rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

ORGAANTRANSPLANTATIE

JOHAN HUIZINGA (1872-1945)

MODERNE THEOLOGIE

HUMANISTISCHE GEESTELIJKE VERZORGING

DEC. 1972 nr. 4
19e JAARGANG

rekenschap

„In de visie van het humanisme ligt de mogelijkheid besloten van een, zij het 'onvolmaakte', toch volledige menselijkheid. Dit betekent het leven aanvaarden in zijn gespletenheid maar niettemin gericht blijven op een humanisering van het bestaan. Humanisering, niet noodzakelijk begrepen in het perspectief van een optimistische vooruitgangsmythe, maar veeleer als een voortdurende worsteling om een steeds weer mogelijke doorbraak der menselijkheid. Als hier van een mythe sprake is, dan is dat in de zin van een beeld dat noch in het verleden, noch in de toekomst geprojecteerd is, maar in het heden verwijst van de realiteit die gegeven is naar een realiteit die innerlijk levend is, een beeld van het menselijk zijn dat in de afhankelijkheden waarin het geplaatst is, aangelegd is op de verwerkelijking der vrijheid. Zo is de grondgedachte van alle humanisme hierin tot uitdrukking gebracht: dat de mens het wezen is, dat pas door boven zichzelf uit te stijgen zichzelf verwerkelijkt. Mens-zijn bestaat in het mens-worden, dat zich voltrekt in een vormgeving van het leven, die op het ware mens-zijn gericht is".

J. P. van Praag

INHOUD

P.S.	Van de redaktie / 149
M. Knap	Orgaantransplantatie / 151
B. W. Schaper	Johan Huizinga / 157
J. P. van Praag	Beperking en betekenis van de moderne theologie / 165
M. J. Hoekstra	Een leemte in de leegte? / 171
A. M. v. d. Giezen	Vormgeving van beleid in onderwijs en cultuur / 179
P. Krug	Indonesisch nationalisme e.a.o. / 186
P. Spigt	Notities van een lezer / 189

Van de Redaktie

Rekenschap heeft met deze vierde aflevering van 1972 al weer een jaargang afgesloten, de negentiende. Wij hopen dat wij daarmee, ook voor dit afgelopen jaar hebben voldaan aan onze opdracht: in breed verband, grondig maar duidelijk verdieping en verbreiding te geven aan het denken en beleven van de moderne humanistische overtuiging. Daarbij is niet voornamelijk de directe actualiteit van het dagelijks voorbijvliegende gebeuren het doelwit, maar wel het wezenlijke van wat ons hier en nu beweegt en remt. Kort na de oprichting heeft het Verbond begrepen dat er een podium moet zijn waarop zorgvuldig verhandeld kan worden — om die oude term voor het gedegen betoog te gebruiken — over de achtergronden, de motiveringen en de oogmerken van het humanisme-in-de-tijd.

In de afgelopen enkele jaren, om ons te beperken, werden in dit tijdschrift problemen behandeld die na verloop van tijd hun betekenis gingen bewijzen in regelingen, in wetten, in attitudes. Ik noem de studies over humanisme en arbeid, over ons strafstelsel, over de problemen der zedelijkheid, over vrijheid van meningsuiting, over abortus, echtscheiding, milieu en levensovertuiging, over humanisme en socialisme, medische ethiek, de grenzen van de groei. Daarnaast signaleerden wij systematisch belangwekkende literatuur.

Dit werk moet voortgezet worden. De redactie heeft een lange lijst van bijdragen geprojecteerd. Zo over euthanasie, over modern onderwijs en vorming, over nieuwe ontwikkelingen in gezagsstructuren als de krijgsmacht, over escapisme in moderne religieuze bewegingen, over humanistische aspecten van ontwikkelingssamenwerking, over moderne kritische theorie, moderne filosofie, het structuralisme enz. enz. Het lijkt wellicht een vrij willekeurige opsomming, maar in de komende jaargang zal duidelijk worden dat de redactie een plan uitvoert om in onderlinge samenhang de diverse „belangen"-gebieden van een aandachtig en actief modern humanisme systematisch te behandelen om een visie te ontwikkelen waarin de drie, van elkaar afhankelijke elementen van dat humanisme zijn opgenomen: wetenschappelijke kritische bezinning op de problemen van het leven, helpende zorg voor de medemens die door welke omstandigheden dan ook gestremd is in zijn ontplooiing, en actieve deelneming van onze gezichtspunten uit aan het sociaal-politieke gebeuren.

Belangrijk is het dat de redactie toegewijd zijn taak verricht, maar zonder lezers gaat dit niet. Het uitgeven van een onafhankelijk tijdschrift als het onze

is voor een kleine organisatie een zware opgave. De kosten stijgen in een tempo dat door het innen van abonnementsgelden niet nauwkeurig kan worden bijgehouden. Wij moeten voor 1973 dan ook de abonnementsprijs verhogen tot f 25,—. Laat u ons niet in steek. Aan de andere kant onderneemt de redactie een poging om door het winnen van abonné's de basis te verbreden. Als u ons adressen zendt van eventuele toekomstige lezers dan helpt u ons in hoge mate. Dit tijdschrift is nodig in Nederland. De gefundeerde argumenten van het humanisme moeten beschikbaar zijn. Daartoe bestaat R e k e n s c h a p.

P.S.

Onderwerpen die in de komende nummers zullen worden behandeld.

Euthanasie (Van Til)
Structuralisme
Moderne Kritische Theorie (Van de Enden)
Autoritaire Persoonlijkheid (H. Tromp)
Identiteit en Rollendwang (Spigt)
Moderne visie op gevangeniswezen (Pols c.s.)
De Samenwerkingsschool (Cabout)
Milieu en Levensovertuiging (Hommes)
Huidige filosofie (Klever)
Theodor Lessing (Harmsen)
Toeval en Onvermijdelijkheid - Jacques Monod (Freudenthal)
Nieuwe ontwikkelingen van Humanistische Geestelijke Verzorging in de Krijgsmacht (Struyk)
Ontwikkelingssamenwerking (Sorgedrager)
Selectieproblemen en Sociale Achtergrond
Escapisme in Moderne Religieuze Bewegingen (Tielman)
Sociaal-ekonomische achtergronden van het Leven in Latijns-Amerika
Humanistic Psychogy en Humanisme (Van Praag)
Vertaling van artikel van L. Trilling in T.L.S. nov. 1972
Medisch- en agogisch Model (Van Dorp)
Verschillen in Wetgeving t.a.v. Drugs etc. (Tielman)

Orgaantransplantatie

De enorme ontwikkeling van medische technieken heeft de afgelopen jaren al veel belangstelling ondervonden. Een dier technieken, de mogelijkheid om organen uit het menselijk lichaam te verwijderen en in een ander lichaam over te brengen, heeft in het bijzonder de aandacht gevestigd op daaraan verbonden ethische, juridische en organisatorische vraagstukken.
Zulks heeft het hoofdbestuur van het Nederlandse Rode Kruis aanleiding gegeven om op 22 april 1968 een commissie ter bestudering dier vraagstukken in te stellen. In april 1969 reeds heeft deze commissie een interimrapport doen verschijnen waarin zij antwoord geeft op de vraag of voor het beschikbaar krijgen van organen uit een menselijk lichaam het zogenaamde „toestemmingssysteem" of het „geen-bezwaar-systeem" moet gelden.
In mei 1971 verscheen het eindrapport der commissie en daarin zijn de conclusies van het interim-rapport overgenomen.
Inmiddels houdt zich thans de Tweede Kamer der Staten Generaal bezig met een nieuwe wet op de lijkbezorging en daarbij spelen ook vragen betreffende de orgaantransplantatie een rol. De genoemde Rode Kruis-rapporten behelzen degelijke en belangwekkende beschouwingen, waaronder omtrent onderwerpen als het vaststellen van doodscriteria, het afstaan van organen door levenden, de positie van de „ontvanger" van een orgaan, de bewaring van uitgenomen organen, de selectie, de registratie e.d. Waarmee ik mij thans slechts wil bezighouden is de — naar mijn mening — zeer belangrijke vraag of alvorens na overlijden tot uitneming van organen mag worden overgegaan nodig is dat gebleken is van hetzij de toestemming daartoe tijdens zijn leven van de overledene zelf, hetzij van die der naaste nabestaanden („toestemmingssysteem), dan wel dat uitneming geoorloofd is indien niet van bezwaren daartegen van overledene of zijn nabestaanden gebleken is („geen-bezwaar-systeem").
De genoemde Rode Kruis-commissie had zich opgesplitst in een aantal werkgroepen, waaronder een ethische en juridische werkgroep. Alle werkgroepen, waaronder de genoemde, kwamen eensluidend tot de conclusie, welke in het rapport ook als die van de gehele commissie is neergelegd, dat het toestemmingssysteem dient te worden toegepast en dat het „geen-bezwaar-systeem" behoort te worden verworpen.
De ethische werkgroep wijst daartoe onder meer op „de neiging om het lijk met eerbied te behandelen" als cultuurgoed, op de „emotionele binding" tot

een stoffelijk overschot, op de „piëteit jegens het lijk of de stoffelijke resten" als „thans nog niet geheel omschrijfbare, maar wel duidelijk te erkennen neiging", op godsdienstige overwegingen „die een directe eerbied voor het gestorven lichaam meebrengen". Naar haar oordeel „miskent het geen-bezwaarsysteem, althans voorlopig, het vrije en zedelijk karakter van het afstaan".
De juridische werkgroep gaat er van uit dat ieder het recht heeft op de door hem gewenste wijze van lijkbezorging en dat de vrijheid van het individu daarin niet mag worden beperkt.
Beide werkgroepen beschrijven ook de voor- en nadelen van de beide systemen. Kort gezegd is het voordeel van het toestemmingssysteem vooral daarin gelegen dat overledene en nabestaanden zekerheid hebben dat er met een stoffelijk overschot niet iets geschiedt wat zij niet wensen of wensten. Nadeel van dit systeem is uiteraard dat het vragen van toestemming tijd vergt en dat vaak reeds daardoor orgaanverwijdering onmogelijk wordt. Het geen-bezwaarsysteem kent dit bezwaar niet, maar heeft voor de betrokkenen het nadeel van de onzekerheid.
Ik kan de — uitvoeriger dan hier weergegeven — beschouwingen niet goed volgen en ik heb vooral daarom groot bezwaar tegen de rapporten omdat ik daarin eigenlijk zo weinig aantrof over de belangen van hen wier genezing, herstel van ernstig lijden, gezondheid, afhangt van de mogelijkheid om over een orgaan van een pas gestorvene te kunnen beschikken. Ik meen dat daar grotere waarde aan moet worden gehecht dan de commissie tot uiting brengt en dat — met name — afweging van de belangen van „nog" levenden en van die der gestorvenen en hun nabestaanden had dienen te geschieden.
Hoe zit de zaak eigenlijk?
Laat ik beginnen met een korte beschouwing uit juridische gezichtspunten (welke overigens niet veel verschillen van de ethische en algemeen maatschappelijke).
Artikel 982 van ons burgerlijk wetboek erkent het recht om tijdens het leven beschikkingen te treffen over de wijze van lijkbezorging na de dood. De wet op de lijkbezorging schrijft voor (en niet valt te verwachten dat zulks wijziging zal ondergaan) dat met een stoffelijk overschot drie dingen mogen gebeuren en wel hetzij begraven, hetzij verbranden, hetzij ter ontleding worden benut. Wie *recht* heeft op een lijk, en welke inhoud dit *recht* heeft, valt uit deze schaarse wettelijke bepalingen niet af te leiden. Zeker niet dat „recht op een lijk" gelijk zou zijn te stellen met een recht van eigendom, met een recht tot onbeperkte beschikking. Het ontbreken van beschikkingen omtrent de lijkbezorging, ontbreken van nabestaanden die deze taak kunnen vervullen, doet voor de overheid de plicht ontstaan tot „bezorging" van een lijk, tot begraven.
Er is weinig geschreven over het recht op een stoffelijk overschot. In 1963 wijdde mr. Rombach in het Weekblad voor Privaatrecht, Notarisambt en Registratie er een artikel aan. Hij poogde dit „recht" te brengen onder een soort voortzetting van de persoonlijkheidsrechten na de dood, een voortbestaan van de persoon in juridische zin voorzover zijn belang dit vordert. Hij sluit daarbij

aan op een artikel 2 van het Burgerlijk Wetboek, het wetsartikel dat de ongeboren vrucht als „levend" aanmerkt voorzover zijn belang dit eist. Er zij aan herinnerd dat deze wetsbepaling — mijns inziens geheel ten onrechte — in de discussies over abortus wel heeft geleid tot de bewering dat de ongeboren vrucht „leven" zou moeten worden toegekend.) Ik ben overigens door de redeneringen van mr. Rombach niet erg overtuigd.

Onze rechtspraak hield zich ook eens bezig met de rechten op een lijk. In 1942 had iemand van een lijk gouden kronen en stifttanden gestolen. Gestolen? Inderdaad een vraag, want wie behoorden deze voorwerpen? Kan men iets stelen wat niemand toebehoort, waarop niemand recht heeft? De rechtbank en het gerechtshof gaven over het „eigendomsrecht" dier tanden en kronen brede juridische beschouwingen en veroordeelden de dader wegens diefstal. De Hoge Raad, in 1946 tot oordeel geroepen, deed het minder uitvoerig en sprak niet over eigendomsrechten. Hij zei „dat . . . erven of nabestaanden van een overledene een zodanige zeggenschap over diens lijk hebben — zij het ook beperkt door wat de wet gebiedt en door wat voortvloeit uit godsdienstige en zedelijke opvattingen, alsmede door wat door de overledene met inachtneming van een en ander is bepaald — dat van een „toebehoren in de zin van artikel 310 van het wetboek van strafrecht moet worden gesproken". Een subtiele redenering, leidend tot bestraffing van een euvele daad, maar een die zich er nadrukkelijk van onthield om over eigendomsrecht, beschikkingsrecht van wie dan ook te spreken!

Er zijn aan deze uitspraak nog wel juridisch interessante beschouwingen gewijd, zoals ook al daarvoor door mrs. Van Oven en Van Praag, maar ik ga daarop hier niet verder in.

Hoe het ook zij: het vaststellen van rechten en de omvang daarvan is niet eenvoudig.

Een ding is echter wel volkomen duidelijk.

Men mag over de „lijkbezorging" beschikkingen treffen tijdens zijn leven, beschikkingen welke nabestaanden moeten eerbiedigen en welke zelfs in rechte kunnen worden afgedwongen, en — bij gebreke van dergelijke beschikkingen — mogen de nabestaanden zelf beschikkingen over de „lijkbezorging" doen. Maar, wie het ook doet, de inhoud dier beschikkingen kan slechts betreffen de keuze tussen drie mogelijkheden: tussen begraven, verbranden en doen ontleden. En daarbij mag men omtrent de entoerage van een en ander van alles en nog wat bepalen, tot de namen en aantallen van de personen die in de volgkoetsen en welke koetsen, mogen plaats nemen.

Er is dus geen andere keuze mogelijk dan tussen drie vormen van vernietiging. Welke wijze van vernietiging men ook kiest (niemand meent meer dat een stoffelijk overschot in de grond begraven intact blijft): zelfs de meest oprecht gelovige is niet meer van mening dat een der vernietigingswijzen een wederopstanding in de weg staat. Discussies over de crematie, welke niet eens zo lang geleden plaats vonden, zijn heel duidelijk achterhaald en in 1963 heeft ook de Rooms Katholieke kerk zijn bezwaren daartegen ingetrokken.

Het lijkt er naar mijn mening erg op — en ook de motiveringen van de Rode Kruis-commissie duiden daar op — dat wij in een verwarring zitten tussen datgene wat men noemt „de integriteit" van een stoffelijk overschot en een reeds uit oeroude tijden stammende „dodencultus".
Wij geven overledenen geen voedsel en schoeisel meer mede op zijn weg, wij balsemen niet meer, wij kennen geen plichten meer tot onderhoud van zijn nagedachtenis, wij zijn niet meer gehouden tot het doen voortleven van de overledene door hem nog kinderen „posthuum" te doen adopteren (zoals in het oude Griekenland). Allerlei plichten van religieuze aard, van ethische en maatschappelijke aard, hebben wij niet meer. Wie daarover wil lezen zij het in de 19e eeuw geschreven boek van Fustel de Coulange „La cité antique", waarin een schat van materiaal hieromtrent is vervat, aanbevolen.
We hebben zelfs niet de plicht tot onderhoud van graf of urn. Ook de meest gelovige is niet genoopt tot regelmatige gedenkdienst.
Maar toch moet klaarblijkelijk de piëteit, de eerbied voor de overledene, er toe leiden dat zijn overschot ook zoveel mogelijk onaangetast, integer, de vernietiging tegemoet gaat.
Aantasting van dit overschot staat echter allerminst in de weg aan welke vorm van dodencultus ook. Ook een lijk zonder nier, hart of lever, kan op de meest eerbiedige wijze ter aarde worden besteld en aan de nagedachtenis doet dit niets toe of af. Nog onlangs mocht ik per televisie waarnemen hoe een weduwe 27 jaar na het overlijden van de echtgenoot — het klinkt vreemd — verheugd was toen de stoffelijke resten, bestaande uit vrijwel vernietigd gebeente waren gevonden en in een werkelijk graf konden worden ter aarde besteld.
Neen, ik kan niet zien wat de „integriteit" van een stoffelijk overschot met eerbied voor de nagedachtenis heeft te maken en ik vrees dat op dit punt een heilloze spraakverwarring heeft plaats gehad en vermoedelijk nog wel enige tijd zal blijven plaats hebben.
Daarbij komt dat — met name bij gewelddadige dood — lijkbezorging van een ongeschonden overschot niet kan geschieden. Ook kan in verschillende gevallen lijkonderzoek, obductie, worden bevolen door de overheid. En de medische wetenschap beschouwt obductie als bijzonder gewenst en vaak als een sluitstuk van de medische behandeling van een zieke.
Terecht worden dan ook vaak toestemmingen tot obductie gevraagd. Ook zonder toestemming — soms zelfs zonder medeweten — van nabestaanden worden in klinieken obducties voor wetenschappelijk doel uitgevoerd. Maar ook op dit punt viert nog de magische „integriteit" van een lijk hoogtij. Nog op 2 februari 1970 oordeelde het medisch tuchtcollege te Amsterdam in een openbaar gemaakte uitspraak obductie zonder toestemming ongeoorloofd, zij het dat dit college toen wel wees op de noodzaak van een nieuwe wettelijke regeling (de bestaande wet op de lijkbezorging lijkt immers obductie zonder toestemming te verbieden) in het belang van de wetenschap en dus van de „nog levenden".

Mij lijkt dan ook dat wij moeten ophouden met integriteit van een lijk te verwarren met eerbied voor de nagedachtenis en het uiten daarvan in de wijze van lijkbezorging.
De oude Grieken en Egyptenaren wisten nog niet van mogelijkheden om mensen in het leven te houden door middel van organen van gestorvenen. Dit is een ontwikkeling die nog maar kort aan de gang is, maar koortsachtig snel voortgaat. Voor ons doemt de vraag op of het nog zedelijk is geoorloofd aan levenden middelen ter genezing, dus ook organen, te onthouden indien het mogelijk is hun die te verschaffen.
Er zijn geen rechten op een lijk, er zijn slechts plichten tot lijkbezorging en de bevoegdheden daarbij zijn begrensd. Het wil mij voorkomen dat het zedelijk ongeoorloofd is dat deze bevoegdheden ook omvatten de bevoegdheid een stoffelijk overschot volledig ongerept te vernietigen, indien het leven van anderen door beperkte aantasting daarvan kan worden behouden.
Ik meen dan ook dat het plicht is jegens de gemeenschap, jegens de naaste, dat overal en altijd waar leven kan worden behouden door aantasting van een stoffelijk overschot, zulks moet kunnen. De levende gaat boven de dode en ieder heeft de plicht te helpen anderen in het leven te houden.
Het is onduldbaar dat willekeurige nichten en neven van een onbekende oudtante in staat zouden zijn door een weigering tot aantasting van het overschot het leven van anderen te vernietigen. Ook acht ik het onduldbaar dat naaste verwanten daartoe bevoegd zouden zijn. En tenslotte acht ik het onduldbaar dat men tijdens zijn leven zelf zou mogen bepalen dat zijn stoffelijk overschot niet aan anderen dienstbaar zou mogen zijn.
Ik kom er dan ook toe om zowel het „toestemmingsysteem" als het „geenbezwaar-systeem" geheel af te wijzen.
Artsen moeten in hun mogelijkheden om mensenlevens te redden niet worden beperkt. Tot nu toe moeten besluiten over transplantaties zeer snel kunnen worden genomen. Het vragen om toestemmingen maakt het redden van eens anders leven vaak onmogelijk; het blijken van een bestaand bezwaar eveneens. Wellicht kunnen in de toekomst organen van overledenen langer worden bewaard; wellicht komen er in de toekomst voorraadschuren van nieren, harten en levers e.a. organen, zoals er nu reeds bloedbanken bestaan. Ik zal die ontwikkelingen toejuichen en meen dat daaraan niets in de weg mag worden gelegd. Mijn conclusie is dan ook dat het niet alleen onnodig behoort te zijn om toestemming voor uitneming van organen te hebben, maar dat ook bezwaren daartegen, die blijken, moeten kunnen worden voorbijgegaan, dat zelfs testamentaire of codicillaire beschikkingen daaromtrent als nietig moeten worden aangemerkt.
Ik zou — ten slotte — het genoemde Rode Kruis-rapport onrecht doen, indien ik niet vermeldde dat — met name de ethische werkgroep — wel wijst op de hoge zingeving, als uiting van hulp en solidariteit, gelegen in het geven van toestemming tot orgaantransplantatie na overlijden en op de gewenstheid de bereidheid daartoe te bevorderen door bredere voorlichting van het publiek.

Uiteraard acht ik die voorlichting ook van groot belang. Meer dan tot dusver echter moge daarbij de aandacht worden gevestigd op hetgeen werkelijk na de dood met een stoffelijk overschot geschiedt, op de volledige vernietiging daarvan, en op het belang dat een stoffelijk overschot, alvorens aan vernietiging te worden prijsgegeven, voor de zieke, nog levende, mens kan hebben. Hopelijk zal het eens voor een ieder vanzelfsprekend worden dat organen van een overledene ten behoeve van zieken mogen worden gebruikt.

M. Knap

Est in arundineis modulatio musica ripis.
AUSONIUS

Er is een melodie in de golven der zee,
Harmonie is er in de strijd der elementen,
Welluidend is het ruisen
Van het golvend riet.

Er is een zuivere harmonie in alles,
Een volledige samenklank in de natuur, —
Slechts in onze denkbeeldige vrijheid, —
Weten wij van onze breuk met haar.

Vanwaar kwam deze breuk?
En waarom in het gemeenschappelijk koor
Zingt de ziel niet als de zee,
Een waarom klaagt het denkend riet?

En waarom van de aarde tot de verste sterren
Kwam nimmer antwoord op
De stem van een roepende in de woestijn,
Op het vertwijfeld protest der ziel?

Fjodor Tjoettsjew

(Uit het Russisch vertaald door P. Krug)

Fjodor Tjoettsjew (1803-1873) is één van de belangrijkste Russische dichters, die sterk beïnvloed werd door Schelling. Zijn natuurlyriek heeft een pantheïstisch karakter. Door zijn wijsgerige poëzie neemt hij een geheel eigen plaats in de Russische dichtkunst in.

Johan Huizinga (1872-1945)

Op de grens van twee werelden

Het is merkwaardig, dat twee van de drie Nederlandse historici, die buiten ons land bekendheid verwierven, tot de derde en oudste hunner een ambivalente houding innamen. Geyl en Romein hebben Huizinga hun kritiek niet bespaard, maar konden zich toch aan zijn invloed niet onttrekken. In het geval van Romein kan men zelfs van een dwangverhouding spreken — Annie Romein noemt het een „Schüler"-complex. De kritiek was daarom des te feller. Geyl, van een heel andere structuur, stond losser tegenover Huizinga, maar toch niet vrij. Dat geldt eerder voor Jacques Presser, van een andere generatie, die ongeremder op Huizinga afging, maar in zijn posthuum verschenen „Gesprekken" toch ook niet kan nalaten een buiging voor de Leidse hoogleraar te maken en dat nog wel als theoreticus.

Het is inderdaad, ook een kwart eeuw na zijn dood, niet eenvoudig, met Huizinga klaar te komen. Daartoe geeft deze zelf in zijn hele verschijning, als mens, leermeester en schrijver, alle aanleiding. Ook wie het als een voorrecht waardeert, zijn leerling te zijn geweest, komt moeilijk tot een stellig oordeel. Niet alleen was hij voor de gewone student weinig toegankelijk, ook als docent liet hij de discipel op een leeftijd, waarin deze naar vastheden zocht, op het ondoorzichtige terrein van de geschiedenis vaak in onzekerheid achter. Toch was de poly-interpretabiliteit, waaraan hij die geschiedenis voortdurend onderwierp, voor vele van zijn leerlingen juist dat geestesmerk, dat het sterkst zijn stempel op hem drukte.

Huizinga's eeuwige relativeringen, nuanceringen, weifelingen, uitwijkingen, zoals zij zich in voordracht en geschrift manifesteerden, maar door de ermee gepaard gaande stroom van beeldende illustraties er tevens de bekoring van vormden, hebben hem vaak kwetsbaar gemaakt. Strijdbare figuren als Geyl en tot dogmatische zekerheden geneigde denkers als Romein hebben hem zijn overvoorzichtigheden, zijn terugtrekken in een „clair-obscur" (Romein) kwalijk genomen. Voor hen was Huizinga's ambivalentie, zijn terugdeinzen voor een „sta hier, sta daar" (Geyl) onaanvaardbaar. Toch, al behoorde deze ambivalentie, die tweeslachtigheid in een hogere, historisch begrepen zin, als behorende tot tweeërlei geslacht, tweeërlei aera, tweeërlei wereld, tot Huizinga's wezen, het is goed, daartegenover te plaatsen, dat Huizinga als het erop aankwam, geen „halve" was en dat er door heel zijn denken en doen, zijn wetenschappelijke en literaire arbeid een constante, een vastheid naar vorm en inhoud aanwezig was, die tevens er de kwaliteit en uniciteit van uitmaakte.

De cultuurhistoricus

Men is geneigd in Huizinga de man van wetenschap, de cultuurhistoricus, te onderscheiden van zijn optreden als kritikus, als „aanklager" van zijn tijd — streng te scheiden zijn die facetten niet. Hij heeft zich in zijn grote werken, „Herfsttij der Middeleeuwen" en „Homo Ludens" evenzeer tot een „algemeen beschaafd" publiek gewend als in zijn cultuurkritiek. Aan die laatste lag zijn in de historie verankerde cultuurbeschouwing ten grondslag, aan de normen waarvan zijn eigentijdse beschaving toch moeilijk kon voldoen, ook al zou zij niet in een crisis hebben verkeerd.

Huizinga ging uit van een cultuurbegrip, dat een sterke mate van homogeniteit, een eenheid in verscheidenheid insloot, als een „grootheid in haar eigen macht", zoals Geyl het polemisch samenvatte, daarbij Huizinga van een anthropomorfische uitdrukkingswijze betichtend, waaraan deze anderszins zoveel aanstoot nam. Nu heeft Huizinga stellig nooit van culturen willen spreken als een soort biologische eenheden. Van een culturele morfologie in Spengleriaanse zin moest hij niets hebben. Maar Huizinga meende wel, dat in bepaalde tijden en plaatsen het cultuurleven een zekere samenhang, een op elkaar afgestemd zijn en een wederkerige inwerking van samenleving en geestelijke productie betoonde, die de cultuur in zo'n periode tot eenheid stempelde en daaraan één stijl verleende. Waar die samenhang ontbrak, kon van een cultuur eigenlijk niet gesproken worden. Dat vreesde hij voor zijn eigen tijd en samenleving. Volgens hem was de 18de eeuw wellicht de laatste eeuw, die één cultuurstijl vertoonde. Waaruit die eenheid in laatste instantie voortkwam, was voor hem overigens principieel onbepaalbaar.

Het ging Huizinga in zijn concrete studies echter veel minder om die eenheid, in haar manifestatie als cultuurperiode, dan om de vele verschijningsvormen, de elementen, de functies van het cultuurleven, die tot de themata van zijn grotere en kleinere werken werden. Huizinga's grote verdienste als cultuurhistoricus is geweest, een vormenleer van de cultuuruitingen te hebben gegeven — niet zozeer theoretisch als wel in de praktijk van zijn meesterlijke beschrijving van concrete cultuurverschijnselen en cultuurthema's. Met een enorme rijkdom aan historisch materiaal, dat in heel zijn veelvormigheid en bontheid wordt uitgebeeld, schildert hij in zijn „Herfsttij" de levensvormen van de late Middeleeuwen in de Bourgondische landen: de felheid van het leven, de ridder-idee in al haar manifestaties, de vormen van liefde en devotie, het schoonheidsgevoel, de pastorale etc. Bijna terzelfdertijd verscheen van hem een bundel essay's over de Amerikaanse samenleving en cultuur in de 19de eeuw, zijn „Mens en Menigte", waarin in een viertal geraffineerd benoemde themata als Individu en Associatie, Staatszin en Zakengeest, Tam en Wild Amerika, een stuk moderne beschavingsgeschiedenis werd doorgelicht. In titel- en themakeuze was hij toch vindingrijk, al is die van „Herfsttij" waarschijnlijk afkomstig van Henriëtte Roland Holst, misschien mede een reden waarom hij er zich later van distancieerde.

Wat Huizinga nastreefde was minder een kritisch-wetenschappelijke analyse,

dan een herbeleving van een cultuur in haar, voor hem karakteristieke vormen en beelden. Daarbij steunde hij op wat hij „sensatie" inzake het verleden noemde, of zelfs een „hantise", een soort vervolging uit het verleden, dat hij in een visuele benadering poogt op te roepen en te bezweren. Aanschouwelijkheid is volgens hem voorwaarde voor historische begripsvorming. Vakgenoten hebben hem die visuele benadering en door esthetische gevoelens geleide weergave van het verleden wel verweten als te weinig wetenschappelijk. Maar zijn herschepping berust op een nauwkeurig, in de filologie geschoold, kritisch onderzoek, waarvoor waarheid het hoogste kriterium is en waarbij vervalsing als doodzonde geldt. Huizinga, die zichzelf in zijn jeugd een „dagdromer en fantast" noemde, was als de dood voor de goedkope, romantiserende geschiedconstructies, die zich als populariseringen aandienden en waartoe hij geneigd was ook de „vie romancée" te rekenen. Hij had trouwens in vroegere studies, over de opkomst van Haarlem, gepaard met bronnenuitgave, de Groningse universiteit e.a. reeds vóór „Herfsttij" zijn wetenschappelijke akribie overtuigend bewezen. In later tijd verstrakt zich zowel zijn cultuurbegrip als zijn opvatting van geschiedenis, in een zijner theoretische studies gedefinieerd als „de geestelijke vorm waarin een cultuur zich rekenschap geeft van haar verleden". Het element van redelijke verantwoording speelt hier sterk en zal hem ook in de praktijk hoe langer hoe meer beheersen.
Huizinga was, hoewel op dit gebied een baanbreker voor ons land, geen groot theoreticus. Hij waarschuwde zijn leerlingen zelfs tegen te intensieve occupatie daarmee. Toch is het merkwaardig, hoe zijn definitie opgang maakte, tegen veel kritiek bestand bleek en ook zelfs in geheel anders georiënteerde kring als de Marxistische instemming vond.
Als cultuurhistoricus is Huizinga uiteraard vaak vergeleken met de grote Zwitser Jacob Burckhardt, die hij als voorbeeld hogelijk bewonderde en aan het eind van zijn leven zelfs „de wijste geest van de 19de eeuw" noemde, maar waarvan hij toch in essentiële trekken afweek. Terwijl het Burckhardt in zijn klassieke Renaissance-studie te doen was om een objectieve beschouwing en behandeling van de staat e.a. cultuurgoederen, waarin het gehalte aan helderheid en „realisme" maatstaf was, poogt Huizinga de Bourgondische cultuur, die in tijd immers ten dele met de Renaissance in Italië parallel loopt, in haar elementen van droom en illusie, spel en fantasie te vatten. Bovendien weigert hij, in tegenstelling tot Burckhardt, in die Bourgondische cultuur te speuren naar de aanzetten tot een „noordelijke Renaissance" en waardeert hij haar veeleer als een uitloper en laatste faze van de Middeleeuwse beschavingsvormen. Ook in andere studies dan de „Herfsttij" ziet Huizinga in die Bourgondische cultuur de Middeleeuwse beschaving in haar meest stijlvolle vorm ten einde lopen. Trouwens, Huizinga heeft op Burckhardt's Renaissancebeeld ook ernstige kritiek geoefend.[1] Huizinga's concentratie op spel-elemen-

[1] Zie over de relatie van H. tot Burckhardt o.a. Werner Kaegi, „Das Historische Werk Johan Huizinga's" in „Historische Meditationen", dl. II, (Zürich 1946) p. 245-286.

ten in de cultuur heeft hem tot zijn tweede hoofdwerk gebracht, de „Homo Ludens" (1938), waarin niet meer het spel-element *in* de cultuur, maar de cultuur zelf als spel centraal staat en het spel aan de oorsprong van de cultuur gezien wordt. *Homo ludens,* de mens als speler, is voor hem gelijkwaardige soortnaam voor de mens als *homo faber,* de mens als maker, vervaardiger, vooral van zijn gereedschap. Zonder ons in de bijna mystieke verheffing van het spel als in cultus en godsdienst overgaande cultuurvorm bij Huizinga te verdiepen, mag hier wel gewezen worden op een eenzijdigheid, die zijn „Homo Ludens" deelt met de „Herfsttij" en de meeste zijner cultuurhistorische studies, nl. dat zij een sterk elitaire cultuuropvatting huldigen. In beide studies draagt het cultuurleven zowel in de Bourgondische voorbeelden als in de uit alle tijden en werelddelen samengebrachte materialen voor zijn „Homo Ludens", een aristocratisch karakter, dat zich in ridder- en hofsfeer, of daarmee overeenkomstige kringen afspeelt en een meestal geprivilegieerde vorm van vrije tijd, van „leisure" veronderstelt. Vandaar dan ook, dat Huizinga in de moderne, 19de en 20ste eeuwse wereld, waarin de zorg voor arbeid en productie prevaleert, deze spelcultuur vervalst en met de ondergang bedreigd ziet.
Bovendien is Huizinga's cultuurbegrip, zoals reeds eerder aangeduid, in hoge mate statisch. In een cultuurontwikkeling, een cultureel transformatie-proces, in aanzetten tot cultuurvernieuwing is Huizinga minder geïnteresseerd dan in een weergave van de verschijningsvormen van een naar tijd en plaats bepaalde cultuur, liefst in haar uiterst verfijnde, op de rand van decadentie verkerende vormen. Het is begrijpelijk, dat hiermee een soort heimwee of nostalgie naar voorbije culturen, vooral wanneer die rijk aan stijlelementen waren en een zekere homogeniteit vertoonden, zij het wellicht in beperkte bevolkingslagen, licht gepaard gaat.
Hiermee komen we bij Huizinga's alternatieve optreden, nl. als cultuurkritikus van zijn eigen tijd.

De cultuurkritikus

Er zit een element van grilligheid zowel in de oorsprong van Huizinga's populairste tijdskritiek, „De Schaduwen van Morgen" als in die van zijn „Herfsttij". Was de kern-idee van het laatstgenoemde werk hem in 1907 op een wandeling langs het Damsterdiep ingevallen, de „Schaduwen" zijn in 1935 ontstaan als een improvisatie ter vervanging van een voordracht over een cultuurhistorisch onderwerp op een veel vertrouwder vakterrein, nl. de tijd van Karel de Stoute. Evenals de „Herfsttij" voor verschijning een lange incubatietijd heeft gekend, zo zijn ook de „Schaduwen" niet uit de lucht komen vallen. Huizinga schijnt zelf door de enorme opgang die het werk maakte (in 1951 telde men acht drukken in het Nederlands, zes in het Duits en nog acht andere vertalingen) verrast te zijn geweest.
Deze „diagnose van het geestelijk lijden van onze tijd" viel blijkbaar in goede aarde. Een pessimistische tijdskritiek was na de Eerste Wereldoorlog niet

ongewoon. Huizinga was indertijd sterk geïmponeerd geweest door Spengler's „Untergang des Abendlandes", dat hij echter zowel op wetenschappelijke als ethische gronden afwees. Spengler's „Wir brauchen Härte" als remedie stootte hem af. Huizinga meende zelfs, dat Spengler's cultuur-pessimisme homoeopathisch hemzelf daarvan „een weinig bevrijd" had. Hij gaf de voorkeur aan de positieve instelling van de overigens als historicus eveneens te licht bevonden H. G. Wells, in hetzelfde essay behandeld.
Veel dieper en blijvender indruk maakte op Huizinga in dezelfde beginjaren '20 de Franse filosoof Ernest Seillière, die in het „romantisme" van Rousseau het grote gevaar zag en in zijn pessimistische kijk op de eigen tijd volgens Huizinga „dag aan dag gelijk krijgt". In deze bespreking vinden we reeds veel van de termen, als de „mechanisering van de cultuur", de „plebejisering van de geest", de geestelijke voeding der massa's met „surrogaten en vergif", die straks in de „Schaduwen" zullen paraderen, de remedie van een resorptie der cultuur, d.w.z. beperking en vereenvoudiging incluis. In „Nederland's Geestesmerk", een bijdrage uit 1934 aan de 150-jaar herdenking van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen, worden dezelfde motieven nader uitgewerkt, waarbij Huizinga zich ditmaal ook op politiek terrein beweegt. De „Schaduwen van Morgen" worden dan het grote requisitoir.
„Wij leven in een bezeten wereld. En wij weten het. Het zou voor niemand onverwacht komen, als de waanzin eensklaps uitbrak in een razernij, waaruit deze arme Europese mensheid achterbleef in verstomping en verdwazing, de motoren nog draaiende en de vlaggen nog wapperende, maar de geest geweken". Aldus de aanhef. Behalve de reeds genoemde euvelen, worden hier de oordeelsverzwakking, de „puerilisering", de „permanente puberteit", de aanvalspunten. „Onkuisheid" en „sexuele verwildering" komen hier opdraven — Freud is zo mogelijk nog erger dan Karl Marx. Aan het eind is er een meer pathetisch dan overtuigend beroep op de jonge generatie. De oudere berust eerder: „zijn gisteren en morgen vloeien ineen".
Op deze „aanklacht" tegen de eigen tijd is terecht kritiek geoefend. Geyl bv. wees erop, hoe de Schaduwen van *Gisteren,* als tegenhanger van de pessimistische waardering van het heden, ontbraken. Ook in Huizinga's grote cultuurstudies ontbreken meestal de sombere tonen en het lijden van de „underdog". „De historie moge democratisch worden, zij moet stoïsch blijven . . . Als de historie toegaf aan haar medelijden met al het leed der wereld, zou zij ongeschikt worden voor haar taak". De misère is voor hem kennelijk geen aanlokkelijk cultuurhistorisch thema.
Terecht is voorts de eenzijdigheid gehekeld van een tijdskritiek, die de miljoenen-werkloosheid niet in de diagnose van het geestelijk lijden van die tijd betrekt. Wanneer aan het eind het sociaal-economisch aspect aan de orde komt, maakt Huizinga zich daarvan met wat skeptische opmerkingen over Mannheim's „Zeitalter des Umbaus" en de idee van „Planung" af. Tenslotte komt het op de loutering van de menselijke geest aan.
Huizinga was niet de enige in die jaren tussen beide wereldoorlogen, die be-

vreesd was voor een massalisering of plebejisering van de cultuur. In de „Opstand der Massa's" van Ortega y Gasset treft men soortgelijke klanken aan. Ook daar overheerst een aristocratische, elitaire opvatting van cultuur, al toont de Spaanse cultuurfilosoof misschien meer zorg, de culturele en sociale geledingen te onderscheiden. Beiden besluiten hun requisitoir met een aansporing tot morele vernieuwing, waarbij overigens Ortega y Gasset Huizinga's vertrouwen in de jeugd allerminst deelt: integendeel, „jeugd" is volgens hem als slogan tot een chantage geworden, vrijbrief voor geweld en karikatuur. Voor de toekomst openden beiden weinig perspectief.
Helaas, maar begrijpelijk, geldt dat ook voor het onder de druk der bezetting, in ballingschap geschreven en postuum uitgegeven „Geschonden Wereld", dat in vele opzichten een historische onderbouw en parafrasering van de „Schaduwen" biedt. Afgezien van enkele thans profetisch aandoende, aan anderen ontleende klachten over b.v. de verdwijning van het landschap, zijn ook hier weinig bouwstenen voor de toekomst aanwezig. Huizinga heeft althans in geschrifte niet getoond tot „die echt levende geesten" te behoren, „die hoe ouder zij worden, hoe meer zij leven in het heden en in de toekomst", zoals hij in Gijsbert Karel van Hogendorp geroemd had. Gelukkig had hij echter in zijn latere levensjaren, vóór en tijdens de bezetting, metterdaad getoond, op de bres te staan voor de geestelijke waarden, die hij in zijn geschriften zo alom bedreigd achtte.

Huizinga en deze tijd

Hoewel de vraag naar Huizinga's actualiteit in een gedenkjaar voor de hand ligt, sluit hij niet aan bij zijn eigen denktrant. Hij heeft meermalen de betrokkenheid van de geschiedbeoefening op de vragen van de eigen tijd afgewezen. Voor hem was het in onze tijd zo beklemtoonde „engagement" geen kriterium of uitgangspunt . . . integendeel. „Alleen het afgeslotene nu, datgene waarin wij niet onmiddellijk meer met ons eigen leven betrokken zijn, laat de vorming van een wezenlijk historisch beeld toe", verklaarde hij in 1939 in een voordracht te Gent, aan enkele jaren rond 1840 gewijd. Voor hem die zijn geschiedbeeld bij 1900 liet eindigen, was de contemporaine geschiedenis in moderne zin dan ook een gesloten terrein. In 1915, toen hij in Groningen, middenin oorlogstijd, zijn oratie over historische levensidealen hield, verklaarde hij uitdrukkelijk, dat het niet de taak van de historicus was „als Demosthenes in de storm te spreken" en distancieerde hij zich onmiddellijk van de toenmalige actualiteit. Het was dan ook eigenlijk met die taakstelling in strijd, dat hij zich in de jaren '30 aan een historisch gefundeerde tijdskritiek waagde: hij ging daarmee zijn boekje min of meer te buiten.
Ondertussen zijn zekere parallellen tussen de culturele situatie van die jaren '30 en onze eigen tijd zeer wel mogelijk. Ook nu is er veel sprake van cultuurcrisis en zouden kwalificaties als mechanisering der cultuur, puerilisme, oordeelsverzwakking etc. het zeer wel doen, om van sexuele verwildering e.d. maar te zwijgen. De T.V. zou nog veel sterker als „cultuur-vervalsing" kunnen

worden gebrandmerkt dan Huizinga het in zijn dagen nogal ongenuanceerd de film en de radio deed.
Het lijkt niet waarschijnlijk, dat Provo's e.a. ludiek opererende elementen uit onze tijd door Huizinga's Homo Ludens geïnspireerd werden; dat hij hen als adepten zou herkennen of erkennen, nog minder. Voor Huizinga was het spel aan strenge regels en dienst aan een hoger gesteld iets gebonden, en al vertoonden volgens hem revolutionaire groepen, die spelbrekers van professie zijn, zelf bijna altijd een sterk ludiek karakter, in zijn politieke beeld was voor revolutionaire groepen nauwelijks plaats.
Onze tijd kent naar verhouding nog wel heel andere zorgen en angsten dan de jaren voor de Tweede Wereldoorlog hadden, al overtrof die oorlog zelf de meest zwartgallige verwachtingen. Al zijn er elementen in Huizinga's diagnoses en prognoses, die ook nog voor onze tijd zouden kunnen gelden, het zou te ver gaan, hem als profeet voor onze tijd te beschouwen.
Dat geldt ook voor enkele van zijn, overigens beperkte, politieke noties. Het politieke had, volgens eigen bekentenis, niet zijn grootste interesse. Maar men zou aan zijn kritiek op het Nederlandse partijenstelsel en de verstarring daarvan, waarbij vooral de confessionele partijen de boosdoeners waren en die nog versterkt werd door de invoering van de Evenredige Vertegenwoordiging, een zekere actualiteit kunnen toekennen. Zijn remedie: vereenvoudiging in de zin van een reductie der partijen tot een op temperamentsverschillen gebaseerd grondpatroon van behoud, hervorming en radicalisme (waarbij overigens aan de revolutionaire vorm daarvan het wettig bestaansrecht werd ontzegd) klinkt in theorie plausibel genoeg. In eigen tijd voelde zich daartoe dan ook menig aankomend politicus, zoals b.v. een Wiardi Beckman, Troelstra's secretaris en bij Huizinga gepromoveerd, sterk aangetrokken. De realisering stelde Huizinga zich in zijn politieke onschuld wat al te naïef voor. Als men nu maar de E.V. afschafte en verving door een eenvoudig meerderheidssysteem zonder herstemming, zouden „zich vanzelf weer de eenvoudige en bewegelijke meerderheidsverhoudingen samenvoegen, waarbij een parlementair regeringsstelsel in nieuwe gedaante en met versterkt regeringsgezag ook nu nog schijnt te kunnen leven". Een vorm van „wishful thinking", waarvoor onze tijd stellig te zeer door de wol geverfd is.
Op Europees niveau heeft Huizinga zich vooral geweerd in de kring van instellingen als het Institut Internationale de Coopération Intellectuelle, geparenteerd aan de Volkenbond. Hij ijverde daar, mede op historische gronden, voor een Europa als geestelijke eenheid, voor de toekomst van de „esprit européen", maar wel in een nationale verscheidenheid, die hij nadrukkelijk tegen een verdergaande eenheidsopvatting van Julien Benda verdedigde. Hetgeen hem overigens niet belette tegen de nationalistische verdwazing te fulmineren en daarbij zelfs de socialisten als bondgenoten te erkennen. Zoals hij zich ook meermalen fel tegen de zinloosheid van de moderne oorlog, „ultima rabies", d.w.z. uiterste waanzin, i.p.v. „ultima ratio", de grens van de rede, keerde.

Huizinga's blijvende betekenis, ook in de actuele situatie, is gelegen in zijn specifieke cultuurhistorische arbeid. Daarin heeft hij de wezenlijke elementen van alle cultuur, de menselijke aandoeningen, verlangens, passies en drijfveren in tal van verschijningsvormen, aanschouwelijk en kenbaar gemaakt. Daarin heeft hij de blijvende waarde van het cultuurbezit van alle tijden en vooral ook van homogene culturen als vindplaats en bron van inspiratie voor heden en toekomst blootgelegd. Zo vormde de Middeleeuwse cultuur inderdaad een „grootheid uit eigen macht"; zo verwierven ook figuren als Erasmus en Grotius, bij alle variatie die zijn waardering jegens hen betoonde, uiteindelijk een boven-tijdelijke, boven-persoonlijke, symbolische waarde. Zij vormden elementen van die „civitas humana", die humane beschavingsgemeenschap, die hij zijn eigenlijke tehuis achtte, maar wellicht te zeer in het verleden projecteerde.

Tegenover een dynamische, op verandering en vernieuwing gerichte instelling en waardering t.a.v. de geschiedenis als bij een Geyl — actief, strijdbaar, ingrijpend — zal de meer statische, beschouwelijke, geresigneerde, op stabiele en evenwichtige aspecten gebaseerde opvatting van een Huizinga zijn gelijke waarde betonen. Misschien wel vooral in een tijd, waarin groei en vooruitgang niet meer de vanzelfsprekende gelding hebben als in een recent verleden. Met zijn, in het gijzelaarskamp St. Michielsgestel openlijk beleden devies „Ik blijf getrouw, ik wijk niet af!", schaarde hij zich aan de kant van het behoud, maar op dat moment met een uitdagende klank. Huizinga heeft wellicht teveel naar het verleden in statische zin, naar een veredeld beeld van voorbije cultuur gezien. Maar in zijn denkwijze lag altijd de tegenkant, het contrast, de antinomie opgesloten. Hij was in deze ambivalentie burger van twee werelden, hij leefde op de grens daarvan. Hoe moeilijk aanvaardbaar ook in een tijd, die vaak een radicale inzet vraagt, is deze ambivalentie voor een bezinning op en waardering van de grote waarden der cultuur uit het verleden onmisbaar, ook voor de toekomst.

Ook als men qua temperament, opvoeding en geesteshouding heel anders geaard is dan Huizinga, kan men toch dankbaar zijn voor de correcties, de verrijking en verdieping van het eigen wereldbeeld in zijn historische dimensie door hem ontvangen. Daarom mogen wij hem tot een der erflaters van onze Nederlandse beschaving, ja wellicht van de Europese beschaving rekenen.

B. W. Schaper

Voor een lijst van werken van Huizinga die op het ogenblik verkrijgbaar zijn, zie blz. 170.

Beperking en betekenis van de moderne theologie

Wat is een christen? Een humanist met nog iets meer. Wat is dat „iets"? De dimensie van het geloof. Wat is geloof? De overtuiging dat de mens in Gods hand is. Wie is God? Dat weten wij niet, maar hij werkt in de geschiedenis. Hoe weet u dat? Dat is een kwestie van geloof. Wat is geloof? . . . Velen denken dat een christen een humanist is met iets meer. Maar humanisten denken daar heel anders over. Een humanist denkt dat de mens van nature mogelijkheden heeft tot zelfbeschikking en dat deze zelfbeschikking medemenselijkheid insluit. Naar mijn mening gelooft een christen dat God zich heeft geopenbaard in Jezus Christus; en dat er geen verlossing kan zijn voor de mens dan door Hem. Zowel christen als humanist kunnen meer of minder humaan zijn, het verschil ligt in de basis van hun overtuiging.

De afwezigheid van God

Tot voor kort was dit een bevredigende stand van zaken. Iedereen had zijn eigen etiket en zijn eigen plaats. Maar sedert de Tweede Wereldoorlog heeft zich een nieuwe theologie ontwikkeld in het voetspoor van theologen als Tillich en van filosofen als Heidegger. In de beginfase was vooral de afwezigheid van God kenmerkend voor de nieuwe ontwikkelingen. William Hamilton spreekt van de ervaring van die afwezigheid van God tegenover de afwezigheid van de ervaring van God. De God van het Oude Testament is dood en komt niet meer terug. Hij heeft zichzelf vernietigd met en door de dood van Jezus van Nazareth. Volgens Thomas Alitzer hebben God en ook de mens hun identiteit verloren en zijn zij beiden op zoek naar een nieuwe identiteit, waarin God alles in iedereen zal zijn. Die identiteit, zegt Dorothea Sölle, ontstaat in relatie met anderen. En Paul van Buren zegt: Identiteit is vrijheid voor zichzelf en voor anderen.

De nieuwe theologie bracht een vérstrekkend horizontalisme voort in tegenstelling tot het verticalisme van het traditionele geloof. Niet het vooruitzicht op de hemel, maar de realiteit van de aarde is bepalend voor de nieuwe denkrichting. De verantwoordelijkheid van een christen ligt in de eerste plaats in het hier en nu, samen met zijn medemensen. Deze nieuwe instelling vormde zelfs de achtergrond van het Tweede Vatikaans Concilie en van de recente bijeenkomsten van de Wereldraad van Kerken. Maar het zou toch een vergissing zijn te denken dat deze theologie de heersende filosofie is in de kerken van vandaag. Wel is er een zeer sterke invloed van uitgegaan op de moderne

benadering. Vandaar dat men zoveel aandacht heeft voor democratisering en gedeelde verantwoordelijkheden binnen de kerken, en voor de noden van de maatschappij hier en elders. Er heeft een soort van secularisatie plaats gevonden binnen het kader van het traditionele geloof.
Het is desondanks duidelijk dat de conservatieve krachten binnen de kerken nog steeds de overhand hebben. In dit verband is het interessant om op te merken, dat „de rooms katholieke kerk zich op vele niveaus in een bestuurs- en vertrouwenscrisis bevindt. Zo is dan ook de geloofwaardigheid van de katholieke kerk, die bij het begin van het pontificaat van Paulus VI groter was dan misschien ooit in de laatste vijfhonderd jaar, onrustbarend gedaald. Het is het kerkelijk systeem zelf dat in zijn ontwikkeling ver is achtergebleven bij de tijd, en dat nog steeds talrijke trekken vertoont van een vorstelijk absolutisme: paus en bisschoppen zijn eigenlijk alleenheersers in de kerk en in hun hand zijn wetgevende, uitvoerende en rechterlijke macht verenigd. Men eist vrijheid voor de kerk naar buiten, maar staat die naar binnen niet toe. Men preekt gerechtigheid en vrede, waar het de kerk en haar leiding niets kost. Men vecht op het terrein van tweederangs zaken en laat aldus grote concepties voor de toekomst evenals duidelijke prioriteiten achterwege".
Deze uitspraken schijnen zeer wel te passen in het woordgebruik van een overtuigd atheïst, maar in feite zijn het aanhalingen uit een opmerkelijk katholiek document dat dit voorjaar is verschenen. Het is een bewogen beroep op geestelijken en leken van de kant van meer dan dertig vooraanstaande theologen uit Oostenrijk, Canada, Duitsland, Nederland, Spanje, Zwitserland en de Verenigde Staten. Het toont duidelijk aan hoe verward de situatie op dit ogenblik is in de rooms katholieke kerk. Wat veel ruimdenkende geestelijken het felst afwijzen is de machtspolitiek, de geheime procedures, blinde gehoorzaamheid en onwrikbaar dogmatisme in kwesties als incarnatie, geboortebeperking, celibaat en vele andere. Zij beroepen zich op het geweten en dat is geoorloofd, ook in het katholicisme. Voor zover modern denkende katholieken niet tot passiviteit of zelfs tot apathie vervallen, ontwikkelen zij veelal een onkerkelijk geloof. Zij identificeren zich niet langer meer met de officiële kerk. Door hen ontstaat een ondergrondse kerk.
De moderne theologie geeft kennelijk gestalte aan een dergelijke nieuwe opvatting van kerk en geloof en een nieuw besef van mens en wereld. Maar wat moet het humanistische oordeel zijn over deze nieuwe theologie? De eerste indruk is er een van verbijstering. Wat verstaat men onder een geloof zonder God? De problemen waar men zich mee bezig houdt zijn reëel genoeg: de Mens op zoek naar zijn identiteit in relatie met anderen; identiteit in vrijheid voor zichzelf en voor andere mensen. Dit zijn bekende geluiden voor moderne humanisten en deze zijn vertrouwd met de kwesties die hier aan de orde worden gesteld. Maar hun eerste vraag luidt, wat de bedoeling is van het invoeren van deze opvattingen in het christelijk denkpatroon. Het antwoord schijnt te zijn dat het nog steeds christelijk kan worden genoemd omdat Jezus van Nazareth de spil is waarom ook deze nieuwe opvatting draait. Maar wie is

Jezus van Nazareth? Indien hij voorbeeldig is in algemene zin, heeft een mede daarop gebaseerde overtuiging niets specifiek christelijks. Humanisten zouden zo'n gedachte kunnen onderschrijven, maar volgens hen wordt deze voorbeeldigheid dan met velen gedeeld, zoals met Boeddha, Confucius, Socrates, eventueel ook Fridtjof Nansen en vele anderen. Maar als Jezus goddelijk is in enigerlei zin, dan is de vraag wat dat betekent.
Volgens William Hamilton moet men Jezus zien als de incarnatie van God die met hem is gestorven. Maar wat voor betekenis moet er aan een dode god worden gehecht? Dat wil zeggen: wat voor verschil maakt het voor het menselijk bestaan? Hetzelfde geldt voor een levende god die zich niet met wereldse zaken bemoeit zoals alle nieuwe theologen aannemen. Au fond gaat het hier om de vraag: als mondige mensen Jezus van Nazareth als een goddelijk voorbeeld aanvaarden, doen zij dat dan omdat hij god in de mens was, of denken zij dat hij goddelijk is omdát zij hem als voorbeeldig ervaren. Dit is ook van toepassing als Paul van Buren vaststelt dat de bijbel een geschrift is, waarin mensen tot uitdrukking brengen op welke wijze zij de werkelijkheid beleven. Voor zover de bijbel een bron van inspiratie vormt, gaat het er weer om of dit zo is omdat er iets goddelijks achter steekt, of omdat men zo onder de indruk is van dit geschrift dat men er een soort goddelijkheid aan toekent. Is de moderne theologie alleen maar een ingewikkelde manier om tot een humanistisch standpunt te komen, of is het een middel tot behoud van enige fundamenteel-menselijke ideeën die anders gemakkelijk verloren konden gaan? Of heeft William Hamilton gelijk als hij zegt dat de radicale theologen even zo vele atheïsten zijn, maar dat zij verschillende herinneringen hebben.

De verandering van de maatschappij

Hoe het ook zij, het is duidelijk dat er een grote affiniteit bestaat tussen de radicale theologie en het progressieve humanistische denken. Dit geldt in nog grotere mate voor wat de tweede fase van deze theologie genoemd kan worden. Deze heeft n.l. sterke invloeden ondergaan van marxistische humanisten als Ernst Bloch en Leszek Kolakowski, of vertoont in ieder geval parallellen met hun denkbeelden. Bloch's principe van de hoop is terug te vinden bij J. B. Metz en Jürgen Moltmann. Hij richt zich op de beëindiging van de overheersing van mensen over mensen. Niet de wet, maar de liefde; niet bij brood alleen; geen uitverkorenen; aldus Kolakowski. John A. T. Robinson kent slechts één hoofdzonde: gebrek aan liefde. Volgens Harvey Cox is sociale actie het complement van sociale dienstverlening. Hij ontwikkelt een theologie van maatschappelijke verandering. Dit is het kenmerk van de tweede fase. Niet hovaardij of begeerte zijn de hoofdzonden, maar gemakzucht en daadloosheid. Gehoorzaamheid en berusting hebben hun waarde voor het geloof verloren; belangrijk is nu het verlangen naar gelijkheid. Exodus wordt het sleutelwoord; de christen is op weg uit de slavernij naar een aards rijk van vrijheid en liefde. Geen verlossing maar revolutie in de geest van het marxistisch humanisme, verlangt Jürgen Moltmann. Volgens Dorothea Sölle staat de vrijheid op

het spel en is er verandering, radicale verandering nodig van de maatschappelijke structuren. Richard Shaull wil de continuïteit doorbreken ter verwezenlijking van een voortdurende humanisering van de samenleving. En tegelijkertijd treft men verwijzingen aan naar de hoop (Moltmann, Metz), naar de verbeeldingskracht (Van Buren, Sölle) en naar feestelijkheid (Cox, Sölle). Geloof is niet alleen politieke actie, maar ook de viering van het leven.
Het is interessant om te constateren welk een opmerkelijke overeenkomst er bestaat tussen deze nieuwe theologie en de progressieve tendenties in het humanistische denken. Ook daarin is de kwestie van de goede wil die werkzaam is in de wereld hoogst actueel geworden. Ook daarin is het onderlinge verband tussen het individuele bewustzijn en de maatschappelijke structuren aan de orde gesteld. Ook daarin wordt steeds sterker aangedrongen op een deugdelijke politieke theorie. Maar er zijn ook verschillen. In de christelijke traditie zijn de theologische opvattingen altijd bepalend geweest voor alle praktische aangelegenheden. In de humanistische traditie heeft men nooit zoveel waarde aan de theorie gehecht. Vandaar dat het voor christenen vooral de vraag is hoe de theologie ruimte kan geven aan sociale akties, terwijl het voor humanisten meer de vraag is hoe sociale actie door een wezenlijke humanistische theorie bevrucht kan worden. Ditzelfde geldt voor de persoonlijke sfeer. De zorg voor het individu heeft altijd een vast patroon gevormd in het christelijk leven en het voornaamste probleem is dan ook hoe de sociale aktie daarnaast moet worden ontwikkeld. In het humanisme is de daadwerkelijke zorg voor het individu pas van recente datum en hier ligt een uitdaging om deze praktijk verder te ontwikkelen in het kader van de sociale actie.
Zowel voor christenen als voor humanisten zijn dit geenszins academische kwesties. Als zij werkelijk aan hun verantwoordelijkheden willen voldoen, dan moeten zij een bijzondere bijdrage leveren aan de maatschappelijke ontwikkelingen. Want politieke partijen en sociale actiegroepen streven hun doelen na op hun wijze, maar kerkelijke of humanistische organisaties hebben hun eigen verantwoordelijkheden. Radicale veranderingen impliceren niet vanzelfsprekend werkelijke vooruitgang. Het slopen van onverdragelijke structuren resulteert niet automatisch in meer vrijheid. De anti-autoritaire gezindheid vertoont zelf vaak autoritaire trekken; verzet tegen onderdrukking is niet per se bevorderlijk voor het respect voor anderen.
Onder alle omstandigheden blijft de humaniteit de toetssteen. Dit betekent niet berusting in onrecht en ook niet onvoorwaardelijke geweldloosheid. Maar het vergt wel een uiterst kritisch gebruik van middelen en methoden. Zij behoeven voortdurende toetsing aan onze grondgedachten over mens en samenleving. Niet om esoterische redenen, maar juist vanwege de kwesties waar het om gaat: vrijheid, levensvreugde, zelfbeschikking. Wezenlijk is een actieve en volledige solidariteit met de verdrukten, de gefrusteerden, de verontrusten. Maar solidariteit is nog geen identificatie. De zorg voor werkelijk existentiële noden is daarmee niet overbodig geworden. Juist in dit opzicht dragen christenen en humanisten hun bijzondere verantwoordelijkheid en het is dan ook

van het allergrootste belang voor hun werk, dat zij deze zorg niet verwaarlozen. Want noch volharding, noch vervulling zijn in het menselijk leven mogelijk zonder een vermoeden van een levenszin.

De vraag naar zin

De technologische maatschappij brengt welvaart, en ook welzijn in de vorm van sociale zekerheid, medische verzorging, onderwijs, emancipatie en democratische cultuur. Maar de gevolgen van dat alles zijn ook overbevolking, milieubederf en de uitputting van de natuurlijke hulpbronnen. Bovendien is daarvoor een allesomvattende organisatie onontbeerlijk die juist weer een belemmering vormt voor de mogelijkheden die door deze technologie worden geopend. Als gevolg van de revolutionaire veranderingen in de maatschappij bevindt de moderne mens zich in een chaotische wereld waarin de traditionele normen en gedragswijzen niet meer toepasselijk zijn. Hij voelt zich onzeker en verward, en wordt daardoor achterdochtig en agressief. Hij weet geen antwoord op de vraag wie hij is en waar het om gaat. Zijn rol in zijn persoonlijke en maatschappelijke leven is onduidelijk geworden. Dit nu is de identiteitscrisis in de moderne cultuur, die aanleiding geeft tot krampachtige pogingen van de mens om toch iemand te zijn, een autoritaire of een slaafse persoonlijkheid, of beide tegelijk. Er is een tendentie naar conformisme, zelfs in vele non-conformistische kringen en er is een opmerkelijk gebrek aan gerichtheid op de ander.

Om dit te genezen moeten de mensen allereerst in staat worden gesteld hun creativiteit te ontwikkelen, zowel in hun persoonlijk als in hun maatschappelijk leven. Dit vergt een vorm van sociale hulpverlening die ook tot sociale actie kan leiden, want de persoonlijke en de maatschappelijke situatie zijn onderling afhankelijk. Op deze manier kan het zelfbewustzijn hersteld worden en als resultaat daarvan een werkelijke gerichtheid op de ander. Zo kan ook de basis worden gelegd voor het herstel van iemands rolbewustzijn, van zijn identiteit. Dat is besef van de samenhang en de betekenis van iemands beslissingen. Dit alles is mogelijk in een sfeer van zelfbestemming in solidariteit. Er zijn — wellicht — ook andere mogelijkheden: bijv. om bewust zelfzuchtig of misdadig te leven, maar het humanistische èn het christelijke mensbeeld wijst in een andere richting. Dat is hun keuze, hun interpretatie van mens-zijn. Sommigen zien deze keuze bij uitstek weerspiegeld in het leven van Jezus Christus, anderen niet, of beter gezegd zij herkennen die keuze bij vele „voorbeeldige" mensen. Maar christenen en humanisten zullen beiden dit aspect nadrukkelijk aan de orde stellen in hun zorg voor menselijke en maatschappelijke structuren.

In een wereld zonder God is identiteit, opgevat als het besef van samenhang van het bestaan, zingevend. Dit besef is nooit volledig aanwezig en nooit geheel buiten bereik. Het is een kenteken van de verwerkelijking van de mens, zelfs als er ten gevolge van een of andere katastrofe geen toekomst meer zou zijn. Het is in zichzelf zingevend, zoals liefde die nergens voor dient en des-

ondanks zichzelf genoeg is. Het is wat Julian Huxley religie noemt. De verdwijning van God, schrijft hij tijdens de Tweede Wereldoorlog, betekent een opnieuw vorm geven aan de religie. En hij definieerde religie als een georganiseerd denksysteem waarin mede zijn vervat: de realiteit van de wereld en het zich evoluerende leven in hun relatie tot het menselijk lot, en tegen de kosmische achtergrond in een geest van ontzag of eerbied. En Richard Shaull zegt: Het is een theoretisch project waarop mensen zich in hun activiteiten kunnen oriënteren, zodat zij niet van de ene dag op de andere hoeven te leven zonder te weten wat er gebeurt, maar zich rekenschap geven van het doel waarnaar zij streven en van de middelen waarover zij beschikken.
Dit is de erfenis van christenen en humanisten. Deze erfenis maakt hen tot vernieuwers, gedragen door de geschiedenis, tot aktivisten, in een kader van persoonlijke relaties, tot vormgevers in een weerbarstige wereld, tot strijders in dienst van de verzoening, tot gelovigen zonder illusies. Tegenover haat stellen zij strijdbare solidariteit, tegenover terreur stellen zij weerbare menselijkheid. Slechts door een revolutie binnen de revolutie kan worden voorkomen dat de rollen alleen maar verwisseld worden en het spel opnieuw begint (Richard Shaull). Zij weten dat er geen einddoel is. Op zijn best is er groei, niet kwantitatief, maar kwalitatief. Maar zij weten ook dat zelfs geringe resultaten een enorme, gezamenlijke krachtsinspanning vereisen.

J. P. van Praag

Bovenstaande beschouwing is voor een belangrijk deel gebaseerd op de publicaties van Dr. J. Sperna Weiland: ,,Oriëntatie'', 2 dln, 1966 en 1971.

Van **Johan Huizinga** zijn op het ogenblik verkrijgbaar:
De Nederlandse natie (vijf opstellen), *f* 10,—
In de schaduwen van morgen. Een diagnose van het geestelijk lijden van onze tijd, *f* 7,50
Mijn weg tot de historie, *f* 3,50
Homo ludens. Proeve ener bepaling van het spel-element der cultuur, *f* 12,50
Geschonden wereld. Een beschouwing over de kansen op herstel van onze beschaving, *f* 6,50
Hefsttij der Middeleeuwen. Studie over de levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden, *f* 39,50
Verzamelde werken (9 delen), *f* 149,—
Nederlandse beschaving in de 17e eeuw, *f* 25,—
Al deze boeken zijn uitgegeven door Wolters-Noordhoff, Groningen.

Een leemte in leegte?

Humanistische geestelijke verzorging als preventief instrument

Een indrukwekkend deel van de werkzaamheden van het Humanistisch Verbond is in de loop der jaren gericht geweest op introduktie en uitbouw van een eigen tak van geestelijke verzorging. De politieke strijd voor een gelijkwaardige positie van humanistische raadslieden in de strijdkrachten en inrichtingen van justitie heeft waarschijnlijk voor een groot deel het gezicht van het Verbond bepaald. Toch is het nog steeds niet zo dat ieder in Nederland die daar om vraagt adekwate geestelijke verzorging van humanistische zijde kan krijgen. In het leger en in de gevangenissen werken nu enkele tientallen beroepsraadslieden — er staan echter honderden aalmoezeniers en predikanten tegenover. Slechts enkele beroepsraadslieden en een handvol vrijwilligers zijn werkzaam in ziekenhuizen. Een korps van plaatselijke raadslieden is nooit voldoende van de grond gekomen.

In de geestelijke gezondheidszorg onderkent men tegenwoordig vrij algemeen dat niet alleen de speciaal daarvoor opgeleide en gevestigde specialisten, zoals zenuwartsen, psychiatrisch-sociale werkers en verpleegkundigen, zich bezig moeten houden met de geestelijke gezondheid van de bevolking, maar dat daarbij moeten worden ingeschakeld de zogenaamde sleutelfiguren: al diegenen die uit hoofde van hun beroep veel met mensen en hun problemen in aanraking komen. Men denkt dan in de eerste plaats aan maatschappelijk werkers, huisartsen, wijkverpleegsters, mensen uit het onderwijs, enz. Meestal wordt in dergelijke opsommigen ook de pastor, de geestelijke als sleutelfiguur genoemd.

Het bedrijven van geestelijke gezondheidszorg via sleutelfiguren is onderwerp van studie en diskussie, maar er is in de praktijk nog weinig ervaring mee opgedaan. Deze leegte springt vooral wat betreft het voorkómen van geestelijke ongezondheid, de preventie, in het oog.
Op het kuratieve vlak, de behandeling van reeds bestaande psychische moeilijkheden zijn, onder meer door projekten van mental health consultation, de vorderingen zichtbaarder.
Centraal staat steeds hoe de sleutelfiguren, die er nu eenmaal, uit het oogpunt van de geestelijke gezondheidszorg min of meer toevallig, zijn, zijn in te schakelen.
Een stap verder gaat men als men zich gaat afvragen of en hoe de sleutelfigu-

ren het publiek bereiken. Zijn zij inderdaad de instrumenten via welke alle deuren in het land voor de geestelijke gezondheidszorg opengaan? In humanistische kring zal men signaleren dat de geestelijke bijvoorbeeld bij vele buitenkerkelijken, dat wil zeggen een kwart van de bevolking, op de stoep zal blijven staan. Is hier sprake van een leemte, moet men vrezen dat zonder het ontstaan van een volledig netwerk van geestelijke verzorging, dat ook buitenkerkelijken bereikt, de preventie van geestelijke ongezondheid in die groepering bemoeilijkt wordt? In dit artikel wil ik op dit (al of niet schijn-)probleem wat dieper ingaan. De geestelijke verzorging wordt daarbij vanuit een beperkte invalshoek bekeken, die van de preventieve geestelijke gezondheidszorg, of psychohygiëne. Het zal duidelijk zijn dat dit gezichtspunt niet het enige is, van waaruit humanistische geestelijke verzorging is te rechtvaardigen. Dat het in beleidskringen van het Verbond wel als een zeer belangrijk facet is gezien, kan men afleiden uit het onderbrengen van de geestelijke verzorging bij de Humanistische Stichting voor Geestelijke Volksgezondheid.

Preventie en pretentie

„Als ik hoor hoe iedereen het over preventie heeft, denk ik soms dat ik het verkeerd versta, dat ze het over de pretentie van de geestelijke gezondheidszorg hebben". Deze uitspraak van iemand die veel overleg over dit onderwerp meemaakt tekent de huidige situatie, waarin nog heel weinig is waargemaakt van wat met de mond en op papier door velen wordt beleden: het heeft geen zin een steeds groter en duurder apparaat voor hulpverlening bij psychische problemen op te bouwen, als je die problemen niet tracht te voorkomen. De traagheid in uitwerking is begrijpelijk, omdat het voorkomen van psychische moeilijkheden ons drukt op de kulturele en strukturele eigenschappen van onze samenleving, die voor vele gezondheidswerkers helemaal zo ongunstig niet zijn, en die ze veelal als vanzelfsprekend en niet veranderbaar beschouwen. Afgezien daarvan, er ontstaat een bijzonder moeilijke diskussie tussen heel verschillende disciplines (psychologie, psychiatrie, sociologie, wijsgerige en kulturele antropologie) wanneer psycho-hygiëne gedefinieerd wordt, zoals Dekker het doet: „Psychohygiëne is dat deel van het welzijnsbeleid, dat betrekking heeft op maatschappelijke strukturen, waarden en processen, die relevant zijn voor het psychisch welzijn en de persoonlijke ontplooiing".[1]

Psycho-hygiëne beweegt zich dus in het tussengebied van maatschappij en individu, vergt de verbinding van psychologische en psychiatrische gezichtspunten met sociologische inzichten. In het hiervolgende wil ik, met de veel in dit verband genoemde krisistheorie, een psychologische benadering stellen naast een mogelijk toe te passen sociologische, het active society konsept van Etzioni.

G. Caplan[2] onderscheidt drie vormen van preventie: — primaire preventie, strategiën die gericht zijn op het voorkomen van nieuwe gevallen van psychische gestoordheid, door schadelijke faktoren tijdig uit te schakelen. — Sekondaire preventie, het terugdringen van het aantal bestaande gevallen,

en verlichten van de ernst en duur daarvan. — Tertiaire preventie, de resocialisatie wanneer de stoornis is overwonnen. Caplan maakt bij zijn beschouwing over preventie gebruik van de zgn. krisistheorie van Lindemann en Erikson.[3] Erikson stelt dat ieder mens bij zijn persoonlijkheidsontwikkeling bij overgang naar een volgende levensfase periodes meemaakt van emotionele verwarring, ontwikkelingskrises. Daarnaast maakt iedereen krises mee bij verlies van houvast, bij het verlies van iemand die hem nastaat, bij moeilijkheden in de werksituatie enz. Krises zijn te beschouwen als keerpunten in een mensenleven. Tijdens een krisis, die van enkele dagen tot enkele weken kan duren wordt het individu uitgedaagd om oplossingen te zoeken voor nieuwe, hem bedreigende opgaven.[4] Deze kunnen in de richting gaan van grotere volwassenheid en geestelijke gezondheid; de persoonlijkheid groeit dan van deze episode. Maar hij kan er ook aan onderdoor gaan, geen oplossing vinden die het hem mogelijk maakt verdere levensproblemen het hoofd te bieden. Gedurende de krisis heeft het individu sterke schuld-, vrees-, angst- of schaamtegevoelens. Hij voelt zich hulpeloos. Normale mechanismen van probleemoplossing schieten te kort in deze voor geestelijke gezondheid belangrijke periode. Het individu is gemakkelijker beïnvloedbaar, de persoonlijkheid is beter veranderbaar dan tijdens perioden van emotioneel evenwicht. Adekwate hulp tijdens een krisis, door iemand die op dat moment als belangrijk wordt gezien, is van eminent belang voor preventie van psychische moeilijkheden. Mensen die vaak in kontakt komen met anderen die zich in een krisissituatie bevinden moeten volgens Caplan leren hoe adekwate hulp te geven. En dit werpt het licht op de reeds genoemde sleutelfiguren.

Caplan noemt verder de noodzaak beleidsinstanties te beïnvloeden, teneinde die beslissingen te doen nemen tot het doen opzetten van basisvoorzieningen op psycho-sociaal terrein, en dringt aan op beïnvloeding van het publiek via massamedia, opvoedingssysteem en dergelijke. Hoe waardevol deze opmerkingen ook zijn, men kan betwijfelen of zo werkelijk voldoende de door Dekker genoemde maatschappelijke strukturen, waarden en processen in de preventie de aandacht zullen krijgen. Het is aantrekkelijk ook eens te rade te gaan bij sociologen die zich aan het schilderen van een totaalvisie op mens en maatschappij gewaagd hebben. De amerikaan A. Etzioni doet zoiets in zijn in 1968 uitgekomen, aan „the active ones" opgedragen, boek „The active society".[5] De huidige samenleving wordt volgens Etzioni in hoge mate op een onwerkelijke manier beheerst door niet-authentieke konsensusvorming, er wordt een schijn van onafhankelijkheid gewekt, terwijl de basisstruktuur vervreemdend is. Elementaire waarden worden in schijn wel, maar in feite niet echt tot gelding gebracht. Zijn toekomstalternatief, de aktieve samenleving, kent juist een voortdurende interaktie tussen handelende mensen (actoren) en strukturen. In plaats van onderworpen te zijn aan de wereld, aan krachten die men niet begrijpt en die men niet kan beheersen, moet men vanuit een aktieve oriëntatie, via persoonlijke, kollektieve en maatschappelijke projekten, die elkaar aanvullen, de samenleving veranderen. Geestelijke gezondheid, welke

kriteria men er ook voor aanlegt (afwezigheid van ziekte; psychisch welzijn; geluk), wordt beschouwd als een centrale waarde in onze kultuur. Deze zal in de aktieve samenleving die Etzioni schetst meer verwerkelijkt worden dan in de huidige, zoals in het algemeen centrale menselijke waarden door aktief samenspel van individuen en strukturen beter en echter zullen worden gerealiseerd.

Tot de middelen om tot een aktieve samenleving te komen behoren volgens Etzioni kennis van de sociale werkelijkheid, bewustwording en de hantering van macht. Op het aspekt van de bewustwording van individuen en sociale eenheden, een van de meest geïnspireerde delen van het boek, ga ik nog wat verder in. Bewustwording is een voorwaarde waar een aktieve eenheid (individu of groep) aan moet voldoen, teneinde zijn waarden meer volledig te realiseren. Bewustwording heeft betrekking op de omgeving, op het zelf en op de processen van beheersing in de maatschappij, en wordt in deze volgorde bereikt: voor bewustwording van het zelf, van de eigen identiteit is bewustwording van de omgeving nodig, voor bewustwording van de kontrolemechanismen, de machtsfaktoren, bewustwording van omgeving én het zelf. Analogiën hiervan treft men volgens Etzioni in de ontwikkeling der wetenschappen (natuurwetenschappen die de omgeving onderzoeken, later pas de sociale wetenschappen die zich met de menselijke persoonlijkheid bezighouden, thans een eerste begin van systematische studie van beleid en machtsuitoefening; beleidssociologie, politikologie, polemologie), maar bijvoorbeeld ook in de ontwikkelingspsychologie: kinderen zijn zich eerst bewust van de moeder, of de moeder-kind eenheid, later pas van hun eigen identiteit. Van groot belang lijkt de opmerking van Etzioni dat meedoen aan projekten tot verandering van een stuk van de maatschappij in overeenstemming met een reeks doelstellingen, participeren in een sociale beweging, konfrontatie met instituties, sociale ongelijkheid en machtsstrukturen, bewustwording bevorderen. Pas als je meedoet, vuile handen maakt wordt je je bewust, wordt kennis in aktie omgezet, wordt de leer in het leven waar gemaakt. De op aktie-georiënteerde bewuste aktor is ook bij een krisis in staat kreatief te handelen, zijn latente kapaciteiten aan te wenden, terwijl de passieve, niet bewuste aktor routinematig, vaak rigide, zal reageren.

Geestelijke verzorging

De theoloog/pastoraal psycholoog H. Faber geeft als antwoord op de vraag naar wat het onvervangbare, het eigen focus van het pastorale werk is: de pastor is er door zijn kerk expliciet voor aangewezen om Christus te representeren, dus mee te helpen „dat de ander een mens wordt, die durft te geloven in zichzelf, omdat hij door de pastor heeft beleefd, dat Christus in hem gelooft, iemand daardoor ook, die op het licht gaat hopen en die zelf ook solidair met anderen wil en kan zijn".[6] Hoewel deze omschrijving op het eerste gezicht voor een niet-christen weinig herkenbaars heeft, wordt hier mijns

inziens niet veel anders gezegd dan in de definitie van Van Praag van humanistische geestelijke verzorging — met dit belangrijke verschil dat Faber zwierig Christus invult waar Van Praag zich met „de krachten" moet behelpen. Van Praag: onder humanistische geestelijke verzorging wordt verstaan de systematische ambtshalve bemoeienis met de mens in zijn geestelijke moeilijkheden en bij de ontplooiing van zijn mens-zijn, teneinde de krachten te aktiveren die hem in staat stellen zelfstandig een levensvisie te hanteren, waardoor hij met zijn totale zijn betrokken is op het totaal van zijn bestaansverhoudingen.[7] Hoe relevant het verschil tussen de christen die-het-antwoord-wel-klaarheeft en de humanist die het zoeken daarnaar op zich van waarde acht uit psycho-hygiënisch oogpunt ook mag zijn, ik ga er hier niet verder op in, maar vat samen: godsdienstige en humanistische geestelijke verzorgers trachten mensen te helpen bij het oplossen van hun existentiële problemen, helpen hun antwoord te geven op bestaansvragen.
Hoe kunnen geestelijk verzorgers bijdragen aan preventieve geestelijke gezondheidszorg? Ik zal daar iets van trachten aan te geven, redenerend vanuit de krisistheorie, vanuit de denkbeelden over bewustwording van Etzioni, en ten laatste vanuit de inhoud van de geestelijke verzorging.
Redenerend vanuit de krisistheorie is het van belang iets te weten over het feitelijke funktioneren van geestelijk verzorgers als sleutelfiguren. Daar is nog maar heel weinig van bekend:

Bij een niet-representatief onderzoek in Doesburg bleek dat de pastores in de loop van een jaar met 77 % van de gezinnen kontakt hadden (gemiddeld 2,4 kontakten per gezin), dat was wat minder dan de huisartsen (84 %; 16,09 kontakten), maar veel meer dan de wijkverpleegsters (47 %; 3,1) en maatschappelijk werkers (8,7 %; 0,9).[8]
Een konklusie getrokken in een nog niet gepubliceerd rapport over een omvangrijk onderzoek onder vijf kategorieën sleutelfiguren in het noord-oosten van de provincie Noord Brabant[9] (huisartsen, wijkverpleegsters, maatschappelijk werkers, geestelijken en schoolhoofden) is, dat alle kategorieën respondenten wel eens om advies over persoonlijke problemen gevraagd werd, en dat er in alle kategorieën respondenten zijn die zeggen dat het daarbij om psychische moeilijkheden gaat. Al deze beroepskategorieën zijn dus te zien als potentiële verwijzers naar gespecialiseerde instellingen voor geestelijke volksgezondheid, zij het dat er per groep verschillen zijn in „verwijskracht". De geestelijken en wijkverpleegsters liggen in dit opzicht achter bij de huisartsen en maatschappelijk werkers, maar voor op de schoolhoofden. Feitelijke gegevens omtrent de verwijskracht van vrijwillige en beroepsraadslieden van het Humanistisch Verbond zijn er niet. Mij is ook geen onderzoek bekend dat aangeeft hoe vaak geestelijk verzorgers in het algemeen mensen in krisis-situaties ontmoeten, en hoe adekwaat ze daarop reageren. Dergelijk onderzoek is noodzakelijk om meer te kunnen zeggen over het preventief effekt van geestelijke verzorging, psychologisch en vanuit de krisistheorie gezien.

Er is hier nog wel een waarschuwing op zijn plaats: wanneer bij dergelijk onderzoek zou blijken dat geestelijk verzorgers een funktie hebben voor de preventie van psychische problemen, dan kan daaruit niet zonder meer worden afgeleid, dat noodzakelijk in de leemte, die in de richting van buitenkerkelijken in de geestelijke verzorging bestaat, moet worden voorzien door aanstelling van humanistische of andere ongodsdienstige geestelijk verzorgers. Uit een funktie, die een sociaal verschijnsel blijkt te hebben, mag men het bestaan en in stand houden ervan niet legitimeren, zonder alternatieven onder ogen te zien. Heel andere, al of niet nu al bestaande sleutelfiguren kunnen dit in principe op zich nemen. De dienstverlening, ook de pastorale, is een afgeleide van de maatschappij. Een andere maatschappijstruktuur kan andere problemen en andere sleutelfiguren opleveren. In de aan het slot te geven mogelijkheden voor opvulling vindt men daar al iets van terug.
Meer sociologisch gezien, in termen van Etzioni's model, kan men betwijfelen of geestelijke verzorging in traditionele zin een geestelijk gezonder samenleving kan bevorderen. P. L. Berger wijst [10] op het aandeel van sociologische informatie in de uitdaging waar de kerken zich voor gesteld zien: „het is waarschijnlijk lange tijd gemeengoed geweest dat protestantse ambtsdragers in Amerika de denkbeelden van hun gemeenten trachtten te ontzien, en dat deze behoedzaamheid toenam naarmate hun professioneel succes steeg. Maar het is nog altijd schokkender wanneer dit feit zorgvuldig gedokumenteerd aan het licht wordt gebracht, zoals gebeurde in een studie over kerkelijke bedienaren tijdens de rassenkrisis te Little Rock". Dat de kerken erg ver zijn gegaan bij het stimuleren van bewustwording van het kerkvolk kan men onmogelijk beweren. Maar ook in het Humanistisch Verbond is men hiermee nog pas aan het begin. Geleidelijk aan krijgen de raadslieden meer aandacht voor het bewust maken van processen van sociale beheersing, naast het stimuleren van bewustzijn van de omgeving en van het zelf. Sociale aktie, door Etzioni als de mogelijkheid bij uitstek beschouwd om tot een dergelijke hoge graad van bewustwording te komen, wordt in de regel echter nog als een naast geestelijke verzorging liggende aktiviteit gezien, in plaats van als een onmisbaar onderdeel ervan.
Veel kan men vermoeden, weinig is bekend over preventieve effekten van het eigenlijke werk van de geestelijk verzorger, het aan de oplossing van existentiële problemen bijdragen. Waarschijnlijk is het daarbij belangrijker hoe de geestelijk verzorgers het doen, dan óf ze het doen. Ter illustratie: de gerontoloog J. M. A. Munnichs [11] onderzocht de instelling die bejaarden hebben ten opzichte van de eindigheid van het bestaan. Mensen met een positieve eindigheidsinstelling kunnen zin geven aan het leven op grond van een authentiek-godsdienstige óf een algemeen-menselijke, door hem ook wel humanistisch genoemde overtuiging, mits de overtuiging doorleefd, en niet alleen bijv. formeel-godsdienstig is. Zonder doorleefde godsdienstige of humanistische zingeving is er volgens Munnichs geen menswaardige ouderdom mogelijk. Minstens 1/3 van de door hem in diepte-interviews ondervraagde bejaarden gaf

blijk van angst voor het levenseinde.
Dergelijke bevindingen, hoezeer voorlopig ook als hypothesen te beschouwen, geven alle aanleiding tot nader onderzoek en experiment met pastoraat en humanistische geestelijke verzorging.

Hoe de leemte op te vullen

Buitenkerkelijken worden over het algemeen niet door godsdienstige geestelijke verzorging bereikt, gezien het geringe aantal geestelijk raadslieden van het Humanistisch Verbond is de kans ook klein dat die hen bereiken.
In het voorafgaande heb ik uitgaande van verschillende benaderingen de bijdrage van geestelijke verzorging, in het algemeen, aan preventieve geestelijke gezondheidszorg verkend, en eigenlijk gekonstateerd dat feitelijke gegevens nagenoeg ontbreken.
Teneinde deze beschouwing af te ronden geef ik, met alle voorbehoud, enkele mogelijkheden voor opvulling van deze voorlopig alleen te veronderstellen lacune uit het oogpunt van preventieve geestelijke gezondheidszorg.
— Verder opbouwen van humanistische geestelijke verzorging. Het uitbouwen, professionaliseren en meer op sociale aktie richten van de geestelijke verzorging van het Humanistisch Verbond. In de praktijk stuit dit op financiële moeilijkheden. Eigenlijk komt alleen in totale instituties de humanistische geestelijke verzorging van de grond, misschien omdat er daar algemene middelen voor beschikbaar komen.
— ruimere opstelling van andere, godsdienstige pastores. Met klinisch-psychologische training en terzijde laten van de Openbaring kunnen volgens sommigen predikanten en priesters buitenkerkelijken bij existentiële problemen terzijde staan. Het is de vraag of die buitenkerkelijken daarvoor zullen voelen.
— andere professies, zoals psychologen, maatschappelijk werkers, artsen kunnen zich meer richten op existentiële problemen van hun patiënten en kliënten. De geestelijk verzorger zal zich dan meer bezig kunnen houden met konsultatie, opleiding en training van deze sleutelfiguren. In de praktijk blijken er tendenties in deze richting te bestaan. Bijvoorbeeld, een raadsman in een verpleegtehuis konstateert dat hij beter het verplegend personeel „gevoeliger" kan maken voor existentiële problemen, dan zelf alleen de patiënten daarmee te helpen.
— introduktie van een nieuw soort psycho-hygiënisch werker, zoals door Dijkhuis beschreven. Deze tracht niet alleen het individu te helpen, maar werkt ook aan optimalisering van situaties.[12] Zijn achtergrond is niet minder waardegebonden dan die van de geestelijk verzorger zoals we hem nu kennen, maar hij werkt vanuit een andere kontekst, die van de geestelijke gezondheidszorg in plaats van een kerk of „genootschap op geestelijke grondslag". Om de huidige geestelijke verzorging, godsdienstig en humanistisch, om te bouwen tot psycho-hygiënisch werk, in plaats van zielzorg o.i.d. zal verre van eenvoudig zijn. Maar: het oude ambt verliest zijn aantrekkingskracht, en daarmee waarschijnlijk een groot deel van zijn effekt.

— trainingswerk neemt de rol over van het pastorale werk. Nu reeds signaleert men het sakrale aspekt van het verschijnsel der relatietrainingen. Maslow[13] verwijst naar het leren relaties te hebben in groepsverbanden, als de meest adekwate psychotherapie. De persoonlijkheid groeit naar behoeftenbevrediging via interpersoonlijke betrekkingen; aan zelfverwerkelijking, antwoord op de hoogst geklasseerde behoefte komen maar enkelen toe. Slechts weinigen zijn uitverkoren . . .
— de strukturele weg. Wellicht is de grootste bijdrage die men kan leveren tot oplossing van existentiële problemen de bewustmaking van mensen en menselijke verbanden van de strukturele achtergronden die hun gedrag bepalen; en moet men zich in de eerste plaats opstellen naast hen die de strijd aanbinden met de verdedigers van de huidige maatschappij, om de pretentie van geestelijk verzorger waar te maken en werkelijke preventie te bedrijven.

M. J. Hoekstra

Referenties:

1 E. Dekker, Psychohygiënisch onderzoek in Nederland, Rotterdam 1970.
2 G. Caplan, Principles of preventive psychiatry, New York 1964.
3 E. Lindemann, Symptomatology and management of acute grief, 1944, vertaald opgenomen in Maandblad voor Geestelijke Volksgezondheid, 1970 nr. 6. E. H. Erikson, Childhood and society, New York 1950.
4 Samenvatting ontleend aan J. F. van Ravenzwaaij, Konsultatie in de geestelijke gezondheidszorg, Meppel 1972.
5 A. Etzioni, The active society, New York 1968.
6 H. Faber, De pastor in het moderne ziekenhuis, Assen 1971.
7 J. P. van Praag, Geestelijke Verzorging, uitg. Hum. Verbond 1958.
8 Uit notitie H. Wijmans over projekt huisarts-pastor, Nationaal Protestants Centrum voor de geestelijke volksgezondheid.
9 Voorlopige konklusies onderzoeksprojekt N.O. Brabant, niet gepubliceerd.
10 P. L. Berger, Er zijn nog altijd engelen, Utrecht 1969. (oorspr. uitgave New York 1969).
11 J. M. A. Munnichs, Ouderdom en eindigheid, Assen 1964.
12 J. H. Dijkhuis, Geestelijke gezondheidszorgers en sociale optimalisering, Maandblad voor Geestelijke Volksgezondheid, 1970 nr. 10.
13 A. H. Maslow, Motivatie en Persoonlijkheid, Rotterdam 1972 (oorspr. uitgaven New York 1954 en 1970).

Vormgeving van beleid in onderwijs en cultuur

Drs. S. J. C. van Eyndhoven, Dr. N. Deen, Vormgeving van beleid in onderwijs en cultuur, Wolters-Noordhoff nv., Groningen 1972. (81 bl.)

Prof. Dr. E. Velema, Vormgeving van het onderwijsbeleid. (Bl. 25-38)
Drs. C. J. M. Souren, Idenburg en het onderwijsbeleid. (Bl. 39-55)
Prof. Dr. J. A. van Kemenade, Vormgeving van het onderwijsresearchbeleid. (Bl. 57-68)
Dr. N. Deen, Idenburg en het onderwijsresearchbeleid. (Bl. 69-81)

In deze bundel, mede verschenen naar aanleiding van het vertrek van Prof. Dr. Ph. J. Idenburg als hoogleraar aan de gemeentelijke universiteit van Amsterdam, behandelen Velema en Van Kemenade de voorwaarden voor vormgeving van het onderwijsbeleid, terwijl Souren en Deen een beschouwing geven over Idenburgs werk en denkwijze, die het mogelijk maken zich een beeld van zijn persoonlijkheid te vormen.

Volgens Velema moet de kloof tussen onze hooggeïndustrialiseerde democratische samenleving en het onderwijsniveau van ons volk overbrugd worden door de ontwikkelingen van een onderwijsbeleid, steunend op onderwijsplanning en bewaakt door de organen van het politiek systeem.
Wat het verband is tussen de industriële economie en het onderwijs, dat niet alleen Velema, maar ook andere schrijvers leggen, wordt door geen van hen verklaard. De wetenschap laat hier verstek gaan.
Een volgende moeilijkheid vormt de definiëring van de gebruikte termen onderwijspolitiek, onderwijsbeleid en onderwijsplanning, die geen streng gescheiden, maar in elkaar vloeiende begrippen aanduiden, waardoor exacte definiëring uitgesloten is. Schrijver moet er zich dan ook mee vergenoegen de termen *enigermate* te preciseren en *voorlopige* afspraken over het gebruik ervan te maken. Bijv.: politiek *kan* worden gezien als het resultaat van beslissingen van een bestaand politiek systeem, dat is opgebouwd uit een netwerk van machtsrelaties en van daarmee verbonden processen, waardoor het systeem zich continueert of wijzigt.
Onderwijsbeleid *kan* worden omschreven als het juridische, organisatorische en bestuurlijke medium. De door recensent aangebrachte cursiveringen onderstrepen de aarzelingen van de wetenschapsman.

Hij maakt met dezelfde nevelachtige redenering ook „onderwijsplanning" ondoorzichtig, nog wel het terrein, dat door de deskundigen opgeëist wordt. Theorieën, berustend op aldus omschreven begrippen, zijn zelfs niet op zand gebouwd, zij hangen in de lucht. Zij zijn onbruikbaar als grondslag voor „beleid", wat men daaronder ook precies verstaat. Dat dergelijke definities, zoals V. gelooft, kunnen voorkomen, dat de technocraten het terrein der politieke organen overmeesteren, klinkt weinig geloofwaardig. Het definitieprobleem kan ook niet opgelost worden door een verklarende woordenlijst van begrippen aan te leggen, zoals Souren voorstelt.
De onderwijsplanning wordt bepaald door demografische, politieke, sociaalpedagogische, economische en didactische verschijnselen, voor wier verwerking een interdisciplinaire samenwerking van evenzovele specialisten vereist is. Daarbij komen nog, voor de ontwikkeling en toetsing van de modellen econometristen, wiskundigen, organisatieve- en bestuursdeskundigen. Voor het creëren van die specialisten zal de instelling nodig zijn van nieuwe leerstoelen, bijv. voor economie en organisatie van het onderwijs. Wat dit nieuwe onderwijs zal inhouden, deelt de voorsteller niet mee.
De genoemde deskundigen, aldus is de indruk, zullen deel uitmaken van planbureaus, één nationaal en enkele regionale. Deze bureaus worden bestuurd door een college van personen, die geacht kunnen worden consumenten en producenten van het onderwijs te vertegenwoordigen en om hun persoonlijke bekwaamheid worden aangewezen. Deze gewenste eigenschappen zullen vermoedelijk alleen gevonden worden bij mensen, die zich aan het bestel hebben geconformeerd. In feite zullen deze toezichthouders ervoor zorgen, dat de beraadslagingen en adviezen der deskundigen binnen het kader van het politiek systeem blijven.
De docenten krijgen de bijstand van experts, die er zeker voor zullen waken, dat zij binnen de perken van een geoorloofde vrijheid blijven. Met hun professionele autonomie zal het gedaan zijn.
Na kennis genomen te hebben van al deze moeizame abstracte redeneringen en van de voorgestelde bureaucratie, die wel loodzwaar op het onderwijs moet drukken, denkt men aan de opmerking van de door Velema geciteerde Correa: „Foresight and intuition are still the best guides for the policymakers".

Van Kemenade (Bl. 57-68) stelt bij de beleidsinstanties een gebrek aan onderzoeksbeleid vast, dat hij even vaag definieert als Velema. Bij allerlei recente beleidsbeslissingen, zoals de Mammoetwet, hebben zij het sociaal-wetenschappelijk onderzoek niet of nauwelijks ingeschakeld. Aan de andere kant hebben de sociale wetenschappen die instanties daartoe ook nauwelijks gestimuleerd. Dat onderzoek is voor de beleidsinstanties én de onderzoeksinstellingen nog maar een congresthema, geen gangbare praktijk: geen der beide partijen heeft duidelijke doelstellingen en prioriteiten voor het onderzoek. Vrijblijvendheid, individuele voorkeuren, ontbrekende continuïteit en slechts een fragmentarische relatie met het onderwijsbeleid, wijzen op de primitieve

toestand van het onderzoek. Bij de Stichting voor Onderzoek van het Onderwijs (SVO) is de toestand niet beter. Dit alles, zou men zeggen, verontschuldigt de overheid voldoende voor het niet-inschakelen van de onderzoeksinstellingen.
Naar het oordeel van de schrijver moeten in het voetspoor van Zweden politieke beslissingen worden voorbereid door staatscommissies, gevormd uit parlementariërs, onderwijsdeskundigen en betrokken instanties of groeperingen en geassisteerd door vrijgestelde medewerkers, binnen een tijdslimiet, blijkbaar ter voorkoming van niet-eindigende discussies. Een niet overbodige voorzorg.
De voorbereiding van de uitvoering van deze beslissing moet geschieden door een nationaal planbureau, dat op zijn beurt weer allerlei gespecialiseerde instituten in het leven roept. In de geest ziet men een wetenschappelijke bureaucratie verrijzen, wier elementaire wetenschap weinig greep op de werkelijkheid zal hebben en die, ter wille van haar voortbestaan niet anders kan doen dan de wil van het bestuur in wetenschappelijke termen kleden. Haar onvruchtbaarheid blijkt duidelijk uit dit artikel. Geen enkele poging om aan te geven, wat de sociale (onderwijskundige) wetenschap had moeten doen bij de voorbereiding van de Mammoetwet bijvoorbeeld of wat zij nog zou kunnen doen om de knelpunten, die zich nog steeds voordoen, weg te nemen.
De schrijver zelf geeft geen gevolg aan zijn opmerking, dat de onderzoekers een werkelijk kritische functie kunnen vervullen door zelf een onderzoeksbeleid te formuleren. Het gescheiden zijn van wetenschap en praktijk moet de oorzaak zijn van beider vervreemding, die hij constateert.
Als middel tot verbetering in deze toestand stelt hij voor de aanstaande docenten bekend te maken met een empirisch-wetenschappelijke benadering van de onderwijsvraagstukken, wat het gevaar inhoudt, dat de studie van het vak of de vakken, die zij later zullen onderwijzen, in het gedrang komt. Stellig zal de toenadering niet bevorderd worden door de gesuggereerde beperking van hun, voor het onderwijs onmisbare, professionele autonomie. Zijn opmerking, dat door de gecentraliseerde opzet van het gedachte stelsel persoonlijke belangen in het gedrang kunnen komen, zijn mening, dat de aanstellingsvoorwaarden moeten worden gewijzigd, doen zelfs veronderstellen, dat hij een aantasting van de positie der leerkrachten niet onmogelijk acht. Dan zou er geen toenadering, maar openlijke vijandschap komen. Het wetenschappelijk onderwijsbeleid blijkt dus sociale verwikkelingen te impliceren.

De besproken artikelen wekken de indruk, dat er tot hiertoe geen, of nagenoeg geen beleid geweest is. Ten onrechte. Het was en is gericht op een zo sterk mogelijke bevordering van het confessioneel onderwijs, waaraan alle andere aspecten, vooral een rationele spreiding van het onderwijs, ondergeschikt gemaakt werden en worden. Nu maken alleen reeds de ontkerstening van de bevolking en de te sterk groeiende financiële lasten een ander beleid onvermijdelijk. De schrijvers zien wel degelijk de verzuiling als het hoofdbe-

letsel voor een rationeel beleid. Maar zij wachten er zich wel voor, anders dan uit de verte naar deze heilige koe te wijzen.
Velema maakt daarop verschillende toespelingen. De levensbeschouwelijke groepen hebben niet begrepen, dat het geheel meer is dan de som der delen. Openheid en samenwerking tussen de Nederlandse en politieke groeperingen moeten toenemen. Hooggeïndustrialiseerde samenlevingen kunnen zich niet permitteren het onderwijs toe te vertrouwen aan uitvoerings- en controlemechanismen uit achter ons liggende tijden. Souren zegt: deelplanningen dienen niet alleen te beantwoorden aan de behoeften van de levensbeschouwelijke richtingen, maar ook aan die der regionen. Van Kemenade meent: de versnippering van beleidsinstanties, in de vorm o.a. van talloze schoolbesturen, belemmert niet alleen de ontwikkeling van een onderzoeksbeleid, maar ook die van een geïntegreerd onderwijsbeleid.
Men kan niet verwachten, dat een in het politiek-maatschappelijk bestel geïntegreerde wetenschap het verzuilingsobstakel uit de weg zal helpen ruimen.

De schrijvers zijn zich bewust van de maatschappelijke achtergrond van hun beschouwingen. Zij achten de aanpassing van het onderwijs (i.c. het beleid) aan de industriële economie noodzakelijk, al geven zij niet de geringste aanwijzing hoe dit moet geschieden. Volgens Velema moet de verbreding van de kloof tussen het onderwijsniveau van dit volk en de ontwikkeling van de maatschappij, gekenschetst als een hooggeïndustrialiseerde samenleving, voorkomen worden.
Het onderwijsbeleid dient zelfs te berusten op de analyse van de vraag naar onderwijs en door onderwijs gevormde mankracht. Produktie van leerstof en leermiddelen worde geregeld in nauwe samenwerking met de industrie en de uitgevers. Hij gelooft stellig, dat geslaagde onderwijsplanning ook de planning op ander gebied, bijv. op dat der bedrijfsorganisatie, kan bevorderen.
Van Kemenade ontleent zijn idee van deelstrategieën voor het beleid zelfs aan grote ondernemingen. Deen stelt omslachtig, dat „de inhoudelijke consistentie van een leerplan met de behoeften van de maatschappij-in-ontwikkeling is prealabel aan de frequentie van het gebruik".

Ten behoeve van de maatschappelijke aanpassing ontwerpen de schrijvers in wezen autoritaire stelsels, die zij in commissies en planbureaus, waar zij de politieke vertegenwoordigers door hun vermeende deskundigheid gemakkelijk het zwijgen kunnen opleggen, zonder veel moeite zullen vermogen door te zetten. Aldus leveren zij een evident gevaar op voor de democratie. In feite toch zijn zij instrumenten van het bestuursapparaat, in welks dienst zij staan, dat hun wetenschap en methode door zijn macht bepaalt en door middel van hen de politieke vertegenwoordigingen buiten spel zet.
De schrijvers zelf hebben dit ook begrepen. Velema wijst op het gevaar van de politiek overheersende technocraten, Van Kemenade noemt niet alleen het risico voor overtuigingen en ideologieën, maar (zeer terecht) ook dat voor de

vrije wetenschapbeoefening, daarmee de kern van de zaak aanwijzend. Idenburg wil participatie van de bij het onderwijs betrokkenen en stelt, dat het beleidsonderzoek niet de strategie bepaalt en de keuzen van het beleid niet kan overnemen.
De oorzaak van het gevaar is, zoals Van Kemenade aanduidt, de centraliserende strekking van de planmatigheid. Inderdaad, de steeds meer centraliserende staat trekt, met voorbijgaan van de politieke lichamen, in toenemende mate het onderwijsbeleid, ja, het onderwijs in al zijn onderdelen, aan zich. Dit proces geschiedt het gemakkelijkst onder dekking van de objectieve wetenschap. Daarom bouwt men een, op het onderwijs drukkende, voor het onderwijs bestemde gelden verslindende, wetenschappelijke bureaucratie op voor het beleid, dat naar believen rekbaar is.
Dit streven geeft aan een wetenschap, wier zelfbewustzijn voorlopig meer op haar pretenties en het kwistig gebruik van de woorden wetenschap en wetenschappelijk berust dan op haar prestaties, haar werkelijke betekenis.

De beschouwingen van Souren en Deen verklaren het aanzien, dat Idenburg reeds een mensenleeftijd lang in de onderwijswereld geniet.
Door zijn geringe onderwijspraktijk is Idenburg geen pedagoog-didacticus. Hij benadert het onderwijs niet ,,van binnen uit'', niet vanuit het leerproces. Zijn belangstelling richt zich voornamelijk op de ,,maatschappelijke achtergronden van het onderwijs en opvoeding'', het voorwerp van zijn leeropdracht, toen hij in 1967 hoogleraar aan de Amsterdamse universiteit werd.
Het onderwijsbeleid trekt in sterke mate zijn aandacht. Het gebrekkig onderwijsbeleid beschouwt hij als oorzaak van het niet-bij-de-tijd zijn van het Nederlandse onderwijs, zonder te verklaren, waarin nu precies die tekortkoming schuilt. Nadat hij dit vastgesteld had, heeft hij zich ,,onvervaard aan een generalistische benadering van de stof gewaagd''. De stijl tekent de mens. Geestdrift en globaliteit kenmerken zijn handelen. Zijn zienswijze is globaal, niet tot op de bodem doordringend. Daarvoor ontbreekt overigens de tijd. Immers, de werkelijkheid dwingt ons voort te gaan, ook als onze kennis van de situatie nog slechts partieel en onze doeleinden nog niet ten volle zijn doordacht.
Ook Idenburg worstelt met het reeds besproken vraagstuk van de begripsbepaling. Souren constateert, dat de termen niet steeds dezelfde begrippen dekken en deze zijn, door onduidelijke definiëring, niet altijd goed te onderscheiden. Onderwijsbeleid wordt wel met onderwijspolitiek aangeduid. Gewichtige begrippen als onderwijsbeleid, onderwijsbeheer, onderwijsplan, centralisatie en deconcentratie, vernieuwing en innovatie zijn niet scherp afgebakend. Dit werpt dan nieuwe vragen op.
Zijn argumentaties hebben niet voldoende kracht om anderen in de realiseerbaarheid van zijn voorstellen te doen geloven. Idenburg had daarover zelf ook wel twijfels. Zijn voorstellen behelzen bovendien maar deeloplossingen, niet passend in een geheel van voorzieningen. Ongetwijfeld staat dit in verband met zijn hoger genoemde werkwijze.

Zijn Nationale Raad voor het Onderwijs kwam niet tot stand, ondanks steun van de regering. Evenmin zijn Ontmoetingscentrum. Hetzelfde jaar bepleitte hij een Raad van Advies voor het Onderwijsbeleid na reeds vroeger te hebben voorgesteld een openbaar college, een representatief lichaam met vertegenwoordigers van verschillende onderwijsvormen van uiteenlopende richtingen, van de wetenschap en het maatschappelijk leven. Na zijn klacht, dat het onderwijsbedrijf als een snoepwinkeltje beheerd werd, riep de minister op 9-6-1965 de Stichting voor Onderzoek van het Onderwijs (SVO) in het leven, een soort van TNO voor het onderwijs, met Idenburg als eerste voorzitter. Zijn opvolger was de Nijmeegse Prof. Dr. J. Kremers, voorzitter van de Nederlandse Katholieke Schoolraad (NKSR), op zijn beurt opgevolgd door Prof. Dr. G. Brenninkmeier, eveneens hoogleraar te Nijmegen en voorzitter van de NKSR.

De Stichting beoogt „een continue aanpassing en vernieuwing van het onderwijs, corresponderend met de ontwikkelingen van onze moderne dynamische maatschappij". Een indrukwekkende maar vage formule, waarin alleen de wil tot aanpassing aan de maatschappij duidelijk tot uitdrukking komt.

Naast het bestaande administratieve apparaat van het ministerie wenst Idenburg een constructie gelijkend op die van Velema en Van Kemenade, een in het ministerie ingebouwde onderwijssector, op gelijke voet staande met het administratieve gedeelte en beschikkende over onderwijsdeskundigen, psychologen en sociologen. Hij stelt niet de vraag, of de wetenschap wel ver genoeg gevorderd is om een kostbare bureaucratie te rechtvaardigen, of zij haar bezigheid niet zal zoeken in competentietwisten met haar administratieve Siamese tweelingzuster en of de gezamenlijke druk van beide het eigenlijke onderwijs niet in de verdrukking zal brengen.

Idenburg brengt geen ogenblik de huidige maatschappij in discussie, noch de industriële conceptie van het onderwijs, die ermee gepaard gaat. Intuïtief voelt hij daarvan de eisen en tracht die tot uitdrukking te brengen. Een daarvan, de verwerping van het kennisbeginsel verkondigde hij reeds in 1958 in het septembernummer van Wending: „Onze tijd heeft het geloof in de verlossende kracht van de kennis verloren". Een andere eis van deze conceptie, het afremmen van de toeloop van kleinburgerlijke groepen naar hogere studievormen vindt men in zijn Sleutelmacht der School (1958).

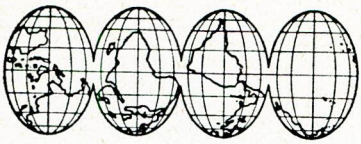
Een ander kenmerk van de tegenwoordige maatschappij, de centraliserende tendens van het bestuursapparaat, vindt zijn weerspiegeling in zijn pas beschreven administratief-educatieve bureaucratie met haar regionale aftakkingen, die leidt tot een vaste greep van de centrale overheid op het onderwijs, zowel administratief als pedagogisch. Het gevaar voor de democratie gevoelt hij terdege: met nadruk eist hij inspraak van de betrokkenen. Helaas, zijn stelsel zelf maakt die onmogelijk.

Een ander beletsel voor de centralisatie, de verzuiling, noemt hij in het geciteerde nummer van Wending „de noodlottige drievuldigheid".

Het groeiend corporatisme heeft zijn neerslag in het vroeger genoemde open-

baar college, een waar „maatschappelijk orgaan". Het hiërarchisch, door hem „trapsgewijze opgebouwd gezag" in het hogergenoemde nummer van Wending, nodig geacht voor het onderwijs, is daarvan de consequentie.
Zijn verwantschap met de katholieke gedachtenwereld is onloochenbaar en natuurlijk. Immers, de roomse maatschappij- en onderwijsopvattingen, die zo goed passen in het raam van de huidige maatschappij, moeten die van de in maatschappelijk opzicht conformistische Idenburg onvermijdelijk ontmoeten. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat in het onderwijsgedeelte van deze bundel katholieke vrienden en vereerders aan het woord komen.
In wezen is de vernieuwing reactionair. Maar zo doet zij zich bij Idenburg niet voor. Zijn boeiende persoonlijkheid, zijn welsprekendheid, zijn originele stijl geven haar een fris, modern aanzicht, wekken hoopvolle verwachtingen.
Meer dan één voorbeeld van gelukkige woord- en stijlvondsten is te noemen: plan in beweging; „generalistische" benadering; distributieve (allocatieve) onderwijspolitiek; het onderwijsbedrijf beheerd als een snoepwinkeltje; het gebrek aan visie ligt als een dikke mist over onze onderwijswereld, alle vaart dreigt erin vast te lopen; een TNO voor het onderwijs; het panorama van het onderzoek, een uitdijend heelal — dat dus geen ander dan globaal onderzoek mogelijk maakt.
De betekenis van Idenburg ligt in het vroegtijdig bewust worden van de noodzaak van verandering van het onderwijs passend bij deze industriële maatschappij, alsook in het scheppen van de gunstige voorwaarden daarvoor. De overheid begreep en waardeerde en erkende dit door haar steun aan zijn werken.
Als heraut van de onderwijsreactie, als stormvogel, die voor de aankomende obscurantistische dreiging uit vliegt, heeft Idenburg nu reeds zijn plaats in de geschiedenis van de Nederlandse onderwijspolitiek gevonden.

A. M. v. d. Giezen



Actualiteiten

Het Indonesisch nationalisme

In het driemaandelijkse tijdschrift „Pacific Affairs", dat uitgegeven wordt onder auspiciën van de Universiteit van Brits Columbia (Vancouver, Canada) verschijnen van tijd tot tijd bijdragen van J. M. van der Kroef (verbonden aan de universiteit van Bridgeport) over de politieke geschiedenis van en de huidige situatie in Indonesië. Zo publiceerde Van der Kroef in het zomernr. van 1968 een beschouwing over Soekarno en in het voorjaarsnummer van 1970 een artikel over de coup van 1965. Aangezien in Nederland de beschouwingen van deze auteur over het algemeen weinig aandacht krijgen, leek het ons nuttig een nieuwe publikatie van Van der Kroef te signaleren in het lentenummer 1972 van genoemd tijdschrift en getiteld „Indonesian nationalism reconsidered", waarin hij kritiek laat horen op de huidige Indonesische geschiedschrijving, die gebaseerd is op oudere geschriften van Nederlandse auteurs. De tekortkomingen van de Indonesische historiografie moeten volgens Van der Kroef worden gezocht in een onvoldoende opleiding en gebrek aan research-faciliteiten aan de Indonesische universiteiten alsmede het sterk geïdeologiseerde klimaat van het Soekarno-tijdperk. Voorts meent men ten onrechte, dat Nederlandse auteurs het probleem van het Indonesisch nationalisme voldoende hebben onderzocht.
Een Nederlands koloniaal ambtenaar heeft bijvoorbeeld in 1916 een simpele indeling van de Indonesisch nationalistische beweging opgesteld, waarin ten eerste de Partij van de Regenten en de Adel als het meest conservatieve element wordt genoemd, ten tweede de Boedi Oetomo als een liberale partij wordt aangemerkt, ten derde de Sarekat Islam als „jong democratisch" wordt voorgesteld en ten vierde de Indische Partij van Douwes Dekker als de revolutionaire partij wordt gekarakteriseerd. Aldus Van der Kroef.
Zo'n eenvoudige indeling geeft in het geheel geen inzicht in de ingewikkeldheid van de verhoudingen tussen de verschillende politieke stromingen, welke het aanschijn van het nationalistische tijdperk hebben bepaald. Zo dient o.a. de „Indische Sociaal Democratische Vereniging" die door Nederlandse marxisten in 1914 te Semarang werd opgericht, bepaaldelijk een politieke makelaarsfunctie te worden toebedeeld. Deze organisatie die als de voorloper van de PKI (de Indonesische Communistische Partij) moet worden beschouwd, zocht en vond samenwerking met een rechtse partij als de Sarekat Islam, terwijl ook betrekkingen werden aangeknoopt met de Indische Partij.
Het vinden van een gemeenschappelijke factor in deze vroeg-nationalistische organisaties is geen gemakkelijke zaak. De Nederlandse journalist D. M. G. Koch, die jarenlang in Indonesië heeft gewerkt kwam in 1920 tot de conclusie dat de essentie van het Indonesisch nationalisme moet worden gezocht in de opstand van een inheemse vroeg-kapitalistische maatschappij tegen de overheersing van het buitenlands kapitaal.
In tegenstelling tot deze visie meent auteur de nadruk te moeten leggen op het concept van een Indonesië als nationaal ideaal, dat als een samenbundelingskracht heeft gewerkt sedert de twintiger jaren.

Een voorname rol heeft hierin gehad de „Perhimpoenan Indonesia", die in de twintiger jaren in Nederland door Indonesische studenten werd gesticht. Deze rol werd later overgenomen door de PNI, maar de provocatie-politiek van Soekarno en zijn charismatische stijl gaf aanleiding tot ideologische conflicten met Indonesische prominenten als Hatta en Sjahrir. De vraag rijst dan ook of Soekarno indertijd zóveel invloed op de Indonesische bevolking heeft kunnen uitoefenen dat de idee van een pan-Indonesië onwrikbaar was gevestigd.
Hiervoor dient men echter, volgens auteur, terug te gaan naar de grote depressie van de jaren dertig. Deze depressie met haar massa-ontslagen en loonkortingen maakte Indonesië rijp voor massale volksbewegingen, die tegen de gevestigde orde waren gericht. Het gezag werd niet alleen geconfronteerd met volksrebellie en tegenstand van de vorsten en de adel, maar ook met onrust onder de strijdkrachten, welke culmineerde in de muiterij van de kruiser „De Zeven Provinciën".
Alhoewel de Indonesiërs zelf deze gebeurtenis niet voor hun nationale aspiraties wisten te benutten (de vrees voor repressaillemaatregelen van de kant van de overheid was blijkbaar te sterk), kende de Nederlandse Communistische Partij de muiterij bijzondere internationale betekenis toe. Voor het eerst in de koloniale geschiedenis heeft een onderdrukt volk een oorlogsschip van de onderdrukkers weten te bemachtigen. Hierdoor ontstond het beeld van een strijd van een verenigd front tegenover het imperialisme. De bekende communist Sneevliet publiceerde een manifest waarin werd opgeroepen tot steun aan het Indonesische volk, en waarin „De Zeven Provinciën" werd vergeleken met de „Potemkin".
Dat een dergelijk belangrijk evenement de Indonesische nationalistische beweging niet de wind in de zeilen heeft kunnen geven, moet worden geweten aan het lage ontwikkelingspeil van het overgrote deel van de bevolking dat weer als een gevolg van een discriminerende koloniale politiek moet worden gezien. De nationalistische gevoelens bleken slechts onder een dunne intellectuele bovenlaag te leven, terwijl de bevolking passief bleef tegenover elke poging om de massa te mobiliseren of te organiseren.
Dit laatste is pas gedurende de Japanse bezettingsperiode gelukt, terwijl de massa's ook de „eenheid van Indonesië" werd bijgebracht. Zonder deze radicale veranderingen tijdens de Japanse periode zou zo'n plotselinge uitbarsting van de revolutie in Indonesië niet denkbaar zijn geweest.
Ook in psychologisch opzicht hebben er ingrijpende veranderingen plaatsgevonden, waardoor de bezettingsperiode tot een belangrijk tijdperk in de ontwikkeling van het Indonesisch nationalisme is geworden.
Het moet duidelijk worden geacht dat de beschikbare gegevens uit deze periode bijzonder belangrijke bronnen vormen voor de studie van het nationalisme in Indonesië. Centraal staat hierbij de vraag welke krachten in het spel zijn geweest, die geleid hebben tot de vorming van de „nationalist" en het moet betreurenswaard worden geacht dat tot dusver geen pogingen zijn ondernomen om deze vraag systematisch te beantwoorden.
Teneinde aan te tonen dat de studie van het Indonesisch nationalisme nog in een beginstadium verkeert, somt auteur een groot aantal ononderzochte problemen op als de positie van de Islam, die van de communisten, de tegenstellingen binnen de PNI, de „nieuwe orde" van President Soeharto welke het aantal politieke partijen sterk heeft gereduceerd enz.

Het Chinese ontwikkelingsmodel

Onder de titel „China's technological development" schreef G. Dean in „New Scientist" (mei 1972) een artikel over het Chinese ontwikkelingsmodel.
De toelating van China tot de Verenigde Naties is op het door dit land gevoerde beleid t.a.v. de ontwikkelingslanden van grote invloed geweest. China treedt thans meer dan ooit tevoren als woordvoerder van de ontwikkelingslanden op; daarnaast valt er in de jonge landen een groeiende belangstelling te constateren voor het economisch ontwikkelingsproces

dat zich sinds 1960 in China heeft voltrokken.
De ontwikkelingslanden, die wellicht hulpverlening onder voor hen ongunstige voorwaarden hebben moeten accepteren, zien in de wijze waarop in China de economische ontwikkeling werd aangepakt een voorbeeld ter navolging. Deze aantrekkingskracht valt niet alleen te verklaren uit de in ontwikkelingslanden voorkomende overeenkomstige economische omstandigheden, zoals bijv. kapitaalschaarste, maar bovenal uit de wijze waarop China zijn huidige economische positie heeft weten te verkrijgen door o.a. een herziening van consumptiepatronen, een betere spreiding van het inkomen enz.
Dikwijls wordt in de ontwikkelingslanden evenwel over het hoofd gezien dat de economische en sociale structuren in eigen land zeer verschillen van die in China.
In het kader van een onderzoek naar de rol, die wetenschap en technologie hebben gespeeld in China's economische ontwikkeling werd in opdracht van de Universiteit van Sussex nagegaan op welke wijze en in welk tempo het Chinese ontwikkelingsmodel tot stand kwam, alsmede of het voor China geldende concept in andere ontwikkelingslanden toegepast zou kunnen worden. Sociale, economische, politieke en ideologische achtergronden, die de ontwikkeling mede bepaald hebben, werden doorgelicht en tevens werd onderzocht in hoeverre deze achtergronden zèlf weer door de technologische vooruitgang waren beïnvloed.
Men was het er algemeen over eens dat de door China bereikte resultaten in de eerste plaats verband hielden met de structuur van de Chinese samenleving en met de wijze waarop deze samenleving wetenschap en technologie aan maatschappelijke doeleinden dienstbaar maakte.
Sinds 1950 heeft China een technologisch beleid gevoerd dat gericht was op de overname van moderne industrieel-technologische verbeteringen uit de Sowjet-Unie, Japan en Europa, alsmede op het streven naar een zo groot mogelijk rendement van de produktiemiddelen.
Daarnaast hebben de geweldige uitgestrektheid en de rijkdom aan hulpbronnen van het land een belangrijke rol in het ontwikkelingsproces gespeeld.
Tenslotte is gebleken dat een aantal op het eerste gezicht onlogische maatregelen (op universitair gebied bijv.) van grote betekenis voor de ontwikkeling van het Chinese economische patroon zijn geweest. In een poging de wetenschap te „bevrijden" uit haar ivoren toren, werden universiteiten gesloten, teneinde academici de gelegenheid te geven kennis te nemen van problemen in de praktijk, door op het land of in de fabrieken te gaan werken. Daarnaast werden boeren en arbeiders gestimuleerd om ondanks beperkte basiskennis, hun praktisch inzicht door ervaring en eigen oefening uit te breiden.
De praktijk zal moeten uitwijzen in hoeverre de toepassing van dergelijke maatregelen in andere ontwikkelingslanden tot sociale en economische verandering zal leiden. (Wie geïnteresseerd is in de ontwikkeling van China zowel op economisch, technologisch als op politiek en kultureel gebied, verwijzen wij nog naar het driemaandelijkse bibliografische tijdschrift „China-Informatie" red.secr. Mevr. C. A. v. d. Berg-v. d. Geer, Bibliotheek Technische Hogeschool, Doelenstr. 101, Delft.)

P.K.

Notities van een lezer

Bij Geert van Oorschot zijn zojuist weer twee delen in zijn *Russische Bibliotheek* verschenen. Dat zijn „Opstanding" van Leo Tolstoj en „Duizend Zielen" van A. F. Pisemski. Het zijn beide boeken die vooral aan te bevelen zijn voor degenen die zich nog het geduld veroorloven om enige weken te léven in een boek. Het eerstgenoemde werk kende ik, maar het tweede heb ik benieuwd ter hand genomen — de laatste wat archaïsche term is gepast voor een literair product dat zo ongelooflijk mooi is uitgegeven.
Pisemski, die leefde van 1820 tot 1881, (een tijdgenoot van Multatuli dus: 1820-1887), is hier te lande geheel onbekend, maar de uitgave in de editie van Van Oorschot is volkomen gerechtvaardigd. De vertaling van Bessie Schadee is, voorzover ik het kan beoordelen voortreffelijk: het is soepel Nederlands.

Omtrent de karakteristiek van de vrijbuiter, de avonturier, is in 1929 een alleraardigst boek verschenen dat geschreven is door *William Bolitho*, getiteld „Twelve against the Gods" — een twaalftal biografische studies over Alexander, Casanova, Columbus, Mohammed, Lola Montez, Cagliostro, Karel XII, Napoleon, Catiline, Napoleon III, Duncan en Wilson. Op scherpzinnige wijze analyseert deze auteur de levens van die merkwaardige figuren en komt dan geleidelijk tot een beschrijving van het doorsnee-type van de avonturier.
Het zou mij hier geheel buiten mijn plan brengen indien ik me liet meeslepen door de geboeidheid voor de redenering van Bolitho — maar wèl doet ter zake zijn enkele opmerking: dat de avonturier een wetteloze is. De avonturiers van Bolitho hebben in wezen dezelfde kenmerken als de reeks die ik me uit onze Nederlandse geschiedenis voor ogen kan halen, willekeurig genoemd: Focquenbroch, Van Woensel, Junghuhn, Kersteman, Jacob Campo Weyerman. Bolitho ironiseert de avonturiersgeest van Kipling, die zijn „avonturiers-lust' uitleefde in het kopen van Engelse landhuizen. Ook geeft hij een sneer naar Chesterton die er zeker van was dat een ferme wandeling op zondag en een fris glas bier de geestelijke gemeenschap bevordert met Alexander, Kapitein Kidd en Cagliostro. Dit dilletantisme van het avontuur is even aandoenlijk als het rovers-spel van kinderen met rubberdolken of het roulettespel om Haagse Hopjes. „Tom Sawyer wist beter", zegt Bolitho, „de avonturier is een wetteloze. Het Avontuur begint met weg te lopen van huis".
In Nederland zijn wij ogenschijnlijk niet rijk aan geniale zwervers. Opmerkelijk is het, dat het echtpaar Romein in de Erflaters géén avonturier beschreven heeft, of het moest Ed. Douwes Dekker zijn. Maar we hébben er meer. Ik heb er al enige genoemd en van één wil ik iets vertellen, van Franciscus Lievens Kersteman, zogezegd Mr. Franciscus. Zijn geboorte was al een gek geval. De moeder was protestants, de vader rooms. Daardoor ook al was het een akelig huwelijk waaruit hij op 20 maart 1728 werd geboren. Na een eindeloos schijnend proces werd de echtscheiding aan zijn ouders voltrokken. Zo begon dit leven van het kind al terstond in een sfeer van weinig houvast. Toen hij zes jaar was, speelde hij met zijn eigen doodkist. Hij was namelijk kort tevoren heel ernstig ziek geweest en de geneesheren hadden alle hoop definitief opgegeven. De doodkist werd gekocht, gemeten en afgeleverd — maar als later zovaak had Franciscus een verrassing in petto: hij werd beter. Tijdens zijn herstel had men het kind dat

kistje maar als speelgoed gegeven.
Door zijn moeder werd hij grootgebracht, zijn vader heeft hij praktisch niet gekend. Hij verkreeg een dun laagje kennis op een Franse kostschool te Voorburg en daarna belastte een zeer gefortuneerde oom zich met zijn opvoeding. Hij mocht kiezen: theologie, rechten of medicijnen. De jongen koos de rechtenstudie en zoals het toen gebruikelijk was, ging hij in de leer bij een procureur te Den Haag. Bij zijn baas — een rijke weduwnaar — werd de slimme jongen aldra een vertrouwde handlanger bij de avonturen meer op het private dan juridische terrein. Hij werd onder meer postillon d'amour — maar verwisselde gewiekst zijn bijrol voor de hoofdrol in de verhouding tot één van 's meesters geliefden.
In verkort beeld is dit de gehele gang van het leven van Kersteman geweest: de gekste voorvallen wisselen af met de soms wel ietwat geniale ondernemingen. Het is ondoenlijk om hier dit hele leven te beschrijven, maar ik verzeker U dat de invloed van deze man op zijn tijdgenoten geweldig groot is geweest. Ik ben het roerend eens met dr. J. H. ter Horst, die een boek over hem heeft geschreven en die beweert, dat de invloed van b.v. Erasmus of Hugo de Groot làng zo groot niet geacht mag worden. Hij was een mystificator van de eerste orde — vooral inzoverre hij van het bijgeloof zijner dagen één grootse persiflage heeft gemaakt. In het kort het toppunt van zijn oplichterij: in 1757 stierf Ludeman, een horoscooptrekker van enige faam. Na diens dood heeft Kersteman een hele lading geschriften uitgegeven — zogenaamd uit de nagelaten papieren van de grote Chandu der 18e eeuw: Ludeman. Vol voorspellingen, dreigementen, theorieën — even vaag, nietszeggend, gewichtig klinkend, handiggeformuleerd als het heden ten dage nog geschiedt. Tot zijn dood toe in 1792, heeft Kersteman de roep van Ludeman geëxploiteerd met een brutaliteit die welhaast onbegrijpelijk is, ware het niet dat er alle aanleiding voor ons is tegenover zijn durf de domheid van zijn lezers in omvang niet geringer te achten. Een voorbeeld.
Het eerste boek dat Kersteman na de dood van Ludeman zogenaamd uit diens nalatenschap had uitgegeven liet hij, gesterkt door het succes, al spoedig volgen door een tweede, een soort toelichting op het eerste — ook uit de nalatenschap van Ludeman. Maar het leuke was, dat Ludeman, blijkens de tekst van die toelichting, reeds vóór zijn dood kon verwijzen naar de bladzijden van het door Kersteman ná zijn dood gedrùkt uitgegeven boek. Niemand merkte de dwaasheid — erger: het werd er des te geheimzinniger door. Ludeman had in het Walhalla vermoedelijk een presentexemplaar van zijn posthume werk gekregen.
Maar laten wij ons niet verhovaardigen: zò zeer zijn de tijden niet veranderd!

Tot mijn grote verbijstering zag ik dat het novembernummer '72 van het tijdschrift *Ego*, van de humanistische geestelijke verzorging voor militairen, geheel gewijd is aan de parapsychologie. Op zichzelf is dat niet oninteressant, maar het blijkt dat het hele nummer van dit blad (27 pagina's) volgeschreven is door W. H. C. Tenhaeff.
Wie geen vreemdeling is in deze gebieden die weet dat de wetenschappelijke betekenis van Tenhaeff uiterst dubieus is en dat zijn carrière gekenmerkt wordt door een aantal éclatante blunders, culminerend al direct in een intreerede van 1952 waarmee hij door een gebrekkige methodiek, verkeerd lezen en onjuist concluderen een rel ontketende die weerklonk van het Curatorium tot in het Medisch Tijdschrift. Het verhaal waarmee hij zo daverend afging — en waarmee hij toen al dertig jaar rondleurde — heeft hij nadien, ondanks zware kritiek nog ettelijke malen hier en daar geloosd „als een goed gewaarmerkt voorbeeld van paragnosie". In feite deugde er niets van het verhaal. Maar op bladzijde 3 van Ego staat het er al weer.
Ook maakt hij in zijn vertellingen nogal eens gebruik van de naam van professor G. Heymans, die de stoot gegeven zou hebben tot het parapsychologisch onderzoek van de Studievereniging voor Psychical Research. De finesses van Heymans' aandeel daarin zijn van andere

aard dan Tenhaeff suggereert, maar hij vergeet er dan ook altijd nog bij te vertellen dat de opvolger in Groningen van Heymans, prof. Leo Polak, wegens de streng wetenschappelijke methode die hij bij dat onderzoek eiste, uit de studievereniging werd weggewerkt. Om alles wat Tenhaeff in dit Egonummer vertelt en beweert van commentaar te voorzien en recht te zetten is een boek van 270 bladzijden nodig.
Het is voor mij een geruststellende gedachte dat de minister in elk geval op zijn hoede is en — blijkens antwoord op vragen van Kamerleden — de door Tenhaeff in 1965 verlaten leerstoel voor parapsychologie aan de Rijksuniversiteit in Utrecht alleen maar wenst te doen bezetten door een algemeen erkende kritisch ingestelde geleerde. Daar slaagt men niet zo vlug in. Men vindt het blijkbaar terecht beter te wachten en niet een herhaling te veroorzaken van het verleden.

De discussie over wat men noemt „de waardevrijheid van de wetenschap" — al of niet aanvaard — komt bij golven op in de geschiedenis. Het twistgeschrijf is nu al wéér enige tijd aan de gang. Die golfbewegingen hebben altijd iets te maken met de wens die in het sociaal-politieke bereik wordt gevoeld om aan de orde te stellen dat de wetenschap een maatschappelijke functie heeft die ten goede of ten kwade kan dienen.
Ten tijde van zulke discussies blijkt de problematiek van deze aard tot even omvangrijke begripsverwarringen te leiden als het eeuwenoude vraagstuk van vrijheid en verantwoordelijkheid.
Een groot stuk van de polemieken gaat over de vraag of een wetenschappelijk werker zich mag of zelfs *moet* laten leiden door buitenwetenschappelijke, normatieve overwegingen. Mag of moet een onderzoeker zijn werk staken, ombuigen, verzwijgen, veranderen of wat dan ook, op grond van redeneringen die geïnspireerd worden door morele, politieke of sociale impulsen?
In een vlugge reactie zou men zeggen: er is voor de moraal geen respijt. De wetenschap ontmoeten we alleen in individuen en elke persoonlijkheid is als zodanig zedelijk verantwoordelijk. Ik zou niet weten hoe een wetenschappelijk werker aan zijn functie een alibi kon ontlenen voor morele aansprakelijkheid. Spontaan komt in je op: natuurlijk toetst een onderzoeker zijn bezigheid aan buitenwetenschappelijke gezichtspunten — hij is een sociaal medemens, een gezinshoofd, een medemens.
Maar de kwestie is niet zo eenvoudig. De waarheid is ook een norm en de wetenschap is in het aanzijn verschenen op het moment dat de mens zich bewust werd van de mogelijkheid iets de kunnen weten, de hand te kunnen leggen op waarheid die zijn inzicht ordende. Er is een verrassend citaat van Marx, dat enigszins ingewikkeld is geformuleerd, maar dat ik volledig en misschien wel wat kreupel zal weergeven: „Een mens die de wetenschap — hoe vaak deze ook dwaalt — in overeenstemming probeert te brengen met een standpunt dat niet aan de wetenschap is ontleend maar aan daarbuiten liggende belangen, zo'n mens noem ik *gemeen*."
Bij Marx, die de betekenis en de waarde van de wetenschap voor het gehele maatschappelijke gebeuren bijzonder goed begreep, weegt zo'n purisme erg zwaar. Dat citaat is dan ook wel eens met een zekere bevreemding bekeken, maar kennelijk was voor hem het onverbiddelijke streven naar wetenschappelijke geldigheid — de waarheid — op zich zelf een zedelijke waarde. Om die reden hanteerde hij tegen het versagen van dat streven de morele diskwalificatie: „gemeen".
Maar alweer: zo eenvoudig is het niet. Marx leefde in een situatie waarin bij hem de overtuiging was gegrondvest dat de wetenschap — beter: *zijn* wijze van denken en ordenen — zijn morele voorkeur leek te bevestigen. Zijn purisme inzake de oprechte, onbeïnvloede wetenschappelijkheid richtte zich tegen de in zijn tijd geconstateerde buiten-wetenschappelijke, in casu sociaal-economische ondersteuning van een maatschappij die hij met zijn inzichten meende te kunnen verpletteren. Zijn vonnis van „gemeenheid" was een veroordeling van het

onnodige oponthoud dat een burgerlijke wetenschapsbeoefening aan de komst van een socialistische maatschappij berokkent.

Bij de discussie over de „waardevrijheid en de wetenschap" moet men altijd in het oog houden welke de sociaalpolitieke constellatie is waarin de polemiek wordt gevoerd. De beroemde essays van *Max Weber* over dit onderwerp — nu vijftig jaar geleden — waarin hij een scherpe scheiding maakt tussen de rol van de wetenschappelijke onderzoeker en de politicus, waren in feite gericht tegen reactionair-politieke bemoeizucht met de wetenschap. Het verzet van Max Weber tegen het hanteren van de wetenschap voor de belangen van het establishment van die dagen vloeide niet zozeer voort uit een zedelijk indifferentisme maar was eerder een bewijs van zijn scherpe inzicht in de werking van een onafhankelijke wetenschapsbeoefening ten behoeve van een vrijere samenleving. Hij verzette zich tegen de „inmenging van troon en altaar". Grondfeit bij al deze discussies is de bewuste of onbewuste zekerheid dat de wetenschap, het vrije onderzoek, het ondogmatisch denken een geweldige politieke factor en daardoor een gigantische zedelijke waarde is. Dit brengt een man als Nauta er toe in een recente publicatie te pleiten voor een levendig, alert antagonisme tussen wetenschap en politiek, dus geen samenwerking, geen harmonisatie, maar kritiek en voortdurende waakzaamheid.
De voorgaande redenering brengt me op een betoog dat de Nederlandse denker *H. J. Pos* eens heeft gehouden over zuivere wetenschap. Hij begon met te stellen dat de specifieke bewustheid die de mens eigen is de voorwaarde vormt van wetenschap. Maar niet elke bewustheid leidt tot weten in de eigenlijke zin van het woord. Er is een bewustheid — niet die van de wetenschap — die rechtstreeks in dienst van het leven staat; hij noemt dit „zorg", en het is niet dáárdoor dat de mens zich van het dier onderscheidt. „Eerst doordat het bewustzijn zich zelf van de dienst aan het leven ontslaat, en, niet gebruikt op een wijze die zijn eigenlijk vermogen nog maskeert, nu ook de wereld niet meer als middel tot verderop liggende doelstellingen maakt, wordt het bewustzijn zuiver".
Dit zuivere bewustzijn — dat zich exclusief richt op begrip — gaat een eigen leven voeren en verwijdert zich van de praktijk. Het praktische weten, uit de „zorg" geboren, streeft naar een doel tegengesteld aan de wetenschap: de automatisering — het handelen waarbij niet meer gedacht behoeft te worden.
„De automatisering is een onmisbare grondslag voor het praktische leven, ze stelt de mens in staat tot vele vaardigheden, maar de geest der wetenschap is met haar in strijd." Bij de wetenschap gaat het niet om minder denken, minder bewustheid, maar om hoger bewustzijn.
„Velen, die de wetenschap hoog stellen, doen dit om haar toepassingen: de studie is er immers voor het leven. Deze pragmatisten beseffen weinig, hoe anders de ervaring is van hen, die de wetenschap beoefenen om haar zelf en voor wie de toepassing niet een vervulling blijkt, maar een gevaar. Maakt men de wetenschap tot een middel, dan voltrekt zich aan haar de wet van alle middel: dat het slijt" . . .
„Een wetenschap die zich haar eigen wezen bewust is, laat zich niet vastleggen binnen de bedding van het pragmatische bewustzijn. De doelstelling der wetenschap is altijd hetzelfde gebleven: om inzicht, om bevredigende *theorie* was het en is het altijd nog te doen."

Tot slot een mooi verhaal.
„De politie van het Noordoostbraziliaanse dorp Salgueiro bij Recife heeft twee moordenaars gedwongen het lijk van hun slachtoffer op te graven en het geldstuk uit de mond te halen dat er door vrienden in was gelegd. Dit meldt het blad „Jornal do Brasil". Het volksgeloof wil dat een geldstuk in de mond van een vermoorde het vinden van de dader vergemakkelijkt. Maar het moet er wel weer uitgehaald worden, anders zal volgens hetzelfde geloof de ziel van de dode geen rust vinden. In dit geval was het slachtoffer al een maand geleden begraven en er was niemand die de eenvoudige daad van zielzorg nog wenste te verrichten. De politie vond dat de moordenaars dan maar even op hun tanden moesten bijten."

P. Spigt

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting is in het leven geroepen

- om de doordenking van de wetenschappelijke en culturele achtergrond van het moderne humanisme te bevorderen,
- om de mogelijkheden te scheppen voor een uitwisseling van gedachten omtrent de fundamentele vragen waarvoor het humanisme geplaatst wordt,
- Om door publikaties op wetenschappelijk niveau het moderne humanisme te verdiepen en te verbreiden.

Vormen van deelneming:

a. donatie van tenminste *f* 25,— per jaar ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen,

b. contributie van tenminste *f* 10,— per jaar.

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd.

De stichting geeft uit

rekenschap

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, onder redactie van prof. dr. J. C. BRANDT CORSTIUS, prof. dr. H. FREUDENTHAL, mr. M. KNAP, P. KRUG, prof. dr. J. P. VAN PRAAG, prof. dr. B. W. SCHAPER, P. SPIGT, dr. A. J. WICHERS.

Het abonnement loopt van 1 januari t/m 31 december. Abonnementsprijs *f* 20,—; losse nummers *f* 5,—.

Het adres van de Stichting Socrates en van de redactie en administratie van Rekenschap:
Oudegracht 152 - Postbus 114 - Utrecht. Telefoon (030) 318145.

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