaginair van hen afgescheiden plek (3) met behulp van een gegeven (4) iets voorstellen, nl. de mens in al zijn relaties, hetzij tot de godheid en de natuur, hetzij tot zichzelf en de maatschappij.
De grondslag hiervoor is de ingeboren speldrift, de wens om een ander te zijn, voor zover deze „ander" in de mens in aanleg aanwezig is. Aan deze drift verbonden is het magisch streven om bepaalde gebeurtenissen in een voor de mensen gunstige richting te leiden. Het oorspronkelijke demonisch karakter van het toneelspel is aan geen twijfel onderhevig. De spelende mens bootst dieren, goden en mensen na. Dit houdt aanvankelijk geen gering gevaar voor hem in en hij wapent zich daartegen door gebed en bezwering (zou in de „plankenkoorts" een relict van deze vrees aanwezig zijn?). Hij identificeert zich met hen zonder ze nochtans te zijn. Niet de werkelijkheid zelf wordt gegeven, maar een beeld ervan, een zinnebeeld. Het spel is a.h.w. het laboratorium van de werkelijkheid. Het net-echte en tevens niet-echte verschaft inzicht in de onbegrijpelijke, onberekenbare, chaotische realiteit. De werkelijkheid is een geheim: het toneel zal het onthullen. Er is slechts een gradueel verschil tussen een striptease-nummer en de Elckerlyc of Hamlet of de Kat op een heet zinken dak. Met andere woorden: het toneel is een kunstvorm en schept dus een eigen realiteit, met eigen wetten en conventies. (Misschien zou men een toneelgeschiedenis kunnen schrijven volgens de telkens geldige taboes en afspraken).
De onthulling en ontraadseling brengt ontspanning en καθαρσις mee. Het mag paradox heten dat deze onthulling, die verschijnt in de vorm van een gelijkenis, zich aan de toeschouwer voordoet als een illusie. De schijn, doch ook het besef hiervan, zijn voorwaarden voor het scheppen en ondergaan van toneelkunst. Juist in het niemandsland tussen droom en ontwaken liggen kenmerkende verschijnselen van het

theater. Men pleegt de reactie van de toeschouwer die op een spannend ogenblik „niet doen!" roept, als primitief te bestempelen. Toch is het slechts een conventie om zich tijdens de voorstelling van luide commentaar te onthouden. Hoever soms de identificatie tussen rol en speler gaat, was en is nog opmerkelijk. „Daar heb je Gijsbreght!", plachten de jeugdige Amsterdammers te roepen wanneer ze Kees van Schoonhoven over straat zagen lopen. „Ik heb Kniertje gezien!" heette het vaak, en iedereen begreep dat de spreker Esther de Boer-van Rijk had ontmoet. Een bekende radio-actrice ontving onlangs het verzoek van een luisteraar om hem in huiselijke moeilijkheden bij te staan, daar zij als „Moeder de Wit" toch met alle problemen der opgroeiende jeugd vertrouwd was. Ook bij sommige spelers gaat de identificatie met de rol ver. Van Louis Bouwmeester wordt verteld dat hij, wanneer hij Napoleon moest spelen, zich achter de coulissen hooghartig en lastig gedroeg, terwijl hij voor zijn optreden als Voerman Henschel een en al jovialiteit en hartelijkheid was. De psycholoog die zich met het wezen van de acteur bezig houdt, vindt vooral hier een rijk veld van onderzoek, dat nog interessanter wordt wanneer hij parapsychologische verschijnselen erbij betrekt. De sensatie van twee-in-een te zijn ondergaat in sommige gevallen ook de mediamiek begaafde.
Het oproepen, doorbreken en herstellen van de illusie behoort veelal ook tot de karakteristieke facetten van het toneelgebeuren. Acteurs, gekleed in hun dagelijkse plunje, discussiëren over de in te studeren rollen (Maxwell Anderson: St. Joan of Lorraine). Een ongelukkige familie vraagt raad aan de acteurs (Pirandello, Sei personaggi in cerca d'autore). Mensen in de zaal protesteren tegen het op te voeren stuk, de auteur verschijnt voor het doek en verdedigt zich (Ludwig Tieck, Der gestiefelte Kater).
Wat tot hier toe over het toneel werd gezegd, zou in vele gevallen evenwel na gepaste modificaties ook geldig kunnen zijn voor allerlei andere kunstvormen. Het meest essentiële van het theater lijkt mij dit: het unieke, het onherhaalbare van elke voorstelling èn het uitbeelden van een handeling door middel van het menselijk lichaam, desnoods met behulp van voorwerpen die de werkelijkheids-illusie verhogen. Daarvoor moet echter een speelbaar gegeven voorhanden zijn, en nog steeds ziet men „mimus" en „woord" als de bronnen van het toneel aan. Het contact met de „litteratuur" moet al vroegtijdig aanwezig zijn geweest en daarmee ook de twist om de prioriteit van spel of stuk, een conflict dat nooit geheel beslist zal worden, integendeel door zijn voortdurende aanwezigheid als een spoorslag tot bezinning werkt.
De acteur zal in zijn zelfverdediging de vraag stellen waar de auteur zonder hem zal blijven. Zonder zijn toedoen zou slechts een beschreven of bedrukt rolletje papier overblijven dat weliswaar gelezen kan worden (en als zodanig bij de letterkunde thuisbehoort), maar dat nooit zijn ware doel bereikt: de vertolking ervan door levende mensen. Juist hieruit leidt de acteur zijn functie als kunstschepper af en verzet hij zich tegen het predicaat van reproducerend artist. Hij is het die zijn fantasie aan het werk zet, zijn ervaring ten bate van het stuk gebruikt, het al naar gelang van omstandigheden bekort, uitbreidt, omgooit, bewerkt, kortom het gereed maakt voor de opvoering. Dit is inhaerent aan zijn wezen als toneelkunstenaar en dus zijn goed recht.

De schrijver daarentegen vraagt: waar zou de acteur blijven zonder mijn stuk? Wat doet hij met zijn fantasie, wanneer niet de mijne vooraf het drama heeft voortgebracht? En waar haalt hij de vrijpostigheid vandaan om mijn tekst te veranderen? En zelfs wanneer erkend wordt dat toneel denkbaar is zonder fraai geformuleerde tekst en zelfs geheel zonder woorden, dan kan er toch nooit een stuk worden gespeeld zonder vooraf beraamd plan dat door een ter zake kundig iemand, door een geïnspireerde, ontworpen moet zijn. Deze artist is in de regel niet de acteur. Het ideale geval van personele unie tussen schrijver en speler, resp. spelleider, heeft zich slechts hoogst zelden voorgedaan: Molière en Shakespeare zijn hier de meest geprononceerde namen. Bert Brecht, die eerst na herhaalde repetities onder zijn leiding zijn stukken hun definitieve vorm gaf, zou men aan deze kleine reeks kunnen toevoegen. Doch normaliter zal er discrepantie zijn. Schrijver en acteur zullen om strijd beweren: „La pièce, c'est moi!"
Persoonlijk wil ik gaarne bekennen dat voor mij de pure toneelkunst pas ontstaat wanneer de acteurs het spreken staken en alleen nog maar gebaren. Maar ik weet tevens dat dit „stille spel" bestaat dank zij het voorafgaande gesproken woord, en de letterkundige tekst, dit artistieke voortbrengsel van een dichterziel, zou ik niet gaarne willen missen. Een Zwitsers germanist heeft zelfs enkele jaren geleden gepoogd aan te tonen dat het begrip „drama" afgeleid kan worden uit de taal, met name uit de zin.
Wanneer nu de acteur zich deze „zin" eigen maakt, begint een versmeltingsproces, er komt iets bij en er verdwijnt iets. Misschien is er sprake van een model-voorstelling wanneer er een voor de tijd ideale integratie van „woord" en „mimus" tot stand is gebracht. Niet zonder geestigheid heeft een Duits vakkundige de auteur en de acteur vergeleken bij een vader en een moeder, wier kind de toneeluitvoering is. De geschiedenis levert voorbeelden te over voor het acteurs-toneel, waarbij de spéler, en voor het regisseurs-toneel, waarbij de spelleider de vertoning bepaalt. Maar ook voor het toneel dat het drama als litterair kunstwerk onzelfzuchtig tracht te dienen, zijn voorbeelden aan te wijzen, met name in perioden waar een letterkundig ontwikkelde de leiding in handen heeft. Van de gezindheid van een tijdperk hangt het af, waaraan de erepalm zal worden toegekend.
Het is overigens begrijpelijk dat er bij de ontmoeting van dramatisch kunstwerk en acterend artist iets verandert. Met de dichterlijke woorden bemoeit zich een mens, wiens artistieke materiaal hijzelf is: zijn lichaam en psyche, zijn erfmassa, opvoeding en vakopleiding, zijn omgeving, zijn tijd. Is kunst per definitionem al een zaak van de zintuigen, hoe zinnelijk moet dan niet de toneelspeelkunst zijn. In de loop der historie werd zij dan ook door hen die het lichaam een duivels karakter toekenden, als „uit den boze" beschouwd. De waardering van het theater staat en valt met de levens- en wereldbeschouwing van het tijdperk. Hiermee hangt het aanzien van de acteur in de maatschappij samen. De achting die hij heden geniet, is van betrekkelijk recente datum.
Een vijfenzeventig jaar geleden was het nog mogelijk dat de toneelspeler op grond van de aard zijner kunst als een inferieur wezen werd aangeduid, als een verworpeling die op de planken afstand deed van zijn eigenschappen als mens, een huichelaar die elke avond een ander was,

en die op de loer lag voor een menselijke ontroering om er aantekening van te houden.
Een bestrijding van deze aanval zal nauwelijks nodig zijn, maar zij helpt ons wellicht aan een meer gefundeerde kijk op het wezen van de acteur. Hij een huichelaar? Geenszins. Integendeel, hij is de meest eerlijke man van de wereld. Immers, hij laat ons in geluid, gebaar en mimiek zoveel van zijn innerlijk zien als een gewoon sterveling niet zou durven. Wie waagt het de ene avond de moordenaar Richard III te zijn en op de andere zich te vertonen als de vrouwenverleider Don Juan? De mensen in de zaal juichen hem toe omdat zij hem dankbaar zijn voor deze biecht, dit onthullen van zijn innerlijk, dat ook het hunne is.
Vaak ook wordt er gezegd: de acteur kruipt in de huid van een ander. Ik betwijfel dit. Eerder is het omgekeerde waar. De „ander" is in hem aanwezig, hij behoeft slechts gewekt te worden. Wat niet in hem is kan hij niet geloofwaardig uitbeelden. Zijn talent berust o.m. op de in hem verborgen mogelijkheden.
Heden staat de toneelspeler overal in hoog aanzien. Hij is een „burger" geworden, een geacht mede-burger, hetgeen kenmerkend mag genoemd worden voor onze gedemocratiseerde maatschappij. Nog in 1896 meende een eerlijk en ter zake kundig Nederlander de acteurs te moeten waarschuwen. Zij zouden veiliger staan, zo meende hij, buiten de hogere kringen der maatschappij. Hij kon niet bevroeden dat de zoon van een actrice slechts enkele tientallen jaren later een der belangrijkste en hoogste maatschappelijke betrekkingen zou vervullen, die van president-directeur onzer circulatie-bank.
Deze opwaartse mobiliteit blijkt ook uit de belangstelling voor het beroep van toneelspeler bij de beter gesitueerde kringen. Kozen in de 19de eeuw slechts kinderen van acteurs of kleine neringdoenden dit vak, thans is het sedert decennia een gewoon verschijnsel dat zoons en dochters uit de beschaafde stand de planken betreden.
Een sociologisch element is eveneens van belang bij het totstandkomen van de actuele opvoering. Het publiek is een mede-scheppende factor. Van de reactie der zaal hangt het welslagen der voorstelling af. Kuchen, lachen op een ernstig ogenblik, ontbrekende belangstelling kunnen voor de band die spelers en toeschouwers met elkaar enige uren verbindt, dodelijk zijn. Gespannen aandacht, stilte, meegaan met de gebeurtenissen op het toneel daarentegen kunnen de mannen en vrouwen achter het voetlicht tot hun hoogste prestaties opzwepen.
Een geslaagde bestudering van die zeer gecompliceerde grootheid: auditorium zal ons inzicht omtrent het toneel verrijken. Wie kunnen niet allen deze tijdelijke gemeenschap vormen: litteraire fijnproevers, toneelminnaars, maar ook de ongeletterde massa van hen die eens een avondje uitgaan. Er komt een grotestads-publiek en een dat zijn leven doorbrengt in een kleine provincieplaats. De hoogst en de laagst in de belasting aangeslagenen bezoeken de schouwburg even goed als de mensen van de meest verschillende levensovertuiging.
Dit zijn omstandigheden die stukkenkeuze en speelstijl diepgaand beinvloeden. Met al die uiteenlopende wensen moet rekening worden gehouden, anders komt de homogeenmaking van de heterogene massa der kijkers en luisteraars voor de duur der voorstelling niet tot stand.
Er zijn perioden geweest met een duidelijke voorkeur voor de zo tast-

baar mogelijke uitbeelding der geschiedenis, maar ook voor de poëtische interpretatie van de menselijke situaties, voor de onverbloemde weergave van maatschappelijke wantoestanden, de verheerlijking van het nationale verleden enz. Er zijn en er waren groepen die de stukken liefst groots gemonteerd zagen of beslist sober, er zijn en er waren die van lachwekkende toneelspelen houden, van amusante of pikante, van tragische en huiveringwekkende, van desillusionerende en van blij-eindende. Deze voorkeuren beperken zich overigens niet tot tijden en groeperingen in chronologische volgorde noch treden zij in één tijdperk in strikte afscheiding op: zij bestaan door elkaar heen, en elk individu bepaalt zijn voorliefde naar zijn dagelijkse gemutstheid.
De geschiedenis laat zien hoe door de eeuwen heen de geestelijk en economisch machtige maatschappelijke groepen het toneel hun stempel hebben opgedrukt: er was het absolutistisch hof dat opera en ballet stimuleerde en financierde, er was ook de puriteinse geestelijkheid die alle toneelspel verbood. In het Nederland van de 19de eeuw verloor de deftige burger de heerschappij over het toneel aan de man uit het volk, en hij kon zijn macht slechts met moeite herwinnen.
Aan die gemeenschap in de zaal, afspiegeling van een groter maatschappelijk geheel, beantwoordt de gemeenschap der spelers. Het is een der essentiële trekken der theaterkunst dat zij het resultaat is van de arbeid van zeer velen die allen iets van hun zelfstandigheid prijsgeven. Wederom toont de geschiedenis de problematiek hiervan. Hoe vaak heeft zich niet een enkele begaafde en geschoolde acteur, de „ster", meester gemaakt van het stuk om boven de anderen uit te blinken, en hoe vaak zijn er geen pogingen gedaan om het ensemble in zijn eer te herstellen onder leiding van een regisseur die wel eens oppermachtig werd en dan tot de orde geroepen moest worden.
De nagestreefde gelijkgezindheid heeft echter niet alleen betrekking op de persoonlijkheden der kunstenaars die op het toneel staan, maar ook op de verschillende kunstsoorten die elkaar bij het totstandbrengen van een toneeluitvoering noodwendig ontmoeten. De schrijver en de speler die elk hun eisen stellen, hebben wij reeds genoemd, maar daar is ook nog de architect die de schouwburg gebouwd, en de schilder die het decor ontworpen heeft. De beeldhouwer is vertegenwoordigd in de houdingen die het lichaam van de speler aanneemt. De componist kan, waar het een muziekdrama betreft, een allesbeheersende functie vervullen, en dan heb ik nog niet de ambachtelijke helpers gememoreerd die hun werk onzichtbaar doen: de inspicient, de souffleur, de requisiteur, de toneelmeester met zijn knechts, de chef-electricien, de geluids-technicus, de costumier, de kleermaker, de decorschilder, de meubelmaker en nog vele anderen. De conflicten liggen voor het grijpen, en de geschiedschrijver tekent dan ook perioden op waar de ene kunstenaar het van de ander gewonnen heeft. De strijd tussen het toneel van de litterator en dat van de komediant heb ik al genoemd. Ik zou nog kunnen wijzen op de tijdvakken waar de schilder, architect of technicus de presentatie bepalen.
Dat het toneel tot een van de meest veelzijdige en het moeilijkst te benaderen kunstsoorten behoort, zal hierna nauwelijks nog nader betoog behoeven. Maar tot een historisch en fenomenologisch juiste fundering van het begrip theater behoort tevens het inzicht dat het als maatschappelijk verschijnsel afhankelijk is van politieke en economische omstan-

digheden. In de loop der historie hebben de leiders van de staat, voor zover zij het theater niet verfoeiden, het steeds onder hun invloed trachten te krijgen. Het z.g. Derde Rijk levert een voorbeeld uit het jongste verleden, doch ook de 19de eeuw laat met haar censuurmaatregelen zien hoe de staat zich met het toneel bemoeide: bepaalde stukken mochten niet worden gespeeld omdat zij het moreel ondermijnden of de veiligheid van de staat in gevaar brachten, bepaalde onderdelen moesten om dezelfde redenen worden gecoupeerd of gewijzigd. „Der Prinz von Homburg" van Heinrich von Kleist kon tientallen jaren lang in Berlijn niet worden gespeeld omdat de held, een Pruisisch generaal, toegeeft bang te zijn voor de dood — en volgens de toen geldige opinie kènde een officier niet de vrees voor het sterven. Goethes „Faust" moest het in Wenen ondanks zijn liefdesextase met andere voorwerpen stellen dan met Gretchens jarretelle en bustehouder, daar de termen „Strumpfband" en „Halstuch von ihrer Brust" de censor ongewelvallig waren. Nog heden heeft de Nederlandse burgemeester „de politie over de schouwburgen" en desgewenst kan hij elke opvoering verbieden wanneer hij wanordelijkheden vreest, zoals bijv. in 1905 te Leiden met Heyermans' „Allerzielen", het geval is geweest. Maar niet alleen in „negatieve" zin treedt de staat op, hij kan ook „positief" bepalen wat er gespeeld zal worden.
Het „socialistisch realisme" van het hedendaagse Rusland legt daarvan een helaas al te sprekend getuigenis af. Over het algemeen kan men zeggen, dat de repertoirekeuze in grote lijnen overeenstemt met de politieke overtuigingen van de leiding der staten. Het hangt van de situatie af hoever de staat in deze gaat (en in een liberalistisch geregeerd land zal men veel door de vingers zien), maar zelfs als er weinig of niets wordt verboden, zal het revolutionair aandoende drama niet in de eerste plaats in de officiële, van Rijkswege erkende en gesteunde schouwburgen verschijnen. De door Koningin Wilhelmina gesubsidiëerde Koninklijke Vereeniging „Het Nederlandsch Tooneel", die de Amsterdamse Stadsschouwburg ongeveer vijftig jaren lang bespeelde, heeft nooit enig stuk van de socialist Heijermans op haar speellijst genomen.
Met dit politieke aspect van het toneel nauw verbonden is het economische. Financiële fluctuaties hebben in de regel hun weerslag op de toestand van het toneel. Wanneer het, zoals dit in vele landen het geval was of is, geheel op zichzelf is aangewezen en deelneemt aan de strijd om het materiële bestaan, dan zal het in tijden van voorspoed floreren en in crisisjaren kwijnen. De directies zullen in het laatste geval moeten sluiten of medewerkers ontslaan, zij dienen met kleinere opzet te werken, hun artistieke aspiraties te temperen en hun toevlucht te nemen tot stukken die op de smaak van een zeer breed publiek zijn afgestemd.
Tegenover deze zuiver commerciële ondernemingsvorm staat de exploitatie op grond van overheidssubsidie tot een bepaald bedrag of de organisatie van de schouwburg als rijks- of gemeente-instelling. Ook hier zal de algemene economische toestand zijn invloed doen gelden, maar toch in belangrijk mindere mate, daar de artistieke en financiële plannen niet meer afhankelijk zijn van het al of niet slagen van één bepaald stuk. Ik meen daarin de voor onze tijd ideale organisatievorm te mogen zien, mits de overheid haar taak als een ware maecenas opvat

en de kunstenaar voldoende vrijheid laat. Het is te hopen dat de beweging die na de tweede wereldoorlog in Nederland inzette, zich consolideert en tenslotte tot een stelsel van overheidstheaters in de grote en middelgrote steden leidt. Immers, de cultuur wordt door een bloeiend en financiëel veilig gesteld toneelleven even krachtig verdedigd als door het aanleggen van militaire werken. Vergelijkende beschouwing van de historische ontwikkeling in verschillende landen leert ons overigens, dat Nederland, wat betreft het reizen en trekken der gezelschappen, beslist ten achter is.
De geschetste verhouding economie-theater vertoont evenwel ook uitzonderingen. De jongste historie geeft er een treffend voorbeeld van. In het na-oorlogse Duitsland tussen '45 en '48, waar letterlijk aan alles gebrek heerste, ontstond spoedig een bloeiend toneelleven. Er waren geen grote, van alle technische snufjes voorziene, schouwburgen meer: welnu, men speelde in kamers, kelders of in zaaltjes buiten de bebouwde kom der gemeente. Er waren noch decors, noch kostuums: men liet alle grootse montering achterwege en bezon zich op het meest eigene van het toneel: acteur en stuk. Het gebrek aan uiterlijke middelen werkte stimulerend op de innerlijke. Nieuwe mogelijkheden werden ontdekt. Aan beide zijden van het voetlicht leefde de intense behoefte niet alleen om na zoveel jaren van achterstand een geestelijk vacuum te vullen, maar ook om de opgeworpen problemen op het toneel zuiver vertoond en onthuld te zien.
Inmiddels is de Bondsrepubliek economisch herrezen en dit blijkt allerwegen uit de bouw van ware schouwburgpaleizen, die evenals vroeger de „Zimmertheater" vrijwel avond aan avond zijn uitverkocht. Hoe verheugend en verbazingwekkend dit ook is — toch zijn er in Duitsland toneelleiders die deze gang van zaken betreuren.
In deze nieuwe gebouwen heeft men zoveel mogelijk getracht het toneel variabel te construeren, geschikt voor stukken en stijlen van uiteenlopende aard. De wens om van het traditionele kijkkast-theater los te komen en het speelvlak b.v. uit te breiden naar de zaal is steeds sterker geworden. Het „ik" van de speler verlangt naar nauwer contact met het „gij" van de toeschouwer om met hem samen te smelten tot het „wij". Reeds in 1901 eiste de heden ten onrechte wat in het vergeetboek geraakte Nederlandse regisseur L. H. Chrispijn dat hij zich als acteur in Shakespeare-rollen naar alle kanten vrij moest kunnen bewegen.
De plek waar gespeeld wordt, die, zoals ik reeds eerder geponeerd heb, een van de vier essentiële factoren van de toneelkunst is, heeft in de loop der geschiedenis talrijke veranderingen ondergaan. Voor de vuist weg noem ik het openluchttheater en de gesloten schouwburg, de wagen en de houten stellage op de markt (och, men kan eigenlijk overal toneel spelen!), het perspectivische, vaste decor van de Renaissance en het veranderlijk coulissentoneel van de Barok dat zich zeer lang gehandhaafd heeft, de zaal waar de zitplaatsen recht tegenover het speelvlak zijn aangebracht en het bouwwerk waar de toeschouwers in een kring gezeten zijn. Ik wijs op de rondhorizon, op het draaitoneel, op de zetstukken, de „Wandeldekoration" en de decor-projectie, op kaarslicht, gaslicht en electrische belichting, en ik zou, waar ik geleidelijk van de spelplaats op de illusiemiddelen ben gekomen, hieraan nog de toneellaars en het masker, het kostuum, de schmink en het requisiet kunnen toe-

voegen in de vaste overtuiging slechts een kleine greep te hebben gedaan uit het „materiaal" van het toneel.
Dit materiaal — waartoe in de eerste plaats zoals reeds eerder betoogd, het lichaam van de acteur behoort — heeft een telkens wisselende stijl, die wordt geëist en opgeroepen door de idee, en van zijn kant doet dit materiaal zijn invloed gelden op spel en stuk. Want ook de toneelkunst is per definitionem aan beperking, d.w.z. aan stilering door het materiaal onderworpen. De acteur die in het eerste bedrijf echte oesters zou willen eten, zou zich in het laatste ook werkelijk moeten doodschieten. De natuur kan en mag nooit volledig worden weergegeven. Er zijn tijden geweest waarin men de echtheid zoveel mogelijk trachtte te benaderen en uit echt Meissener porseleinen kopjes echte chocolade dronk, maar telkens kwamen er protesten tegen deze opvatting, omdat zij welhaast niets meer aan de fantasie overliet en zodoende het symbool, hèt kenmerk van de kunst, de deur wees. Dit „plaatsvervangende" in de toneelkunst heb ik nooit beter geformuleerd gevonden dan in de drievoudige inscriptie op een Chinees poppentoneel dat ik eens op een tentoonstelling in het Leidse museum voor Volkenkunde aantrof. Er stond te lezen: Voorbije tijden gelijken vandaag de dag — Afstanden van duizend mijl: slechts enkele stappen — Legerscharen van een miljoen man: een paar enkelingen.
Toch is er steeds weer een publiek dat geniet wanneer er op het toneel thee gezet en gedronken wordt net als bij moeder thuis of wanneer het interieur van het paleis van koning Claudius precies gelijkt op dat in het slot te Elseneur.
Bestaan er nu tegenover al deze historische relativiteiten en variëteiten algemeen geldige wetten die men het epitheton „eeuwig" zou kunnen verlenen? Ik geloof van wel en verwijs hiervoor naar mijn definities uit het begin, naar de oerdrift van het spel, naar het speelbare gegeven, naar de speler en het publiek en naar de plaats waar gespeeld wordt. Waar die drift niet is, waar die vier factoren ontbreken is er geen toneelspel. Ik onderstreep de magisch-demonische herkomst van het toneel die nog steeds kenbaar is aan de gespannen verwachting waarmee de toeschouwer naar het ophalen van het gordijn uitziet, aan het toverachtige gebannen-zijn wanneer de handeling op het toneel zich onherroepelijk voltrekt, en aan de schok of de verlichting waarmee de toeschouwer uit de droom ontwaakt.
Misschien tenslotte nog dit. Nog steeds hoort men de stelling verkondigen dat het toneel uit de godsdienst is ontstaan. Het zou m.i. juister zijn te zeggen dat beiden, stoelend op een economisch-sociale en metaphysische basis, gelijk waren en het eigenlijk nog zijn. Elke godsdienstige handeling is een drama, en het toneel is geseculariseerde eredienst.

DR. R. FLETCHER

DE GODSDIENST IN DE MODERNE SAMENLEVING*)

Het is, hoop ik, nauwelijks nodig er op te wijzen, dat het onderwerp waarover men mij gevraagd heeft te spreken veel te uitgebreid is om goed te behandelen binnen het bestek van een enkele lezing. Als men met het woord ‚modern" wil zeggen „van deze tijd", is het duidelijk, dat — in de moderne wereld — wij een grote verscheidenheid van gemeenschappen zien, waaronder de zogenaamde „primitieve" gemeenschappen, halffeodale gemeenschappen en grote, ingewikkelde industriële gemeenschappen; de meeste hiervan ondergaan belangrijke veranderingen. In al deze gemeenschappen verschillen de godsdienstige stelsels naar hun aard en naar de positie die zij innemen in de samenhang met andere sociale instellingen. Ideaal gesproken, zou dus een verhandeling over de godsdienst in de moderne gemeenschap moeten bestaan uit een gedetailleerd, vergelijkend overzicht dat met al deze gevallen rekening houdt. Maar dan hebben we een arbeidsveld voor ons liggen dat niet stof biedt voor één lezing, maar voor een geheel leven, gewijd aan studie! Zo vereist ook de term „godsdienst" zelf een nadere kwalificatie, vóór deze nuttig besproken kan worden. Er zijn nog mensen die denken aan „godsdienst" in een zeer algemene of universele zin als de relatie tussen de mens en het bovennatuurlijke of tussen de mens en het geestelijke of tussen de mens en God. Tegenwoordig echter doet de sociologische analyse ons ertoe overhellen op een veel concreter manier te denken over *bijzondere godsdienstige stelsels* en de manier waarop deze *in bijzondere gemeenschappen* zich verhouden tot de andere elementen van de sociale structuur.

In dit praatje dan stel ik me voor grotendeels in sociologische termen te denken en mijn opmerkingen te beperken tot (1) een analyse van datgene wat voor de socioloog een godsdienstig stelsel is, (2) een analyse van enige der belangrijkere functies die een godsdienst kan geacht worden te dienen en (3) een kort onderzoek, in het licht dezer opmerkingen, omtrent de plaats van het Christendom in het Engeland van nu. Tenslotte (4) zou ik gaarne enige opmerkingen maken over de relatie tussen wetenschap en godsdienst.

In welke gemeenschap ook is een godsdienstig stelsel — wat men ook moge denken over de waarheid of onwaarheid van zijn geloofsartikelen — een van de belangrijkste vormen van sociale controle: het regelt belangrijke gedragsaspecten; het stut sommige morele maatstaven; het prijst zekere geloofspunten, gevoelens, geesteshoudingen en karaktereisen aan. De politieke, wettelijke en politionele stelsels van een gemeen-

---

1) Dr. Fletcher, Lector in de Sociologie aan Bedford College, hield deze lezing op een conferentie van de Ethical Union te High Leigh, Hoddesdon, in September.

*) Religion in Modern Society; The Plain View, Winter 1957. Vert. J. C. van Berckel, Wassenaar.

schap en de stelsels van gewoonte, conventie, zedelijkheid zelve vereisen en bevorderen sociale samenhang — doordat ze deels verplichting en gehoorzaamheid telen, deels afdwingen; maar door het medium van een godsdienstig stelsel worden de diepste persoonlijke emoties, trouw en aspiraties van individuen gekanaliseerd in het sociaal vereiste patroon van waarden en gedragingen en wordt hun aldus een nieuwe dimensie gegeven.

Een *gewijde* betekenis wordt gegeven aan die morele, politieke en zelfs militaire regels die sociaal noodzakelijk zijn. Zo geeft men in een oorlog zijn leven niet voor zijn land alleen — maar voor *God* en vaderland. Op militaire aanplakbiljetten worden de woorden: „Ik wil vertrouwen op God en de Verenigde Staten van Amerika" de Amerikaanse soldaten in de mond gegeven. En praktisch iedere staatsman in Europa is, toen hij tegenover een van de politieke debacles van de laatste tientallen jaren stond, op een podium geklommen om met een ernstige en stoere gelaatsuitdrukking in de microfoon te zeggen: „Met Gods hulp zullen wij slagen."

Een interessant, ofschoon klein voorbeeld van deze schakel tussen godsdienstige controle en algemeen sociale controle is te zien in de Catechismus van de Kerk van Engeland. Waar deze „onze christelijke plicht" behandelt, geeft hij het kind bijzonderheden over de tien geboden, waarvan het vijfde luidt: „Eert uw vader en uw moeder." Even verder wordt de betekenis van ieder gebod een weinig uitgewerkt en voor het kind verduidelijkt. Tot onze verbazing lezen we daar: „Het vijfde gebod leert ons te beminnen, te eren en te gehoorzamen *allen die boven ons geplaatst zijn.*" Door welke wonderlijke krul in de logica, vragen wij ons af, is „allen die boven ons geplaatst zijn" gedistilleerd uit de woorden „vader en moeder"? Maar het thema wordt zelfs nog verder ontwikkeld: „Te beminnen, te eren en te steunen mijn vader en moeder; te eren en te gehoorzamen de Koning en allen die onder hem gezag uitoefenen; mij te onderwerpen aan al mijn opvoeders, leraren, geestelijke leiders en meesters . . .". Ongelukkigerwijs wordt het niet nodig geacht in de catechismus nog een weinig verder te gaan en de eenvoudige vraag te beantwoorden die, na dit alles, de nederige jonge zoeker naar waarheid wel moet kwellen, namelijk: „Wie zijn dan de boven mij geplaatsten?"

Om de betekenis duidelijk te maken van de allesdoordringende belangrijkheid en invloed van een godsdienst in alle andere elementen van sociale controle, hebben sommige schrijvers het idee geopperd, dat een godsdienst als een „cement" is ,dat sijpelt door en zich verspreidt over alle andere elementen van controle in een gemeenschap en deze versterkt. Deze vergelijking lijkt passend en nuttig.

Evenwel kan men hiertegen de volgende bezwaren hebben. Ten eerste is het een te simplistische voorstelling van de onderlinge betrekkingen in het ingewikkelde netwerk van krachten die de waarden en het gedrag in een gemeenschap regelen, en vervolgens schijnt het het feit over het hoofd te zien dat soms een godsdienst een *opstandig* iets is, dat tot stellig doel heeft een radicale verandering te weeg te brengen van de andere aspecten van sociale controle. Deze beide bezwaren zijn waar. Het zou niet juist zijn alle elementen van sociale controle in een gemeenschap te beschouwen als netjes en harmonieus van elkaar afhankelijk, als manifesterende dezelfde waarden, dezelfde doelstellingen, dezelfde belangen. De leiders en de aanhangers van een godsdienst kunnen vaak kritiek hebben

op andere machten — politieke, wettelijke, en die van politie en leger — in de gemeenschap, en andersom. Niettemin blijft het waar — als eenmaal het gevaar van te simplistisch zien is gesignaleerd — dat, in het algemeen, godsdienstige stelsels functioneren op de manier die wij beschreven hebben, zelfs in complexe moderne gemeenschappen waar godsdienstige secten meer verbrokkeld zijn en misschien veel meer groepen dienen (z.g. ethnische groepen) en veel meer verschillende niveaux van sociale status dan in vroegere gemeenschappen dit het geval was. Het is ook waar, dat er tijden zijn waarin een godsdienst radicaal en fanatiek opstandig is tegen de bestaande orde (gewoonlijk in het groter geheel van andere krachten van sociale verandering) maar, indien hij veel aanhangers trekt en aan macht schijnt te winnen, blijft hij niet lang opstandig. Hij wordt spoedig „geroutiniseerd" en in dienst gesteld van de algemene controle-structuur in de gemeenschap. [2]) Een bewijs hiervan vindt men in de ontwikkeling van het Christendom. Misschien om deze reden hebben godsdiensten de neiging „nationale" verschijnselen te worden niettegenstaande hun vaak universele pretenties. Zij moeten op gedetailleerde manier tot overeenstemming komen met de sociale stelsels waarin zij bestaan. Zo kan van „het Christendom" of inderdaad zelfs van een Christelijke secte (b.v. van de Rooms-Katholieke kerk) niet gezegd worden, dat zij overal hetzelfde is, maar dat zij verschillende karaktertrekken heeft in bijv. Italië, Ierland, Engeland en de Verenigde Staten. En misschien is dit de reden, waarom in een oorlog Duitse Christenen, Franse Christenen en Engelse Christenen elkaar met zoveel bitterheid en ijver kunnen doden, terwijl ze toch hun geboorteland met godsdienstig vuur aanhangen en met volledige overtuiging tot dezelfde God bidden, om onmogelijke en onverenigbare gunsten door bemiddeling van dezelfde Verlosser. Het feit is er nu eenmaal, dat het voor hen geen onzin is. Hun godsdienstige overtuigingen zijn vast verbonden met de overleving van hun eigen natie en met de waarden en het patroon van controle binnen die natie. Voor zulke gelovigen is dus alles in orde. Maar God (als hij bestaat) zal er wel geen raad mee weten.

Uit een en ander volgt ook, dat godsdienstige stelsels — in bijna al hun aspecten — wel conservatief moeten zijn. [3]) Het ligt in de aard van godsdiensten dat zij belangrijke waarheden te verdedigen, en werkelijke waarden, wijzen van gedrag, symbolische ceremoniën en instellingen te behouden hebben.

Een godsdienst is daarom een der belangrijkste vormen van sociale controle. Maar laat ons dit begrip van een godsdienstig stelsel in grotere bijzonderheden analyseren.

---

[2]) Het is interessant te zien, dat wanneer fanatieke politieke bewegingen eenmaal hun best gedaan hebben om godsdiensten (de opium voor het volk) te vernietigen, zij haastig zelf een nieuwe godsdienst moeten scheppen, compleet met doctrine en ritueel. Totalitaire politieke bewegingen kunnen inderdaad leerzaam worden vergeleken met godsdiensten.

[3]) Ik hoop, dat deze opmerking niet zo zal worden opgevat, dat de functies van de godsdienst daarom in alle opzichten verkeerd zijn. Er zijn natuurlijk vele gevallen waarin een voorgestelde of afgedwongen sociale verandering te snel gaat en waarin deze beter uitgesteld en meer gedetailleerd voorbereid had kunnen worden. Conservatieve krachten in de gemeenschap dienen klaarblijkelijk belangrijke functies doordat ze dit bewerkstelligen.

Wat is een godsdienstig stelsel?
Een godsdienstig stelsel bestaat uit ten minste de volgende elementen:
(1) Een stel geloofsartikelen omtrent God (of de Goden), de wereld of het heelal, de staat of gemeenschap, en het wezen van de mens.
Dat wil zeggen: een godsdienst biedt een totaal beeld van de plaats van de mens in de wereld, en legt daarbij de nadruk op de werkelijke en belangrijke vraagstukken waartegenover deze zich geplaatst vindt. Dit kan men noemen het *doctrine-element.*
(2) Een stel zedelijke en geestelijke regels en vermaningen in verband met dit stel geloofsartikelen. Dit kan genoemd worden het *morele element.*
(3) Een stel rituële of ceremoniële voorschriften, waaronder gezamenlijke eredienst, die *symbolisch* zijn voor belangrijke aspecten van de doctrine en van vereist gedrag. Dit kan men het *rituële element* noemen.
(4) Een aantal materiële voorwerpen en gebouwen (totem-palen, heiligenbeelden, gezangboeken, rituële kledingstukken, kerken, kerklanderijen enz.) die voorzieningen en onderhoud eisen. Kortom een godsdienstig stelsel heeft altijd zijn *economische aspecten;* en zijn aard, geschiedenis, politiek en functies kunnen niet begrepen worden zonder daarmee rekening te houden.
(5) Een zekere concentratie van artistieke activiteit met als middelpunt doctrinaire ideeën, zedelijke en geestelijke waarden, of een *arrangement* van rituële handelingen of het ontwerpen en versieren van materiële voorwerpen, gebouwen enz. Een godsdienstig stelsel heeft dus altijd zijn *artistieke aspecten.* Artistieke activiteit en aesthetische waarneming en ervaring zijn zeer nauw verbonden met godsdienstige stelsels en met religieuse ervaring. Godsdienstige stelsels hebben altijd behoord tot de grootste beschermers van de schone kunsten en tot de voornaamste determinanten van hun stof [4])
(6) Een permanente en onderrichte priesterschap met een bepaalde vorm van organisatie, een bepaalde wijze van recrutering en opleiding en een bepaalde hiërarchie van promotie. Dit kan men noemen het *beroepspersoneel* van het godsdienstige stelsel; en het ligt voor de hand dat dit personeel een belangrijke groep zal uitmaken binnen de algemene machtsstructuur in de gemeenschap, dat het specifieke belangen zal hebben die het met grote zorg zal verdedigen.
(7) Een lichaam van gelovigen of leden, die ook op een bepaalde manier georganiseerd zijn — d.w.z. in zoverre er zekere voorwaarden voor lidmaatschap, zekere vereiste wijzen van gezamenlijke eredienst bestaan — maar misschien niet zo nauwkeurig georganiseerd als het priesterschap. Dit kan eenvoudig genoemd worden *„de leken"*, of leden.
(8) Een stel *ervaringen* — die weer verband houden met de doctrine en het ritueel — die van geslacht tot geslacht worden overgeleverd onder de leden. Dit zijn gevoelens, geesteshoudingen, waarderingen van belangrijke kwaliteiten, etc., die verband houden met het doctrinair en ritueel symbolisme van de godsdienst in kwestie, en die ontstaan binnen de ervaring van individuën die er aan deelnemen. Zo houden de Christelijke ervaring van berouw, van de behoefte aan genade en van verlossing

---

[4]) Tolstoi maakt vele belangrijke opmerkingen hierover in zijn essay „Wat is Kunst?"

nauw verband met de doctrines over zonde, over Gods liefde en barmhartigheid, en over verzoening, gesymboliseerd (bijv.) in het kruis van Christus; en zij zouden niet kunnen worden ervaren buiten dit verband. [5])
Het punt waarop ik hier de nadruk wil leggen is dat „godsdienstige ervaring" — vaak beschouwd als een essentiële privé en innerlijke aangelegenheid — juist in wezen een zaak is van sociale traditie. [6])
Natuurlijk *ervaren* mensen hun godsdienstige gewaarwordingen en gevoelens privé, binnen zichzelf, maar deze ervaringen zijn *niet* individueel gedacht en geschapen, zij zijn ervaringen die ingegeven zijn aan individuën door de structuur van de doctrine en het ritueel die binnen hun gemeente bestaan. Waren zij geboren in een andere gemeente, met andere godsdienstige symbolen, dan zouden zij nooit dezelfde privé godsdienstige ervaringen hebben gehad die ze nu hebben, maar privé ervaringen van een heel andere soort.
Er is nog een punt waarop ik hier de aandacht wil vestigen, ofschoon ik geen tijd had het verder uit te werken. Dat is, dat het *geloof*, in de waarde en de kracht van bepaalde godsdienstige gedachten, symbolen en rituëlen, eenvoudig een element is van de godsdienstige ervaring zoals wij haar zo juist beschouwd hebben; het is een *gevoel van overtuiging* dat alles wat men geleerd heeft te voelen, te geloven en te doen, goed is. Hieruit volgt, dat *geloof* onmogelijk een geschikte maatstaf kan zijn van *waarheid* tussen de verschillende godsdiensten! Alle godsdiensten hebben (voor hun bepaalde aanhangers) gelijk gewicht. Slechts door het gebruik van de *rede* kan een verstandige en betrouwbare keuze plaats hebben t.a.v. wedijverende godsdienstige doctrines.
Een godsdienstig stelsel houdt dus tenminste de 8 belangrijke elementen in die wij vermeld hebben en een volledige analyse van ieder godsdienstig stelsel en zijn plaats in de wereld zou een gedetailleerd onderzoek van deze samenstellende elementen vereisen. Daar dit veel meer ruimte zou vergen dan nu ter beschikking is — zelfs als wij ons beperken tot één godsdienst — zou ik gaarne een bepaald punt in het brandpunt willen stellen. In de moderne „westerse" samenleving is het gewoonte geworden bijna geheel in termen van doctrine te spreken over een godsdienst. De doctrine van een godsdienst wordt beschouwd als verreweg zijn belangrijkste aspect; en een godsdienst wordt vaak gewaardeerd naar de maatstaf: is zijn doctrine waar of onwaar? De sociologie evenwel is geneigd — ofschoon zij het doctrinaire beeld toch wel als een belangrijke component beschouwt — de nadruk te leggen op het *rituele* element, als zijnde van gelijk en waarschijnlijk groter belang. Juist het voortdurende en regelmatige deelnemen aan rituele gebruiken teelt en onderhoudt de sociale samenhang; het vestigt en steunt gemeenschappelijke gevoelens en het intieme gevoel van gemeenschap; en het doet deze dingen eerder dan gedetailleerde overwegingen van de doctrine het zouden doen. Misschien zouden de meeste mensen dit willen erkennen wat betreft de

---

[5]) De mensen uit bepaalde gemeenschappen kunnen bijv. het begrip zonde niet vatten en moeten ervan overtuigd worden dat zij zondig zijn, voordat men hen daarna kan overtuigen dat zij de behoefte aan verlossing moeten voelen.
[6]) Tenminste het grootste deel ervan is wat Durkheim zou noemen „een collectieve voorstelling, die door cumulatie is tot stand gekomen als gevolg van sociale interactie en die niet uitsluitend in termen van de individuele psychologie verklaard kan worden.

eenvoudiger samenlevingen, maar het een betwistbaar punt vinden wat betreft onze eigen *beter opgevoed veronderstelde* samenlevingen. Maar ik vermoed dat het geldt voor àlle samenlevingen, dus ook voor de onze. Als men vijftig mensen zou observeren terwijl ze bezig zijn in een kerk deel te nemen aan een of ander ritueel — bijv. de eucharistie — en men zou hen dan ieder afzonderlijk ondervragen om zijn of haar gedetailleerde opinie te horen over de juiste theologische interpretatie van die ceremonie, dan is het bijna zeker dat men wijd uiteenlopende antwoorden zou ontvangen. De mensen zouden allen deelnemen aan de ceremonie en zouden allen de ervaring van gemeenschap voelen tijdens haar voltrekking, maar zij zouden zeer weinig weten van de eraan ten grondslag liggende doctrine, en aan dit gebrek aan kennis zouden zij zich niet veel gelegen laten liggen. Juist het voortdurend samen deelnemen aan bepaalde vormen van eredienst, en aan bepaalde gemeenschappelijke taken in de Christelijke gemeenten geeft de mensen hun gevoel van gemeenschap, en niet een gedetailleerde kennis van de Christelijke doctrine. Het schijnt mij een evidente waarheid, dat de meeste Christenen slechts geringe kennis hebben van hun eigen theologie. In ieder geval schijnt het mij toe, dat deze onderscheiding tussen *doctrine* en *ritueel* waarschijnlijk het nuttigste uitgangspunt is voor de analyse van de godsdienst in de moderne samenleving, vooral omdat we slechts tijd hebben enige van de belangrijkste punten onder de loupe te nemen.

Alvorens verder te gaan zal het evenwel nuttig zijn de soorten functies te specificeren, die een godsdienstig stelsel, zoals we dat beschreven hebben, geacht kunnen worden te vervullen in de samenleving.

De functies van de godsdienst.

(1) Een godsdienstig stelsel helpt te vestigen een diep gevoelde sociale band in de gemeenschap; te verwezenlijken een diepe sociale samenhang; te telen, „in individuën", een gevoel van duurzame verplichting en trouw jegens de gemeenschap en haar waarden. Hierin vult, zoals we reeds gezien hebben, een godsdienst de andere vormen van sociale controle aan.

(2) Een godsdienst tracht voortdurend intens deel te nemen aan de strijd om de macht tussen de verschillende soorten groepen in de gemeenschap. Deze functie moet worden onderverdeeld. (a) Enerzijds beschermt een godsdienstig stelsel altijd die waarden, geloofsartikelen en instellingen die het belangrijk acht voor de gemeenschap in haar geheel, in tegenstelling met die bijzondere groepen en partijen die naar macht streven alleen in verband met hun eigen belangen. In deze betekenis treedt een godsdienst op als een soort door zichzelf benoemde controleur van de waarden en het gedrag der gemeenschap, die voorgestelde veranderingen onderzoekt en zijn best doet bepaalde soorten veranderingen te censureren. (b) Anderzijds moet een godsdienstig stelsel ook beschouwd worden als zelf een specifieke belangengroep uitmakend, met eigen rechten. Het is een partij onder de andere; een machtsbrandpunt onder de andere; het streeft zijn belangen na en de doelstellingen van zijn eigen beroepspersoneel en leken-leden.

(3) Een godsdienst geeft aan de individuën een geheel, begrijpelijk en overtuigend beeld van de natuurlijke en sociale orde waarin zij leven, en van hun eigen plaats en bestemming daarin. De mensen hebben graag het gevoel, dat er tenminste *enige* uiteindelijke bedoeling is van hun bestaan in de natuurlijke wereld, en dat zij tenminste van *enige* betekenis

of belang zijn in het leven dat zij met hun medemensen delen. Een godsdienst bevredigt deze behoefte.

(4) Een godsdienst, kan men zeggen, verlost het individu van zijn eigen voortdurende persoonlijke verantwoordelijkheid in de moeilijke taak, een levensbeschouwing uit te werken; zij helpt het de vele vraagstukken des levens tegemoet te treden en op te lossen en innerlijke zekerheid en harmonie te verwerven. Hiermee wil ik zeggen, dat er vele mensen schijnen te zijn die een kerk nodig hebben. Ze vinden het onverdragelijk alleen te staan tegenover belangrijke vragen en lang in onzekerheid daaromtrent te leven. Bovendien voelen zij hun eigen vermogens verre tekort schieten en achten zij deze onbetrouwbaar in het zoeken naar waarheid in zaken, die zo diep liggen als deze. Zij hebben dus behoefte aan een of ander — zedelijk en geestelijk gezag — een kerk — waartoe zij zich kunnen wenden om leiding, en waarin zij zekerheid, vertrouwen en rust kunnen vinden. Zich te *onderwerpen* aan een geestelijk gezag bevrijdt hen [7]), paradoxaal als het moge klinken, van de eindeloze strijd met de twijfel, zodat zij, binnen bepaalde grenzen, ferm en sterk door het leven kunnen gaan.

(5) Op gelijke wijze geeft een godsdienst aan het individu een scherp omlijnd patroon van rechten, plichten en karakter-eisen. Dit punt volgt onmiddellijk uit het laatste. Evenals vele mensen niet gaarne lang leven in twijfel omtrent de aard en het „doel" van de wereld en hun plaats daarin, kunnen zij geen onzekerheid verdragen aangaande zedelijk gedrag en aangaande de karaktereigenschappen die zij moeten verwerven. Het is voor sommige mensen ondragelijk, dat zij zelf verantwoordelijk zouden zijn voor het uitwerken van rationele criteria voor hun eigen gedrag, en dat zij zelf ieder zedelijk probleem zouden moeten oplossen door overweging, ieder probleem op zijn eigen merites beschouwend. Zulke mensen geven er de voorkeur aan, dat een vereist patroon van gedrag en karaktereigenschappen voor hen wordt neergelegd, zodat het gewoon aanvaard kan worden. Binnen dit patroon kunnen ze dan klaar en gelukkig leven. Nogmaals — door het gezag te aanvaarden worden ze bevrijd, en kunnen zij zonder *verlegenheid* verder leven.

(6) Een godsdienst dient ook om individuën troost te geven in de onvermijdelijke tragedies van het leven zoals vrees, dood en verlies van liefde. Misschien kunnen we dit uitbreiden en zeggen: een godsdienst verschaft het rituële raamwerk voor de uitdrukking van een passende sympathie bij de belangrijke gebeurtenissen in het leven. In deze vorm omvat onze bewering andere emoties dan verlies en smart; bijvoorbeeld vreugde bij een huwelijk; vreugde en verantwoordelijkheid bij geboorte van een kind,

---

[7]) De aard der „Vrijheid" is, zoals we weten, een netelig en zeer moeilijk onderwerp. Al wat ik hier wil aanstippen is, dat — zelfs als we geloven dat de Vrijheid een belangrijk politiek beginsel is — het een grote fout zou zijn aan te nemen dat de meeste mensen haar *willen*. Het paradoxale punt dat we hebben aangeroerd is zeer belangrijk. De mensen voelen zich *vrijer* wanneer zij het gezag aanvaard hebben; *minder* vrij wanneer zij het missen. Het belangrijke punt om te overwegen is, dat totalitaire bewegingen — hetzij communistisch of katholiek — zeer aantrekkelijk zijn voor velen, *niet* omdat zij de vrijheid ontkennen, maar omdat zij haar schijnen te bieden. 'Dit is een punt dat een uitgebreid onderzoek waard zou zijn. Er is een regel in een Christelijk' gezang die deze paradox volmaakt uitdrukt: „Het gevangen zijn in uw liefelijkheid is volmaakte *vrijheid*."

etc. Het zou nuttig zijn dit punt in 2 componenten te verdelen. (a) Enerzijds kan men zeggen dat een godsdienst aan het individu dat smart heeft een of andere geruststelling geeft aangaande de aard der dingen en aangaande het bovennatuurlijke, zodat wat wrede, ruwe, onbegrijpelijke gebeurtenissen schijnen te zijn met gelatenheid kunnen worden gedragen. (b) Anderzijds dienen, op wat men een aardser niveau kan noemen, de rituelen van een godsdienst ertoe, de emoties en verlangens van mensen bij deze bijzondere gelegenheden te kanaliseren, en een algemeen erkend en beschikbaar middel te verschaffen, waarmee leden van de gemeenschap hun sympathie kunnen tonen voor diegenen onder hun medemensen die werkelijk getroffen zijn. Het is belangrijk hier te bedenken dat een ritueel — bijv. bij begrafenisplechtigheden — niet slechts voor de doden is, maar ook, in belangrijke mate, voor het ordenen van het gevoel en het gedrag onder de levenden. Het Confucianisme is wellicht het indrukwekkendste voorbeeld van een godsdienst die zich bijna uitsluitend bezighoudt met het verschaffen van een passend ritueel. [8])

(7) Een godsdienstig stelsel geeft zijn leden ook een zeker terrein van gemeenschappelijk groepsleven, waarbinnen een gevoel van gemeenschap diep wordt beleefd en waarin waarden, belangen en aspiraties op bevredigende wijze worden gedeeld. Zo is het — in onze grote ingewikkelde samenlevingen, waarin vele aspecten van het breder sociaal raamwerk vreemd en vijandig mogen schijnen voor minderheidsgroepen (vooral, maar niet uitsluitend, voor ethnische groepen) — vaak de godsdienst van zulke groepen die het brandpunt uitmaakt van gemeente-leven en werkzaamheden.

Dit zijn dan enige van de belangrijke functies die een godsdienstig stelsel, naar men kan verwachten, kan vervullen in de gemeenschap.

Ik ga nu over tot een korte beschouwing van de plaats van het Christendom in het hedendaagse Engeland. Laat ons als brandpunt van onze analyse nemen: de onderscheiding die ik gemaakt heb tussen *doctrine* en

---

[8]) De toon van het Confucianisme in zijn bezorgdheid voor het ritueel kan aangeduid worden door de volgende korte aanhaling uit de schriften van Hsün Tzŭ, een zijner latere philosofen:

„De riten zijn gegrond in de zorg voor de behandeling van leven en dood. Het Leven is het begin van de mens, de Dood het einde. Wanneer het eind en het begin beide goed zijn, is de weg der mensheid volledig. Vandaar dat de Superieure Mens het begin eerbiedigt en het eind vereert. Het eind en het begin eenvormig te maken is de handelwijze van de Superieure Mens en dat waarin de schoonheid ligt van *li* (= ritueel) en van de maatstaven der rechtvaardigheid . . .

„Begrafenisriten zijn voor de levenden om een schoon ceremonieel te geven aan de doden, om de doden uitgeleide te doen alsof zij levend waren; om aan de doden dezelfde dienst te bewijzen als de levenden; aan de afwezigen als de aanwezigen; en om het eind gelijk te maken aan het begin . . ."

„Vandaar dat de begrafenisriten geen ander doel hebben dan de betekenis te verklaren van dood en leven, de doden te begeleiden met smart en eerbied en, wanneer het eind komt, de berging van het lichaam voor te bereiden . . .

„Een dienst aan de levenden is hun begin mooi maken; de doden uitgeleiden is hun eind mooi maken. Wanneer het eind en het begin beide verzorgd zijn is de dienst van de zoon geëindigd en de weg van de Wijze voltooid . . .

„. . . De methode en de wijze van *li* (ritueel) en van de maatstaven van rechtvaardigheid bestaan er in de doden uit te geleiden alsof zij leefden, zodat er in dood en leven, het eind en het begin, niets is dat niet passend en goed is. De aanhanger van Confucius doet dit."

ritueel, en overwegen in hoeverre wij kunnen zeggen, dat het Christendom de door ons gespecificeerde soorten functies vervult voor de mensen van deze tijd.

De doctrinaire aspecten van het Christendom.

Om klaarblijkelijke redenen is het uiterst moeilijk te trachten het wezenlijke doctrinaire beeld van het Christendom te geven in deze beperkte ruimte. Ten eerste is er een zeer grote verscheidenheid in Christelijke secten. Ten tweede is er een enorm verschil tussen de niveaux waarop doctrinaire problemen worden besproken: b.v. tussen de werken van Tillich, Barth, Niebuhr aan de ene kant en wat wordt verkondigd van de preekgestoelten aan de andere. Toch schijnt het me toe, dat sommige doctrines essentieel genoemd kunnen worden voor de Christelijke positie en schijnen onderschreven te worden door praktisch alle secten. [9]) In ieder geval heb ik getracht al deze essentiële doctrines te comprimeren in 6 hoofdpunten. Zo stoutmoedig opgesomd zullen deze 6 punten sommige Christenen naief voorkomen, maar hun vermelding zou zo nodig in details kunnen worden verdedigd.
De Christelijke doctrine leert:
(1) Dat er één God bestaat en dat hij zekere eigenschappen vertoont. Bijvoorbeeld: hij is volmaakt, goed, eeuwig, almachtig, barmhartig en — misschien een van de belangrijkste punten — hij heeft een *persoonlijke* zorg voor ieder menselijk individu, in feite voor alle gevoelende schepsels.
(2) Dat God het heelal schiep en de mens in een staat van zaligheid, en dat de mens geschapen werd naar Gods gelijkenis en zich bewust was van Gods aanwezigheid en Gods wet.
(3) Dat het kwade voortkwam uit (allegorisch?) de Duivel, en (in feite) uit de ongehoorzaamheid van de mens. Dit was de val van de mens. Als gevolg hiervan worden alle menselijke individuën in zonde geboren. Dit is de doctrine van de Erfzonde.
(4) Dat alle mensen in ellende leven in het bewustzijn van hun gevallen natuur en hun afscheiding van God, maar dat zij niet in staat zijn zich door eigen inspanning van de zonde te bevrijden. Zij behoeven en zoeken verlossing, maar kunnen haar niet zelf bewerkstelligen. Voor verlossing hebben de mensen Gods genade nodig.
(5) Dat God, in zijn liefde en barmhartigheid, zijn eigen zoon, Jezus Christus, opofferde voor de verlossing van de mens. Christus neemt de zonden der wereld op zich. Hij is de tweede Adam („Want zoals in Adam allen sterven, zo zullen zij allen levend worden in Christus"). Daarom is hij, in wezen, de Verlosser, door wie alleen de mens verlossing kan vinden. De fundamentele betekenis van Christus in het Christelijk beeld der werkelijkheid is dus niet uitsluitend, dat hij de regels van een goed leven neerlegt, een volmaakte code van gedrag, maar dat hij (volgens de geschiedenis en in eeuwige betekenis) het door God gegeven middel is voor 's mensen verlossing.
(6) Dat de ziel van ieder menselijk individu onsterfelijk is. Daarom is

---

[9]) Ik weet, dat sommige secten, bijv. de Unitarians en de Quakers, niet geheel daarbij zouden horen; maar ik heb getracht de doctrines te kiezen die een soort „gemene deler" schijnen te zijn in de overgrote meerderheid der secten.

het verkrijgen van verlossing — buiten zijn leven op aarde en in de gemeenschap, waarvoor het Christendom een stel zedelijke wetten geeft — van absoluut centraal belang en van urgentie voor het leven hiernamaals.

Men zal opmerken dat, ofschoon deze punten zeer eenvoudig gesteld zijn, zij in feite zeer nauw verweven en logisch afhankelijk van elkaar zijn. Zo kan men niet spreken van de „val van de mens" of van „erfzonde", tenzij men eerst aanneemt dat de mens zich oorspronkelijk bewust was van Gods wet, waaraan hij ongehoorzaam kon zijn. Zo ook kan men niet spreken van de behoefte verlost te worden en de noodzaak van Gods genade daarvoor, tenzij men eerst gelooft in de weerspannige aard van de zondigheid van de mens. Dan zou natuurlijk niets van dit alles van veel belang zijn, tenzij de mensenziel geacht werd onsterfelijk te zijn. Al deze punten zijn essentieel voor de andere. Indien er een vervalt, vervallen ze alle; of, om het op zijn zachtst te zeggen, alle andere worden problematisch.

Het is naar mijn mening vrij duidelijk, hoe de groei van de wetenschappelijke kennis omtrent de aard van de wereld en van de mens gedurende de laatste honderd jaar dit beeld van Christelijke doctrine uiterst twijfelachtig heeft gemaakt. Het is mijn mening, dat een volledige, strenge philosophische en wetenschappelijke kritiek nauwelijks enig punt intact laat, maar in dit artikel wil ik slechts enige punten behandelen. Alle bewijzen van de geologie, biologie, zoölogie, archaeologie en anthropologie suggereren, dat het onbegrijpelijk is te spreken van de wereld en de mens als zijnde geschapen in enigerlei soort zaligheid, en van de mens als zijnde geschapen naar enigerlei soort goddelijk beeld en zich oorspronkelijk bewust van een of andere goddelijke zedelijke wet. Al onze kennis van de oorsprong en de ontwikkeling van de mens toont aan, dat de mens een diersoort is die zijn oorsprong vindt in de *context* van andere, in een wereld die vol van conflict is (en niet van harmonie) en waarin voortbestaan afhankelijk is van voortdurende waakzaamheid en strijd. De mens is niet verschillend van andere diersoorten in soort, maar alleen in graad. Er is niets dat ons mag doen denken, dat de mens zich oorspronkelijk helder bewust was van enige zedelijke wet. 's Mensen bewustheid van zedelijk goed en kwaad en zijn veranderende waardering van menselijke hoedanigheden zijn dingen die ontstaan zijn gedurende de lange historische ontwikkeling van zijn strijd met een vijandige wereld, met zijn pogingen zijn eigen tegenstrijdige impulsen te beheersen (een conflict, willen we opmerken, dat hij niet zelf heeft gemaakt of verkozen), en zijn strijd om de moeilijkheden het hoofd te bieden die veroorzaakt werden door veranderingen in de karaktertrekken en vraagstukken van zijn sociaal leven. 's Mensen kultuur — zowel in termen van stoffelijke, technische *uitrusting,* als in termen van zedelijke en geestelijke ideeën — is zijn eigen werk, het gevolg van zijn eigen pogingen om zijn toestand in de wereld te verbeteren. Zijn geleidelijk inzicht in de belangrijke zedelijke kwesties en zijn pogingen om zedelijke idealen te benaderen in zijn beschaving is een lange, zware, door hemzelf opgelegde, strijd geweest. Het idee dat de mens zelf zonde en dood in de wereld bracht door ongehoorzaam te zijn aan een of andere geestelijke code die oorspronkelijk door God was gegeven, is onzinnig. In één woord het wetenschappelijk beeld van de wereld maakt het onmogelijk langer te

geloven in de Christelijke ideeën over de oorspronkelijke aard van de geschapen wereld, de geschapen mens, 's mensen val, het ontstaan van kwaad en dood, van erfzonde en de hulpeloosheid van de mens in zonde. Het is waar dat de mens voortdurend moeilijkheden ontmoet bij het bedwingen van al zijn impulsen, zowel innerlijke — voor zijn eigen integriteit — als in betrekking tot zijn naaste, maar dit alles kan afdoende beschreven, onderzocht en verklaard worden door de psychologie, sociologie en moraalphilosophie, zelfs zonder het begrip „zonde" met al zijn theologische betekenissen te gebruiken. En daar de doctrine van de erfzonde onhoudbaar is, is het hele punt van verlossing weggevaagd. Verlossing wordt overbodig. Zo verliest Jezus zijn voornaamste rol als verlosser in het Christelijk beeld van de wereld. We kunnen Jezus dan toch bewonderen als een man van opvallende grootheid en integriteit, die leefde en een bewonderenswaardige levenswijze onderwees, maar zijn theologische betekenis als het door God gegeven middel tot verlossing is niet meer aanvaardbaar. Nog een laatste punt is dat, ofschoon men misschien niet kan volhouden dat de wetenschap het tegenbewijs heeft geleverd of kan leveren van de onsterfelijkheid van de ziel, zij ten minste de idee van de „ziel" zelve twijfelachtig heeft gemaakt en dat zij meent dat persoonlijk voortbestaan na de dood, in welke betekenis dan ook, onwaarschijnlijk is. Het is een feit dat het begrip „ziel" volkomen nutteloos blijkt bij ons onderzoek van de menselijke natuur.

De psychologie is in staat de gebieden der menselijke ervaring te verkennen zonder met haar (de „ziel") rekening te houden. Bovendien is bewezen dat ieder aspect van de menselijke ervaring, van de persoonlijkheidsontwikkeling, van conflicten, enz. zo nauw verband houdt met bio-physiologische processen van het lichaam en zijn omgeving, dat het onmogelijk is zich enige geestelijke of psychische ervaring voor te stellen die geheel los staat van het lichaam en zijn verschillende situaties in de wereld.

Zelfs de korte blik, die we hier op deze kwesties geworpen hebben, toont aan dat in praktisch alle opzichten het Christelijk doctrinair beeld problematisch is gemaakt door de nieuwe kennis der wetenschap; het is intellectueel gesproken verouderd en weinig mensen schijnen het nog te handhaven. [10]) Wat Christelijke geestelijken zelf geloven is zeer moeilijk te weten te komen. Enige hebben het ene element overboord gegooid, andere het andere. Zij spreken op een bepaalde manier wanneer zij deze zaken bespreken met redelijk goed ingelichte critici, op een andere wanneer zij preken op een Sabbath. Eén ding is evenwel zeker, en wel, dat er tegenwoordig geen algemeen doctrinair beeld is dat door alle Christenen wordt aanvaard. Niemand weet, wat te geloven.

Gezien dit verwarde, vage, onbevredigende beeld is het duidelijk, dat vanuit het doctrinaire standpunt gesproken, het Christendom in de huidige wereld niet bevredigend de functies kan vervullen die wij hebben be-

---

[10]) Het laatste deel van deze bewering wordt bevestigd door Geoffrey Gorer's studie over het Engelse karakter en door de onlangs gehouden „gallup poll" van de News Chronicle over het Christendom in Engeland. De meerderheid der Engelsen zeggen, dat zij in God geloven, maar zeer weinigen van hen hebben een helder idee van de Christelijke doctrine. Zij belijden, onder de naam van Christendom, de wildste verscheidenheid van geloofsartikelen, daaronder ook gerekend bijv. astrologie en reïncarnatie.

sproken. Het Christendom biedt *niet* een totaal en bevredigend beeld van de wereld en van 's mensen aard en plaats in die wereld. Het beeld dat het daarvan biedt is niet meer geloofwaardig. Het biedt geen begrijpelijke verklaring van de plaats van het individu in de wereld der natuur of in de gemeenschap. Daarom kan het het individu niet bevrijden van de taak, voor zich zelf een levensbeschouwing uit te werken; integendeel, het stelt hem tegenover onoplosbare problemen. Het biedt ook geen goed omschreven stelsel van zedelijke beginselen die de gelovige zonder meer kan aanvaarden. Integendeel, het is geworden wat men zou kunnen noemen „geatomiseerd". De meeste Christenen houden met klem vol, dat het niet de taak van het Christendom is duidelijke oplossingen te geven voor de actuele vraagstukken, maar dat ieder mens zijn eigen positie moet uitwerken in het licht van zijn eigen geweten. [11]) Zo kan men niet zeggen, of de Christen pacifist moet zijn; of een Christen geen echtscheiding moet vragen, enz. Ieder mens moet zijn eigen stellingname in deze zaken uitwerken. Het enige dat we hier behoeven op te merken is, dat de positie van de Christen dus op generlei wijze verschilt van die van de mens die geen enkele vaste geloofsbinding heeft. Beiden zijn onderhevig aan de verbijstering van de hedendaagse wereld; beiden staan alleen, en beiden moeten hun eigen individuele weg zien te vinden. Mijn conclusie is dus, dat het Christendom, van doctrinair standpunt beschouwd, volkomen verward en ontoereikend is en nog niet in grote mate in overeenstemming is gekomen met de nieuwste wetenschap en philosophie. Van deze kant heeft het niets te bieden aan de moderne wereld en het slaagt er steeds minder in, de functies te vervullen die wij van zulk een doctrine zouden verwachten.

(Wordt vervolgd)

---

[11]) De Rooms-Katholieke kerk is natuurlijk een uitzondering hierop; en dit verschil tussen de Roomse Kerk en de andere kan veel verklaren van de tegenwoordig opbloei van het Rooms-Katholicisme.

PERSONALIA

Dr. H. H. J. de Leeuwe, leraar Duits aan het Gem. Lyceum te Utrecht, geb. 1916 te Essen (Dld.), studeerde te Amsterdam Duitse taal- en letterkunde, dramaturgie en muziekgeschiedenis en promoveerde in 1949. De Ned. Organisatie voor Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek verleende hem in 1955 een stipendium ter bestudering van de toneelwetenschap. Behalve tijdschriftartikelen publiceerde hij *Multatuli, het drama en het toneel* (proefschrift, Amsterdam 1949) en *De wetenschap van het toneel,* Amsterdam 1957.

Prof. Dr. Libbe van der Wal, geboren in 1901, studeerde klassieke letteren en filosofie in Groningen, was leraar in Zwolle en Groningen en is nu rector van het Grotius-Gymnasium te Delft, waar hij tevens van wege de Humanistische Stichting „Socrates" bijzonder hoogleraar in de wijsbegeerte is aan de Technische Hogeschool. Behalve wetenschappelijke artikelen schreef hij toneelstukken (Iphigeneia in Argos en Het werpen van de teerling) en onder pseudoniem een paar detective-romans.

Mr. H. Singer-Dekker, geboren 1-10-'17 te 's-Gravenhage, studeerde te Leiden in Nederlands Recht. Zij is thans sociaal juridisch medewerkster van het dagblad Parool en heeft de leiding van de documentatiedienst bij het Humanistisch Verbond.