REKENSCHAP

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

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

NUMMER 4, DEC. 1960
ZEVENDE JAARGANG

REKENSCHAP,

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, uitgave van de HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES, onder redactie van
Prof. Mr. A. D. BELINFANTE, Prof. Dr. H. FREUDENTHAL,
F. P. HUYGENS, Prof. Dr. B. W. SCHAPER, Prof. Dr. LIBBE VAN DER WAL.

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

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

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

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

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

Bestuur: het Dagelijks Bestuur van het Humanistisch Verbond.

Werkzaamheden:

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

Vorm van deelneming:

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

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

INHOUD:

7e jaargang Nr 4 — december 1960

Verklaring 151
O. Noordenbos, Johannes van Vloten 152
Matthew Ies Spetter, Negers en blanken in Amerika: Snel veranderende menselijke verhoudingen 167
A. B. Droogleever Fortuyn, De natuurlijke dood 178
Nguyen Dang Thuc, De rol van het Humanisme bij de opbouw van een nieuw Azië 182
Uit de tijdschriften 188
Internationale kroniek 192
Een vreemd verhaal 197

VERKLARING

De redactie van „Rekenschap" gevoelt de behoefte in een korte verklaring verantwoording af te leggen van het feit, dat twee van haar leden hun functie hebben neergelegd, nl. Prof. Dr. T. T. ten Have en Prof. Dr. G. Stuiveling. Dit staat in verband met een publicatie van Prof. Mr. Dr. J. Barents in het weekblad „Vrij Nederland" van 4 juni 1960, waarin deze het optreden van Prof. Stuiveling in en na de bezettingsjaren aan kritiek meende te moeten onderwerpen.

De redactie stelt er prijs op te verklaren, dat zij deze kritiek naar inhoud en vorm alleszins misplaatst acht, en dat Prof. Stuiveling haar volle vertrouwen geniet. Zij betreurt het ten zeerste dat Prof. Stuiveling zich teruggetrokken heeft, en spreekt de hoop uit dat deze zelf opgelegde afzijdigheid slechts van korte duur zal zijn.

Prof. ten Have, die bij de publicatie van een verweerartikel van Prof. Barents in „Het Parool" zijdelings betrokken is geweest, heeft, toen hij merkte, dat zijn houding in deze bedenkingen opriep, ontslag genomen als redacteur van „Rekenschap". De redactie verliest met spijt een toegewijd medelid, maar acht dit aftreden niet onjuist.

De redactie

H. Freudenthal
F. P. Huygens, secretaris
B. W. Schaper
Libbe van der Wal, voorzitter

Prof. Freudenthal die zich met verlof in Amerika bevindt, wenst zich wegens gebrek aan gegevens, te onthouden van een oordeel ten aanzien van wat in de laatste alinea uitgesproken is.

Prof. Belinfante wenst zich van ieder oordeel in deze zaak, waarin drie van zijn Amsterdamse collega's betrokken zijn, te onthouden.

O. NOORDENBOS

JOHANNES VAN VLOTEN

Begrip van het heden veronderstelt ook begrip van het verleden. Dit geldt dus ook van het hedendaagse humanisme dat wij het moderne humanisme noemen, in het bijzonder van het Nederlandse humanisme. Want dit heeft zijn eigen verleden. Dit betekent niet dat wij het als een afzonderlijk verschijnsel mogen beschouwen maar wel dat het bijzondere kenmerken en aspecten vertoont die uit de eigen, nationale ontwikkeling van het Nederlandse humanisme verstaanbaar worden. Het is namelijk zo dat vooral in ons land zich reeds in de vorige eeuw een vorm van humanisme, dat zich ook met die naam aandiende, heeft voorgedaan en ons duidelijk maakt dat wij deel hebben aan een geestelijk bezit van een zeer bepaalde continuïteit. Een bewijs hiervoor is het ook voor de negentiende eeuw typerende teruggrijpen op de Erasmiaanse traditie in de geschiedenis van Nederlands geestelijk leven en is tevens het in ere herstellen van de betekenis van onze grootste Nederlandse filosoof, Spinoza. De man die zich hiervoor in het bijzonder heeft ingezet is Johannes van Vloten. Maar dat is stellig niet zijn enige verdienste, zoals ik hoop aan te kunnen tonen. Johannes van Vloten, in 1818 geboren en in 1883 gestorven, is geheel een kind van zijn eeuw. Hij heeft intensief meegeleefd met alles wat die eeuw aan nieuwe gedachten en inzichten heeft opgeleverd. Hij heeft niet slechts meegeleefd met dit alles, hij heeft op de verschillende gebieden waarop hij zich heeft bewogen — en dit „bewogen" mag bij deze beweeglijke man bijkans letterlijk begrepen worden — met al de voortvarendheid en onverschrokkenheid die hem eigen waren, opruimend en stuwend willen werken. De werking van zijn daden en gedachten is veelal tot zijn eigen tijd beperkt gebleven — hij wordt niet meer gelezen als zijn tijd-, en in zekere zin lotgenoten als Multatuli en in mindere mate Busken Huet — toch verdient hij als een strijdbare humanist van een eeuw geleden onze belangstelling en, zo men wil, bewondering, niet in het minst omdat hij zo wars was van alle halfheid en onoprechtheid in zaken van geestelijk belang. Maar deze verlichte liberaal had ook een open oog voor de maatschappelijke kwesties van zijn tijd. Men mag zich zelfs afvragen waar hij geen aandacht en belangstelling voor bezat.

De eeuw van van Vloten heeft onder sommige lieden van deze eeuw een wat verachtelijke klank. Ze zijn geneigd die Fransman goedkeurend toe te knikken die sprak van „ce détestable dix-neuvième siècle". Die eeuw toch is er volgens velen een van tal van „overwonnen standpunten" als: dor en oppervlakkig rationalisme, ondoordacht materialisme als nieuwe metafysica, een misplaatst geloof in de vooruitgang, een ondiep en verarmend en verschraald ongeloof, enz. De negentiende eeuw was een eeuw van kritiek en die kritiek ging vaak onder de indruk die het natuurwetenschappelijk denken maakte, voorbarig over tot de vorming van nieuwe totale verklaringen van het kosmische bestel en het verschijnsel mens, die naar dezelfde geslotenheid en volstrektheid streefden als het christelijke totale wereld- en mensbeeld dat zo vele eeuwen het menselijk

denken en de menselijke ervaring had beheerst. Gerhard Szczessny heeft ons in zijn boek over de toekomst van het ongeloof, naar ik meen terecht, nog eens duidelijk gemaakt dat de behoefte aan een allesverklarende voorstelling van de wereld en de plaats van de mens daarin een erfenis is van ons christelijk verleden, waarom hij dan ook tot de conclusie kwam dat het christendom het prototype is van de nieuwe metafysica's van materialisme en positivisme. Tegenwoordig kan een katholiek filosoof als prof. van Melsen in zijn inleiding tot een verzameling lezingen over het evolutiebegrip[1]) rustig constateren dat de materialisten van de 19e eeuw een beter inzicht hadden in het evolutievraagstuk door het uitschakelen van het scheppingsprobleem dan hun tegenstanders. Zij vertegenwoordigden in hun tijd een wijze van denken die van Melsen ertoe brengt te schrijven dat het lijkt „of we in ons wijsgerig bezinnen precies weer aangeland zijn bij het materialistische credo van 19-eeuwse evolutionisten". Dat dit niet het geval is beamen ook de moderne humanisten die van de natuurwetenschap niet meer een volledige verklaring van het leven verwachten of eisen.
Wat veel belangrijker is dan het afglijden naar een nieuw „gesloten" wereldbeschouwing is de geest van onderzoek met terzijdestelling van alle nog zo eerbiedwaardige tradities die de 19e eeuw heeft gebracht op alle gebieden van het wetenschappelijk en maatschappelijk leven. In de strijd voor de vrijheid van onderzoek heeft Van Vloten zijn aandeel gehad. Hij behoorde tot die dwarse, voor gezapige traditionalisten zo hinderlijke, altijd wakkere mannen die ons geestelijk vaderland in de vorige eeuw voor indutten hebben behoed en die ook onderling elkaar vaak maar slecht verdroegen, getuige de ruzie die Van Vloten heeft gehad én met Multatuli én met Busken Huet.
Wat ons aantrekt in deze vaderlander van een eeuw terug is dat hij de eerste is geweest in zijn tijd die zich radicaal tegenover alle vormen van geloof heeft gesteld van Rooms tot vrijzinnig protestants, wat toen onder de naam van moderne theologie daaronder werd verstaan. En zoals het zo vaak het geval is zowel in het godsdienstige als in de politiek, keerde Van Vloten zich het felst tegen hen die in hun vermeend modernisme in de halfheid waren blijven steken. Zijn aanvallen op het geloof kwamen niet voort uit een puur negativisme, maar uit een positief, wijsgerig, religieus doordacht humanisme dat ook naar voren trad in zijn maatschappelijk verantwoordingsbesef en in zijn literaire, kunstzinnige en pedagogische belangstelling. Zijn laatste, door hem „op onbepaalde tijd in het lichte gegeven" tijdschrift droeg niet toevallig de naam „De Humanist".

Van Vloten begon als theoloog met een voorbereiding in de oude, nieuwe en oosterse talen en letteren en hij beëindigde deze studiën met een proefschrift over een plaats in de brief van de apostel Paulus aan de Galaten, maar daarmee was hij dan ook theoloog af. Veel eerder dan Cd. Busken Huet en Allard Pierson, wier afscheid van kerk en geloof in hun tijd en kring zo opzienbarend zijn geworden, had hij begrepen waar zijn plaats was en tot welke consequenties zijn radicale inzichten moesten leiden. Laatstgenoemden hebben eerst nog jaren lang getracht

---

[1]) *Evolutie,* de huidige stand van het vraagstuk, Utrecht, 1960 (Aula-boeken).

hun moderne opvattingen binnen de kerk te verzoenen met een hoe zeer ook verdunde christelijke geloofsprediking. Hoe Van Vloten tot de theologische studie was gekomen heeft hij later aan zijn lezers trachten duidelijk te maken: „Minder nog het vaderlijk beroep (zijn vader was predikant en zijn geslacht was er in hoofdzaak een van dominees) en de daaruit geboren levenskring, dan wel de strelende vooruitzichten, voor een van nature en bij uitsluiting waarheidszoekend gemoed, in de beoefening van een wetenschap geopend, die als van Godswege scheen te spreken en de hoogste waarheid te bevatten, brachten mij als vanzelf tot de studie der godgeleerdheid". Deze overwegingen staan niet ver af van die welke Busken Huet ertoe hebben gebracht de predikantsloopbaan te verkiezen. In de brieven uit zijn studententijd maken wij kennis met een jonge man die reeds al de twijfel en tegenstrijdigheden voorziet die zijn ambt mee zal brengen, maar hij heeft de theologie gekozen uit zelfbehoud als de enige studie die hem in het leven steun kon geven, omdat zij zich met de levensvragen inliet. De theologie was trouwens in die dagen een aantrekkelijk terrein voor jonge mensen die geboeid werden door de strijd over de grondslagen van de christelijke cultuur, door de literair-historische kritiek op de bijbel, door de wijsgerige beschouwingen over het fundament van het christelijk geloof. Het was de tijd van voorbereiding van wat weldra de moderne theologie zou heten. Het waren de theologische kwesties die, in ons land tenminste, de gemoederen het meest bezig hielden en het was dus niet bevreemdend dat het juist de begaafde en met kritische belangstelling voor de grote vragen van die tijd vervulde jonge mannen waren die door de theologische studie werden aangetrokken. Pierson heeft de moderne theologie het strijdperk der meningen in die dagen genoemd, want de andere, sociale kwesties waren in ons land nog niet boven de horizon verschenen. We kunnen er zeker van zijn dat een geschrift als het Communistisch Manifest nog in geen jaren onder de Nederlandse intelligentsia bekend zou worden. Dat deze door het moderne theologiseren geboeide mannen op het verkeerde paard hadden gezet, zouden zij op den duur wel bemerken. Want waar het hun aan ontbrak, heeft Pierson duidelijk aangewezen: „het geloof, het innig godsdienstig leven". Zij waren zonder het zich duidelijk bewust te zijn al te veel door twijfel en kritische zin aangetast. Maar dat waren slechts de enkelingen die over de grens hadden gekeken en kennis hadden genomen van wat vooral in Duitsland aan bijbelkritiek en radicaal theologiseren werd gepubliceerd. De voor de jaren '40 overheersende sfeer was, als wij afzien van de streng orthodoxe bewegingen als het vooral in de hogere kringen aanhang vindende Réveil en de onder de steil-calvinistische „kleine luyden" verbreide Afscheiding, een van elk extremisme hoogst afkerig redelijk christendom dat geen rumoer wenste in „ons gezegend vaderland".

Het waren het bijbelonderzoek en de aanvaarding van het natuurwetenschappelijk denken die aan de moderne theologie het aanzijn hebben gegeven. De baanbrekers van dit modernisme zijn de theoloog J. H. Scholten en de wijsgeer-jurist C. W. Opzoomer geweest. Beiden wilden wetenschap en geloof verzoenen in een hogere eenheid. God en de bijbel zouden zo gered worden. God, omdat hij door een redelijk doordenken van de gegevens der ervaring als de dragende kracht daarin werd ge-

vonden, aldus Scholten, of, volgens Opzoomer, door het religieuze gevoel werd geponeerd, of ten slotte, omdat hij op grond van 's mensen zedelijke natuur en zedelijke behoeften geloofd moet worden; dit is het Kantaanse Godsbewijs waarbij God een postulaat, een eis dus, van een innerlijke verzekerdheid is. Aldus formuleerde de Amsterdamse theoloog, prof. Hoekstra, een derde verzoening van geloof en weten. De bijbel speelt hierin een geringere rol, maar hij toont ons Jezus als „de verhevenste openbaring der ware menselijke natuur".
Van Vloten was, voordat de moderne theologie tot ontwikkeling was gekomen, reeds een andere weg ingeslagen. Hij heeft haar dus feitelijk nooit aangehangen zoals met veel twijfel Busken Huet en Pierson hebben gedaan, hij heeft van stond af aan gezien dat de door de moderne theologie geproclameerde overeenstemming van wereld-wetenschap en godsdienstig bewustzijn slechts een bewering is die nog moet maar niet kan worden bewezen. Er zijn dan ook weinig objecten die zo voortdurend het doelwit van zijn kritiek, spot en verachting zijn geweest als de moderne theologie en haar predikers en verdedigers.

Een man die in Van Vlotens vorming een rol van betekenis heeft gehad is de Duitse theoloog en filosoof Friedrich Schleiermacher. Het is ook deze Duitse denker die hem met Spinoza bekend heeft gemaakt. Het zijn, zoals men weet, de Duitse literatoren en denkers van de 18de en begin 19de eeuw geweest die Spinoza hebben herontdekt; wij denken hierbij vooral, naast Schleiermacher, aan Lessing. Wellicht heeft geen der theologen uit de eerste jaren van de moderne theologie zich zo intensief met Schleiermacher bezig gehouden als de vrijdenker Van Vloten, die ook later nooit zonder eerbied over hem heeft geschreven. En dit, ondanks het feit dat deze theoloog, die aan het begin staat van een nieuwe protestantse theologie, in zijn latere geschriften steeds meer naar de traditioneel kerkelijke terminologie en het christelijke begrippenstelsel is teruggekeerd na de beroemde *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. In dit geschrift, dat Schleiermacher vooral met het oog op het romantische milieu waarin hij verkeerde heeft geschreven, vindt men naast de nadruk op de „aanschouwing" en het „gevoel" in het subjectieve beleven van het oneindige in het eindige, zowel iets van het relativerende van de Verlichting als van het spinozistische pantheïsme terug.
Op een bepaalde manier moesten deze *Reden* de tot bewustzijn van zijn ongeloof in het christendom komende theoloog bijzonder aanspreken. In dit geschrift waarin het christelijk geloof nauwelijks of niet ter sprake komt, zet Schleiermacher zijn „gebildete" lezers uiteen wat de essentie der religie is. Het is een „gevoel en smaak voor het oneindige". Waar het gemoed en het universum elkaar ontmoeten, ontstaat het religieus gevoel, ontstaat vroomheid. Dit religieus gevoel is een bepaald gevoel of direct zelfbewustzijn dat hij later aanduidde als „een gevoel van afhankelijkheid zonder meer". Voor een theoloog als Van Vloten, niet gewend aan deze weinig christelijke terminologie en verlangend naar een ruimer levenssfeer, moesten deze uiteenzettingen, brillant en meeslepend geschreven, wel een openbaring zijn. Maar terwijl de verwekker van dit enthousiasme een gevierd hofprediker en vooraanstaand kerkman werd,

sloeg zijn Hollandse bewonderaar een geheel andere weg in. Begrippen als openbaring en verlossing, door Schleiermacher aanvankelijk in algemene zin gebruikt, worden op een gegeven ogenblik op Christus betrokken en dat is slechts overtuigend voor wie Christus reeds als de openbaring en de verlossing heeft aanvaard. Het is in zijn *De leer der Hervormde Kerk en hare toekomst* van 1849, dat hij zijn uiteenzetting met Schleiermacher publiceert en tevens prof. Scholten te woord staat. Scholten die de hogere eenheid van wetenschap en kerk bepleit ziet de waarheid van de christelijke godsdienst in de erkenning van Gods woord in de Schrift door het getuigenis van de heilige geest. Maar, zegt Van Vloten, dit is het getuigenis van de menselijke, door het christendom opgevoede natuur, die nu zelfstandig de christelijke openbaring als goddelijke waarheid erkent. Men moet dus reeds christen zijn om het getuigenis te hebben en dat getuigenis moet dan weer de waarheid van het christendom doen inzien. De instemming gaat aan het bewijs vooraf. Ook voor de door Scholten geproclameerde onafhankelijkheid der wetenschap geeft Van Vloten geen duit. Scholten laat wel de historische kritiek toe maar stelt tevens de Evangelie-geschiedenis als iets vaststaands en trekt dus willekeurig een grens aan deze onafhankelijke wetenschap. Voor van Vloten moet een Christus die de aanvallen van de historische kritiek zal kunnen weerstaan, dus een historische Christus zijn, een mens als wij, maar geen Godszoon. In deze uiteenzetting met het christelijk geloof neemt hij definitief afscheid van elke christelijke belijdenis en kerk. „Mijn kerk is de maatschappij en mijn godsdienst vindt haar uitoefening in het leven zelf; geen mijner godsdienstige behoeften die daar niet bevredigd kan worden, op ieder uur en plaats, bij iederen arbeid en ieder genot dat hij mij biedt". Dit is een duidelijke belijdenis. Maar reeds zijn proefschrift was een studie van een ongelovig geworden theoloog, wat in hetzelfde jaar 1843 bevestigd werd door een bespreking van een boek dat het leven van Jezus kritisch verdedigde tegen het toen in ons land beruchte werk van D. Fr. Strauss: *Das Leben Jesu*. Deze bespreking verscheen in het tijdschrift *De Gids* van 1843.

Het voor Nederland ongehoorde in dit werk was de toepassing van een mythische verklaring op het leven van Jezus, een toepassing waar de kritiek op de Oudtestamentische verhalen vóór Strauss reeds mee begonnen was. Maar voor het Nieuwe Testament betekende dit ook een aanval op de geloofwaardigheid van twee evangelisten die apostelen-ooggetuigen waren, nl. Mattheus en Johannes. Ook herinnerde het woord mythe te veel aan de heidense mythologieën met hun eigenaardige dubbelzinnigheden. Voor Strauss betekende mythe een historische inkleding van godsdienstige ideeën, in verdichte vorm op een al of niet historische persoon gericht. Bij voorbaat moet men dus aannemen dat ook de historische Jezus in het gewaad van oudtestamentische en messiaanse ideeën en oud-christelijke verwachtingen zal verschijnen. Wat Strauss echter onderscheidde van zijn voorgangers en tijdgenoten was dat deze zich met bezorgdheid afvroegen wat er van de historische Jezus als grondslag van de christelijke godsdienst zal overblijven, terwijl hij, Strauss, op dit punt zich vrij en onbevangen voelde. Zijn filosofische scholing in de Hegelse filosofie had hem van bepaalde godsdienstige en dogmatische vooroor-

delen bevrijd. Dit was met Van Vloten ook, wellicht nog niet zo grondig, het geval. De filosofen hadden in de idee van de godmenselijkheid zich van de denkwijze ontdaan dat de verwerkelijking van de idee volmaakt zou moeten zijn: het onbevangen denken is ervan doordrongen dat geen idee zich in de historie volkomen kan realiseren. De waarheid van een idee hangt niet af van het bewijs van haar volmaakte weergave. Het ging Strauss om het feit dat Jezus de idee vertegenwoordigde en in de mensheid tot leven had gewekt. Hier ging hij vanuit en zo kon hij onbevreesd het kritische mes zetten in de evangelische overleveringen, die immers, daar zij op z'n minst een generatie na de dood van Jezus te boek waren gesteld, volop tijd hadden gehad het historische met het mythische te vermengen.
De vroegere bovennatuurlijke verklaring van de gebeurtenissen in Jezus' leven was reeds in de 18de eeuw gevolgd door de rationele verklaring die al het bovennatuurlijke trachtte tot een natuurlijk gebeuren te maken om op deze wijze voor het „gezonde verstand" het onaanvaardbare aannemelijk te maken. De denk- en werkwijze van Strauss ging boven de tegenstelling van bovennatuurlijke en natuurlijke verklaring uit. De „liberale Jezus" die de moderne theologen van de 19de eeuw als historische figuur trachtten te redden, door het mythische van het historische af te trekken is feitelijk nooit iets anders geworden dan een voor die eeuw aanvaardbare figuur die men al die hoedanigheden en volmaaktheden kon toedichten die men in een ideale mens verwachtte en kon begrijpen. In deze zin is dan ook de ideale leraar die, over de Galilese velden wandelend, de scharen het evangelie der liefde predikte als een verdichtsel van Renan in zijn *Vie de Jézus* tot stand gekomen.
Voor de brave rechtzinnige theologen was Strauss echter niets en niemand anders dan de „apostel des ongeloofs". En Van Vloten zijn profeet. Met de verdediging van Strauss had hij duidelijk een punt gezet achter een periode van zijn leven; zij betekende voor hem „het blootleggen van de ontkennende uitkomsten zijner godgeleerde studiën". Hij stond in het begin der jaren veertig hierin vrijwel alleen. Wel mag men zich afvragen hoe het mogelijk was dat in ons land, waar Spinoza had geleefd en waar in de achttiende eeuw zo vele boeken waren verschenen van de filosofen der Verlichting, die ook hier gelezen werden, elke traditie van het achttiende-eeuwse ongeloof onder het denkende deel der natie was verdwenen. Het zou nog meer dan twintig jaar duren voordat anderen, die tevergeefs getracht hadden als moderne theologen hun wetenschap en geloof met elkaar in het reine te brengen, zouden verklaren, om het met de woorden van Busken Huet te zeggen: „als modern theoloog heb ik het afgelegd".

Van 1843 tot 1846 heeft Van Vloten geprobeerd bij het onderwijs, als leraar in het Frans en in de geschiedenis, zijn brood te verdienen. Na die drie jaar heeft hij het niet langer kunnen volhouden en heeft hij zijn betrekking aan het Erasmiaanse gymnasium te Rotterdam eraan gegeven. Hij ging terug naar Leiden, waar hij verder studeerde en publiceerde. Van een lectoraat in de filosofie te Leiden, dat hij gehoopt had te verwerven, is niets gekomen. Zijn belangstelling ging behalve naar de geloofsproblematiek ook uit naar wijsgerige vraagstukken en dan verder

met even veel enthousiasme naar de geschiedenis en de taal- en letterkunde. En wie de bijna volledige bibliografie, door zijn kleindochter gemaakt,[1]) van 1508 nummers doorkijkt, zal weinig gebeurtenissen en verschijnselen in het maatschappelijk, kerkelijk, wetenschappelijk en politiek tussen ongeveer de jaren 1850 en 1880 niet door hem becommentarieerd of in zijn tijdschriften *De Levensbode* van 1865-80 en de *Humanist* van van 1880-83 door hem of zijn gast-schrijvers behandeld zien. En zo begint van zijn Leidse tijd af een stroom van geschriften uit zijn pen te vloeien. Ook om den brode, vooral in het begin. We hebben gezien hoe hij in 1849 in zijn *Leer der Hervormde Kerk,* waarin hij met Schleiermacher polemiseert, het vooral op de moderne voorman prof. Scholten heeft begrepen. Met weinig minder élan gaat hij de andere coryfee van het modernisme, prof. Opzoomer te lijf. Een rij geschriften getuigt hiervan. Uit die Leidse tijd stamt verder o.a. een bewerking van een Duitse geschiedenis van het christendom en een studie over de Tübinger school, de groep theologen aan de Tübingse universiteit die zich wijdden aan het historisch-kritisch onderzoek van het Nieuwe Testament en met wie hij in 1846 persoonlijk op een driemaandelijkse reis door Zuid-Duitsland kennis had gemaakt.

In 1854 komt er een professoraat aan het Deventer Atnenaeum voor hem vrij. Acht jaar is hij verloofd geweest voordat hij op zijn zesendertigste jaar in het huwelijk kan treden met Johanna E. H. Ch. van Gennep uit Rotterdam. Ook dan moet hij, om zijn inkomsten voor zijn groeiende gezin te vermeerderen — want zijn betrekking wordt slecht betaald — doorgaan met zijn pen te verdienen, wat in zijn geval bepaald geen bezoeking of straf mocht heten. Zijn kritische strijdbaarheid en beweeglijke belangstelling vonden overal stof voor commentaar of polemiek. Het modernisme blijft een lokkend doelwit voor zijn verontwaardiging, sarcasme en spot. Hij spreekt van sinterklaaschristenen, vergelijkt modernisme met jenevermisbruik als tweeërlei Nederlands volksvergif, heeft het over modern christelijk zelfbedrog en geloofsverwringers, godgeleerde wormen enz. enz. Overigens ontbrak ook de stoerheid van taal niet in zijn overige polemieken, zoals we later zullen zien.

Voor een duidelijker begrip van Van Vlotens standpunt tegenover het opgegeven en bestreden christelijk geloof heeft het zin hem te vergelijken met wie ook als theologen met de christelijke godsdienst gebroken en zich daar rekenschap van gegeven hadden, nl. Cd. Busken Huet, die met zijn *Brieven over den Bijbel,* in de voor de tegenwoordige jonge generatie haast onbegrijpelijke vorm van brieven van een verloofde aan zijn meisje, de opvattingen en resultaten van bijbelkritiek had gepopulariseerd, onder controle van de meesters in het vak. Enige jaren later nam hij zijn ontslag als predikant, hield een tijdlang nog stichtelijke voordrachten in zijn woonplaats Haarlem, maar van 1862 af vindt hij een broodwinning bij de redactie van de *Opregte Haarlemmer Courant.* Toen ook Allard Pierson enige jaren later als Waals predikant zijn ambt neerlegde en daar rekenschap van aflegde in een in druk verschenen afscheidsrede *Aan zijn laatste Gemeente* in 1865, was Van Vloten hiermee buitenge-

---

[1]) Mea Mees-Verwey, *De betekenis van Johs van Vloten. Een bibliografie met inleiding,* 1928.

woon ingenomen, vooral toen Huet in een van zijn felste geschriften[1]) het voor Pierson opnam, die van verschillende zijden werd aangevallen. Het verschil tussen Van Vloten en Huet is dit dat Van Vloten zonder hartzeer met zijn christelijk verleden brak en niet iets dierbaars behoefde op te geven. Hij vond, voor wat hij zijn godsdienstzin noemde, genoegzaam bevrediging in de aardse taken die hij zich stelde en voelde zich slechts bevrijd van een dubbelzinnigheid die hij veroordeelde en als een gevaar voor 's mensen karakter beschouwde: het inkleden van een nieuwe denkwijze in de terminologie van verouderde geloofsvoorstellingen. Voor hem was een zaak veroordeeld wanneer zij tegenstrijdigheden vertoonde die voor het redelijk nadenken onaanvaardbaar waren. Bij Huet ligt het anders. Hij is niet minder dan Van Vloten overtuigd van de ontoereikendheid van een geloof aan God dat hierop neerkomt dat „het geloof aan God onderstelt God". Hij weet van zich zelf dat hij als predikant feitelijk niet anders deed dan het godsbegrip van Spinoza, dat, zoals men weet, niets te maken heeft met een begrip als „persoonlijk God", te prediken, versierd met het nieuwtestamentische etiket: „Onze Vader, die in den hemel zijt". Hij bekent dat hij nooit voor geopenbaarde waarheden heeft gevoeld maar hij is gaande weg ook dit gaan inzien: „Het scepticisme van den voor alle indrukken ontvankelijke vrijdenker was toen als nu, ofschoon thans met meer zelfbesef, een beter deel in mijn ogen dan de duur gekochte zekerheid van den klerikaal". „De voor alle indrukken ontvankelijke vrijdenker" zou geen slechte omschrijving zijn van wat Van Vloten van zichzelf dacht. En evenals voor laatstgenoemde heeft het breken met wat men tegenover het eigen nadenken niet meer kan verantwoorden ook voor Huet iets te maken met karakter en beschaving, want, zegt Huet: „Wie als Pierson met haar (de moderne theologie) breekt, redt met één ruk en met één sprong zijn wetenschap en zijn karakter". Hij acht het geloof aan God niet meer te verdedigen, want het is niet de ons omringende werkelijkheid en niet ons denken dat ons aan God doet geloven, maar alleen onze verbeelding en wat de moderne theologen ons van hun redelijke godsdienst verhalen, vindt hij woordenspel en grootspraak. „Theologie is de wetenschap der menselijke onwetendheid en moderne theologie is een formule die zich zelf opheft en meteen haar voorwerp". Dit komt vrijwel overeen met wat Van Vloten ergens zegt: „De naam en het begrip van God is een historisch en genetisch onleedbaar iets, door welks ontleding en ontbinding, voor den behoorlijk ontwikkelden en beschaafden mensch, echter niets verloren gaat van wat een onmondige zienswijze er in te bezitten waant". Voor Huet is er toch wel iets verloren gegaan en hier ziet men het diepgaande verschil tussen de optimistische 19de-eeuwer Van Vloten en de sceptische malcontent Huet, want vier jaar na zijn felle verdediging van Pierson houdt Huet een beschouwing over de vooruitzichten van de godsdienst, *De Toekomst* (1870)[2]) getiteld waarin hij weliswaar nog even sceptisch staat tegenover de godsdienst, maar waarin hij de tegenstelling tussen geloof en ongeloof in zover relativeert dat hij erkent dat we in een tijd leven waarin het oude niet meer houdbaar maar het nieuwe nog

---

[1]) *Ongevraagd advies*, 1866.
[2]) Litt. Fantas. en Krit. III.

ver en ongekend is. Hij kan zich niet verenigen met de kwaadaardige wijze waarop het christendom van vrijdenkerszijde wordt aangevallen. En hij verwijt Van Vloten die hem stevig onder handen heeft genomen over zijn gedrag inzake de regeringsopdracht waarmee hij naar Indië was vertrokken en in dat geval van „Dagbladgespuis" spreekt, dat deze het „jaren lang met het Dageraadsgespuis" had aangelegd. Die aanvallen, zegt Huet, pleiten wellicht voor de waarheidszin der bestrijders, maar niet voor hun karakter. Hier komt een duidelijke tegenstelling met Van Vloten naar voren die in waarheidszin en karakter geen verschillende zaken kan zien maar slechts de grootst mogelijke overeenstemming. Huet heeft afstand gedaan van zijn geloof omdat het niet meer te rijmen viel met zijn credo: de autonomie van de menselijke geest. Maar hij weet tevens dat, zoals hij het uitdrukt „de bloemhof des levens tijdelijk van één zijner begeerlijkste sieraden beroofd (is), de heilige vreugde". Hij ziet geen ding ter vervanging van het christendom. Wie met het christendom gebroken hebben moeten de godsdienst ongemoeid laten en, waar het pas geeft, zich in het openbaar bij de godsdienstige plechtigheden aansluiten. En men moet het de bedienaren van de godsdienst ook niet kwalijk nemen, als er velen onder hen blijken te zijn die volksgeloof en bijgeloof aan elkaar gelijkstellen maar die toch om redenen van maatschappelijke aard voortgaan dat bijgeloof te verkondigen. Dat is iets waar Van Vloten natuurlijk niet van terug heeft. Hier geeft Huet aan de door hem bestreden „gelovigen" een apologie en vrijbrief voor huichelarij. Minstens zo erg maakt Huet het — en hiervoor wordt hij door Van Vloten geducht onder handen genomen — wanneer hij in 1881 in de Haarlemsche Courant vertelt van het uiteinde van de destijds zeer bekende Franse wijsgeer en taalgeleerde Littré, een positivist en later materialist die, kort voor zijn dood, op hoge leeftijd en min of meer kinds geworden, zich liet dopen. Huet schrijft daarover. Daargelaten de werking van buiten af op Littré uitgeoefend, kan men, zegt hij, „ook aannemen dat hij zeer goed geweten heeft wat hij deed: zooveel onwaardige lieden hangen tegenwoordig hun ongeloof aan de groote klok, dat wetenschappelijke wijsgeren en vrijdenkers, zoo zij in hun jongste ogenblikken de kerk verloochenen, vrezen moeten, door het publiek verkeerd beoordeeld te worden. Een ernstig man toont thans in Frankrijk meer karakter, wanneer hij, als Littré, met een hulde aan het christendom uit het leven scheidt, dan zoo hij ten einde toe duldt, met Jan Rap te worden aangezien voor een chemisch praeparaat". Het commentaar van Van Vloten is: „Omdat Jan Rap op zijn ongeloof bluft, zal dus een ernstig en gemoedelijk, der kerk en haar begrippen ontwassen mens, op zijn sterfbed de schijn moeten gaan aannemen van te geloven, en zo 't onwaardigste boerenbedrog te plegen".

De opvatting dat zo lang tegenover het christendom niet iets nieuws dat het zou moeten vervangen kan worden gesteld en — en dat is de volgende stap — ook al gelooft men er niet in, men dat christendom dan toch maar de hulde van de conventie en traditie moet betalen en niet openlijk afvallig moet worden — Huet had 't dan toch maar gedaan en Pierson er om geprezen dat hij zijn wetenschap en karakter in één sprong had gered — vindt men zo ongeveer terug in de recente briefwisseling van G. Szczessny en Fr. Heer. Heer schrijft ergens: „wij geloven er (nl.

Johannes van Vloten
1818 - 1883

het christendom) niet meer aan zoals onze vaders en grootvaders eraan geloofden, maar wij verlaten in een tijd, zo onzeker als de onze, het vertrouwde schip niet, zolang ons niet werkelijk een beter schip wordt gepresenteerd". Szczessny daarentegen vraagt of het vasthouden aan de traditionele conventies nog nuttig of reeds verderfelijk is en hij is overtuigd van het laatste. Hij is er van overtuigd dat de mens humaan kan zijn zonder een specifiek religieuze overtuiging te zijn toegedaan en dat hij religieus kan zijn buiten het christendom. Indien dit niet mogelijk zou zijn zou men dus als niet-christen ook gaan twijfelen aan de mogelijkheid van welke religiositeit ook en wie het vermogen om te geloven verliest zal er ook toe komen te menen dat de humaniteit een fictie is. Het uiterlijk vasthouden aan het christendom zal dus niet, zoals Huet en ook Heer van mening zijn, de ontvankelijkheid voor wat de mens boven het al te alledaagse verheft, zoal niet bevorderen dan toch intact laten, maar dit gevoel verstikken. Bij Huet bestaat een vrees zich met het ongeloof van Jan Rap te encanailleren, een vrees die Van Vloten bepaald niet deelde. Het standpunt van Huet verschilt in wezen niet zoveel van dat van sommige 18de-eeuwse tegenstanders van kerk en godsdienst die met de Pruisische koning Frederik II van oordeel waren, dat de godsdienst voor het — en hierbij werd altijd stilzwijgend gedacht: het domme — volk behouden moest blijven. Maar de scepticus Bayle was er, op grond van wat de geschiedenis hem toonde en zijn kennis van de mensen van zijn tijd bevestigde, van overtuigd dat 's mensen gedrag bijzonder weinig bepaald werd door de godsdienst die hij aanhangt, zodat hij dan ook de in zijn tijd verbluffende stelling durfde te verdedigen dat een staat van atheïsten zeer wel mogelijk zou zijn. Met deze uitstapjes naar de toekomst en naar het verleden heb ik willen aantonen dat de in ons land in de 19de eeuw gevoerde polemiek over geloof en ongeloof, zij het in dit geval ook onder twee ongelovigen, een telkens terugkerend thema raakt. Voor Van Vloten, die met zijn rechtlijnige denkwijze het sceptische, maar ook wel moede en moedeloze heen-en-weer-denken van Huet niet kon en wilde meedenken, was de conclusie deze: „Niet uit een onwaardige valse schaamte dus ook, om door deze of gene bevooroordeelde onder Jan Rap en zijn maat geteld te worden — is men werkelijk geen Jan Rap, dan behoeft men ook niet te vrezen ervoor door te gaan — . . . niet dus immer zijn beter oordeel en inzicht verzaakt en verloochend, maar . . . ongeveinsd en openlijk steeds aanbevolen en voorgestaan!"
Het spreekt vanzelf dat, toen Allard Pierson Huets voorbeeld volgde, zijn vaarwel aan de kerk Van Vlotens hartelijke instemming had. In zijn in 1865 opgericht eigen tijdschrift *De Levensbode* dat „op onbepaalde tijden" toch vrij regelmatig verscheen en voor het grootste deel door hem zelf werd gevuld, schreef hij onder de titel „Een kloek besluit en opgehelderd misverstand" een artikel dat aldus begon: „Uitnemend, Dr. Pierson! dat is flink en verstandig gehandeld, en het schoonste antwoord, dat gij geven kont op mijn welmenende woorden . . ." Inderdaad had Van Vloten tevoren wel eens enkele opmerkingen aan het adres van Pierson gemaakt die ongetwijfeld wel welmenend bedoeld waren, maar waarvan de gelukkige ontvanger die bedoeling moeilijk dadelijk kon vatten en waarmee hij stellig niet zonder meer gelukkig was. In zijn artikel plaatst Van Vloten een noot waarin hij melding maakt van een schrijven

van Pierson waarin deze melding maakt van „zekere kritiek, waaraan ik altijd bekennen moet veel te danken te hebben, hoe pijnlijk de auteur mij destijds ook aandeed". Wat Van Vloten hieraan toevoegt typeert hem geheel: „een betuiging mij te welkomer, tegenover de kinderachtige bezwaren omtrent het persoonlijke en scherpe mijner kritiek, waarmee de zoetsappige gemeente mij op den duur vervolgt. Alleen door op den man af en met de nodige juistheid te spreken, kan men bij de verstandige lezers enige werking verwachten. Al dat gekeuvel om de dingen en personen heen, baat daarentegen niets".
Overigens lag Pierson hem niet. Hij miste karakter in die „weifelzieke doctor" die te Rotterdam de kansel had verlaten om ze enige jaren later in Heidelberg weer te beklimmen. En toen Pierson in een Gidsartikel, „Een keerpunt in de wijsgerige ontwikkeling", blijk had gegeven een stap terug te doen in het denken dat hem tot zijn uittreden uit de kerk had geleid, vond hij Van Vloten op zijn weg om zijn „geloofszieke neiging" aan een stevige kritiek te onderwerpen.
Van Vloten bezat niet die gêne die bijv. een Huet deed vrezen dat hij zich zou encancailleren, zodat hij dan ook veel, en steeds onder eigen naam, in „De Dageraad" heeft geschreven. Hij bezat niets van die „deftigheid" die hem bij anderen zo kon ergeren en die hij niet kon nalaten telkens weer op de hak te nemen. Hij, de liberaal, sprak over de „deftige verploerting" van wie toch zijn politieke geestverwanten moesten zijn. Hij haatte die „lach- en waarheidschuwe deftigheid".
Van Vloten was in hart en nieren liberaal, maar hij heeft zijn mede-, voor zijn gevoel meestal meer pseudo-liberalen de kritiek en minachting niet bespaard. Hij was bijzonder in de staatkunde en van tijd geïnteresseerd en had reeds in 1844 meegedaan aan het verzoek om grondwetsherziening. Hij was tegen het koningschap en betreurde dat het erfelijk stadhouderschap niet was ingesteld na de terugkeer van de Oranjes. We zouden dan, zegt hij, ook geen Koninklijke Akademie van Wetenschappen hebben gehad, tegen welke „ijdeltuiterij" hij steeds heeft gefulmineerd. Evenals tegen de Eerste Kamer die hij een dwaze overbodigheid achtte. Hij was als radicale liberaal voor een bijna algemene kiesbevoegdheid en voor evenredige vertegenwoordiging, voor hervorming van het armenwezen, wat ook samenhing met zijn principe van de volledige scheiding van kerk en staat en voor regeling van vrouw- en kinderarbeid. Voor het socialisme heeft hij nooit iets gevoeld, hij verwierp de tegenstelling van kapitaal en arbeid der socialisten.
In de Indische politiek nam hij een radicaal stanpunt in. In zijn *Deventer Weekblad* schreef hij in een artikel, „Het batig slot", naar aanleiding van plannen om op Java een standbeeld voor Coen op te richten: „Wilde men op Java een gedenkteken oprichten, een eerlijk en tot waarachtig plichtsbesef teruggekomen Nederland ten volle waardig, het zou, in plaats van een Nederlands veroveraar als Coen, een Javaanse vrijheidsheld als Dipo Negoro moeten voorstellen, die men dan den onverdroten uitzuiger van dat bejammerenswaardige eiland, Koning Willem I, met zijn handlangers onder de voeten kon leggen". Van Vloten heeft zich bijzonder ingespannen de oneervol ontslagen, bekwame ingenieur Stieltjes, die voor de spoorwegaanleg op Java rapporten had opgesteld welke de overheid óf buiten beschouwing gelaten óf gewijzigd had en die zich

daarop rechtstreeks tot de Tweede Kamer had gewend, waarop zijn onmiddellijk en oneervol onslag was gevolgd, aan zijn eerherstel te helpen, wat hem ook gelukt is. Stieltjes heeft een eervol ontslag gekregen, is 12 jaar kamerlid geweest en iedere Rotterdammer kent het Stieltjesplein. Hij heeft voortvarend meegewerkt om Multatuli te helpen in zijn moeilijkheden wat uitgelopen is, zoals men weet, tot een vijandschap tussen die twee tijdgenoten-vrijdenkers. Aan de dichter van „De Vloekzang" van Sentot: „De laatste dagen der Hollanders op Java", S. Roorda van Eysinga, heeft hij in zijn Deventer Weekblad gelegenheid gegeven zich publiekelijk te verdedigen.

Een van de „causes célèbres" in 1867 is het ontslag van Van Vloten als docent aan het Athenaeum te Deventer geweest. Hij had daar al kwaad bloed gezet door zijn actie tegen de zgn. rechten der grootburgers op het gebruik der gemeenteweiden. Hij verschafte de commissie van onderzoek in deze kwestie doorslaande historische argumenten vóór het gemeentelijk eigendomsrecht en tegen het „verjaard misbruik". De gespannen toestand tussen hem en de liberale burgers van Deventer kwam tot een uitbarsting toen Van Vloten in zijn rede bij de rectoraatsoverdracht o.a. zei: „Ik zie dan, kort en bondig uitgedrukt, in onze hogere burgerscholen het heilzame tegenwicht tegen de verouderde godsdienstlessen ook der meest moderne catechizatiekamer"... De ruimte laat niet toe hieruit uitvoerig te citeren, maar deze rede is nog de moeite van lezen volop waard.[1]) De curatoren stelden Van Vloten een eis die hij niet inwilligde. De brief die hij schreef werd als een belediging opgevat, wat bij enige kwade wil niet zo moeilijk viel. „Nederigheid en bescheideniheid waren deugden die hij niet bezat" schrijft zijn kleindochter van hem.

We zijn niet verbaasd wanneer we in verband met het voorgaande in het 7de deel van *De Levensbode* een tirade vinden tegen het Nederlandse ploertendom. Het begrip ploert nadert voor Van Vloten enigszins het begrip „liberale bourgeoisie". Hij spreekt van „deftige verploerting" en dat staat niet ver af van „lach- en waarheidschuwe deftigheid". Hij schrijft dan o.a. „In al zijn afzichtelijkheid heb ik dat waarheidschuwe, leugenzieke ploertendom, dat jammerlijk mengelmoes van beginselloze valse schaamte, deerniswaard zelfbedrog, ijdeltuitige eigenmin, en kinderachtige mensenvrees te Deventer leren kennen; maar het wemelt er helaas! in den lande ook overal elders van. Kerkelijke, geleerde, deftige of fatsoenlijke, tot „conciliante" ploerten toe, waar treft men ze niet aan?" Een ploert, (zegt hij Thackeray na) „is iemand die voor lage en gemene dingen een lage en gemene bewondering heeft".

We zullen ons maar kort, mede uit onbekendheid met deze stof, met Van Vlotens werkzaamheid op het gebied van historiestudie en -schrijving, taal- en letterkunde, kunstbeschouwing en onderwijszaken bezig houden. Zijn belangstelling voor de historie kan men pragmatisch of didactisch noemen. Hij roept bij voorkeur belangstelling op voor wat hij kan bewonderen, wat voorbeeldig is voor het heden. Maar, aartssnuffelaar die hij was, zoekt hij voortdurend naar onuitgegeven en onbekende bronnen, die hij bijv. verwerkt in zijn *Nederlands opstand tegen Spanje* van 1856-

---

[1]) *Eerlijke wenschen omtrent hooger en middelbaar onderwijs*, enz., 1867.

1860 in 4 dln. Ook op dit gebied is hij voortdurend in polemiek gewikkeld met zijn mede-historici. Hij bewondert Fruin om zijn minutieuze scherpzinnigheid, maar mist bij hem, met erkenning van zijn kritisch vermogen, begrip voor en moed tot belangrijke gezichtspunten en ergert zich aan diens oppervlakkigheid als hij algemeen-wijsgerige opmerkingen maakt.
In de Nederlandse literatuur strekt zijn belangstelling zich uit tot alle tijdperken en het moet hem als verdienste worden aangerekend dat hij voor het eerst de aandacht heeft gevestigd op de middeleeuwse mystiek en moderne devotie en de stoot heeft gegeven tot de studie van die periode van onze literatuur, „zodat", schreef de katholieke literatuurhistoricus Gerard Brom, „een radicale en brutale Van Vloten nodig was om voor stichtelijke werken weer wat waardering te wekken". De man op al de wegen die hij heeft bewondeld te volgen is vrijwel ondoenlijk, stellig niet in een artikel. Maar we zouden hem te kort doen als we nog niet enkele woorden zouden wijden aan zijn studie van de man die hem bovenal ter harte ging, Benedictus de Spinoza. De bibliografie over hem telt 60 verhandelingen, boeken of uitgaven van Spinoza, die voor hem: „De blijde boodschapper der mondige mensheid" was. De wijsgerige grondslag voor zijn humanisme had hij daar gevonden. Hij zocht naar de redding van de „godsdienstzin" uit de ondergang van zijn christelijk geloof, een godsdienstzin die verenigbaar zou zijn met het natuurwetenschappelijk wereldbeeld van de 19de eeuw en hij vond die in het monisme van Spinoza. In zijn *Benedictus de Spinoza, naar leven en werken, in verband met zijnen en onzen tijd, geschetst,* voor een ruim publiek geschreven in 1862, wil hij aantonen dat hier een levenssfeer gegeven wordt, waar de 19de-eeuwse mens, verrijkt met het natuurwetenschappelijk denken, bevrediging voor zijn verstand en gemoed in kan vinden. Hij verwerpt het gevoel van verering als een overblijfsel van fetisjdienst. Hij wil niet, als Spinoza, het woord God behouden, maar vervangt dit door „het eeuwig en oneindig verband der dingen". Hij kan zich niet thuis vinden in Spinoza's mystieke verheffing, maar het verbandsbesef dat diens werk doorademt, biedt hem een grondslag voor zijn moraal, want het beleven van dit verband is de liefde. Al is de Spinoza van Van Vloten een aan zijn eigen behoeften aangepaste Spinoza, toch heeft hij de grote verdienste dat met hem de studie van die grote Nederlandse wijsgeer is herleefd. Met de Leidse hoogleraar in de wijsbegeerte Land heeft hij de werken van Spinoza nieuw uitgegeven.
Johannes van Vloten is geen schrijver, wijsgeer, geleerde, wiens werken hem lang overleven, maar in zijn eeuw is hij een stoutmoedig initiator geweest met al de deugden, hebbelijkheden en onhebbelijkheden die zulk een intens levende man kenmerken. Met al zijn felheid en brutaliteit was hij dóór-en-dóór oprecht en vaak kinderlijk verbaasd over de weerstanden die hij opriep. Hij was een geest- en doordrijver, maar met een goedlachse humor. En hij was steeds zoekende naar een levensvisie die ruimte zou geven aan alle menselijke behoeften, strevingen en overtuigingen. Hierom, om zijn béleefd en géleefd humanisme, moeten we hem in ere houden.

MATTHEW IES SPETTER *

NEGERS EN BLANKEN IN AMERIKA:
SNEL VERANDERENDE MENSELIJKE VERHOUDINGEN

Toen ik een paar maanden geleden in „Mens en Wereld" een ingezonden stuk las van een dame, die, als ik 't wel begrepen heb, verklaarde, dat de Indonesiërs dan toch maar een minderwaardig soort „ras" zijn, wreef ik mijn ogen uit en constateerde tegelijkertijd, dat zo'n brief, indien het de negers betrof, eenvoudigweg niet afgedrukt had kunnen worden in enig ernstig Amerikaans blad.
Er zijn uitermate snelle verschuivingen van gevoelens en opinies in Amerika t.a.v. de positie van de neger te constateren, die ten dele sociologisch, ten dele politiek en ten dele ethisch te verklaren zijn.
De sociologische oorzaken van de snel plaats hebbende veranderingen zijn vooral geworteld in de steeds meer toenemende urbanisering van de neger. Deze urbanisering heeft een nieuwe stratificatie van de negerbevolking geschapen, waardoor in deze mobiele maatschappij een steeds groter wordende groep van negers een plaats kan vinden in wat het meest typerende is voor de grote stadssamenleving, namelijk de onpersoonlijke geld-economie en de beroeps-specialisering. Hierdoor is natuurlijk ook de organische eenheid van de neger als dorpsbewoner in het Zuiden doorbroken en sinds de steeds verder voortschrijdende technologische beschaving hier een werkelijkheid geworden is, kan de neger nu vaak een plaats vinden in beroepen die 10 jaar geleden nog volkomen gesloten voor hem

---

* Dr. Matthew Ies Spetter is Leader van de Riverdale-Yonkers Ethical Society en lid van het hoofdbestuur van de American Ethical Union. Hij is ook een der redacteuren van het officiële orgaan van de Ethical Union: „The Ethical Outlook", en fungeert als vice-voorzitter van de afdeling der Ethica aan het humanistisch gymnasium in Riverdale, N.Y., alsmede als directeur van de Riverdale kliniek voor geestelijke volksgezondheid. Als privaat-docent heeft hij les gegeven aan verschillende Amerikaanse universiteiten en geeft op het ogenblik een cursus in Sociology of Religion aan het AEU Institute der Columbia University. Hij heeft ook als bijzonder hoogleraar deelgenomen aan een door het State Department georganiseerde opleiding voor Fullbright-scholarship-studenten. Docerend in verschillende talen gaf hij een cursus over „Values and Critical Issues in American Civilization". Dr. Spetter werkt in de inter-groep-organisaties in New York (voor negers en blanken) en heeft veel gepubliceerd op het gebied der acculturatie- en deculturatieverschijnselen in minderheidsgroepen als gevolg van urbanisatie. Zijn toespraken bereiken het Amerikaanse publiek ook via de radiostations van de „New York Times".
Vóór zijn emigratie naar de VS in 1951 was Dr. Spetter werkzaam als redacteur buitenland van „Vrij Nederland", redacteur buitenland van „Het Vrije Volk" en als plaatsvervangend hoofdredacteur van de Radio Nieuwsdienst. Gedurende de oorlog werkte hij in Gz-H 3 en voor de Britse Inlichtingendienst. Hij werd in 1943 gearresteerd en ter dood veroordeeld. Later werd hij naar Auschwitz, Buchenwald, etc. doorgestuurd. Hij was een der getuigen voor de Amerikaanse aanklager in de Neurenbergprocessen tegen oorlogsmisdadigers en meer in het bijzonder tegen de directeuren der IG Farben Industrie. In Nederland was hij lid van de afdeling Velsen van het Humanistisch Verbond.

waren. Er is in de grote steden (zelfs in het Zuiden) een groeiend aantal neger-artsen, advocaten, architecten, leraren — kortom mensen in de vrije beroepen, die een geheel andere levenshouding t.o.v. de blanken hebben dan hun in de landbouwstreken neergedwongen grootouders. Zij hebben ook over het algemeen de hoge levensstandaard van de Amerikaanse „uppermiddle class" verworven en negerbanken en verzekeringsmaatschappijen zijn op talloze plaatsen invloedrijke en economisch potente factoren.

De grote corporaties in dit land, waar zoveel van het nationale produkt in de consumptie-industrie wordt geproduceerd, zijn er zich dan ook van bewust geworden, dat er hier een zeer belangrijke markt is. Dit temeer sinds de neger — als alle maatschappelijk onzekere minderheidsgroepen — de neiging heeft méér te kopen en dúúrder te kopen. Toen een paar jaar geleden de aandacht van de neger-zegsman Walter White werd gevestigd op een in Harlem voor een krotgebouw geparkeerde Cadillac met een Schots geruit dak, zei White: „Yes, I know, it is our aspirine on wheels"...

Er zijn dus nu speciaal op de neger gerichte advertentie-campagnes in de vele populaire tijdschriften, die door de negerbevolking gelezen worden. Een potentiële markt van 15 miljoen zielen is ontdekt en wordt bestookt met de verleidingen van status-symbolen, die vaak op afbetaling verkregen kunnen worden.

De sociologische veranderingen kunnen dus gekenschetst worden als die van een steeds sterker geürbaniseerde groep — met alle ontwortelingsverschijnselen van dien —, die zich in de grote stad een nieuwe identiteit tracht te scheppen op het patroon van „the American dream". Dat betekent: de droom van materiële overvloed gekoppeld aan een groeiend standsbesef, wat belangrijke psychologische consequenties heeft. (B.v. negerbewoners van een zeer behoorlijk, nieuw flatgebouw schopten onlangs een rel, toen nieuw aangekomen Puerto-Ricaanse immigranten daar naar woningen zochten. Er zijn — vanzelfsprekend — in een zo lang opgesloten groep als d enegerbevolking vaak tendenties van vreemdelingenhaat te bespeuren).

Mijn karakteristiek van deze groep van veranderingen zou niet compleet zijn, indien ik niet vermeldde, dat die urbanisering natuurlijk ook een massaal negerproletariaat (vaak meer „Luftmenschen" dan proletariaat) geschapen heeft, waarmee de neger-„middle-class" zich op generlei wijze identificeert. Op de vergaderingen van de NAACP (National Association For the Advancement of Colored People) vindt men het negerproletariaat niet of nauwelijks vertegenwoordigd. Het heft is in handen van de snel toenemende middenstands-elite

Politieke bewustwording

Er zijn nog een groot aantal zuidelijke staten waar de neger niet kan stemmen. Als hij zich aandient voor stem-registratie, wordt hij aan een onmogelijk moeilijk examen onderworpen (b.v. artikelen uit de grondwet uit het hoofd opzeggen), of hem wordt met duistere bedreiging te kennen gegeven, dat hij zich liever van dit soort sport onthouden moet... En ge weet genoeg over het „recht" dat vaak over negers gesproken wordt in

het Zuiden, al zijn ook hier verschuivingen duidelijk zichtbaar (b.v. de federale regerings-inmenging in de afschuwelijke lynching van Mack Parker en de uitspraak van het Hoge Gerechtshof t.a.v. stem-registratie van negers in de staat Louisiana).
Maar tengevolge van urbanisatie stemmen er — nationaal gezien — steeds méér negers. In de belangrijkste gemeenteraadsverkiezingen van Amerika, de verkiezing van een Borough President voor Manhatten (waarvan ook Wallstreet een deel is), werd een neger, Hulan Jack, gekozen voor de democraten. De republikeinen hadden echter óók een neger-candidaat voor deze hoge positie op de lijst geplaatst.
Er zijn meer negers die stemmen en dat betekent ook een verschuiving van negerstemmen van democraten naar republikeinen.
Zonder twijfel heeft Eisenhower een groot aantal negerstemmen aangetrokken en toen de republikeinse multi-miljonair Rockfeller tot Governor van New York State gekozen werd, behaalde hij een merkwaardig hoog stemmenaantal in de negerbuurten. De doodarme Puerto-Ricaanse immigranten stemden ook voor Rockfeller, vooral toen hij hun wijk introk, hen in het Spaans toesprak en omdat het een ongewoon gevoel voor een veel gesmade groep is, het hof gemaakt te worden door een Rockefeller! Hoewel zeer veel Puerto Ricanen negroïde trekken hebben, is er veel spanning tussen de twee groepen. Gemengde huwelijken zijn vrij zeldzaam — voorlopig althans.
De negers die in de laatste 20 jaar gestemd hebben, kozen als bij traditie democratische candidaten. De reden was een warme verknochtheid aan Franklin Delano Roosevelt, die na Lincoln het diepst in het negerhart leeft. Maar Roosevelt is reeds lang dood en in de Democratische Partij is niet veel veranderd. Alle belangrijke commissie-voorzitterschappen in de Senaat zijn nog steeds in handen van reactionaire zuidelijke democraten, die door parlementaire chantage erin geslaagd zijn alle wezenlijk progressieve wetgeving t.a.v. „civil rights" te torpederen. De methode is uiterst eenvoudig: in de meeste zuidelijke staten is er maar één partij: de Democratische Partij. Wie door de partij-bureaucratie eenmaal naar Washington wordt gestuurd, kan aannemen, dat hij automatisch herkozen zal worden. In de Senaat bestaat het z.g. „seniority"-principe, waarbij het voorzitterschap van belangrijke commissies naar die senatoren gaat, die het langst in de Senaat zitting hebben gehad. Op die manier kunnen zuidelijke senatoren die industrieel en maatschappelijk achterlijke staten vertegenwoordigen, het hele land de les voorschrijven, want bijna alle wetgevende initiatieven komen via commissie-arbeid en niet uit algemeen debat tot stand. Zo wordt de Commissie voor Justitie voorgezeten door een rasracist, senator Eastland, die bepaalde wetsvoorstellen kalmweg niet op de agenda zet, òf niet ter sprake laat komen, òf vermoordt door een subcommissie van kornuiten te benoemen, die het wel eens even bestuderen zullen . . .
De negers in Amerika worden daardoor steeds afkeriger van vele democraten en hoewel een man als Stevenson natuurlijk sympathiek benaderd wordt, de partij als zodanig is geenszins meer automatisch de partij voor de negerstemmer. Daarbij komt dan ook nog de economische kwestie. Republikeinse stemmen betekent ook zich vereenzelvigen met „big business", met anti-„New Deal"-principes, met de welvarende klassen. Er is

een zeker prestige verbonden aan het republikein-zijn, dat zowel de neger „upper-middle class" als de Joodse en katholieke groepen aantrekt.
Er is nog een andere politieke verschuiving die men in de Amerikaanse neger kan bespeuren en wel die van een toenemend bewustzijn internationaal belangrijk te zijn. Amerikaanse negers voelen zich ten zeerste aangetrokken tot het pionierswerk van een Dr. Nkrumah of een Dr. Banda in Afrika. Er zijn tal van American-African organisaties opgericht die trachten economisch en technisch de nieuwe Afrikaanse republikeinen te helpen. (Zoals de Joodse bevolkingsgroep geweldig veel voor Israël opoffert, en zoals Amerikanen van Ierse, Italiaanse, Cubaanse, Poolse, Finse enz. afstamming trachten landen die voor hèn een emotionele betekenis hebben, te steunen). De Amerikaanse neger weet ook, dat de wereld ieder incident van rassen-achteruitzetting onder een microscoop bestudeert en dat wat in Tallahassie Country, of Alabama aan een neger misdaan wordt, overal ter aarde repercussies kan wekken. Er is een groeiend bewustzijn of zoals Ruby Berkley Goodwin in haar prachtige boek „It's Good to be Black", ergens zegt: „. . . the strength of the beaver and the ant. The strength of the tireless little people of the world to build and rebuild. Patience, and the ability to make a dream grow in the barren soil of nothingness — this is the black man's strength, sometimes seemingly powerless but always magnificent and — indestructible . . ."
Een gevoel van „missie", een gevoel van aan het begin van iets onweerstaanbaars te staan, een historische krachtmeting met raciale ondertoon, dit is wat vooral onder velen in de neger-intelligentia rijpt. Het gevolg is een opbloeien in de heffe des volks van ras-bewuste groepen en groepjes, die met hun eigen publicaties en vergaderingen een sentiment van Afrikaanse solidariteit wakker houden. De belangrijkste groep — met vertakkingen in alle belangrijke negercentra — is die welke zich de „Muslims" noemt. De organisatie schijnt ondersteund te worden door de Arabische Liga (die een luxueus bureau in New York onderhoudt) als beloning voor anti-semietische propaganda.
In de leidende politiek georiënteerde negergroepen echter heeft het groeiend bewustzijn een internationaal belangrijke factor te vormen, meer tot binnenlandse gerichte politieke pressie geleid. Tal van neger-leiders hebben nu reeds te kennen gegeven, dat zij in een positie zijn in tal van plaatsen het beslissende minderheids stemmen-aantal te „leveren" en dat geen der beide partijen erop rekenen mag, dat negers klakkeloos òf republikeins òf democratisch zullen stemmen. Er wordt hier een subtiel spel van politieke machtsfactoren gespeeld met als fundamentele inzet een reële verbetering van de algemene positie van de neger in Amerika. Dit soort veranderingen is zo snel gegaan, dat vele politici nog maar nauwelijks begrepen hebben, dat zij er met een aantal toespraken en gemeenplaatsen eenvoudig niet meer komen kunnen in de grote bevolkingscentra, zoals New York en Chicago. De negers hebben een werkelijke economische en politieke macht, die nog iedere dag toeneemt.

Ethisch-religieuze factoren

De neger in Amerika is traditioneel protestants en kerks geweest, maar hij heeft in de laatste paar jaar gezien, dat de R.K. kerk en de Joodse

gemeenten zich volledig achter gelijkgerechtigheid geschaard hebben, terwijl de protestantse denominaties angstvallig achter zijn gebleven. Elf uur op zondagmorgen — als de kerkdiensten beginnen — wordt door negers vaak „the most segregated hour of the week" genoemd . . . Het is hier niet de plaats in te gaan op het historisch-sociologisch interessante thema wààrom de kerk zo belangrijk is in de negergemeenschap. Het is waarlijk wat gecompliceerder dan sommige schrijvers het hebben voorgesteld, die de religieuze behoefte hoofdzakelijk als een vlucht uit de dagelijkse ellende zagen. Er is in de neger een sterk messianistische inslag met een positief menselijke tendentie. Alle spirituals ten spijt is de negerbevolking uitermate aards-idealistisch ingesteld, met een eschatologie die dichter staat bij die der Amsterdamse diamantbewerkers onder „rebbe" Henri Polak, dan bij de engelen en hemelse koorzangen van een rolprent als „The Green Pastures".

Maar de band met een soort evangelisch verleden werkt nog sterk door in alle lagen der negerbevolking en dit wordt nog versterkt door de behoefte van de nieuwe neger-bourgeoisie om toch vooral nèt zo respectabel te zijn als de corresponderende blanke groep. Er bestaat in Amerika een duidelijk klassepatroon, gesymboliseerd door de kerken. Op de laagste treden kan men tot de een of andere secte behoren. Dan volgt met de groei van de economische en sociale status het opklimmen: via baptist en presbyteriaans de grote sprong naar het episcopale paradijs van de politieke en geld-élite. Amerikanen veranderen hun kerkelijke loyaliteit, terwijl zij deze ladder beklimmen. Men trekt naar een nieuwe stad en wordt lid van een ander genootschap. (17 miljoen mensen trokken vorig jaar van de ene staat naar de andere . . .). Uit dit beeld wordt het duidelijk, dat maar zeer weinig negers zich aangetrokken voelen tot die religieuze gemeenschappen die het hardst voor gelijkgerechtigheid vechten, doch die aan de periferie der respectabiliteit verkeren, met name de unitarians, de quakers en de religieuze humanisten, hier ethical culturists genoemd. In de rationeel humanistische beweging, die niet in locale gemeenschappen georganiseerd is, en bovendien hoofdzakelijk individualistisch georiënteerd faculteits-personeel van de universiteiten aantrekt, heb ik nog nooit een neger ontmoet.

Hier zijn echter ook wel tekenen van doorbraak te zien. De ethical culture-beweging heeft door haar grote activiteit op sociaal gebied tal van belangrijke contacten in de negergemeenschap. In haar scholen en zomerinstituten gaan negers en blanke jongeren natuurlijk vrijelijk met elkaar samen, zij het niet altijd geheel probleemloos. (Er blijft de sterke factor van sexuele taboes tussen jongeren van diverse kleurschakeringen).

Er is echter een groeiend aantal negers dat voelt, dat de bindingen met het evangelisch protestantisme — dat insisteert op apartheid — een soort verraad inhoudt aan de voortschrijdende progressieve krachten t.a.v. het negervraagstuk. Ook wekt dit soort protestantisme wat wel smalend „uncle-Tom"-houdingen genoemd wordt bij de negers op. (Een neiging tot verzoenend over de achteruitzetting door de blanken heen te stappen onder de suggestie van een vage naastenliefde, òf een nog vagere universele broederschap. Ge herinnert U „Uncle Tom's Cabin" door Beecher Stowe natuurlijk).

Vele jonge negers die de kracht van de dorpsgemeenschap in het Zuiden niet hebben gekend en evenmin de inspiratie en bescherming die uitgaat van samengesmeed te zijn in een lotsgemeenschap, voelen zich bovendien niet thuis in de vaak emotionele en fundamentalistische rituelen van de evangelische traditie. Voor hen is dat een stap terug na de meer rationeel georiënteerde mogelijkheden die de grote stad biedt op het gebied van ontwikkeling en cultuur. Bovendien is het gehele klimaat van de stad natuurlijk veel minder religieus gericht en meer gebonden aan de onpersoonlijke geld-economie, de anonieme werkverrichting in gigantische corporaties, met als gevolg de algemene vervlakking van innerlijk beleefde ervaringen.
Het vacuum dat op die manier ontstaat, wordt vaak gecompenseerd door een enthousiast deelnemen aan wat voor Afrikaanse cultuur doorgaat, namelijk allerlei nogal wilde, quasie-bohemiënachtige jazz-clubs, koffiekelders en een volstrekt a-politiek cynisme t.a.v. de wereldsituatie der blanken. Sinds vele negers carrière gemaakt hebben als variété-artisten, is dit beroep een soort cultuur-ideaal geworden voor de lagere middenstand. Overal in Harlem kan men tap-dansscholen, of scholen voor zang, het bespelen van de trompet en andere koperinstrumenten vinden. Een zeer kleine groep slechts heeft zich gevoegd bij de liberaal religieuze gemeenschappen. Met het gevolg dat iedere neger die lid wordt van een van die groepen, daarin als een soort paradepaard gebruikt wordt en vaak onnatuurlijk snel tot allerlei functies wordt gepromoveerd, waarin de man of vrouw in genen dele de ervaring of het interesse heeft.
Hierdoor ontstaat dan vaak een soort gedwongen verhouding tussen de neger en zijn medeleden, die niet altijd zonder moeilijkheden kan worden opgelost (b.v. organisatorische machtsposities die niet op werkelijke meerderheids-gevoelens gebaseerd zijn).
De doorbraak bestaat echter hierin, dat een groeiend (maar nog steeds niet werkelijk groot) aantal negers zich thuis begint te voelen in deze gemeenschappen en daar de mogelijkheid vindt eindelijk het neger-zijn naast zich neer te leggen in het algemeen menselijk beraad over de sociaal-morele problemen van de wereld van vandaag. Dit is een verademing en verdieping voor negers en blanken beiden — eindelijk verlost te zijn van de negatieve suggestie der rassentegenstellingen en samen te werken voor wat als een algemeen geldend ideaal gezien kan worden. De toenemende rassen-gelijkstelling in de vakbeweging speelt hier een belangrijke rol voor zover het de negerarbeiders betreft. Het moeilijkst is deze verbroedering zonder twijfel voor de neger-intellectueel, die er zich ten eerste beter van bewust is, dat de sociaal-psychologische factoren die tot racisme leidden, nog maar zeer ten dele aan kracht verloren hebben en die bovendien — om zich succesvol als neger-intellectueel te kunnen handhaven — deel moet nemen aan een beschaving waarin quasi gelijkheid een der nationale mythes is. Dit deelnemen met altijd een half oor en oog open voor een woord of gebaar dat discriminatie zou kunnen uitdrukken, leidt vaak tot een nerveuze gespannenheid, waaraan alleen de allersterksten ontkomen kunnen. Maar men vrage zich eens af, hoe deze intellectuelen hun kinderen geestelijke loyaliteit aan zulk een beschaving moeten bijbrengen . . .

Religieus humanisme en de neger

Ik wil ten slotte nog een paar gedachten wijden aan de verhoudingen t.a.v. de neger in de religieus humanistische beweging, de Ethical Culture Movement.

Deze beweging, in 1876 door Felix Adler, hoogleraar aan de filosofische faculteit van Columbia University, gesticht, had aanvankelijk de Victoriaanse weldadigheids- en „goed-doen"-psychologie en houding t.a.v. alle verdrukten in Amerika.

Dit gold gelijkelijk voor de recente immigrantengroepen, de Amerikaanse Indianen en de negers. Dr. Adler zelf sprak echter nog over de neger als over „the child race", dat nog geruime tijd nodig zou hebben om uit eeuwen van achteruitzetting en sociale en politieke onmondigheid te ontwaken. Men vergete niet, dat Amerika in die periode nog maar net de vreselijke burgeroorlog achter de rug had, waarin meer dan een miljoen landgenoten door andere landgenoten waren afgemaakt, sòms op het slagveld en sòms in ongelofelijk wrede concentratiekampen (b.v. Andersonville, een krijgsgevangenkamp voor Yankees, waarin de Zuidelijken tienduizenden letterlijk zonder water of voedsel lieten omkomen).

De neger was na die oorlog weliswaar vrij, maar bezat nòch de economische middelen, nòch de sociale en politieke „Gewandheit" om die verlossing uit de slavernij in maatschappelijke verhoudingen om te zetten, die het patroon van werkelijke gelijkgerechtigdheid hadden kunnen voorbereiden. Al spoedig keerden de Noordelijken na hun overwinning de bevrijde slaven de rug toe om zich verder te wijden aan de fabuleuze wedkamp zo vlug mogelijk rijk te worden.

De Ethical Culture Movement was — en is — een grote stadsbeweging en had door haar aanvankelijke concentratie in het oosten des lands, waar weinig negers woonden, veel meer te maken met sociale arbeid ten gunste van de Ierse, Italiaanse, Duitse en Joodse immigranten dan met het negervraagstuk. De meeste leden in die tijd kwamen uit de Joodse handels-middenstand. Er was wel sprankeling van intellectuelen, maar de typische ethical culturist was een pragmatisch zakenman, die zich los gemaakt had van zijn traditionele godsdienst en die zich nu in het neo-Kantiaanse idealisme van Adler en het invloedrijke religieus getinte, vaag metafysische agnosticisme van Emerson of Walt Whitman een nieuw levensideaal zocht. Prof. Adler was een moedig man, die hoewel hij de maatschappelijke structuur van zijn beweging heel goed kende, zich direct aan de zijde van de groeiende vakbeweging schaarde. In de stichter van de American Federation of Labor (AF of L) Samuel Gompers, een Amsterdams-Londense sigarenmaker, had hij een trouw toegewijd volgeling. Ook zette hij zich in voor de kinderwetgeving (er waren natuurlijk miljoenen kinderen in de mijnen en fabrieken te vinden) en voor betere huisvesting voor de arbeiders en immigrantengroepen. Hij was een man van gewicht in de wild groeiende jungle van New York omstreeks 1900. Hij had een invloed die veel groter was dan welke het ledenaantal van de beweging leek te rechtvaardigen. En hij trok tot zich een groep uitermate capabele mannen als medewerkers, die — interessant genoeg — op één uitzondering na allemaal uit de protestantse traditie waren voortgekomen. De American Ethical Union, langzaam groeiend als een werkelijk natio-

nale beweging, bleef desalniettemin wat haar leden betreft nog lang — sociologisch bezien — een afspiegeling van New York (St. Louis was enigermate een uitzondering, doordat het een vrij groot aantal personen van lutheraans-Duitse huize aantrok).

Dit was geen radicale beweging, vervuld van missionaire hartstocht, doch een religieus gerichte groep met alle voor- en nadelen van een a-politieke, maar sociaal vaak militante bourgeoisie. Een van de leiders van de beweging. Dr. John Lovejoy Elliot (de man die twee Oostenrijkse ethical leaders in 1938 uit Himmler's klauwen wist te krijgen door persoonlijk met de Reichsfuehrer SS te onderhandelen), behoorde tot de oprichters van de NAACP en had contact met negers en negerleiders door zijn werk in de buurthuizen. Doch als geheel had de beweging praktisch geen negerleden (het zijn er nu ook nog maar een handjevol) en zeer weinig wezenlijk geestelijke oriëntering in die richting. Vooral ook door Adler's invloed — hij had voor zijn doctoraal gestudeerd in Heidelberg (zoals in die tijd alle intelligente zonen van de Joodse upper-middle class deden) — bleef de beweging in zekere zin Europees in haar intellectuele en sociale traditie.

Aan de andere kant moet duidelijk vastgesteld worden, dat de filosofie van de Ethical Culture Movement vanzelfsprekend de waarde van het individu, de menselijke waardigheid en de maatschappelijke, politieke en geestelijke gelijkwaardigheid vooropzette, zodat in dit verband geen enkele dubbelzinnige positie t.a.v. de neger mogelijk was. Maar de maatschappelijke feiten waren nu eenmaal zo, dat de meeste ethical culturists (en dat geldt in nog hogere mate voor de rationele „humanisten" in de academische wereld) weinig *persoonlijk* verkeer hadden met negers en indien al, meestal met negers in de positie van huisknecht, lift-bestuurder, tuinman of dienstbode. Deze situatie werd pas doorbroken, toen ten gevolge van de crisis van 1929 en de grotere mogelijkheid van politieke expressie voor de linkerzijde in Amerika als geheel, ook in de Ethical Culture Movement een zekere verschuiving in het karakter van de ledengroep plaats vond. De nieuwe leden van de beweging kwamen nu vaak uit de kleine middenstand, en zij waren geneigd politiek wat radicaler te zijn dan de oude garde. Ook stierf Adler in 1933 en een tweede generatie Leaders (geestelijke groepsleiders, die ook de pastorale functies verrichtten) trad ten tonele. Onder hen bevonden zich mannen die in de linkse jeugdbeweging of in de regerings-werkkampen voor jeugdige werklozen, voor het eerst met het dringende karakter van het lijden van het negerproletariaat hadden kennis gemaakt. Voor hen was het een ethische vanzelfsprekendheid dat zij zich in de beweging steeds meer tot dit specifieke probleem richtten. Een nieuwe fase brak aan, met steeds groeiende aandacht, ook in de leden-families, voor de negerkwesties. Het gevolg was, dat zeer vele leden van de Ethical Culture Movement zich daadwerkelijk aan de maatschappelijke en geestelijke verheffing van de neger gingen wijden en daarvoor financiële offers brachten. Men vergete echter niet, dat het hier het ontwaken van een latent stuk maatschappelijk geweten betreft en dat super-ego-vorming nog niet hetzelfde is als werkelijke, persoonlijke integratie en werkelijk liefhebben. Wat het geweten dicteert, is helaas niet altijd door zulk een positieve motivering gevoed . . . Het was dus hoofdzakelijk iets *vóór* de negers doen, niet *mèt* hen.

Ik bedoel dit niet als verwijt of zelf als kritiek, ik geloof, dat het sociaal-psychologisch niet anders mogelijk was, maar het kleurde natuurlijk ten zeerste — en dat doet het heden ten dage nòg — de houding van de blanke humanist t.o.v. de negers als bevolkingsgroep en vice versa. Het aantal negerleerlingen in de Ethical Culture-scholen is nog steeds zeer gering en in de faculteit kan men de negerleraren aan de vingers van één hand tellen. Dit is niet iemands „fout", het is het resultaat van een historische ontwikkeling. Ook heden ten dage worden de humanistische lagere scholen, voorbereidende scholen en gymnasia voor 95 % door de kinderen van de upper middle class bezocht, terwijl minder dan 10 % der ouders leden van de Ethical Culture Movement zijn. (Het moge van belang zijn te constateren, dat het humanistische schoolstelsel tot de allerbeste onderwijssystemen van Amerika behoort en dat het gymnasium m.i. met vlag en wimpel de vergelijking met een Nederlandse instelling van gelijk karakter kan doorstaan). Zelfs al worden er ieder jaar een groot aantal „scholarships" gegeven, men is er niet in geslaagd meer negers of Puerto Ricanen aan te trekken. De redenen liggen voor de hand: negerouders zijn vaak beducht hun kinderen bloot te stellen aan te veel „blanke" rijkdom en aan een tolerant klimaat dat niet correspondeert met wat het negerkind buiten de humanistische beweging in de maatschappij aantreft. Een discutabele houding, maar desalniettemin een afspiegeling der realiteit vanuit opvoedkundig standpunt gezien.

Een belangrijke bijdrage

De belangrijkste bijdrage die m.i. de Ethical Culture Movement op het gebied van de menselijke toenadering heeft geleverd, is het z.g. *Encampment For Citizenship*. Dit is een zomer-instituut dat zes weken duurt en dat tracht door intensieve studie en discussie een sterke vereenzelviging met een humanistisch-democratisch maatschappij-ideaal te scheppen. De studenten mogen niet jonger zijn dan 18 jaar en niet ouder dan 24. Sommigen — de meerderheid — zijn in de laatste jaren van hun collegetraining, maar een belangrijk deel der jongeren komt uit arbeiderskringen en boeren milieus. Velen worden door plaatselijke organisaties, zoals de NAACP, de vakbeweging, een locale krant, een boeren-vereniging of coöperatie gestuurd met de bedoeling een kader te vormen. De American Ethical Union draagt de algehele verantwoordelijkheid voor de onderneming.
De jonge mensen komen uit alle religieuze, politieke en ethische schakeringen en worden gehuisvest op de wijze van jeugdherbergen. Hierdoor is er dus een reëel samen leven, werken en spelen mogelijk, dat voor zeer vele van deze studenten tot een openbaring leidt. De meeste negers hebben immers nog nooit in een zwembad met blanken verkeerd, evenmin als omgekeerd. Natuurlijk zijn er soms groepsproblemen, die echter door een speciaal benoemde kamp-psychiater en zijn staf benaderd worden, indien zij niet collectief door de studenten-regering — die het hele kampleven leidt — kunnen worden opgelost. Vanzelfsprekend spelen de sexuele spanningen in deze leeftijdsgroepen vaak een belangrijke rol en dit is dan ook het gebied waar de diep ingeslepen angsten en alarm-reacties het sterkst leven. Aan de andere kant heeft de faculteit in de loop der

jaren wel geconstateerd, dat jonge mannen en vrouwen in een gemengde omgeving, zonder discriminerende verhoudingen van het algemene maatschappelijke klimaat, al heel spoedig over de kleursverschillen heenstappen, als de persoonlijkheid van een beminde persoon ontdekt is. Maar geen enkel Encampment eindigt zonder door het rassenprobleem gebroken harten — nâást vele positieve vriendschappen. Een uitgebreide sociologische studie, verricht door Columbia University, heeft vastgesteld, dat ook nog jaren na de Encampment-ervaring zij die er student of studente geweest zijn, duidelijk de daar geformuleerde sociale en ethische waarden in hun eigen omgeving uitdragen en daardoor dus a.h.w. pioniers zijn geworden in hun dorps- of stadsgemeente.
Dit jaar vindt voor de derde keer een Encampment in Californië plaats met een aantal Mexicanen en Zuidamerikaanse jongeren, terwijl voor de eerste keer twee Encampments zullen plaats hebben op het Carraïbische eiland Puerto Rico, waaraan potentiële leiders van Cuba, Haïti, en het Zuidamerikaanse continent deel zullen nemen. Het ligt in de bedoeling in de naaste toekomst ook zulke Encampments in het Middenoosten en Azië te houden. (Een aantal Nederlandse studenten heeft reeds aan het New Yorkse Encampment deelgenomen).
Het interessante is hier echter — zoals dat ook geldt voor de humanistische scholen —, dat de overgrote meerderheid van alle deelnemers aan die instituten geen enkele band met de beweging hebben en dat men natuurlijk ook niet tracht jongeren ertoe te brengen de eigen „Weltanschauung" te veranderen. Er is hier sprake van een psychologische neiging in de beweging, die zowel sterkte als zwakte kan betekenen. Men wil als humanisten de mogelijkheid van morele groei in de maatschappij bevorderen zonder aanzien van de godsdienst van diegenen die aan een bepaald project wensen deel te nemen. En dat is geen houding geboren uit sterkte, maar uit levensovertuiging en — naar ik geloof — idealisme.
Aan de andere kant is er hier ook een zekere timiditeit, die wellicht voortkomt uit de vaak ambivalente motieven die er toe geleid hebben, dat personen lid werden van de Ethical Culture Movement Ik kan hier op dit probleem niet nader ingaan, maar het moet duidelijk zijn, dat een beweging die zich tot doel stelt de cultuur der ethiek te bevorderen en dat nog wel op een religieus-non-theïstische basis, met tal van ambivalente emoties moet rekenen.
De weinige negers die aldus hun plaats hebben gevonden in de verschillende afdelingen van de beweging, zijn vaak geïsoleerd, zij het ook dat zij door hun blanke medeleden met alle hartelijkheid tegemoet worden getreden. Van een werkelijke integratie van de families komt echter maar zelden iets en dit is een kwestie die door emotionele factoren aan beide zijden bepaald wordt.
Er komt echter nog een andere factor bij. De humanistische beweging, zoals zij vertegenwoordigd wordt door de Ethical Culture Movement, is, hoewel volledig maatschappelijk verankerd in de Amerikaanse traditie van vrij-denken en vrij-spreken en vrij-geloven of niet-geloven, toch nog steeds een zeer kleine minderheidsgroep. (Voor de academisch gerichte American Humanist Association geldt dit nog sterker, omdat er geen plaatselijk afdelingsleven is). Als beweging staat het humanisme daarom aan de periferie van de „accepted" religieuze normen, zelfs al hebben

ethical leaders wettelijk het recht mensen te trouwen en al bekleden zij in feite de positie van geestelijken (clergymen). Voorts is de overwegende meerderheid van de leden van politiek liberale huize en van Joodse afkomst. Als een neger zich bij de Ethical Culture Movement aansluit, heeft hij te kampen met een driewerf geaccentueerde minderheidspositie: de humanistische, de niet-christelijke traditie en de huidskleur. Vele negers die wel tot ons zouden willen behoren voor zover het de filosofie van de beweging aangaat, schromen dit hun kinderen als groepsidentiteit „aan te doen". Men moet wellicht met de realiteit van rassen-discriminatie te maken hebben gehad om dit beeld volledig te kunnen begrijpen. Het heeft op de neger een alles overweldigende, emotionele invloed. De wond is diep en rauw, zij roept niet, zij schreeuwt om leniging. Ik ben bang, dat dat het nog vele generaties duren zal aleer die wond tot een litteken geworden zal zijn. En zelfs een litteken kan nog geducht schrijnen . . .

Men kan vaak de gemeenplaats lezen, dat de negers in het Zuiden als groep achteruitgezet zijn, maar als individuen in nogal dragelijke verhoudingen staan met de blanke omgeving, terwijl in het Noorden het proces enigermate omgekeerd zou zijn.

Ik geloof niet, dat iemand die de nieuwe flatgebouwen in New York of Boston of Detroit heeft gezien waarin negers wonen, òf die negers heeft gadegeslagen in hun werk en culturele ontspanning in het Noorden, deze thesis kan handhaven. In het Zuiden leeft de neger over 't algemeen in voortdurende persoonlijke angst en vaak in verkrampte haat, die maar al te dikwijls in „Selbsthass" verkeert. Hij is maar één stap van de slavernij verwijderd in de meeste plaatsen in het Zuiden — voor zover het zijn socio-economische positie en zijn huisvesting betreft —, al zijn er natuurlijk uitzonderingen en zelfs heel gunstige uitzonderingen (bv. in Noord Carolina, Florida en Virginia, etc.).

De neger in het Noorden — hoewel geenszins bevrijd van alle boeien der discriminatie — is voor de wet, en door de bemoeiingen der vele liberale organisaties, scholen, progressieve corporaties en dergelijke, fundamenteel een vrij man. Hij gaat niet gebogen in New York, maar spreekt met luide stem. Wat men hopen moet, is, dat die stem, als zij straks nog luider wordt, woorden kan vinden om heen te reiken over de afgrond van het duistere verleden naar de menselijke gemeenschappelijkheid die zovelen in de humanistische beweging naijveren. Pas dan zal men kunnen zeggen, dat de progressieve neger en blanke hun identiteit binnen het raam van de Passio Humana gevonden hebben.

A. B. DROOGLEEVER FORTUYN

DE NATUURLIJKE DOOD

Men mag wel zeggen, dat het verschijnsel van de dood meer dan enig ander alle mensen uit alle tijden heeft bezig gehouden. Daar de dood het einde van het leven is, is deze niet zonder voldoende inzicht in het leven te begrijpen.

Het leven op aarde moet als een enkel, samenhangend verschijnsel worden gezien. Weliswaar zijn onder de fossielen uit de oudste aardlagen, die fossielen bevatten, reeds de planten en alle hoofdafdelingen van het dierenrijk vertegenwoordigd, van eencelligen tot gewervelde dieren toe, maar er is geen reden onder de organismen een aantal groepen van wezens met verschillende oorsprong en naast en door elkaar heen levend te erkennen. Het ingewikkeld proces van de kerndeling, waarvan de erfelijkheidsverschijnselen afhangen, is bij planten en dieren in grote trekken gelijk en planten, zowel als dieren, halen zo adem, dat daarbij koolhydraten met van buiten opgenomen zuurstof in koolzuur en water worden omgezet. De virus, die niet uit cellen bestaan en sommige bakteriën, die een afwijkende stofwisseling hebben, vallen hier buiten, maar dit doet aan de hoofdzaak niets af.

Er is geen twijfel aan, of het leven op aarde als geheel zou een gewelddadige of kunstmatige dood kunnen sterven. Hetzelfde geldt voor ieder levend wezen afzonderlijk. Een temperatuurstijging zou dit reeds ten gevolge kunnen hebben. Maar er is geen reden bekend, waarom het leven als geheel een natuurlijke dood zou moeten sterven. Met andere woorden er is geen reden om aan te nemen, dat de dood aan het leven inherent zou zijn.

Voor de verschillende soorten van organismen blijkt de natuurlijke dood soms wel, soms niet te bestaan.

Bij de eencelligen komt geen natuurlijke dood voor. Na een tijd geleefd te hebben volgt tweedeling en volgens genomen proeven kan dit onbeperkt doorgaan. Maar tweedeling is geen vorm van sterven, want er is geen lijk.

Er zijn planten, zoals Klein kruiskruid, die in ieder jaargetijde kiemen, bloeien en vruchtdragen en wier leven toch regelmatig in de tijd van ongeveer een jaar afloopt. Hier moeten wij wel aannemen, dat een natuurlijke dood voorkomt. Waarom is niet te zeggen. Maar van andere planten, zoals de Sequoia's, reuzedennen in Californië, kan men door het aantal jaarringen te tellen vaststellen, dat zij meer dan drie duizend jaar hebben geleefd. Hoewel een gewelddadige dood door omwaaien, bliksemінslag of zwammen altijd denkbaar is, kan men zich voor deze bomen geen natuurlijke dood voorstellen.

De planten, wat ook hun betrekking tot de natuurlijke dood moge zijn, hebben een zogenaamd open groeisysteem. Iedere tak heeft een eindknop, die weer verder kan groeien en ieder blad heeft een okselknop, die weer een zijtak kan vormen. De groei is dus theoretisch onbeperkt. Een dergelijk open groeisysteem komt onder de dieren bij koralen voor.

Heel anders de hogere dieren, die een gesloten groeisysteem hebben, zoals ons dat van de gewervelde dieren het best bekend is. Die dieren doorlopen een zekere ontwikkeling, die met groei gepaard gaat en deze komt bij het volwassen worden tot stilstand.
Enig overleg toont, dat dit ook niet anders zou kunnen zijn. Als men zich bijv. een muis duizendmaal vergroot voorstelt, zou het resorberende darmoppervlak, waardoorheen het voedsel wordt opgenomen, in het kwadraat toenemen, maar het lichaamsgewicht, dat door die voedselopname in stand moet worden gehouden, tot de derde macht. Steeds verder gaande groei zou dus allerlei storingen in het bestaan van het dier meebrengen en het bezit van een gesloten groeisysteem is dus een aanpassing van het organisme aan het type van zijn eigen wezen, die het voortbestaan mogelijk maakt.
Dit gesloten groeisysteem brengt nu blijkbaar ook de natuurlijke dood met zich mee en wel op een andere wijze dan door te gronde te gaan aan zijn eigen groei. Het dier met een gesloten groeisysteem kan niet blijven groeien, maar het kan in volwassen toestand ook niet onbeperkt voortleven.
Deze vorm van natuurlijke dood is een gevolg van veroudering en van dit afsterven door veroudering kan men zeggen, dat dit al bij de eerste ontwikkeling na de bevruchting van de eicel, begint. Bijvoorbeeld: de groeikracht van het zoogdier voor en na de geboorte neemt voortdurend af en het bindweefsel van de mens vertoont verouderingsverschijnselen, zoals geringer wordende doorschijnendheid en elasticiteit, die gedurende het gehele leven toenemen. Voor een deel zijn dit verschijnselen, zoals zij ook in levenloze kolloidale stoffen in de physische chemie worden waargenomen.
Is dus de natuurlijke dood inherent aan een gesloten groeisysteem? Wel als men het organisme als geheel beschouwt, niet als wij op de onderdelen letten. Het blijkt, dat cellen en weefsels van dieren met een gesloten groeisysteem op zichzelf onbeperkt kunnen voortleven. Het klassieke voorbeeld daarvan is de proef van Carrel, die een halve eeuw geleden er in slaagde bindweefselcellen van een kippeëmbryo in kultuur te brengen en deze kultuur 25 jaren lang voort te zetten. Daarbij werden enige bindweefselcellen in een warme voedingsvloeistof gebracht, waarin zij bleven leven en zich gingen delen. Na enige tijd werden een paar cellen van de groep losgemaakt en in nieuwe voedingsvloeistof overgebracht. Hierin gingen zij zich weer delen en zo herhaalde alles zich. Na 25 jaar was het bindweefsel van het kippeëmbryo dus nog in leven, terwijl de kip, die uit dit embryo had kunnen opgroeien, reeds lang een natuurlijke dood zou zijn gestorven.
De natuurlijke dood is dus slechts in zekere zin aan het organisme van de gewervelde dieren inherent, namelijk voor zover dit aan een gesloten groeisysteem onderworpen is. Ontsluit men dit, zoals in de proef van Carrel is geschied, dan verdwijnt de natuurlijke dood.
Wij komen dus tot het besluit, dat de dood niet inherent is aan het leven en dat de natuurlijke dood op zeker tijdstip in de evolutie van de dieren optreedt. Zeker niet alleen bij de gewervelde dieren; stellig ook bij de insekten en andere gelede dieren, maar daarover kan ik verder niets zeggen.

In de evolutie treedt de natuurlijke dood op bij het verwerven van een gesloten groeisysteem. Dit voorkomt een steeds meer onharmonisch voortleven van het dier, dat immers steeds minder levensvatbaar zou worden, maar het lijkt, alsof een volwassen dier onbeperkt zou kunnen voortleven, als het maar niet zou verouderen. Deze dood door veroudering blijkt op zichzelf ook weer een aanpassing, niet van het individu maar van het leven in zijn geheel, daar deze natuurlijke dood immers het voortduren van de evolutie mogelijk maakt.
De evolutie van de levende wezens is niet een verandering zonder meer. Het is een verandering in de richting van grotere samengesteldheid, betere aanpassing aan de omgeving en hogere geestelijke ontwikkeling.
Deze evolutie heeft voortplanting en dood als voorwaarden. Zonder beiden zou het leven op aarde onbepaald lang kunnen voortbestaan, zoals dit bij de eencelligen inderdaad tot nu toe het geval is geweest. Maar er zou geen ontstaansmogelijkheid meer zijn voor nieuwe levende wezens en zo zou de evolutie tot stilstand komen. Dood is dus voor de organismen geen vernietiging zonder betekenis. Sterven is deel hebben aan een groots levensverschijnsel: evolutie. Dit te beseffen is een van de beste wijzen om zich met de kosmos verbonden te voelen.
In het principe, waarmee Darwin de evolutie verklaart: de natuurlijke teeltkeus of de strijd om het bestaan, wordt verwezen naar de betekenis van de gewelddadige dood. Voor mij kan dit beginsel de evolutie maar zeer ten dele verklaren, maar ook indien het de evolutie voor een belangrijk deel verklaarde, dan nog heeft de evolutie aan deze vorm van sterven niet genoeg. Daar al het nieuwe, ook al is het potentieel sterk, begint met zwak te zijn, zou zonder natuurlijke dood, dus met een onbeperkt leven, de op zekere tijd sterkste en best aangepaste zich ten koste van verdere evolutie kunnen handhaven. Ook op deze wijze kan men in het verwerven van de natuurlijke dood door de hogere organismen een verdere aanpassing van het levende wezen aan het leven in zijn geheel zien.
Wanneer de natuurlijke dood een aanpassingsverschijnsel is, dan is deze daarmee in zekere zin verklaard, want verklaren is niets anders dan iets meer bekends voor iets minder bekends in de plaats stellen. Maar daarbij is de dood dan tevens ondergebracht bij die groep van verschijnselen, te weten de aanpassingen van de organismen aan hun omgeving, die meer dan enig ander levensverschijnsel voor mij ondoorgrondelijk zijn en die daarom het mysterie van het leven uitmaken. Bij het beschouwen van de aanpassingen van de organismen staat mijn verstand stil.

Het is merkwaardig, hoezeer het verschijnsel van leven en dood in het maatschappelijk leven onbiologisch wordt beschouwd.
De dood wordt gewoonlijk als een engel of als een spook gezien en ook zo afgebeeld, dus als een macht, die buiten onszelf ligt, terwijl hij in werkelijkheid toch een deel van ons innerlijkste wezen is.
Beeldspraak zoals „de dood overviel hem", of „de dood waart rond", of „hij ontmoette de dood" miskent het biologisch karakter van de dood. Ook het niet van nature of niet van ouderdom sterven, zelfs de gewelddadige dood is niet alleen maar iets, dat ons overkomt, maar steeds ook een gebrek aan aanpassing van onszelf aan nieuwe omstandigheden. Vandaar, dat er zoveel gedaan kan worden om gewelddadige dood te

voorkomen. Vandaar ook dat de mens in sommige gevallen een toestand overleeft, waarvan men met stelligheid zijn dood kon verwachten.
De dood wordt als een mysterie gezien zonder dat te zijn. Het leven is een mysterie, maar de dood, die het einde van het leven is, is dat niet. Om redenen, die hier niet besproken zullen worden, is het naar mijn mening ongeoorloofd een levend wezen met een machine te vergelijken. Toch wil ik er in verband met het voorgaande op wijzen, dat een gaande klok als een mysterie kan worden aangezien tot men ontdekt, dat de gespannen veer de klok doet lopen. Dan is het mysterie opgelost en dat een klok stil gaat staan, als de veer ontspannen is, is geen mysterie.
Voor iemand, die geen voortbestaan in een hiernamaals erkent, is het dood-zijn geen toestand, die angst of vrees kan opwekken. Stellig kan het sterven vreselijk zijn en kan de dood als een verlossing van het leven intreden. Stellig ook kan het overlijden van iemand voor zijn omgeving een groot ongeluk zijn. Bij de mens, die zich immers zijn toekomst bewust kan zijn, wekt de instinktieve levensdrang een instinktieve afkeer van de dood op en dit leidde tot het geloof in een leven hiernamaals, waarbij de dood niet meer als een biologisch verschijnsel wordt erkend.
Voor zover het leven op aarde een eenheid is, is het leven in alles wat nu leeft even oud. Het leven is een continu proces, dat in alle nu levende organismen even lang heeft geduurd. Slechts de ontwikkelingsfase van de individuële organismen verschilt. Een moeder schenkt niet het leven aan een kind bij de geboorte. Bij de bevruchting van een eicel ontstaat geen nieuw leven, maar er vormt zich een nieuw individu uit twee levende cellen.
De maatschappelijke onbiologische beschouwing van de dood begint steeds groter maatschappelijke gevolgen te hebben. In een groep mensen, die de biologisch mogelijke gemiddelde leeftijd niet bereiken, is het verlangen naar een langer leven niet asociaal. In een maatschappij, waarin de natuurlijke levensduur door velen wordt bereikt, is het streven naar een kunstmatig verlengen van die levensduur wel tegen de belangen van de gemeenschap en dit des te meer, naarmate die maatschappij zelf snel van struktuur verandert. Want hierin vindt bij de mensen niet alleen een biologisch verouderingsproces plaats, maar ook een maatschappelijk. De in de jeugd verworven aanpassing aan de maatschappij wordt bij het in leven blijven veel vroeger verloren dan in een maatschappij, die zich slechts langzaam wijzigt. De ervaring, die de ouderen zich verworven hebben, kan niet langer worden toegepast in een maatschappij, die zich intussen snel veranderd heeft.
De betekenis van de natuurlijke dood is dus deze, dat beter aangepaste individuen (en voor de mens wil dit ook zeggen: gelukkiger mensen) de minder goed aangepaste kunnen vervangen. Voor wie het leven in zijn overweldigend geheel bewondert kan dit een grote troost zijn.

NGUYEN DANG THUC *

DE ROL VAN HET HUMANISME BIJ DE OPBOUW VAN EEN NIEUW AZIË **

Iedere filosofie die het menselijk leven in het middelpunt van haar beschouwingen plaatst en die de menselijke wezens niet terzijde laat bij haar streven naar een begrijpen van het Heelal en naar een grote kennis van de waarheid, bevat bepaalde humanistische elementen. Er is dus Humanisme overal waar beschaving is — overal waar mensen in maatschappelijk verband leven. Want om te blijven bestaan moet de mens zich actief aanpassen bij de klimatologische, geografische, sociale en historische voorwaarden van zijn omgeving, er naar strevend om deze omgeving geleidelijk gunstiger te maken voor zijn leven en zijn ontwikkeling. Daar de mens de beschaving geschapen heeft, heeft hij onvermijdelijk zijn levenswijze gehumaniseerd.

Wij zien dus dat humanistische tendenzen overgeleverd zijn en in feite steeds onder de mensen bestaan hebben. Aan de andere kant zijn de wijzen waarop zij het denken van de mens gevormd hebben niet altijd dezelfde geweest. Door de eeuwen heen hebben zij het ontstaan gegeven aan verscheidene systemen van humanistisch denken en dienovereenkomstig heeft de term humanisme veel betekenissen. Een Amerikaans historicus, Prof. Edward P. Cheyney, heeft geschreven:

„Het kan het redelijke levensevenwicht zijn dat de vroege Humanisten bij de Grieken ontdekten; het kan louter het bestuderen van de humaniteiten van beschaafde letteren zijn; het kan de vrijheid van godsdienst zijn en de levendige belangstelling in alle aspecten van het leven van een Koningin Elizabeth of een Benjamin Franklin; het kan zijn het open staan voor alle menselijke hartstochten van een Shakespeare of een Goethe; of het kan een filosofie zijn waarvan de mens het middelpunt en de rechtvaardiging is. Het is in de laatste betekenis, moeilijk nader te bepalen als zij is, dat het Humanisme misschien zijn grootste betekenis heeft gehad sinds de 16e eeuw." [1])

Volgens de in het Europese denken gebruikelijke definitie is het Humanisme een levensfilosofie die het menselijk element tot middelpunt kiest en religieuze geloven als secundair beschouwt. Deze opvatting schoot wortel ten tijde van de Renaissance in Frankrijk, toen de geleerden de almachtige aard van de religieuze leerstukken begonnen te kritiseren en een liberale houding bij het onderzoek op te eisen, die de sterfelijke wezens zou beschouwen als een belangrijke eenheid. Deze geleerden, die een optimistische kijk op het leven hadden en van ganser harte de

---

*) Lector in de filosofie aan de Universiteit van Saigon, voorzitter van de Vereniging voor Aziatische Culturele Betrekkingen van Vietnam.

**) Artikel verschenen in „Asian Culture," driemaandelijks tijdschrift van de Ver. v. Aziat. Cult. Betr. In verkorte vorm overgenomen in The radical Humanist van 4 oktober 1959. Vertaald door H. A. Huygens-Wijma.

[1]) Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. IV, 0541; geciteerd door Corliss Lamont in „Humanism as a Philosophy."

Grieks-Romeinse filosofieën loofden, behoorden tot de humanistische school.

Vroeg in de 19e eeuw ontstond er enige kritiek, en velen waren van mening, dat de letterkunde en de kunst zich niet uitsluitend moesten verlaten op de rede, maar de gevoelens van de mens evenzeer in aanmerking moesten nemen. Dit was het begin van het moderne humanistische denken, dat de opvatting van een abstract rationalisme verwerpt en zijn aandacht schenkt aan de praktische beschouwing van het gehele humanistische individu en zijn levenswijze.

Het Humanisme is dus een filosofie die gebaseerd is op en zich bezig houdt met de mens als individu. Bij het observeren van of het de strijd aanbinden met de problemen van het leven concentreert het zich altijd op de mens als individu en zijn verhouding tot de natuur en de menselijke samenleving. Hieruit volgt dat het Humanisme zich allereerst bezighoudt met het geluk van de mens en gelooft in het vermogen van de mens zijn eigen problemen op te lossen. Hij heeft de verplichting in zichzelf de mogelijkheid van vooruitgang te eerbiedigen, die hem onderscheidt van andere levende wezens en hem onontkoombaar voortdrijft naar nobele doeleinden: de idealen van waarheid, schoonheid en goedheid. Het Humanisme gelooft in het onvoorwaardelijk vermogen van de mensheid tot vooruitgang, beginnend bij de onbelangrijkste zaken en zich omhoog werkend tot de schepping van een ideaal leven voor de gehele wereld. De wortels van het Humanisme liggen in de beschavingsgeschiedenis van Azië, zoals deze vertegenwoordigd wordt door de grote oude beschavingen van India en China. Inderdaad: terwijl de Grieken zich bezig hielden met de aard van materiële dingen, met de vraag of de materie uit water bestond of uit vuur, of zij dynamisch of statisch was, wijdden de Chinese denkers hun krachten aan het bestuderen van de aard van de mens. Na het leven erkend en verheerlijkt te hebben als de grootste deugd van de natuur (De vijf Boeken), als iets dat ongebonden is in zijn onmetelijkheid (Artharva Veda) en als de onsterfelijke, energie verwekkende bron van alle schepping, richtten de filosofen van Azië hun onderzoek op het middeplunt van dit wonder, het menselijk individu. Zij kozen als onderwerp van hun onderzoek en van alle kennis het begrijpen niet van de dingen maar van de mens. Volgens de Chinese Boeken ligt de moeilijkheid van het leven in het begrijpen van de mens, en dit stelt op zijn beurt in staat tot een wijs leiden van het volk. Allereerst moet de mens zichzelf leren kennen. Pas later kan hij hopen de aard van alle schepping volledig te begrijpen. Tegenwoordig, in onze moderne wereld, schijnen zelfs de wetenschapsmensen dit gezichtspunt aanvaard te hebben. Een van hen, Sir James Jeans, heeft geschreven: „Wij menselijke wezens zijn niet langer vreemdelingen in een Universum van dingen zonder betekenis, zoals wij abusievelijk gedacht hebben dat wij waren."

Confucius, eens gevraagd het doel der kennis te definiëren, heeft als volgt geantwoord: „Het is de mensen te kennen . . . deugdzame mensen te helpen verder te komen en de ondeugdzame terug te stoten of, indien mogelijk, uit te roeien." Dit was de opvatting van iemand die gelooft dat een begrijpen van de mensheid essentieel is voor het bereiken van menselijk geluk. Vele eeuwen lang heeft deze filosofie zich bezig gehouden met alle gevarieerde aspekten van het menselijk leven als kern van

haar beschouwingen — de bestemming van de mens, zijn karakter, zijn rede en zijn geest. Zij verloor het menselijk individu, in actie of in overpeinzing, nooit uit het oog en was daardoor een brandpunt van het Aziatisch Humanisme.

Deze humanistische filosofie met haar harmoniëring van de idealistische en praktische hulpmiddelen van het leven zou, zoals onlangs door Lin Yu-tang gezegd is, het hele begrip van de Chinese filosofie belichamen. In „Mijn land en mijn volk" schreef hij:

„Het Chinese Humanisme heeft een zeer bepaalde betekenis. Het brengt allereerst mee een juiste opvatting van het doel van het menselijk leven. Ten tweede een volledige toewijding aan deze doeleinden. Ten derde het bereiken van deze doeleinden door de geest van menselijke redelijkheid of de leer van de Gulden Betekenis, die men de Religie van het Gezond Verstand kan noemen. De Chinese Humanisten geloven dat zij het ware doel van het leven ontdekt hebben en zijn zich dat bewust. Voor de Chinezen ligt het doel van het leven niet in het leven na de dood, want het denkbeeld dat wij leven om te sterven, zoals het Christendom dat leert, is onbegrijpelijk; het ligt ook niet in het Nirvana, want dat is te metafysisch; evenmin in de voldoening der vervulling, want dat is te hovaardig, en ook niet in de vooruitgang terwille van de vooruitgang, want dat is zinloos. Het ware doel, zo hebben de Chinezen op een uitzonderlijk heldere wijze uitgemaakt, ligt in het genieten van een eenvoudig leven, in het bijzonder het gezinsleven, en in harmonieuze maatschappelijke betrekkingen."

„Er heeft zich een Humanisme ontwikkeld dat openhartig een Universum verkondigt met de mens als middelpunt, en dat als wet stelt dat het doel van alle kennis is het geluk te dienen. De humanisering van de kennis is geen gemakkelijke zaak, want wanneer de mens afdwaalt wordt hij meegevoerd door zijn logica en wordt hij een speelbal van zijn eigen kennis. Alleen door scherp en volhardend vast te houden aan het ware doel van het menselijk leven zoals men dat ziet kan het Humanisme zichzelf handhaven. Het Humanisme neemt, bij voorbeeld, een plaats in tussen de tot een andere wereld behorende religie en het materialisme van de moderne wereld."

Met betrekking tot de algemene humanistische geest trok Lin Yu-tang de volgende conclusie: „Want tenslotte is de som van alle menselijke wijsheid en het probleem van alle menselijke kennis, hoe de mens een mens zal blijven, hoe hij het meest van het leven zal genieten."

Deze verzoening van hemel en aarde, van het idealistische en het praktische, van het innerlijke en het uiterlijke, en van emoties en rede, is inderdaad de basis van het Chinese Humanisme. Het gaf de stoot tot een beschaving die zo sterk en overtuigend is dat, niet lang nadat zij ontstaan was in de streek van het stroomgebied van China's Gele Rivier, zij zich reeds uitbreidde naar het noorden, zuiden, oosten en westen. In het zuiden droeg zij bij vele verschillende volkeren, talen en religies bij tot hun opgaan in de immense natie die het grondgebied van China heden ten dage omvat. Deze zelfde humanistische beschaving beïnvloedde ook sterk geheel Z.O. Azië, en speciaal Vietnam. Zeker, de verbreiding van de Chinese beschaving werd niet altijd op vreedzame wijze tot stand gebracht. Vaak gebeurde dit in het spoor van geweld, zoals de geschie-

denis van Vietnam zo welsprekend getuigt. Om deze reden is de botsing heel anders geweest dan die van de vreedzame en welwillende verbreiding van India's culturele invloed in dezelfde gebieden of, meer speciaal, van het Boeddhisme, en verschilde zij ook van de botsing met het Confucianisme.

Het Boeddhisme is in wezen een humanistische filosofie, vooral in de oorspronkelijke vorm die het bezat voordat het zich had vertakt in uiteenlopende metafysische scholen. Het Boeddhisme is in de allereerste plaats humanistisch, omdat Boeddha uitersten vermeed en de middenweg verkoos. Het is in de tweede plaats humanistisch, omdat Boeddha zweeg over metafysische problemen betreffende het voortduren of het niet voortduren van het leven. Ten derde is het humanistisch omdat Boeddha de mensen terugriep tot een praktisch en zedelijk bestaan, hen dwingend het Achtvoudige Pad te volgen naar een leven dat deugdzaam is in gedachten, woorden en gedrag. Ten vierde is het humanistisch, omdat Boeddha zijn weg openstelde voor iedereen, allen als gelijken behandelde in de strijd tegen overheersing door willekeurige Brahmaanse bonzen. Hij bood aan alle mannen en vrouwen zonder aanzien van rang of klasse, de volle vrijheid om te streven naar geluk, menselijke waardigheid en een gaaf karakter, opgebouwd uit naastenliefde, liefde en goede wil. Ten vijfde is het humanistisch omdat zijn basisleer is de liefde te gebruiken om de haat te bestrijden. Boeddha zei: „Het is een feit dat men de haat niet kan gebruiken om de haat uit te roeien; alleen de liefde kan de haat vernietigen; dit is een eeuwige waarheid."

Het oorspronkelijke Boeddhisme is inderdaad een diep humanistische filosofie, die de menselijke ziel zelfs met nog meer resultaat voldoening kan schenken dan de humanistische filosofie waarvan Confusius de vader was. Corliss Lamont heeft Boeddha gewaardeerd als „een van de grote religieuze leiders die een aanzienlijke bijdrage hebben geleverd aan de humanistische traditie."

Het Boeddhistische Humanisme stelt zich als grondprincipe ten doel de mens te bevrijden van de lasten van het leven. Het Confuciaanse Humanisme streeft er in de eerste plaats naar het praktische leven van de mens te verbeteren in verband met zijn familie, maatschappij en volk. Vandaar dat het Boeddhistische Humanisme op dezelfde wijze in tegenspraak is met het Confuciaanse Humanisme als een open maatschappij met een gesloten, of de mensheid met haar volk, of de wereld met haar Staten. In zijn boek „La Pensée de l'Asie et l'Astrobiologie" merkte Berthelot op, dat de filosofische redeneerwijze van India zich had ontwikkeld in een andere richting dan het Chinese Confucianisme, door op de menselijke samenleving en historie „het begrip van onpersoonlijke natuurlijke wetten" toe te passen „die, zoals zij eerst begrepen werden, betrekking hadden op hemelse en plantaardige fenomenen."

Het Humanisme zegt dat de mens een concreet levend schepsel is van vlees en bloed, begiftigd met rede en gevoelens, wiens voortbestaan afhangt van een voortdurend zich aanpassen in overeenstemming met veranderende geografische en klimatologische toestanden en sociale en historische factoren. Naarmate de omstandigheden wisselen moet hij altijd weer proberen nieuwe situaties de baas te worden, als hij wil leven en zich ontplooien. Maar al noodzaakt de omgeving hem tot veranderingen

van zijn kant, zij kan hem nooit vernietigen. Hij blijft meester van zijn eigen leven. Zijn vermogen om zijn omgeving te beheersen is een uitsluitend humanistisch kenmerk, ontstaan uit de geestelijke eigenschappen van de mensheid. Het stelt de mens in staat zich te voegen naar zijn veranderende omgeving zonder zijn wezenskenmerk te moeten veranderen; de mens blijft altijd zichzelf.

Noord-Vietnam was het trefpunt van al de verschillende elementen van het Aziatische Humanisme: de zedelijke leer van Confucius, de verbeeldingrijke lessen van Lao Tse, en de gevoelsreligie van Boeddha.

Toen kwam de heilige oorlog van Mohamed. De beschaving der Moslems, die begonnen was zich uit te breiden over het Midden-Oosten en Afrika, kwam daarna over India Azië binnen en verbreidde zich geleidelijk naar Malakka en Indonesië.

Terwijl het gehele vasteland van Azië, met inbegrip van India en China, zuchtte onder de Mongoolse overheersing, hadden de vroegere landen die nu Noord-Vietnam vormen, de toegangspoort tot Zuid-Oost-Azië, de Mongoolse expansie tot staan gebracht door een prachtig vertoon van materiële en geestelijke kracht. Deze volken die dapper weerstand boden aan de Mongoolse invasie hadden zich enigermate de beschaving der Chou's eigen gemaakt, die karakteristieke zuidelijke beschaving, romantisch en sentimenteel, die ook de andere volkeren van Zuid-Oost-Azië zo sterk had beïnvloed.

Na een paar eeuwen van grandeur verdwenen deze verschillende beschavingen volkomen. Vele streken in de wereld hebben tijdelijke perioden van verval zien volgen door wederopbloei. Er bleef altijd wel een dynamische kern over om het ontstaan te geven aan iets nieuws, dat afweek van de gevolgde weg, hoewel soms te elfder ure. Maar de wateren van de grote rivier van Zuid-Oost-Azië droogden geleidelijk op. Toen de westerse mensen, zich trots bewust van hun eigen technische gevorderdheid, ten tonele verschenen, was de rivierbedding nagenoeg opgedroogd. Toen zij rondkeken, zagen zij met verbazing slechts de versteende kraters van oude uitbarstingen van beschavingen: aan de ene kant Madoera en Pagan, aan de andere Angkor en Boroboedoer.

Het zou inderdaad onjuist zijn als wij Aziaten niet grote bewondering voor en vertrouwen in de westerse technische vorderingen aan de dag legden, vooral nadat wij getuigen zijn geweest van de wedergeboorte die modern Japan bij de botsing met westerse contacten ervoer. Ongetwijfeld kunnen de wonderen der westerse technologie ons helpen bij het verlichten van de ellende, de armoede en de honger van Azië. Wij zijn echter bezorgd dat de verdere uitbreiding van de westerse invloed hier kostbare consequenties met zich mee zou kunnen brengen, zoals verscherpte standsconflicten, oorlogen om onafhankelijkheid en strijd om markten en ruwe materialen. Deze vrees is diep geworteld in het Aziatische Humanisme, dat heeft geleerd dat „de machinetechnologie harten doet ontstaan die alleen kwade oogmerken koesteren." Wij vrezen de dag wanneer de hele mensheid zal menen, dat dit betekent dat de behoefte niet in verhouding staat tot het doel bij het gedrag van de mens. Heden ten dage, nu Azië naarstig spoed zet achter de industrialisatie, die alléén het even sterk kan maken als het Westen, vraagt men zich af of een unieke Aziatische benadering hiervan niet vereist is om de val-

strikken te vermijden waarin de westerse naties zijn gevallen. Zouden de volken van Azië niet hun eigen reeks van waarden toepassen in het proces van het zich aanpassen bij de westerse technologie? Is het voor Azië genoeg om de westerse technologie te leren of moet het ook zijn humanistische filosofie weer tot leven brengen, die in het verleden altijd zijn grootste energieverwekkende en scheppende kracht was, en daardoor de opmars van de techniek humaniseren? „Het lijdt geen twijfel dat er nooit iets belangrijks tot stand zou zijn gebracht als de aandacht van de moderne wereld zich uitsluitend concentreerde op de middelen van bestaan; het is in feite een wijze van leven die wij het meest nodig hebben." (Pierre Gourou: Les Pays tropicaux).
Hier zien wij de noodzaak aangeduid om nieuwe levenskracht toe te dienen aan het oude Aziatische Humanisme. Een dergelijke ontwikkeling zal Azië isoleren tegen het soort „mechanisatie zonder ideaal," die maar al te vaak het kenmerk is geweest van de industrialisatie van het Westen. Waarschijnlijk meer dan iets anders zal het Azië's humanistische traditie zijn die het communisme zal beletten zijn huidige steunpunten in China en Noord-Vietnam uit te breiden.
Azië behoort, steunend zowel op een terugkeer tot zijn oude humanistische waarden als op de toepassing van nieuwe industriële technieken, in staat te zijn zichzelf weer op te bouwen en deel te krijgen aan de zaken die de mens betreffen, in overeenstemming met zijn schitterend verleden. Een dergelijke wedergeboorte zou een weldaad zijn niet alleen voor enkele Aziatische volken, maar voor de gehele wereld.

UIT DE TIJDSCHRIFTEN

„The Radical Humanist" is een periodiek dat in Calcutta wordt uitgegeven. In het nummer van 19 juni wijdt Ernest Kux een artikel aan de 80-jarige Ma Ying-shu, rector van de Universiteit van Peking, die er op zijn hoge leeftijd in is geslaagd door zijn critiek op het communistische regime in China zich het ongenoegen van de communistische autoriteiten op de hals te halen. Dit, nadat hij in 1949 door Chou En-Lai persoonlijk uit Honkong was geroepen om hoge ambtenaren economisch onderricht te geven en adviezen uit te brengen over de ontwikkeling van economische plannen. Op 7 november 1959 verscheen van Ma's hand een artikel in het tijdschrift Hsin Chien-she („Wederopbouw"), waarin hij verscheidene heilige huisjes omverwierp. Het artikel vangt aan met de constatering dat China nog steeds een onderontwikkeld gebied is. Geen enkele bedrijfstak is in staat de taak te vervullen die hem is opgedragen. De Volkscommunes hebben het gehele economische systeem ondersteboven gegooid. Tegenover voortdurend stijgende productielijnen zoals die door de Chinese en Russische autoriteiten bij hun planning als vaststaand worden beschouwd, stelt Ma dat na iedere stijging vanzelfsprekend een daling zal intreden, omdat factoren aan het licht komen, waarmee men vooraf geen rekening heeft kunnen houden. Van de ene revolutie komt men in de andere en zo is communisme ook alleen maar een fase in een zich steeds veranderend proces. De propaganda voor de grote bevolking aanwas — zo gewichtig volgens de autoriteiten waar in geval van oorlog steeds genoeg Chinezen zullen overblijven om de overwinning weg te dragen — wordt door Ma bestreden met de opmerking dat het niet gaat om de kwantiteit maar om de kwaliteit van een volk. Dit geldt ook bij een vermeerdering van de productie. Wanneer China zich ten doel stelt de productie van Engeland in tien jaar in te halen en voorbij te streven, zal ook de Chinese bevolking de Engelse in kwaliteit, dus in kennis en ontwikkeling moeten voorbijstreven. De vraag voor China in de naaste 15 jaar is of het meer mensen aan het werk zal zetten, dan wel de computers gebruiken. Doet men het eerste dan blijft het peil der bevolking achterlijk, doet men het laatste dan komt de kwestie naar voren wat men met deze enorme Chinese bevolking moet aanvangen. De Russische autoriteiten vragen zich dit nu reeds ernstig af, daarbij de bereidheid tonend om automatie in Rusland in te voeren. Maar wat wil men met de drie maal zo grote, arme Chinese bevolking doen? De Chinezen dienen zich te concentreren op de opheffing van de massa en op de controle van haar omvang.
Zijn verontschuldiging voor deze critiek aanbiedend aan „de goede vriend" die hem in 1949 tot zijn taak riep, besluit Ma dit merkwaardige artikel, met het verzoek aan degenen die over zijn beschouwingen een oordeel moeten vellen zijn ideeën zorgvuldig te analyseren, de pro's en contra's nauwkeurig af te wegen en vooral niet door machtsgebruik een beslissing forceren, „daar deze methode nooit met succes bekroond zal worden."

De „Twentieth Century" van oktober schrikt ons op met een artikel van Sir John Lomax, een diplomaat-in-ruste, onder de titel „Why we like war." De redactie hoopt dat anthropologen het met de „afschuwelijke theorie" welke Sir John over de menselijke natuur ontwikkelt, niet eens zullen zijn, maar zij meent haar kolommen voor zijn pessimisme niet te mogen sluiten, al ware het slechts als uitdaging tegenover de clichés waarin wij verzinken als wij te zeer verkalkt raken om individueel of origineel te denken.
Sir John Lomax stelt dat het oeroude mensdier de aanleg had meegekregen en verder ontwikkeld om de heerschappij over al het geschapene te bereiken. Duizenden jaren heeft hij deze gedachte in zijn onderbewustzijn, als een animaal instinkt met zich meegedragen. In een veel later stadium is hij tot rede gekomen, d.w.z. is dat deel van zijn hersens tot

ontwikkeling gekomen, dat hem van andere diersoorten onderscheidt. Zijn redelijkheid echter is ondergeschikt aan zijn dierlijke onderbewustzijn. Hoe zou hij er anders na duizenden jaren met zwaard, speer en pijl zijn machtspositie in het dierenrijk gevestigd te hebben, er toe gekomen zijn in enkele honderden jaren beginnend met het primitieve kanon, via de lange afstand kanonnen en zware projectielen de atoombom uit te vinden die met één slag in Hiroshima 70.000 mensen doodde? Het is Sir John's mening — en hij laat niet na er daarbij op te wijzen welk een grote invloed de oorlogen steeds op de ontwikkeling van techniek en economie gehad hebben — dat 's mensen aanleg hem steeds weer opnieuw voor de oodlog voorbestemt, een oorlog die hem binnenkort dan ook geheel tot de ondergang zal voeren. Het genius mens zal daarmee zich zelf uitroeien, niet instaat zijn animale agressiviteit te overwinnen, welke al zijn denken beheerst. Al het redelijke anders-willen of beter-willen kan hem hier niet uit redden, hij kan zijn wetenschappelijke vorderingen op het gebied van de kernenergie niet ongedaan maken, hij zou steeds verder terug moeten gaan om ten slotte de uitvinding van het wiel ongedaan te maken — en daarmee tot een primitieve staat vervallen, waar hij onmogelijk naar kan terugkeren. „Mankind cannot avoid his Oedipean destiny" ...

Het nieuwe Nederlandse tijdschrift „Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap," waarvan in september het 1e nummer verscheen biedt de lezer van Sir John Lomax artikel een zekere verademing. Het zou ons te ver voeren voor al de hierin gepubliceerde beschouwingen een samenvatting te geven. Prof. Dr. C. A. van Peursen schrijft over „Wijsgerig zicht op de wereld," Dr. B. Delfgaauw over „Perspectief op de geschiedenis." Dr. G. Nuchelmans over „Taalperspectivisme", Prof. Dr. A. de Froe over „Afmetingen van de geest" en Prof. Dr. R. F. Beerling over „Praten met Sovjet-filosofen?" Van Peursen vestigt in het bijzonder de aandacht op de noodzaak voor het Westen beter de Oosterse geestesgesteldheid te leren kennen „(De wijsbegeerte kan in een hardnekkig terugvragen, in nauw contact met de wetenschap en de constellaties der maatschappij .... werkelijkheidsperspectieven openen, die aan de religieus-zakelijke houding en aan de omgang met de medemens in eigen werk een meer vrije en bewuste gerichtheid geven." In „Taalperspectivisme" wijst Nuchelmans op de hypothese van Sapir-Whorf: „taal is niet, zoals men dikwijls te naief gelooft, louter een min of meer systematische inventaris van de diverse waarnemingen die voor het individu van belang schijnen, maar is ook een autonome vorm van creatieve symbolische organisatie die niet slechts verwijst naar waarnemingen welke grotendeels buiten deze vorm om tot stand zijn gekomen, maar die door zijn formele volledigheid en doordat we de erin opgesloten verwachtingen onbewust in het waarnemingsveld projecteren, aan de ervaring pas een duidelijk omlijnde gestalte geeft. Het is volkomen onjuist te denken, dat men zich aan de werkelijkheid aanpast zonder gebruik te maken van de taal. In feite is het zo, dat de wereld der dingen onbewust onder invloed van de taalgewoonten der groep worden opgebouwd.... We ontleden de natuur volgens lijnen die onze moedertaal voorschrijft." De Froe wekt op tot samenwerking tussen wijsgeren en onderzoekers, terwijl Beerling tot de conclusie komt dat er inderdaad nog wel met de Sowjet-mens te praten valt, „dat de weg naar de eigenlijke herkenning langs de tegenspraak loopt. Een tegenspraak, die niet mogelijk is dan nadat de ander en het andere zijn erkend, niet naar hun „gelijk" of „ongelijk" maar naar hun aanwezigheid.

De (Brusselse) Standaard van 20 juni vestigt de aandacht op een artikel van Prof. Albert Westerlinck in de „Dietsche Warande en Belfort" onder de titel „Naar een nieuw geestesklimaat in ons land?" Hij is van mening dat „sommige gelukkige tekens" in de jongste tijd er op schijnen te wijzen „dat de geest van partijdigheid en onverdraagzaamheid zijn aantrekkingskracht verliest." Het belangrijkste feit in dit opzicht is het schoolpakt „dat voor de meest wijze geesten van gelovige en vrijzinnige zijde tot stand kwam." Schr. is van mening dat er in België „een irenischer verenigingsleven" tot stand is gekomen en dat in de katholieke lite-

ratuurbeschouwing een groei naar positieve verdraagzaamheid waar te nemen is.

Ook op wetenschappelijk gebied schijnt de verdraagzaamheid betere kansen te hebben. Schr. keert zich tegen de verdraagzaamheid, die schijnt te zeggen dat wij de ander moeten dulden en eist van haar dat zij positieve eerbied en waardering opbrengt voor de levensbeschouwing van de andersdenkende.

„Voorzeker, de spanningen tussen het kristendom en het vrije onderzoek — die twee fundamentele komponenten van de Europese beschaving zullen ook bij ons in de toekomst niet worden opgelost. Die spanningen zijn onvermijdelijk. Maar indien wij wederzijds onze verdraagzaamheid de inhoud kunnen geven van respekt, zullen die eeuwige spanningen zich niet meer afspelen in de lagere regionen van de onderlinge bespotting of verguizing, het wederzijds wantrouwen of de partijdige overheersingsdrang, doch wel op het hogere niveau van onderlinge eerbied, beschaafde diskussie en edele wedijver". In dit verband citeert schr. een rede van de oud-rector van de Brusselse Universiteit, Prof. Henri Janne, waarin deze o.a. zegt „Vandaag is het onloochenbaar dat katholieke groeperingen oprechte demokraten zijn, zo oprecht als liberalen. Het is eveneens onloochenbaar dat indien aanvankelijk, de kristelijke syndikaten een machine waren, opgezet om het zogezegd materialisme van de socialistische syndikaten een hak te zetten, ze vandaag een aktie voeren voor sociale vooruitgang. Indien ze in zekere landen gebonden blijven aan kristelijk-politieke groepen waarin zich konservatieven en reactionairen bevinden, schijnt hun sociale aktie meer en meer onafhankelijk te worden en is hun demokratische druk gunstig voor de vooruitgang. Het is onloochenbaar tenslotte dat men in dit land aan de katholieke universiteit het wetenschappelijk onderzoek toepast volgens dezelfde metodes en kriteria als bij ons. Daarenboven hebben in dit land zowel de rechtsen als de linksen een einde willen maken aan de schoolstrijd, hetgeen volstrekt niet betekent dat het pad van de vrede niet steil zou zijn"....

Voor deze moedige stem uit het liberale milieu heeft de katholieke schrijver grote waardering, welke hij „een der symptomen" acht „die ons toelaten op een nieuwe geestesklimaat van wederzijdse eerbied te hopen."

In juni is te Berlijn het Congres voor Culturele Vrijheid gehouden. „The Guardian" van 21 juni geeft er een levendig verslag van onder de titel „De maatschappij van overvloed gezien als de vijand van de cultuur." Een generatie geleden was armoede de oorzaak van alle kwaad, nu blijkt het de overvloed te zijn. Kennan dreef zijn speer in de wasmachine en Kristol de zijne in het televisieapparaat. Oppenheimer verklaarde de oorlog aan de automobiel. Iemand gaf Galbraith, de Amerikaanse econoom, het etiket „Franciscus van Assisi en het scheen wel of men op de drempel van een „franciscaanse" revolutie stond. Waren de Westerse intellectuelen werkelijk bereid alles wat zij bezaten aan de armen te geven? Als ze dat niet deden, zouden ze zoals Michael Young betoogde op de Afro-Aziatische volkeren slechts de indruk maken van „getrouwde vrouwen, die hun jongere zusters slechts kuisheid konden aanraden."

Een bijzonder merkwaardig aspekt vertoont het culturele leven in Duitsland. Van de culturele overvloed van dit land hing de brilliante Berlijnse criticus Friedrich Luft een verbazingwekkend beeld op: Honderd zestig Duitse theaters geven avond aan avond voorstellingen voor uitverkochte huizen. Er zijn geldmiddelen te over om alles op het toneel te brengen van Shakespeare tot Tennessee Williams. Niemand komt tussenbeide geen censor, geen politieke partij, zelfs niet de vrouw van de burgemeester. Betekent dit niet de vervulling van een „grote droom van vooruitgang"? In het geheel niet. In de eerste plaats zijn er geen Duitse toneelschrijvers op het ogenblik, geen stroom van nieuwe gevoelens en ideeën. Alles is import.

Erger dan dit: Hoe kan een toneelstuk als Jean Genet's „Balcon" dat jarenlang in Parijs niet kon worden opgevoerd en in Londen slechts in een besloten voorstelling, hier vertoond worden in dozijnen Duitse theaters die openbare steun ontvangen, zonder dat ook maar een enkeling protesteert?

Luft en zijn medecritici zijn wan-

hopig. Waar blijven de schandalen. Er waren samenscholingen toen in de achttiende eeuw Schiller's „Raüber" werd opgevoerd en de auteur had moeten vluchten. Gerhard Hauptmann's toneelstukken spleet het gehoor in opgewonden partijen. Heden ten dage is er alleen maar een volle zaal en applaus. „Lang leve de cultuur" sputterde Luft „maar de cultuur is dood."

W.

TURKIJE EN EUROPA

Opkomst en verval van het Ottomaanse rijk

In het bestek van een tijdschriftartikel kan uiteraard de geschiedenis van het Ottomaanse rijk slechts in korte trekken worden weergegeven. De grondslag van dit rijk werd gelegd in West-Anatolië waar de Turkse leider Osman omstreeks 1300 de strijd aanbindt met het machtige Byzantium. De „Osmanli" hebben succes en weten in 1326 het stadje Boersa te bezetten, dat de hoofdstad van de zich snel uitbreidende staat wordt. Soeleiman I trekt in 1354 de Dardanellen over en in 1362 valt Adrianopel. De grootste tegenslag voor het christelijke westen komt in 1453: de val van Constantinopel. De verdeeldheid van de christenheid, de tegenstelling tussen de Grieks-Orthodoxe en de Rooms-Katholieke kerk droeg mede bij tot de ondergang van deze metropool. Merkwaardig genoeg schijnt de ondergang van Constantinopel als westers bastion aanvankelijk toch niet algemeen als een ramp beschouwd te zijn. Francesco Gonzaga van Mantua noemde Mehmed II, de veroveraar van Constantinopel, zijn „vriend en broeder". Vele boeren en horigen zagen in de 15-de en 16-de eeuw in de Turken de mogelijke bevrijders van het feodale juk. Enkele jaren na de val van Constantinopel werd in Duitsland een „Türkenspiel" opgevoerd, waarin de Turkse sultan werd getekend als een soort Messias, die de arme boeren zou kunnen verlossen uit hun ellende. Nog geen eeuw later verklaarde Luther, dat de noodlijdende boeren aan het Turkse bewind de voorkeur zouden geven boven de heerschappij van hun eigen heren. Bekend is ook het feit, dat de Fransen met de Turken samenspanden tegen de Spanjaarden. Ook wilden de Turken hulp verlenen aan Willem van Oranje. Intussen drongen zij steeds verder Europa binnen. Serven en Hongaren moesten op den duur het onderspit delven in hun strijd tegen de moslims. In 1529 stonden de Turken voor Wenen, in 1683 verschenen zij er ten tweede male. Sedert de 17-de eeuw ging het echter langzaam maar zeker bergafwaarts met het Ottomaanse rijk, dat zijn heerschappij in de voorgaande eeuwen had uitgebreid over de Balkan, Noord-Afrika en de Arabische landen. Voor dit verval zijn verschillende oorzaken aan te wijzen: de corruptie en de intriges aan het hof en in de ambtenarenkringen; het economisch wanbeleid; de ontwaarding van het zilvergeld als gevolg van de toevloed van zilver uit Spaans-Amerika; het conservatisme en de afkeer van vernieuwingen waardoor de Turken steeds verder bij de westerse mogendheden achterraakten; het groeiende nationalisme bij de Balkanvolken en de Arabieren. De geschiedenis van het Ottomaanse rijk heeft licht- en schaduwzijden. Door de betrekkelijke tolerantie op godsdienstig gebied vonden vele Europese Joden, Protestanten en andere groepen, die om geloofsredenen werden vervolgd, een toevlucht in het rijk van de halve maan. Hier staat evenwel tegenover, dat vaak met grote wreedheid werd opgetreden tegen volken, die zich omwille van hun godsdienst en nationaal karakter van het Turkse gezag wilden ontdoen. Zo herinnert de Cele Kula (Schedeltoren), een cementen toren met 952 schedels van Serven, bij Nis in Joegoslavië, nog aan de opstand van Servische vrijscharen in 1809, die op gruwelijke wijze werd onderdrukt. De schaduwzijden van het Turkse bestuur zijn door verschillende westerse historici herhaaldelijk en uitvoerig behandeld. Toch meen ik, dat men de laatste tijd ook meer oog heeft gekregen voor de andere kanten van het Turkse staatsbestel: Prof. Jacques Weulersse wijst er in zijn „Paysans de Syrie et du Proche Orient" op, dat de zwart-wittekening bij de vergelijking Turkije-Europa op een optisch bedrog in de historie berust: „....Men moet dit rijk niet met de ogen van een Europeaan van de twintigste eeuw beschouwen, doch met dat van een Oriëntbewoner van de 16-de eeuw". Hij wijst er op, dat de Turken een stabiel politiek ge-

bouw hadden opgetrokken, het meest solide imperium sedert het Romeinse rijk, dat allerlei volken binnen zijn grenzen verenigde. Catastrofaal voor dit rijk was evenwel de neiging de bestaande orde te conserveren volgens de wetten van de Koran, catastrofaal, omdat het hierdoor de snelle ontwikkeling van het westen niet kon volgen en onherroepelijk de wedloop met Europa moest verliezen.*) Prof. Weulersse merkt verder op: „De middeleeuwse Oriënt, die de Turken ons hebben achtergelaten, hebben zij niet geschapen, zoals men hen verwijt, doch zij hebben hem slechts instandgehouden en geconserveerd en hem in zekere zin intact aan de twintigste eeuw overgeleverd."
Toch zijn er ook in Turkije groepen intellectuelen geweest, die de achterstand op Europa, op economisch, politiek en wetenschappelijk gebied, wilden inhalen evenals de zapadniki (westerlingen) in het Rusland van de vorige eeuw. De revolte van de Jong-Turken in 1908 was een uiting van dit verlangen. Toch zou het proces van verwestersing eerst met kracht nà de eerste wereldoorlog ter hand worden genomen.

Verhouding tot Europa

Velen zijn geneigd Turkije te beschouwen binnen het kader van de problematiek Europa-Azië, waarbij nu eens de klemtoon valt op Turkije als Aziatische mogendheid dan weer met nadruk gewezen wordt op het vele, dat Turkije met Europa verbindt. Zeker is, dat Turkije en trouwens het gehele Nabije Oosten door allerlei religieuze en historische banden verbonden is met ons werelddeel. Toynbee heeft in zijn „A Study of History" (deel 8, pag. 714) terecht de rhetorische vraag gesteld: „Moeten wij veronderstellen, dat de Turk wonend aan de oostelijke oever van de Bosporus, die iedere dag de zeeengte oversteekt om in Istanboel te gaan werken, als „commutor" tussen Azië en Europa in een bijzondere positie verkeert?" Inderdaad, ook hier zijn de grenzen vloeiend en de tegenstellingen slechts zeer relatief. Er zijn allerlei historische, politieke en culturele banden, welke Turkije met Europa verbinden. Sinds de verovering van Adrianopel en Constantinopel is Turkije een deel van Europa en heeft dit land grote invloed uitgeoefend op de Europese geschiedenis, eerst als gevreesde tegenstander, later als bondgenoot van verschillende Europese staten, zoals Frankrijk en Engeland (o.m. in de Krimoorlog tegen Rusland 1853—1856). Nederland heeft diplomatieke betrekkingen met de Hoge Porte onderhouden sinds 1612 en het Nederlandse kerkje in Izmir (Smyrna) herinnert aan de vele Nederlanders, die in het rijk van de sultan leefden en werkten.
Na de eerste wereldoorlog werden de Europese invloeden verder versterkt. Hiervoor zijn niet alleen politieke, maar ook geografische oorzaken aan te wijzen. Turkije verloor een groot deel van zijn Aziatische gebieden (nl. de Arabische delen) en omvatte nu alleen Anatolië en het Europese gebied om Istanboel. De welvarende gebieden in West-Anatolië aan de Middellandse Zee waren van meer betekenis dan de arme bergachtige gebieden in het oosten. Economisch had Europa het opkomende republikeinse Turkije meer te bieden dan zijn arme Aziatische buren, die bovendien tussen de beide wereldoorlogen nog onder het beheer van Europese mogendheden stonden (behalve Perzië). Natuurlijk is Turkije in velerlei opzichten een oosters land gebleven. De islam geeft een culturele en godsdienstige binding met andere mohammedaanse landen. Maar de hervormingen van Atatürk, de scheiding van kerk en staat, de vrouwenemancipatie hebben deze binding verzwakt en voor haar toekomst richt Turkije de ogen naar Europa.

Vernieuwing onder Atatürk.

Een nieuw tijdperk brak na de eerste wereldoorlog aan, waarin Moestafa Kemal, die terecht de bijnaam „Atatürk" („Vader der Turken") verwierf, met krachtige hand allerlei hervormingen invoerde. Europa was voor hem het enige voorbeeld, waarvan Turkije kon leren. Hij veroordeelde de oude mohammedaanse tradities. De typische Turkse kleding, de fez en de sluier moesten het veld ruimen voor Europese kleding. Het verdwijnen van de sluier betekende

*) Men leze hierover o.m. de beschouwingen van Toynbee in „The World and the West."

het begin van de vrouwenemancipatie. In 1928 werd het moeilijke Arabische schrift vervangen door het eenvoudiger Latijnse alfabet, aangepast aan de Turkse taal, waardoor de strijd met het analfabetisme gemakkelijker kon worden gevoerd. De economische ontwikkeling werd met kracht ter hand genomen. Nieuwe fabrieken verrezen, de landbouw werd gemoderniseerd, bosbouw en mijnbouw gestimuleerd o.m. door de oprichting van de Etibank voor de mijnbouw en de Sümerbank voor de industrie. Een democratische oppositie was er onder Atatürk, de algemeen erkende leider van de Republikeinse Volkspartij, niet. Na zijn dood in 1938 werd hij opgevolgd door Ismet Inönü. De na de oorlog opgerichte Democratische Partij wist in 1950 een stembusoverwinning te behalen, waarmede voor een periode van tien jaar het bewind in handen kwam van president Bayar en premier Menderes.

De staatsgreep van generaal Gürsel.

Op 27 mei 1960 moest de regering-Menderes het veld ruimen na de coup d'état van generaal Gürsel. Voor deze omwenteling zijn verschillende oorzaken aan te wijzen. Door haar economische politiek van overinvestering leidde de regering Menderes het land naar een bankroet. Inflatie deed de binnenlandse prijzen voortdurend stijgen. Een economische débacle zou, ondanks de financiële steun van het westen, niet uitgebleven zijn. Daarbij kwam nog, dat het bewind van Menderes op de duur een dictatoriaal karakter kreeg. Verschillende intellectuelen waren ook verontrust over het feit, dat Menderes steun zocht bij reactionaire islamitische groepen, die de hervormingen van Atatürk (zoals de scheiding van kerk en staat) gedeeltelijk weer ongedaan wilden maken. Aanhangers van de vorige regering, dus van de Republikeinse Volkspartij, werden in grote getale achter slot en grendel gezet, en zelfs „the grand old man" Ismet Inönü, eens de rechterhand van Atatürk, werden allerlei belemmeringen in zijn politieke activiteit in de weg gelegd. Ook journalisten (waaronder de nestor van de Turkse journalisten Yalman) verdwenen in het gevang. De opzet van de militaire staatsgreep onder leiding van generaal Gürsel was dan ook in de eerste plaats de democratische verhoudingen te herstellen. Het door hem gevormde voorlopige kabinet zal aanblijven tot een nieuwe volksvertegenwoordiging is gekozen. De grondwet en de kieswet zullen worden gewijzigd (Turkije kent nog het district-kiesstelsel). Gürsel vond de meeste steun voor zijn streven bij de intelligentsia en de jonge militairen. Het vorige regime was steeds verder afgeweken van de weg, die Atatürk had gewezen en steunde vooral op het weinig progressieve platteland. Gürsel wil de radicale hervormingsideeën van Atatürk weer tenvolle tot hun recht doen komen bij het uitstippelen van zijn beleid. Men verweet de vorige regering dat zij „meer moskeeën dan scholen bouwde".

Op 12 juni werd de voorlopige grondwet bekendgemaakt, die zal gelden voor de tijd, waarin het leger de macht uitoefent. Deze grondwet, bestaande uit 27 artikelen, legt er de nadruk op, dat de Turkse staat republikeins, nationalistisch, democratisch, seculair en revolutionair is. In een pré-ambule rechtvaardigt het nieuwe bewind de coup d'état door te wijzen op de schending van de grondwet en de rechten van de mens en de dictatuur van de vorige regering, die steunde op de (mirabile dictu) „Democratische" Partij. Hoewel de kritiek op het bewind van Menderes gerechtvaardigd was, moet men hierbij toch ook niet uit het oog verliezen, dat onder de regering van zijn Democratische Partij veel tot stand is gekomen. In de tien jaar van dit bewind verrezen vele fabrieken en stuwdammen, terwijl landbouw en mijnbouw een gestage ontwikkeling beleefden. Helaas was de bouw van fabrieken en stuwdammen in bepaalde streken in verband met de economische structuur en de grondstoffenvoorziening niet altijd economisch verantwoord. Istanboel werd op ingrijpende wijze gemoderniseerd door opruiming van oude wijken en de aanleg van brede boulevards.

Generaal Gürsel wees er in een rede terecht op, dat Turkije nog een grote achterstand heeft in te halen. Dit is niet mogelijk, wanneer men in een dorpskoffiehuis blijft zitten en alles van God verwacht, aldus de generaal. „Mensen gaan naar de maan, naar de sterren. Wij echter lopen nog op de

grond. Wij kunnen een dergelijke achterlijkheid in deze eeuw niet aanvaarden. Wij moeten werken en hàrd werken." Turkije zal een economische stabilisatiepolitiek gaan voeren. Vooral in de overheidssector zullen belangrijke bezuinigingen worden ingevoerd. De nieuwe regering heeft een economische plancommissie gevormd, die een investeringsplan op lange termijn zal opstellen, iets waartegen Menderes zich steeds heeft verzet. Rooskleurig is de toestand allerminst. De buitenlandse schuld wordt geschat op 1.350 miljoen dollar. Zonder buitenlandse hulp zou Turkije niet in staat zijn de importbehoefte aan investeringsgoederen en grondstoffen te dekken en het plan voor economische ontwikkeling te realiseren. Steun van de Verenigde Staten en van de E.E.G.-landen (Turkije hoopt op kredieten van de Europese Investeringsbank) blijft onontbeerlijk.

De bevolking neemt toe met niet minder dan 3 pCt per jaar (Turkije telt thans bijna 28 miljoen inwoners). Er zijn talloze onopgeloste sociale en economische problemen, waaronder ook de toenemende klassetegenstellingen.

De nieuwe „sterke man" generaal Gürsel, hoofd van het revolutionaire „Comité voor Nationale Eenheid" ziet zich dus geconfronteerd met grote moeilijkheden. Niet alleen de economische toestand van het land en de ontevredenheid van de boeren, overwegend aanhangers van oudpremier Menderes, baren hem zorg maar ook de tegenstellingen in het revolutionaire comité zèlf.

Een derde van het aantal leden van het comité werd onverwachts door Gürsel ontslagen. Men neemt aan, dat dit de meer radicale vleugel van het comité was. Onder deze comitéleden bevond zich ook de extreem-nationalistische kolonel Turkes, die in het verleden is opgetreden als propagandist voor de vereniging van alle Turken binnen èn buiten Turkije. (De Sowjet-Unie heeft belangrijke Turkse bevolkingsgroepen, zoals de Oezbeken, de Kirgiezen, de Kazaken en de Tataren, welke tezamen ongeveer 15 miljoen zielen tellen, maar ook Noord-Perzië en de Balkanlanden hebben Turkse minderheden). Niet alleen heeft Gürsel, die met o.m. generaal Madanoglu de gematigde vleugel van het comité vormde, een groep jongere radicalen van zich vervreemd, ook in intellectuele kringen heeft hij zich vijanden gemaakt, niet alleen door de uitschakeling van de radicale groeperingen, maar ook door het ontslag van hoogleraren. Hierbij komt nog, dat zijn versoberingspolitiek voor de middenstand en de arbeiders een zware belasting is. De werkloosheid is toegenomen als gevolg van het feit, dat Gürsel de helft van de al te ambitieuze openbare werken van Menderes heeft doen staken. Men moet aannemen, dat Gürsel er naar zal streven de gematigde liberale groepen en de intelligentsia te vriend te houden. Dit zal slechts mogelijk zijn, wanneer hij inderdaad zijn aanvankelijk plan om tot democratische verhoudingen terug te keren, zal realiseren. Hiertoe zal zo spoedig mogelijk een constituerende vergadering bijeengeroepen moeten worden. Op een persconferentie in november verklaarde Gürsel: „Wij hebben op de eerste dag van ons bewind beloofd, dat wij een democratisch bewind in Turkije zouden invoeren en daaraan zulen wij ons houden. Wij hebben gezegd, dat op 29 oktober 1961 verkiezingen zullen worden gehouden en dat zal gebeuren." Het ware te wensen, dat de nieuwe leiders er inderdaad in slagen Turkije een waarlijk democratisch staatsbestel te geven. Toch zijn er ook in Turkije critici, die zich afvragen of een democratie naar Europees model in een land met 70 pCt. analfabeten wel de meest geslaagde staatsvorm is.

De ervaringen van de afgelopen tien jaar zijn in ieder geval niet bemoedigend. Wat de economische verhoudingen betreft, de Democratische Partij van Menderes wilde blijkens het programma van 1950 meer armslag geven aan het particulier initiatief. Doch de ontwikkeling heeft aangetoond, dat het veel gecritiseerde „etatisme" van Atatürk en zijn Republikeinse Volkspartij een noodzaak was om een stabiele economie op te bouwen. Van de plannen van de Democratische Partij om staatsbedrijven in particuliere handen te geven is nooit iets gekomen, integendeel de overheidssector in het bedrijfsleven onderging een verdere uitbreiding.

Turkije is nog steeds een actief lid van de Raad van Europa en sinds 1952 van de N.A.V.O. In militair op-

zicht is de positie van Turkije vooral van belang omdat dit land de Bosporus en de Dardanellen en dus de verbinding van de Zwarte Zee naar de Middellandse Zee, beheerst. Maar ook vormt het een bufferstaat tussen de Sowjet-Unie en de Arabische landen met hun enorme olievoorraden. In het kader van de N.A.V.O-activiteiten werden in Turkije verschillende havens verbeterd en wegen en vliegvelden aangelegd. In Ankara en Izmir zijn N.A.V.O.-stafkwartieren gevestigd. Turkije heeft thans een leger van een half miljoen man op de been. Turkse troepen hadden een belangrijk aandeel in de Koreaanse oorlog. In 1955 verbond Turkije zich met Pakistan, Irak, Perzië en Engeland in het Bagdadpact. Sinds het uitvallen van Irak is de zetel van het pact (nu de Central Treaty Organisation, Cento geheten) in Ankara gevestigd. Sinds de coup d'état in Turkije heeft de Sowjet-Unie zijn felle aanvallen op de Turkse politiek gestaakt en poogt het de Turken te bewegen een meer neutrale koers te gaan varen. Na de totstandkoming van de E.E.G. vroeg Turkije toelating als geassocieerd lid. De betrekkingen met Griekenland, welke door de Cypruskwestie aanzienlijk waren verslechterd, zijn de laatste tijd weer vriendschappelijker geworden. De relaties met Nederland zijn zeer goed te noemen. Sinds 1934 heeft de Nederlands-Turkse Vereniging *) veel gedaan om de economische en culturele betrekkingen uit te breiden. Vele Nederlanders werken in Turkije o.m. bij de uitvoering van de havenwerken in Mersin. Turkije heeft er recht op in het nieuwe Europa als een volwaardige partner geaccepteerd te worden, ook al worstelt het land nog met grote moeilijkheden, zowel economische als politieke, die ook in de toekomst de nieuwe bewindhebbers nog vele zorgen zullen baren.

P. KRUG.

---

*) Secretariaat Coolsingel 58, Rotterdam.

EEN VREEMD VERHAAL

In Rekenschap, september 1960, lees ik het verhaal van een predikant — blijkens verschillende aanduidingen een Hervormd predikant — die, door een veearts aan het twijfelen gebracht, zijn geloof verliest en zijn ambt neerlegt. Ik wil nu niet ingaan op wat de schrijver hieromheen schildert: een entourage van „gelovige" lieden, die stuk voor stuk mispunten van de eerste grootte zijn; natuurlijk bestaan er van dit slag, in en buiten de Hervormde kerk; het is alleen casueel dat ze hier zo op een kluitje schijnen te zitten. Ik wil alleen even de vinger leggen bij een onderdeel, dat de rechtszekerheid van de predikant in een zeer duister daglicht stelt, maar dat berust op een onjuist beeld van de werkelijke toestand. Gaarne zou ik hier enige correctie aan willen brengen subs. aangebracht zien worden; juist als humanisten streven wij naar de grootst mogelijke objectiviteit bij het beoordelen van bepaalde groepen en kringen — een deugd die immers in onze wereld broodnodig is.

Het gaat om de schofterigheid van de president-kerkvoogd Binninga, die de predikant Kardon een paar maanden traktement wil ontfutselen, omdat deze al een paar maanden dominee-zonder-geloof, dus eigenlijk al dominee-af zou zijn geweest (p. 122). „We weten eigenlijk niet, dominé," zegt de schurk, „tot hoelang we nou moeten rekenen, dat u hier dominé geweest bent" enz. Ds Kardon is ontzet, zijn handen trillen, hij zou naar zijn vrouw willen lopen om met haar te overleggen, maar deze is in vergevorderde staat van zwangerschap; hij loopt de deur uit en gaat op de trap zitten om te kalmeren; hij zou ze die paar maanden traktement, die ze hem nu wilden onthouden of misschien zelfs terug laten betalen, willen laten houden enz.

Had de goede man maar beter de kerkelijke reglementen gekend, dan had hij zich die opwinding kunnen besparen. Dit verhaal speelt in de dertiger jaren van onze eeuw. Toen gold nog de Reglementenbundel in de Hervormde kerk. Het geval dat een predikant zijn ambt wil neerleggen is daarin uiteraard voorzien. Het Reglement op de vacaturen zegt (art. 7): „Een predikant, die vrijwillig van zijne bediening wenscht afstand te doen, dient, overeenkomstig het bepaalde in art. 51, 4° van het Algemeen Reglement, zijne aanvrage om ontslag bij het Provinciaal Kerkbestuur in met opgave van den tijd, tegen welken hij willens is zijn ambt neder te leggen, en geeft daarvan schriftelijk kennis aan den Kerkeraad zijner gemeente." Dit wordt zonder meer geaccepteerd en hij ontvangt een akte van ontslag, waarin de datum van het beëindigen van zijn betrekking is vastgelegd.

De vraag van de president-kerkvoogd „tot hoe lang we nou moeten rekenen" was dus wel erg onnozel; zouden er in Friesland zulke onnozele kerkvoogden geweest zijn? Maar nog onnozeler is de dominé die zich over zo'n imbeciele opmerking zo zou opwinden. De dominé is nl. in het bezit van een ligger, een door de hogere besturen gewaarmerkte overeenkomst t.a.v. zijn traktement, die hem zijn traktement garandeert tot op de datum in de akte van ontslag vastgelegd. Hij hoeft zich dus geen ogenblik zorg te maken over de uitbetaling er van. Loopt het op een conflict uit dat voor de rechter komt, dan wint de predikant het absoluut, en

moet de kerkvoogdij de kosten van het proces betalen. En zó slim zijn kerkvoogden altijd wel geweest, dat ze dàt begrepen hebben.

Dr. A. de Wilde, Hervormd predikant, Zaandijk.

EEN VREEMDE POLEMIEK

Is deze merkwaardige polemiek tegen een romanfragment gerechtvaardigd? Dr. de Wilde spreekt over een streven „naar de grootst mogelijke objectiviteit bij het beoordelen van bepaalde groepen en kringen en in een begeleidend schrijven zegt hij het nog wat duidelijker: „het gaat hier om de goede naam van een organisatie". De vraag, of men een romanfragment mag behandelen als een stuk betogend proza, laat ik hier nu buiten beschouwing, maar ook als men dat doet, dan zal men dunkt me de vraag, of ik de goede naam van de organisatie van de Ned. Herv. Kerk hier heb aangetast, ontkennend moeten beantwoorden. Het is niet alleen geen ogenblik mijn bedoeling geweest dit te doen, ik geloof ook niet, dat ik het in feite gedaan heb door van mijn Kardon en mijn treiterige ouderling niet te laten blijken, dat ze iets wisten van de Reglementenbundel en de ligger, van welker bestaan ik ook zelf — het zij graag toegegeven — volkomen onkundig was. Ik zal graag overwegen, of er enige wijzigingen in de laatste versie van mijn boek moeten worden aangebracht, maar àls ik die aanbreng, dan doe ik dat bepaald niet omdat ik anders de goede naam van bepaalde groepen of kringen zou aantasten. Dr. de Wilde legt alleen even de vinger op een concreet punt. Maar belangrijker is voor hem waarschijnlijk datgene, waarop hij nu niet wil ingaan: „de entourage van „gelovige" lieden, die stuk voor stuk mispunten van de eerste grootte zijn". Blijkbaar wat zuiniger met de kwalificatie „mispunt", zie ik behalve Binninga — die hier een schurk heet — eigenlijk niemand, waarop ik dit etiket zou durven plakken: de predikanten Blijdaner en Van der Krikke, de tijdens de vervelende preek slapende ouderling en de theologische student — zij komen er geen van allen voor in aanmerking. Zonder gebreken zijn zij niet, maar welke mensen zijn dat wel? Of zijn het naar Dr. de Wildes oordeel geen mensen geworden? Het oordeel daarover moet ik aan de lezers overlaten.

Libbe van der Wal.