3/2

# REKENSCHAP

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

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

DERDE JAARGANG
NUMMER 2. MEI 1956

**REKENSCHAP,**

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

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

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

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

---

**HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES**

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

Bestuur: het Dagelijks Bestuur van het Humanistisch Verbond.

Werkzaamheden:

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

Vorm van deelneming:

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

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

---

**INHOUD.**

3e Jaargang Nr 2 — mei 1956

| | blz. |
|---|---|
| Joh. Weiland, Kwatrijnen van Omar Khayyam | 107 |
| H. R. Hoetink, De Idee der menselijke Gelijkheid II | 111 |
| T. T. ten Have, Echt en Onecht in Geloof en Ongeloof | 120 |
| D. de Vries, Het Ontstaan van de Max Havelaar | 135 |
| Uit andere Hoek (B. van Lier) | 148 |
| Internationale Kroniek (B. W. Schaper) | 150 |

De illustratie op blz. 154 is een van het blok gedrukte houtsnede van M. C. Escher te Baarn.

JOH. WEILAND

# KWATRIJNEN VAN OMAR KHAYYAM*)

## I

Khayyam die alle weten heeft gewogen
Vond enkel dit: aleer het is vervlogen
Drink, drink het uur, de roos is eenmaal schoon
En welkt voor immer en de rest is logen.

## II

Een nieuwe lente wekt een oud verlangen
En heeft een web van peinzen uitgehangen,
Als jonge bloesem aan het oude hout
Uit dode grond het leven heeft ontvangen.

## III

Het glas gevuld, en werp in 't lentevuur
De droeve plunje van een ander uur,
Want al zijn mijlen heeft alhaast gevlogen
De kleine vogel van uw levensduur.

## IV

Die aan vergankelijke grootheid hangen,
Die van de paradijsdroom zijn bevangen:
Redt have en hart, ach hoe bedwelmend schoon
Is 't gonzen van de trom van het verlangen.

## V

Zij die met zorg de gouden korrels wegen,
Die ze verstrooien in de wind als regen,
Onopgedolven, minder dan hun goud,
Zal eenmaal elk in de aarde zijn gelegen.

*) Naar Edward Fitzgerald, 1ste editie, 1859.

## VI

Soms denk ik dat eens konings dode bloed
De schoonste roos der gaarde heeft gevoed,
Een schoon gelaat vergaan in aardes schoot
De hyacinth zo donker geuren doet.

## VII

Dit teder kruid welks matte glanzing ligt
Als lippendons langs der rivier gezicht,
O, plet het niet, van een beminde mond
Kan 't zijn het eerste en innigste bericht.

## VIII

Dat wij in deze korte spanne lezen
De bloem der vreugden, want een nacht nadezen
Van stof, in stof en onder stof zal zonder
Wijn, zang en zanger, zonder einde wezen.

## IX

Wat raadselen heeft 't eindeloos geduld
Der wijzen en waarachtigen onthuld?
De wereld heeft hen honend uitgedreven
En hunne monden zijn met stof gevuld.

## X

Al vroeg heb ik betracht der heilgen woord
En in der wijzen woning stil gehoord
Naar rede en pleit, maar altijd kwam ik binnen
En ging ik henen door dezelfde poort.

## XI

Een blinde deur, een sluier die zich lei,
En alle denken over U en mij
Was wat gestamel, kleine hovaardij
Aan dode zeilen als een zucht voorbij.

## XII

Het is de wijn, de lachende genoot,
Die 't felst krakeel om tekst en wet besloot,
De wijze die terstonde doet verkeren
In tintlend goud des levens doffe lood.

## XIII

Verliefde lippen en een dronk van wijn,
Wat was het? Wat zal het nadezen zijn?
En wat met ons? Het niet dat we eenmaal waren
Zal in 't hiernamaals wel hetzelfde zijn.

## XIV

Zo dienen wij het lot ten wuft verpoos
Op 't schaakbord van den tijd, een roekeloos
Bewegen, slaan, recht, dwars, diagonaal en
Ten slotte allen, allen in de doos.

## XV

Hoog aan de wanden gingen hand en stift,
En 't lot zal daar voor immer staan gegrift,
Vernuft noch vroomheid doen teniet één regel,
Geen tranen wissen één woord van dit schrift.

## XVI

Uit aardes eerste stof is nog gerezen
De laatste mens, het zal het zaad nog wezen
Der laatste herfst, wat de eerste morgen schreef
Zal de ure der voleindiging nog lezen.

## XVII

Gij die uit lager leem mij riep ten leven
En Edens slang zijn list hebt ingegeven,
Om alle rampspoed uit dit droef poëem:
Wat zal ik U, wat zult Gij mij vergeven?

## XVIII

Wil nog met wijn mijn vege lippen laven,
Was mijn dood lichaam nog met wijngaards gaven,
En laat mij dan in wingerdloof gekleed
Terzijde van een bloemtuin zijn begraven.

## XIX

Dat mijn ontbinding tussen het geboomte
Nog hangen zal een walm van dieper loomte,
Een zondig web dat nog verstrikken zal
Den moslim en zijn argeloze vroomte.

## XX

Tussen het voor en na van de eeuwigheid
Is dit ons uur, één diepe teug van tijd;
De sterren bleken en de karavaan
Naar nergens staat gezadeld, weest bereid.

# DE IDEE DER MENSELIJKE GELIJKHEID*)

## II.

Na de korte schets van de historische groei van de gelijkheidsgedachte, vroegen wij: wat moeten wij nu van die idee der menselijke gelijkheid denken, hoe moeten wij ons zelf daar nu tegenover stellen? Wel, om te beginnen, hoe stellen wij er ons in de werkelijkheid van het leven, dus in de practijk van ons handelen, tegenover? Geloven wij eigenlijk wel in die gelijkheid? Want de mens is in de grond de totaliteit van zijn daden. Wat hij zegt is meestal mooier dan wat hij denkt en wat hij denkt is mooier dan wat hij doet, maar hoe hij is, blijkt uit zijn daden. Hij is wat hij doet. „Un homme est la somme de ses actes, de ce qu'il a fait". Deze zin, die van Sartre zou kunnen zijn, is van Malraux (La Condition humaine p. 270). Denken en voelen is handelen, is gedrag. En hoe behandelen wij de mensen in de practijk? Handelen wij alsof zij gelijk waren of behandelen wij ze als ongelijk? Het lijdt geen twijfel of vaak behandelt men ze als ongelijk. In de practijk houdt iedereen overal rekening met de ongelijkheid van de mensen. Geen paedagoog zal jongens en meisjes als gelijk beschouwen; in de practijk des levens twijfelt niemand aan de ongelijkheid van man en vrouw, aan de ongelijkheid van verschillende volken en rassen en regelt daarnaar zijn gedrag. Kohnstamm (Democratie, 1914, blz. 6) zegt: „Men moet wel hoorende doof en ziende blind zijn, d.w.z. geheel vervuld zijn met en bevangen zijn door verstandelijke abstracties en schemata, dat men er toe kon komen zulk een leer (nl. de gelijkheidsleer der Franse revolutie) te ontwikkelen. Maar dat in onze „historische" eeuw, die zooveel meer oog heeft voor het concreet werkelijke, het individueele, die leer van de gelijkheid der menschen nog ernstige aanhangers zou vinden, is al zeer onwaarschijnlijk. Van alle kanten immers komen tal van wetenschappen (crimineele anthropologie, paedagogie, speciale psychologie, erfelijkheidsleer), ook hem van de ongelijkheid der menschen overtuigen, die door het gebruik van zijn oogen en zijn gezond verstand alleen nog niet van die waarheid mocht zijn doordrongen".

Ja maar, zult u tegenwerpen, we zagen toch dat het recht de mensen als gelijk beschouwt? Zeker, maar dit wil alleen zeggen dat het recht ze soms, in bepaalde opzichten, gelijk stelt. Werpt men dan verder de vraag op of dit gelijkstellen van de mensen, in bepaalde opzichten, door het recht, geschiedt omdat ze gelijk zijn, dan moet het antwoord luiden: Neen, het recht stelt ze niet gelijk omdat ze gelijk zijn, maar omdat wij bepaalde verschillen wel zien en in andere opzichten erkennen, maar deze voor het recht niet van belang achten en daarom in dit opzicht de mensen gelijk stellen. Gelijkheid is dus altijd: gelijk stellen in bepaalde opzichten.

Mogen we als slotsom van het tot dusver betoogde dus concluderen: de mensen zijn in werkelijkheid ongelijk, maar soms behandelen wij ze alsof ze gelijk waren? Is dus de ongelijkheid een feit en de gelijkheid een idee? Ik geloof niet dat deze slotsom de juiste zou zijn. Want ongelijkheid wil zeggen verschil en of er in onze ogen tussen bepaalde mensen en bepaal-

*) H. R. Hoetink, De Idee der menselijke Gelijkheid I, Rekenschap III. 1955, blz. 153 e.v.

de mensengroepen genoegzaam verschil is om ze ongelijk te behandelen en ze dus ook als ongelijk te beschouwen, is óók een vraag van waardering. Het gaat er maar weer alleen om of wij dat verschil van belang vinden. Gelijkheid en ongelijkheid zijn ook in dit opzicht elkanders spiegelbeeld en wat wij voor de gelijkheid hebben ingezien, moet evenzeer voor de ongelijkheid gelden. Als de gelijkheid niet een constateerbaar feit is, kan de ongelijkheid dit evenmin zijn. — „Zoo staan we voor een gelijke moeilijkheid — aldus zegt terecht W. Leendertz, in zijn boekje „Gelijk en Ongelijk" 1920, op blz. 53 — als we de ervaring ons aanwijzingen willen laten geven in de richting der ongelijkheid. 't Is maar wat men onder ongelijkheid verstaat en hoe zwaar men de verschillen weegt" en even juist zegt hij op blz. 86—87: „Een zekere ongelijkheid wordt op grond der ervaring geconstateerd en door niemand geloochend. Toch mogen we niet zeggen: nu is de „ongelijkheid" een feit. We wezen er reeds op, hoe vaag en algemeen dit woord is en hoeveel waardeering erin ligt opgesloten."

We komen alzo terug op de boven (blz. 159) reeds aangehaalde omschrijving van Carr: gelijkheid wil slechts de eis uitdrukken dat men geen verschillen moet maken die ongegrond zijn, d.w.z. die als ongegrond worden gevoeld in een bepaalde tijd. In de Middeleeuwen voelde men het niet als ongegrond dat de zoon van de boer boer bleef en de zoon van de landheer landheer; het gold niet als in strijd met de eis van gelijkheid, want men vond standsverschil krachtens geboorte niet ongegrond, zoals wij thans inkomensverschillen uit verschillende arbeidsprestaties niet ongegrond vinden, evenmin als de progressie in de inkomstenbelasting. Naar onze opvattingen van thans is dit dus niet in strijd met de gelijkheid. In vele eeuwen en bij vele volken verschilden vroeger de straffen zeer sterk naar stand en geboorte van de daders, in het oude Babylonië was dat al zo en bij de Germaanse volken in de vroege middeleeuwen; in dat opzicht was er dus toen — in onze ogen! — ongelijkheid, want wij vinden dat verschil, in beginsel tenminste, nu niet meer relevant.

Voorlopig is dus onze slotsom, dat zowel gelijkheid als ongelijkheid geen zaak is van constatering, maar van waardering en dat de kernvraag is, of de verschillen tussen de mensen in onze ogen van genoegzaam belang zijn om van „echt" of „eigenlijk" verschil te spreken. En dit oordeel verschilt, naar we allen weten, sterk naar tijd en plaats.

Niet zelden heeft men geprobeerd aan deze of een soortgelijke slotsom te ontkomen. Men heeft getracht verder te komen en de idee van de gelijkheid der mensen dieper en vaster te funderen door het begrip „gelijkheid", waarover wij tot nog toe spraken, te vervangen door het begrip „gelijkwaardigheid". Zo'n dieper inzicht zou dan te verwerven zijn door te zeggen: de mensen zijn niet gelijk, maar gelijkwaardig.

Ik geloof niet dat dit het vraagstuk een stap verder brengt. Want welke is dan die gelijke waarde? In welk opzicht is die waarde gelijk? Voor wie bestaat die waarde en voor wie is ze gelijk? Voor de gemeenschap? Voor de Staat? Men behoeft om van honderd voor de hand liggende voorbeelden er een te noemen, maar aan de militaire dienstplicht te denken, om te zien dat voor de Staat niet alle mensen, mannen èn vrouwen, van gelijke waarde zijn. Voor het recht? De onjuistheid ligt hier niet minder voor de hand. Telkens en telkens maakt het recht verschil. Zeer terecht, zal men zeggen; inderdaad, maar waar blijft dan de gelijke waarde? Wat

blijft er nu eigenlijk gelijk? Maar zijn voor het „rechtsgevoel" niet alle mensen van gelijke waarde? Het rechtsgevoel is een bijzonder onduidelijke term; ik moet bekennen dat ik er los van elk positief recht, niet veel mee kan aanvangen, al bezigde Bonger het woord wel toen hij zei: „Het rechtsgevoel verbiedt alle mensen gelijk te stellen: de „grand criminel" (de ernstige misdadiger) is niet gelijk aan de homo nobilis (de edele mens), het verbiedt hem de pleger van een wandaad en hem die haar naliet op één lijn te stellen" [1]).

Voor wie bestaat dan de gelijke waarde die aan alle mensen in gelijke mate zou toekomen? Ik voor mij zie geen kans te formuleren, voor wie en waarin die gelijke waarde zou bestaan.

Voor sommige gelovigen schijnt hier een oplossing te liggen door te zeggen dat ieder mens is gelijkwaardig voor God. Dit leert ook de Koran. De Koran verkondigt de gelijkheid van alle mensen voor Allah. Zoals een hedendaags Moslims schrijver het uitdrukt: „Voor het verheven Opperwezen zijn alle mensen gelijk. Afstamming, rang en fortuin kunnen geen verschil maken voor God, noch ook verschillen van nationaliteit, huidskleur of taal. Gelijk zijn voor God de blanken en de zwarten, de roden, de bruinen, de gelen" (Dr. G. F. Pijper, Nederland en de Islam, inaugurele rede te Amsterdam (1955), blz. 21). — Maar ik vermag niet in te zien hoe deze gelijkwaardigheid voor God, als men haar dan wil aannemen, ons mensen hier op aarde helpen kan bij het nemen van onze aardse, menselijke beslissingen, nog daarlatend dat de voorstelling zelf ook voor theologisch-geschoolden niet in alle opzichten duidelijk schijnt te zijn. Daartoe veroorlove men mij nog een keer het boek van Prof. Leendertz, Gelijk en Ongelijk, (1920, blz. 12—13) te citeren, die uitvoerig op deze kwestie ingaat. Prof. Leendertz dan, schrijft: „De mensen ongelijk, maar gelijkwaardig voor God. Het zegt bitter weinig. Bij de ontleding is het moeilijk om niet profaan te schijnen, waarop we de nadruk leggen om elke gedachte aan profaniteit te weren". De schrijver grijpt dan even terug naar een voorbeeld dat hij eerder heeft gebruikt, van een boer die paarden en koeien heeft, en vervolgt: „Waren die paarden onderling ongelijk, zeer zeker zijn ze geheel ongelijk aan zijn koeien; gelijkheid is hier ondenkbaar, ofschoon er wel eenige gelijkheid is, daar 't allen zoogdieren zijn. Maar zijn die paarden en koeien gelijkwaardig? Op de markt stellig niet, — maar — 't is een betrekkingsbegrip — zijn ze 't voor dien boer? Stel eens dat we hier „ja" op moeten antwoorden, wat zou dit dan voor zin hebben? Ik kan er geen anderen dan dezen aan verbinden, dat die boer aan al zijn beesten, zijn paarden en koeien, een heel groote waarde toekent, zoo groot, dat hij er liefst geen van missen wil. Als we nu zeggen dat alle menschen, dat de mensch als mensch gelijk-

[1]) W. A. Bonger, Verspr. Geschriften, deel II (1950), blz. 221; met instemming vermeld door Prof. Mr. J. M. van Bemmelen in Tijdschrift voor Strafrecht, deel 59 (1950) blz. 292. Vgl. ook C. Kwant in „Mens en Wereld" 10e jaarg. no. 20 van 22 october 1955 blz. 6: „.... Nu meen ik wel, dat de humanist iedereen als mens beschouwt, ongeacht godsdienst, ras of stand, maar houdt dit ook in, dat men voor iedereen, die een menselijke vorm heeft, respekt moet hebben? Er zijn toch monsters in mensengedaante, wie alle menselijkheid vreemd is; ik behoef alleen maar een Hitler te noemen. Dergelijke individuen zou men nog te goed achten de hoogste straf te ondergaan, het derven van het leven, dat zij aan millioenen op cynische wijze hebben ontnomen? Dit zou verkrachting zijn van het rechtvaardigheidsgevoel der mensheid. Neen, voor een dergelijk humanisme zou ik passen.....".

waardig is voor God, dan wekt dat deze gedachte, dat ieder mensch een heel groote waarde voor God vertegenwoordigt, zóó groot dat wij ze niet met meer of minder kunnen vergelijken, maar — daarom kunnen de verschillen nog hemelsbreed zijn, als van koeien en paarden en vertegenwoordigt ieder in een ander opzicht ook voor God een *andere* waarde... Veel gevolgtrekkingen zijn uit die „gelijkwaardigheid" stellig niet te maken, allerminst dat ze gelijk moeten worden. Evenmin laat zich uit een religieus beginsel een democratie afleiden. Feitelijk zegt deze gelijkwaardigheid, al of niet religieus getint, die de moreele schok der ongelijkheid zou moeten afweren, weinig".

Deze aldus niet onaanvechtbare formulering en daarmede de gedachte: „ieder mens is gelijkwaardig voor God" kan de humanist in deze vorm niet als een oplossing van ons vraagstuk aanvaarden, maar toch wijst deze formule de juiste weg aan. Zij legt de nadruk immers op de gelijke waarde die voor de gelovige door God aan ieder mens wordt *toegekend* en belicht daarmede veel beter dan het begrip „gelijkheid" deed, dat het gaat om een waarderingsoordeel, om een toekennen van waarde en niet om een constatering. Alleen blijft de moeilijkheid bestaan, zowel in de formule dat alle mensen gelijk zijn als in die dat alle mensen gelijkwaardig zijn, dat men kan vragen, in welk opzicht ze dan toch gelijk zijn. Alle pogingen die men heeft aangewend om aan te geven in welk opzicht de mensen gelijk zijn, mislukten. Ze zijn alle even nietszeggend. Wij zagen reeds (blz. 162) dat voor Kant de gelijkheid der mensen hierin ligt dat alle mensen voor zichzelf doel zijn. Voor Fichte is het de volmaaktheid die als hun uiteindelijk gemeenschappelijk doel alle mensen verenigt: „Alle Individuen, die zum Menschengeschlecht gehören, sind unter sich verschieden; es ist nur Eins, worin sie völlig übereinstimmen, ihr letztes Ziel, die Volkommenheit". Voorlopig, zou men zo zeggen, zolang dit doel nog niet bereikt is, zijn ze dus nog ongelijk. De Engelse denker van het liberalisme, Leonard T. Hobhouse, komt niet verder dan een tautologie waar hij schrijft (Liberalism (1911) blz. 121) „Whether a man is saint or criminal, he is part of an ultimate oneness, from whence it may be said the real meaning of equality derives". Indien de mensen niet in alle opzichten gelijk zijn — en dat beweert niemand — dan moet men toch kunnen aangeven in welk opzicht ze gelijk zijn. De oplossing van de gelovige, ze zijn gelijk of gelijkwaardig voor God, is een poging om de mensen gelijk te maken zonder een „opzicht" te kiezen. Wellicht kan de gelovige de keuze van dat „opzicht" aan God laten en dit zou een aanwijzing te meer zijn voor hetgeen ik reeds betoogde nl. dat de grondgedachte der menselijke gelijkheid historisch uit de theologische sfeer in de politiek-economische is vertaald en haar theologisch merk krachtens haar oorsprong uit de reformatie niet geheel verloren heeft.[2]) Maar niet-theologisch denkend, komt het mij onmogelijk voor de mensen gelijk te verklaren zonder een „opzicht" waarin ze gelijk zijn aan te geven. En dit is hierom onmogelijk, omdat gelijk zijn altijd en alleen een resultaat is van

---

[2]) „... de gelijkheidsgedachte was religieus getint, onder de redenering ligt een godsdienstig motief" zegt zeer juist W. Leendertz, Gelijk of Ongelijk (1920) blz. 142. Vgl. aldus ook A. D. Lindsay, Essentials of Democracy (1929).

gelijk stellen. Het is een zaak van keuze onzerzijds, geen zaak van feitelijke vaststelling, en ook niet van begripsmatige deductie.
De kern van de moeilijkheid ligt, dunkt mij, hierin dat wij allen de neiging hebben onze keuzen, onze beslissingen en waarderingen te camoufleren als feitelijke vaststellingen of als deducties, logische afleidingen uit een vaststaand, onbetwijfelbaar begrip. Wij menen dat onze oordelen daardoor grotere overtuigingskracht krijgen, voor anderen, maar vooral ook voor ons zelf. Het is onze zucht om oordelen, die rusten op beslissingen, die *keuzen* zijn, af te leiden uit een quasi-rationeel begrip of uit een quasi-objectief vaststaand feit en bijgevolg als een quasi-onaantastbare en onomstotelijke waarheid voor te stellen, die ons telkens weer parten speelt. Op bijzonder grove en gemakkelijk te doorziene wijze deden dit bijv. de nationaal-socialisten als ze hun oordeel, hun beslissing, hun keuze dat de Joden inferieure mensen waren en moesten worden uitgeroeid, quasi-wetenschappelijk wilde afleiden uit de vaststaande zogenaamde superioriteit van het Noorse of Arische ras. Even doorzichtig is voor ons thans deze zelfde denkwijze van de oude Romeinen om datgene wat in waarheid keuzen, appreciaties, beslissingen waren, quasi-redelijk af te leiden uit de etymologie van een woord. Voor hen — en voor hoevelen later! — bleek uit de etymologie van een woord — net als men later en eeuwenlang hetzelfde gedacht heeft van een mooie ouderwetse definitie die zoals het behoorde *genus* en *differentia specifica* aangaf — het wezen van de zaak, de essentie, de eigenlijke natuur van het ding, dat met het woord werd aangeduid en uit die natuur volgden dan weer de rechtsregels. Zo leert de Romeinse jurist Florentinus in de Digesten (D. 1.5.4.2) „Servi ex eo appellati sunt quod imperatores captivos vendere ac per hoc servare nec occidere solent"; dus „servus" (slaaf) is afgeleid van „servare (sparen): slaven zijn dus „in wezen", „eigenlijk", want dat leert immers de etymologie die de „eigenlijke" zin van het woord servus openbaart! — krijgsgevangenen wier leven gespaard is en hieruit volgt nu logisch en vanzelf dat de slaaf object is van eigendom en geen zelfstandig persoon. De etymologie dient hier als legitimatie voor de slavernij: men schroomt te zeggen, kan of wil zich zelf niet bekennen: „dat willen wij zo", „dit besluiten of kiezen wij zo", neen, men maakt zich zelf wijs dat het zo *is*, dat men hier een waarheid met de rede of het verstand onderkend of gevonden heeft en dat men nu zijn handelen kan aflezen uit dit redelijk of wetenschappelijk gekende wezen van de zaak. Voor wie gelooft dat de rede ons in staat stelt om het wezen, de essentie of — toverwoord door vele eeuwen! — de ware „natuur" van iets te leren kennen, ligt de weg geredelijk open om zijn handelingen als consequenties uit ware stellingen te beschouwen. Niet dus als keuzen, maar als gevolgtrekkingen, niet als beslissingen, die wij nemen, doch als conclusies die wij begrijpen en die wij moeten trekken. De „aard der zaak" leert het immers zo; sterker nog, ze brengt dit mee, dit of dat wordt, gegeven eenmaal de aard der zaak, onafwijsbare consequentie. Daarom is de „aard der zaak" en de kennis van „het wezen" van een ding altijd de geliefdste camouflage geweest voor wat in werkelijkheid keuze en appreciatie was. De mens heeft een schroom in de imperatief te spreken; hij verkiest de indicatief. Dan schijnt hij immers de vaste grond der werkelijkheid onder de voeten te hebben en te houden! Hij meent dan dat hij niet beslist maar constateert.
Zelfs de wetgever schrikt er als het ware soms voor terug om als wet-

gever te spreken, dus rechtuit te bevelen of te verbieden en giet graag zijn keuzen, zijn geboden en verboden, in de gecamoufleerde vorm van quasi-redelijke regels of van quasi-feitelijke vaststellingen.[3]) De voorbeelden liggen voor het grijpen dat rechtsregels voorgedragen worden als waren het empirische en wetenschappelijke constateringen, veelal met een cachet van redelijke noodzakelijkheid, uit het onderkende „wezen der zaak" afgeleid, of van zuiver causale wetmatigheid.

art. 85 Burg. Wetboek: „Tot *het wezen van het huwelijk* wordt de vrije toestemming der aanstaande echtgenooten vereischt."

art. 1179: „De voorrang tusschen schuldeischers *spruit voort* uit privilege, uit pand of uit onderzetting of hypotheek".

art. 1214: „Hypotheek *kan niet* worden gevestigd dan door hem die de bevoegdheid heeft het bezwaarde goed te vervreemden".

art. 1356: „Tot *de bestaanbaarheid* der overeenkomsten worden vier voorwaarden gesteld....." enz.

In de rechtswetenschap is deze wijze van denken aan de jurist maar al te goed bekend. Zoals de wetgever in art. 85 bovenaangehaald, voorgeeft de eis van vrije toestemming der a.s. echtgenoten af te leiden uit het „wezen van het huwelijk" in plaats van ronduit te zeggen dat hij dit zo *wil,* zo is het in de rechtswetenschap eeuwenlang gewoonte geweest althans te doen alsof beslissingen van concrete rechtsvragen uit het begrip van de rechtsfiguur of de rechtsinstelling, in betrekking waartoe die rechtsvraag dan eerst gebracht werd, op logisch wijze konden worden afgeleid. Dit was zeker in het algemeen geen bewuste camouflage, men geloofde echt in deze rationele methode. Maar wat nog erger is, vaak werd de billijkheid van de beslissing opgeofferd aan de eisen dezer methode en ook in de practijk de voorkeur gegeven aan de strenge consequenties, afgeleid uit vooraf opgestelde begrippen. Vooral Duitse rechtsgeleerden uit de 19e eeuw zijn van deze zgn. „Begriffsjurisprudenz" niet alle vrij te pleiten. Het is telkens weer dezelfde neiging om wat in wezen normatief is als rationele gevolgtrekking uit constateringen voor te stellen. Een Duitse geleerde—deze kunnen, zoals bekend is, de dingen dikwijls ook voor leken zo aardig en duidelijk zeggen — drukte deze tendentie van de grote 19de eeuwse rechtswetenschappelijke school, waarvan von Savigny de stichter en de eerste vertegenwoordiger was, aldus uit: „Das Bestreben, die Begriffsgehalte wissenschaftlich zu erfassen, lässt eine Problematik des Rechts und deren Lösung durch Deskription reiner Rechtsgehalte aufblühen. Die Geschlossenheit des Begriffs macht ihn autark. Der Rechtsbegriff und seine Problematik wird damit ganz in das Gefüge des positiven Rechts eingebaut, dessen Positivität eben dadurch vertieft wird, dass seine normative Gehalte möglichst auf Sachbegrifflichkeiten zurückgeführt werden. Die Normen sollen damit fast naturrechtlich-aprioristisch als nezessitäter Ausdruck im Recht immanenter Rechtsbegriffe erschei-

---

[3]) Vgl. Ray, Essai sur la structure logique du Gode Civil (1926) „Les règles du Code se présentent très souvent sous une forme énonciative et non pas sous la forme impérative". Vgl. ook I. Heilblut, „Müssen" und „Sollen" in der Deutschen Civilprozessordnung, in Archiv für die Civilistische Praxis, Bd. 69 (1886) blz. 331 en vv., vooral blz. 370 vv. over het gebruik van de indicativus in de wetsteksten.

nen."[4]) De bedoeling is te zeggen dat deze richting in de rechtswetenschap datgene wat resultaat was van normen en van normatief denken voorstelde als zuivere beschrijving en logische ontwikkeling van zelfstandig-bestaande begrippen, die in de rechtsregels verborgen zitten.
De jurist vindt dit oneigenlijk gebruik van de indicativus waar een imperativus of een optativus zou moeten staan, niet alleen, zoals wij zagen, in de taal van de wetgever en in de methode der rechtswetenschap, maar zelfs wel in overeenkomsten door partijen gesloten en door haar geformuleerd. Ook in overeenkomsten vindt men niet zelden de formulering van een verplichting welke men op zich neemt, in de vorm van een vaststelling van een bestaand feit. Indien in een brandpolis staat: „Het huis is niet met stro gedekt" houden deze woorden dan in dat de verzekerde het huis niet met stro *mag* dekken of geven zij enkel een beschrijving van de toestand bij het aangaan der verzekering? Zo is door de rechter beslist geworden, dat de clausule „De stoom-dorsmachine is niet meer in werking" „in gezonden zin opgevat" betekende dat partijen met deze woorden als voorwaarde voor het voortduren der verzekering hadden gesteld, dat de stoomdorsmachine in de toekomst niet in werking gesteld zou worden.[5]) Ook hier dus weer de neiging om als iets feitelijks te beschrijven (indicativus!) wat in wezen een verplichting, die men op zich neemt, is. Telkens is het pure schijn die gewekt wordt: het gaat in werkelijkheid telkens om rechtsregels, d.i. om keuzen, bevelen, verboden, om normatieve uitspraken, die gecamoufleerd worden als vaststellingen teneinde er groter gezag en vastere gegrondheid aan te verlenen. Uit een oogpunt van heldere en „zindelijke" gedachtengang is deze camouflage alreeds bedenkelijk, allereerst omdat ze de scheiding tussen vaststelling en waardering, tussen quaestione facti en quaestione juris vervaagt en tenslotte uitwist, maar ook omdat ze vaak tot het alternatief leidt òf ongewenste practische resultaten te aanvaarden omdat ze nu eenmaal als logische consequenties uit het vooropgestelde begrip schijnen te volgen òf het begrip, dikwijls op ondoelmatige en onhoudbare wijze, zò te veranderen dat de ongewenste consequenties er niet meer uit volgen. Een begripsvorming die zich te zeer laat leiden door de vrees voor onwelgevallige consequenties, is ongewenst. Zo leert men wel: elk levend mens is eo ipso, door dit feit alleen al, „persoon" en het begrip persoon laat geen nuancering, deelbaarheid of beperking toe. Daarom wordt dus een gedachtengang afgewezen die zou willen verdedigen dat bijv. een minderjarige wel persoon is voor het erfrecht, (hij kan erven), maar niet voor het vermogensrecht (hij kan geen onaantastbare overeenkomsten aangaan), een krankzinnige wel persoon is voor het ene deel van het recht, maar bijv. niet voor het huwelijksrecht, een vrouw in bepaalde landen waar de vrouw geen stemrecht heeft of had, geen persoon voor dat deel van het staatsrecht, maar wel voor een ander deel van het recht, enz. Er zijn auteurs die van dergelijke nuanceringen niets willen weten. Want, zeggen zij, als men eenmaal aanvaardt, dat het begrip persoon beperking of deelbaarheid toelaat, komt men spoedig tot bijv. het doden van monstra of achterlijke kinderen. De redenering leidt m.i. tot een heilloze verwarring. Dat

---

[4]) Niedermeyer in Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht Bd. 106 (1939) blz. 2.
[5]) Wie er meer van weten wil verwijs ik naar H. J. Scheltema, Verzekeringsrecht (1954) blz. 217.

men het afmaken van achterlijke kinderen niet wil, is een keuze, een wilsbesluit en dat kan nooit of te nimmer uit enig begrip van persoon worden *afgeleid*. Men blijft dus vrij dit begrip — evenals elk begrip — op de meest doelmatige wijze in een bepaald geval op te stellen en te omschrijven, als samenvatting van of als bruikbaar ter formulering van bepaalde gedragsregels. Onwelgevallige consequenties worden vermeden doordat men weigert die keuzen te doen; het zijn dan ook altijd slechts schijnbare consequenties, nooit tot handelen dwingende consequenties. Men vergete toch niet dat de eis van consequenties een blinde eis is: zij verlangt dat wie zich eenmaal in de richting van de muur begeven heeft, er ook met het hoofd tegen aanloopt. Maar het kenmerkende van een normaal mens is nu juist dat hij die consequentie niet aanvaardt en als het op handelen aankomt „Neen" zegt. Dit is weer zijn keuze. En daarom kan men rustig het begrip persoon differentiëren en deelbaar achten en tegen de (schijnbare) consequentie dat dan achterlijke kinderen of monstra moeten worden afgemaakt zeggen: Neen, dat wens ik niet te doen. In tegenstelling tot onze voorouders dan, die op dit punt een andere keuze deden. In zijn Inleidinge tot de Hollandsche Rechtsgeleerdheid van 1631 vertelt Hugo de Groot ons immers I. 3 § 5: „Voor gheboren menschen houd men alleen zodanighen, die 't lichaem hebben bequaem een redelicke ziele te vaten. Andere wanschapene gheboorten houd men voor geen menschen, maer veeleer is men in deze landen ghewoon de selve terstond te smooren." In nog oudere tijden, bij de Germanen, misten lichamelijk en geestelijk gebrekkige personen rechtsbevoegdheid omdat zij niet weerbaar waren en het staat vast dat zij wat hun rechtsbevoegdheid betreft, eeuwenlang achtergesteld zijn bij anderen.

Is dit een historisch feit, ook uit theoretisch oogpunt is o.a. door Kohnstamm, de moeilijkheid die hier ligt, wel gezien. „Er zijn", schrijft hij in zijn Waarheidsprobleem, blz. 257, „er zijn zeker gevallen, waar de aanwending van de persoonlijkheidskategorie wel degelijk een quaestie wordt van ernstige en allergewichtigste twijfel... Maar nog veel moeilijker wordt de positie van den rechter als de advocaat hem voorhoudt dat de beklaagde niet-toerekenbaar is, omdat hij imbeciel is of lijdt aan moral insanity of door dronkenschap of sociale verwording niet volledig toerekenbaar moet worden geacht ... Ook als de beklaagde de „dader" is, heeft hij dan nog als „normaal" mens gehandeld? Als „normaal" mensch? Dat onderstelt dus de mogelijkheid van tegelijkertijd „mensch-zijn" en „niet-mensch zijn"? Inderdaad zoo is het".

Kohnstamm heeft hier een probleem gezien dat ook voor de humanist van groot belang is, maar ik twijfel of zijn antwoord geheel doorgedacht en ook geheel aanvaardbaar is. De humanist zal geneigd zijn aan te nemen dat de gelijkheid der mensen, juist omdat dit begrip op zich zelf leeg en formeel is, haar inhoud van elders moet krijgen en zal misschien denken aan de idee der menselijke waardigheid om aan dat begrip inhoud te geven. Maar tenzij hij aan elk mens evenveel en even grote waardigheid wil toekennen, zal hij, op die manier van het begrip mens een normatief begrip makend, aan moeten nemen dat een bepaald mens min of meer mens in die ideale zin kan zijn. Hij komt dan echter voor de onoplosbare moeilijkheid te staan aan te geven wat het criterium is om min of meer mens te wezen! Aldus redenerende zou hij dezelfde fout maken, die wij bij onze bespreking van het gelijk-

heidsbegrip nu al zo dikwijls hebben aangewezen, nl. uit een statisch begrip een concrete appreciatie te willen afleiden. Het is niet mogelijk het begrip menselijke waardigheid eens voor al algemeen te omschrijven en er nog bovendien gradaties in aan te wijzen en dan met behulp van dit begrip en zijn gradaties vast te stellen — als met een thermometer — hoeveel menselijke waardigheid aan iemand toekomt. De vraag is er *telkens* weer een van *keuze;* nl. sta ik tegenover deze mens als tegenover een medemens, is hij mijn „naaste", heeft hij, deze bepaalde mens, voor mij, in mijn ogen, menselijke waardigheid, met andere woorden: ken ik hem die toe? Ik herken een overeenkomstige gedachtengang in wat J. Zeedijk schreef in Mens en Wereld, 10e jaargang, no. 20 van 22 october 1955 blz. 6 zonder dit ook voor de rest letterlijk voor mijn rekening te nemen „Wij, humanisten, laten ons in onze houding tegenover de medemens leiden door een gevoel van respect. Ik ben het daarmee geheel eens op voorwaarde echter dat die mens dat respect verdient . . ." Terecht m.i. schreef ook P. K. van Meurs in Mens en Wereld (10e jaargang no. 20 blz. 7) dat door het humanisme „niet alle menselijk leven van absolute waarde wordt. Dit zou tot een humanistische mystiek leiden, terwijl juist een redelijk doordenken en zorgvuldig navoelen wordt nagestreefd." Ook naar mijn mening mag het humanisme niet dogmatisch uit enig begrip, welk ook, kant en klare regelen voor ons handelen afleiden en bijv. uit het begrip respect of waardigheid noodwendig laten voortvloeien dat euthanasie, doodstraf, kunstmatige inseminatie, abortus of wat ook maar, a priori altijd en overal ontoelaatbaar of toelaatbaar is. Dit betreft alles keuzen in concreto die nooit kunnen worden afgeleid, eens en voor al, uit een vooropgesteld begrip. Daarom zou men dezelfde fout maken indien men zei: ik moet wel vasthouden dat alle mensen gelijk zijn, want als ik dit loslaat kom ik tot jodenvergassingen, lynchpartijen en „apartheid". Maar of men deze dingen wil of dat men ze niet wil, is geen zaak van logische afleiding uit een begrip, uit het begrip van gelijkheid of welk ander begrip dan ook, maar een zaak van handelen, dus een vraag van keuze, het vraagt om een wilsbesluit.

Zo zien we dan dat de gelijkheid der mensen, zolang we haar opvatten als een beschrijving der werkelijkheid of als een begrip, geen enkele inhoud heeft, *niets is,* en dat het woord niets anders aanduidt dan het resultaat van een gelijkstellen. Alleen voorzover wij gelijkstellen is er ergens ter wereld en ook bij de mensen, gelijkheid en als wij niet willen gelijkstellen houdt ook de gelijkheid op — evenals alleen zolang de klok loopt er een gang van de klok is. Zodra de klok stil staat, kunnen wij niet vragen: waar is de gang nu gebleven? Het woord suggereert, zoals zo dikwijls, een realiteit die er niet is. Zo suggereert het woord gelijkheid dat er iets is onder de mensen dat gelijkheid heet, maar er is niets anders dan dat wij dingen en mensen kunnen gelijk stellen — als wij dat willen.

T. T. TEN HAVE

# ECHT EN ONECHT IN GELOOF EN ONGELOOF*)

Wat in de titel als onderwerp van deze bijdrage is aangegeven, laat zich ook zo formuleren: een onderzoek van de verschijnselen van geloof en ongeloof op het gehalte aan echtheid. Wanneer mogen wij spreken van echt geloof en wanneer van echt ongeloof? En wanneer verdienen geloof en ongeloof niet meer de kwalifikatie „echt"; wanneer zijn wij geneigd van onecht te gaan spreken? Het loont de moeite deze vragen nader onder ogen te zien, en hiertoe is voor een humanist des te meer reden, omdat van de zijde der gelovigen de mogelijkheid van echt, volwaardig ongeloof wel eens in twijfel wordt getrokken. Zo is Rümke indertijd in zijn „Karakter en aanleg in verband met het ongeloof" (1e druk 1939, 4e druk 1953) uitgegaan van de werkhypothese: ongeloof is een ontwikkelingsstoornis (p. 12), en zonder dat men zich al te zeer heeft verdiept in het daarop aansluitende betoog, is deze veronderstelling als een geruchtmakende uitspraak gaan circuleren. Maar wat ook de werkelijke bedoeling is, ze bevat uitdaging genoeg, en het lokt om deze uitdaging te aanvaarden. Voordien is het echter gewenst om enige toelichting op de termen in de titel te geven.

Met *geloof* wordt uiteraard bedoeld godsgeloof, dus het bijzondere vermoeden of vertrouwen, dat God bestaat, als een almachtig en algoed Opperwezen, en dat Hij zich openbaart. Dit geloof, in deze engere zin, is de moderne humanist vreemd; hij acht voor zulk een geloof niet voldoende gronden aanwezig. Niet vreemd is hem evenwel het geloof in ruimere zin, in de *algemene* zin van vermoeden of vertrouwen. Als wij uiting willen geven aan een *vermoeden,* aan een zienswijze, die voor ons een grote mate van waarschijnlijkheid heeft, dan zeggen we: ik geloof, dat het zo en zo is. En als wij uiting willen geven aan ons *vertrouwen* in een andere persoon, dan zeggen we: ik geloof, wat hij zegt. Het is echter zaak niet lichtvaardig te geloven, niet lichtgelovig te zijn. Geloof in de zin van vermoeden is slechts gerechtvaardigd, als wij weliswaar niet helemáál waar kunnen maken, wat wij uitspreken, maar als wij toch goede redenen menen te hebben voor de veronderstelling, dat het juist is. Geloof in de zin van vertrouwen wordt eveneens slechts gerechtvaardigd door goede redenen: wij hebben iemand bij controleerbare gelegenheden leren kennen als volstrekt betrouwbaar in zijn mededelingen en voelen ons nu gerechtigd hem vertrouwen te schenken en hem op zijn gezag te geloven.[1]) Het merendeel van wat wij rekenen tot ons bezit aan kennis — alles wat is ontleend aan mondelinge en schriftelijke informatie — berust op zulk geloof. Aanvaardbaar is derhalve alleen het geloof (in deze ruimere zin),

*) Bewerking van een voordracht, sedert eind 1953 gehouden voor verschillende humanistische en andere organisaties.

[1]) Soms ook wordt geloof gehecht aan een persoon, omdat hij behoort tot een groep, die q.q. prestige geniet en vertrouwenswaardig wordt geacht, zoals de groep der wetenschapsbeoefenaren. De kans is dan evenwel groter dan bij het in de tekst genoemde geval, dat het vertrouwen misplaatst blijkt. Aan deze en andere complicaties moet hier worden voorbijgegaan.

dat deugdelijk steunt op eigen ervaringen met zaken en personen en waarvoor wij — als wij zouden willen en als wij de volledige beschikking over al het verzamelde ervaringsmateriaal zouden hebben — de goede gronden zouden kunnen aangeven. Zulk geloof is een impliciet element van alle vriendschap en liefde, ook van alle wetenschap, die steunt op het vertrouwen in de rede. Wij kennen het ook als rationeel zelf-vertrouwen. Wat voor ons evenwel niet aanvaardbaar is, dat is het ongegronde, c.q. irrationele vertrouwen. Dit is, met woorden van Erich Fromm [2]): "the belief in a person, idea, or symbol which does not result from one's own experience of thought or feeling, but which is based on one's emotional submission to irrational authority". Het essentiële van zulk een overgave is, dat men zijn vertrouwen schenkt (gelooft), niet uit redelijke motieven, maar uit gemoedsbehoeften, omdat men het zonder de steun van zulk een geloof in een autoriteit of een idee, ideaal of idool, niet kan stellen. En zo vormt dit irrationele vertrouwen een bedreiging voor de groei naar zelfstandigheid en volwassenheid.

Geloof kennen wij dus als vermoeden en vertrouwen. Van der Leeuw is van oordeel [3]), dat *gehoorzaamheid* een derde bestanddeel van geloof in algemene zin is, maar m.i. is dit niet juist. Wel is het zo, dat gehoorzaamheid een onmiddellijk uitvloeisel is van het irrationele vertrouwen, dat heeft geleid tot volledige overgave en tot uitschakeling van het eigen oordeel en de eigen wil; ze is echter ook niet meer dan een uitvloeisel, een consequent verschijnsel. Geheel anders ligt het evenwel bij het rationele vertrouwen, en het is goed ons dit voor ogen te houden: het proces *van* vertrouwen in een persoon *tot* gehoorzaamheid aan deze persoon verloopt in een aantal fasen. Uitgangspunt is het *algemene* goed gefundeerde vertrouwen in de persoon; hierbij komt vervolgens, wat deze persoon op een gegeven moment zegt of doet, en wat niet alleen wordt geaccepteerd vanwege het algemene vertrouwen, maar wat ook op zijn eigen merites wordt gekeurd; en tenslotte sluit op dit autonome keuringsproces eventueel aan: gehoorzaamheid, maar dan alleen *aan wat als juist of goed is erkend*. Dit is dan evenwel niet een gehoorzaamheid aan de persoon, in wie men gelooft, maar aan het door deze persoon meegedeelde, en door ons getoetste en juist bevonden inzicht (of aan de door deze persoon gedemonstreerde en door ons goedgekeurde gezindheid). Zo kán dus rationeel vertrouwen leiden tot gehoorzaamheid als vrije wilsdaad.

Geloof als godsgeloof is een bijzondere vorm van het geloof in ruimere zin, maar volgens de humanist een vorm van het irrationele geloof, dat niet op deugdelijke ervaringsgronden steunt, en derhalve niet aanvaardbaar is. Hij laat dit godsgeloof buiten zijn beginselen en noemt zich ongelovig.

*Ongeloof* staat tegenover geloof, in alle betekenissen, die hieraan in het voorgaande zijn gehecht. Er is dus van ongeloof sprake, als iemand geen gronden aanwezig acht om een bepaald vermoeden te ondersteunen („ik geloof niet, dat het zich heeft toegedragen, zoals hij beweert"), ook als iemand goede redenen meent te hebben tot twijfel, bv. twijfel aan de betrouwbaarheid van een medemens (d.i. rationele twijfel vs geloof als rationeel vertrouwen), ook als iemand zonder geldige redenen twijfelt of

---

[2]) Erich Fromm, Man for himself, London, 1948, p. 201.
[3]) G. van der Leeuw, Het ongeloof en de kerk. Amsterdam, 1934, p. 10.

zelfs afwijzend staat tegenover veronderstellingen, die grote waarschijnlijkheid hebben, en daarmee van opvallende onredelijkheid blijk geeft (d.i. irrationele twijfel vs geloof als irrationeel vertrouwen), en tenslotte ook, als iemand het geloof in engere zin, het godsgeloof, niet heeft.
Een bijzondere moeilijkheid bij de term ongeloof is, dat hij alleen maar uitdrukt de *afwezigheid* van iets, nl. van het geloof, waardoor hij een negatieve klank krijgt, terwijl toch soms het verschijnsel òf zelf positieve waarde heeft, zoals bij ongeloof als rationele twijfel, òf de mens behoedt voor dwaalwegen en hem leidt (kan leiden) op de weg naar waarlijk inzicht, zoals bij de afwezigheid van geloof als irrationeel vertrouwen. Maar verder wordt de term ongeloof helaas ook gebezigd als totaalaanduiding van een levensovertuiging, die zich kenmerkt door een aantal beginselen met positieve inhoud, waaronder evenwel het beginsel van het geloof in Gods bestaan niet voorkomt. Door hier van ongeloof te spreken wordt de volle nadruk gelegd op de *afwezigheid* van een bepaald principe, terwijl de *aanwezigheid* van vele andere principes wordt genegeerd. Dit is niet bezwaarlijk, als het de bedoeling is juist dit bestanddeel van een positieve levensovertuiging er uit te lichten (zoals in dit artikel wordt beoogd), maar het wordt wel bedenkelijk, als het wordt gedaan door hen, die het bovenbedoelde „bepaalde principe" van onaantastbaar-hoge waarde achten. Door een levensovertuiging, die zich *onder andere* kenmerkt door de afwezigheid van dit principe, als ongeloof te bestempelen, wordt dan tevens een bijzondere depreciatie uitgedrukt. Bovendien wordt dan nog de afwezigheid van dit ene principe gaarne *geïnterpreteerd* als een ziekelijke of laakbare vorm van ongeloof.
Zo neigen sommige godsgelovigen er toe bij „ongeloof" te denken aan irrationele twijfel, die voortkomt uit een innerlijke gesteldheid, welke geloof (ook in de voor elk aanvaardbare zin van rationeel vertrouwen) onmogelijk maakt. Rümke ging uit van de werkhypothese, dat ongeloof, in de zin van afwezigheid van godsgeloof, een ontwikkelingsstoornis is. Van der Leeuw schrijft, in het reeds genoemde boekje, over *de* ongelovige: „Hij verweert zich tegen de dingen of menschen, die van hem geloof vragen als tegen roovers op zijn erf. Hij weigert zich te laten rechtvaardigen door een macht buiten hem; hij is de eigengerechtige, die koude en eenzaamheid verkiest boven onderschikking van zijn wil en leven aan die van anderen" (p. 10). Van der Leeuw meent het zich gemakkelijk te kunnen maken door zijn bestrijding te richten op een bepaalde, afkeurenswaardige *vorm* van het verschijnsel ongeloof; hij gaat hiermee echter aan de volle werkelijkheid van dit verschijnsel voorbij en zijn betoog verliest daarmee alle overtuigingskracht.

Als alle vormen van geloof als lofwaardig worden voorgesteld en alle vormen van ongeloof als laakwaardig, dan is een gesprek over dit onderwerp bij voorbaat tot mislukking gedoemd; wij dienen fijner te onderscheiden en bereid te zijn tot zakelijke, onbevooroordeelde analyse, wil het gesprek vruchtbaar kunnen zijn. Evenzeer is het een belemmering voor wederzijds begrip, indien godsgeloof als iets natuurlijks wordt voorgesteld; als iets, waartoe de mens bij normale ontwikkeling „vanzelf" komt, en dat zich dus — onder het voorbehoud van een normale toevoer van ervaringsmateriaal — als een verschijnsel van geestelijke rijping zou laten begrijpen. Ongeloof zou in deze gedachtengang iets onnatuurlijks zijn, dat pas zou optreden, als de normale gang van zaken zou zijn ver-

stoord. Zulk een verstoring zou dan een speciale verklaring vereisen, die gevonden zou kunnen worden in de opvoeding, de sociale levensomstandigheden, een materialistische geestesgesteldheid, een onmatige waardering voor het wetenschappelijk vernuft, een remming van het gevoelsleven, een depreciatie van het gedrag der godsgelovigen, enzovoort.
Als het probleem op zulk een bevooroordeelde wijze wordt gesteld, behoeft er niet meer op een onaanvechtbare oplossing te worden gerekend. In feite is godsgeloof een verschijnsel, dat evenzeer onderzoek verdient en verklaring behoeft als ongeloof (in de engere zin van het woord) en ook als iedere andere mens-, levens- en wereldbeschouwing met speculatieve elementen. Wie stelt, dat geloof en godsdienst wezenlijk onaantastbaar zijn voor zulk sociologisch, psychologisch, wijsgerig onderzoek, stelt tevens premissen, die taboe zijn, en beperkt daarmee op onaanvaardbare wijze zijn eigen vrijheid van onderzoek.
Hiermee is voor ons doel wel voldoende aangeduid, welke varianten van geloof en ongeloof moeten worden onderscheiden om niet reeds bij voorbaat in het moeras der misverstanden te geraken. Ik zal mij, zoals gezegd, in het volgende beperken tot het geloof in de engere zin van het godsgeloof, terwijl onder ongeloof moet worden begrepen zowel de afwezigheid, c.q. afwijzing, van zulk godsgeloof als ook alle positieve levensbeschouwing, waarin het godsgeloof geen plaats heeft.
Vooraf vraagt echter ook de kwalificatie *echtheid* om enige toelichting. Met dit kenmerk echtheid is het m.i. dan zo gesteld, dat wij het aan een psychisch-geestelijk verschijnsel — bv. een emotie, een besluit, een mening, een geloof — toekennen, als het waarlijk weerspiegelt, wat diep in ons leeft. Een opinie, die wij verkondigen, is echt, als de inhoud ervan zich dekt met onze innerlijke overtuiging, d.w.z. met wat wij op door ons als juist erkende gronden voor waar houden. Zulk een overtuiging is een persoonlijke verworvenheid op de basis van eigen ervaringen en van feitelijke mededelingen van vertrouwenswaardige anderen, en zij is dan ook steeds, uit de aard der zaak, een *echt* element van ons geestelijk bezit. Maar de opinie, die wij op een gegeven moment ten beste geven, kan onecht zijn, d.w.z. niet de zuivere weergave van onze overtuiging, maar een modificatie, een caricatuur of een ontkenning ervan, omdat wij ons niet bloot willen of kunnen geven.
Echt (gods-)geloof is derhalve aanwezig, als de gelovige ten diepste overtuigd is van de juistheid van de inhoud der geloofsstellingen en als hij het geloof aanhangt enkel en alleen om deze reden, wat ook de consequenties ervan mogen zijn. Hetzelfde geldt m.m. voor het echte ongeloof. Van onecht geloof moeten wij spreken, als iemand wel zegt en meent het geloof aan te hangen, terwijl bij nader toezien blijkt, dat hij dit om bijkomstige redenen doet en (of) dat de wezenlijke overtuiging, het overtuigd-zijn door de geloofsinhoud, ontbreekt of zelfs dat de wezenlijke overtuiging een geheel andere is. Ook hier geldt m.m. hetzelfde voor het onechte ongeloof.
Het lijkt mij toe, dat ons terrein met deze summiere toelichtingen op de titel voldoende is verkend, en dat wij ons thans kunnen richten op het vierdelig thema. Ik moet hierbij de veelvuldige tussenvormen en nuances zowel tussen geloof en ongeloof als tussen echt en onecht buiten beschouwing laten, en zal mij tot enkele min of meer ideaal-typische vormen bepalen.

Allereerst: *echt geloof*. Rümke beschrijft in het reeds aangehaalde geschrift de genese van dit echte geloof. Ieder mens doorloopt in zijn geestelijke ontwikkeling een aantal fasen, en volgens Rümke is deze ontwikkeling pas voltooid, wanneer de mens is gekomen tot het godsgeloof, tot geloof in God als oer*grond* van al het zijnde en als oer*bron* van alles wat goed wordt geacht. Volgens hem zou dus een steeds dieper gaande doorleving van de problemen van ons bestaan uiteindelijk moèten leiden tot de ervaring van het bestaan van God. Voor Rümke is geloof derhalve een strikt persoonlijke verworvenheid, en hij schetst de ontwikkelingsgang tot dit geloof op zeer fijnzinnige wijze. Het is leerzaam deze schets op de voet te volgen, en ons daarbij steeds af te vragen, of elke fase in de opbouw der geloofsbeleving met natuurlijke noodwendigheid leidt tot de daaropvolgende fase. Immers alleen dan mag worden gezegd, dat geloof de uitkomst is van het normale rijpingsproces. Mocht blijken, dat in dit proces, dat leidt tot de geloofsbeleving, ergens ook andere wegen openstaan dan de weg, die door Rümke is aangegeven, dan zou zijn kenschetsing algemener geldigheid ontberen, en niet anders weergeven dan een *mogelijke* ontwikkeling.
Rümke onderscheidt zeven „treden" (p. 18): de eerste drie treden noemt hij „de grondpijlers der religiositeit", de vierde „het begin van geloof in engere zin", en de laatste drie betreffen een nadere ontwikkeling van het godsdienstig geloof. De vierde fase is dus voor ons de kritische fase, en wij zullen ons dan ook op de overgang van de derde naar de vierde moeten concentreren.
De grondpijlers der religiositeit — hier opgevat in een zin, die ook de humanist kan onderschrijven — zijn in successie de volgende (p. 18). Het begint met de beleving, dat de mens zich zinvol ingeschakeld voelt in het geheel van het zijnde. Deze beleving leidt er vervolgens toe, dat dit geheel van het zijnde wordt gevoeld als oergrond van alle delen, en op de derde „trede" wordt deze oergrond gevoeld als „grond van mijn grond". Deze reeks van religieuze ervaringen — van ervaringen, „gevoelens", waarin wij op verschillende wijze onze verbondenheid met „het zijnde" doorleven en waarin wij tot het *vermoeden* komen, dat dit „geheel van het zijnde" de grond is ook van mijn bestaan — zulke religieuze ervaringen zijn ook sommige humanisten niet onbekend. Anderen kennen wel het *besef* van verbondenheid met al het zijnde, echter niet het typisch religieuze *gevoel* van verbondenheid, waarop Rümke het accent legt. Dit duidt echter op een verschil in geaardheid en heeft geen wezenlijke betekenis voor de onderscheiding der fasen. Voor zover hier van geloof sprake kan zijn, gaat het alleen om geloof als vermoeden: wij vermoeden, op grond van onze belevingen, dat er van een oergrond van alle bestaan gesproken kan worden, een vermoeden dat eventueel steun zou kunnen vinden in de feiten der phylo- en ontogenese.
De overgang van de derde naar de vierde fase is ook volgens Rümke een enorme sprong (p. 45), want terwijl de mens op de derde trede nog niet verder is gekomen dan de beleving „oergrond", doet hij op de vierde trede de *uitspraak:* deze oergrond *is* God. Waarmee de overgang is gemaakt van het vage religieuze *gevoel* naar de *overtuiging* van het bestaan van een persoonlijk God, welke overtuiging blijkens de inhoud der volgende treden zwaar gaat van consequenties. Wij dienen dus deze sprong nauwkeuriger te volgen.

Rümke meent, dat de mens deze sprong moet maken en dat ook ieder, die de levensvragen ernstig neemt en niet door zichzelf of de omstandigheden wordt geremd, hem maakt. De redenering (het gaat nu niet meer om een beleving, maar om een reeks oordelen, die tot de conceptie van een persoonlijk God leiden) verloopt in de volgende étappes (p. 44—45):

1. het *eigenlijke* mens-zijn wordt bepaald door ons bewustzijn (niet door leven zonder meer) en door de houding, die wij tegenover ons leven en ons bewustzijn aannemen;
2. dit bewustzijn en de houding ertegenover zijn persoonlijk;
3. de oergrond van dit eigenlijke mens-zijn kunnen wij ons moeilijk anders dan eveneens persoonlijk denken;
4. deze persoonlijke oergrond kan worden aangeduid met de naam God.

Wij moeten nu nagaan, of deze gedachtengang inderdaad dwingend is, zoals Rümke meent. Dat ze leidt tot echt geloof, is onbetwistbaar; de vraag is echter, of ieder, die over zijn religieuze ervaringen nadenkt en met grote openheid de bestaansproblemen onder ogen ziet, noodwendig tot de conceptie van een persoonlijk God moet komen.

Mijns inziens is dit niet het geval, en wel op grond van de volgende overwegingen. Dat voor de mens kenmerkend zijn: bewust*zijn* (d.i. bewust-psychisch leven) en bewust*heid* (d.i. het zelf-besef, dat o.a. leidt tot een houding tegenover ons eigen psychisch leven) kan ik onderschrijven. Door deze „modaliteiten van zijn" onderscheidt de mens zich van plant en dier en wordt ook pas, wat wij geestelijk leven plegen te noemen, mogelijk. Tevens valt te onderschrijven, dat het bewustzijn en de bewustheid persoonlijk zijn, d.w.z. aan individueel leven gebonden. Hier moet echter wel deze restrictie worden gemaakt: alle bewustzijn, *dat wij kennen,* is persoonlijk. Voor zover onze ervaring strekt, is alle bewustzijn geconcentreerd in organische eenheden, maar dit betekent niet, dat het bestaan van onpersoonlijk, „verstrooid" bewustzijn ondenkbaar zou zijn. Met andere woorden: als uitvloeisel van het feit, dat in de persoon (als somatisch-psychische eenheid) bewustzijn is geconcentreerd, is dit bewustzijn persoonlijk; wordt deze concentratie opgeheven, dan is het denkbaar, dat het bewustzijn „uiteenvalt", in een onpersoonlijke modaliteit voortbestaat en opgaat in het wereld-bewustzijn. Dit zijn mogelijke veronderstellingen, die o.a. vorm hebben gekregen in Heymans' theorie van het psychisch monisme, en het bestaan van deze met grote ernst geconcipieerde en nimmer in zijn argumentatie weerlegde theorie moet ons er op zijn minst voor hoeden te stellen, dat *alle* bewustzijn *persoonlijk* is. Van de werkelijke organisatie van het „rijk van het bewustzijn" weten wij nòg minder dan van de organisatie van wat wij waarnemen als het rijk der materie, en dit moet ons tot grote bescheidenheid manen.

Maar al zou dan alle bewustzijn en bewustheid persoonlijk zijn, dan rest nog de vraag, of het noodzakelijk is om naar analogie van de conceptie van de persoonlijke oergrond van het eigenlijke mens-zijn, zoals zich dit in de concrete individuen manifesteert, ook de oergrond van deze modaliteit van zijn *in het algemeen* als persoon te denken. Het wil mij voorkomen, dat deze noodzakelijkheid niet bestaat.

Als wij ons verdiepen in de genese van bewustzijn en bewustheid in het individuele leven, dan blijkt, dat beide niet onmiddellijk nadat dit leven is begonnen (na de bevruchting van de eicel) optreden. Wanneer bewust*zijn* optreedt, is niet met zekerheid te zeggen; de bewust*heid* toont

een schuchter begin omstreeks het derde levensjaar, maar komt pas tot volle manifestatie in de puberteit. De verschijnselen derhalve, die voor ons symptomen zijn van „het eigenlijke mens-zijn", doen zich pas in de loop van de psychische ontwikkeling voor, en van de (persoonlijke) oergrond, de ontische „kiem" van het individuele leven, kan alleen worden gezegd, dat hij de *potenties* bevat *tot* de verschijnselen van bewustzijn en bewustheid. Al is ons dus de persoonlijke oergrond als individualiteit gegeven, dit betekent nog niet, dat hij ook de kenmerken heeft van het eigenlijke mens-zijn: hij verkeert in een primitieve oer-modaliteit van zijn, die alleen potentieel de eigenlijke kenmerken bevat.
Wil men zich nu een beeld vormen van de oergrond van *alle* psychisch-geestelijke leven in de kosmos — op zichzelf al een gewaagde onderneming! —, dan zal toch zeker met de genoemde feiten der ontogenese rekening moeten worden gehouden, zodat deze oergrond op zijn best mag worden gedacht als een onbewust-psychische entiteit met de potenties tot bewustzijn en bewustheid. Terwijl ons dus bekend is, dat deze potenties zich in concrete personen (i.c. de menselijke wezens op aarde) hebben gerealiseerd, is het niet noodzakelijk te stellen, dat de oergrond van deze (menselijke) modaliteit van zijn ook reeds zelf deze kenmerken vertoont. Zij moeten in potentie er in aanwezig zijn, maar het is waarschijnlijk, dat zij zich pas geleidelijk in de mensheidsgeschiedenis hebben gerealiseerd, onder invloed van geëigende omstandigheden.
Dit betoog samenvattend valt dus te zeggen, dat de oergrond van de menselijke modaliteit van zijn niet persoonlijk, in de zin van individueel, gedacht behoeft te worden, en zo men deze al als persoon zou willen denken, dan ligt het toch niet voor de hand er de kenmerken van de volgroeide menselijke persoon aan toe te schrijven. De term „oergrond" heeft enkel zin, als wij daaronder de ontische *kiem* verstaan, en het meest waarschijnlijke is wel, dat de zijnsmodaliteit van deze kiem die van het onbewustpsychische is. Hoe het ook zij, zulk een veronderstelling omtrent de oergrond lijkt mij waarschijnlijker dan de veronderstelling, dat de oergrond een persoonlijk God is. Op zijn minst moet dan ook worden geconstateerd, dat „de enorme sprong", die Rümke maakt, niet noodzakelijk is, en dat de stap naar zijn vierde trede bij voortgang der overdenkingen niet onvermijdelijk volgt op het bereiken van de derde. Waarmee tevens is gezegd, dat religiositeit niet per se tot godsgeloof behoeft te leiden en dat ook „gezonde" wegen tot ongelovigheid open staan. [4])

---

[4]) Met de ontkenning van de stringentie van de overgang van de derde naar de vierde fase, vervalt de noodzaak ook nog de laatste drie fasen nader te beschouwen. Toch lijkt het mij gewenst nog bij één punt stil te staan. Op de aanvaarding van het oordeel: de oergrond is God, sluit volgens Rümke aan, dat de eis wordt gevoeld tot gehoorzaamheid en verantwoording van schuld aan God. Tegen de algemeenheid van deze uitspraak moet naar mijn mening ernstig bezwaar worden gemaakt. Immers, het is strijdig met de menselijke waardigheid, met „het eigenlijke mens-zijn", om aan de gepersonifieerde oergrond *als zodanig* gehoorzaam te zijn en om deze *als zodanig* te beschouwen als de instantie, aan wie men verantwoording schuldig is. Van de mens mag slechts gehoorzaamheid worden verwacht jegens wie hij als autoriteit kan erkennen en wie hij zijn eerbied waardig acht.
Als aangenomen mag worden, dat dit ook de opvatting van Rümke is, en dit lijkt mij niet onwaarschijnlijk, dan zou hieruit blijken, dat hij aan God als oergrond enkel edele attributen toekent. Waaruit dan m.i. zou moeten worden geconcludeerd, 1e. dat de keurende mens hier voorafgaat aan de inhoud der godsvoorstelling en 2e. dat God

Bij wie deze stap toch meent te moeten doen, is er derhalve meer in het spel dan alleen een verdere natuurlijke ontwikkeling in de persoonlijke verhouding tot het zijnde, en als men ondeugend zou willen zijn, zou men de vraag kunnen opwerpen, of hier niet sprake is van een groeistoornis — en wel een „stoornis", waarbij de geleidelijke groei naar diepergaand inzicht plotseling wordt onderbroken door een antropomorfe projectie in de oergrond..... We zullen dit in het midden laten en willen aannemen, dat wij hier te maken hebben met een van de mogelijke vormen van echt geloof, een van de te respecteren wijzen, waarop de mens tot geloof kàn komen. Het geloof is hier het sluitstuk van een *bepaalde* innerlijke ontwikkeling; het wordt ook pas mogelijk, nadat men de menselijke situatie heeft doorleefd, en in alle oprechtheid oordeelt, dat alleen godsgeloof deze situatie van al zijn raadselen kan ontdoen en doorzichtig kan maken.[5])
Zulk geloof als volstrekt persoonlijke verworvenheid, als uitkomst van een onvertroebeld streven naar doorgronding van het zijnsmysterie, is waarschijnlijk een betrekkelijke zeldzaamheid. Het godsdienstige geloof, dat wij om ons heen aantreffen, heeft doorgaans niet deze hoge graad van echtheid en zuiverheid. Het is veelal minder echt of zelfs onecht, nl. in zoverre het niet (alleen) wordt aangehangen uit innerlijke overtuiging, maar om andere redenen, uit andere motieven.
Wij komen hiermee tot *het onechte geloof*, waarvan Rümke zegt, dat het erger is dan het wrokkendst ongeloof (p. 100). Het zijn vooral de psychoanalytici geweest, die ons inzicht hebben gegeven in de psychische wortels van het onechte, onwaarachtige, onzuivere geloof. Bekend is Freud's „Die Zukunft einer Illusion" (1927) en van de meer recente werken wil ik hier noemen „Psychoanalysis and religion" van Erich Fromm (1950).
Wat in deze geschriften als thema telkens weer terugkeert, is, dat velen geloven omdat zij zich hulpeloos, machteloos, onveilig en angstig gevoelen. Omdat zij zich in hun bestaan bedreigd voelen door de natuurkrachten in zichzelf en in de kosmos, of door andere krachten, door mensen opgeroepen, maar aan hun contrôle ontglippend, daarom zoeken zij hun toevlucht bij een almachtig God, van wie zij bescherming verwachten. Of omdat voor hen de raadselen van het leven en het kwaad in de wereld ondraaglijk worden, zoeken zij herwinning van innerlijke rust door het geloof in een algoede Schepper.
Freud heeft naar voren gebracht, dat zich bij zulk een „oplossing" voor persoonlijke moeilijkheden van de rijpende mens als 't ware een herhaling voordoet van wat wij bij het jonge kind aantreffen. Het kleine kind is

---

niet de oergrond in volle omvang, doch alleen de oergrond, voor zover door ons goed-gekeurd, representeert. Waarmee gesteld zou zijn, dat de mens óók t.a.v. het *verdere* verloop van zijn geestelijke groei, nadat hij de vierde trede heeft bereikt, zelf mede de richting bepaalt, en dat hier een element van persoonlijke voorkeur in meespreekt.

[5]) Het is overigens goed hierbij de volgende passage van Freud te overdenken:
„Es ist.... nur Illusion, wenn man von der Intuition und der Selbstversenkung etwas erwartet; sie kann uns nichts geben als — schwer deutbare — Aufschlüsse über unser eigenes Seelenleben, niemals Auskunft über die Fragen, deren Beantwortung der religiösen Lehre so leicht wird. Die eigene Willkür in die Lücke eintreten zu lassen und nach persönlichem Ermessen, dies oder jenes Stück des religiösen Systems für mehr oder weniger annehmbar zu erklären, wäre frevelhaft. Dafür sind diese Fragen zu bedeutungsvoll, man möchte sagen: zu heilig" (Die Zukunft einer Illusion, p. 50-51).

voor nagenoeg alles aangewezen op de zorg en de bijstand van volwassenen. Het voelt zich spoedig onzeker en onveilig; het vindt dan troost en bescherming bij zijn ouders en dit leidt tot affectieve gebondenheid en aanhankelijkheid. Het is onkundig en onmachtig; in zijn ogen weet en kan de volwassene alles, wat leidt tot bewondering. Maar het *moet* ook allerlei en het *mag* allerlei niet, en al naar de mate van overeenstemming tussen zijn gedrag en de geboden en verboden van de volwassenen, volgt straf of beloning; zo zijn de volwassenen ook de autoriteiten, aan wie men gehoorzaamheid verschuldigd is en die men moet vrezen. In de loop der jaren ontwikkelt zich zo een zeer gecompliceerde gevoelsverhouding tot de ouders, en in verband met de rolverdeling der beide ouders richten zich — althans in onze Westerse cultuur — op de vader vooral de gevoelens van eerbied, bewondering en vrees, en van hem verwacht het kind beveiliging en bescherming.

Groei naar volwassenheid brengt met zich mee, dat het kind geleidelijk zelfstandig moet worden en dat de oorspronkelijke banden worden losgewikkeld. Het wil ook zelfstandig zijn en verbreekt zelf soms krachtdadig de banden, die hem in zijn bewegingsvrijheid — wàt hij hieronder ook mag verstaan — belemmeren. Maar het is een moeizaam proces, dit zelfstandig worden, en nog moeilijker is het om zelfstandig te *zijn*, om waarlijk op eigen benen te staan en vanuit deze positie te komen tot een nieuwe visie en een nieuwe oriëntatie. Velen kunnen niet leven met de bezwaren en onzekerheden van deze zelfstandigheid, temidden van de gevaren en raadselen van het leven, en zoals zij het in hun kinderjaren deden en mochten doen, zoeken zij ook voor hun volwassenen-moeilijkheden steun bij een Vader, op wie zij zich kunnen verlaten, van wie zij bescherming verwachten, en aan wie zij gehoorzaam kunnen zijn. Zij komen tot het geloof uit innerlijke nood en niet uit overtuiging; God is de behoedende en bestraffende vaderfiguur, die alles ten goede regelt en aan wie de problemen kunnen worden gedelegeerd.

Wie vlucht in het geloof, nog voordat hij zijn eigen krachten en vermogens heeft getoetst, of zelfs nog voordat hij heeft getracht te ontdekken hoe ver zijn eigen krachten en vermogens reiken en wat hij uit zichzelf kan bereiken, zet een rem op zijn groei naar menselijke volwaardigheid. Maar zulk geloof moet niet alleen worden afgewezen om deze *consequenties* (die immers een ontwikkelingsstoornis betekenen, om Rümke's woorden te gebruiken), het moet ook worden afgewezen om zijn *oorsprong*, want het is een geloof uit psychisch-geestelijke nood, het fungeert als toevluchtsoord, en dit is echt geloof onwaardig. Sommige gelovigen of ganse kerken denken hierover echter klaarblijkelijk anders, want niet zelden wordt aangespoord in het geloof te *vluchten*, als de moeilijkheden, de zorg, de angst en het lijden de mens al te zeer bedrukken. Een aansporing dus tot geloof uit onzuivere motieven — immers motieven, die enkel het eigen welzijn beogen —, waarbij het geloof tot middel wordt gedegradeerd. *Zulk* een aansporing heeft de mensheid overigens nauwelijks van node, er is ook immers een sprekende samenhang tussen kerkgang en innerlijke nood; het ware beter alles in het werk te stellen het schijn-geloof uit te bannen en op te wekken tot zuiverheid in geloofszaken.

Een bijzondere vorm van dit onechte geloof hangt samen met het feit, dat God niet alleen wordt gezien als de Almachtige, maar ook als de Volmaakte en Algoede. De innerlijke nood kan namelijk bestaan in een

gevoel van overmatige morele schuld, misschien niet eens ten gevolge van grote reële tekortkomingen, maar als uitvloeisel van een bepaalde karakterstructuur, die iemand vatbaar maakt voor schuld- en minderwaardigheidsgevoelens, tezamen met het gevoel niet bij machte te zijn deze schuld te boeten. Individueel kan in zulke gevallen geloof — overgave aan een algoed en rechtvaardig God, wiens genade men hoopt deelachtig te worden — vermindering van eigen lijden betekenen. Maar wij dienen te bedenken, dat geloof hier wordt gehanteerd als therapeutisch middel, in individuele noodgevallen toelaatbaar, maar ontoelaatbaar bij systematische toepassing, en nog meer verwerpelijk, als het schuldbesef eerst zou worden gewekt met de bedoeling om het geloof ingang te doen vinden. Van dit laatste vinden wij een illustratie in een der novellen van Somerset Maugham, waar hij een missionaris laat verklaren, dat hij als het moeilijkste gedeelte van zijn werk beschouwde „om er bij de inboorlingen het besef van hun zondigheid in te stampen". Laten wij onze verontwaardiging op deze gefingeerde missionaris richten en hopen, dat zulk misbruik van geloof in de werkelijkheid niet voorkomt. Echter, ook het spontane aanvaarden van geloof als heul voor eigen zedelijke kwalen is niet prijzenswaardig, èn omdat het aan het geloof te kort doet èn omdat het de ontwikkeling van eigen waardigheid remt.

Bij de hier besproken vormen van onecht geloof was de veronderstelling, dat een ongelovig volwassene naar het geloof grijpt ten bate van eigen welzijn. Hiernaast zijn er andere, wellicht nog frequentere vormen, die residuen zijn van een godsdienstige opvoeding in de kinderjaren. Het is in onze Westerse cultuur gebruik om kinderen reeds in hun eerste levensjaren, als zij er geestelijk nog in het geheel niet rijp voor zijn, in aanraking te brengen met de zo problematische zaken van geloof en godsdienst. Het is ook niet een punt van discussie, of de ouders gerechtigd zijn hùn geloof over te dragen op hun kinderen, lange jaren vóór deze tot het oordeel des onderscheids zijn gekomen.

Afgezien van psychologische, paedagogische en ethische bedenkingen tegen dit gebruik, zijn er toch ook bedenkingen aan te voeren, die het geloof zelf betreffen. Immers, het moet duidelijk zijn, dat geloofsvoorstellingen en godsdienstige leerstellingen, op een inadequaat tijdstip bijgebracht en onverwerkt opgenomen, een ondeugdelijk fundament vormen voor een echte geloofsovertuiging. Het wordt de jonge mensen er alleen maar moeilijker door gemaakt om tot echt geloof te komen, en ik zou bijna de stelling willen poneren, dat echt geloof minder zeldzaam zou zijn, als de opvoeding op dit punt een aanvang nam op een geschikter moment. Het huidige gebruik, dat de kinderen al vroeg gewent aan allerlei geloofsplichten, leidt tot een „gelovigheid" van-huis-uit, uit traditie en gewoonte. Met echt geloof heeft dit weinig te maken; het is niet van binnen uit gegroeid, maar in een afhankelijke fase, op gezag van autoriteiten — die om andere redenen autoriteiten zijn! — aangenomen, en dus in oorsprong onecht.

Onecht geloof is van onwaarde en een belemmering voor de groei naar geestelijke volwassenheid. Bij ernstige stoornissen in deze groei zoekt men soms genezing bij een psychotherapeut, en aangezien het de taak van deze psychotherapeut is om de mens te bevrijden van remmende bindingen en vooroordelen, komt het voor, dat de mens gedurende de therapie zijn (onechte) geloof verliest, waarvan deze psychotherapeut dan wel een

verwijt is gemaakt. Waarop Fromm terecht als volgt antwoordt: "the question is not whether man returns to religion and believes in God but whether he lives love and thinks truth. If he does so the symbol systems he uses are of secondary importance. If he does not they are of no importance" (op. cit., p. 17). En Rümke, die zo zeer voor echt geloof opkomt, uit zich op soortgelijke wijze. Ook hij hecht geen waarde aan „infantiel pseudo-geloof", dat hij scherp stelt tegenover „echt, rijp geloof". En hij schrijft: „Ik heb vele mensen in psycho-analytische behandeling gehad. Ik heb nóóit gezien, dat echt geloof tijdens de analyse te gronde ging, integendeel, ik heb juist in analyses verdrongen geloof — want geloof wordt zeer dikwijls verdrongen — zien vrij worden" (p. 63).
Zo is het dus: de mens moet worden bevrijd van zijn onechte geloof om tot geestelijke volwassenheid te kunnen komen, maar het echte geloof, dat wezenlijk bestaat in een waarachtig en sterk evidentie-gevoel omtrent het bestaan van God, is zijn onvervreemdbaar eigen bezit.
Evenzo is het met *ongeloof:* ook dit doet dit zich voor in echte en onechte vormen. Rümke spreekt al van „verdrongen geloof" en op andere plaatsen van „zogenaamd ongeloof", en hij is er toe geneigd — zoals in de aanvang gezegd — om *alle* geloof te zien als een ontwikkelingsstoornis (iet of wat in reactie op Freud, die oordeelde dat alle geloof tot neurosen gerekend moet worden?). Deze werkhypothese ontmoet echter ook bij hem zelf reeds bezwaren. Er staat ook bij hem (p. 51): „Het zijn niet alleen de in-God-gelovenden, die in gehoorzaamheid dienende hoge staten van psychisch leven kunnen bereiken. Of dan toch nog van een groeistoornis kan worden gesproken? Deze vraag moet ik onbeantwoord laten. Ik ben daarvan niet zeker."
Het lijkt mij toe, dat Rümke hier tot de conclusie had moeten komen, dat zijn werkhypothese ondeugdelijk was. Deze werkhypothese, die het karakter heeft van vooroordeel, beneemt het vrije zicht op de verschijnselen, en plaatst Rümke hier voor een dilemma, dat alleen maar een schijndilemma is. Immers, zoals wij bij geloof moeten onderscheiden tussen echt en onecht, zo ook bij ongeloof. Er is *onecht* ongeloof, en in zulke gevallen kan evenals bij onecht geloof, gevoeglijk — althans in sommige gevallen, b.v. bij infantiele fixaties — van een groeistoornis worden gesproken. Er is evenwel ook *echt* ongeloof (hier uiteraard in de zin van een levensbeschouwing, waarin de idee van een persoonlijk God geen plaats heeft), dat evenzeer als echt geloof een blijk is van volgroeidheid. Het dilemma van Rümke krijgt nu een ander gezicht: hoe is het mogelijk, dat bij geestelijke volwassenheid zowel echt geloof als echt ongeloof kan voorkomen! Dit dilemma nu is niet zo moeilijk op te lossen; wij moeten alleen bedenken, dat het bij alle levensbeschouwing — zowel bij de godsgelovige als de ongelovige — gaat om vermoedens, die op meer of minder goede gronden berusten en met meer of minder grote waarschijnlijkheid worden geponeerd. Overwegingen, die voor de een sterke argumenten zijn, tellen voor de ander niet zwaar, en zo kan het komen, dat èn door de eenzijdigheid van de beschikbare veronderstellingen èn door persoonlijke voorkeur, de een het bestaan van een persoonlijk God meent te moeten stellen en de ander zich hiertoe niet genoopt voelt. Ten aanzien van het zijnsmysterie heb ik hiervan een illustratie gegeven in mijn bestrijding van Rümke's formulering der zeven treden, en ten aanzien van het probleem der moraliteit zijn er theorieën te over, die 's mensen zedelijkheid en zedelijk oor-

deel trachten te verklaren buiten elk geloof en elke Godsidee om. Er is in zulke gevallen geen reden de *echtheid* der overtuiging te betwijfelen, al verschilt dan de *inhoud* der opvatting, waartoe men na ernstig onderzoek komt.
Wij dienen nu eerst *het onechte ongeloof* nader te beschouwen. Ik zal mij ook hier niet in een systematische uiteenzetting begeven, maar moet mij beperken tot enkele illustratieve vormen, het aan de lezer overlatend er nog andere bij te vinden (waarvoor trouwens ook het werkje van Rümke een rijke bron is).
Evenals bij onecht geloof kan het een kwestie zijn van sleur, gewoonte, onverschilligheid. Welbeschouwd zijn er niet zo bijzonder veel mensen, die zich waarlijk om 's levens mysterie bekommeren, die zich met de problemen van zin, doel en waarde van het leven ernstig bezighouden en ook zolang, tot zij zich een eigen levensfilosofie hebben verworven. Het bestaan van alle dag bindt veelal zozeer de aandacht, dat er geen tijd rest voor bezinning op de essentialia. Overigens komt het omgekeerde wellicht niet minder vaak voor, n.l. dat men zijn tijd met bezigheden en zo nodig beuzelachtigheden vult om toch maar vooral geen tijd over te houden voor een moment van bezinning, om de confrontatie met de wezenlijke levensproblemen te ontvluchten. Met het gevolg, dat men in een staat van ontreddering verkeert, zodra de confrontatie niet meer valt te ontwijken, zoals in tijden van gevaar, ziekte, nood. Zulk een innerlijke ontreddering kan de ongelovige-uit-onverschilligheid weer terugbrengen naar de kerk, veelal als een versterking van het koor der onecht-gelovigen. Gaat de dreiging voorbij of is het leed vergeten, dan vervalt men ook doorgaans weer tot de oude levenswijze. En al mag het dan zijn, dat in sommige gevallen de noodsituatie verdrongen geloof vrij maakt, de fluctuaties in kerkbezoek e.d. maken wel duidelijk, dat het meer gaat om tijdelijke manifestaties van onecht geloof. Wij dienen hier scherp te onderscheiden tussen het *gedrag* — dat gelovigheid suggereert, zoals rook een vuurhaard doet vermoeden —, en de innerlijke *achtergrond* van dit gedrag. In het algemeen geldt, dunkt mij, deze stelling: Zo min als het onkerkse, ongodsdienstige gedrag van voorheen in zulke gevallen iets te maken had met echt ongeloof, zo min heeft het gewijzigde gedrag thans, in deze noodsituatie, iets te maken met echt geloof.
Er zijn andere vormen van onecht ongeloof, die dichter bij verdrongen geloof staan. Zij zijn de pendant van bepaalde vormen van onecht geloof, waarbij een grote behoefte aan bescherming en bijstand of ook aan boetedoening maakt, dat ongeloof niet mag worden overwogen en uit het bewuste denken moet worden verdrongen, omdat men dan zijn houvast zou verliezen, — met als gevolg dus: onecht geloof als verdrongen ongeloof. Inderdaad, om Rümke aan te vullen: ongeloof wordt zeer dikwijls verdrongen!
Maar ook het tegendeel doet zich voor: er zijn mensen, die zich vastklampen aan ongeloof uit een overmatige drang tot zelfstandigheid, als demonstratie van z.g. innerlijke onafhankelijkheid. Deze mensen hebben behoefte te stellen, dat zij eigen lot in eigen hand hebben en zij verdragen niet de gedachte van een heteronome lotsbestiering. Zulk een geesteshouding maakt uiteraard geloof onmogelijk, zelfs ontbreekt hier doorgaans alle religiositeit. Hier is dus ongeloof, maar het is geen echt ongeloof, omdat het alleen maar een uitvloeisel is van het krampachtig streven aan

eigen macht en vermogen en waarde vast te houden, dat bij voorbaat reeds elke erkenning van geleid-worden kansloos maakt. Zulk ongeloof remt evenzeer als het onechte geloof de groei tot volwassenheid: toen was het te grote afhankelijkheid, nu is het een te zeer geaccentueerde onafhankelijkheid (die overigens in wezen alleen maar een andersoortige afhankelijkheid is, n.l. een afhankelijkheid van het ik-beeld). Beide gevallen zijn illustraties van te sterke binding. Het zijn excessen, voorbeelden van disharmonische persoonsontwikkeling. Een harmonische ontplooiing volgt, zoals steeds, de weg van het midden, met grote openheid naar alle richtingen, zonder verstorende fixaties. Alleen ook bij zulk een innerlijke vrijheid ligt de weg open naar echt geloof of echt ongeloof.
Er zijn nog andere vormen van ongeloof, die niet deugdelijk zijn. Ik wil hier nog noemen het ongeloof, dat geboren is uit verzet, b.v. uit verzet tegen een streng-gelovig (of streng-„gelovig") vader, die stipte gehoorzaamheid eist en die niets duldt, wat een vergrijp zou betekenen tegen regel en gebod. Dit valt voor de opgroeiende jonge mens moeilijk te accepteren, en soms leidt het verzet tegen het vaderlijk gezag tot een opstandigheid tegen alle autoritair gezag, tegen alle leiding van boven-af: met de vader wordt dan ook een God de Vader verworpen. Zulk een rigoureuze verwerping is dan soms de enige mogelijkheid om uit de impasse te geraken; de persoonlijke verhouding tot de vader kan dan zo zeer geladen zijn, dat de zoon niet meer de mogelijkheid heeft om vrijelijk zijn geestelijke oriëntering te vinden. Het ganse terrein der gezagsverhoudingen is om zo te zeggen geïnfecteerd, en zo lang de persoonlijke relaties niet wezenlijk gesaneerd zijn, kan er ook van een gezonde oriëntatie geen sprake zijn. Het (onechte) ongeloof is hier — voorlopig — de enige uitweg, maar het is een nood-uitgang.
Het verzet kan ook onpersoonlijk zijn, als uitvloeisel van ervaringen met gelovigen, met het geloof in de levenspraktijk. Men kan hebben opgemerkt, dat lieden, die zich gelovig noemen en streng hun geloofsplichten nakomen, in feite niet leven naar het zedelijk geloofsideaal en de geboden van liefde en gerechtigheid met de voeten treden. Het is dan moeilijk om in deze morele onwaardigheid der gelovigen nog de waardigheid van het geloof te herkennen, en dit is des te moeilijker, omdat het onderscheidingsvermogen veelal wordt vertroebeld door teleurstelling en ressentiment. En zo kan het komen, dat met het gedrag der gelovigen ook het geloof wordt verworpen: welke zin heeft nog zulk geloof, als het zó krachteloos blijkt! Men weigert mee te doen aan schone fraseologie en het met de mond belijden van hoge waarden, — en verbitterd wordt men *on*gelovig. Maar dit rancuneuze ongeloof is niet echt; het verduistert de blik, en wij behoeven een onverduisterde blik voor een zuiver zicht op de problemen van leven en wereld. Het is daarom nodig zich dóór deze onechte vorm van ongeloof heen te werken, om via een hernieuwde kijk op de realiteit te komen tot echt geloof of ongeloof.
Tenslotte kom ik dan tot *het echte ongeloof*, dat niet voortspruit uit een reactie op geloof, maar rust op innerlijke overtuiging en derhalve de positieve uitkomst is van oprechte bezinning op de levensvragen. Nogmaals: de term ongeloof, met zijn negatieve klank, is hier misleidend; hij staat hier voor een levensovertuiging met positieve inhoud.
Tussen deze levensovertuiging zonder God (maar niet zonder innerlijk gebod!) enerzijds en het geloof aan een almachtig en algoed God, die ons

lot bestiert en aan wie wij gehoorzaamheid en eerbied verschuldigd zijn, worden soms nog overgangen ingelast. Zo spreekt Fromm van een theïstisch-humanistische religie, waarin God het symbool is van wat de mens bij ideale ontplooiing van zijn innerlijke mogelijkheden kan zijn. "Inasmuch as humanistic religions are theistic, God is a symbol of *man's own powers* which he tries to realize in his life, and is not a symbol of force and domination, having *power over man* (op. cit., p. 45). Tegenover zulk geloof als vertrouwen in de mens — met een godsvoorstelling, die een menselijk ideaalbeeld is — plaatst hij het geloof in een autoritair God, die het menselijk lot bestiert en die is "entitled to obedience, reverence and worship" (p. 42). Dit geloof, zegt hij, moet worden afgewezen, omdat het een rem zet op de groei naar volwassenheid.

Deze laatste conclusie zal de moderne humanist onderschrijven, maar of het wenselijk is van God te spreken, als enkel het menselijk ideaalbeeld wordt bedoeld? Het godsbegrip wordt hiermede m.i. van zijn wezenlijke inhoud ontdaan — er is immers niet meer sprake van een persoonlijk God als *subject* van machtig, wijs en goed handelen, alleen van een Gods*beeld* als *object* voor devotie, waaraan wij een richtsnoer ontlenen voor eigen handelen — en het wekt alleen maar verwarring dan toch nog van God te spreken.

In het moderne humanisme is dus voor godsgeloof in de gebruikelijke zin geen plaats, en zo is het echte ongeloof een kenmerk van de humanistische levensovertuiging, resulterend uit een geleidelijke ontwikkeling van de persoonlijke verhouding tot het zijnde. De gang van dit proces en de uitkomst ervan zou ik thans in het kort nog willen schetsen.

In ieder mens groeit vroeger of later — en dan in meerdere of mindere mate — de bewustheid van eigen levenssituatie. De geleidelijke groei naar deze bewustheid is een verstoting uit het paradijs der onbevangenheid, het paradijs van een probleemloos zijn in het zijnde, zoals wij dit bij kleine kinderen nog kennen. Deze geestesgroei leidt tot problemen, die culmineren in de vragen over het eigen bestaan, en het bestaan van àl wat is. Het is een pijnlijk proces van losmaking uit de oorspronkelijke, vanzelfsprekende verbondenheid met al het omgevende, maar het is tevens een proces van bevrijding. Want de verwondering over wat voorheen vanzelfsprekend was, is de inleiding tot een heroriëntering, tot een herschepping van in onbevangenheid gegroeide verhoudingen, en in die herschepping komt de jonge mens tot het besef van *vrijheid*, van een vermogen om alles wat is en geworden is — ook wat is en geworden is in hemzelf — tot voorwerp van onderzoek te nemen en er zelfstandig, kennend en keurend, zijn houding tegenover te bepalen. Deze geestelijke vrijheid is het onvervreemdbaar bezit van de mens en ook het wezenlijke merkteken van zijn mens-zijn.

Wij weten, dat het soms moeilijk is deze vrijheid te dragen, om het isolement, waarin ze ons plaatst, om de vervreemding van het vertrouwde en het verlies van wat een houvast leek, ook om het dikwijls zo benauwende schuldgevoel tegenover het eigen ideaal. Al de voorbeelden van *onecht* geloof en ongeloof, waarin voor deze moeilijkheden wordt gecapituleerd, zijn hiervan illustraties. Nòg moeilijker echter is het om de vrijheid ten volle te realiseren, om de heroriëntering op zuivere basis op te trekken. En toch, wie in arren moede afstand zou doen van zijn vrijheid, wie zou trachten troost te zoeken in vergetelheid, of zich zou vastklampen aan een

fictie, een ideologie of een dogma, die zou naar ons humanistisch inzicht in zijn taak als mens tekort zijn geschoten; in de taak, die is: het behouden en realiseren van zijn vrijheid, waardoor hij wordt tot medeschepper van cultuur.
Deze groei tot oriëntering-in-vrijheid betekent nu echter in genen dele een volledige opheffing der oorspronkelijke verbondenheid met medemens en levensmilieu. Die groei betekent alleen, dat de ervaring van deze verbondenheid van karakter verandert, vooral veel genuanceerder van inhoud wordt. Ze laat zich namelijk ook na die bewustwording op sommige momenten nog steeds ervaren als een *religieus gevoel* (een mystieke verbondenheid met al het zijnde), maar ook als een *besef* of als een *erkenning* van onderlinge afhankelijkheid, die zich elk uur van ons bestaan zeer feitelijk aan ons opdringt. Hoe zich deze ervaring van verbondenheid ook manifesteert, steeds is wezenlijk, dat wij ons ondanks onze vrijheid óók ervaren als deel van het zijnde, zoals zich dat aan ons voordoet in de natuur, in de sociale samenleving en in de sfeer van de geest.
Het is *vrijheid in verbondenheid;* maar meer ook niet. Dit „meer ook niet" voeg ik er aan toe, omdat hier een onderscheid ligt met geloof. In het geloof sluit op deze religieuze beleving aan: een stellen van God als de oergrond van het zijnde, aan wie de mens gehoorzaamheid en verantwoording verschuldigd is en die als macht in eigen leven wordt ervaren. De humanist voelt hiertoe niet de innerlijke noodzaak. Voor hem is er — in ervaring en voorstelling — *het zijnde, dat mee het eigen zijn bepaalt;* waarvan hij een onbetekenend deel uitmaakt, maar waarvan hij zich tevens kan bevrijden in de geest en waarvan hij de geheimen *kan trachten* te ontraadselen. Hij kan trachten en hij tracht ook in feite, zoals alle wetenschap en seculaire wijsbegeerte ons laten zien. In dit trachten zal de humanist echter niet streven naar een afronding, die hij niet voor zichzelf en zijn mens-zijn kan verantwoorden. En daarom is voor hem veeleer kenmerkend, dat hij het vraagteken achter al de vragen over „het leven", de vraag naar de oergrond van „het leven" en naar de zin van „het leven", laat staan, zolang er niet een hypothetisch antwoord op gegeven kan worden, dat zijn op waarheid gerichte denken bevredigt en vermoedelijk juist kan worden geacht, of zolang zijn intuïtie hem niet een evidente weg heeft gewezen, die de nadere toets van de rede heeft doorstaan. Een antwoord als dat van het dogmatisch godsgeloof, dat erkenning van ontoetsbare premissen vergt, is voor hem onaanvaardbaar. Hij wil zichzelf niet verlossen van pijnigende raadselen ten koste van wat hij door de bewustwording heeft gewonnen: het recht en de plicht tot vrij onderzoek en vrije keuze. Hij aanvaardt daarom de vele open vragen, hij aanvaardt het leven en daarmee de dood en tracht tijdens eigen leven mens te zijn, dat is — in ons verband — zijn verbondenheid diep te beleven en zijn vrijheid te realiseren.

D. DE VRIES

# HET ONTSTAAN VAN DE MAX HAVELAAR*)

Het is vandaag 27 maart 1956. Op de dag af honderd jaar geleden, 27 maart 1856 dus, schrijft Brest van Kempen, Resident van Bantam, twee briefjes aan de onder hem dienende bestuursambtenaar E. Douwes Dekker, assistent-resident van de afdeling Lebak, Zuid-Bantam. Het ene briefje is officieel, het begeleidt het extractgouvernementsbesluit no. 34, waarbij Douwes Dekker 'eervol ontheven wordt van de verdere vervulling van de betrekking van assistent-resident van Lebak en voorlopig belast wordt met de waarneming der betrekking van assistent-resident van Ngawie'.
Het tweede briefje is particulier. De resident spreekt de hoop uit, dat door de ambtelijke geschillen 'niets in hun vroegere particuliere verhouding mocht worden verbroken'.
Wij naderen de ontknoping van het 'drama van Lebak'. Ik zal slechts enkele feiten in uw herinnering terugroepen.
Naar de reconstructie van Du Perron en Stuiveling ontving Dekker tegelijk met deze beide brieven het nummer van de Javasche Courant, waarin hij het bericht van zijn overplaatsing kon lezen. Ook zag hij, dat Ngawi voor hem vrijgemaakt was: de daar dienende a.r. was overgeplaatst.
Multatuli vraagt in de Max Havelaar, waarom hij juist naar Ngawi moest en geeft zelf het antwoord: omdat de resident van Madioen, waaronder Ngawi ressorteert, de schoonbroer was van de vorige resident van Bantam. Het lijkt wat ver gezocht, maar hiermede zullen wij ons thans niet bezighouden.
Op het particuliere briefje van Brest van Kempen antwoordt Dekker op joviale toon:

*Geachte Resident!*

*In antwoord op Uwe vriendelijke letteren van voorgisteren die ik met dankbaarheid ontvangen heb, moet ik UwEdG. mededeelen, dat ik regt gaarne van Uw aanbod een cordiaal gebruik maken zal. Hoogstwaarschijnlijk zal het mij bijzonder goed te pas komen, daar ik bijv. geen wagen heb en bovendien bij mijne doorreize te Serang zoo gaarne Uwe gastvrijheid wilde inroepen omdat de tour ineens door, voor mijne vrouw wat vermoeijend is.*
*Ik ben regt blijde dat UwEdG. met mij eens is dat het voor Pitt en Fox buiten het parlement, mogelijk en zelfs bon genre is als fatsoenlijke mensen met elkaar om te gaan. Als verschil van dienstbegrippen of politieke inzigten eene reden was om onheusch of onvriendlijk te wezen, dan zou ieder alleen wandelen, — op elke schoolbank zou maar één kind kunnen zitten, de man zou scheiden van zijne vrouw en de maatschappij*

*) Rede uitgesproken tijdens de Lebak-herdenking te Rotterdam.

*ware onmogelijk! Al weer een bewijs dat het ware fatsoen identiek is met bon sens.*
*Wanneer ik van hier zal kunnen gaan weet ik natuurlijk nog niet, doch ik zal de vrijheid nemen daarop later terug te komen.*
*Na vriendelijke groeten van mijne vrouw blijve ik met hoogachting*

*D. D.*

Dit is niet de toon van iemand die op het punt staat ontslag te nemen. Op dezelfde dag echter ontving Dekker, waarschijnlijk met een latere post, nog een brief; ditmaal een kabinetsmissive, waarin Duymaer van Twist Dekker berispt wegens gemis aan 'bezadigd overleg, beleid en voorzigtigheid, zoozeer vereischt in een ambtenaar met uitvoering van gezag in de binnenlanden bekleed, als begrippen van ondergeschiktheid aan Uwen onmiddellijken superieur'.
Dit doet voor Dekker letterlijk en figuurlijk de deur dicht. Immers, Duymaer van Twist en hij kenden elkaar persoonlijk en men mag aannemen, dat Dekker hen beiden zag als twee grote mannen, ver uitstekend boven de hen omringende middelmatige ambtenarij.
Nog op de dag van ontvangst van de kabinetsmissive schrijft hij het korte briefje, waarin hij ontslag vraagt. 'Een voorbeeld van welsprekendheid', zo wordt het in de M.H. genoemd:

*Ik heb de eer gehad te ontvangen het besluit van Uwe Excellentie dd. 23 dezer vergezeld van Uwer Excellentie's Kabinetsmissive van dien datum No. 54.*
*In antwoord op die beide stukken zie ik mij genoodzaakt Uwe Excellentie te verzoeken mij te verleenen eervol ontslag uit 's lands dienst.*

*De Ambtenaar,*
*DOUWES DEKKER.*

In de Max Havelaar lezen wij:

*Er was te Buitenzorg tot het verlenen van 't gevraagd ontslag niet zo langen tijd nodig, als er scheen vereist geweest te zijn voor de beslissing hoe men Havelaars aanklacht kon afwenden. Dit toch had een maand gevorderd, en 't gevraagd ontslag kwam binnen weinige dagen te Lebak aan. — Goddank, riep Tine, dat je eindelijk je zelf kunt zijn!*

Daarmede eindigt Dekker's loopbaan als ambtenaar; spoedig nemen zijn omzwervingen een aanvang. Verscheidene malen verliezen wij hem daarbij uit het oog en als hij weer in het licht verschijnt is het als de schrijver — als Nederlands grootste schrijver — Multatuli.
Er bestaat tussen beide feiten (ontslag en schrijverschap) een voor de hand liggend verband; daarover wilde ik vanavond tot u spreken.
Van weinig Nederlanders is het leven zo nauwkeurig bestudeerd als dat van Dekker. Er is dan ook geen schrijver, bij wie leven en werken zozeer een eenheid vormen.
Steeds meer brieven en documenten zijn aan het licht gebracht en binnenkort zal ieder daarvan kennis kunnen nemen dank zij de zes of zeven delen documenten, waarvan thans het eerste deel verschenen is. Veel

nieuwe gegevens zijn daarin gepubliceerd, maar — wellicht nog belangrijker — ook de reeds lang bekende komen thans onder ieders bereik in de juiste vorm en in chronologische volgorde. Het eerste deel verschaft een zo boeiende lectuur, dat sommige recensenten spraken van een roman. Van het tweede deel mocht ik de drukproeven raadplegen en daarvan kan ik hetzelfde verklaren.
Reeds velen hebben over het ontslag van Dekker hun gedachten laten gaan; ik noem Saks en Du Perron.
Saks citeert Tine's uitroep 'Goddank dat je eindelijk jezelf wilt zijn' en knoopt daaraan de opmerking vast, dat Dekker eigenlijk zichzelf niet was geweest sinds zijn huwelijk met Tine. Als ambtenaar en echtgenoot had hij zich voorbeeldig gedragen te Krawang, Poerworedjo, Menado en Ambon.
*'Zichzelf was hij langzamerhand weer geworden in zijn verloftijd, toen hij vooralsnog ongehinderd naar zijn luimen had kunnen leven.'* In minder dan drie maanden had hij getoond *'hoezeer de meer dan drie jaar lange gelegenheid zichzelf te zijn hem zijn aangeleerde ambtelijke geschiktheid had doen inboeten.' 'Drie jaar lang had hij hier* (in Nederland) *in de wei gelopen en was er ontwend aan wat haam en kluister der discipline hem aan beteugeling van zijn spontane eigengereidheid hadden ingeprent. Hij heeft verleerd zijn edelmoedig-lichtzinnige opwellingen te beheersen. Het sentiment van plicht is hem ongewoon, onaangenaam, welhaast ondragelijk geworden, waar het in dienst staat van een hem van buitenaf opgelegde dwang. Het begrip ambtenaar is voor zijn gevoel identiek geworden met dorre dienstklopperij.'*
U zult toegeven: hoe grondig de studie van Saks verder ook moge zijn, wanneer hij gelijk had zou Dekker weinig anders zijn dan een vervelend kind, dat het spelletje door elkaar gooit als het moeilijk begint te worden. Het zij in het voorbijgaan even gezegd, dat Dekker's angst om vergiftigd te worden bij Saks ook nauwelijks als motief meetelt. Dokter Bensen had immers gezegd dat Dekker's voorganger Carolus aan een leverziekte gestorven was! Alsof Dekker niet — als elke „oudgast" — vaak genoeg gehoord had van vergiftigingen, waarvan de sporen niet meer aan te tonen waren of zijn.
Du Perron zegt over het ontslag:
*'Met-dat-al: de sterkste drijfveer toen Dekker zijn verzoek om ontslag schreef, was natuurlijk niet de behoefte om voor zichzelf of de Javaan te pleiten in een particuliere audiëntie, maar gekwetste trots en teleurstelling om de berisping van Van Twist. Misschien de énige drijfveer op dat ogenblik. Alle diepere en latere overwegingen zijn overwegingen van . . . later, hoewel daarom zeker niet onwaar.'*
In zijn Nawoord op De man van Lebak voegt hij daaraan nog het volgende toe:
*'Dat Douwes Dekker een geboren schrijver was, staat vast, hij was het dus lang vóór hij zich als Multatuli openbaarde.'* [ ]
*Was hij altijd in Europa gebleven, hij zou onontkoombaar een schrijver geworden zijn.'* [ ]
*'Lebak was dus onmisbaar voor de volle betekenis van zijn schrijverschap. Door Lebak kwam hij aan het grootste persoonlijke drama dat zijn combattief temperament ook in de letteren nodig had: hij had de uitgever Kruseman geraadpleegd, lang vóór Lebak; hij had zijn ontslag willen*

*nemen gedurende het Europees verlof, hij greep Lebak aan om vrij te komen, bewust of onbewust.'*
Wat Du Peron zegt lijkt mij juist: ik zou het zelfs nog iets durven versterken: gedurende bijna zijn gehele ambtelijke loopbaan heeft Dekker naarmate hij zich sterker van zijn schrijverschap bewust werd, gespeeld met de gedachte aan ontslag nemen. 'Hij heeft naar het ontslag toe geleefd', om met F. Batten te spreken.
Dat begint al zeer vroeg. U herinnert zich dat Dekker kort na zijn komst in Indië verliefd is geworden op Caroline Versteegh en dat hij om harentwil katholiek geworden is. Het heeft niet mogen baten: 24 augustus 1842 heeft haar vader hem afgeschreven. Deze weigering heeft Dekker sterk aangegrepen. Volgens eigen zeggen is hij later, na het vernemen van haar huwelijk zelfs een paar maanden krankzinnig geweest. Ik meen dat de herinnering aan die weigering (door de vader) zelfs nog te horen is in een werk van precies dertig jaar later. In het tweede bedrijf van Vorstenschool laat Multatuli Spiridio zingen:

*Een nachtuil was verliefd van zin . . . oewoe*
*Hij droomde van een nachtuilin . . . oewoe*
*En sprak aldus zyn liefje aan:*
*Ik wil met jou naar bed toe gaan . . . oewoe*

*Zij beet verlegen op haar poot . . . oewoe*
*Een blosje verft haar wangen rood . . . oewoe*
*Ze zei niet nee, ze zei niet ja*
*Verwees hem tot haar heer papa . . . oewoe*

*De vryer was van zessen klaar . . . oewoe*
*Hij meldt zich aan bij d'uilevaar . . . oewoe*
*Maar spottend met zyn zielsverdriet,*
*Zei d'ouweheer: je krygt 'r niet . . . oewoe*

*Want de eerste-nuil van myn geslacht . . . oewoe*
*Is op een kerkmuur grootgebracht . . . oewoe*
*Mijn dochtertje is dus van natuur*
*Te fyn voor uilen uit een schuur . . . oewoe*

U zult misschien tegenwerpen: het waren toch meer in het bijzonder Dekker's biljartschulden, waar de oude heer Versteegh bezwaar tegen had. Zeker, maar bedenkt u even dit: In Natal en Padang heeft Dekker De Eerloze geschreven. Daarin is Holm — onder die naam treedt Dekker tijdens zijn verlof als 'detective' op — verliefd op Caroline van Wachler, ministersdochter — men lette op de voornaam. Hij wordt afgewezen, omdat Carolines moeder iemand van adel en geen burgerjongen tot schoonzoon wenst. Ik ben afgedwaald, maar hoe kan het anders, wanneer men spreekt over een schrijver, van wie de lust tot divageren een der treffendste kenmerken is. Al vóór Dekker definitief afgewezen werd, moet hij gevoeld hebben, dat de verloving niet tot stand zou komen. 13 Juni 1842, nog vóór de weigering dus, heeft hij per rekest om overplaatsing of *ontslag* verzocht. Dit rekest is niet teruggevonden, maar wel een stuk van tien dagen later, waarin hij naar dit rekest verwijst. Alleen verzoekt hij thans om plaatsing op Sumatra. Op Sumatra — in Natal —

is Dekker medespeler in een bijrol van het kleine drama, dat wel eens met Lebak in verband wordt gebracht, want men treft er eenzelfde configuratie in aan als later in Lebak: de angstsfeer, ontstaan door de onrustige bevolking is vergelijkbaar met Dekker's vergiftigingsvrees; Soetan Salim, intrigerend tegen Jang di Pertoean, doet denken aan de Djaksa uit Lebak, intrigerend tegen de regent; en Dekker, aanvankelijk vertrouwend op generaal Michiels, zoals hij later op Duymaer van Twist zal vertrouwen. In Natal en Lebak eindigt het verblijf met een overplaatsing. Zou Dekker later in Lebak het gevoel hebben gehad, dat men wel eens met 'déjà-vu' omschrijft? Dan zou bij het ontslag aanvragen na zijn overplaatsing een (onbewust?) verlangen hebben kunnen meespelen om aan deze fataliteit te ontkomen.

Laat ons terugkeren naar Natal. Slechts indirect heeft het drama van Soetan Salim tot een conflict geleid en wel in zoverre, dat Dekker generaal Michiels tegen zich ingenomen heeft. Heeft deze zich willen wreken, dan heeft hij niet lang naar een aanleiding hoeven te zoeken. Wegens 'weigering aan zijn administratieve verplichtingen te voldoen' wordt Dekker 22 juli 'uit het civiel gezag te Natal ontslagen' en wordt hem opgedragen zich ter beschikking te stellen van de resident der Padangse Bovenlanden te Padang. Begin september 1843 vertrekt Dekker naar Padang. Op 8 januari 1844 wordt hij geschorst en betaalt men hem in het geheel geen traktement meer uit. Dit was hem trouwens reeds — wederrechtelijk — van september 1843 af ingehouden. De 4de april 1844 schrijft hij Michiels een rekest, waarin hij verlof vraagt Padang te verlaten, aangezien immers, zelfs als hij zich aan een ernstig misdrijf heeft of had schuldig gemaakt (nu is het befaamde kastekort ontdekt) 'alsdan nog volgens geen rechtsbegrip ter wereld, die misdrijven kunnen of mogen gestraft worden *met de dwang om gebrek te lijden.*' Die laatste woorden heeft Dekker onderstreept, als wilde hij de aandacht van de latere lezer vestigen op deze al zo typisch Mutatuliaanse wending. Voor ons komt het vooral op de volgende woorden aan: 'Dat hij adressant, indien het Nederl. Ind. Gouvernement zijne verdere diensten niet begeert, niet de minste zwarigheid maakt op eene andere wijze in zijne behoeften te voorzien, mits men hem de vrijheid late, te gaan werwaarts hij wil —, doch tevens, indien hem zulks niet wordt toegestaan, op ondersteuning meent te mogen aanspraak mogen maken . . .' Het is geen formeel verzoek om ontslag, maar dat kon Dekker hangende het onderzoek ook moeilijk indienen.

Michiels legt op 19 augustus 1844 het hele geval voor aan de G.G. Merkus. Volgens eigen mededeling schrijft Dekker vóór 10 augustus ook een brief aan Merkus, waarin hij op zijn wijze het geval uiteenzet en heeft deze brief tot resultaat gehad, dat Michiels opdracht krijgt Dekker op landskosten naar Batavia te laten komen. 25 September 1844 vertrekt Dekker per 'Orestes' naar Batavia.

Er volgt nu een jaar, waaruit we weinig van Dekker weten. Hij heeft een aantal maanden als volontair gewerkt op het Departement van Producten en Civiele Magazijnen; de latere minister van koloniën en G.G. Pahud was er directeur van. Bijna een jaar na zijn aankomst krijgt hij weer een betrekking: hij wordt op 13 september 1845 benoemd tot tijdelijk ambtenaar in Poerwakarta, residentie Krawang, om daar de achterstand in de administratie bij te werken.

Tevoren — 18 augustus — had hij Tine leren kennen. Zij was begin augustus met haar beide zusters in Batavia aangekomen.
Deze drie maanden zijn misschien de bekendste uit het leven van Dekker, doordat de tekst der lange brieven, die hij Tine in deze tijd geschreven heeft, bewaard gebleven is. In deze brieven spreekt Dekker vijfmaal rechtstreeks of zijdelings over ontslag nemen. Aan het eind van deze drie maanden heeft hij nog eens aan ontslag nemen gedacht. Dan meent Dekker — terecht — dat hij gedaan heeft wat men hem opgedragen heeft en gaat hij naar Tine op Parakan Salak. Als het dan blijkt dat men hem — ondanks een audiëntie bij Rochussen — weer naar het nest Poerwakarta wil sturen, in plaats van hem te herplaatsen in zijn rang, denkt hij er over, zijn ontslag te nemen. Het lid van de Raad van Indië Hoogeveen heeft hem — aldus Mimi Hamminck Schepel — daarvan weten te weerhouden. Merkwaardig detail: deze Hoogeveen is de vader van de Hoogeveen, die Dekker zal feliciteren met de 'goede afloop' van Lebak, als Dekker bij wijze van gunst wordt overgeplaatst naar Ngawi.
Ik geef enkele citaten.
2 oktober *'Verbeeld u eens als ik mijn eigen meester was!'*
29 oktober: *'Geene betrekking zoude mij beter passen dan die van schrijver dat heet als ik mij eerst een jaar of tien oefende en er mij geheel op toelegde. Als ik fortuin had, genoeg om middelmatig te leven, geloof ik waarlijk, dat ik alle andere bezigheden, die mij toch nimmer aanstaan, aan een zij zette.'*
Diezelfde brief nog eens — het zijn dagboekachtige lange brieven die hij schrijft: *'Help mij wenschen, mijne Eefje, dat er een tijd mag komen, waarin ik mij om den broode niet behoef te bekommeren, waarin ik acht uren daags menschen zoek om de overige acht uren te besteden tot het opschrijven van hetgeen ik gevonden heb.'*
5 november: *'... en ik heb er wel eens aan gedacht om met opoffering mijner geheele carrière naar Holland te gaan.'* (om zijn ouders te verzorgen).
27 november: Dekker schrijft aan Tine dat Willem van der Hucht hem bij diens broer Jan wil aanbevelen. Dekker heeft er toen ernstig over gedacht ontslag te nemen. Hij heeft wel oog voor de voordelen, zoals pensioen: *'Hier staat echter weer tegenover dat ik het land niet gaarne dien, omdat ik niet hollandsch gezind ben, en dat vele principes die voorgeschreven zijn mij zeer tegen de borst stuiten. Het is mij menigmaal gebeurd (op Sumatra) dat ik in de verzoeking kwam om met opoffering van alles tegen het gouvernement de partij van de Inlander te kiezen.'*
(Dit is meer dan tien jaar vóór Lebak!)
Hier komt dan nog bij, Dekker's voornemen om ontslag te nemen als men hem weer naar Poerwakarta wil laten gaan.
Hij gaat ten slotte toch; het is maar voor een paar maanden. Dan trouwt Dekker (10 april 1846) en spoedig daarop komt de overplaatsing (juister: herplaatsing) naar Poerworedjo.
Van de Poerworedjose tijd weten wij heel weinig, van die in Menado, zijn volgende standplaats, veel meer. In deze jaren, de gelukkigste uit Dekker's loopbaan, spreekt hij niet over ontslag nemen. Wel oefent hij zich verder in de schrijfkunst, maar daarover straks.
Op Menado volgt het intermezzo van Ambon, waar Dekker, zoals uit latere brieven blijkt, het niet bijzonder naar zijn zin heeft gehad. Ook zijn

gezondheid liet toen te wensen over. Volgens zijn zeggen werd hij bewusteloos aan boord gedragen, toen hij voor twee jaar met verlof naar 'Europa' zou gaan.
De verlofperiode is eenzijdig, namelijk ambtelijk bekend, maar wij weten er genoeg van om te mogen zeggen, dat ze voor Dekker een bittere teleurstelling is geweest. In een van zijn talrijke rekesten om voorschot spreekt hij over ontslagnemen uit de dienst, doch dit verlangt weinig aandacht: een kat in nood doet rare sprongen. Belangrijker is de bekende uitlating in een brief aan Tine, geschreven nadat Dekker aan de diesviering in Leiden heeft deelgenomen, in februari 1853, dus nog aan het begin van het verlof.
*'Als de zaak met die f 30/m in orde komt heb ik een magnifiek plan. Om namelijk heel op mijn gemak Doctor in de letteren en in de rechten te worden. Behalve dat zou het nog wel kunnen gebeuren, dat ik mij een tijdje bij eene academie liet inschrijven. Ik heb er met Bosscha reeds over gesproken.'*
Die *f* 30/m hebben betrekking op een erfenis, die Tine, naar Dekker (hoogstwaarschijnlijk ten onrechte) meende, nog tegoed had. U ziet het: Dekker heeft een groot deel van zijn ambtelijke loopbaan met de gedachte aan ontslag nemen gespeeld.
Waarom wilde hij ontslag nemen? Het antwoord is gemakkelijk te geven: om schrijver te kunnen zijn, of althans het te kunnen worden. Dekker zag duidelijk in, dat het schrijven als techniek *geleerd* moest worden.
Wij vinden dan ook in de brieven talloze uitlatingen, die hiervan getuigen. Bovendien zijn de brieven zelf vaak oefeningen in het schrijven, ook die aan zijn verloofde. Sterker nog: het geldt voor een deel der ambtelijke brieven, zelfs voor zijn rekesten — en Dekker heeft er heel wat geschreven.
Enkele citaten uit zijn brieven volgen hier.
Aan Tine, 8 oktober '45: *'Ik zoude lust hebben u dien man* (het is de dokter van Poerwakarta) *eens en caricature te beschrijven en hoop hem eens te gebruiken als ik tijd en lust heb romans te schrijven.'*
Twee dagen later:
*'Als men altijd in de gelegenheid was om aandoeningen en gedachten terstond op te schrijven, zoude men daardoor genoodzaakt zijn zichzelven van nabij en nauwlettender te beschouwen dan als men eene impressie ongenoteerd laat voorbijgaan.'*
Diezelfde dag vraagt hij zich af, welke indruk zijn wijze van schrijven — en die is al geheel Multatuliaans — op de lezer, in dit geval Tine, moet maken:
*'Schrijf mij toch vooral of mijne manier van schrijven u bevalt; ik gooi alles door elkander, ik weet wel, het is, omdat ik niet zoozeer met u spreken als wel praten wil, met ernst ertusschen. Ik zoude het u echter niet kwalijk nemen als het u zoo niet aanstond. Niet ieder houdt van hutspot.'*
19—22 oktober aan Tine:
*'. . . jammer is het, dat ik zoo weinig tijd heb voor literatuur, enz. Ik heb nog geen letter voor mijzelve geschreven en ik had zoo gehoopt mij die drie maanden ten nutte te maken.'*
5—8 november 1845:
*'Als wij later een gerust leven leiden, en geheel voor elkaar bestaan zullen*

*wij tezamen veel schrijven.'*
En dan nog deze passages in de Max Havelaar:
*'Ze toonden elkaar de plekken* () *waar hij 's avonds haar* (Tine) *zou voorlezen wat hy dien dag geschreven had, want hy was altyd bezig met het ontwikkelen zyner denkbeelden op het papier en „eens zou dat gedrukt worden, meende Tine, en dan zou men zien wie haar Max was!" Maar nooit had hy iets ter perse laten leggen van wat er zyn hoofd omging, omdat zekere schroom hem bezielde, die wel iets zweemde naar eerbaarheid . . .'*
Hier en daar constateert men in deze citaten een kennelijk tekort aan zelfvertrouwen als schrijver. Wij zullen dat blijven aantreffen tot de uitgave van de Havelaar. Eerst dan is Dekker geheel de schrijver Multatuli geworden, die zich al aan het vormen is in de brieven aan Tine, ja zelfs in die aan Caroline Versteegh.
Wij dienen thans de Menadose brieven nader te bezien, in het bijzonder die aan zijn jeugdvriend Kruseman. In één opzicht onderscheiden zij zich scherp van de brieven aan Tine. Uit deze laatste spreekt zijn schrijversdrang in het algemeen, nu komt het 'hoe of wat' op de voorgrond: Dekker houdt zich bezig met een kritische studie van zijn eigen stijl en met het aangeven van de onderwerpen, waarover hij het later zal hebben. Dat lag voor de hand, want Dekker had zijn jeugdvriend tot zijn 'moedige' uitgever benoemd. Er is later van uitgeven bij Kruseman niets gekomen, maar dat doet hier verder niet ter zake.
In deze brieven wisselen ogenblikken van zelfvertrouwen en van twijfel elkaar af; hoe zou het bij een stemmingsmens als Dekker anders kunnen? Als hij een verhandeling over de stijl van naar hij meent Granier de Cassignac gelezen heeft, zegt hij met een zekere overmoed:
*'Veel moeite om het te begrijpen heb ik me (ook) niet gegeven. Vooreerst omdat ik mijn stijl mooier vind dan dien van Cassignac.* (Waaraan hij wel gelijk gehad zal hebben.)
Wat ziet Dekker dan als het kenmerkende van zijn stijl? Wij kwamen daarvan al iets te weten uit een brief aan Tine, maar hier preciseert hij zich:
*'Neem mijne m a n i e r van schrijven voor lief. Verg niet dat ik elken zin afspin, elke mening toelicht: ik k a n het wel, maar eerst sedert ik den moed heb mij aan niets te binden in mijn schrijven, kan ik aan u schrijven. Ja, dat is het: dáárom geloof ik schreef ik niet vroeger.'* (aan Kruseman wel te verstaan.)
Dekker heeft dit zo goed ingezien, dat hij in de lange brief aan Kruseman met zijn eigen stijl koketteert. Het sprankelende, ongebondene, dat zijn later werk het volstrekt eigen karakter gegeven heeft, overdrijft hij door zichzelf voortdurend in de rede te vallen. Geen wonder, als de deftige Kruseman geschrokken is en de boot afgehouden heeft.
Herhaaldelijk besluipt Dekker de twijfel aan eigen vermogens:
*'Veel had ik er voor over zekerheid te hebben of ik tot iets goeds in staat ben of niet; want de gedurige twijfel beneemt mij de kracht tot doorzetting, die ik toch zoo noodig heb om mijne traagheid te overwinnen. Met ijver zal ik iets beginnen . . . maar ik hoef me maar even in het hoofd te halen „'t is toch maar prulwerk" en weg is de impressie.'*
Verder:
*'Reeds lang heb ik mij beziggehouden met het onderzoek daaromtrent.*

*Mijn eigen oordeel tel ik in 't geheel niet, want evenals ik soms mijn werk „mooi" vind, heb ik andere oogenblikken van zoodanige minachting er voor dat ik me haast het te parodiëren uit vrees dat een ander het doen zal.'*
*'M ij n oordeel bewijst dus niets. Ik observeer dus anderen. Maar wie zijn die anderen. 't Is zo gemakkelijk Menado te verbazen, en het te doen verstomd staan „over zoo'n genie". Dat beduidt niet veel.'*
Dat parodiëren zijn wij geneigd vooral op zijn gedichten te laten slaan, want in deze brief, en ook in de Havelaar laat hij zich daar vaak spottend over uit: 'Welnu, ik maakte versjes in die dagen.' Waarschijnlijk heeft hij ook wel beseft, dat zijn verzen niet uitkwamen boven het peil van 1850. Toch kan hij het niet goed hebben als een ander er niet van onder de indruk komt. Als Dekker een jong luitenant zijn vertaling van een gedicht van Jean Paul voorleest, is hij zeer verstoord als het blijkt, dat de hoorder een sergeant heeft zien aankomen en met de woorden 'Dat is voor mij' Dekker onderbreekt. 'O, wat had hij me goedkoop plezier kunnen doen door met een wenk die man te doen wachten.'
Dit heeft zich vaker voorgedaan. In Batavia en Padang heeft hij een aantal spotdichten gemaakt, een op een luitenant, die een meisje verkracht had, maar niet gestraft werd en het bekende op generaal Michiels, hier door Dekker Jan Schorsal genoemd. Hij beklaagt zich er over, dat er nauwelijks op gereageerd is. Is het niet als een voorafschaduwing van de Havelaar?
Men treft in de brief aan Kruseman en het zogenaamde Memoriaal ook enkele opmerkingen aan, die nog meer betrekking hebben op het eigenlijke métier. Over een Duitse roman schrijft hij in het Memoriaal:
*'Overdrijving! Rechtvaardigheid ook voor hoogere standen!! 't Is eene fout altijd de proletaires te beheffen en de nobles te verdammen. Schrijversspeculatie.'*
Uit een andere korte aantekening blijkt ook, hoe aandachtig hij Walter Scott heeft gelezen, Scott, aan wie hij voor de schijnbaar grillige, maar in werkelijkheid zo evenwichtige opbouw van de Havelaar zoveel gehad heeft.
*'De patoisdialecten in Walter Scott zijn pittoresque & natuurlijk, in 't Holl. g e m e e n — waarom toch?'*
Even verder wil hij *'voor het schrijven van romans een paar WScotts in het oorspronkelijke lezen, vooral de noten.'*
Aan boord noteert hij ook wat hem aan volkstaal treft: *leggen donderjagen over dek heen. mannefiek. kemedie. derect. aspres lol daspreekt.*
Nog één citaat uit de brief aan Kruseman. Weer spreekt er de drang tot schrijven uit, maar krachtiger dan ergens elders en met een nieuwe nuance:
*'Het is het eerst dat ik dus schrijf. Het is een voorspel van mijn vast voornemen tot het volk te spreken. Ik ben zwanger van denkbeelden; over weinige dagen ben ik 31 jaar, — het is tijd, nu of nooit, dat is: weldra of nooit.*
*31 jaar! En ik heb nog niets gedaan!'*
En verder zegt hij dan nog:
*'Mijn eerste roman zal eene autobiographie wezen, maar het i n wendige is de hoofdzaak.'*
Zijn eerste toneelstuk, De Bruid daarboven, toen al geschreven, was dat

al min of meer, Woutertje Pieterse zou het geheel en al zijn.
Maar de Max Havelaar, het eerste werk, verschenen, nadat deze regels geschreven waren. Zouden wij die een autobiografie mogen noemen? Zou het plan tot het schrijven van de Havelaar in Menado ontstaan zijn? Men versta mij wel: Natuurlijk kon Dekker in Menado niet weten, wat hem in Lebak te wachten stond. Laat ons dit Lebak-element, — toegegeven: in de Havelaar onder een bepaald licht gezien de hoofdzaak — even buiten beschouwing laten. Blijft er dan niet over een autobiografische roman met de nadruk op het „inwendige"?
Als ik geneigd ben hierop ja te antwoorden is er bovendien een autoriteit, op wie ik mij kan beroepen en wiens getuigenis u niet zult willen wraken. Ik bedoel Dekker zelf. De slotpassage van de Havelaar begint, zoals u zich zult herinneren zo:
*'Ja, ik Multatuli „die veel gedragen heb" neem de pen op. Ik vraag verschoning voor de vorm van myn boek. Die vorm kwam my geschikt voor ter bereiking van mijn doel.*
*Dat doel is tweeledig:*
*Ik wilde in de eerste plaats het aanschyn geven aan iets dat als heilige poesaka zal kunnen bewaard worden door kleinen Max en zyn zusje, als hun ouders zullen zyn omgekomen van ellende.*
*En in de tweede plaats: ik wil gelezen worden!'*
*In de tweede plaats:* In de eerste plaats poesaka, kostbaar erfstuk dus. En laat ons nu nog eens de Havelaar opslaan, iets wat men eenvoudig niet vaak genoeg kan doen. Daar lezen wij in de beroemde toespraak tot de Hoofden van Lebak:
*'Want niet in het snyden der padi is de vreugde: de vreugde is in het snyden der padi die men geplant heeft. En de ziel des mensen groeit niet van het loon, maar van den arbeid die het loon verdient. En ik zeide tot haar (de vrouw die myn zorgen deelt en myn geluk groter maakt): Allah heeft ons een kind gegeven, dat eenmaal zeggen zal: „weet ge dat ik zyn zoon ben?" En dan zullen er wezen in het land, die hem groeten met liefde, en die de hand zullen leggen op zyn hoofd en zeggen zullen: „zet u neder aan ons maal, en bewoon ons huis, en neem uw deel aan wat wy hebben, want ik heb uwen vader gekend.'*
Speekt hier niet precies dezelfde gedachte uit? Dekker wil zich als mens rechtvaardigen tegenover zijn kinderen, de kinderen, die hij pas op latere leeftijd gekregen heeft en die voor hem, niet gelovend in een persoonlijke onsterfelijkheid, hier min of meer in de plaats treden van een Opperwezen aan wie hij verantwoording aflegt.
Laat het ons een ogenblik aannemen: de Havelaar een „autobiografie met de nadruk op het inwendige". Dan rijzen twee vragen:
De eerste is: waarom heeft Dekker met het schrijven van zijn autobiografie gewacht. Waarom heeft hij niet slechts zijn gehele verlof laten voorbijgaan zonder — voorzover wij weten — enige litteraire werkzaamheid, maar heeft hij ook na Lebak drie jaren gewacht, alvorens de Havelaar in koortsachtig tempo te schrijven. Wij weten het niet en wij zullen het niet weten. De jaren, vlak voor de Havelaar, voornamelijk buiten Nederland doorgebracht, behoren tot de slechtst bekende uit zijn leven. Wij kunnen wel spreken van 'rijping van de kunstenaar', maar zijn ons bewust, dat dat geen verklaring is.
De tweede vraag is van geheel andere aard. Indien het voornemen tot het

schrijven van een autobiografische roman — laten wij haar gemakshalve de Havelaar blijven noemen — in Menado en kort daarna ontstaan is, kunnen wij dan in de „feitelijke" Havelaar elementen aanwijzen, andere dan de reeds genoemde, die gronden voor deze bewering opleveren? Ik meen dat dit inderdaad het geval is, al blijft er een element van speculatie. Ik kan de jongeren, wie het genot de Havelaar voor het eerst te lezen, nog wacht, benijden. Ik zou hem zelf zo graag nog eens voor het eerst lezen en zien, wat mij daarbij buiten het eigenlijke drama van Lebak het diepst zou treffen. Zou het de verdubbeling Sjaalman—Max Havelaar zijn? Eigenlijk de verdrievoudiging, want ook de jonge Stern is Douwes Dekker tot het ogenblik, dat Multatuli de pen opneemt. Ik weet het niet. Wel weet ik, dat men deze zelfverdubbeling al in een der eerste werken van Dekker aantreft, namelijk in de Losse bladen uit het dagboek van een oud man. Daarin vertelt de dagboekfiguur — een gestalte van Dekker — van zijn vriend August, waarin wij gemakkelijk Dekker's betere ik kunnen zien. Dekker zegt dat er trouwens zelf bij, als hij voor Kruseman de Losse bladen overschrijft. August verdrinkt als hij tracht zijn jongere broertje, bij het schaatsenrijden in een wak geraakt, te redden. Dekker schreef dit, kort nadat zijn jongere broer Willem, van wie hij heel veel gehouden heeft, bij Ierland overboord geslagen en verdronken was.
Zou de compositie van de Havelaar mij het meest treffen? Een compositie, waarbij de grilligste tegenstellingen elkaar in evenwicht houden? Dekker kan dat geleerd hebben van Scott, die hij blijkens het memoriaal aandachtig wilde bestuderen. 'Dekker heeft meer en beter geleerd van Scott dan Van Lennep', placht professor Prinsen te zeggen.
Ik kan mij gemakkelijk voorstellen, dat iemand bij eerste lezing onder de indruk komt — misschien: overbluft wordt — door de opsomming van de stukken in het 'Pak van Sjaalman' en dan denk ik niet aan de documenten, later door Du Perron gepubliceerd, maar aan de geschriften, waarvan Droogstoppel de titels opsomt.
Had Dekker dat allemaal geschreven of was het grootspraak? Hoe meer en beter men de Havelaar bestudeert, hoe meer de waarheid, soms van kleine details, aan het licht komt. Du Perron heeft het aangetoond voor documenten, waarnaar in de Havelaar verwezen wordt. Ook heeft hij de Maleise tekst van de Saidjah-zangen aangetroffen en gepubliceerd, de romancen in het Maleis, waarvan Multatuli bij het schrijven van de noten op de Havelaar in 1875 zelf zegt, dat ze op zijn droevige odyssee tussen Lebak en Europa zoek geraakt moeten zijn. Ze waren er dus al lang vóór de gedachte aan het schrijven van de Havelaar hem in 1859 overviel. In het memoriaal van eind '52 vindt men bovendien één Maleis zinnetje: 'Saya berdoedoek di pin gier Soengie (ik zit aan de oever van de stroom)', dat best het begin van een andere Maleise romance zou kunnen zijn, die Dekker zich toen reeds voorstelde te maken — en wellicht ook gemaakt heeft.
Maar het Pak van Sjaalman bergt nog meer interessants. Ik zei reeds, dat Dekker de Losse bladen voor Kruseman overgeschreven heeft. Als we de tekst daarvan vergelijken met het oorspronkelijke, dan blijkt Dekker tussen haakjes een stuk ingelast te hebben, dat men met enig recht een klein pak van Sjaalman zou kunnen noemen. Als men het naast het „Pak" uit de Havelaar legt blijken er vrij veel overeenstemmingen te zijn. Ik zal u niet vermoeien door alle titels op te noemen, maar volstaan met te zeggen,

dat men van de 21 of 22 titels er acht in het Pak van de Havelaar terugvindt. En daarbij dient men dan te bedenken, dat Dekker de brief aan Kruseman niet tot zijn beschikking had, toen hij de Havelaar schreef.
Elders in de brief aan Kruseman geeft hij nog eens een opsomming: *'schrik niet, je hoeft niets uit deze brief te laten drukken . . . Neen, mijn uitgever als ik ginds zal zijn, als ik schrijven zal over Belasting, schoolwezen, pauperisme, Christendom, kolonisatie, Bestuur, Koningen. Ik heb over dat alles folianten klaar — op 't schrijven na.'*
Al deze onderwerpen vinden wij ditmaal in enigerlei vorm in het grote „Pak" terug.
Maar was er niets van geschreven? Elders zegt Dekker, dat hij dat wel gedaan had, namelijk in de Havelaar zelf: *'Ik ben dichter en schryver. Sinds myn kindsheid drukte ik myn aandoening in verzen uit, en ook later schreef ik dagelyks neder wat er omging in myn ziel.'*
Ertegen zou weer een passage uit de Ideeën kunnen pleiten: Dekker vertelt daar van de tijd na Lebak:
*'Toch hield ik me trouw aan de gewoonte, om nota te houden van de zaken die ik onderzoeken, doorgronden of althans behandelen wilde „zodra ik eens tot rust gekomen zou zijn" . . . in het bezit geraakt van een bundel d e s i d e r a t a, waarvan alleen de opschriften een vry lyvig boekdeel zouden uitmaken.'*
Het ene — het schrijven — sluit trouwens het andere — het voorlopige noteren — niet uit. Wel is het merkwaardig dat men, lezende in de 'Nederlandse gedeelten' van de Havelaar, telkens passages tegenkomt, die onderwerpen, in het Pak van Sjaalman genoemd, behandelen. Enkele daarvan volgen hier:
*Over de oorsprong van den adel.* Hierover weidt de M.H. uitvoerig uit.
*Over den invloed van de vermenging van rassen op den geest.* De M.H. geeft een uitvoerige beschouwing over de 'liplappen' (Indo-Europeanen) en Willem van Normandië tegenover de Saksen.
*Over de Moorse bouwtrant.* Over de bouwkunst meer in het algemeen weidt de M.H. uitvoerig uit.
*Over de verhouding der Europeesche ambtenaren tot de regenten op Java.* Deze wordt in de Havelaar uitvoerig besproken.
Bij de laatste titel staat de toevoeging: hiervan komt een en ander in myn boek. Een dergelijke opmerking treft men vijf maal achter een titel aan, maar op de genoemde na, worden deze onderwerpen in de Havelaar juist niet min of meer op zichzelf in de Havelaar behandeld. Begrijpelijk, want zij verwijzen naar centrale gedachten in de Havelaar. De Max Havelaar bevat een prachtig getekend zelfportret van de titelfiguur. De behoefte aan zelfuitbeelding van Dekker kwam reeds ter sprake. Ik verwijs nu echter nog even naar de brieven van Dekker aan Tine, in Poerwakarta geschreven, waarin hij niet moe wordt van zichzelf aan Tine te vertellen — om zich beter aan Tine te doen kennen, naar hij zegt. Wij weten thans beter: ten minste om zichzelf beter te leren kennen, en om zich, als Rembrandt, te oefenen in het schilderen van het zelfportret. Maar hoeveel vaster is zijn lijn veertien jaar later geworden!
Een van de prachtigste gedeelten van de Havelaar is de toespraak tot de Hoofden van Lebak. Een Inlands Hoofd, dat bij Dekker's toespraak aanwezig is geweest, heeft later meegedeeld, dat Dekker gesproken heeft *bagimana biasa sadja* (zoals iedereen). Aan Tine heeft Dekker geschre-

ven: Ik heb die toespraak gemaakt juist zoals ik spreek. Er staat niet: zoals ik gesproken heb. Al vaak is de door Dekker opgestelde bekendmaking over de oprichting van rijstpassers in Menado, geplaatst naast de toespraak tot de Hoofden van Lebak. De toespraak is natuurlijk 'in ieder opzicht superieur'. (Du Perron). Toch meen ik er hier even naar te moeten verwijzen omdat het blote feit van haar voorafgaan het „autobiografische" element versterkt.
Thans wil ik u nog even herinneren aan de uitvoerigheid, waarmede Dekker zijn verblijf op Sumatra schildert. Sumatra, waar hij geleefd en geleden heeft, waar hij zich een man betoond heeft, een man van de daad en een man van eer. Van Poerwakarta, Poerworedjo, Menado, Ambon, horen wij niets. Begrijpelijk, want hij heeft gedurende zijn verblijf in die plaatsen weinig beleefd, zijn autobiografie waardig. Eenvoudige, geruisloze plichtsvervulling was nimmer voor Dekker reden tot verheffing in de adelstand — ook niet bij anderen.
Ik meen hiermede de mogelijkheid gegeven te hebben de Max Havelaar te zien als Dekker's autobiografie, neen — ik kies liever een ander woord, een Duits, bij gebrek aan een Nederlands. De Max Havelaar is Selbstdarstellung, poesaka, adelbrief voor kleine Max en Nonnie naar Dekker's eigen woorden. Het plan tot het schrijven daarvan is in Menado reeds bij hem opgekomen.
Door twee lijnen was Dekker's leven sinds Natal bepaald, twee lijnen, reeds dicht bij elkaar hun oorsprong nemend en elkaar steeds dichter naderende: zijn verlangen schrijver te worden en — om het eerste mogelijk te maken — het verlangen naar vrijheid. In Lebak snijden ze elkaar.
U zoudt mij thans twee verwijten kunnen maken. Het eerste zou zijn: dat wisten wij al lang. Dat kan ik voor een deel aanvaarden, maar ik meen toch de loop van deze beide lijnen iets duidelijker zichtbaar gemaakt te hebben. Het tweede verwijt zou zijn, dat ik op deze wijze Multatuli, de strijder voor recht en menselijkheid, schromelijk onrecht doe. Hierop wil ik dit antwoorden:
Laat ons een ogenblik aannemen, dat de Havelaar nooit geschreven was. Dan zou onmiddellijk na Dekker's vertrek uit Rangkas Bitoeng het onderzoek daar toch plaats gehad hebben, met hetzelfde gevolg. Maar verder? Niets. En zijn er niet meer ambtenaren met een groot rechtvaardigheidsgevoel geweest, die uit protest tegen ambtelijke laksheid en gebrek aan steun van hun chefs, ontslag genomen hebben?
Daarom: de eigenlijke Lebak-zaak is pas ontstaan, toen de Havelaar was geschreven *èn* gepubliceerd. Op dat ogenblik — wonderlijke speling van het lot — rezen een knevelende regent met zijn schoonzoon en een schipperende Slijmering op tot voor ieder zichtbare symbolen, ieder dwingend tot de keus tussen *gerechtigheid* en *schipperen*.
Dat u hier vanavond aanwezig is, honderd jaar na Lebak, is een bewijs, enerzijds dat u de grote Nederlandse schrijver Multatuli bewondert, anderzijds, dat ook voor u Lebak nog een sjibbolet voor gerechtigheid is. Men spreekt wel van *de daad van Lebak*. Terecht, mits men daarbij bedenkt, dat deze daad eerst haar kleur en daarmede haar symbolische kracht gekregen heeft, natuurlijk dank zij de gloed van overtuiging, waarmede zij verricht werd, maar vooral door de dichterlijke uitbeelding achteraf in de Max Havelaar, Dekkers autobiografie, Selbstdarstellung, het meesterstuk uit de Nederlandse litteratuur der 19de eeuw.

# GELIJKE BEHANDELING VAN GEESTELIJKE VOLKSGROEPEN.*)

Het gaat hier om een vraagstuk, dat in de Nederlandse politiek telkens opnieuw aan de orde komt. Of het nu is overheidssteun (naar evenredigheid) aan activiteiten van het Humanistisch Verbond, crematie, echtscheiding, enz., telkens duikt het weer op. En het is te verwachten, dat dit in de toekomst nog meer zal gebeuren, naarmate helaas steeds grotere groepen in ons volk bepaalde christelijke of katholieke normen prijsgeven en andere daarvoor in de plaats nemen.

Het spreekt vanzelf, dat christenen uit alle politieke partijen deze ontwikkeling op zichzelf betreuren en, als zij goede christenen zijn, zullen trachten dit proces te keren.

Dat is onder de katholieken geen vraag, de vraag is slechts hoe zij dat *kunnen* en *mogen* doen. En een van de politieke vragen hierbij is, welke (ook naar katholiek inzicht) de houding van de overheid moet zijn ten opzichte van die volksgroepen, die bepaalde christelijke normen niet meer erkennen, zoals de humanisten, de crematisten, degenen, die echtscheiding soms geoorloofd achten, enz.

Moeten dan de niet-christelijke groepen, wanneer zij in hun gedragingen binnen de openbare orde blijven, *omdat zij niet christelijk zijn*, verschillend worden behandeld, zoals b.v. Pater B. van Bilsen O.F.M. van oordeel schijnt te zijn? [1]). Mag men hun een gelijke behandeling en een kunnen leven volgens eigen overtuiging slechts „schoorvoetend" (het woord is van pater Bilsen) toestaan, bij wijze van compromis, als een gunst, als een kwaad dat men toestaat om een hoger goed te bereiken? Of is hier naar katholiek inzicht ruimte voor de opvatting, dat hier sprake is van een onvervreemdbaar *recht* dezer groepen?

Moeten de Nederlandse katholieken nog in die zin voor een verdere toekomst vasthouden aan de idee van een „christelijke staat", in de Grondwet te verankeren, zoals prof. Romme dat in zijn bekende brochure heeft gedaan, waarbij de niet-christenen zelfs van rechten, die hun thans toekomen, zouden worden beroofd?

Wij zien ook hier, dat zich in het katholieke denken zelf een ontwikkeling aan het voltrekken is, die de rechten der minderheden principieel fundeert, en die een grotere openheid en ruimere politieke vrijheid bepleit. Bij deze denkbeelden sluiten zich de opvattingen van het democratisch-socialisme in Nederland aan. Het is noch te veel gezegd, noch overbodig, wanneer ik op deze overeenstemming wijs. Vaak genoeg komt men nog de mening tegen, als zouden de katholieke socialisten hier een „liberaal" geluid laten horen, alsof aan hun principiële fundering der geestelijke vrijheid een principiële onverschilligheid ten grondslag zou liggen, alsof zij zouden menen, dat men de eisen van het geloof buiten beschouwing zou mogen laten bij de inrichting van de staat.

Maar het zijn juist een nieuwe bezinning op het geloof en op de menselijke beschaving en een verdieping van het theologisch inzicht, die vele katholieken ertoe brengen anders over deze vraagstukken te denken dan vroeger. Want b.v. tegenover de leer van de „these" en de „hypothese" (de these — de ideale toestand, waarin b.v. het met de christelijke normen strijdige gedrag is verboden, de hypothese — de feitelijke situatie waarbij dit om praktische redenen kan worden toegelaten) kwam de laatste jaren een andere opvatting naar voren, die meer op het eigen recht der „andersdenkenden" als staatsburger de nadruk legt. Zo hebben de Amerikaanse jezuiet John Courtney Murray en in navol-

*) Artikel uit „De Katholiek in de Partij van de Arbeid", 10e jrg. No. 2, febr. 1956, welwillend ter plaatsing in Rekenschap afgestaan (Red.).

[1]) In de publicatie „Kerk en Staat" van het Ned. Gesprek-Centrum, 1955, blz. 39.

ging van hem o.a. Maritain erop gewezen, dat de bedoelde tegenstelling niet thomistisch is en een gebrek aan innerlijke logica vertoont. De ideale toestand van wetgeving en staatsbestuur is er een, waarbij van de aanvang af rekening wordt gehouden met de instemming van het volk, dat is van het gehele volk, katholieken en protestanten, christenen en niet-christenen. Naar hun inzicht komt aan de staat geen *rechtstreekse* taak toe ten opzichte van 's mensen eeuwige bestemming of van zijn bovennatuurlijk leven als lid van de kerk. En vandaag is, zoals het ook behoort te zijn, het lidmaatschap van een bepaalde godsdienstige gemeenschap niet meer van invloed op de rechtspositie, die men heeft als staatsburger.

*Het gaat dan ook niet aan, dat de niet-orthodoxen of de niet-christenen staatsburgers van de tweede rang worden gemaakt, en het is onjuist en onkatholiek om voor de christenen of de katholieken als zodanig of voor hun organisaties en activiteiten speciale voorrechten op te eisen.*

Deze en dergelijke opvattingen hebben tot nu toe niet de sanctie van het hoogste kerkelijk leergezag gekregen, maar laten we niet vergeten, dat dit evenmin het geval is met de andere, onbuigzame opvattingen, al doet men dit soms wel voorkomen. Degenen, die in Nederland van de ruimere opvatting uitgaan, en die als richtsnoer voor hun politiek kiezen, handelen dan ook niet onkatholiek, d.w.z. niet in strijd met de leer der kerk. En iemand als Murray — zijn theorieën mogen misschien wel eens bestrijding vinden of op twijfel en aarzeling stuiten, — is iemand van groot gezag in het Amerikaanse katholicisme, geniet in zijn land het volledig vertrouwen van het episcopaat en wordt in geen enkel opzicht gehinderd zijn opvattingen te verkondigen.

Wanneer dan ook het geestelijk verdeeld zijn van een land als Nederland bepaalde consequenties voor de katholieken meebrengt, dan naar mijn mening zeker geen „schoorvoetendheid' in de erkenning der rechten van anderen, en dit niet in de eerste plaats om opportuniteitsredenen, doch in beginsel. Wat wij nodig hebben in Nederland en waar wij als katholieke Nederlanders onze eer in moeten stellen om voorop te gaan, dat is de stelselmatige bevordering van een geest van wederzijds vertrouwen tussen de volksgroepen. Het beste doen wij dat door op principieel katholieke grondslag de gelijkheid in rechten en de gelijkwaardigheid als staatsburger tegenover wetgeving en bestuur te erkennen voor de leden van alle geestelijke groepen in ons volk. En het lijkt mij van wezenlijke betekenis, wanneer alle Nederlandse katholieken dit tot richtsnoer van hun politiek zouden maken.

Ik geloof ook, dat zij door dat te doen het best het geestelijk testament van de in 1954 overleden Tilburgse hoogleraar en priester Cobbenhagen zouden uitvoeren, die enkele dagen vóór zijn dood het volgende heeft gezegd:

*„Denk er om dat wij ons bestaan als katholieke hogeschool en als katholiek-gevormde academici te danken hebben aan de vrijheidszin van het Nederlandse volk. Deze vrijheid moeten wij handhaven voor onszelf, maar ook voor de anderen, hoe ook de politieke of andere verhoudingen ooit in Nederland komen te liggen. Door de vrijheid zijn wij groot".*

B. VAN LIER

# VERWARRING DER GEVOELENS

Wij kunnen ons hier in het Westen waarschijnlijk nauwelijks voorstellen, welk een verwarring der geesten er sinds enige tijd moet heersen in de wereld van achter het IJzeren Gordijn. Wat er precies achter zit, blijft vooralsnog een mysterie, maar de van bovenaf gelanceerde beeldenstorm tegen het Stalinisme moet bij een volkenmassa, die geestelijk voornamelijk werd bijeengehouden door de gemeenschappelijke onderwerping aan een Super-Idool, de vergoddelijkte Stalin, een morele crisis teweegbrengen of daarvan de weerspiegeling zijn.
Het behoeft waarlijk niet te verwonderen, wanneer tientallen communistische functionarissen bij Chroesjtsjow's onthullingen op het 20ste partijcongres door beroerten en zenuwcrises werden getroffen. Het klinkt volkomen geloofwaardig, wanneer een Poolse radio-commentator van de reacties op het nieuws in zijn eigen land getuigt, dat zij zo pijnlijk waren, dat zij dikwijls met een oproer begonnen. Trouwens, Stalin's geboorteland, Georgië, had daarvan reeds het voorbeeld gegeven. De onrust kon daar slechts bezworen worden door de vertraagde publicatie van een herdenkingsartikel in goeddeels oude stijl en...., naar latere berichten uitwezen, door een aantal deportaties. Maar deze infecteerden weer de dwangkampen, waar het tot ernstige oproeren zou zijn gekomen, die met de oude middelen werden onderdrukt.
Men kan er zeker van zijn, dat het gistingsproces verder gaat, evenmin als het binnen de grenzen van het Russische rijk beperkt blijft. Al is er een essentieel verschil in de waarde, die het Stalin-idool heeft voor het, na de „vaderlandse oorlog" ongetwijfeld sterk nationalistisch voelende, Russendom en de met min of meer succes geestelijk gedresseerde massa's der satelliet-landen. Het minst schijnt men zich van de nieuwe stijl in China aan te trekken, waar Stalin's beeltenis althans op de 1 Mei-betogingen schitterde als altijd en men ook overigens zich van de nieuw beleden afkeer der persoonsverheerlijking weinig aantrok en Mao Tse toeng meer dan ooit werd toegejubeld. Of men daaruit nu uiteenwijkingen tussen de Sowjet-Unie en Sowjet-China kan distilleren, lijkt nogal gewaagd. De Chinezen hebben ongetwijfeld andere zorgen aan hun hoofd dan de heren van het Kremlin. Omgekeerd is het Russische gevoel van eigenwaarde hoog genoeg gestegen, dat een overgang van de Stalin-idolatrie op Mao in de wereld van het communisme wel uitgesloten mag worden geacht.
Voor Rusland zelf mag men de zekerheid koesteren, dat daar iets aan de gang is, waarvan men nu nog maar het begin in het openbaar waarnemen kan, maar dat stellig zal doorwerken, op allerlei terreinen, in allerlei vertakkingen, soms langs onnaspeurlijke wegen en met geheel onvoorzienbare gevolgen. Rusland heeft in het verleden herhaaldelijk zijn geestelijke crises gekend; het zou niet de eerste keer zijn, dat verstoring van het aureool, het charisma, de goddelijke genade in het opperleiderschap tot een Tijd van Troebelen voert. Helaas zijn zulke morele crises in Ruslands verleden niet zonder bloed en tranen verlopen. Maar het is allerminst nodig in een Chroesjtsjow een soort 20ste eeuwse Boris Godoenow of andere usurpator te zien, een rol, die trouwens beter aan Stalin was besteed. Het is altijd nog mogelijk, dat wij hier wel met een crisis te maken hebben, maar dat dit in wezen een groeicrisis is.

* * *

Een van de meest intrigerende kanten aan het Ruslandvraagstuk is altijd geweest, hoe men zich een normalisering der verhoudingen naar binnen en naar buiten eigenlijk zou moeten voorstellen. Want dat deze overspannen totalitaire structuur, deze dictatuur van de generale lijn naar binnen en uit een mengsel van vrees en zelfoverschatting voortgekomen isolering naar buiten, op de

duur onhoudbaar zou blijken, was geen, uitsluitend op Westerse voor-ingenomenheid berustende, illusionistische veronderstelling.
De vraag was bovenal, hóe het moest aflopen. Van buitenaf een ommekeer of ineenstorting te forceren was zelfs de meest doorgewinterde koude oorlog-strateeg in het Westen te gortig, al werd er zelfs in zeer hoge kringen wel gevaarlijk met zulke gedachten gespeeld. Vooral minister Dulles heeft er een handje van, zich althans in woorden op dit punt te buiten te gaan. Het lijkt mij dan ook een gevaarlijke misvatting, wanneer van Amerikaanse kant thans gepropageerd wordt, dat de Russische koerswijziging de resultante zou zijn van de politiek van de sterke arm, de pactomanie en andere ingredienten van de insluitingspolitiek, waarin de Amerikanen na Roosevelt in 't algemeen hun kracht zochten, met uitzondering wellicht van het Marshallplan en Eisenhowers ontwapeningsvoorstellen. Druk van buitenaf heeft vrijwel nooit tot drukvermindering naar binnen geleid, integendeel: voor menig dictator was hij een dankbaar uitgebuite rechtvaardiging en conscientiestopper voor eigen onrecht. Franco-Spanje is hiervan het meest recente bewijsstuk. Tenzij men van buitenaf de dictator ten val brengt. Maar in het Russische geval zou dit een universele zelfmoord van de mensheid nabijkomen.
Zoals alle totalitaire staten heeft ook de Sowjet-Unie interne spanningen zoveel mogelijk afgereageerd in een vijandige, onhandelbare en pretentieuze houding naar buiten. Wanneer hierin na de dood van Stalin, althans bij vlagen (Genève 1954 wèl, Genève 1955 niet), verandering is gekomen, kan dat voortkomen uit een groeiend inzicht in het enorme risico, dat ook partiële agressies op nevenfronten in het kader van de huidige oorlogstechniek inhouden. Een van de meest belovende verschijnselen is, dat men in Rusland nu werkelijk, na heel wat aarzelingen en tegenspraken, openlijk erkent, dat de A- en H-bommen ook voor Moskou fataal zijn en niet alleen voor het ten ondergang gedoemde „kapitalisme". Een tweede geruststelling is, dat de Chroesjtsjows en Malenkows blijkbaar meer in dit leven te verliezen hebben dan de oude Stalin, voor wie een apotheose in Hitleriaanse stijl in het uiterste geval een bizarre verleiding kon hebben. Zouden deze beide idolen van het geestelijke lompenproletariaat der 20ste eeuwse massasamenleving dan toch niet alleen overeenstemmen in geestelijke en morele structuur, in beide gevallen door een sterk minderwaardigheidscomplex uit de jeugd gekenmerkt, maar ook in zekere zin psychisch aan elkaar gebonden zijn geweest? De onthullingen over Stalin's blind vertrouwen in Hitler's vredeswil klinken niet in alle opzichten overtuigend, maar er zit wat in!
Voorzover men zich aan een verklaring der Russische ontwikkeling kan wagen, heeft de veronderstelling van de opkomst van een nieuwe klasse, al of niet uit de managers en bureaucraten voortgekomen of daardoor gestempeld, die het gevoel heeft in het Rusland van na de oorlog iets te bezitten, dat het consolideren waard is en waarvan men eindelijk wel eens genieten wil, veel plausibels. De terugkeer tot het „oorspronkelijk Leninisme" is dan een camouflage, zonder veel risico overigens, want de Leninisten zijn toch dood. Elk conservatisme heeft neiging, zich tot de „oorsprong" te keren, al is die louter een mythe. Met de enkele getuigen, overlevenden uit het land van herkomst, figuren als de Hongaarse Marxist Lukacs, komt men wel klaar, evenmin als men er zich in Moskou bijzonder druk om zal maken, hoever de hart- en nieronderzoekingen, schuldbekentenissen en zelfcorrecties in heel die caricaturale meelopersbent hier in Europa zal gaan, al moeten ze het natuurlijk weer niet te bont maken. Maar veel onthullender dan al deze rectificaties van gruwelprocessen en posthume eerherstellingen zijn uitlatingen, door Malenkow en Chroesjtsjow, het nieuwe gewas, in onbewaakte ogenblikken in de buitenwereld gedaan, waarbij de eerste nauwelijks begreep, wat men met een „sociaal-democraat" bedoelde, de laatste verklaarde, zo iemand (het ging hier om de zelfbewuste Labourleider George Brown,) in geen 30 of 40 jaar te hebben ontmoet.
Deze parvenu's van het na-Stalinistische Rusland, waarvan een grof gestructureerde figuur als Chroesjtsjow het prototype is, voelen zich ongetwijfeld oneindig veel beter op hun gemak bij conservatieve zakenlui en behoorlijk geoliede diplomaten, dan in een kring van skeptische

intellectuele „highbrows" of rondborstige arbeidersleiders, die wel geen hoogdravende idealisten zijn, maar gewend de dingen bij hun naam te noemen en met genoeg karakter om noch hun verleden, noch hun kameraden in nood te verloochenen.
Meer dan wellicht alle botsingen in de Veiligheidsraad, de scheldkanonnades van de nu zelf gedecanoniseerde Wysjinski incluis, heeft het mislukte diner van de Labourparty met „B. en C" in Londen de geestelijke afstand geopenbaard, die er bestaat tussen de autoritaire sfeer van de dogmatisch gebonden dwangstaat en de vrije menselijkheid van de open, democratische samenleving. En toch treedt hier de Achilleshiel van het bolsjewisme aan het licht. Zoals een N.R.C.-medewerker het helder formuleerde: „de nieuwe Kremlinheersers staan voor het moeilijke probleem, de Sowjet-volken een grote mate van geestelijke ontwikkeling bij te brengen, willen zij op wetenschappelijk, technisch en ander gebied het Westen evenaren en voorbijstreven. Tegelijkertijd echter moeten zij die volken in geestelijke onderworpenheid aan het vastgestelde dogma houden. Dit is de quadratuur van de Sowjetcirkel..." De enige oplossing is, die quadratuur te doorbreken. Maar of de vreemde sprongen van Chroesjtsjow c.s. daartoe zullen leiden?

* * *

Deze kritisch gestelde commentaar bedoelt niet de indruk te wekken als ware de jongste ontwikkeling der Russische politiek waardeloos. Terecht veroordeelt de ex-communiste Ruth Fischer, die het regime van binnen en van buiten kent, een antibolsjewisme-tot-elke-prijs; te meer, waar het bolsjewisme in beweging is. Zij ziet daar nog geen liberalisatie in Westerse zin zich voltrekken, hoogstens een streven naar meer gemak in het leven. Het is al heel wat, wanneer het politionele terreur-apparaat wat bescheidener naar de achtergrond treedt en de arbeidskampen wat menswaardiger worden; maar beide instellingen zullen nog wel vooreerst onmisbaar blijven. Wetenschappelijke schandvlekken als het geval-Lisenko zijn opgeruimd; er is ongetwijfeld wat meer ruimte voor de geest. Laat eens één generatie de smaak van normaal leven beetkrijgen en de resultaten zullen wonderen zijn, ook al zal het Westen er nog de neus voor ophalen. Maar dat is dan ook een hooghartigheid, die hoe langer hoe meer in de wereld haar trekken thuis krijgt.
Voor de buitenwereld lijkt de vooruitgang vooralsnog beperkt, met name voor de volken in de satelietlanden. Hier blijft voor het Westen een taak van kritische solidariteit, waarvan die in haar nobele beheerstheid des te aangrijpender protestbetoging van ballingen in Londen ons nog weer eens te bewuster kon maken. Meer dan menig emigrantencongres, want er is ook wel kaf onder dit koren en een restauratie van de voor-oorlogse regimes zou stellig geen aanvaardbare oplossing zijn. Ook hier is echter, samen met de ontbinding van de Kominform, iets in beweging gekomen, waarvan de afloop niet te voorzien is. Een ontwikkeling in Titoïstische zin ware reeds een hele stap vooruit. Ook hier kunnen geesten worden opgeroepen, die op de duur niet meer te bezweren vallen.
Het is met de „vreedzame coëxistentie" nog altijd een eigenaardig geval. De „Manchester Guardian" schreef over het bezoek van „B. en C." aan Engeland niet onaardig: „zij kwamen, zij zagen, zij coëxisteerden". Dat zij overwonnen, kan men bepaald niet zeggen; in dat opzicht had Malenkow persoonlijk meer succes; wèl bekome het hem! Dat het bij dit coexisteren wel om winnen begonnen is, mag men gezien de soms dreigende uitlatingen der leiders; de halsstarrigheid op de vitale punten in de politiek; de gretigheid, waarmee de Russen zich in de Midden-Oosterse baaierd storten, gerust aannemen. Maar misschien is de inzet wat minder hoog, gaat het meer om gelding en beveiliging dan om de wereldheerschappij, waardoor een Stalin eerder bezeten kon zijn dan de heren „B. en C."
Die gelding betreft bovenal die „derde wereld", die zich hoe langer hoe nadrukkelijker aanmeldt, nl. die der Aziatisch-Afrikaanse volken. En hier blijkt hoe langer hoe meer, welke troeven de Russen hier tegenover het Westen in het geding kunnen brengen. Het wil wel wat zeggen, als zelfs van officiële zijde in het door Amerika op de been gebrachte Japan de Amerikanen voor

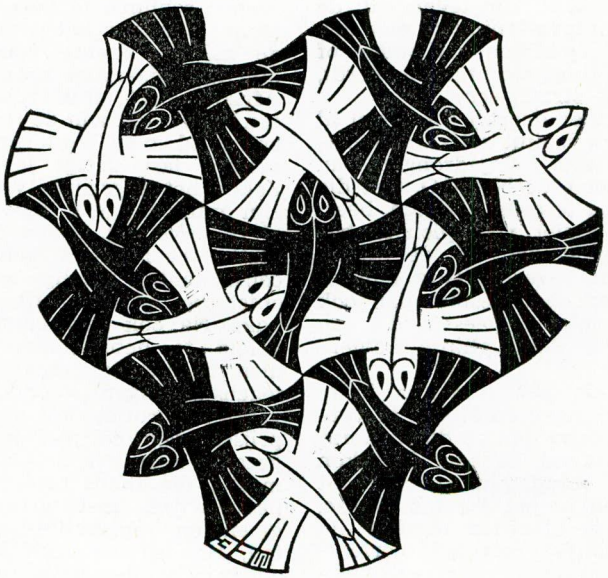
de voeten wordt geworpen, dat hun hulp niet effectief was en de Russen de psychologie der Aziatische volken veel beter verstaan dan zij. Met name schijnen de Aziatische volken onder de indruk van aangekondigde verlagingen van het Russische defensiebudget, waardoor Rusland zijnerzijds de onder-ontwikkelde volken te hulp zou kunnen komen. Het kan dat zelfs soms tegen gunstiger materiële voorwaarden doen dan het schatrijke Westen. Het zal die Oosterse volken wel niet zo bar veel kunnen schelen, dat zulks dan uiteraard ten koste van de waarlijk ook niet rijk gezegende Russische massa's gaat!

* * *

Er is dus een „vreedzame wedijver" in hulpverlening aan de gang tussen Oost en West. Als dat de nieuwe vorm van de „koude oorlog" is, zou men er vrede mee kunnen hebben, al ware het maar in de hoop, dat de begunstigde volken er althans van zouden profiteren. Het Westen is in dit opzicht ook niet van een onverdachte onbaatzuchtigheid; zoals onlangs terecht geschreven werd, het „doe wel en zie niet om", verkeert ook hier meest in zijn tegendeel: de technische hulpverlening is met een voortdurend omkijken verbonden of men er zelf niet slechter op wordt, materieel of strategisch.
Dat men het er daarbij soms wel al te dik oplegt, schijnt zelfs tot minister Dulles te zijn doorgedrongen. Van zijn voornemen, de N.A.V.O. met die hulpverlening te gaan belasten, heeft hij in Parijs niet veel pleizier beleefd. Tenzij wellicht bij de Franse gastheren, de regering Guy Mollet-Pineau. Maar daar bestaat dan ook een verwarring des geestes, die een aanfluiting is der Latijnse helderheid.
Niet dat er niet veel waars zat in de kritiek, die Pineau en Mollet in verschillende toonaarden op de Westerse politiek geoefend hebben. Het kon een zekere verademing geven, dat er socialisten in het Westen waren, die ronduit verklaarden, dat het tijd werd de totdusver gevolgde oorlogspolitiek te vervangen door een werkelijke vredespolitiek. In menig opzicht was het een nieuw en fris geluid, toen Pineau in Straatsburg verkondigde, dat het onzinnig was te menen, volken die aan andere politieke regimes zijn onderworpen, met geweld of door vijandigheid onze denkbeelden te kunnen opleggen. Ook behoeft men niet met een Nederlandse senator in de heren „B. en C." een soort bekeerlingen der Morele Herbewapening te zien om toch te menen, dat men serieuzer kan proberen met hen zaken te doen op basis van een voorzichtige, maar eerlijke samenwerking, dan tot dusver is geschied. In elk geval legt men het wel volkomen verkeerd aan, wanneer men, zoals in de Ontwapeningsbesprekingen maar al te zeer gebeurt, de schijn op zich werpt tegenover elke Russische concessie met nieuwe alternatieve voorwaarden te antwoorden.
Mollet en Pineau getuigden van een ongeschokt vertrouwen, dat in de geestelijke concurrentie de Westerse democratie het zeer wel kan winnen van het Oosten en dat men daarom een gedachtenwisseling en samenwerking voor vredesdoeleinden met een gerust hart kan wagen.
Het zijn denkbeelden, die ook hier wel eens bepleit zijn en die daarom vertrouwd aandeden. Ook zijn zij ons liever dan menig hyper-militant geluid, waartoe speciaal Nederlanders zich in internationale kring geroepen schijnen te gevoelen.
Maar wanneer het ware geloof in de nieuwe Franse boodschap ontbreekt, is daarvoor reden. In Noord-Afrika voert deze zelfde regering een beleid, dat aan de reeds zo zware erfschuld der Westerse naties een nieuwe last dreigt toe te voegen. Zeker, het Algerijnse vraagstuk, met zijn millioen gevestigde Fransen, is niet eenvoudig. Maar de regering-Mollet heeft deze, vooral in haar consequenties netelige zaak, met een ontstellende lichtvaardigheid aangepakt. Na ook hier eerst een nieuw beleid te hebben gepredikt, heeft men die nieuwe aanpak na de eerste tegenslag, eigenlijk onder de pressie van een brutaal koloniaal fascisme, prijsgegeven en met huid en haar gecapituleerd voor de militaire macht, die thans een pacificatie op haar wijze, met vreemdelingenlegioen en représaille-bombardementen, ten uitvoer legt. En dat alles onder de semi-socialistische regering-Guy Mollet!
Zonder vanuit een Nederland, dat in dit opzicht ook niet brandschoon is, te willen richten, mag men toch wel zijn twijfel uitspreken aan het gezag, dat zulk een politiek verdient, wan-

neer dit zich aanmeldt om de wereldpolitiek in nieuwe banen te brengen. Dan staat bij zulk een abrupte overgang van een nobele theorie tot een fatale praktijk het gevaar voor de deur, dat bij een eerste tegenslag op het gebied van de wereldpolitiek eveneens meteen maar alles aan het militaire element wordt overgelaten. Aan half- of heel-fascistische provocateurs zal het ook op dat terrein niet ontbreken.

Men kan soms nauwelijks zijn spijt onderdrukken, dat er in de huidige verwarde wereld met al zijn machtstegenstellingen en zijn gekuip om invloedsferen en strategische posities, waaraan trouwens ook het voortbestaan der vrije volken is opgehangen, niet een werkelijke „derde macht" is, een onafhankelijke massale mensenformatie, zoals eertijds het internationale socialisme pretendeerde — helaas ook ten onrechte. In de verwarring der geesten en gevoelens, die in deze overgangstijd ons nog lang zal beheersen, valt echter meer verheldering en zuivering te verwachten van de rondborstige taal, die daar in Londen aan dat Labourdiner is gesproken en waarbij ieder wist, waar hij aan toe was, dan van een illusionistisch vuurwerk, waaraan men zich in Parijs schijnt te willen verwarmen.

Maar het meest nodige is wellicht, dat wij in een wereld, die met explosiva dreigt te worden overladen, allereerst onze gevoelens zelf proberen baas te blijven. Wanneer de vonk van één gevoelsuitbarsting de hele mensheid noodlottig zou kunnen worden, zijn alleen het eindeloze geduldwerk van de verhelderende rede en de onvermoeibare arbeid aan een wederzijds begrip in staat, de atmosfeer te scheppen, waarin met de vrede een nieuw begin kan worden gemaakt.

6 Mei 1956. B. W. SCHAPER