rekenschap

humanistisch tijdschrift voor wetenschap en kultuur

UVH
UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK
BIBLIOTHEEK
Heidelberglaan 2
3512 VS Utrecht
Tel: (030) 239 01 99

Humanistisch Opleidings Instituut
BIBLIOTHEEK
Postbus 797 - 3500 AT Utrecht

maart 1980
jaargang 27, nummer 1
verschijnt driemaandelijks

in dit nummer:

de functie van de humanistische levensovertuiging bij hulpverlening
omgangsrecht na echtscheiding
tolerant voor humaan geweld?
twee gezichten van de renaissance
boekbesprekingen en losse notities

rekenschap

Met ingang van dit nummer ziet Rekenschap er anders uit. Onder andere veranderingen in druktechniek en het steeds zwaarder wegende aspekt van de kosten hebben geleid tot deze nieuwe vormgeving.
De redaktie hoopt dat het tijdschrift in de toekomst nog meer aandacht zal krijgen dan tot nu toe het geval is geweest. We hopen dat vooral de inhoud daartoe blijvend aanleiding zal zijn.

DE REDAKTIE

Dr. H. Bonger — **VERGROVING / 1**
De aandacht voor menselijke ellende en verdriet neemt in de massamedia steeds onmenselijker vormen aan

C. H. Schonk — **DE FUNCTIE VAN DE HUMANISTISCHE LEVENSOVERTUIGING BIJ DE HULPVERLENING / 3**
Een humanistisch geestelijk raadsman geeft aan de hand van zijn eigen praktijkervaringen weer hoe je mensen vanuit een humanistische visie kunt helpen bij moeilijke momenten in het leven

Mr. S. Slagter — **OMGANGSRECHT NA ECHTSCHEIDING / 11**
Met name de omgang van het kind met de ouder die ná de echtscheiding niet met het gezag wordt belast, komt aan de orde.

Drs. G. J. Aupers — **TOLERANT VOOR HUMAAN GEWELD? / 17**
Een bijdrage aan de diskussie over kernbewapening in humanistische kring

Prof. Dr. H. Freudenthal — **DNA-ONDERZOEK EN VOORLICHTING / 24**
Kritische kanttekeningen bij zojuist verschenen publikaties van de Koninklijke Nederlandse Akademie

P. Spigt — **TWEE GEZICHTEN VAN DE RENAISSANCE / 26**
De eerste autobiografieën werden geschreven door twee heel verschillende Italianen: Cellini en Cardano

Dr. H. Bonger — **NIET TE GELOVEN / 35**
Boekbespreking van het laatste werk van Beerling

P. Krug — **DE RODE EN GOUDEN TOEKOMST; DE AVONTUURLIJKE WIJSBEGEERTE VAN ERNST BLOCH / 41**
Boekbespreking van het gelijknamige boek van Plattel

Dr. H. Bonger — **LOSSE NOTITIES / 47**
Over de bibliotheek van Leo Polak

Vergroving

Het is al enige tijd mode om neer te zien op mensen, die zich verstouten om een zedelijk oordeel uit te spreken over het handelen van groeperingen als kerken, partijen of landen. Dat is wel een opvallend verschijnsel, want persoonlijke aanvallen, insinuaties, verdachtmakingen en zedelijke veroordelingen zijn in de media de gewoonste zaak van de wereld. De angst om als een zedemeester, en nog wel één die het vingertje opheft, beschouwd te worden, is blijkbaar diep geworteld. Uit de talloze een paar voorbeelden. Het past het kleine Nederland niet om de politiek van een grote mogendheid te veroordelen. Wel was de vorige minister van Buitenlandse Zaken een ijverig en kundig man, maar o, die moraliserende vinger. Wat verbeeldt zo'n klein land zich wel. Zij die, paradoxaal, een dergelijk zedelijk oordeel over ons land of over oud-minister Van der Stoel vellen, zeggen er dan wel dikwijls bij „maar wie ben ik", maar dat is een oud modieus cliché, dat, oprecht begonnen bij de kroning van koningin Juliana, het land overspoeld heeft, zoals het woord „dus" of de zegswijze „graag gedaan".
Een tweede voorbeeld. De tien CDA-kamerleden die tegen de regering stemden en daarmee een oordeel uitspraken over de NATO-politiek van de V.S., wat verbeelden die zich? Dachten ze soms, dat Nederland gewicht in de schaal kan leggen? Belachelijke zelfoverschatting, bewijzen van de dingen waarin een klein land klein kan zijn.
Het lijkt of zij, die hen, die oordelen, veroordelen een prijzenswaardig appel op de bescheidenheid doen, maar in werkelijkheid is het een vorm van angstig conformisme. Om het zedelijk oordelen achterwege te laten, omdat bepaalde zedenmeesters als kleine tirannen hún oordelen willen opleggen, is het begin van een heilloze weg, waarbij men zich bij alles, wat zich aandient, neerlegt. Als men niet oordeelt doet men afstand van het enige instrument dat de mens heeft om misstanden aan de kaak te stellen.
Dit is een kleine inleiding op een oordeel over de afschuwelijke vergroving van een aantal vormen van menselijk verkeer, die hand over hand toenemen. De twee voorbeelden, één vrij recent, één recent, zijn symptomatisch. Zij hebben geen direkt verband met het toenemende geweld, niet direkt hebben zij betrekking op de strijd der ideologieën, zij gaan over het gebrek aan respekt in de omgang van westerse mensen. Met een bepaald peil van uiterlijke ontwikkeling en beschaving hebben de voorbeelden evenmin te maken, wel met wat innerlijke beschaving heet.
Van de zomer werd er, vanuit Engeland, een oceaanrace voor luxe-zeiljachten gehouden. De deelnemende schepen, niet door het weerbericht gewaarschuwd, werden door een zware storm overvallen, waarin een twintigtal jachten op de rotsen te pletter sloeg, waarbij zeventien opvarenden omkwamen. Nu zou men wellicht

verwachten, dat de wedstrijdleiding na deze ramp de race zou annuleren? Nee hoor, de wedstrijd ging door, de prijzen werden overhandigd, de champagne vloeide rijkelijk, van de lachende bemanning van het winnende jacht kwamen foto's in de dagbladen en vol trots werden de overwinningstrofeeën getoond. Er was van een en ander wel een nasleep. De Britse K.N.M.I. kreeg door de benen en verscheidene botenbouwers verklaarden, dat vele jachten niet zeewaardig genoeg waren geweest en dat de bemanningen veelal niet kundig genoeg waren om aan zo'n race deel te nemen. Je zou het niet geloven. En dit alles speelde zich af te midden van rijke jachtbezitters.

Als u, lezer, nu geneigd bent te zeggen dat juist dat slag volk zo is, dan vergeet u, dat het hier ging om de dood van zeventien van hun eigen mensen.

Het tweede voorbeeld is recenter en is in eigen land gebeurd. In december 1979 reikte prins Claus de prijzen uit aan de, volgens de jury, beste journalistieke foto's van het jaar.

De eerste prijs — een zilveren camera — ging naar de fotograaf, die de politicus Aantjes had genomen op een moment, waarop hij, wanhopig zich verbijtend in een verdediging, een toonbeeld van menselijke ellende was.

De tweede prijs werd toegekend aan de fotograaf, die een vermoorde diplomatenzoon, hangend in zijn auto, had vereeuwigd. Je zou het niet geloven. En zou u nu geneigd zijn om tegen te werpen, dat de dagbladen de laatste tijd vol staan met dergelijke foto's, en dat de mensen daar blijkbaar om vragen, zodat men de fotografen die hun plicht doen, niets mag verwijten, dan moet het laatste worden toegegeven, maar dan bewijzen deze foto's dat deze vergroving zo is toegenomen, dat die vanzelfsprekend is geworden. Nog een paar stappen en iemand, die kritiek heeft op deze foto's, deze onmenselijkheden als sensatie opgedist, zal als een ongwenste moralist worden beschouwd. Zo is de wereld nu eenmaal en dat moeten wij dan ook maar zien. Ja, dat deze zaken gebeuren zal niemand ontkennen, dat deze regels geen pleidooi bevatten voor een schone schijn mag duidelijk zijn, maar dat de vergroving, het gebrek aan respekt voor medemensen in verdriet en ellende niet als vanzelfsprekend mag beschouwd worden; het is waard om daar steeds op te hameren.

Wij zouden te kort schieten als we deze zaken op z'n beloop lieten, want dat beloop maken wij zelf.

H. BONGER

De functie van de humanistische levensovertuiging bij de hulpverlening

Liever dan van levensbeschouwing spreek ik van levensovertuiging, zoals men ook eerder van geloofsovertuiging dan van godsdienstige levensbeschouwing spreekt. Een enkele „*beschouwing*" van het leven verplicht tot niets, behoeft geen consequenties te hebben voor de levenspraktijk. In het begrip „*overtuiging*" klinkt door dat men eruit lééft, dat men er met zijn gehele zijn op betrokken is. Het begrip „*overtuiging*" is ruimer en reikt dieper; het omvat beleving en beschouwing in één.
Niemand zal betwijfelen dat een godsdienstige geloofsovertuiging zijn — terechte invloed heeft op het leven der gelovigen, en daardoor ook zijn functie heeft bij de hulpverlening aan hen die met vragen zitten of in crisissituaties verkeren. Hoewel . . ., door de voortschrijdende secularisering wordt dit veelal over het hoofd gezien en denkt men (mijns inziens te veel) dat men de menselijke levensproblematiek wel alleen via de menswetenschappen (psychologie, psychotherapie, psychiatrie en ook het maatschappelijk werk) kan aanpakken. De intrinsieke betekenis van de geloofsovertuiging komt dan onvoldoende, als factor in de hulpverlening, tot zijn recht. De hulpverlening die men geestelijke verzorging noemt is — ook nog door andere oorzaken — in een zeker discrediet geraakt.[1])
Wat ons nu hier gaat bezig houden is, of ook de humanistische levensovertuiging een soortgelijke intrinsieke betekenis bij de hulpverlening heeft, maar dan aan mensen die, bewust of min of meer onbewust, leven vanuit humanistische levensmotieven. Humanistische geestelijke verzorging dus.
Ik hoop aan de hand van een aantal voorbeelden duidelijk te maken dat dit inderdaad het geval is. En ik put daartoe uit mijn jarenlange ervaring als humanistisch geestelijk raadsman. Die humanistische levensovertuiging speelt overigens (zoals ook de godsdienstige geloofsovertuiging) op twee — wel te onderscheiden, maar niet geheel te scheiden — wijzen een rol. Hij komt namelijk bij de hulpverlening zowel explictiet als impliciet aan de orde. Dus de ene keer rechtstreeks en de andere keer indirect, maar inhoudelijk aanwezig en functionerend.
Ik zal mij hier concentreren op de inhoudelijke kant, zij het dat de humanistische levensovertuiging ook in de aard van de relatie met de cliënt tot uitdrukking komt, zoals hier en daar wel zal blijken.

De humanistische levensovertuiging expliciet aan de orde

Een gespreksverslag
Veel ervaring omtrent het denken en voelen van buitenkerkelijke arbeiders heb ik opgedaan als geestelijk raadsman in de vroegere arbeiderskampen; in het contact

met eenvoudige mensen, eenvoudig dan in de zin van weinig geschoold, maar toch dikwijls getuigend van veel levenswijsheid en groot levensinzicht. Anderzijds natuurlijk ook onderhevig aan de levensproblematiek, waarbij geestelijke hulpverlening nodig of welkom is.
Ik begin met een verslagje van een gesprek met zo'n buitenkerkelijke man. Hij werkte en woonde in het kamp met een groep christelijke arbeiders en was in twijfel geraakt over zijn eigen waarden.
m. Christelijke mensen voelen zich betere mensen, al doen ze ook verkeerde dingen. Maar zij zijn waarschijnlijk ook beter, want zij mógen niets verkeerds doen.
g.r. U vraagt u af of ze beter zijn dan uzelf?
m. Ja, ik probeer zo goed mogelijk te leven, al doe ik natuurlijk ook wel verkeerde dingen. Maar zij gaan naar de kerk en daar leren ze wat goed en verkeerd is. Zij moeten het dus wel beter weten. Hoewel . . .
g.r. Wat bedoelt u met dat *„hoewel"*?
m. Ik bedoel, eh, nou ja, ik geloof dat ik het zèlf ook wel weet of ik goed of verkeerd doe.
g.r. U hebt het gevoel dat u het zelf wel weet.
m. Ja. Ik zal u een voorbeeld geven, waarin ik het zelf voelde. Een collectant kwam bij mij met een collectebus voor blindenzorg. Ik was in een slechte bui en stuurde hem weg. Later realiseerde ik me dat ik verkeerd gedaan had. Ik heb daar echt over lopen piekeren. De volgende dag ben ik naar die collectant gegaan en heb ik alsnog mijn bijdrage in de bus gestopt. Ik werkte toen ook met christelijke arbeiders. En omdat ik er nogal mee zat, vertelde ik hun het geval. Zij hadden hun antwoord direct klaar. De duivel was de oorzaak en die werd later overwonnen door God. Maar ik kon dat zo niet geloven. Ik voelde zèlf dat ik verkeerd gedaan had. Daarom heb ik die fout hersteld. Dat voel je van binnen, dat je verkeerd doet.
g.r. Dus u hebt het gevoel, dat er iets in de mens zèlf is, dat hem zegt wat goed en verkeerd is?
m. Ja, dat is het. Dat zit in je. Telkens als je voor een beslissing staat, zal ik maar zeggen, dan gaat er van binnen iets aan het werk. Wat dat is, dat weet ik niet, maar dat voel je. Dat heeft ieder mens. Daar word je mee geboren. Die christelijke mensen zeiden dat dat de duivel was en God. Maar ik geloof dat dat in ieder mens zit. Dat hoort bij de mens.
Het verslagje spreekt voor zichzelf. De man was in de war geraakt door de normen van zijn omgeving. In het gesprek vond hij een stuk zelfbevestiging, en daarin de steun die hij behoefde. Overigens zonder dat de raadsman hem iets heeft voorgepraat. De man brengt, in *zijn* woorden, een humanistisch uitgangspunt tot uitdrukking, namelijk dat de mens zèlf drager is van een zedelijk waardebesef, waarmee hij de vragen van goed en kwaad te lijf kan en moet gaan.

Ik ga weer als een normaal mens leven!
Als ik op een kamer in zo'n arbeiderskamp kwam dan stelde ik, voor mijn eigen informatie, vaak de vraag: *„Wat zijn jullie hier eigenlijk?"* Ik kreeg dan van Rooms-Katholieken steevast het antwoord: *„Ik ben R.K."*, van protestanten: *„Ik ben N.H.*

of zoiets". En van buitenkerkelijken kreeg ik even steevast het antwoord „*Ik ben niks*". Daar reageerde ik dan op met: „*Niks? Dat lijkt me toch wel een verschrikkelijk klein beetje? Zijn jullie werkelijk niks?*" En dan kwam al weer even steevast het antwoord van minstens één hunner: „*Nou ja, ik ben natuurlijk een mens!*" Daarop bouwden we dan het gesprek verder uit: „*Je bent een mens, en noem je dat „niks"? Wat houdt het nou eigenlijk in, dat je een mens bent?*" En zo kwamen we op thema's als menselijke verantwoordelijkheid en redelijke verantwoording en de moeilijkheden die de realisatie ervan meebrengen. Enzovoort. Op een avond komt een man naar me toe en zegt: „*Meneer, ik kom afscheid van u nemen. Volgende week ben ik niet meer in het kamp.*", „*Hoezo?*", vraag ik. „*Och, meneer*" zegt hij, „*ik wil er eigenlijk niet verder over praten, maar sinds ik van mijn vrouw ben gescheiden, heb ik er de brui aan gegeven. Ik heb een leventje geleid van drank en vrouwen. En ik had helemaal niet in dit werklozenkamp hoeven te zitten, want ik heb een goed beroep geleerd. Maar sinds u, de vorige maal, en ook al eens eerder met ons over de menselijke waardigheid hebt gepraat, is er iets in mij wakker geworden. Och, ik wil er niet verder over praten, maar . . . ik ga weer als een normaal mens leven!*"
Het lijkt ongeloofwaardig, maar het is echt gebeurd. Het is hulpverlening vanuit een humanistische achtergrond. De levensovertuiging zelf is het steunverlenende element.

Een radiolezing
In die arbeiderskampen — en niet alleen dáár — zaten de buitenkerkelijken dikwijls met een werkelijk probleem. In God geloofden ze niet. En daar hadden ze de voor hen geldende goede redenen voor. Dezelfde die bewuste humanisten daarvoor hebben: Het in strijd vinden met de redelijkheid, het niet redelijk kunnen verantwoorden. Maar ze bleven toch wel zitten met een vraag: geen God, tenminste niet zoals de christenen zich die voorstellen. Maar wat dan? Ze hadden toch het gevoel van: „*Er is toch iets*", „*er moet toch iets zijn*". Onduidelijkheid daarover en ervaren als probleem. Daarover ging dan het gesprek. Het antwoord, dat in die gesprekken groeide, heb ik eens in een radiolezing vastgelegd. Ik zal de kern ervan hier citeren.
„Ja, er is ook iets. Er is namelijk het wonder. Er is het wonder, dat wij hier staan, en leven, en leven moeten zoals we zijn. Er is het wonder van die tere bloem, die daar opbloeit en van die machtige eik, die daar groot werd zonder ons ingrijpen. En er is het wonder van die sterrenhemel die ons ontzag inboezemt en ons klein maakt en tot nederigheid stemt. Er is het wonder van dat gehele „kosmische gebeuren", waarvan die bloem en die eik, waarvan die sterren en waarvan we zelf een deel zijn. Vol eerbied en ontzag staan wij in en tegenover dit wonder. Maar is het nodig dat we er een naam aan geven? Komen we dichter tot dit wonder wanneer wij het „God" noemen en er eigenschappen, zoals van goedheid en almacht, aan toekennen, waaromtrent wij niet kunnen weten?" „Zouden we niet liever in alle nederigheid erkennen, dat we hier staan voor het ondoorgrondelijk geheim en eenvoudig deel hebben aan dit wonder en het in diep geluk ondergaan, zonder te trachten het te binden aan een onzer gevarieerde menselijke opvattingen erover?"

„Want, o zeker: „Er is iets!" Er is het wonder, dat we telkens weer ervaren, beleven, ondergaan. Er is dat wonder van het „kosmisch gebeuren" dat zich zonder ons ingrijpen, maar wel ook aan ons, voltrekt en waarmee wij ons nauw verbonden voelen. Aan dit „kosmisch gebeuren" hebben wij deel. En in dit „kosmisch gebeuren" hebben wij mensen onze, geheel eigen, plaats. Want onze plaats daarin is niet van de stenen, de aarde of het water, niet die van de plant en niet die van het dier, maar typisch en juist van dit van de mèns. En daarmee is onze opdracht gegeven! We hebben niets anders te zijn dan juist dat, wat ons van de stenen, de aarde en het water, van de plant en van het dier onderscheidt. Dat is: Wij hebben te zijn redelijk en zedelijk wezen. Want dáárin is het typisch menselijke gelegen: dat we denken kunnen en ons rekenschap geven van ons doen en laten, dat besef hebben van wat goed is en wat kwaad, dat we een geweten hebben dat ons ter verantwoording roept en waardoor we voor ons doen en laten verantwoordelijk kunnen worden gesteld; dat wij met onze scheppende geest bouwen kunnen aan een waarachtig menselijk bestaan."
Van deze radiolezing hebben twaalfhonderd niet-abonnées de tekst nabesteld. Een in die tijd ongekend aantal. Het antwoord heeft kennelijk bevrijdend gewerkt voor veel mensen bij wie de vraag als probleem leefde. Een voorbeeld van geestelijke hulpverlening, waarbij de humanistische levensovertuiging expliciet aan de orde is.

De humanistische levensovertuiging impliciet aan de orde
Dat is het geval wanneer niet de levensproblematiek in zijn algemeenheid in het geding is, maar wanneer het om een zeer persoonlijke problematiek gaat, die om hulpverlening vraagt. En waarbij dan de hulpverlening zich, minstens ten dele, voltrekt door de persoonlijke problematiek in het licht van de algemeen menselijke problematiek te plaatsen. Daardoor kan men tot relativering en verzachting van het eigen probleem komen. Men blijft niet in het eigen enge kringetje ronddraaien. Dat kan bevrijdend werken. Men gaat zijn eigen probleem in ruimer verband zien, kan het daardoor beter verwerken en, voor zover dat onvermijdelijk is, aanvaarden en, voor zover dat mogelijk is, bestrijden.
Enige voorbeelden mogen dit weer toelichten.

Anders zou ik toch als mèns te kortschieten!
Een arbeidersvrouw met wie ik in contact kwam was de wanhoop nabij. Ze was door haar man verlaten en geheel alleen zorgde ze voor haar vier kinderen. Overdag werkte ze in werkhuizen en tot diep in de nacht zat ze te naaien voor anderen om de kost te verdienen. Het zag er in haar huisje alles netjes en proper uit en de kinderen waren schoon en netjes gekleed, zij het dat hun kleren zichtbaar veelvuldig versteld waren. Maar ze was aan het eind van haar latijn. Ze kon het niet meer volhouden.
„Maar waarom doet u dit alles? Waarom spant u zich zo in?", vroeg ik haar. En haar bijna verontwaardigd antwoord was: *„Maar meneer, anders zou ik toch als mèns te kortschieten!"* Ze was pertinent ongodsdienstig en van het woord humanisme had ze nog nooit gehoord. Maar ze bracht een stuk humanisme in praktijk!

Aan haar situatie kon ik niet rechtsstreeks iets veranderen, al heb ik het maatschappelijk werk ingeschakeld. Maar door mijn vraagstelling en haar eigen antwoord daarop voelde zij zich duidelijk gesterkt en had ze opnieuw de moed de strijd aan te binden. Ze vond haar steun in haar eigen — humanistische — levensovertuiging, die door mij alleen maar tot sterkere bewustheid was gewekt. En . . . ze dankte mij voor het *„fijne gesprek"*.

Het leven is soms wel moeilijk

Een andere vrouw had het eveneens, zij het op geheel andere wijze, moeilijk. Ergens in het gesprek laat ze de verzuchting vallen: *„Het leven is soms wel moeilijk"*. Ik reageer daarop met de voorzichtige vraag: *„Vindt u het vreemd, dat het leven zijn moeilijkheden meebrengt?"* En het gesprek kreeg weer de levensovertuigelijke dimensie waarmee we ons hier bezighouden. Zij ging haar probleem zien in het licht van de algemeen menselijke problematiek, waardoor zij het beter kon plaatsen, verwerken en, voor zover nodig, aanvaarden. Impliciet, dat wil zeggen uitgaand van en nauw aansluitend bij het persoonlijk probleem; en daarmee geheel verweven kwam een humanistische ideeënwereld aan de orde, die inhield, dat het mensenleven niet denkbaar is zonder moeilijkheden, dat deze tot het mensenleven behoren, er althans onontkoombaar mee verbonden zijn. Want zo is onze menselijke situatie, een situatie die er een is van op z'n minst schijnbare — tegenstellingen: van licht en donker, van goed en kwaad, van vreugde en leed, van leven en dood. Met deze existentiële situatie moeten we in het reine komen. Dat wil zeggen, dat we ons enerzijds met de moeilijkheden des levens moeten verzoenen als erbij behorend, en dat we anderzijds en tegelijkertijd de strijd tegen de problemen die het leven ons voorlegt, moeten aanbinden, waarbij we op onze menselijke vermogens zijn aangewezen. Aldus de beide tegengestelde aspecten tot een hogere eenheid verbindend. Je moet willen en durven leven in die menselijke situatie.

Zo krijgen gesprekken in de hulpverlening hun humanistische levensovertuigelijke inhoud en verlenen ze steun aan hen die daarvoor ontvankelijk zijn, dat wil zeggen aan hen die daarin hun eigen denken en voelen herkennen, maar die dit nu helderder voor zich zien. En het moet gaan in een relatie, waarin de hulpvrager centraal staat. Er wordt niet tegen hem aan of over hem heen gepraat. Er wordt nauw aangesloten bij wat hem of haar beweegt.

Zo'n diepe aansluiting bij de ander is minder goed mogelijk, wanneer men zich aan schriftelijke hulpverlening waagt. Zoals ik dat een tijdlang heb gedaan in een vragenrubriek over levensproblemen, getiteld *„Daar zit ik mee"* in het toenmalige orgaan van het Humanistisch Verbond *„Mens en Wereld"* (de nummers 3, 1961 en volgende).

Ik ga daaruit citeren om opnieuw aan te tonen dat de humanistische levensovertuiging een essentiële rol in de hulpverlening kan spelen. Nadere toelichting over waar nu het typische humanistische in de aanpak schuilt, lijkt na het voorgaande overbodig.

Hoe komen we met het onrecht klaar?
Het gaat hier over een man die zich — naar mijn uit zijn brief verworven inzicht terecht — zwaar onrecht aangedaan voelde.
Hoezeer ons gevoel van verzet tegen onrecht ook van groot belang is, dit gevoel is op zichzelf dikwijls een slechte raadgever. Dikwijls blijkt, dat het toch eerst wel „aan de rede moet worden getoetst". Onze gevoelens spelen ons spoedig parten. Ons oordeel wordt er gauw door vertroebeld. En met name zullen we ons rekenschap moeten geven van de motieven, die de ander, bij wat wij als onrecht voelen, hebben geleid." „Wie zich in zijn rechten voelt aangetast, wordt emotioneel. En dat is tot op zekere hoogte maar goed ook! We zouden ons anders misschien al te gemakkelijk bij de dingen neerleggen. Maar daarna moeten onze emoties toch weer redelijk worden getoetst."
„Maar we zouden aan onze verantwoordelijkheid als mens niet voldoen als we het onrecht over onze kant lieten gaan. Verzet tegen het onrecht behoort tot de essentie van het mensenleven. Voor het recht, of voor wat zij als recht zagen, hebben de besten onder ons grote offers gebracht en zelfs hun leven veil gehad. Het is diep in ons verankerd en behoort kennelijk tot het wezen van ons mens-zijn. Als we ons in ons recht voelen aangetast, dan voelen we ons in ons mens-zijn zelf, in onze menselijke waardigheid aangetast."
„Het moge al moeilijk zijn uit te maken of we werkelijk met onrecht te maken hebben, of dat we ons door ons gevoel alleen hebben laten leiden. De strijd tegen het onrecht moge al een zware opgave zijn, leven met onrecht dat we niet, of nog niet, uit de wereld kunnen helpen, kan een nog zwaardere opgave zijn. Immers alles in ons verzet zich ertegen. We kunnen het onrecht moeilijk aanvaarden. En desondanks zullen we ermee moeten leven. Daarmee bedoel ik niet, dat we ons verzet ertegen moeten opgeven. Ik bedoel er ook niet mee, dat we passief in het onrecht moeten berusten, in de gelatenheid van *„ik kan er toch niets meer aan doen"* en *„'t zal mijn tijd wel duren"*. Nee, ik bedoel ermee — ja, hoe zal ik het zeggen? . . . — dat men de moed zou moeten hebben om het leven te leven met al zijn tekortkomingen, waaronder ook het bestaan van het onrecht behoort. Dat men de moed moet hebben om zich staande te houden in de werkelijkheid, ook als die werkelijkheid ver van het ideaalbeeld, dat we ons hebben voorgesteld, af staat. Dat kan men, geloof ik, alleen als men loskomt van de idee, dat het mensleven ooit volmaakt zou kunnen zijn. Dat kan men alleen als men beseft, dat het altijd enkel maar kan gaan om méér recht, méér geluk, méér harmonie, maar nooit om het volmaakte, dat voor mensen onbereikbaar is. Dan kan men de tekortkomingen aanvaarden en ermee leven, omdat men weet, dat ze bij het leven behoren, althans aan het mensenleven onlosmakelijk verbonden zijn. Zo kan men ook met het onrecht leven. En nog des te eerder, naarmate we meer bedenken, dat we ook zelf, gewild of ongewild, onrecht doen. Maar nog eens: Leven met onrecht is geen passief berusten erin. De strijd ertegen gaat voort."
„Hoe komen we dan met het onrecht klaar? We komen er nooit mee klaar, in de zin, dat we er altijd tegen zullen blijven vechten. Maar we komen er wel mee klaar als we het tegelijkertijd als een bestanddeel van ons onvolmaakte leven in ons eigen

leven weten op te nemen."
Misschien nog duidelijker zal de humanistische inhoud van de hulpverlening tot uiting komen in de volgende case.

Menselijke grootheid
Een man is al vijftien jaar ziek en aan bed gebonden. Met veel strijd heeft hij zijn — ongeneeslijke — ziekte verwerkt en zijn einde is in zicht. Maar, — ik citeer uit zijn brief — „Wat mij kwelt is, dat mijn vrouw eigenlijk erg tekort komt" en „Ik zou mijn vrouw zo graag nog eens een goede en gezonde man gunnen". Het probleem is nu „dat er in het leven van de vrouw een man is gekomen, voor wie ze warme sympathie heeft opgevat". „En het is voor mij beslist geen bezwaar de toekomstige echtgenoot van mijn vrouw te kennen, integendeel, ik zou het prettig vinden als zij nog een aantal gelukkiger huwelijksjaren zou kennen." Maar de vraag is, waar ze samen al veel over hebben gepraat is: „Hoe moeten we daar nù mee aan?" En dan zijn ze niet uitgekomen.
Hier dan enige citaten uit mijn antwoord.
„Het getuigt van grote menselijkheid en tegelijk van menselijke grootheid, dat uw probleem niet is, dat uw vrouw — ook naar mijn gevoel normale — verlangens koestert (dat zou voor vele anderen juist het probleem zijn!), maar dat ùw probleem is, *hoe* aan deze verlangens zou kunnen worden voldaan, en *of* dat kan. Groot is, dat het u kwelt dat uw vrouw zoveel tekort komt en dat er geen klacht in uw brief te vinden is over wat u zelf mist. U hebt de — zeldzame — rijkdom verworven u te kunnen verzoenen met het lot, zoals dat u beschoren is.
Met dat *„verzoenen"* bedoel ik geen passief berusten. Dat is heel wat anders dan wat u doet. Ik bedoel ermee, dat u de moed hebt om in de werkelijkheid, uw niet gemakkelijke werkelijkheid, te staan — vergeef me het woord, aan iemand die al vijftien jaar ligt — en om in dié werkelijkheid nog menselijkheid te verwezenlijken."
„Maar dan: wat zal ik nog zeggen in het probleem dat twee mensen zo open en eerlijk en op zo rijpe wijze met elkaar bespreken? (Kon men in alle huwelijken maar zo open en eerlijk tegenover elkaar zijn.) Ik voel het als bijna oneerbiedig mij daarin te mengen, zelfs ondanks het feit dat u erom vraagt. Het is úw probleem. En u beiden bent er, niet alleen met heel uw denken, maar met heel uw gevoelens bij betrokken. In die zin is het uw strikt persoonlijke probleem, waarover u niet anders dan een strikt persoonlijke oplossing kunt vinden."
„Wel zeg ik u, dat u samen alles, wat met de beantwoording van uw vraag samenhangt, ernstig zult moeten overwegen. Voor die overwegingen wil ik wel een paar naar mijn gevoel belangrijke punten aandragen. Maar beschouwt u ze dan ook alleen als een bijdrage tot het gesprek, dat u met uzelf en met elkaar voert. Niet als opmerkingen die enig gezag hebben."
„Hiermee zeg ik niet, dat het zedelijk te veroordelen zou zijn. Voor mij is zedelijk, wat u in volkomen oprechtheid tegenover elkaar en in diep besef van uw verantwoordelijkheid voor elkaar en van uw bezorgdheid om elkaar, samen beslist. Niet de daad is zedelijk of onzedelijk, maar de gezindheid van waaruit de daad wordt

verricht. Ik zei het reeds: geen heersende norm is hier van essentieel belang. Maar dat wil niet zeggen, dat de heersende moraal, althans zoals die door de goegemeente wordt uitgelegd, niet in uw overdenkingen zou moeten worden betrokken."
„Als uw vrouw, nog tijdens uw ziekte, een nieuwe relatie zou aangaan, wat zij in dat geval alleen zou doen met uw uitdrukkelijke wens, omdat u haar nieuwe mogelijkheden voor de toekomst wil schenken, dan zal dit nochtans bij de goegemeente geen begrip, maar afkeuring vinden. Kán zij, kunt u, ook dàt doorstaan? Zou het alles bij elkaar uw beider kracht, of ook maar de kracht van één van u beiden, niet te boven gaan? Ja, zou het alles bij elkaar menselijke kracht niet te boven gaan?"
Zie hier dan nogmaals, hoe de humanistische levensovertuiging zijn onontkoombare — en mijns inziens natuurlijk positieve — functie heeft bij de hulpverlening.

C. H. SCHONK

1) Zie hierover nader: C. H. Schonk: Identiteit en noodzaak van Geestelijke Verzorging. Humanist, nummers 11 t/m 14 1976. Humanistisch Verbond, Utrecht.

Weekend over Humanistische visie op seksualiteit en relaties

De homowerkgroep van het Humanistische Verbond organiseert een ontmoetingsweekend voor homoseksuele vrouwen èn mannen uit humanistische kring en voor belangstellenden. De invulling van het programma wordt voor 'n belangrijk gedeelte overgelaten aan de deelnemers. Wèl zullen suggesties worden uitgewerkt voor 'n ontmoetingsgroep en 'n diskussie over humanistische visies op (homo-) seksualiteit en relaties.

Datum: van vrijdag 20 juni, 20.00 uur, tot zondag 22 juni, 16.00 uur.
Plaats: 'De Grote Bunte' te Nunspeet (op de Veluwe).
Kosten: f 75,— (inkl. alle maaltijden, overnachtingen en koffie/thee).
Opgave: Humanistische Homowerkgroep, Postbus 114, 3500 AC Utrecht.
Informatie, suggesties e.d.: zelfde adres, of telefonisch 030 - 31 81 45,

Bert Boelaars

Omgangsrecht na echtscheiding

Uit de cijfers van het Centraal Bureau voor de Statistiek blijkt, dat in de laatste jaren één op de vier huwelijken in een echtscheiding uitmondt. In verreweg de meeste gevallen betreft dit huwelijken, die korter dan tien jaar geleden werden gesloten. Het behoeft daarom geen verbazing te wekken, dat hierbij vele — meestal jonge — kinderen betrokken zijn. Men kan dat aantal schatten op circa 300.000 per jaar. Dit zijn meetbare gegevens, maar onmeetbaar is het leed dat achter deze cijfers schuilgaat. Is de echtscheiding voor echtgenoten vaak een traumatische ervaring, zij is dat bijna altijd voor de kinderen.

Voor de kinderen, vooral als zij nog jong zijn, komt de scheiding van hun ouders als een abrupte en dramatische gebeurtenis, waarop zij niet of nauwelijks zijn voorbereid. Mogelijk hebben de ouders daartoe wel oprechte pogingen gedaan, maar hebben die pogingen niet tot een merkbaar resultaat geleid. Kinderen kunnen zich nu eenmaal moeilijk inleven in een definitieve breuk van hun ouders en de gevolgen van die breuk. Zij willen zich misschien daarin ook niet inleven, omdat in de beleving der kinderen hun ouders bij elkaar horen en zij de liefde en aandacht van hen beiden nodig hebben.

In dit artikel zal ik ingaan op één aspekt van de gevolgen der echtscheiding[1]): de omgang van het kind met de ouder, die ná de scheiding niet met het gezag wordt belast. Die omgang is inderdaad slechts één aspekt van een complexe problematiek van véél grotere omvang, waarbij uiteindelijk de opvattingen over huwelijk, gezin en echtscheiding in het geding zijn.

Hopelijk hebben de ouders — al dan niet via hun advokaten — de gevolgen van hun scheiding goed geregeld, met name de vraag wie van hen de verantwoordelijkheid over de kinderen zal dragen (met andere woorden wie van hen voogd zal worden), hoeveel alimentatie voor hen zal worden betaald en hoe het kontakt met de andere ouder zal verlopen. Maar in de praktijk loopt dat natuurlijk allemaal niet zo prettig en harmonieus.

In de emoties en belangen-tegenstellingen, die met een echtscheiding gepaard gaan, raken de belangen der kinderen vaak in de klem. De ouders blijken vaak niet in staat om hun eigen onverwerkte huwelijks- en echtscheidingsproblemen gescheiden te houden van de belangen der kinderen. Meestal is hier geen sprake van echte kwade trouw.

Zo zal de vrouw, die zich — in haar beleving — door de man in de steek gelaten voelt er echt veel moeite mee kunnen hebben de kinderen op gezette tijden naar de man (en zijn mogelijke vriendin) te laten gaan. Een op zichzelf — ook voor haar zelf — aannemelijk klinkend motief is daarvoor gemakkelijk te vinden, bij voorbeeld in de trant van „de kinderen zijn nog niet over de scheiding heen en kon-

takt met de vader brengt hen in nog grotere onrust. De kinderen willen trouwens zelf ook niet zo graag".
Toch zijn dergelijke tegenwerpingen bijna nooit steekhoudend. Kinderen hebben er belang bij om hun beide ouders te blijven kennen, in hun goede én in hun minder goede eigenschappen.
Het verdringen van het bestaan van één der ouders is daarbij schadelijk voor de evenwichtige uitgroei van het kind.
Het moet leren aanvaarden dat zijn ouders uit elkaar zijn gegaan en misschien andere levenspartners verkozen hebben. Meestal komen de problemen bij de omgang ná de scheiding dan ook niet uit de kinderen voort, maar uit die van de ouders, die nog onvoldoende afstand van elkaar hebben kunnen nemen en van het leed dat zij met elkaar hebben doorgemaakt.
De ervaring heeft trouwens geleerd, dat we de wens van het kind om niet naar de andere ouder te gaan niet direkt als beslissend kunnen aanvaarden, zeker niet als het om een jong kind gaat. Het zou zeer wel mogelijk kunnen zijn, dat het kind aanvoelt, dat bij voorbeeld de moeder wel zegt dat het naar de vader moet gaan, maar zij het er in werkelijkheid daarmede erg moeilijk heeft. Het wil het verdriet van de moeder wellicht niet vergroten, waarbij een (onbewuste) angst ook de moeder te verliezen een rol kan spelen.
Gelet op de belangen van het kind behoort het de bevoegdheid te hebben op voortgezette omgang met de andere ouder ná de echtscheiding.

De huidige wettelijke regeling
Het thans vigerende omgangsrecht werd eerst in oktober 1971 in de wet opgenomen. Voordien had de wetgever zich altijd afkerig getoond van een dergelijke wettelijke regeling, omdat een verplichte omgang (vroeger vaak aangeduid als *„bezoekrecht"* of *„droit de visite"*) strijdig leek te zijn met de exclusieve rechten en bevoegdheden van de met de voogdij belaste ouder en hij bovendien veeleer vreesde dat een omgangsrecht voor het kind schadelijke scènes en verwikkelingen zou veroorzaken. Het omgangsrecht is thans uit ons familierechtelijk systeem niet meer weg te denken en heeft — ondanks de gebreken, die daaraan kleven — toch in vele gevallen goed gefunktioneerd. Het omgangsrecht is weliswaar in de laatste jaren méér dan ooit het voorwerp van vaak emotionele en uiterst kritische discussies geweest, maar niet omdat men zou menen dat het méér nadeel dan voordeel zou opleveren, maar juist omdat naar veler overtuiging de huidige regeling niet ver genoeg reikt en de mogelijkheden tot dwang bij de nakoming van de verplichting tot medewerking ontbreken of als onvoldoende effektief worden ervaren[2]).
De huidige regeling is in zijn opzet eenvoudig en gemakkelijk weer te geven. Het treffen van een omgangsregeling wordt in beginsel aan de ouders overgelaten. Slechts op verzoek van de beide ouders of één van hen maakt de rechter een regeling, die in het echtscheidingsvonnis of in een latere beschikking wordt opgenomen. In de praktijk wordt een door de ouders gemaakte regeling in het vonnis opgenomen als zij het veiliger vinden dat de gemaakte regeling officieel wordt vastgelegd.

Worden zij het over een dergelijke regeling echter niet eens dan treft de rechter een regeling, nadat hij de ouders, het kind (voorzover het 14 jaar of ouder is) en de raad voor de kinderbescherming daarover heeft gehoord. Deze regeling legt hij dan vast in een beschikking (art. 161 lid 5 Boek 1 BW).
Achteraf kan blijken dat de bij vonnis of beschikking vastgelegde regeling niet goed funktioneert. Ook is mogelijk, dat een dergelijke regeling niet werd vastgelegd, omdat de ouders aanvankelijk dachten daaraan geen behoefte te hebben, welke verwachting achteraf te optimistisch blijkt geweest te zijn. In deze gevallen kunnen de ouders of één van hen de kinderrechter verzoeken de getroffen regeling te herzien, c.q. alsnog een regeling te treffen (art. 162 Boek 1 BW).
Ook dan hoort de kinderrechter de ouders, het kind (vanaf 14 jaar) en de raad voor de kinderbescherming. In vele gevallen zal de kinderrechter alvorens te beslissen door de raad voor de kinderbescherming een rapport laten uitbrengen waarbij soms ook een Medisch Opvoedkundig Bureau wordt ingeschakeld.
Bij het raads- en m.o.b.-onderzoek zullen vrijwel altijd ook de kinderen worden betrokken, ook indien zij jonger zijn dan 14 jaar.

Herziening van het omgangsrecht
Uit het voorafgaande is duidelijk geworden, dat algemeen wordt erkend dat het kind ná de scheiding van zijn ouders er doorgaans belang bij heeft om met beide ouders kontakt te houden, maar dat desondanks de ouder-niet-voogd niet automatisch het recht heeft op omgang met het kind na de scheiding. Het komt er op neer, dat de met gezag belaste ouder daarin moet instemmen óf dat de rechter een omgangsregeling oplegt. Die omgang is dan ook wel smalend een gunst genoemd, die een ouder door zijn voormalige echtgenoot of eventueel door de rechter wordt verleend[3]).
Terecht hebben velen in de laatste jaren dan ook geijverd voor een recht van de niet met gezag belaste ouder op omgang met het kind. Persoonlijk zou mij nog méér hebben aangesproken als men het omgangsrecht méér vanuit de kinderen had benaderd. Minderjarigen behoren mijns inziens een eigen rechtspositie te verkrijgen, waaraan zij onder meer de bevoegdheid kunnen ontlenen om in beginsel relaties naar hun keuze te onderhouden, dus ook die met de eigen ouders[4]).
De Minister van Justitie heeft aan deze wensen (gedeeltelijk) gevolg gegeven door een wetsontwerp bij het parlement in te dienen, waarin onder meer een herziening van het omgangsrecht wordt voorgesteld. Dit wetsontwerp is thans nog bij de Tweede Kamer aanhangig en komt op het volgende neer: Kind en de ouder, die niet met de voogdij is of wordt belast, zijn van rechtswege bevoegd om met elkaar om te gaan en de met voogdij belaste ouder is verplicht aan de uitoefening van die bevoegdheid medewerking te verlenen.
Slagen de ouders er niet in om in onderling overleg tot een bevredigende regeling te komen dan kan de rechter op verzoek van hen beiden of één van hen een regeling vaststellen.
De ouders, de minderjarige vanaf 12 jaar [5]) en de raad voor de kinderbescherming worden gehoord. De rechter mag de ouder-niet-voogd alléén de omgang met het kind

ontzeggen als die omgang kennelijk in strijd is met de belangen van het kind of als het kind (mits tenminste 12 jaar) zelf ernstige bezwaren heeft tegen die omgang. De voorgestelde regeling is dus een wederkerige bevoegdheid van ouder én kind, (waaraan de voogd(es) verplicht is mede te werken), welke bevoegdheid slechts in uitzonderlijke gevallen aan de ouder kan worden ontzegd.
Daar bij verreweg de meeste echtscheidingen de vrouw tot voogdes wordt benoemd [6]) betekent dit voorstel een versterking van de rechtspositie van de man ná echtscheiding.
Dit betekent echter niet dat dit wetsvoorstel bij de organisaties, die een versterking van de rechtspositie van de ouders ná (echt)scheiding voorstaan, met onverdeeld enhousiasme is ontvangen [7]).
Met name zijn zij ontevreden, omdat het wetsvoorstel niet tegemoet komt aan het bezwaar, dat de wet geen adekwate mogelijkheden biedt om bij onwilligheid de medewerking van de voogd(es) af te dwingen. Inderdaad is het ontbreken van specifieke sankties voor de praktijk de achilles-hiel van het omgangsrecht. Het is echter nog maar de vraag of het recht bij machte is om voor dit soort relationale problemen passende sankties te scheppen.

Santies op het niet-nakomen van de omgangsregeling
De wel gehoorde stelling, dat bij het omgangsrecht iedere sanktie ontbreekt is als zodanig onjuist. Zij zijn er wel, maar de moeilijkheid is, dat in de praktijk de omgangsproblematiek te complex en te subtiel blijkt te zijn om daaraan de juiste sanktie te kunnen verbinden.
De meest verstrekkende mogelijkheid is om bij hardnekkige weigering tot medewerking aan een omgangsregeling *voogdijwijziging* te verzoeken. Dit wordt echter weinig gevraagd en nog minder ingewilligd. De andere ouder — meestal de man — mist veelal de praktische mogelijkheden tot verzorging van het kind en daarop is zijn aktie dan ook meestal niet gericht. Verder kan blijken, dat het kind bij de ouder, waar het verblijft — afgezien van de onwilligheid of het onvermogen tot medewerking aan de omgangsregeling — relatief het beste verzorgd en opgevoed wordt. Men moet hierbij in aanmerking nemen, dat de rechter er in het algemeen niet voor voelt om een ouder met de voogdij te belasten, die de feitelijke verzorging en opvoeding aan de andere ouder overlaat.
Wat meer voor de hand liggend lijkt het treffen van een kinderbeschermingsmaatregel, met name *een ondertoezichtstelling*. Dit is een gezagsbeperkende maatregel, die door de kinderrechter wordt uitgesproken. Hij benoemt daarbij een gezinsvoogd, aan wiens aanwijzingen de (met gezag belaste) ouder in beginsel gevolg moet geven. In het kader van de uitvoering van deze maatregel zou zeer wel kunnen passen een begeleiding en een zo goed mogelijk veilig stellen door de gezinsvoogd van de kontakten met de andere ouder. Echter ook deze mogelijkheid wordt door de kinderrechter in het algemeen met terughoudendheid gehanteerd en alleen toegepast als de niet-nakoming van de verplichting tot medewerking aan de omgangsregeling symptomatisch blijkt te zijn voor het gebrekkig funktioneren van de opvoedings- en verzorgingsplicht van de ouder.

Bij die terughoudendheid speelt ook een rol de twijfel van het nut van een hulpverlening onder dwang, inzonderheid bij een uiterst gevoelige materie als het omgangsrecht.
Een andere mogelijkheid is om de president van de rechtbank in kort geding te verzoeken om de ouder-voogd(es) op verbeurte van een *dwangsom* te veroordelen tot medewerking aan de omgangsregeling (de dwangsom is hier een soort boete van de ene ouder aan de andere ouder voor iedere keer dat de omgangsregeling niet wordt nagekomen).
De jurisprudentie is echter over de toepasselijkheid van de dwangsom bij omgangsregelingen verdeeld en in het algemeen zal de president er de voorkeur aan geven de onwillige ouder door overreding tot medewerking aan de omgangsregeling te brengen. Het is duidelijk dat ook de dwangsom geen passend middel is, al was het alleen maar omdat de mogelijkheid tot betaling (en verhaal) van de dwangsom veelal ontbreekt en slechts het effekt van een grotere rancune oplevert.
In mijn praktijk heb ik ten gevolge van de opgelegde dwangsom de meest onverkwikkelijke situaties zien ontstaan. Zo herinner ik mij een moeder, die slechts tegen afgifte van een kwitantie het kind aan de vader wilde meegeven uit (al dan niet vermeende) angst, dat de vader anders de opgelegde dwangsom zou gaan invorderen.
Sommige ijveraars voor betere sankties verwijten juristen gebrek aan kreativiteit. Ik geloof echter, dat zij althans in deze materie, niet het gelijk aan hun zijde hebben.
Het recht kan niet veel meer doen dan door rechtsregels een mentaliteitsverandering op gang te brengen en in stand te houden, alsmede voorwaarden te scheppen, die verwikkelingen kunnen voorkomen en als die toch ontstaan in goede processuele kanalen leiden.
Tot het oplossen van de onderliggende problemen is de jurist bijna nooit in staat en hij is dat zeker niet in de emotionele en complexe relatie-problematiek tussen gescheiden ouders en hun kinderen. Als oplossing van die problematiek kan slechts gedacht worden aan een goede gespecialiseerde hulpverlening. Het is diskutabel of de rechter bij die hulpverlening enige rol kan spelen, bij voorbeeld in die zin, dat hij de onwillige ouder de verplichting oplegt zich gedurende een bepaalde tijd te gedragen naar de aanwijzigingen van een organisatie van hulpverlening, waarbij te denken valt aan een Medisch Opvoedkundig Bureau of een Bureau voor levens- en gezinsmoeilijkheden.
Persoonlijk zou ik daarvoor wel voelen als inderdaad zou blijken dat dit een wezenlijke bijdrage zou kunnen leveren om een vastgelopen omgangs-situatie weer op gang te brengen.
Binnen het maatschappelijk werk en andere kringen van hulpverlening experimenteert men al enige tijd met verschillende methoden van hulpverlening, die variëren van individuele benadering van ouders en kinderen tot groepsgesprekken van meerdere ouders, die elkaar helpen met het verwerken van hun emotionele ervaringen en het werken aan de oplossingen van hun problemen [8]).
Van groot belang is ook, dat de discussie nu ook buiten de kring van direkt-

betrokkenen op gang gaat komen. Het omgangsrecht is een niet onbelangrijk aspekt van de rolverhoudingen in en buiten het huwelijk. En dat is een onderwerp dat ons allen aangaat, ook als we het geluk hebben om niet in de perikelen van het omgangsrecht te raken.

januari 1980

MR. S. SLAGTER

1) Eenvoudigheidshalve beperk ik mij tot de echtscheiding. Het artikel is echter mutatis mutandis ook van toepassing op de scheiding van tafel en bed.
2) Uit de veelheid van literatuur, rapporten en discussieverslagen kan bijvoorbeeld genoemd worden:
   a. het rapport *„Kind, gezin en scheiding"*, 1977, uitg. *„Ouders van nu"* te Utrecht;
   b. het rapport *„Van gunst naar recht"* van het tijdschrift *„Jeugd en Samenleving"*, maart/april 1979;
   c. het onderzoeksverslag *„Omgang met elkaar"*, 1978, Katholieke Hogeschool te Tilburg;
   d. Illustratief zijn ook de veelvuldige bijdragen over dit onderwerp in *„Uit Balans"*, een periodiek van de *„Stichting Organisatie Gescheiden Mensen"*.
3) Zie het onder 2 geciteerde rapport van het Tijdschrift *„Jeugd en Samenleving"*.
4) J. E. Doek en S. Slagter *„Meer rechten voor minderjarigen"*, uitg. WIJN, 1977.
5) De leeftijd, waarop de rechter kinderen in de gelegenheid moet stellen hun mening kenbaar te maken is verlaagd tot 12 jaar en het is de bedoeling dat in de toekomst kinderen vanaf die leeftijd in de gelegenheid worden gesteld hun mening te geven in alle zaken, waarin het gezag over hen een rol speelt.
6) Uit een landelijk onderzoek is gebleken dat ongeveer 90% van de kinderen bij de moeder blijft, terwijl de vader in ongeveer 10% van de zaken de voogdij verkrijgt.
7) Zie bijvoorbeeld *„Uit Balans"*, december 1979. Ook naar de mening van een andere belangenorganisatie, de *„AVOM"* gaat dit wetsontwerp niet ver genoeg.
8) Zie het artikel *„Omgangsregeling na echtscheiding krijgt aandacht"* door H. Rysterborgh, in: *„Tijdschrift voor Jeugdbescherming en jeugdwelzijn, 'Sjow'"*, 11 mei 1979.

Tolerant voor humaan geweld?

Sinds de industriële revolutie zijn de mogelijkheden om de kwaliteit van het menselijk bestaan te verbeteren exponentieel toegenomen. Het in eerste instantie neutrale karakter van de technologie heeft echter wel met zich meegebracht dat ook de potentie voor de beëindiging van het menselijk bestaan in hetzelfde tempo is toegenomen. Het onderzoek naar een betere beheersing van die potentie is schromelijk achtergebleven. Niet alleen de organisatie van en de controle op het geweldgebruik, maar ook haar legitimatie of rechtvaardiging stoelen nog voornamelijk op gebruiken en ideeën uit de Middeleeuwen en Renaissance. Een empirische en normatieve benadering van het begrip redelijkheid in verband met de regulering van internationale betrekkingen op een al of niet gewelddadige manier is dan ook ver te zoeken.

Geweld, individueel en kollectief

Vanuit een oogpunt van geweld is er geen verschil tussen oorlog en zulke laakbare handelingen als moord, gijzeling, terreur, oproer, en struikroverij. Ze hebben met elkaar gemeen dat de zelfontplooïing van een medemens op vrij drastische wijze beknot wordt. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de maatschappelijke waardering onder vrijwel alle omstandigheden sterk negatief is voor dergelijk individueel bedacht en bedreven gewelddaden. Een dergelijke sterke negatieve waardering geldt echter niet voor collectief bedreven geweld. Er zijn verhoudingsgewijs zelfs vrij veel situaties waarin het oorlogsgeweld niet alleen als onvermijdelijk, de revolutie, maar zelfs als gewenst, herstel van orde, ervaren wordt.

Teneinde een dergelijke uitzondering voor collectief geweld te rechtvaardigen is er een aanzienlijke hoeveelheid literatuur, van eeuwen her, ontstaan. Men kan daarin twee stromingen onderscheiden: de in de christelijke traditie ontwikkelde leer van de *„rechtvaardige oorlog"*; en de seculiere leer van de *„raison d'etat"*, gewoonlijk geassocieerd met in het bijzonder het boekje *„Il Principe"* van Machiavelli. Beide stromingen laten zich in het kort als volgt omschrijven.

Vanuit de *„raison d'etat"*, het bestaansrecht van de staat, is het noodzakelijk dat staatslieden alle maatregelen treffen die noodzakelijk zijn voor het zelfstandig voortbestaan van de staat. Met name kan geen staatsman het rationeel vinden om enig middel dat bruikbaar zou kunnen zijn voor de handhaving van dit zelfstandige bestaan vrijwillig af te staan. Het gebruik van elke vorm van macht of listigheid is gerechtvaardigd omdat de noodzaak van het bestaan van de staat eist dat zij de beperkingen opgelegd aan het individuele handelen door ethische uitgangspunten, overschrijdt. Er is dus sprake van een totale breuk tussen de sferen van de (individuele) ethiek en de eisen van het algemeen belang. Voor het handelen dient men te kiezen of voor het een óf voor het ander. Elke poging om deze kloof te

overbruggen leidt tot slechtere resultaten dan gedrag zonder illusies.
De leer van de *„rechtvaardige oorlog"* tracht juist deze kloof tussen individuele ethiek en kollectief handelen te dichten. Daartoe worden twee soorten criteria aan geweldgebruik gesteld. De ene soort is gericht op de afzonderlijke rechtvaardiging van de noodzaak van oorlogsgeweld überhaupt. De andere soort criteria zijn er op gericht aan te geven wat wel en wat niet geoorloofd is in geval gerechtvaardigd geweld gebruikt wordt.
Een gerechtvaardigde oorzaak kan alleen ontstaan vanuit de noodzaak om onjuist en schadelijk gedrag van anderen te korrigeren of te beperken ten behoeve van het algemeen belang. Konkreet worden hier meestal genoemd: de bescherming van onschuldigen; herstel van ten onrechte geweigerde rechten; en het herstel van de, voor een menswaardig bestaan, noodzakelijk geachte, orde.
Zodra echter een staat zich op geweldgebruik gaat voorbereiden, ontstaat de verleiding om enig extra economisch, politiek, of ander voordeel te behalen dat uitgaat boven het motief om begaan onrecht te redresseren. Hierbij speelt vaak niet alleen het ordinaire motief van direkt gewin een rol maar ook de wens een compensatie te verkrijgen voor de sociale en economische kosten die met de voorbereiding op en de uitoefening van geweld gepaard gaan. Ethische normen voor de verdeling van de lasten van het handhaven van rechtvaardigheid ontbreken.
Regels die voorspelbaar misbruik in een rechtvaardige oorlog voorkomen, worden dus noodzakelijk. Deze regels die later nog nader ter sprake komen, zijn gericht op een minimalisatie van het geweldgebruik zowel tegen de ander als tegen niet rechtstreeks bij het uitvechten betrokkenen.
Tegen de leer van de *„rechtvaardige oorlog"* wordt veelal ingebracht dat elke staatsman de toelaatbare grenzen van geweldgebruik kan overtreden wanneer het hem goed dunkt. De toelaatbare gedragsgrenzen vormen geen fysieke barrières maar bestaan slechts als hypothetische grenzen in de gedachten van mensen.
Zo valt tegen de leer van de *„raison d'etat"* in te brengen dat hier sprake is van de reïficatie van het begrip staat.
Een ontmenselijkte abstractie, die zogenaamd een eigen leven leidt, terwijl de staat in werkelijkheid niets anders is dan een aantal mensen, die onder de dekmantel van deze abstractie hun eigen doeleinden nastreven en zelfstandig macht en gezag uitoefenen. Zonder ethische uitgangspunten voor collectief gedrag is het terugvallen op macht en geweld niet meer dan een verheerlijking van het recht van de sterkste.
Ten aanzien van beide doctrines kan gesteld worden dat hier sprake is van wat Van Praag noemt een keuze tussen dilemma's. Op interstatelijk niveau blijkt daarbij uiteindelijk de voorkeur uit te gaan naar de oplossing via militaire dilemma's. Binnen de staat wordt gekozen voor dilemma's waarin het element geweld niet voorkomt. Aangezien deze dilemma's ons vaak vrijwel dagelijks raken zou men hieruit kunnen afleiden dat de keuze voor dilemma's met een gewelddadig alternatief vooral voortkomen uit een verontachtzaming van internationale betrekkingen. Een punt dat ondersteund wordt door vele onderzoeken naar de publieke opinie.
Een tweede aspect van beide rechtvaardigingen van kollectief geweld is dat ze beide niet kunnen ontsnappen aan het machtsdenken zelf. Alhoewel de term *„een-*

dimensionaal" denken pas door de hedendaagse filosoof Marcuse grote bekendheid heeft gekregen is het verschijnsel zelf, op militair-politiek terrein, al eeuwen oud. Daar waar twee of meer dreigen, bewapenen of vechten hebben er *twee* schuld aan de omvang van het verschijnsel. Beiden of allen hebben dan feitelijk meer waarde aan geweld toegekend, door wat voor oorzaak dan ook, dan aan andere menselijke waarden.
Aan het eendimensionale machtsdenken valt te ontsnappen wanneer men begint met de bewustwording van het feit dat er behalve militaire en politieke macht nog andere vormen van macht zijn zoals sociale of economische. Het is dan nog maar een kleine stap naar een keuze voor dilemma's die gesteld worden door creatieve konfliktoplossingen. Een dergelijke stap eist meer dan alleen het zonder meer weglaten van enige vorm van geweld. Dat zou inhouden dat geweldloos gelijk moet staan met weerloos. Ook minder gewelddadige oplossingen van konflikten eisen voorbereidselen. Zo kennen we binnenlands een SER, advocatuur, rechterlijke macht en andere konfliktoplossende instanties en procedures.

Redelijk geweld

Aksepteren we nochtans geweld tussen staten als onvermijdelijk, dan wel als het kleinere kwaad, dan is van belang het formuleren van een empirische ethiek voor geweldgebruik. Daaruit moet duidelijk worden op welke redelijke en zedelijk verantwoorde gronden het *„kleinere kwaad"* inderdaad minder kwaad kan dan hetgeen gewelddadig bestreden zou moeten worden. Met andere woorden een expliciete afweging van kosten en baten van geweldgebruik gerelateerd aan zedelijk en redelijk te verantwoorden gronden.
Een dergelijke afweging eist een omvattender afweging dan uitsluitend de direkte militaire kosten en baten van een oorlog. Het pluriforme karakter van een samenleving gaat ten koste van een dergelijke eendimensionale, uitsluitend op de internationale verhoudingen gerichte, afweging. Economische, sociale en psychologische dimensies kunnen in die afweging niet gemist worden. Daarnaast is voor een dergelijke afweging noodzakelijk om zich een voorstelling te kunnen maken van het soort geweld, het soort oorlog waarin men terecht wil komen. Pas dan wordt een redelijker afweging dan een op algemeenheden gebaseerde zwart-wit keuze tussen dood of slavernij, goed of kwaad mogelijk.
Onze complexe werkelijkheid kan alleen tot zijn recht komen in een uitgebreide en verfijnde afweging van alle aspecten voor of tegen kollectief geweld. Wegens de misbruik potentie van geweld en macht is deze afweging een conditio sine qua non voor de leer der rechtvaardige oorlogen. Voor de leer van de *„raison d'etat"* een kwestie van goeddoordachte efficiency. Vanuit beide gewelddadige benaderingen zou een openbare en wetenschappelijke afweging van deze aard voortdurend moeten plaats vinden. Vanuit een oogpunt van democratische kontrole is een systematischer en wetenschappelijker kontrole op de buitenlandse betrekkingen van een staat hoogst noodzakelijk, nu het instrumentarium voor de uitoefening van geweld zulke gigantische proporties heeft aangenomen, dat elke fout de totale (wereld-)samenleving op het spel zet.
De preoccupatie van het parlement met binnenlandse aangelegenheden is genoeg-

zaam bekend. Konklusie die uit een dergelijke wetenswaardigheid getrokken moet worden is dan ook dat het parlement op dit punt versterking behoeft.
Wil een dergelijke versterking reeël en zinvol zijn dan mag zij best een beslag leggen op een aanzienlijk deel van de financiële middelen die nu besteed worden aan internationale betrekkingen. Bovendien kan men pas dan verwachten dat andere staten de terugdringing van geweld als een serieuze zaak gaan beschouwen. Om de gedachten te bepalen lijkt om te beginnen een tiende deel van het gezamelijke budget van defensie en buitenlandse zaken voor onderzoek en experimenten met alternatieven in deze een reeël bedrag. Voldoende om als serieus genomen te kunnen worden, niet genoeg om het vigerende systeem wezenlijk aan te tasten.
Efficiency overwegingen van politieke, sociale en economische aard zijn vooral geschikt voor een zedelijke afweging van de kosten en baten voor een enkele gemeenschap op zichzelf. Wil men in deze afweging ook de verbondenheid met de medemens betrekken dan faalt de leer van de *„raison d'etat"* omdat deze gericht is op het handhaven van de staat als waarde in zichzelf.
Zo betekent het krampachtig vasthouden aan de rol van onbruikbare wapens als kernwapens, geweldgebruik in het algemeen, een aansporing voor elke andere zichzelf respecterende nationale samenleving om zich te bewapenen zoals de rijken en machtigen dat doen. De uiterste konsequentie van zulk gedrag is dan een meer of minder evenwichtig bewapende wereld. Noch op zedelijke gronden noch op redelijke gronden kunnen wij anderen een dergelijk gedrag ontzeggen. Of met de aldus ontstane bewapening ook voldaan is aan het streven naar een veiliger wereld, een wereld met overlevingskansen kan uit een kosten-baten analyse blijken. Vooralsnog lijkt het een illusie.
Behalve de beoordeling van wat als redelijk gedrag op het nivo van de staat beschouwd kan worden, is een meer gedetailleerde beschouwing van de uitoefening van geweld mogelijk en dus zedelijk noodzakelijk. De raison d'etat geeft ons hier geen richtlijnen, wel de leer der rechtvaardige oorlog. Uitgaande van de potentie tot misbruik, de arrogantie van de macht, heeft zij richtlijnen besproken waaraan gewelddadig gedrag zou moeten doen. Daarbij aansluitend zijn voornamelijk in de negentiende eeuw op humanitaire gronden zedelijke grondslagen met betrekking tot oorlogsgeweld ontwikkeld vooral in relatie tot het internationale Rode Kruis.

Onredelijk geweld

Het humanitaire oorlogsrecht tracht in de oorlogvoering andere overwegingen, van meer algemeen individuele menselijke aard, naast de militaire noodzaak een rol te laten spelen. Het gaat om een breder referentiekader dan het eendimensionale denken in termen van direct militair nut. Daadwerkelijk beperkt het zich in feite tot een normering van wat legitieme militaire doelen, en wat legitieme militaire middelen in de strijd zijn. Uitgangspunt daarbij is de minimalisatie van geweld in individuele toepassingen daarvan. Ook hier blijkt weer dat over een afweging van baten en kosten niet veel meer bekend is dan een verzameling meningen zonder veel empirisch wetenschappelijke grondslagen, op grond waarvan een ethiek pas werkelijk zinvol wordt.
Legitieme militaire doelen zijn in feite alleen militairen die ongewenst of schade-

lijk gedrag kunnen vertonen en de bij hen behorende hulpmiddelen en installaties. Dus krijgsgevangenen zijn geen legitieme doelen van geweld evenmin als gijzelaars en burgers die niet rechtstreeks aan de vijandelijkheden (kunnen) deelnemen. Militaire installaties, radarinstallaties, voer-, vaar-, of vliegtuigen, zijn uiteraard wel legitieme doelen. Ziekenhuizen van militaire of meer algemene aard, steden en dergelijke kunnen dat eigenlijk nooit zijn vanuit humanitair oogpunt.
Legitieme militaire middelen hebben betrekking zowel op de wapens, de hardware als de software, het militaire handelen als zodanig. Als uitgangspunt voor dit laatste kan men uitgaan van het door Kant geformuleerde beginsel: *„sich solcher heimtückischen Mittel zu bedienen, die das Vertrauen, welches zu kunftiger Grundung eines dauerhaften Friedens erforderlich ist, vernichten würden"* ( ). Dit criterium is rijkelijk vaag. Meer aandacht verdienen dan ook het verbod tot het veroorzaken van onnodig leed, het verbod tot het gebruik van wapens met een blinde werking, en het verbod tot het gebruik van weerzinwekkende wapens.
Vele nieuwe ontwikkelde wapens overtreden een of meer bovenstaande criteria. Men kan daarbij denken aan de *„gewone"* wapens; fragmentatiewapens, hoge snelheid vuurwapens, brandbommen of aan zulke exotica als chemische, biologische en nucleaire wapens. Het verschil van dit soort wapens met de vroegere strijdmiddelen is vooral gelegen in een drietal punten: massaliteit, persistentie van de gevolgen, en een steeds verdergaand automatisme.
De massaliteit van de bewapening is enerzijds een gevolg van de industriële produktiewijze. Deze heeft het mogelijk gemaakt steeds grotere aantallen wapens en munitie in te zetten. Dit resulteerde tot nu toe in de inzet van 1100 kg munitie per gedode militair in de tweede wereldoorlog, 5600 kg in de Koreaanse oorlog en 17.800 kg munitie per dode in de Vietnam (Tweede Indo-Chinese) oorlog. Een verveelvoudiging die niet alleen een steeds groter beroep doet op schaarsere grondstoffen maar ook rechtstreeks een toenemende belasting voor het milieu vormt door de ecologische aantasting die er door veroorzaakt wordt.
De massaliteit van de bewapening uit zich tevens in de toegenomen lethaliteit der bewapening mogelijk gemaakt door puur natuurwetenschappelijk onderzoek. De vuurkracht is sinds het begin van de industriële revolutie met een factor honderd miljard toegenomen. Van wapens met een dergelijk vermogen (vooral kernwapens) is niet te verwachten dat zij onderscheid mogelijk maken tussen burgers en combattanten. Zelfs wanneer kernwapens in uitvoeringen verkocht worden die factor duizend of zelfs een millioen maal minder sterk zijn, mini-kernwapens, neutronengranaat en dergelijke, is niet veel anders dan een blinde werking te verwachten. Het veroorzaken van onnodig leed lijkt ten opzichte van deze wapens een academische vraag. Helaas wordt deze vraag in academia nauwelijks gesteld laat staan zorgvuldig beantwoord, binnen of buiten academia. Naast deze totalisering van het geweld, die wij in de vorm van totalitaire politieke stelsels zo verafschuwen, speelt de persistentie van de gevolgen van de strijdmiddelen een steeds belangrijker rol. Zo was voor een herstel van de agrarische produktie na de tweede wereldoorlog ongeveer vier tot zes jaar nodig. Na de vernietiging van ruim een half millioen hectaren (15% van het oppervlak van Nederland) in Vietnam, onder andere als

gevolg van met dioxine verontreinigde herbiciden wordt de hersteltijd van deze aanslag op het milieu geschat op een tiental jaren. Significant in dit verband zijn de gevolgen en problemen rond het dioxine ongeval te Seveso, Italië, waar men niets beters te doen wist dan het gebied hermetisch af te sluiten. Iets dergelijks moet men verwachten van het bewust of per ongeluk gebruiken van kernwapens. Een verhoogde kans op ziekten en genetische schade, niet als direkt aanwijsbare oorzaak in ons leven aanwezig, maar als een extra irrationeel element. Een paradoxaal gevolg van het streven naar militaire zekerheid in kombinatie met de beperkte ratio van het militair-politieke denken.
Tenslotte kenmerkt de wapenontwikkeling zich door een toenemende automatisering. Dat is enerzijds een gevolg van de wens om zorgvuldig met uiterst gevaarlijk materiaal om te gaan. Anderzijds is een beheersing zonder automaten zo langzamerhand vrijwel uitgesloten. Men kan en mag niet binnen een kwartier besluiten tot de inzet van nucleaire wapens, dat moet automatisch gebeuren op grond van alle criteria die de rechtvaardige oorlog of de leer van de *„raison d'etat"* stellen. Daar kan men van te voren, dan eventueel via een brede maatschappelijke discussie, over van gedachten wisselen. Nadat de prioriteiten zijn vastgesteld moet de tenuitvoerlegging vanuit een oogpunt van bedrijfszekerheid echter zo veel mogelijk geautomatiseerd geschieden, zoals in grote mate al feitelijk het geval is. Dat brengt extra risico's met zich mee maar zonder automatisering zou het gebruik van dergelijke wapens onverantwoord zijn.

Potentieel geweld

Tot nu toe is sterk de nadruk gelegd op het daadwerkelijk gebruik van strijdmiddelen en de mogelijkheden voor een redelijke afweging van de voor- en nadelen daaraan verbonden. Het unieke (sic)! karakter en de nadelen van vooral kernwapens zijn dermate groot dat al spoedig de nadruk gelegd werd niet zozeer op het gebruik als op het afschrikwekkende effect van het bezit van deze wapens. Ze moe(s)ten dienen om geweldgebruik te voorkomen.
De betekenis van het woord afschrikken is angst aanjagen. Functie van wapens is dus het induceren, onderhouden, of vergroten van angst bij een potentiële vijand. Naar mijn mening, en ik weet mij hierin gesteund door bijvoorbeeld Russell, is angst een van de drijfveren van de religie. De religie weet de angst van veel mensen te kanaliseren. Het is dan ook onbegrijpelijk dat humanisten een dergelijke methode willen gebruiken of zelfs maar tolereren. Zeker als men er van uit gaat dat het humanisme er naar streeft tot redelijk en zedelijk verantwoord gedrag te komen kan het een dergelijke angstaanjagerij, gesteld al dat deze effectief werkzaam is, niet tolereren. Angst leidt tot irrationeel gedrag, zoals dat zo treffend tot uitdrukking wordt gebracht in het huiselijke spreekwoord: een kat in het nauw doet rare sprongen. En dat terwijl we de vijand tot normaal gedrag willen dwingen.
Omdat er aanwijzingen zijn uit de psychologie dat mensen aan angst wennen, kan men het voorgaande argument als ongeldig beschouwen. Er is dan geen sprake van irrationaliteiten, slechts van een verkeerd gekozen term ter karakterisering van de situatie. Het afschrikkingssysteem werkt doordat de overmacht aan materieel de verhouding tussen kosten en baten voor een aanvaller vooral aan de kostenkant

legt. Hij zal dus op grond van rationele overwegingen niet aanvallen. Zo luidt de redenering dan.
De vroegere Amerikaanse minister van defensie McNamara heeft eens een criterium voor onakseptable kosten in deze situatie uit zijn mouw geschud. Als wij de huidige en toekomstige bewapeningsniveaus vergelijken met dat criterium dan kunnen we daar al met een tiende en waarschijnlijk nog minder van onze bewapening aan voldoen. Een sterk argument voor wapenvermindering en voor diepgaand onderzoek naar factoren die een dergelijk irrationele bewapening bij onszelf hebben mogelijk gemaakt. Vooral bij ons zelf moet onderzoek plaats vinden, gevolggevend aan het Sokratische dictum: Ken U zelve. Kennen wij onszelf en onze maatschappij wel goed genoeg om geweld redelijk te kunnen hanteren?
Het huidige hoge bewapingsniveau beklemt des te meer daar uit wetenschappelijk onderzoek blijkt dat de afschrikkingsgedachte geen enkele steun ondervindt in historisch onderzoek. De beschikbare gegevens hebben eerder de neiging het tegendeel, oorlog als voortvloeisel uit afschrikking, aan te tonen.
Tenslotte blijkt uit onderzoek dat overmacht aan militair materieel niet alleen zaligmakend is voor de bepaling wie er in een oorlog gaat winnen. Een tweede belangrijke determinant in deze is de kwetsbaarheid van de andere partij, niet alleen in militaire zin maar ook politiek gesproken. In dit verband valt met name te denken aan verschillende onafhankelijkheidsoorlogen, bevrijdingsoorlogen en bijvoorbeeld de tweede Indo-Chinese oorlog (Vietnam vs USA).
Een tweede aspect van kwetsbaarheid is dat ze inherent is aan de technologische ontwikkeling. Zowel Oost als West zijn uiterst kwetsbaar in militaire zin. Röling stelt dan ook dat beide blokken elkaar als het ware in gijzeling houden. Volgens het internationale recht een ongeoorloofde strategie. De afschrikkingsstrategie is dus een puur Machiavellisme zoals dat gewoonlijk geassocieerd wordt met de *„arrogantie van de macht"*.

Gesprekbasis

Terugdringen van de rol van geweld in internationale betrekkingen is alleen mogelijk als er een onderling vertrouwen ontstaat. Vertrouwen is alleen mogelijk door een dialoog, een gesprek. Als een gesprek meer moet inhouden dan de uitwisseling van civiliteiten of een afwisseling van twee monologen betekent het dat beide gesprekspartners iets van zichzelf in deze dialoog moeten leggen. Voorzover men de dialoog met geweld voert gebeurt dat nu al, weliswaar tegen nogal zware kosten. Gaat men vervolgens over tot een afschrikkingsstrategie dan blijft het bij een potentiele dialoog die de naam van gesprek niet mag dragen omdat hij niet zoals bij daadwerkelijk geweld iets van de partijen vergt. Er is hooguit sprake van een dubbele monoloog. Een vreedzaam gesprek of pogingen in die richting hebben alleen dan zin indien er weer iets van partijen gevergd wordt. Een zinvol gesprek hetzij op individueel nivo hetzij op statelijk nivo eist kwetsbaarheid, en dus vertrouwen. Dat vertrouwen kan alleen ontstaan wanneer men zich bloot geeft. Dat behoeft niet in een klap te gebeuren, maar kan geleidelijk geschieden.

G. J. AUPERS

DNA-onderzoek en voorlichting

In Rekenschap van juni 1977 schreef ik een Editorial over Genetische manipulatie. Ik heb het net herlezen. Ik vind het een goed, helder stuk. Ik zeg dit niet om mezelf te prijzen. Wat ik toen schreef, was immers een aftreksel van het Jaarverslag van de Commissie van de Koninklijke Nederlandse Akademie belast met het toezicht op de genetische manipulatie, van februari 1977. Ik vond het een voortreffelijk verslag; als ik mijn aftreksel goed mocht noemen, was het omdat het verslag zo voortreffelijk was. Ik ben immers geen deskundige op genetisch terrein. Ik gaf toen te kennen te betreuren, dat dat verslag in geen der dag- of weekbladen ook maar was vermeld, ondanks toen al de belangstelling voor genetische manipulatie. De Akademie zou meer aan de weg moeten timmeren — vroeg ik. Die uitdaging is aanvaard. De Voorlopige Dienst Wetenschapsvoorlichting van de Akademie heeft het er niet bij laten zitten. Vers in 't geheugen ligt de conferentie over chips in Apeldoorn. Ik ben er niet bij geweest, maar oog- en oorgetuigen waren er niet geestdriftig over. Laat ik de publicatie afwachten.
Inmiddels is als neerslag van een DNA-forum van juni 1978 een tweedelige publicatie verschenen „DNA-onderzoek — pion in het spel van goed en kwaad" en „DNA-onderzoek in discussie". De experimentele genetica is inmiddels gevorderd, maar de publicatie-techniek niet. Ik zou, als leek, op grond van deze twee deeltjes niet uiteen kunnen zetten waar het bij het DNA-recombinatie-onderzoek om gaat en welke risico's eraan vastzitten. Moet ik dan mijn stukje van juni 1977 overschrijven? Ik zou niets beter weten te doen, maar ik heb er geen zin in. Het klinkt misschien eigenwijs, pedant, arrogant als ik de lezer vraag *„Lees het stuk over"*. Ik heb een excuus: Het was niet mijn verdienste, ik kon uit een voortreffelijke bron putten.
Wat is mis met het tweetal nieuwe publicaties? Volgens mij: het denkbeeld van een forum van dit soort als medium van voorlichting. Zo'n formum leent zich om een schare min of meer voorgelichten zich een mening te laten vormen in de botsing der opinies. Om voor te lichten, moet men geheel andere wegen bewandelen. Het tweetal publicaties dat voor me ligt, komt op de gemiddelde lezer onverteerbaar over. Was het eigenlijk een forum? Ik elk geval niet in de zin van een gesprek. Elk lid werkt zijn voorbereide lezing af en daar discusssiëren die anderen over, die er verstand van hebben. Voor zo ver het gesprek is, is het er een tussen deskundigen, in termen die niet reeds voorgelichten niet begrijpen; of voorzover ondeskundige forumleden eraan deelnemen: praten langs de zaak heen. In een echt gesprek zouden ze elkaar zolang interrumperen tot ten minste het publiek weet waar het om gaat. Jammer, van zo iets kun je moeilijk verslagen opmaken, dus als dit toch moet, zorg je van te voren voor goed uitgezette banen.

Maar lukt dit dan? Als weergave van de discussie is zo'n publicatie toch ondeugdelijk. Wie ooit aan een forum heeft deelgenomen, weet wat bij de publicatie gebeurt: Spreker A zegt iets, waarvan spreker B aantoont, dat het onzin is; spreker A, replicerende, noemt zo iets een stoot onder de gordel. In het gedrukte verslag schrapt spreker A het gewraakte stuk, zodat B's kritiek, die niet geschrapt wordt, nergens op slaat en de „stoot onder de gordel" helemaal de lucht in gaat. Zo zijn er enkele voorbeelden in het verslag van de discussie aan te wijzen — een onleesbaar stuk.
„Forum" betekent markt. Mijn suggestie dat de Akademie meer aan de *weg* zou timmeren, was zó niet bedoeld. Geen marktgeschreeuw, maar timmeren zoals een goed timmerman betaamt.

HANS FREUDENTHAL

---

maandblad van de humanistische geestelijke verzorging voor militairen

EGO bevat regelmatig artikelen over humanisme, politiek, militaire zaken, vraagstukken van oorlog en vrede, sport, film, beeldende kunst, literatuur, muziek, natuurbehoud en milieubescherming, alsmede een aantal vaste rubrieken
- Rijkelijk geïllustreerd met foto's en tekeningen
- Geschreven in een kritische geest

Abonnementsprijs: f 12,— per jaar

Adres: Bureau Hoofdraadsman, Coornherthuis, Hoofdstraat 84, Driebergen

Twee gezichten van de Renaissance

CELLINI en CARDANO

De Renaissance is het tijdvak waarin de ontplooiing van het zelfbewustzijn der mensen – kern van humanisme – een geheel eigen vorm krijgt: in de autobiografie. Voor het eerst in de geschiedenis beginnen mensen hun eigen leven te beschrijven als een autonome ontwikkeling, niet meer ingekapseld in een goddelijke bestiering en ingeklemd in traditionele maatschappelijke kaders.
In vorige opstellen is het onderzoek naar het aarzelende begin van de autobiografie in vroegere eeuwen beschreven (Rekenschap september '78, maart en september '79).
In onderstaand opstel worden de twee éérste voldragen zelfbeschrijvingen die er in de geschiedenis bestaan, beschreven en ontleed. Hun fundamentele afwijkingen duiden op karakteristieke verschillen in levensbesef in hetzelfde roemruchte tijdvak. [1])

De Middeleeuwen

Lange tijd gingen de Middeleeuwen er voor door een tijdperk te zijn dat er als een donkere, slaperige periode breed uitgestrekt bij lag tussen de briljante Oudheid en de ongekend beweeglijke en omwoelende Nieuwe Geschiedenis. De klassieke, sterk gefundeerde redenering hiervoor is geleverd door Jacob Burckhardt die in zijn beroemde werk „*Die Cultur der Renaissance in Italien, ein Versuch*", van 1860 de formule gaf die eigenlijk, bij gelegenheden als deze, volledig aangehaald behoort te worden: „In de hoedanigheid van deze staten (van de 14e, 15e en 16e eeuw), republieken zowel als tyrannenrijkjes, ligt weliswaar niet de enige maar wel de machtigste grond voor de vroegtijdige ontplooiing van de Italiaan tot modern mens. Dat hij de eerstgeborene onder de zonen van het huidige Europa moest worden, berust op dát moment.
In de Middeleeuwen lagen de beide zijden van het bewustzijn — naar de wereld gekeerd én naar het innerlijk van de mens zelf — als onder éénzelfde sluier, dromend of halfwakend.
Die sluier was geweven uit geloof, onrijpheid en waan; door haar heen zagen de wereld en de geschiedenis er wonderbaarlijk gekleurd uit, de mens herkende zich zelf alléén maar als onderdeel van een ras, een volk, een partij, een korporatie, een familie of anders toch in een of andere vorm van iets algemeens. In Italië eerst verwaait deze sluier in de lucht; er ontwaakt een *objectieve* houding tegenover de staat en tegenover de dingen van deze wereld in het algemeen; daarnaast evenwel verheft zich met volle macht het *subjectieve*, de mens wordt een geestelijk *individu* en herkent zich als zodanig." [2])
Deze grandioze conceptie van een nieuw tijdvak heeft de visie op de Renaissance zeker drie-kwart eeuw volstrekt beheerst. Het wás ook een knappe, doordachte en boeiende constructie. Maar het wás een constructie.

Het is Johan Huizinga geweest die in 1920 met een uiterst afgewogen essay — *Het probleem der Renaissance* — grote gaten schoot in het beeld van de Renaissance dat Burckhardt had opgetrokken. Huizinga ging ver terug in de middeleeuwen en ontdekte persoonlijkheden die in essentie de trekken vertoonden van de figuur die Burckhardt gelegd had. Hij ging ook verder de geschiedenis in en liet tot in de achttiende eeuw tendenzen zien, die Burckhardt exclusief voor de 14e, 15e of 16e eeuw had gedemonstreerd. Zijn briljante opstel moet in zijn conclusie evenzeer volledig worden geciteerd: „wie in de Renaissance een volstrekte eenheid van geest zoekt, uit te drukken in een enkele formule, zal haar nooit in al haar uitingen kunnen verstaan. Voor alles moet men bereid zijn, haar te aanvaarden in haar in-

gewikkeldheid, heterogeniteit en tegenstrijdigheid, en op de vragen, die zij stelt, een pluralistische behandeling toe te passen. (. . .) Het is een ijdel streven, *de* „Renaissance-mens" te willen beschrijven. (. . .) Het zijn de afzonderlijke kwaliteiten der Renaissance-samenleving elk voor zich, waarop het onderzoek gericht moet zijn. Burckhardt heeft die methode schitterend ingeleid, toen hij de roemzucht en de spot der Renaissance in het oog vatte.
Zo zou men ook de moed, de ijdelheid, de eerlijkheid der Renaissance behandeld willen zien, haar stijlgevoel, haar hoogmoed, haar geestdrift, haar kritisch besef. (. . .) Wie haar begrijpen wil moet zich kunnen onttrekken aan het overal zoeken van de eigen ziel, om mee te voelen de hevige directe belangstelling voor de dingen zelf. Hij moet het wezen der dingen kunnen genieten in *hun schone vorm.* Hij moet achter een gelaat van Holbein of Moro de lach kunnen vermoeden van Rabelais."
Zonder twijfel heeft Huizinga terecht aangedrongen op het onderkennen van schakeringen, en vooral had hij gelijk met zijn stelling dat de Renaissance niet in één type mens opgaat. Maar de relativering van het wendingskarakter is iets anders. Met name J. P. van Praag heeft in een essay van 1941 en later in zijn boek over Grondslagen van Humanisme toch wel overtuigend aangetoond: dat in de 14e, 15e, 16e eeuw — in de 15e eeuw vooral — zich een grandioze omwenteling van leven en beleven voltrok, in het bijzonder geïllustreerd met de figuur van Cusanus, en dat een vervaging van de wending naar achteren zowel als naar voren ernstig tekort doet aan wat er werkelijk plaats greep: een breuk met de Middeleeuwen, een unieke opkomst van het autonomiebesef, het zoeken naar nieuwe normen, in één woord, zoals Van Praag zegt — *„een nieuwe bezieling omtrent mens en wereld".* [3])

De grote geschiedschrijver van de autobiografie, Georg Misch — heeft een passage van ruim vijftig bladzijden van zijn standaardwerk aan deze kwestie gewijd en in feite de zienswijze van de wendingsgedachte bevestigd.[4]) Tijdens zijn onderzoek naar sporen van de zelfbeschrijving in de Middeleeuwen heeft hij vastgesteld dat destijds de zichtbare grens van elke individualisering daarin lag, dat de enkeling, hoe zelfstandig hij ook optreedt, toch op beslissende momenten vaste vormen en vaste opvattingen als buiten hem bestaand, eenvoudig door de traditie overgeleverd beschouwt, maar die toch wel zijn eigen en aller doen en laten bepalen.[5]) In de diepste betrekkingen van de mens tot zijn werkelijkheid was er nog geen besef van vrije, autonome ontplooiing en individuele ontwikkeling van de mens als een unieke eenheid. Dit is feitelijk een ondersteuning van de idee van Burckhardt. Letterlijk zegt Misch: *„Autobiografieën waren in de Middeleeuwen iets zeldzaams, hoewel niet iets uitzonderlijks".* [6])
Er was vroeger al eens een onderzoek naar de zelfbeschrijving in de Middeleeuwen ingesteld; tegen het einde van de negentiende eeuw, door F. von Bezold. Tussen de tiende en de veertiende eeuw vond hij *acht* autobiografieën, volgens hemzelf *„Middeleeuwse epigonen van Augustinus en voorlopers van Petrarca".* Maar hij spreekt ook van *„barbaren"* en noemt de afstand tussen Augustinus en de Renaissan-

ce een *„kloof"*. [7])
Misch, als de grootste speurder, vond er meer, maar niet véél meer. Hier en daar één of twee. En ook hij is niet verrukt van het niveau waarop die zelfbeschrijvingen zich bewegen.
De taal is schraal, het gehalte naïef of zelfs banaal. *„In dit opzicht"*, zegt hij, *„springt de snelle neergang in het oog en dan blijkt als men van Augustinus uitgaat dat zijn Middeleeuwse navolgers zich kenmerken door een onbeschrijflijke ruwheid en verwarring"*.

Benvenuto Cellini (1500-1571)
In Cellini ontmoeten we ongetwijfeld een prototype van de Renaissance. Hij is een uiterst veelzijdig man: bekwaam fluitist, uitstekend goudsmid, emailleur van grote virtuositeit, graveur van medailles, groot beeldhouwer en architect, en bovendien een boeiend schrijver — of in elk geval een meeslepend verteller — en een niet onverdienstelijk dichter. Als mens was hij even overvloedig: een avonturier een vechtjas, lastig en listig, onverschrokken, moordenaar en vrouwendief, wraakzuchtig, hulpvaardig, wispelturig, die omgang had met courtisanes, meisjes, jongens en dieren. [8])
Men moet natuurlijk de tijdgeest voor ogen houden. De wraakneming met dodelijke afloop bijvoorbeeld in een vrijwel rechteloze wereld, was in de wet tolerant geregeld en vrijwel aan de orde van de dag. Grote artisten als Cellini, die leefden van de financiële gunsten, de opdrachten van de hoogmogenden, de vorsten, prelaten en pausen stonden bovendien buiten de wet of in elk geval onder onaantastbare bescherming.
Deze man, die op 3 november 1500 in Florence werd geboren, zette zich op 58-jarige leeftijd — terwijl hij onder huisarrest stond wegens één of andere wandaad — tot het schrijven van zijn levensgeschiedenis. [9]) De eerste bladzijden schreef hij nog zelf, maar hij bleek daarvoor te ongedurig en dicteerde het verdere relaas aan een jonge leerling. Hij wilde bovendien ook een móói boek maken en stuurde later het manuscript aan de literator — een vriend en stadgenoot — Varchi, die gelukkig adviseerde de oorspronkelijke Florentijnse volkstaal te handhaven.

De autobiografie van Cellini levert ons niet zozeer een beschouwing, een ontleding van zijn innerlijk bestaan op. Hij verdiept zich niet wérkelijk in zich zelf; hij probeert niet af te dalen in zijn eigen persoonlijkheid. Men moet de structuur en de ontwikkeling van zijn karakter, zijn aanleg en zijn voorkeur afleiden uit wat hij bruisend en spontaan vertelt.
Hij is eigenlijk een onmogelijk mens, een geniale woesteling. Hij denkt niet diep na over zijn eigen drijfveren en beweegredenen. Hij is direct, geheel naar buiten gekeerd, ongeduldig, wispelturig, zelfbewust, direct klaar met zijn wapen, dat hij altijd bij zich draagt. Door zijn boek heen vertelt hij van ettelijke moorden, die hij beging uit wraakzucht, woede of jaloezie. Hij zit vol tegenstrijdigheden. Enerzijds is hij opvliegend, argwanend, uiterst lichtgeraakt — vooral in zijn kunstenaarsijdelheid — maar aan de andere kant is hij trouw aan zijn verwanten, trouw aan een

gegeven woord.
Curieus is de tegenstelling die hij maakt tussen zijn manko aan *Fortuin*, (hij bedoelt dat hij weinig gemakkelijk geluk heeft ondervonden), en aan de andere kant zijn *Virtù*, waaronder hij zijn geestkracht, zijn mannemoed verstaat — waardoor hij zich op de been gehouden heeft.
In de klassieke temperamentenleer zou men hem een colerische man moeten noemen: hij was hevig emotioneel, vreselijk actief en sterk primair reagerend. Het wonderlijke is dat dit type eigenlijk weinig geschikt is om een autobiografie te schrijven. Maar men moet bedenken dat hij zijn leven beschreef in een periode dat zijn activiteit erg beperkt werd en hij als het ware daarmee een plaatsvervangende bezigheid onderhield en al werkende, dicterend loosde wat hem bezig hield uit het verleden. Zijn primaire aard kwam aan het licht in de verhalen die er bij hem uit spoten.

Voor het daglicht komt dan een man van de daad, een allesdurver, wreed, hartstochtelijk, soms overgevoelig en vergeetachtig. Hij wilde in de periode van afgang die hij onderging, zijn vroegere, roemruchte leven voor zich opstellen. Maar hij vertelt niets van zijn innerlijk, hij beschrijft gebeurtenissen, opwindende avonturen.
Vast staat dat hij een groot kunstenaar was; hijzelf achtte alleen Michelangelo een groter genie. Zijn beeld *Perseus*, dat nog op de oorspronkelijke plaats in de Loggia de'Lanzi staat, bevestigt zijn grote plaats onder de beeldhouwers van de zestiende eeuw. Maar ook zijn portretbuste van Bindo Altoviti is van zeldzame schoonheid, evenals het grandioze borstbeeld van Cosimo I.[10]) Zijn superieure artisticiteit staat buiten kijf, hij was één van de groten van de Italiaanse zestiende eeuw, veelzijdig, van prachtige allure, weelderig en trefzeker van karakteristiek.
Daardoor is deze autobiografie zo belangrijk; het is eigenlijk één van de enkele eerste échte zelfbeschrijvingen die wij kennen. In een geweldig breedvoerig en spannend verhaal, welhaast een schelmenroman, trekt hij het beeld op dat hij gevestigd wil zien in de ogen van zijn medemens en vooral van het nageslacht. Hier zit niet de bedoeling voor om een obscuur leven te verlichten tot enige schijngrootheid. Hij wás een uitzonderlijk groot artist in zijn tijd. Onderzoek heeft uitgewezen dat zijn verhaal over het geheel genomen redelijk betrouwbaar is in de feiten.
Zijn type is volkomen doorzichtig. Hij was bezeten van een razende, ongedurige activiteit. Hij werkt als een os, trekt van hot naar haar. Werkt in Florence, maakt ruzie, vlucht naar Rome, verlaat Rome met heibel, gaat naar Napels, naar Parijs, maakt weer ruzie met koning Frans I en gaat naar Florence terug. Hij kan bijna niet stil zitten. Als de vorsten, die hem begunstigen, geheel in beslag genomen worden door een oorlog en geen aandacht meer hebben voor zijn talenten voor goudsmeedwerk, beeldhouwen of zelfs voor de bouw van fortificaties — dan gooit hij er alles bij neer. In zulke periodes ging hij schrijven; zo tegen het einde van zijn leven — 1565 — in een gedwongen werkloosheid, zette hij twee later befaamde geschriften op papier over zijn technieken met werken in marmer en andere steensoorten.

Hij was een typische egotist, één van de gedragswijzen van die veelzijdige Renais-

sance. Zijn levensgang is eigenlijk — hoe vreemd het ook klinkt bij zo'n unieke autobiograaf — zonder terugblik.[11]) Feitelijk vraagt hij zich omtrent zichzelf helemaal nooit iets af. Hij acht zich als creatief genie boven en buiten de wet te staan, en al moet men de tumultueuze tijdgeest in gedachten houden, het valt op dat Cellini geen scrupules kent of toelaat als het er op aankomt zijn eigen, individuele, ongetoetste meningen of gevoelens ten opzichte van zijn medemensen bot te vieren. Uit de tekst van dit boeiende levensverhaal komt een speciaal type moderne mens van de zestiende eeuw naar voren: ijdel, actief, bijgelovig, benieuwd, wereldtoegewend, voor wie een artistieke creatie een zuiver menselijke, unieke levensdaad is.[11]) Zoals Stendhal zei in *„Rome, Napels et Florence": „Wie het Italiaanse renaissancekarakter wil leren kennen moet Cellini lezen".* In de veelzijdigheid, de verstrooidheid van zijn talenten lag op het laatst van zijn leven evenwel de bron van enig onbehagen. Aan het einde van zijn levensbaan zag hij niet in dat zijn medemensen hem toch beschouwden zoals hij zichzelf zag: als een onsterflijk artist. In zijn onwetendheid daaromtrent schreef hij zijn grandioze rechtvaardiging. Hij stierf op 14 februari 1571 en werd als een vorst begraven.[12])

Girolamo Cardano (1501-1576)

De arts en wiskundige Cardano[13]) is een geheel andere man dan Cellini, ofschoon bijna exact zijn tijdgenoot. Cardano is een veel geheimzinniger, ingewikkelder wezen. Hij is in zijn autobiografie voortdurend bezig met te trachten doorzichtig te maken wat ondoorzichtig is. Hij is — in volstrekte tegenstelling tot Cellini — zich zelf doorgaans een raadsel; hij is onzeker, gespleten en vraagt zich eigenlijk op iedere bladzij af: wie ben ik, wat drijft mij?[14])

Cardano is één van die andere types van de Renaissance, één van die ándere gezichten die Huizinga vermoedelijk bedoelde. Daardoor krijgt met zijn zelfbeschrijving de geschiedenis van de autobiografie een wezenlijke wending naar de ware vorm en de typische inhoud. Zoals de historicus van de autobiografie zegt: Het is bij Cardano voor het eerst dat een mens het innerlijke mechanisme van zijn individuele reaktiewijze op het leven in een begrip wil vangen.[15])

De waarachtigheid van de autobiografie van Cardano wordt ook voor een deel gestaafd door de natuurlijke tegenstrijdigheden die er onwillekeurig doorheen lopen[16]) In het begin van zijn boek zegt hij met nadruk: uitsluitend voor zichzelf te schrijven, maar op verscheidene plaatsen bekent hij de nakomelingschap duidelijk te willen maken — zo objectief mogelijk — wie hij geweest is. De roem, zo zegt hij herhaaldelijk, vindt hij voor zijn welbevinden uiterst belangrijk.

Girolamo Cardano heeft veel gezworven door het rumoerige Italië van zijn dagen.[17]) Hij werd geboren op 24 september 1501 in het gezin van een rechtsgeleerde in de universiteitsstad Pavia. Aanvankelijk kreeg hij onderricht van zijn vader, maar ging in 1520 aan de universiteit van zijn geboortestad medicijnen studeren. Door de oorlogsverwarring in zijn buurt wordt hij naar Milaan verdreven, later naar Padua. In die tijd sterft zijn vader. Hij doet twee mislukte pogingen om te promoveren, en vestigt zich dan in Sacco als arts. Hij trouwt er met Lucia Bandarini, op dertig-

jarige leeftijd. Maar vervolgens raakt hij aan het zwerven en verkeert aanvankelijk in nogal zorgelijke omstandigheden. Hij woont en werkt in Gallarate, in Milaan, in Pavia — vervalt tot diepe armoede door zijn hartstocht voor dobbelen. In 1546 sterft zijn vrouw en hij keert terug naar Pavia. Zijn omstandigheden verbeteren zich en hij maakt een grote buitenlandse reis door Schotland, Frankrijk, Engeland, Nederland en Zwitserland. Zijn bekendheid als arts en mathematicus wordt groter. Hij wordt een beroemd man. In 1560 staat hij als hoogleraar in de medische wetenschappen in Pavia.
Dan treft hem de ramp van een doodvonnis over zijn oudste zoon die zijn overspelige vrouw in het kraambed had vermoord. Zelf houdt Cardano de verdedigingsrede, maar het mag niet baten. Het is de knauw van zijn leven. Hij legt zijn professoraat neer en vestigt zich als arts in Milaan. Later weet hij zich weer op te richten en gaat colleges geven in Bologna. Maar dan moet er iets vreemds zijn gebeurd. Hij wordt op 13 oktober 1570 gevangen genomen op beschuldiging van ongeloof en ketterij. Kardinalen grijpen in en bemiddelen en — onder een verbod van lezingen en schrifturen — vestigt hij zich met een jaargeld van de paus in Rome waar hij nog een artsenpraktijk uitoefent. In die jaren van rust schrijft hij zijn autobiografie: 1575 en '76. Op 21 september 1576 overlijdt hij.

In zijn beschrijving van het eigen leven toont Cardano een geheel nieuw begrip voor het belang van de eigen, partikuliere individualiteit: hij tekent zijn eigen materiële gestalte, een volstrekt nieuwe belangstelling. Hij vertelt hoe hij geboren werd met lange, zwarte, verwarde haren, hoe hij van zijn vierde tot zijn zevende jaar leed aan ochtendhallucinaties en in bed nooit warme voeten kon krijgen. Zwetend werd hij in zijn jeugd 's morgens wakker.
Hij vertelt nauwkeurig hoe hij er uit zag. Zijn figuur is middelgroot, met kleine voeten — er zijn moeilijk schoenen voor hem te vinden. Hij heeft een smalle borst, dunne armen, de rechterhand is plomp, de vingers lelijk, maar de linkerhand is mooier, met lange vingers. Zijn hals is dun en lang, de kin gespleten. De onderlip is dik en zwaar. Zijn ogen zijn klein, onder een breed voorhoofd. Aan de zijden is hij kaal terwijl op zijn hoofd het haar blond is. Zijn spreekwijze is rauw en luid, terwijl hij een omstandige betoogtrant heeft. Hij heeft grote voortanden; het gelaat is rood en lang.
Vaak is hij ziek, allerlei kwaaltjes teisteren hem: koude voeten, darmstoornissen, tand- en kiespijnen, een zwakke maag, aandoeningen van de huid; veelvuldige slapeloosheid voltooien het beeld van een psychosomatisch uiterst gevoelige aard. Hij belijdt eigenlijk geen grote lichamelijke kracht te bezitten en er altijd aan getwijfeld te hebben of hij zijn vijf-en-veertigste jaar wel ooit zou bereiken. Pas toen hij deze, voor hem magische grens had overschreden ging hij bevrijd leven. In één periode van zijn leven is hij werkelijk een betrekkelijk lange tijd gelukkig geweest: dat was in Sacco, van zijn 25e tot zijn 31e jaar. Hij oefende daar toen de medische praktijk uit en was ook schriftelijk op het gebied van zijn vak erg produktief. Vooral in de vroege ochtenduren. Daarna ging hij wandelen; in de latere ochtend musiceerde hij, ging vissen, lezen of schrijven. Ook schaakte hij veel met vrienden.

Hij somt ook op hoe hij leeft. Om tien uur gaat hij naar bed; als hij in balans is maakt hij een slaap van acht uur, maar vaak is hij emotioneel gestoord en komt dan niet verder dan vier of vijf uur. Hij staat dan op en marcheert eindeloos rondom zijn bed en telt herhaaldelijk tot duizend. Hij eet weinig. Zo probeert hij regime in zijn bestaan te brengen. Hij weet dat hij een mengsel is van drift en koelheid en daartussen heen en weer wordt geslingerd. Zoals hij zegt: *„Het ontbreekt mij aan zuiver menselijke wijsheid* — (hij bedoelt evenwicht) — *ik heb ook geen goed geheugen* — (hij bedoelt dat hij gevoelsmatig veel verdringt) — *daarbij heb ik evenwel een sterk vermogen tot vooruitzien"*. Verderop bekent hij: *„Ik heb een koud hart maar een hete kop"*.

Zijn autobiografie, tenminste de definitieve versie, begon hij op zijn 75e jaar, maar hij heeft zijn hele leven lang ettelijke, zeker vier of vijf voorstudies gemaakt. Zelf zegt hij dat een echte beschrijver van het eigen leven zeker wel vijftien opzetten moet maken, want dat dàn deze herhaalde concentratie er toe kan leiden dat de hartstochten beheerst worden, de waarheidsliefde het wint van de ijdele kleingeestigheid.
Hij vertelt dat hij als achttienjarige voor het eerst tot zijn verbijstering een lijk gezien heeft en toen terstond geweten heeft dat een mens er iets aan moet doen om onsterfelijk te worden — om aan het licht te brengen wat het leven van een mens te betekenen heeft. Hij wil niet als Marcus Aurelius nagaan hoe het had móeten wezen. Hij wil kennis opdelven van wat hij *is*. Voor hem is het een wonder: alle mensen hebben dezelfde natuurlijke voorwaarden — maar hoe verschillen zij! Het doel van het leven is volgens Cardano: overeenkomstig het eigen ik te leven — maar hoe en wat is dat *„eigen ik"*. Hij getuigt zijn leven aan de studie en observatie van dàt fenomeen te hebben gewijd. Zelf zegt hij dat hij de eerste ter wereld is die dit zó doet.
Ernst Cassirer [18]) heeft in zijn zeldzame boek over de Renaissance diepgaand ontleed hoe men in die grandioze tijd naarstig zocht naar causale verbanden, maar hoe men, doordat wetenschappelijke methoden en technieken nog betrekkelijk primitief waren, verzeild raakte in het occulte gebied. Bij Cardano vinden we een sprekend voorbeeld van de denker die hartstochtelijk naar verbanden, naar causaliteit, naar een lijn van oorzaak en gevolg heeft gezocht, maar die de wetenschappelijke *„omgeving"* mist om die verbanden te kunnen leggen. In zijn autobiografie ligt dat streven — gericht op de eigen menselijke persoonlijkheid — geheel open, schijnbaar chaotisch, maar goed beschouwd op een geheimzinnige manier geordend. Hij belijdt: *„De grootste lust voor mensen is het zichzelf in de spiegel te bekijken"*. Hij heeft, naar zijn eigen zeggen, dertig jaar intensief naar zichzelf gekeken en getracht een innerlijk verband te vinden tussen zijn neigingen, drijfveren en beweegredenen. Hij meende met het eindeloos trekken van horoskopen achter de waarheid omtrent zijn eigen wording te kunnen komen.
Het merkwaardige bij Cardano is evenwel dat hij, ondanks de door hem gekoesterde idee: dat er een streng gesloten natuurcausaliteit heerst, zonder een spoor van weifeling op de bres blijft staan voor een persoonlijke zedelijke verantwoordelijkheid.

Stellig een belangwekkende trek bij Cardano is ook, dat hij een uitgesproken opinie over zijn eigen tijdvak, de roemruchte zestiende eeuw, formuleert. Het is weliswaar geen zeldzaam verschijnsel, Erasmus, Melanchton en Ullrich von Hutten — bijvoorbeeld — hebben ook beruchte uitspraken over *„hun eeuw"* gedaan, maar Cardano doet het heel bewust en uitvoerig met betrekking tot de vorming van zijn eigen persoonlijkheid. Hij zegt: *„Tot de grootste en allerzeldzaamste gebeurtenissen van natuurlijke aard reken ik in de eerste plaats dat ik ter wereld kwam in de eeuw waarin de wereld ontdekt werd"*. Hier wordt door een tijdgenoot gestaafd wat Burckhardt als historische gevolgtrekking achteraf vaststelde. Cardano onderstreept dat het weten en de verbeelding in zijn tijd een geweldige vlucht hebben genomen. Hij ziet de prioriteit van de kunsten verminderen; maar stuwend in de civilisatie werken naar zijn inzicht het buskruit, de magneet en de boekdrukkunst.
Maar dan heeft hij zijn bedenkingen en een gevoel van diep onbehagen bekruipt hem. *„Velen geloven"*, schrijft hij, *„dat onze eeuw de gelukzaligste is en zeker is onze eeuw zelf erg gelukkig: want de kennis over de hele wereld is groter dan ooit, zoveel uitvindingen en ontdekkingen, zoveel boeken, de hele boekdrukkunst en veel heerlijks van andere aard.*
Maar de mensen zijn ongelukkiger dan ooit. De goede kunnen niet in zekerheid leven, de slechten kunnen niet gelukkig zijn. Ze hebben zwaarden, legers, geld, vrouwen, weiden en velden, huizen, schilderijen, edelstenen, paarden en alle verrukkelijke dingen: maar de dood is hun zekerheid en wat de goede mensen het meeste vrezen is het niet zijn. Mij echter lijkt de wijsheid het ware goed der sterfelijken te zijn."

De autobiografie van Girolamo Cardano is de eerste grootse poging om zoekend en tastend door te dringen — via de evenementen van zijn levensloop — tot het wezen van zijn persoonlijkheid. Hij wil stellig de waarheid weten. Steeds keert één thema terug, zoals hij zegt: *„In werkelijkheid was ik tegen erg verdriet niet opgewassen"*. Daardoor, bij voorbaat ontwijkend de rampen waarvan hij gissen kon dat zij hem heftig zouden raken, verviel hij voor zijn gevoel tot lafheden. Hij voelt en beschrijft de diepe heftigheid van zijn temperament, zijn naïeveteit, zijn broeierige zinnelijkheid, wreedheid, ruwheid en wraakzucht, zijn neiging tot vergelding. Maar hij zegt: *„Ik ben van nature bang, ben steeds in gedachten verzonken en steeds met vele soms zeer grote en ook onmogelijke en onuitvoerbare dingen bezig"*.
Hij heeft weinig vrienden en durft eigenlijk zijn toehoorders niets tegen hun zin en voorkeur te zeggen. En dan concludeert hij: *„Met het begrip geluk schijnt mijn hele wezen niet het minste van doen te hebben en toch kom ik in de buurt van de waarheid als ik zeg dat het mij vergund is geweest tenminste menigmaal en ten dele gelukkig te zijn geweest"* — en dan neemt hij zijn zwaarmoedige draai weer —: *„zonder dat daar uit afgeleid mag worden, dat ik ooit eenmaal gelukkig ben geweest"*.
Als persoonlijk wapendier had hij gekozen voor de zwaluw, in verscheidene kleuren; de zwaluw beeldt zijn wezen uit: doet niemand leed, vlucht niet uit het gezelschap der armen, is steeds bij de mensen, verwisselt vaak van onderkomen, gaat heen en komt weer terug, houdt van echtelijk leven, is geen eenzame maar ook geen

hordedier, zingt veel, duldt geen gevangenschap, bouwt mooie nesten, is onderop de buik wit en overal elders zwart, komt — als uit dankbaarheid — steeds thuis terug, vervolgt niemand en niemand overtreft haar in het vliegen. — Dit is dan, naast die drieste opgewonden facie van Cellini, het ándere aangezicht van de Renaissance: het beduchte, ietwat zwaarmoedige maar wijzere want tragische gelaat van Girolamo Cardano.[19])

15 december 1979 P. SPIGT

1) Zie vooral J. Huizinga: *Het probleem der renaissance* – in: Tien Studiën, Haarlem, 1926, blz. 344 (Eerst in De Gids van 1920 (IV) geplaatst).
2) Jacob Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien – Ein Versuch* – Elfte Auflage, Erster Band, s. 145, Leipzig, 1913.
Zie ook: Adolf Philippe: *Der Begriff der Renaissance*, Leipzig, 1912. Ook: Karl Brandi: *Die Renaissance in Florenz und Rom*, Leipzig, 1899.
3) J. Huizinga, t.a.p. blz. 343-344. J. P. v. Praag: *De Renaissance*, in De Nieuwe Stem 1941, blz. 522-544; *Grondslagen van Humanisme* – Meppel/A'dam, 1978, blz. 18-26.
4) Georg Misch: *Geschichte der Autobiographie*, 2. Band, 2. Hälfte, s. 7-57.
5) Deze opvatting ontleent Misch aan Wilhelm Diltey.
6) Misch, t.a.p. s. 25.
7) F. von Bezold: *Uber die Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter* – 1893. Hij vond: Bisschop Rather van Verona, Abt Guibertus van Nogent, Aartsdeken Girald uit Wales, Broeder Othloh van het Klooster St. Emmeram in Regensburg, Abelardus, Begijn Mechteld en Begijn Matelda Dantes, en Seuse. (s. 4.)
8) In het Nederlands hadden we sinds 1843 een goede vertaling van P. van Limburg Brouwer. Thans bestaat er een buitengewoon doorwrochte vertaling in het Nederlands van Henriëtte van Dam van Isselt en Corinne van Schendel, met illustraties, kritisch apparaat en een uitstekende inleiding – Amsterdam, 1969.
9) De meest complete biografie is geleverd door Eugène Plon in twee boeken: *Benvenuto Cellini, orfèvre, medailleur, sculpteur. Recherches sur sa vie, sur son oeuvre et sur les pièces qui lui sont attribuées*, Paris 1883 en: *Nouvel appendice aux recherches etc.*, Paris 1884.
10) Zie afbeeldingen in de moderne Nederlandse vertaling.
11) H. C. A. Muller: *Benvenuto Cellini*, in: Tijdschrift voor Geschiedenis, 1948, I en II blz. 39-69.
12) Het levensverhaal breekt abrupt af in het jaar 1562, maar het is zeker dat hij er in elk geval tot in 1566 aan is blijven werken. In de zeventiende eeuw circuleerden er verscheidene, verschillende afschriften van. In 1728 verscheen een eerste gedrukte editie, ook onzuiver, die Goethe gebruikte voor zijn vertaling van 1803. Eerst in 1829 verscheen in Florence de eerste, op het oorspronkelijke manuscript gebaseerde editie (Franceso Tassi).
13) In het begin van zijn carrière was hij hoogleraar in de wiskunde in Milaan, later in de geneeskunde in Pavia en Bologna. Er bestaat een oplossing van de derdegraadsvergelijking – z.g. Cardanus-formule –maar die moet op de naam van zijn tijdgenoot Tartaglio worden gesteld. De beroemde Cardanusring – veel gebruikt in de scheepvaart – is werkelijk een vinding van Cardano.
14) Duitse vertaling van Hermann Hefele, Jena, z.j. (1914).
15) Georg Misch: t.a.p. 4. Band, 2. Hälfte, 696-732.
16) Het boek is geschreven in het latijn: *De Vita Propria*. Hij was van mening dat wetenschappelijke en andere belangrijke werken niet in de volkstaal geschreven moesten worden – men zou de chaos in de geesten alleen maar vergroten.
17) J. Grossley: *The Life and Times of Cardano*, London, 1836. Henry Morley: *The Life of Cardano of Milan*, 2 vol., London, 1854.
18) Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, Berlin, 1927.
19) Alle edities van *„De Vita Propria"* – en daardoor ook alle vertalingen – baseren zich op een uitgave van 1643, toen een Franse bibliophiel, Gabriel Naudé op grond van een inmiddels verloren gegaan manuscript, het boek in het licht gaf (Parijs 1643). In de grote uitgave van het verzamelde werk, door de arts Charles Spon, in tien dikke foliobanden, steunt de tekst van de autobiografie ook geheel op Naudé (Lyon, 1663).

Boekbesprekingen

NIET TE GELOVEN, door R. F. Beerling.*)

Juist toen ik het boek *Niet te geloven*, met als ondertitel *Wijsgerig schaatsen op godgeleerd ijs*, had gelezen en nadacht over de te schrijven beoordeling, stierf plotseling, op 29 november 1979, de schrijver. Het past om, voordat ik het boek bespreek, hem met een paar woorden te gedenken. Reinier Franciscus Beerling, in 1905 geboren, had vóór de Tweede Wereldoorlog de functie van hoofdredacteur van de *Delftse Courant*. Door de bezetter ontslagen dook hij onder en studeerde hij wijsbegeerte. Vlak na de oorlog legde hij het kandidaats- en doctoraal examen af en kort daarop promoveerde hij bij H. J. Pos in Amsterdam op een proefschrift over *Moderne doodsproblematiek*. In 1946 werd hij benoemd tot hoogleraar in de filosofie aan de Universiteit van Indonesië. Toen hij in 1958, als Nederlander ontslagen, repatrieerde was hij klaar om het doctoraalexamen geschiedenis af te leggen en in datzelfde jaar werd hij benoemd tot hoogleraar in de wijsgerige sociologie in Leiden. Zijn leeropdracht werd na enkele jaren uitgebreid met de wijsbegeerte der geschiedenis. De stof van de colleges in het laatstgenoemde vak bewerkte hij voor zijn boek *Heden en verleden. Denken over geschiedenis*, dat in 1962 verscheen en werd opgedragen aan de nagedachtenis van Jan Romein en aan Annie Romein. Het is niet eenvoudig om de reden te vinden waarom dit boek *betrekkelijk* onbekend is gebleven, waarom het niet vertaald werd. Voorzover ik kan en mag oordelen behoort het tot de helderste en scherpzinnigste boeken, die in de laatste decenniën over de „ars" der historie zijn geschreven. Beerling beheerste niet alleen de problematiek van de kultuurfilosofie maar was ook volledig op de hoogte van de nieuwe ontwikkeling in de theologie en hij had een uitzonderlijk grote kennis van de geschiedenis van West en Oost. Zijn bijzondere belangstelling ging uit naar de denkers uit de 18de, de 19de en de 20ste eeuw. Hij schreef onder andere *Het cultuurprotest van Jean-Jacques Rousseau, van Nietzsche tot Heidegger, Ideeën en idolen, Wittgenstein geeft te denken* en het lucide boekje, in de serie *Gastmaal der eeuwen* verschenen, *Het wankelende Westen: Nietzsche*. Ofschoon ik moet bekennen, dat ik maar enkele van de genoemde boeken ken, besef ik goed, dat Beerling een uitzonderlijke denker is geweest, veelzijdig, nuchter en helder. Schijnbaar niet geëngageerd, voortdurend kritisch heeft hij de denkbeelden en de systemen van tal van filosofen en theologen, sociologen en psychologen samengevat, doorlicht en getoetst, waarbij hij zijn eigen normen en maatstaven even meedogenloos op de snijtafel van zijn borend verstand legde als de systemen van de door hem behandelde denkers. Met zijn dood heeft de beoefening van de kultuurfilosofie in ons land een van zijn grote zonen verloren.

Maar nu de bespreking van, helaas, zijn laatste boek *Niet te geloven*, waarin Beerling

uiteenzet waardoor en waarom hij zichzelf beschouwt als „*een overtuigde en obstinate, maar tegelijk tolerante godloochenaar, met geen enkele behoefte om tegen enig geloof publiekelijk ten strijde te trekken of te doen blijken hoe verderfelijk of onzinnig ik het allemaal vind*" (pag. 9-10). De schrijver gaf het manuscript aan drie Leidse collega's-theologen — Adriaanse, Heering en Berkhof — in handen en vroeg hun commentaar te willen leveren. De drie antwoorden werden in het boek opgenomen en daardoor is het, in zekere zin, een unieke uitgave geworden, want, zoals Beerling schrijft: „*We mogen ervan uitgaan, dat een dergelijke onderneming in de Nederlandse boekenwereld nog niet eerder is opgezet*". Het boek werd niet-te-geloven lelijk van omslag en bladspiegel uitgegeven. Blijkbaar deed de bandontwerper een poging om het „wijsgerig schaatsen op godgeleerd ijs" visueel uit te beelden, maar deze schaatsenrijder is in een wak terecht gekomen.
Het eerste gedeelte van het boek, *Post Mortem* getiteld, doorlicht kritisch de moderne theologische opvattingen, vooral die van Engelse godgeleerden, omtrent het voortbestaan van de ziel, het hiernamaals, de aard van het Koninkrijk Gods en de herrijzenis. Het is een vanzelfsprekende zaak, dat godsdienstige mensen, dus zij, die een *allesoverheersende* godservaring of Christuservaring hebben gehad en dan onomstotelijk geloven, dat God of Christus zich in hen geopenbaard heeft, achteraf de behoefte voelen om de vooronderstellingen en de implicaties — bijvoorbeeld de transcendentie en de openbaring — zo redelijk mogelijk te beredeneren of zich te vinden in de beschouwingen van voorgaande beredeneerders. Dit zijn de theologen en met hun verklaringen en uiteenzettingen heeft Beerling van doen. Beerling ervoer nu, bij de bestudering van de ideeën der moderne godgeleerden, dat zij de geijkte opvattingen omtrent hemel en hel, onsterfelijkheid, wederopstanding, bijbel en Christus veelal als „onbijbelse woekeringen" beschouwen en dat zij deze of symbolisch, gespiritualiseerd zien of ter zijde laten. Naar aanleiding van deze verrassende ervaring merkt Beerling, mijns inziens terecht op: „*godsdiensten als de joods-christelijke en de islamitische bewegen zich niet in het medium der reflexie maar in dat der openbaring*" (pag. 11). Door dit vrijwel ter zijde laten van het openbaringsbegrip is het kardinale probleem van de moderne theologie welke essentialia van de christelijke godsdienst er gebleven zijn. Beerling destilleert uit de antwoorden, dat er volgens de theologen signalen van een transcendente wereld komen, die, opgevangen, niet anders meegedeeld kunnen worden dan in de taal van de oude dogmatische theologie en dat de kern van die signalen een bepaald verlossingsperspectief biedt. Dit kan Beerling volgen. Hij zegt daarover: „*Zonder enig verbindings- of verlossingsperspectief op de hoe dan ook door mensen ingerichte en onderhouden wereld zou geen zich als christelijk aandienende godsdienst kunnen fungeren (. . .)*" (pag. 25). In deze crisis — ontkenning van de oude dogma's en voorstellingen, maar behoud van signalen door God gegeven — verkeren talloze Christengelovigen. Beerling, die nooit de „aanraking van het goddelijke door de hand van Christus" heeft ervaren, volgt deze problemen geïnteresseerd maar ze raken hem existentieel niet.
Gelovige christenen hebben veelal de gewoonte om ongodsdienstigen als beklagenswaardige wezens te zien, omdat zij „de derde dimensie van het geloof" niet hebben.

Deze opvatting noemt Beerling *„de grootste vergissing en aanmatiging der gelovigen"* (pag. 27).
Het kost de rationalist Beerling grote moeite om de opvattingen omtrent het voortbestaan van de ziel, opgenomen in de heerlijkheid Gods, au serieux te nemen. Deze visie wordt nog gedeeld door vele moderne R.K. theologen en door dogmatisch protestante godgeleerden. Voor Beerling houdt deze voorstelling een *„mistroostig zoal niet tot rechtstreekse wanhoop stemmend vooruitzicht in"* (pag. 35). Ik meen, dat hier de filosoof Beerling niet voldoende oog heeft gehad voor een hoofdwortel van het christelijk geloof, dat zijn boodschap van verlossing in de eerste plaats richtte tot slaven, armen, vertrapten en vernederden en niet tot filosofen, geslaagden en tevredenen. Het geloof aan een hiernamaals, waar een eeuwige gelukzaligheid het geleden onrecht zal doen vergeten, zal voor een zich vrij voelend, beschouwend mens ondraaglijk zijn, omdat elk streven, elke activiteit in de eeuwigheid zinloos wordt, voor een vernederde is het een middel om het aardse bestaan te verdragen. Wie ooit een dienst heeft bijgewoond in een negerkerk of die gezien heeft op de t.v. zal niet spreken van een „tot rechtstreekse wanhoop stemmend vooruitzicht". De verworpene denkt niet na over dit hemelse leven, hij verlangt ernaar. Hiermee snijd ik een onderwerp aan, dat Beerling nauwelijks ter sprake brengt en voorzover hij dat doet met extra groot onbegrip behandelt. De Groningse theoloog van der Leeuw heeft het duidelijk gesteld; het Christelijk geloof behoort bij de „gebroken mens", dus bij hem, die gebukt gaat onder schuldgevoel en frustraties. Dit geldt ook voor hen, die niet (meer) geloven aan de erfzonde. De anderen, die, hoezeer ze overtuigd zijn van het menselijk tekort, niet *lijden* aan de genoemde gevoelens zullen andere accenten in hun geloof leggen of zij zullen, als Beerling, ongelovig zijn. Er moet wel opgemerkt worden, dat deze zienswijze niet opgaat voor de meeste rooms-katholieken. Voor hen valt het geloof samen met een al-omvattend wereldbeeld, waarover zij niet oordelen.
Uit Beerlings kritische beschouwingen over het leven na de dood, de verlossing, het Koninkrijk Gods, samengevat onder de titel *Post Mortem*, resulteert, dat hij van geen der genoemde elementen ervaring heeft en dat hij elke poging der theologen om deze zaken wetenschappelijk — dus rationeel — te behandelen als onvoldoende bestempelt. *„Het antwoord op transcendente ervaringsoverschrijdende vragen als die naar een leven na de dood laat verstek gaan, omdat zij noodzakelijk uit het leven vóór de dood worden opgeworpen en op die grondslag niet adequaat kunnen worden gesteld. Alle hiernamaalsvoorstellingen zijn, zo beschouwd, fantastisch"* (pag. 36). Over een, niet noodzakelijk godsdienstig, spiritisme waarbij de levenden contact zouden hebben met de geesten der gestorvenen, schrijft Beerling terloops in het tweede deel van zijn boek, en ook deze, op scheiding van geest en stof gebaseerde speculatie, wijst hij af.
Voor ik de bespreking vervolg voel ik behoefte om een paar persoonlijke opmerkingen te maken. Ik beschouw Beerling — het werd gezegd — als een uitzonderlijk intelligent en veelzijdig denker, ver uitgaande boven mijn begrip en kennis. Ben ik dan gerechtigd om zijn boek te beoordelen? Moest er niet een bevoegder iemand gezocht worden? Na lang aarzelen en twijfelen meen ik, dat het antwoord

ontkennend mag zijn, om de volgende redenen. Ten eerste geeft mijn intense belangstelling voor de problemen van levensovertuigingen een bepaalde aanwijzing — geen garantie — dat ik ze niet voorbij ga of bagatelliseer. Ten tweede gaat het bij de beoordeling van beschouwingen over levensovertuigingen niet alleen over rationele begrippen en argumenten maar over grondnoties. Ten derde zou het moeilijk zijn om critici te vinden van Beerlings formaat, omdat vakfilosofen meestal geen belangstelling hebben voor de theologie en de theologen niet voor de wijsbegeerte. En enkelen, die dat wel hebben, zijn in het boek al aan het woord. Ten vierde is er een gevaarlijke kant aan als eenvoudige zielen niet willen beoordelen. De R.K. Kerk is er in alle eeuwen van haar bestaan vanuit gegaan, dat de leek niet kon en mocht oordelen over de leer, omdat hem daartoe de scholing en de kennis ontbrak. Dat deden de geestelijken. De crisis waarin deze Kerk verkeert, — het afbrokkelen van het autoriteitsgeloof — is mede een gevolg van deze tactiek. De leken beginnen zich te roeren. Ieder mens mag over alles oordelen en als dat oordeel dom, eenzijdig, bekrompen of oppervlakkig is, zal het snel vergeten worden. Het boek van Beerling moet het dan maar doen met de beoordeling door een ongeschoolde in de wijsbegeerte, in de theologie, de antropologie en de psychologie, die dan nog — misschien juist daardoor — de brutaliteit heeft om kritiek op het boek te leveren.

Deel twee van Beerlings boek heet *Voorlaatste en laatste toestanden.* Deze titel verbaast de lezer, want er komen dezelfde onderwerpen in voor als in *Post Mortem.* Aan de hand van het boek *Death and Eternal Life* door John Hick worden de denkbeelden omtrent het eeuwige leven, met behoud van de persoonlijkheid, geanalyseerd en als onvoldoende gegrondvest afgewezen. Een atheïst als Beerling kan het postulaat van de persoonlijke onsterfelijkheid niet aanvaarden. Hij heeft er geen weet van. „ . . . *Het is een idee*" schrijft hij „*die de 'gewone logica' minstens zoveel zorgen baart als de gedachte van een onlichamelijk voortbestaan* (pag. 57).

Was het maar zo, verzucht ik, dat een beschouwing over het christelijk geloof zich kon concentreren op de Christusfiguur, dan zou de scheiding tussen hen, die Christus als Gods zoon zien en zij, die Jezus als alleen een mens zien, helder zijn maar dit criterium is al lange tijd blijkbaar te simpel, hoewel de godsdienst toch de christelijke heet. Nu moet er over God gesproken worden. Dit is dan ook de kern van Beerlings boek.

Elke opvatting omtrent een objektief bestaan van een scheppende, leidende, almachtige geest, die een heilsplan heeft ontworpen voor de mensheid en Jezus Christus heeft gezonden om de mensen, die van Hem afgedwaald zijn, te verlossen, wordt door Beerling verworpen. „*Voor de ongelovige bestaat God, voorzover de mens daarin gelooft*", schrijft hij (pag. 75). Zijn bestaan is „toegekend" en niet geopenbaard vanuit zijn transcendent bestaan. Bij het lezen van Beerlings beschouwingen, die vanzelfsprekend uitlopen op het denkbeeld van de religieuze projektie, zoals onder andere door Sierksma wordt uiteengezet, denk ik aan Goethes regels: „*Wie einer ist, so ist sein Gott, darum wird Gott so oft zum Spott*". Wat mensen in de loop der geschiedenis over God hebben getuigd, beweerd, gezegd of gestameld vormt een eindeloze scala met aan de onderkant kinderlijk primitieve uitspraken en aan de

bovenkant de meest wijze en diepzinnige mededelingen maar hoe het gehalte is, er is steeds sprake van een levende, met eigenschappen toegeruste God — de God van Abraham, Isaac en Jacob — die de mens kan ontmoeten, die zich tot hem richt en tot wie de mens zich in het gebed wendt. Dat is een gans andere God dan die der „philosophes", tot wiens bestaan men, na een redenering, concludeert. Alleen de levende God kan tot een *godsdienst* leiden, „le Dieu des philosophes" niet.
Beerling houdt de levende God voor een projectie van de mens en meent dus, dat de mensen God naar hun beeld geschapen hebben en niet andersom. Hoe Beerling er toe komt om elke vorm van theodicee te verwerpen is mij niet duidelijk geworden.
Op welke grond baseert hij zijn mening, dat er geen onpersoonlijke geest achter „onze" werkelijkheid werkzaam zou kunnen zijn? Ik meen, dat bewijzen voor het bestaan van God alleen overtuigend zijn, voor hen, die geloven, terwijl de bewijzen voor het niet-bestaan alleen de ongelovigen overtuigen. Een agnostische houding is mijns inziens de enige, die de menselijke kennis en ervaring de plaats geeft waarop zij aanspraak mogen maken. Indien mensen bijvoorbeeld een x-aantal zintuigen bezaten en een anders gestructureerd denkvermogen, dan zou hun werkelijkheid er totaal anders uitzien. Misschien is de door ons ervaren wereld een etensrest in de holle kies van een komisch wezen, zegt Tshechov. Wie zal het zeggen?
Het is hier de plaats om nog een paar strikt persoonlijke opmerkingen te maken. Ik wil niet de indruk wekken, dat ik, door kritiek te uiten op Beerlings boek, het oneens ben met de kernpunten van zijn betoog. Voor mij is Jezus niet Gods zoon. Zijn voorschriften kwamen uit hem, niet van een transcendente God. De bijbel kan ik niet anders zien dan als een door mensen geconcipieerd boek.
Ik geloof niet aan een schuldige mensheid, die door een goddelijke genade gered moet worden. Ik zie geen vaststaande grens tussen goed en kwaad en ik weet niet wat een „hogere werkelijkheid" is. Ik weet ook niet wat een ziel is en ik heb geen innerlijke ervaring van een God, die zich om mijn heil en het heil der mensheid bekommert. Ik ben het eens met wat Beerling schrijft. *„De ongelovige kan niet anders dan zich steeds opnieuw en ten diepste verbazen over de voorraad positieve gegevens, die theologieën aangaande de oogmerken, bedoelingen, werkzaamheden en overwegingen van de als zodanig of naar wezen onbekende en onkenbare God ter beschikking staan"* (pag. 153). Ook voor mij zijn die *„positieve gegevens"* projecties van de mensen op het zwijgende mysterie van het zijn. Van enige objectiviteit in alle zaken, die betrekking hebben op de levensovertuiging, is geen sprake. Ik heb geen innerlijke ervaring van godsdienstig geloof, verder ga ik niet. Het drukt mij niet, dat ik heb te leven met tal van onzekerheden, vragen zonder antwoord en raadsels en ik besef goed, dat verdriet, wanhoop, gemis en frustraties, dood en ondergang bij het bestaan horen maar ik heb geen behoefte om de christengelovige te wijze op onlogische, zelfs absurde en onbegrijpelijke konsekwenties van zijn geloof. Hier is dan het aangrijpingspunt van de prinicipiële kritiek op Beerlings boek.
Onder het lezen heb ik mij voortdurend afgevraagd welk motief de schrijver dreef om dit boek te schrijven. Wilde hij de gelovigen in het algemeen en de christen-

gelovigen in het bijzonder van het geloof afbrengen door ze te wijzen op onlogischheden, inkonsekwenties, ongemotiveerde postulaten en anomalieën? Of wilde hij, gewapend met zijn grote kennis, uiteenzetten, dat hij een atheïst is? Is de inhoud de *Confessiones* van een ongelovige? Ik houd het erop, dat beide motieven mee hebben gespeeld en dat geef mij het recht om *Niet te geloven* een ouderwets rationalistisch boek te noemen, geschreven door een man, voor wie de beschouwing van de wereld verre uitgaat boven de beleving. Beerling heeft op de vragen waarop de gelovige zijn antwoorden geeft de antwoorden van een rationalist gegeven, waardoor er van het geloof weinig of niets overblijft. Beerlings wereld heeft zijn grenzen bij het begrijpelijke. Daarom meen ik, dat de theoloog Berkhof in zijn, in het boek opgenomen reactie, *Salto vitale* het meest wijze en redelijkste antwoord heeft gegeven: *Beerling weet al van te voren, dat hij mij daarmee* (= met zijn betoog H.B.) *niet van mijn geloof afbrengt, zoals ik weet, dat een in Beerlings ogen veel bevredigender redeneertrant mijnerzijds van hem geen christen zou maken*" (pag. 234). Waarom dan dit boek, vraag ik nogmaals. Indien de schrijver verwachtte, dat hij door zijn betoog gelovige christenen tot het inzicht zou brengen dat hun geloof op onjuiste postulaten berust en dat zij het vervolgens zouden verlaten, dan zou hij alleen succes kunnen hebben bij mensen bij wier geesteshouding van meet af aan het geloof niet paste. De anderen zou Beerling, die het allemaal zo onweerlegbaar scherp heeft gezegd, wel kunnen verontrusten, maar niet overtuigen en omdat ook Beerling dat weet, gezien zijn *Nawoord Profession de non-foi*, vraag ik mij weer af waarom dit boek geschreven werd en of het de mensen, gelovigen en ongelovigen, verder en tot elkaar zou kunnen brengen. Ik betwijfel dat en daarom ben ik verheugd, dat Berkhof het positief beoordeelt. Hij schrijft: „*Al geloof ik niet aan „vooruitgang" in de gangbare zin van het woord, ik denk toch dat we met dit boek verder zijn dan Celsus en Origenes waren*" (pag. 244). Ik hoop het van harte.

H. BONGER

*) Van Loghum Slaterus, Deventer 1979, f 36,50.

DE RODE EN GOUDEN TOEKOMST; de avontuurlijke wijsbegeerte van Ernst Bloch, door M. G. Plattel*)

Het omvangrijke oeuvre van de in 1977 overleden Duitse marxist Ernst Bloch (het telt zestien delen, bij Suhrkamp uitgegeven) is voor velen moeilijk toegankelijk, niet zozeer door de veelheid van behandelde onderwerpen maar door de expressionistische stijl van deze *„filosoof van de hoop"*. Daarom valt het toe te juichen dat professor Martin G. Plattel, hoogleraar in de sociale wijsbegeerte aan de Katholieke Hogeschool te Tilburg, in zijn boek poogt een samenvatting te geven van het werk van *„de beste verteller en schrijver onder de Duitse filosofen en de meest fascinerende denker onder de Duitse schrijvers"*. Het eerste hoofdstuk biedt een overzicht van het leven van Ernst Bloch, dat van belang is voor een beter begrip van zijn utopische toekomstverwachtingen. Het tweede hoofdstuk behandelt de antropologische en ontologische achtergronden van de utopie. Het zwaartepunt van deze gedegen studie ligt evenwel in het derde hoofdstuk, dat alle soorten toekomstverwachtingen behandelt. Hierbij wordt uitgegaan van Blochs hoofdwerk *„Das Prinzip Hoffnung"*. In het vierde hoofdstuk wordt aangetoond hoe Bloch de materialistische opvatting van het marxisme wil uitbouwen, waarbij onder meer het boek *„Das Materialismusproblem"* aan de orde komt. Het slothoofdstuk is vooral gewijd aan de dialoog tussen atheïsme en christendom, dit aan de hand van de publikatie *„Atheismus im Christentum"*. Alle citaten van Bloch zijn in het Nederlands weergegeven.

Prof. Plattel moet zich, ook gezien zijn eerder verschenen werk *„Utopie en kritisch denken"*, sterk betrokken voelen bij de thematiek van Blochs veelzijdige werk. De Duitse marxist zocht op een wijsgerige basis naar een *„concrete utopie"*, die de mens in de door Bloch fel gekritiseerde maatschappij een hoopvol perspectief kan bieden. Bloch ziet als een van de belangrijkste kenmerken van de mens, dat hij, jong of oud, zich nooit bij de bestaande situatie neerlegt, maar zich een betere toekomst droomt. De meest fundamentele menselijke eigenschap is de hoop. De mens streeft ernaar gestalte te geven aan hetgeen er nog niet is. Als marxist meent Bloch, dat de economische behoeften en interessen wel niet de enige, maar toch de meest fundamentele stimulans tot ontplooiing en vernieuwing vormen. De mens wordt gekenmerkt door een dynamische gerichtheid op de toekomst. De hoop openbaart zich in dagen waakdromen, die waardevol materiaal aandragen voor kunst en wetenschap, maar ook in verschillende utopieën. Bloch onderscheidt hierbij medische, sociale, technische, architectonische en geografische utopieën. In zijn beschouwingen over de technische utopieën wijst Bloch op de *„zondeval"* van de techniek. Het kapitalisme heeft geleid tot een onbeperkte uitbuiting van de natuur door de mens. Maar, zo vraagt de lezer zich af, is dit in de zogenaamde niet-kapitalistische wereld, bijvoorbeeld de Sowjet-Unie, anders? In de visie van Bloch moet een concreet-uto-

pische techniek ernaar streven het evenwicht tussen mens en natuur te herstellen en bovendien een samengaan van technische en maatschappelijke vooruitgang bewerkstelligen. Het gevolg van de uitbuitende relatie ten opzichte van de natuur is dat de technologische ontwikkeling ook de sociale vooruitgang verstoort. De technische en sociale samenhang in het evolutieproces, die Bacon nog verdedigde, is nu verbroken. De burgerlijke techniek, die zich op allerlei successen beroept (ook de atoombom) leidt tot een impasse.
Opmerkelijk zijn de essays, die de marxist Bloch wijdt aan de kunst, de dood en de religie. Wanneer men zijn beschouwingen leest, dringt zich de vraag op of in het hedendaagse marxisme en socialisme niet te veel de nadruk wordt gelegd op de economische en sociale problematiek met voorbijgaan aan die meer levensbeschouwelijke vraagstukken, die Bloch uitvoerig aan de orde stelt. Plattel merkt in dit verband onder meer op: „Uit dit alles blijkt weer hoe Bloch voor het geheim van het leven een diepe eerbied heeft. Wil men hem echter goed begrijpen dan is het wel nodig zich grondig in de beeldende wijze waarop hij zijn ervaringen verantwoordt in te leven . . .
Bloch heeft in „*Das Prinzip Hoffnung*" aangetoond hoe in het duister van het geleefde ogenblik bij de ervaring van eenvoudige dingen en in het vervulde ogenblik vooral van de kunst en meer speciaal van de muziek iets eeuwigs doorklinkt dat de vergankelijkheid overstijgt. De mens ziet op deze momenten in een glimp, 'in een voor-schijn, die nog geen verschijning is' een volmaakt menselijke wereld oplichten." (pag. 253).
Evenals de ten onrechte vrijwel vergeten Nederlandse romanschrijver P. H. van Moerkerken in zijn grootse romanserie „*De gedachte der tijden*" geeft Bloch in „*Das Prinzip Hoffnung*" een beeld van de utopische ideeën zoals zij in het verleden gestalte kregen. Hij betrekt in zijn beschouwingen zowel de grote godsdienststichters (Zoroaster, Boeddha, Mozes, Jezus) als de grote utopisten (Augustinus, Joachim van Fiore, Thomas More, Thomas Münzer e.a.). Het gaat hierbij uiteraard ook om de vraag naar het hoogste goed: „Een glimp van het hoogste goed wordt opgevangen bij het ontstaan van liefde, bij de ervaring van een overweldigend landschap, bij het zien van de pracht van de sterrenhemel of bij het voelen naderen van de dood. Dergelijke doorbraakervaringen kunnen echter voor iedere mens anders liggen . . .
Het hoogste goed leeft niet alleen als wensdroom in het subject maar is eveneens latent in het object aanwezig. Het 'dat' wil zowel in de mens als in de natuur tot de absolute bevrediging van zijn behoeften komen en op deze wijze het hoogste goed bereiken. Het hele proces zowel van de mens als van de natuur wordt enkel en alleen voortgestuwd door de nog-niet manifest geworden kern van het hoogste goed. 'Dat wat onder het hoogste goed verstaan wordt en wat vroeger God heette en daarna rijk Gods en tenslotte het rijk van de vrijheid maakt niet alleen het ideale doel van de menselijke geschiedenis uit, maar ook het metafysische probleem van de verborgenheid der natuur". (pag. 184-185)
In hoofdstuk 4 geeft Plattel een beeld van Blochs onorthodoxe beschouwingen over het materialisme, neergelegd in diens '*Das Materialismusproblem, seine Geschichte*

und Substanz'. Bloch beklemtoont het feit dat het marxisme blijk heeft gegeven een verstard begrip van het materialisme te hanteren. Dit blijkt, althans volgens Bloch, geheel in strijd te zijn met de inspirerende gedachten „van Marx en Engels over de materie. Marx bijvoorbeeld heeft kritische waardering voor Jakob Böhme die de materie omschrijft als 'groeikracht, levensgeest, spankracht'. Hij wijst ook op de leer van Bacon, waar de materie 'nog de kiem van een alzijdige ontwikkeling in zich draagt' en 'poëtisch zinnelijke glans de totale mens toelacht'. Engels op zijn beurt bekritiseert de 'banale ontoereikendheid' van het materialisme uit de tweede helft van de negentiende eeuw (Büchner, Moleschott, Haeckel) en noemt dit 'filosofie in staat van haar diepste vernedering'.
Bloch verdedigt een creatieve opvatting over de materie. De materie is een voortdurend autonoom proces, dat zich voortstuwt naar zijn einddoel: de manifestatie van het wezen van de materie. De dialectiek moet met de materie verbonden worden, zodat de ontwikkeling naar kwalitatief hogere vormen autonoom verloopt zonder inmenging van een heteronoom idealistisch beginsel. De tweede verbinding is die van de utopie met de materie, waardoor de materiële ontwikkeling zich openstelt voor het nieuwe en niet enkel de statische plaatsverandering van het mechanisme kent . . ." (pag. 201-202).
„De materie neemt in het dialectisch proces verschillende kwalitatieve gestalten aan. Dit proces verloopt niet mechanistisch in de zin van een doelloze en toevallige noodzakelijkheid en ook niet idealistisch volgens een vaste teleologie. Maar Bloch erkent zo iets als entelechie in de materie, met andere woorden de materie ontwikkelt zich dynamisch in een bepaalde richting zonder dat mislukking uitgesloten is." (pag. 214). Tot zover prof. Plattel.

De beweging van de materie betekent volgens Bloch niet zomaar een mechanische, vormloze en doelloze beweging. De materiële ontwikkeling bezit een innerlijke structuur, een finale logica. Doel, ideaal en toekomst zijn immanent aan de materie. Bloch schrikt er daarom niet voor terug de eigenschappen van de logica en de waarheid aan de stof toe te kennen. Het is duidelijk, dat Bloch hier een finalistisch, teleologische element in het materialisme invoert maar ook aan de opvattingen van Marx en Engels, die uitsluitend uitgingen van het causaliteitsbeginsel. Bovendien vindt Blochs visie geen steun in de moderne natuurwetenschappen. Wanneer Bloch in feite in zijn materiebegrip een teleologisch moment introduceert, komt hij mijns inziens dichter te staan bij niet-materialistische denkers als Boehme, Paracelsus, Giordano Bruno, Leibniz, Schelling en Teilhard de Chardin dan bij Marx of Lenin. Ook bij enkele van deze idealistische filosofen is er sprake van een dynamische materie, die zich doelbewust ontwikkelt naar steeds hogere en meer complexe vormen. Deze doelgerichtheid is een wezenlijk element in Blochs denken, uiteraard ook in zijn visie op de utopie.
Opmerkelijk is ook Blochs kritische visie op de Verlichting. Ik citeer opnieuw prof. Plattel:
„Bloch waarschuwt de Verlichting er voor dat zij de kracht van het 'niets' onderschat. Wij hebben vroeger reeds gezien dat naast het 'niet', dat als de drijvende motor

van het ontwikkelingsproces fungeert en in de geschiedenis zich als 'nog-niet' ontwikkelt, het onvruchtbare en zinloze 'niets' bestaat, dat de mensengeschiedenis te gronde kan richten. De geschiedenis loopt uit op 'niets' of 'alles'. Naast het goede van het 'niet' is er het satanisch kwade van het 'niets'. De Verlichting heeft de kracht van het kwaad verwaarloosd. Zij heeft tegelijk met God ook satan laten verdwijnen. Het naïeve optimisme van de Aufklärung heeft het kwade louter als schoonheidsfoutjes in een verder volkomen wereld opgevat. Het kwade heeft echter de eigenschap om de aandacht van zich af te leiden. Het 'niets' laat zich niet gemakkelijk in de dialectische ontwikkeling als 'nog-niet' opnemen. Het 'niets' van bijvoorbeeld Auschwitz is op zichzelf genomen volkomen negatief en niet dialectisch. Het optimisme van de concrete utopie kent niet het naïef optimisme van de Verlichting, maar vindt alleen een militant optimisme gerechtvaardigd." (pag. 230). Tot zover prof. Plattel.

Ik teken hierbij nog aan dat twee vertegenwoordigers van de *'Frankfurter Schule'*, Adorno en Horkheimer in hun *'Dialektik der Aufklärung'* (1944) zich eveneens kritisch opstellen tegen bepaalde aspecten van de Verlichting. Volgens hen blijkt, dat dezelfde waarden, die de vooruitgang mogelijk maakten, tegelijk de kiemen van barbarij en ontmenselijking in zich dragen. Adorno en Horkheimer komen tot eenzelfde slotsom als Bloch, namelijk dat een werkelijk humanitaire maatschappij slechts mogelijk is, wanneer natuur en mens niet langer in een verhouding van uitbuiting tegenover elkaar staan. Adorno en Horkheimer zijn van mening, dat een vooruitgang, die slechts tot uitdrukking komt in een toenemende macht van de mens over de natuur, leidt tot een onderdrukking van de menselijke natuur, die wel volledig in tegenstelling is met de emancipatie-gedachte van de Verlichting. Waarom, zo zou men zich kunnen afvragen, heeft Bloch zo nadrukkelijk voor het marxisme gekozen en is dit marxisme ook trouw gebleven na zijn vertrek uit de D.D.R.? Bloch antwoordt: „Slechts het marxisme heeft tot de theorie-praxis van een betere wereld de stoot gegeven, niet om de bestaande te vergeten zoals dat in de meeste abstracte sociale utopieën gebruikelijk was, maar om haar economisch-dialectisch te veranderen. Niet zonder erfenis, tenminste niet zonder die van de oerintentie, namelijk die van het gouden tijdperk; het marxisme dat in al zijn analyse als een zeer koel detective te werk gaat, neemt echter het sprookje ernstig, de droom van het gouden tijdperk daadwerkelijk."
Prof. Plattel voegt hieraan nog toe: „In een interview in *'Der Spiegel'* van 3 februari 1975 naar aanleiding van het feit dat acht hoogleraren te Belgrado uit hun ambt ontheven werden, blijkt nog duidelijker hoe Bloch nu over het socialisme in Oost-Europa denkt. Hij verwacht alleen een meer democratische opbloei in Rusland en de Ooststaten, als in West-Europa de socialistische beweging zal doorzetten. De Sovjet-Unie en haar randstaten zijn volgens Bloch daar zelf niet toe in staat. Alleen wanneer in West-Europa iets gebeurt, is het misschien mogelijk dat het socialisme in de Sovjet-Unie weer aanknoopt bij de periode vóór Stalin. Een moeilijkheid voor Oost-Europa blijft dat het de burgerlijke revolutie zoals Frankrijk, Italië en zelfs Amerika die doorgemaakt hebben niet aan de lijve ondervonden heeft. Dit tussen-

stadium dat van zo'n groot belang is kan moeilijk overgeslagen worden. Daarom blijft het socialisme in de Sovjet-Unie tsaristische trekken vertonen. Alleen wanneer het socialisme in het kapitalistische westen opbloeit, zal het socialisme in Rusland weer in beweging komen. Maar een grotere vrijheid, gelijkheid en broederlijkheid komen in de Sovjet-Unie niet tot stand als dit land met zijn socialisme alleen blijft staan." (pag. 200)

De kritische marxist Bloch meent, dat toch óók het christendom een utopische waarde heeft: „Niet de zon of de maan figureert in het centrum, maar de lichtende antropromorfe geest, niet de statische natuur maar het eschatologische rijk. De geest is in het Nieuwe Testament zuiver iets toekomstigs. Geen 'cultus' meer van voorouders, van het begin, van het tot nu toe gewordene, van het voorhandene, maar een 'cultivare' van het wordende, van het ontspringende". (pag. 249)
Bloch is zich evenwel sterk bewust van de beperkingen zowel van het christendom als van het marxisme: „Bloch vindt het christendom vooral voor de doel- en zinvraag van het leven van belang. Het marxisme met zijn nadruk op de economische theorie is alleen niet in staat om op het leven van de mens een voldoende antwoord te geven. Bloch acht het juist dat het marxisme allereerst aan de materiële kant van het leven aandacht heeft geschonken, maar dat is niet genoeg. Ook al zijn de economische, sociale en politieke tegenstellingen in de klasseloze maatschappij opgeheven, dan is toch het 'vaderland van de identiteit' nog niet bereikt, want het 'niets' is nog niet in het zijn opgegaan. Het 'niets' komt dan niet meer tot verschijning in honger, ellende en rechteloosheid, maar wel in gevoelens van tegenzin, verveling en absurditeit. Het 'incognito' van de mens dringt zich in de socialistische maatschappij nog dwingender op en voortdurend worden er diepe vragen over de zin van het leven aan de orde gesteld, waar men in de klassenmaatschappij pas op het sterfbed tijd en aandacht voor heeft." (pag. 251-252)
Duidelijk is dat Bloch met deze visie de weg heeft vrijgemaakt voor een dialoog tussen christendom en marxisme. Deze dialoog kan van waarde zijn en ook de humanist zal dit gesprek moeten volgen. Een interessante bijdrage hiertoe is onder meer geleverd door de Franse marxist Roger Garaudy. Maar welke mogelijkheden zijn er voor een dialoog met Oosteuropese marxisten, wanneer de promotors hiervan, de Tsjech Milan Machovec het zwijgen wordt opgelegd, terwijl in Joegoslavië de activiteiten van de Praxisgroep onmogelijk werden gemaakt?
Ik signaleerde reeds Blochs kritische opstelling tegenover de ontwikkelingen in Oost-Europa. Zijn houding tegenover het christendom wordt ook gekarakteriseerd door zijn bekende uitspraak: „*Het beste aan de religie is, dat zij ketters doet opstaan*". Wanneer hij pleitte voor een dialoog tussen christenen en marxisten [1]) moet dit ook gezien worden vanuit zijn utopische visie:
„De concrete utopie heeft dus zowel het marxisme als het christendom wat te leren. Marx zelf heeft geen aanvulling nodig maar wel het marxisme. Marx schreef reeds in zijn economisch-filosofische geschriften over de harmonie tussen de mens en de natuur. Maar zijn 'naturalisering van de mens' werd door de marxisten dikwijls opgevat als zo iets van een gezonde geest in een gezond lichaam en de 'humanisering

van de natuur' als een temmen van de natuur." (pag. 256)
Prof. Plattel is er mijns inziens in geslaagd een heldere en overzichtelijke samenvatting te geven van het veelzijdige oeuvre van Bloch, van Blochs onorthodoxe opvattingen over materialisme en marxisme en van zijn utopisch denken.
Het is juist de utopische gerichtheid van Bloch (*„de toekomst is het betere van het heden"*), die vele humanisten zal aanspreken, ook al zal men Blochs *'concrete utopie'* misschien niet concreet genoeg achten. Hoe een humanist zich verhoudt tot het utopisch denken en daarmee in feite tot Bloch heeft P. Thoenes uiteengezet in zijn boek *'Van wetenschap tot utopie; opstellen voor overmorgen'* (Meppel, 1976). Het boek besluit met een citaat van Bloch! Belangrijker evenwel vind ik hetgeen Thoenes schrijft over de humanistische utopie: „Overzien we wat de humanistische utopie met alle utopieën gemeen heeft en wat haar als eigen type onderscheidt. Gemeenschappelijk is het besef, dat de bestaande samenleving laboreert aan onvolmaaktheden, die ons onbehagelijk stemmen. Gemeenschappelijk is de behoefte om daar een ontwerp tegenover te stellen, waarin een aantal nu vigerende problemen zijn opgelost.
Wat de humanistische utopie van de religieuze onderscheidt, is het besef dat een ontworpen utopie moet kunnen worden verwezenlijkt vanuit een menselijke inzet zonder beroep op hogere machten. Indien ze eenmaal bereikt is, is ze nog geen eindstation. Ze blijft staan onder een politiek voorteken en gaat weer door naar de verwezenlijking van een volgende fase. Ze is niet harmonisch en uniform, zoals de religieuze utopie steeds en de wetenschappelijke utopie soms is. Van het wetenschappelijk denken zet de humanistische utopie zich af, omdat ze geen beroep doet op een uiteindelijk determinisme of een veronderstelde objectiviteit. Zij mijdt de wetenschap niet, maar verheft haar ook niet ten troon. Zij blijft denken binnen de categorieën van experiment, subjectiviteit en vrijheid. Ze staat daarmee dichtbij dat wat een optimaal lange-termijnprogramma van een politieke partij zou kunnen zijn. Ze heeft ook geen bezwaar daarmee geïdentificeerd te worden, indien dat programma gekenmerkt wordt door een in redelijke mate onderkend algemeen belang, van een rationele middelaanwending en van de veronderstelling dat de mens in staat is zijn eigen wereld naar zijn eigen inzichten in te richten, op een wijze die de eigen collectiviteit tot haar recht doet komen zonder een andere a priori als ahistorisch of onwenselijk te verdoemen."

P. KRUG

*) Ambo, Bilthoven, *f* 27,50.

1) Ik verwijs in dit verband nog naar de artikelen van Roger Garaudy *'Evangelie en marxisme'* en W. P. ten Kate *'Roger Garaudy: een portret'* beide in Wending, dec. 1976, ten H. Kimmerle *'Overwinning van een alternatief marxisme en christendom bij Ernst Bloch'* Wending, okt. 1977.

LOSSE NOTITIES

De hoogleraar in de wijsbegeerte aan de Groningse universiteit — de leerstoel van Heymans — Leo Polak, stierf in december 1941 in het kamp Oranienburg. Het is wel zeker, dat zijn schuilplaats werd verraden door een nazi-collega en zo kwam er een ontijdig einde aan het leven van een der helderste denkers en een der edelste mensen, die ons land rijk is geweest. De oud-bibliothecaris van de Universiteitsbibliotheek van de G.U. van Amsterdam, H. de la Fontaine Verwey, noemde hem een *„apostel der redelijkheid"*.

Polak heeft zijn hele leven boeken gekocht. Naast de voor zijn vak onmisbare studiewerken verzamelde hij kostbare en kostelijke oude uitgaven, zeldzame drukken, pamfletten en brochures, waarbij hij vooral zijn aandacht richtte op alles, wat er van en over Descartes, Spinoza en de Franse verlichte „philosophes" was verschenen. Hij kocht curieuze uitgaven aan de boekenstalletjes in de Oudemanhuispoort in Amsterdam, bezocht de grote antiquariaten in binnen- en buitenland, bestudeerde catalogi van boekenveilingen en bracht zo een unieke bibliotheek bijeen.

Polak was een hartstochtelijke bibliofiel, maar wat hem onderscheidde van de meeste boekenminnaars was het feit, dat hij niet in de eerste plaats naar het uiterlijk keek, maar naar de inhoud en dat hij zijn boeken las en kende. Over elk van zijn bijna tweeduizend boeken kon hij iets bijzonders vertellen, over opdrachten, over de schuilnamen van schrijvers en drukkers, over vroegere bezitters, kortom over het leven en de lotgevallen van zijn *„gezellen op zijn tocht naar de waarheid"*, zoals De la Fontaine Verwey het uitdrukte. Zijn fabelachtig scherp geheugen maakte, dat hij de inhoud niet alleen kende maar ook dat hij er, op een losse manier, mee kon spelen.

Vermagerd, verzwakt en verziekt gaf hij college aan zijn medegevangenen in het kamp, om ze met de grote gedachten van zijn voorgangers moed in te spreken. De vernederingen, die het nazi-tuig de kampbewoners wilden aandoen, hebben de stoïcijn Polak niet geraakt.

Zijn bibliotheek heeft de oorlog ongeschonden doorstaan en na de bevrijding heeft zijn weduwe, Jet Polak-Schwarz, de gehele boekerij geschonken aan de inmiddels opgerichte *Leo-Polak-stichting*. Deze stelt zich ten doel de bevordering van de studie der filosfie, de psychologie en aanverwante vakken, en ze geeft toelagen aan studenten in die disciplines, die voor een geldelijke ondersteuning in aanmerking komen. In 1949 heeft het bestuur van de stichting de bibliotheek in bruikleen gegeven aan de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, volgens de wens van mevrouw Polak, die geen behoefte had de boekerij in Groningen te laten, om een begrijpelijke reden.

De bibliotheek werd dus opgenomen in het boekenbestand van de U.B. en de titels

staan zowel in de algemene kaartcatalogus als in een apart uitgegeven gedrukte catalogus. Iedere bezoeker van de U.B. kan dus vrij Polaks boeken bestuderen en, tenzij het oude, kostbare drukken betreft, lenen.
Om een indruk te geven van de verzameling noem ik, in willekeurige volgorde, een paar titels, om belangstelling te wekken voor deze blijvende bijdrage aan de cultuur.
De boekerij bevat één incunabel — een vóór 1500 gedrukt boek — nl. de *„Malleus maleficarum"* (de Heksenkamer), in 1494 in Keulen(?) gedrukt door Johannes Koelhoff. Er is een hoogstmerkwaardige vertaling, uit 1658, aanwezig van de Koran *„door Du Ryer uit d'Arabische in de Fransche taal gesteld, beneffens een tweevoudige beschrijving van Mohamets leven, en een verhaal van des zelfs reis ten hemel, gelijk ook zijn samenspraak met de jood Abdias. Alles van nieuws door J. H. Glazemaker vertaald"*. Van Michael Servet, in 1553 door Calvijn op de brandstapel gebracht, is er de vertaling door Reinier Telle van Servets boek *„Van de dolinghen in de Drievuldigheyd"*, in 1620 in Amsterdam gedrukt, en wellicht even zeldzaam is een uitgave, in 1542 door Dirk van den Borne in Deventer gedrukt, van het *„Wonderboeck"* van de aartsketter David Joris. Van de zeventiende-eeuwse vrijdenker Adriaan Koerbagh is *„Een bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet geplant"* (. . .), in 1668 in Leiden uitgegeven, aanwezig en er is een prachtige uitgave, in 1557 te Rome gedrukt, van de *„Epistolae (. . .) obscurorum virorum"* (de brieven der „Dunkelmänner") door Croto Rubiano en Ulrich von Hutten verzameld.
Polak bezat de eerste uitgave van de beroemde *„Dictionnaire historique et critique"* van Pierre Bayle, in 1697 in Rotterdam verschenen, en ook de uitgave van 1700 van de *„Unparteyische Kirchen und Ketzerhistorie"* van de duitse theoloog Gottfried Arnold, de belangrijkste bron voor de kennis van de ketterijen. Dat er in de bibliotheek een groot aantal kostbare drukken, brieven, pamfletten en strijdschriften zijn van en over Erasmus, Luther, Hugo de Groot, Spinoza, Francis Bacon, Descartes, Kant, Voltaire, Rousseau, Leibniz, Mozes Mendelssohn en Schopenhauer verbaast niet, gezien Polaks humanistische levensovertuiging, dat er kostbare uitgaven zijn van grote joodse denkers als Mainonides, Jedaja Penini en Jehudah Halevi is ook vanzelfsprekend, maar dat Polak ook een verzamelaar is geweest van boeken op het terrein van de *belles lettres* is een verrassing. Kostbare eerste drukken zijn aanwezig van geschriften van Spiegel, Hooft, Vondel, Camphuyzen en later van Goethe en Heine. Polaks belangstelling kende nauwelijks grenzen.
Voor ieder die van oude boeken houdt, die geïnteresseerd is in wat mensen vroeger gedacht, gedroomd, gevoeld, gewenst en verafschuwd hebben, voor ieder die *„in gesprek met de vorigen"* wil komen, is de bibliotheek van Leo Polak een goudmijn.

H. BONGER

REKENSCHAP

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT VOOR WETENSCHAP EN KULTUUR

Redaktie:
Prof. Dr. J. C. Brandt Corstius, Drs. E. v. d. Hoeven, Prof. Mr. A. Komen, P. Krug, Prof. Dr. J. P. van Praag, Drs. L. Reerink, Prof. Dr. B. W. Schaper, P. Spigt, Drs. R. Tielman.

Redaktie-secretaris: B. Boelaars

Druk: Storm BV, Utrecht

Het abonnement loopt van 1 januari tot en met 31 december.
Abonnementsprijs f 32,50 (voor studenten en CJP-houders f 25,—);
losse nummers f 8,50.

REKENSCHAP is een uitgave van de Humanistische Stichting Socrates,
Oudegracht 152 - Postbus 114, Utrecht (tel.: 030 - 31 81 45).

Voor betalingen van donaties, kontributies en abonnementsgelden giro 58.22.93 t.n.v. de Humanistische Stichting Socrates.

De HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES,

een werkstichting van het Humanistisch Verbond:

om de doordenking van de wetenschappelijke en kulturele achtergrond van het moderne humanisme te bevorderen

om de mogelijkheden te scheppen voor een uitwisseling van gedachten omtrent de fundamentele vragen waarvoor het humanisme geplaatst wordt

om door publikaties op wetenschappelijk nivo het moderne humanisme te verdiepen en te verbreiden

Vormen van deelneming:

a. donatie van tenminste f 35,— per jaar ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen

b. kontributie van tenminste f 17,50

Donateurs worden tevens als kontribuanten beschouwd.

BIBLIOTECA