

dr. A. L. Constandse

Geschiedenis van het Humanisme in Nederland

Geert Grote, Erasmus

Spinoza, Descartes

Tyssot de Patot, Frans Junghuhn

van Vloten, Multatuli

Busken Huet, Allard Pierson

Domela Nieuwenhuis

Geschiedenis van
HET HUMANISME
in Nederland

DR. A. L. CONSTANDSE

Geschiedenis van

HET HUMANISME

in Nederland

VOORWOORD

In de historie onzer cultuur heeft zich een toenemend streven geopenbaard naar geestelijke bevrijding. Deze drang keerde zich tegen het geloven op gezag, tegen verouderde tradities en verstarrende dogmatiek. Van elke gedachtengang of systeem werd rechtvaardiging gevraagd. Voorzover daarbij het oordeel was gebaseerd op redelijkheid en geweten, op objectieve ervaring en behoefte aan levensvreugde kon men spreken van een humanistische strekking in deze begeerte tot emancipatie. Aan de veelzijdige symptomen van stromingen van deze aard, zowel binnen als buiten de sfeer van christendom en kerk, is deze studie gewijd.

Hoewel daarin de politiek niet kon worden genegeerd beperkt zij zich voornamelijk tot het geestelijk leven. Dat daarbij veel aandacht moest worden geschonken aan de conflicten van het zich bevrijdende denken met kerk en theologie ligt voor de hand. Het voornaamste doel was echter in het licht te stellen, welke personen en bewegingen door hun idealen en hun strijdbaarheid er toe hebben bijgedragen dat wij een stap voorwaarts zijn gekomen op de weg die leidt naar democratie, persoonlijke vrijheid en verdraagzaamheid.

Het humanisme liep voorlopig uit op de aanvaarding van een aantal beginselen. In de eerste plaats zag men het gebeuren niet meer als een blijk van het ingrijpen ener persoonlijke godheid, maar als een causaal bepaald proces dat zonder wonderen verliep, waarin echter wel de menselijke wil een doelbewuste oorzaak kon zijn. Er werd naar gestreefd, 'de wereld uit zichzelf te verklaren', zonder een beroep te doen op de veronderstelling van het bestaan van dusgenaamde 'boven-natuurlijke' machten, doch met begrip voor haar evolutie. Ten tweede stonden de humanisten open voor de conclusies

van de ervaringswetenschap: het logisch ordenen van hetgeen werd ontdekt in de natuur en het menselijke bewustzijn. De gevonden 'wetten', hypothesen die passen bij de mate van kennis ener bepaalde periode, bleken doeltreffend te kunnen worden toegepast en waren aan de praktijk te toetsen. De techniek maakte de mens ervan bewust, dat hij over vermogens beschikte, die voorheen waren toegekend aan de goden. De mythologische figuren en gestalten werden geanalyseerd en bleken te onthullen, wat de gelovigen zelf dachten, voelden, verlangden en vreesden. Kennis der goden bleek kennis der mensen. Ten derde werd het ethisch oordeel bevrijd van theologische veronderstellingen. Niet het handelen op zichzelf, maar de beweegreden ertoe werd centraal gesteld. En als maatstaf voor de waarde van dat motief gold niet meer enig goddelijk gebod, noch kerkelijke zede, maar het autonome, zij het niet willekeurige, geweten. De normen daarvan werden geacht voort te komen uit de identificatie met de medemens. Vandaar aanbevelingen als: 'Doe een ander wat gij wilt dat men u doet; verlang niets voor uzelf, wat gij niet tevens voor uw medemens zoudt wensen; handel zo dat het motief tot uw handelen algemeen geldend zou kunnen zijn.' En ten vierde was daar het ideaal van het algemeen welzijn op aarde, de vermeerdering der levenszekerheid en van materiële, zinlijke en geestelijke vreugden.

Het duurde echter lang voordat dit stadium van het humanisme werd bereikt. Veel van hetgeen slechts in die richting bewoog hebben wij toch trachten te registreren. Want in de voortdurende stroom der bewustwording van de menselijke geest is elke fase van betekenis en is natuurlijk ook het huidige stadium geen eindpunt. De beknoptheid van deze studie moge het verlangen naar kennis niet bevredigen, zij is geen beletsel om een indruk te krijgen van de gang der ontwikkeling.

De citaten in dit geschrift zijn alle weergegeven in de thans gangbare spelling, om te voorkomen dat de in de loop der eeuwen zeer vaak veranderde en niet zelden vrij willekeurige schrijfwijzen moesten worden herdrukt. Niets is daardoor gewijzigd aan de zinsbouw, de betekenis, de woorden en zelfs niet aan de uitspraak.

I

DE MIDDELEEUWEN

1. *Anti-clericalisme*

De geschiedenis der vrijheid in ons land valt samen met de geleidelijke ontdekking van de rechten en plichten der persoonlijkheid. De rechten betreffen de mogelijkheid, zelf te denken, autonoom zedelijk te oordelen, redelijke conclusies te trekken uit de ervaring en te strijden voor gemeenschappelijk geluk, indien het onze daarvan afhankelijk is. De plichten hebben betrekking op hetgeen wij aan de maatschappij verschuldigd zijn, op de noodzakelijke doch redelijke beperking van onze driften. Er bestaat geen vrijheid zonder verantwoordelijkheid.

In de Middeleeuwen ontwikkelt het bedoelde streven zich binnen de christelijke wereld, en gewoonlijk ook binnen de kerk. Men moet er zich daarbij van bewust zijn, dat de 'heidense' erfenis van het Romeinse Rijk nog de grondslag vormde van het cultuurpatroon. Het veelgodendom zette zich voort in het geloof aan God (die dan weer drievuldig kon worden aanbeden) moeder Maria, heiligen en duivelen. Ook toen reeds kon 'iedere ketter zijn letter' vinden in het Evangelie, zonder deswege te worden beschuldigd van atheïsme. Wel loochende menige non-conformist de geldigheid van één of meer der honderden voorstellingen van goden en afgoden, welke hij nog in het christendom kon aantreffen. Ook in andere opzichten had men te maken met een Romeinse nalatenschap. De structuur der maatschappij was door de Germanen overgenomen van de Latijnse volken. Het grootgrondbezit, de slavernij, de heerschappij van de adellijke en geestelijke standen en de goddelijkheid van het gezag waren echter in strijd met de meeste teksten van het Evangelie. Dit laatste is immers gebaseerd op het geloof aan de ondergang van een orde, welke juist werd voortgezet, en die 'in de zonde lag'.

Desondanks werd niet 'het hemelse Jeruzalem' maar het zeer aardse Rome het centrum van de macht der kerk. De aanspraken van de paus waren dezelfde als die van een Romeins keizer: beide noemden zich 'pontifex maximus', opperste bemiddelaar tussen goden en mensen. Toen de Germanen en Slaven het Romeinse Rijk veroverden vonden zij daar reeds de kerk als draagster van sociale en politieke tradities. Ook hun aanvoerders maakten zich haar macht ten nutte.

Zo ontstond van de vijfde tot de zevende eeuw overal in Europa een verbond tussen de Germaanse en Slavische ridders en het christendom. De Frankische vorsten, te beginnen met Clovis hebben al in de zesde eeuw gestreefd naar het opbouwen van één machtig rooms rijk, wat eerst aan Karel de Grote aan het einde der achtste eeuw gelukte. De bisschoppen waren wereldse vorsten, de kloosters landbouwondernemingen (waarop evenzeer slaven konden werken als op de latifundia) de kerken grootgrondbezitters. Herhaaldelijk kwam het voor dat een derde van de akkers, weiden en wouden 'goederen in de dode hand' waren. Vandaar het gebod: 'De boer moet voor ridder en geestelijke de akker bewerken, de paap moet ridder en boer voor de hel bewaren, de ridder moet priester en boer beschermen.' Of ook: 'God ziet bij ieder mens toe, dat de lage stand zich niet boven de hoge verheft, zoals de satan en de eerste mens deden.' Zozeer maakten religieuze organisaties deel uit van het politieke bestel, dat niet weinige kloosters ommuurd, bewapend en door grachten omringd waren, zoals de kastelen. De abdij van Egmond, die door de Geuzen met de grond gelijk gemaakt is, was zulk een vesting.

Het verzet tegen deze orde kwam voort uit idealen omtrent rechten van de mens, die wel met bijbelteksten konden worden verdedigd, maar die dieper lagen dan welke godsdienst ook. In een middeleeuws gedicht vraagt Jakob (van Maerlant) aan zijn makker: 'Helaas, Martijn, hoe zal 't gaan? Zal de wereld nog lang in zo'n treurige toestand blijven?' De edelen, zo zegt hij, lachen met de bedriegers, eerlijke lieden worden geslagen, lijfeigenschap is een gevolg van machtsmisbruik, en de woorden 'mijn en dijn' hebben alle ellende veroorzaakt. 'Lieve Jakob, als alle mensen van de eerste

Adam afstammen, waarom is dan de éne edelman, de ander een vrije en de derde een lijfeigene?' Bij boerenopstanden stelde men de in vele talen bekende retorische vraag: 'Toen Adam spitte en Eva spon, waar was toen de edelman?' Nadat in de steden een kleine, maar zelfstandige burgerij opkwam was het toch niet allereerst het lot der arme boeren, dat haar tot verzet bracht. Deze derde stand had de grootste last van 'clericaal parasitisme' van de zijde van bedelmonniken en pelgrims. Deze waren in allerlei soorten voorhanden: als veelbereisde wandelende nieuwsbronnen, die soms zelfs Zuid- en West-Europa hadden bezocht; als wonderdoeners; als simpele landlopers en bedelaars. Maar deze werkloze havelozen beriepen zich er op dat zij uit vroomheid de vrijwillige armoede hadden gekozen en deswege geherbergd en gespijzigd moesten worden. Zij stroopten de grote landgoederen en kloosters, maar ook de steden af. Het is geen wonder dat zich daar in de veertiende eeuw een oppositie openbaarde tegen zulk een parasitisme.

De belangrijkste steden lagen toen ten zuiden van Maas en Waal, maar ook Zutphen, Deventer, Kampen en Harderwijk waren belangrijke handelscentra. Van het gebied der Middellandse Zee uit voerden Venetianen en Genuezen, via de Rijn en de IJssel, waardevolle goederen aan die door de zeevaarders der genoemde hanzesteden verder werden getransporteerd naar de Oostzee, vanwaar zij granen, hout en zout mee terugbrachten. Zij vormden met Amsterdam, Dordrecht en Zierikzee (die echter los stonden van de Duitse Hanze) in de Scandinavische wateren reeds een macht van betekenis. Deze noord-nederlandse steden droegen er het hunne toe bij om in 1368 een nederlaag toe te brengen aan de Deense koning, die de zeevaart en handel der hanzesteden belemmerde. Het verbaast dan ook niet, dat uit de kring van zelfbewuste Deventer kooplieden een man voortkwam, die zich tot woordvoerder maakte van 'bezwaarde leken'. En het is niet overdreven Geert Groote (of Gerrit de Groot) reeds een christelijke humanist te noemen.

2. *Geert Groote*

Gerrit de Groot (1340 - 1384) was de zoon van een welgesteld koopman die geruime tijd burgemeester van de stad Deventer was geweest. Geert had mogen studeren in Aken en in Parijs, waar hij reeds op achttienjarige leeftijd de titel verwierf van 'meester in de vrije kunsten'. Hij bleef er tot 1368 om zich in theologie, rechten en medicijnen te bekwaamen. Naar de zeden van de tijd verwierf hij 'prebenden' (aandelen, die een wereldlijk kanunnik heeft aan kerkelijke inkomsten) in Aken en Utrecht, terwijl hij later in Keulen les gaf aan de bisschoppelijke school. In 1374 echter deed hij afstand van deze voorrechten en trok zich zelfs enige jaren terug in een klooster nabij Arnhem, daartoe bewogen door karthuizermonniken. Voordien was hij door de Deventer burgerij met een bijzondere zending naar paus Urbanus V in Avignon gezonden, misschien om te klagen over de levenswandel der bedelmonniken. Deze paus heeft namelijk in 1369 een verordening uitgevaardigd tegen 'geldgierige, ontuchtige en woekerende monniken.'

Na zijn verblijf in het klooster begon Geert Groote met zijn zendingsarbeid onder de leken. Als volksredenaar wendde hij zich onmiddellijk tot de kleine luiden in hun eigen taal om hen te verlichten. Zozeer kwam hij daardoor in conflict met kerkelijke belangen, dat de predikvrijheid, die hem aanvankelijk was geschonken door de bisschop van Utrecht, hem weer werd ontnomen. Nadat hij in beroep was gegaan bij paus Urbanus VI en diens uitspraak afwachtte in Woudrichem, werd hij ziek. Hij begaf zich naar Deventer en overleed daar, waarschijnlijk als slachtoffer van een der vele gevreesde pest-epidemieën.

Zijn prediking richtte zich allereerst op de zuivering der zeden en daarbij wekte hij zijn toehoorders op, zich te verzetten tegen de materialistische begerigheid van geestelijken en monniken. 'Het verval der kerk is in alles zichtbaar. Het lichaam der kerk is sedert lang tot vallen geneigd, ja, het is reeds gevallen. Ik houd het voor ontwijfelbaar zeker dat de kandelaren der kerk gedooft zullen worden door de geldgierigheid en de onreinheid der kerkelijke overheden,' zo

moet hij hebben gezegd. 'Het is het geld, dat de toegang ontsluit tot een geestelijk ambt.' Niet minder heftig keerde hij zich tegen de bedelmonniken, die 'nimmer herders zijn geweest, maar dieven, rovers en wolven', en wier 'afschuwelijk en verfoeilijk leven en onuitsprekelijke schelmstukken de schout noodzaken, tegen hen op te treden.' Voorts trachtte hij te waarschuwen tegen het geloof aan sterrenwichelarij, de zinneloze woordenkraam van predikers en het veelvuldig voorkomende concubinaat der priesters.

Tegelijkertijd echter poogde hij door praktische maatregelen, in het algemeen door de discipline van de arbeid, het leven van eenvoudige lieden te veredelen. Reeds in 1374, toen hij zelf afstand deed van wereldse weelde, had hij zijn woning in Deventer afgestaan voor het herbergen van een vrouwengemeenschap, die niet onder toezicht werd geplaatst van de kerkelijke overheid, maar van het stadsbestuur. Daarna, bijgestaan door Floris Radewijnszoon, bestemde hij grond en woningen voor broederschappen van mannen. Deze legden geen kloostergelofte af, zij werden ook niet 'religiosi' genoemd maar 'devoti' en waren het leven in gemeenschap toegewijd. Vandaar de benaming 'Broeders des gemenen levens' of 'Broeders van goeden wille'. Geert Groote wilden hen aldus onttrekken aan de gevaren van een zondige wereld (met zijn armoe, bedelarij, prostitutie, corruptie en bedrog) maar ook de kans verminderen, dat de gemeenschappen op dezelfde wijze als vele kloosters zouden ontaarden. De fraterhuizen behoorden centra te zijn van nuttige bedrijven van de derde stand, van leken die zich wijdden aan het bouwen van hun eigen woonsteden en werkplaatsen, aan arbeid in de tuinen en in het eigen huishouden, waar zij hun voedsel en dranken bereidden. De 'ethos van de arbeid' werd er als een burgerlijke deugd hoog gehouden. Van groter betekenis voor het culturele leven was echter, dat niet weinigen zich bekwaamden in het geven van onderwijs, het samenstellen van leerboeken en het overschrijven van manuscripten. Deze laatste werden in aanzienlijken getale vermenigvuldigd.

Zulke broederschappen breidden zich na de dood van de meester uit over de Nederlanden en Duitsland. Op het concilie van Konstanz (1414 - 1418) werden zij door de kerk

aanvaard en gewettigd, terwijl tevens werd besloten, de plaag der bedelmonniken krachtig aan te tasten. Deze werden vergeleken met 'roofzieke wolven, die met woorden verzekeren dat zij alles hebben afgezworen wat der wereld is, maar die in werkelijkheid van alle kanten het wereldse veroveren met ongelooflijk vurige begeerlijkheid en door allerlei listen'. Toch verdwenen de broederhuizen in hun toenmalige vorm geleidelijk. Epidemieën, oorlogen en branden teisterden inwoners en bezittingen, de uitvinding der boekdrukkunst ontam hun veel schrijf- en copiëerwerk. De naam van Geert Groote is ook nog verbonden aan het klooster van Windesheim, omdat hij zijn steun gaf aan de stichting van een oord waarvan hij hoopte dat het een middelpunt zou worden van monniken met een reine levenswandel. Pas na zijn dood is dit centrum van een later belangrijk geworden congregatie tot stand gekomen. Niet onvermeld mag blijven dat ook een ander monument van 'moderne devotie' is ontstaan in de sfeer van de broedergemeenschappen, namelijk 'De navolging van Christus' van Thomas van Kempen.

Wij zagen dat Geert Groote toornde tegen ontheiliging van het huwelijk door 'hoererij en overspel', en tegen ontwijding van het priesterschap door geestelijken die in concubinaat leefden. Zijn felle kritiek gold de kloosters, die eisten dat monniken en nonnen zich 'inkochten', terwijl deze laatste zich persoonlijk bezit veroorloofden. Hij hekelde de verkoop en het verpachten van kerkelijke ambten. Maar hij behoorde geenszins tot de 'vrije geesten', die vaak sekten vormden om het Evangelie op eigen wijze te verklaren, op 'wereldse manier', zou men kunnen zeggen. Ook deze bewegingen waren wel anti-clericaal, maar zij waren bij het gewone volk populair, omdat zij zinlijke en materiële behoeften lieten gelden. Tegenover hen was Geert Groote zelfs onverdraagzaam en hij liet niet na, hun bestraffing te eisen. In een slecht daglicht verschijnt hij zelfs in zijn campagne tegen de Augustijner prediker Bartholomeus.

Bij hem kwam alles aan op het kuise en reine gedrag, op het ascetisme, de 'versterving', en dit was mede het gevolg van de invloed van Hendrik Eger van Kalkar. Filosofie, zo meende Geert Groote, moest de mens 'zedelijker maken'. Voor

hem kon met de 'vrijwillige armoede' niet worden gespot. Zijn begeerte de wereld te ontvluchten bracht hem in aanraking met de mystieken. Zijn afkeer van theologische twist-gesprekken en haarkloverijen leidde hem er toe, bijvoorbeeld in zijn 'Zedelijke toespraak', verhandelingen te publiceren in de trant der nominalisten. In de afgelegen gebieden van Noord-Nederland drongen de stemmen door van de propagandisten van twee machtige Europese stromingen.

3. *Mystieken en nominalisten*

Verscheidene geschriften van Geert Groote, zoals zijn 'Geeselijke bruiloft' en zijn 'Zeven trappen der minne' wekken de indruk, dat hij een mysticus was. Deze opvatting wordt versterkt door zijn vriendschap met de Brabantse meester Jan van Ruusbroec, van wie hij 'dietse' geschriften vertaalde in het latijn. Toch moet men sterk betwijfelen of hij tot de mystieken kan worden gerekend.

Een van de bekendste middeleeuwse grondleggers der mystiek was de Duitse filosoof Eckhard (1260 - 1327) geweest. Van een filosofie kan men hier wel spreken. Hij had geleerd dat men de voorstelling van God moest ontdoen van alles wat daaraan menselijk was. Men moest hem 'naakt en bloot' leren kennen, door over hem te denken. Maar was die gezuiverde en abstracte godheid, dit wezen achter de goden iets anders dan 'het blote Zijn'? Er was niets tastbaars meer aan deze idee. Hoe openbaarde dit hoogste wezen zich? De kerk leerde: door de Heilige Schrift. Daarvan bedient Eckhard zich, voorzover dit dienstig is. Maar in de geest van de mens manifesteert zich de oergod: indien God het wezen is der werkelijkheid wordt hij zich door en in de mens van zichzelf bewust. In deze mystiek ligt een element van aristocratische trots om het mens-zijn, want dit is in de staat der hoogste bewustwording wezensgelijk aan God zelf. Eckhard ging zo ver te betogen, dat 'in het rijk Gods de mens God is.' Men kon een bijzondere betekenis geven aan het bijbelwoord dat 'het koninkrijk Gods is binnen in ulieden', evenals aan de geoorloofde bevestiging, dat 'de mens één kan worden met

God'. Indien er echter sprake kon zijn van wedervereniging met de oorsprong, dan was het de wil Gods geweest, dat de mensen waren geschapen 'naar zijn beeld'. Zij waren in het plan van het opperwezen even noodzakelijk als God zelf. Reeds bij Eckhard kan men uitgesproken vinden, dat 'indien ik niet bestond, ook God er niet zou zijn.' Veel later, in de zeventiende eeuw, zou Angelus Silezius dichten: 'Ik weet dat zonder mij God geen uur kan leven. Ging ik te niet, hij zou uit nood de geest ook geven.'

Wegens zulk een besef van menselijke waardigheid waren onder paus Johannes XII niet minder dan acht en twintig stellingen van Eckhard als ketterijen veroordeeld. Men beschuldigde hem ervan, dat hij de invloed had ondergaan van heidense denkers en dat hij de drieëenheid loochende. Het diepste onderscheid tussen God en schepsel werd eveneens uitgewist, en men zou in onze tijd geneigd zijn te spreken van een pantheïsme, waarin God slechts het Al is. Het sterven van de mens is dan de terugkeer naar de oerbron. In de geest zou hij dit ook tijdens zijn leven kunnen beleven, namelijk door de extase. Deze maakt hem in gevoel en verbeelding los van alle vormen en heft hem boven zijn beperkte persoonlijkheid uit.

De moderne psychologie heeft de nadruk gelegd op de gelijkenis tussen deze extase en het orgasme. De symboliek der mystieken en de beschrijving van hun belevenissen wijst op erotische achtergronden. Het is geen toeval dat de vereniging met God wordt beleefd als 'geestelijke bruiloft' en dat de sensuele uitdrukkingen van het Hooglied worden aangewend om een indruk te geven van het zich verliezen in God, de bruidegom. Ook heeft men gewezen op het verband dat er bestaat tussen Arabische mystiek en de liefdespoëzie, zoals deze in de dertiende eeuw is ontstaan in de Franse Provence. Hierin liggen bijvoorbeeld de begrippen van dood en liefde dicht bijeen, omdat in de hoogste erotische extase de mens schijnt te ontstijgen aan zijn bestaan.

In deze mystiek - die zich in de zestiende eeuw zo krachtig heeft ontwikkeld in Spanje - is de erotiek gesublimeerd, maar nauwelijks verdrongen. Zij is lyrisch, zij kent de hoogste opwinding. Welnu, in het karakter van Geert Groote na zijn

bekering vindt men vooral de sexuele obsessie, een uit angst geboren haat jegens zinlijke liefde, en dus veel meer ascese dan mystieke blijdschap. Hij legt de nadruk op de verloochening, op het afsterven van het 'zelf'. Hij gewaagt in zijn 'Grondsteen der volmaaktheid' wel van 'gelijkheid des gemoeds met God', maar vooral van 'volkomen gelatenheid onder God'. Men verwondert zich niet bij hem een krachtig anti-feminisme aan te treffen, de gewoonte om de vrouw allereerst te zien als verleidster en als onstandvastig in de liefde. De 'minne' voor God is eigenlijk geen gesublimeerde vervoering, maar 'een verloochenen en versmiden zijns zelfs.' Deze man was bang van zichzelf. Hij had behoefte aan een spectaculaire demonstratie van zijn bekering. Vandaar dat hij boeken over door hem onchristelijk geachte denkbeelden, zoals over de sterrenwichelarij, in het openbaar verbrandde, uit vrees er toch door besmet te worden.

Deze geestesgesteldheid is ook verschillend van die van Jan van Ruusbroec (1293 - 1381) de bekendste mysticus in de Nederlanden. Deze had in 1317 de priesterwijding ontvangen en was daarna kapelaan geweest van de Sint-Goedelekathedraal in Brussel. Hij schreef zijn werken echter, nadat hij prior was geworden van de abdij van Groenendaal. Sommige daarvan, zoals zijn 'Geestelijke bruiloft', zijn doordrongen van een mystiek beleven, dat hem bij de orthodoxen verdacht maakte. Na zijn dood heeft de vermaarde kanselier van de Parijse universiteit, Jean Gerson, hem beschuldigd van pantheïsme en zelfs van atheïsme. Veel minder dan Eckhard heeft hij echter het geloof aan de drieënheid aangetast. Wel vindt men bij hem een geringe waardering voor godsdienstige vormen, ceremoniën en theologische haarkloverij.

Het verbaast ons niet ook bij Ruusbroec de afkeer terug te vinden van de verworpen zeden der bedelmonniken en van de bedenkelijke praktijken van leden der Orde van Clarissen, gesticht door Sint Franciscus en de Heilige Clara. In 1228 waren zij neergestreken in 's Hertogenbos, waarna zij zich over vele steden in de Nederlanden verspreidden. Het ideaal dat zij moesten dienen was dat der uiterste vrijwillige armoede en der bezitloosheid, maar niet zelden maakten zij er aanspraak op, onderhouden te worden door de burgers. De sober-

heid die Ruusbroec echter predikte ging ook gepaard met arbeid. In dit opzicht kan hij worden vergeleken met Geert Groote. Tegen de kerkvorsten kon hij heftig te keer gaan. 'Zie naar de prinsen der heilige kerk, of zij goede herders zijn. Hun zalen en hun paleizen zijn vol van bedienden. Daar is macht en rijkdom en volgens de wereld veel eerbiedwaardigs, overvloedige spijs en drank, vele kleren, kostelijke juwelen en alle opschik, die de wereld geeft. En nog is er altijd tekort. Hoe meer zij verkrijgen, hoe gieriger zij worden.'

Wat zijn mystiek aangaat - die ook Geert Groote heeft beïnvloed, want deze was een van zijn vrienden - moet men doen opmerken, dat zij minder wijsgerig was dan die van Eckhard en meer werd beschreven als een experiment van de ziel. 'God is een vloedende en ebbende zee, die zonder ophouden vloeit in al zijn geliefden, naar ieders behoeven en waardigheid,' zo schrijft hij. Ook gewaagt hij van 'de komst van Christus in het minnend hart,' een zaligheid waaruit 'geestelijke dronkenheid' ontstaat. Veelvuldig treft men de vergelijking aan tussen Christus en de zon, die zijn warmte in ons uitstraalt. Van een bijna geheime taal bedient hij zich als hij zegt: 'Soms vloeit God met grote zoetheid in dit, in branding verkerende hart. Dan zwemt het in weelde gelijk de vis in het water en de innerlijkste grond van het gemoed brandt in onstuimigheid van liefde, uit de weeldevolle ongedurige hitte van het minnend hart. Hier lang in te blijven brengt de lichamelijke natuur ten onder. Alle in liefdebranding verkerende mensen moeten dan ook kwijnen, maar zij sterven niet allen als zij zich zelf goed kunnen regeren.'

De mens is niet een blinde dienaar van God. Deze kan in hem leven, en hij in God. De mogelijkheid tot vereniging verheft hem tot waardigheid.

Geert Groote bewonderde zulk een mystiek meer dan dat hij daaraan deel kon hebben. Dit wordt ook waarschijnlijk door zijn vrij positieve verhouding tot het nominalisme, dat met mystiek niets gemeen heeft. De meester uit Deventer was de zoon van een koopman en hij hield van praktische arbeid. Deze 'verstandelijkheid' kan wel verklaren, waardoor hij kon redeneren in de trant der nominalisten. Dezen waren in een hevige strijd verweekeld met de zogenaamde realisten, die

onder deze term geheel iets anders verstonden dan wij thans doen. De middeleeuwse realisten legden er de nadruk op, dat een woord vrijwel altijd meerdere dingen of wezens aanduidt, zelfs de dusgenaamde eigennamen. Of men nu spreekt van: planeet, ster, mens, dier, plant, ja zelfs van boer, paard en roos, de woorden betreffen immer een soort, een groep, een categorie. Eén mens, één bloem enz. waren slechts schijnbaar zelfstandige zaken, zij waren verschijningen van één vorm. En deze grondvorm was volgens hen een idee. Alle dingen immers waren in God en die was geest. De wereld der ideeën, der grondvormen dus, lag in God. Men herkent hier platonische opvattingen. Reëel waren niet de individuen, de verbijzonderde dingen, maar de ideeën.

Zij konden aldus de betekenis van de tastbare werkelijkheid sterk verminderen. De zintuiglijke ervaring was bedrieglijk. Nu maakte men zich van God vrij stoffelijke en mensvormige voorstellingen. Toch was 'de ware werkelijkheid' niet een levende persoonlijkheid, maar een abstracte idee. De praktische konsekwenties van dit standpunt kunnen zeer uiteenlopen. Het kon bijvoorbeeld zijn, dat het menselijke leed en het kwaad werden weggeredeneerd, want de dusgenaamde realisten waren berucht om hun haarkloverijen en drogredenen. Zulke verre gevolgen kon de theorie hebben volgens welke de woorden met 'algemene begrippen' samenvielen: de concrete mens kon daardoor van zijn waardigheid worden ontdaan.

Het moet wel een 'instinct van de derde stand' zijn geweest, waardoor Geert Groote dichter bij de nominalisten stond. Zij zagen in een woord de aanduiding van iets individueels, de benaming voor een concrete zaak. Zij gingen uit van de zintuiglijke ervaring. Het eerst gegeven is één mens, één paard, één bloem. Men ontdekt nu echter meerdere wezens en dingen, die daarmee van allerlei gemeen hebben, hoewel zij alle aparte individuen zijn. Het gemeenschappelijke dat zij nochtans vertonen leidt er toe dat wij eenzelfde naam geven aan soortgelijke zaken. Zo komen wij tot de mens, het paard, de bloem, die eigenlijk abstracties zijn. Zulk een algemene naam is echter een hulpmiddel van het verstand, om enige orde te brengen in de eindeloze veelheid en verscheidenheid der din-

gen. Het is ons eigen verstand, dat de waarnemingen onderbrengt in groepen, soorten, categorieën. Zij worden aangeduid met woorden, die algemene benamingen (nomina) zijn, geen bij voorbaat bestaande ideeën. De nominalisten werden aldus de voorlopers van de empiristen, die hun kennis baseren op de ervaring, en van de positivisten voor wie de zintuiglijke gewaarwordingen en waarnemingen primair zijn, en niet de abstracties. Men kan zich indenken dat het nominalisme aanhangers had onder de niet-theologiserende, praktische leden van de stedenburgerij. Zij had een groeiende belangstelling voor ervaringswetenschap, voor de kennis van de natuur en de mens, de techniek en de geneeskunde.

4. *Humanisme en hervorming*

Bij het woord 'humanisme' denkt men in de latere middeleeuwen niet allereerst aan een levens- en wereldbeschouwing, die wordt geïnspireerd door het vertrouwen op de menselijke ervaring, de rede en het zedelijk oordeel. Meestal werd er de studie onder verstaan van het geestesleven van de mens, waarin het latijn en dus de antieke cultuur een grote plaats innamen. Zowel voor de kunst van het schrijven als voor de richting van het denken keerden de humanisten zich af van de kerktaal en de scholastiek, die geheel in dienst stonden van de theologie. Van even grote betekenis werd het dat men er naar streefde de natuur te leren kennen zonder daarbij uit te gaan van mythologische overleveringen. De 'wedergeboorte van de klassieke oudheid' zou in de Renaissance een voorname rol vervullen. In de eerste helft van de vijftiende eeuw werd het Oostromeinse rijk door de Turken teruggebracht tot het kleine Byzantium, dat met de val van Constantinopel in 1453 geheel ophield te bestaan. Tijdens de periode van ondergang waren reeds tal van geleerden en kunstenaars uitgeweken naar het westen. Aangezien in Oost-Europa het Hellenisme zich eeuwen lang had gehandhaafd en ook de Arabische cultuur had bevrucht, was daar de kennis van de Griekse taal en letterkunde levend gebleven. Zolang via de zuidelijke gebieden van Spanje en Italië de Arabische wijsgeren invloed

uitoefenden op het christelijke geestelijke leven hadden zij velerlei Griekse opvattingen die in het vergeetboek waren geraakt, weer onder de aandacht gebracht der katholieke denkers. In de veertiende, maar vooral in de vijftiende eeuw heeft het stervende Byzantium deze dienst aan het westen bewezen. Er was sprake van een wetenschappelijk réveil voorzover het de geneeskunde, de wiskunde, de astronomie, de geografie en andere terreinen van exacte kennis aangaat. Daarop hebben de zeevaarders uit Portugal, Spanje en de Italiaanse steden voortgebouwd, toen zij de kusten van Afrika gingen verkennen en berekenden, dat men het oosten van Azië moest bereiken, indien men het waagde over de Atlantische oceaan naar het westen te varen. Toen Columbus in 1492 zijn reis begon en na de ontdekking van Midden-Amerika overtuigd was, Oost-Indië te hebben bereikt, was zijn expeditie gebaseerd op de onbijbelse overtuiging, dat de aarde rond was.

Het humanisme had dus een literair-filosofische en een natuurwetenschappelijke kant. Maar in beide gevallen bevorderde het een relativistisch denken: het katholieke cultuurpatroon was niet absoluut geldend. Het paganisme, het antieke heidendom, bleek zeer waardevolle elementen te bevatten en in andere werelddelen vond men beschavingen en godsdiensten, die geheel afweken van de Europese tradities. De studie van het oudste christendom, dat immers was ontstaan in het oosten van het Romeinse rijk en dat sterk was beïnvloed door het hellenisme, had natuurlijk de banden met het antieke verleden wel doen behouden. Maar het was toch zo, dat de oorspronkelijke Griekse tekst van het Nieuwe Testament nauwelijks nog werd gekend: de Latijnse vertaling ervan gold als gezaghebbende bron. Het zijn Italianen geweest die de studie van het Grieks naast de ijverige beoefening van het Latijn al in de veertiende eeuw weer op gang hebben gebracht. Van hen moeten we Petrarca (1304 - 1374) noemen, wiens lyrische verzen, brieven en verhandelingen in geheel Europa grote bekendheid verwierven. Beschermd door prachtlievende vorsten en beroemd bij een weinig orthodoxe elite, door zijn vele reizen ook in staat het culturele leven te beïnvloeden, was hij een dergenen, die de Renaissance inleid-

den. Ruim een eeuw later is het Ficino (1433 - 1498) die door de gunst van Cosimo de Medici in staat was, zich te wijden aan de vertaling en verbreiding van de werken van Plato en Plotinus. Later werd hij door angsten gekweld, verloochende het 'heidense atheïsme' en poogde het Platonisme in te voegen in de christelijke theologie. Niettemin was het katholicisme der hoogste kringen met tal van paganistische elementen besmet. Men kon toen reeds spreken van ongelooft in de mythologische elementen van het Nieuwe Testament. En ten aanzien van de leer der 'transsubstantiatie', die handhaafde dat bij het avondmaal brood en wijn letterlijk in het menselijke lichaam zouden overgaan tot vlees en bloed van Christus, stonden tallozen uitermate sceptisch.

Wat men 'het verval der kerk' noemde had verscheidene aspecten. Daar was de verwereldlijking, de financiële corruptie, de schending van het celibaat der priesters en het streven naar aardse macht. De hoogste kerkelijke leiders en de adel vormden grotendeels één enkele beperkte klasse. Aan de andere kant was deze klasse aangevreten door ongelooft, om niet te spreken van de verachting voor de evangelische ethiek. Vermaard zijn in dit opzicht de pausen geworden uit het Spaanse huis Borja (Borgia) zoals Calixtus III en Alexander VI. De begunstiging van hun familieleden, de sexuele vrijheden welke zij zich veroorloofden, hun schaamteloze machts-politiek en hun manifeste ongelooft stempelden hen tot materialistische en atheïstische vorsten. Hoe dichter men bij Rome kwam, hoe verder men af was van het christendom. Paus Leo X, uit het huis der Medici, was al een even uitgesproken scepticus. Van hem weet men, dat hij het Evangelie opvatte als een 'fabula', een vertelling, een sprookje, een symbolisch verhaal. De bewondering die Erasmus voor hem had kwam voort uit deze vrijzinnigheid.

Aan de doorwerking van het paganisme was een periode voorafgegaan, die het aanzien van het christendom al evenzeer had geschaad. De Franse koning Philippe le Bel, die regeerde van 1285 tot 1314, had in 1303 de toenmalige paus, die hem niet terwille was geweest, als zijn gevangene naar Frankrijk gevoerd. In 1308 wist hij te bewerkstelligen, dat een Franse paus werd gekozen, die zich in Avignon vestigde. Zeventig

jaar lang was deze stad de zetel van het pausdom. Door het verzet van anti-Franse zijde kozen de Italiaanse kardinalen in 1378 hun eigen paus, die te Rome zetelde. Dit schisma (scheuring) waardoor de katholieke kerk werd vertegenwoordigd door twee pausen, duurde tot aan het concilie van Konstanz, dat er in 1415 in slaagde, Martinus V te doen aanvaarden als enige Heilige Vader. Van 1409 tot 1415 was de verwarring zo toegenomen (behalve een paus en een tegenpaus was er toen nog een derde geweest!) dat het gehele bouwsel der kerk dreigde in elkaar te storten. Het herstel der eenheid was in de vijftiende eeuw desondanks meer een façade dan een realiteit. In alle landen nam het nationalisme onder leiding van soevereine dynastieën zodanig toe, dat nieuwe scheuringen zich reeds aankondigden.

Het protestantisme is in hoge mate een product geweest van dit nationalisme. In zijn twee voornaamste verschijningsvormen van lutherdom en calvinisme ontkende het elk pauselijk gezag, omdat de politieke en economische structuur van Europa veranderd was. Allereerst begunstigten nationale vorsten het protestantisme om zich los te maken van de gezagsaanspraken van de paus en de roomse keizer. Luther was een uitgesproken 'vorstenknecht', die veel aanhang won in Duitsland en lange tijd zelfs in Oostenrijk. Maar ook Calvin trachtte aanvankelijk de gunst te verwerven van de Franse koning (zijn 'Institutio' is opgedragen aan Frans I) en de Hugenoten genoten lange tijd in Frankrijk de bescherming van de vorst. Het calvinisme echter werd veel meer de ideologie van de derde stand, de bezittende burgerij, waardoor het later in Zwitserland, de Nederlanden, Schotland en Noord-Amerika de meeste bekeerlingen verwierf. Het was ook verenigbaar met het ideaal van een theocratische republiek.

Van godsdienstig standpunt bezien was het protestantisme echter, hoezeer ook mede verwekt door humanisme en Renaissance, een reactie op het daarmee verbonden 'heidendom'. Het mobiliseerde het volk tegen een verlichte elite, het vond zijn wortels in een bijgelovige massa. In die zin was het eerder een voortzetting van de Middeleeuwen dan de liquidatie ervan. De grootste humanisten van de zestiende eeuw zijn

dan ook trouw gebleven aan het katholicisme, of wezen in elk geval de leer van Luther en Calvijn af. De strijd van Luther tegen Karlstadt (die loochende dat Christus bij het avondmaal lichamelijk tegenwoordig zou zijn in de vorm van brood en wijn) en de hetze van Calvijn tegen Servet (die Gods drievuldigheid niet erkende) bewezen hoe reactionair deze hervormers waren, wanneer het ging om de handhaving van theologische tradities.

Welke weerklank hebben nu al deze Europese denkbeelden gevonden in de Nederlanden? Tot aan het optreden van Erasmus vond het humanisme zijn vertegenwoordigers in drie Noord-Nederlanders, die een Europese faam genoten. In Zwolle leidde Jan Cele, die stierf in 1417, een parochieschool waarop niet alleen Latijn maar ook Grieks werd onderwezen en de geschriften der antieken werden gelezen. De Groninger Wessel Gansfort (1419 - 1489) was opgevoed in de kringen van de 'Broeders des Gemenen Levens' en hij had gestudeerd in Keulen en Parijs. De universiteit van Leuven, die later een centrum van geestelijk leven zou worden, was weliswaar in 1426 opgericht, maar nog niet tot groot aanzien gekomen. In Parijs doceerde Gansfort Grieks en Hebreeuws en verwierf zelfs de naam van 'licht der wereld'. Aanvankelijk hing hij de dusgenaamde realistische wijsbegeerte aan, maar hij rekende zich later tot de nominalisten. In 1475 keerde hij terug naar de noordelijke Nederlanden en woonde voornamelijk in Utrecht en Zwolle. Hij was een der meest verlichte humanisten, die het geluk had, de bescherming te genieten van David van Bourgondië, een buitenechtelijke zoon van Philips de Goede, die door zijn vader met geweld tot bisschop van Utrecht was gepromoveerd, met goedkeuring overigens van de paus in Rome. Gansfort kon onder de protectie van de Bourgondische dynastie de onfeilbaarheid loochenen van de pausen en de uitspraken der concilies, de waarde ontkennen van aflat en de heiligenverering. Ten aanzien van Christus' aanwezigheid in het avondmaal nam hij een dubbelzinnig standpunt in: hij achtte Christus aanwezig onder allen, die geestelijke gemeenschap met hem hadden. De waardering die Luther voor hem had berustte vooral op beider ontkenning van pauselijke aanspraken.

Eveneens in de provincie Groningen geboren was Rudolf Agricola (Huusman) die leefde van 1443 tot 1485. Hij had gestudeerd in Erfurt, Keulen en Leuven en bezocht herhaaldelijk Italië, waar hij de Griekse klassieken terdege leerde kennen. Na een kort verblijf in de stad Groningen werd hij hoogleraar in Heidelberg, en ging daar terug tot de oorspronkelijke Hebreeuwse en Griekse bronnen van het Oude en Nieuwe Testament, wijdde zijn leerlingen in de filosofie der oudheid in. In de zuidelijke Nederlanden stonden toentertijd de kamers der rederijkers onder humanistische invloeden en zij getuigden daarvan in hun toneelspelen, verzen en voordrachten.

Het protestantisme vond vooral aanhang onder de minder geschoolde bevolkingsgroepen. Toch heeft de deftige 'Kamer van Rhetorijcke' in Leiden onder zijn leden de later zo vermaard geworden Wederdoper gekend, die in 1534 koning zou worden van het 'Nieuwe Jeruzalem', dat in de stad Munster werd opgericht. De leiders van de Nederduitse hervorming waren stellig geletterd, hoewel hun aanhang werd gerecruteerd uit de kleine luiden. Hun bron van inspiratie was de bijbel, en met welgekozen citaten daaruit kon men de kerk in het hart treffen. In de aanvang was de hervorming in de Nederlanden niet geïnspireerd op de denkbeelden van Luther en Calvijn. Er waren allerlei humanistische trekken in te herkennen. Het 'landjuweel', het feest der rederijkers in Gent in 1539, was in die zin doortrokken van een vrijere geest. De hervormers loochenden veelvuldig de lichamelijke aanwezigheid van Christus in het avondmaal, een dogma dat Luther en Calvijn handhaafden. Ook ten aanzien van de goddelijkheid van Jezus weken zij vaak af van de orthodoxe leer. Maar bovenal had toch het Nederlandse protestantisme een sociale achtergrond. Dit bleek door de zeer grote invloed van de in Duitsland zo talrijke Wederdopers. Zij verzetten zich tegen de maatschappelijke orde en verkondigden dat deze te gronde zou gaan en dat de ondergang der zondige wereld en de wederkomst van Christus nabij was. Deze verwachting inzake 'het laatst der dagen' was ook heel krachtig geweest bij de leiders van talrijke Duitse boerenopstanden, waartegen Luther zo hardvochtig had getoornd. Het was tekenend voor

de slechte sociale verhoudingen in de Nederlanden, dat juist hier de laatste maar krachtigste golf van meedogenloos utopisme zich zou openbaren, Aan de horigheid was het landproletariaat niet of nauwelijks ontwassen. De handwerkslieden waren diep ontevreden.

De Wederdopers, die in het westen van Duitsland hun grootste activiteit hadden ontwikkeld en daar bij honderden waren gemarteld, onthoofd en verbrand, hadden een dweepzieke leider gevonden in Melchior Hoffmann uit Straatsburg. Melchior had de komst van het duizendjarige godsrijk aangekondigd voor het jaar 1533. Hij was de 'eerste getuige' voor de wederkeer van de Messias, en gold als de herleeftde profeet Elia. Er zou nog een tweede getuige komen, en onmiddellijk na hem kon men rekenen op de ondergang van de reeds veroordeelde wereld. Dan zouden slechts de uitverkorenen Gods worden gespaard en het licht zien van 'de nieuwe hemel en de nieuwe aarde.' Een van Melchior's discipelen was Jan Volkerts Trijpmaker geweest, die veel aanhangers had gewonnen in Oost-Friesland. Vandaar had hij moeten vluchten, hij had zijn bekeringsarbeid voortgezet in Amsterdam, maar was daar gegrepen. Met zeven van zijn geestverwanten was hij in december 1531 in Den Haag onthoofd. Toen bij de aanvang van het jaar 1533 nog niets wees op de komst van de Verlosser, begon Melchior de moed te verliezen. Op dat ogenblik greep Jan Matthijsen, een bakker uit Haarlem, de fakkel uit de handen van de meester en verkondigde, dat hij de tweede getuige was, Henoeh. Hij riep een synode van Nederlandse Wederdopers bijeen en liet twaalf apostelen uitzenden om te propageren dat het rijk gods aanstaande was. Zijn fanatieke aanhangers waren niet alleen bereid de marteldood te sterven, maar ook om Christus' vijanden te doden. Hun 'gemeenschap der heiligen' werd een gevreesde Gideonsbende. Zij leerden dat de redding lag in gemeenschap van goederen, weigering om de vorsten met wapens te dienen en verzet tegen het afleggen van de eed. Het kerkelijke huwelijk gold bij hen als een onchristelijke band: alleen de gemeenschap met 'geestelijke zusters' was verantwoord.

Een uitbarsting in de Noordelijke Nederlanden scheen onvermijdelijk. Zij kwam echter onverwachts in de stad Munster.

Daar waren in november 1533 twee van de uitgezonden apostelen aangekomen. De stad was reeds overgegaan tot het lutherdom. De bisschop van Munster, tevens landsheer over het gebied van het bisdom, vertoefde in het stadje Telgte en was gedwongen geworden in zijn hoofdstad de heerschappij van de evangelische religie te erkennen. De voornaamste predikant was daar Bernt Rothmann, die echter door zijn ambtgenoot Hendrik Rol, een Hollander, steeds nader werd gebracht tot de Wederdopers. De genoemde twee apostelen uit Nederland vonden de bodem bereid voor een veel drastischer hervorming dan die der luthersen. Zij wekten hun geloofsgenoten uit Holland op, zich bij hen te voegen. Afgezien van het sociaal-revolutionaire element in deze beweging was zij ook aantrekkelijk door de sexuele opwindings, die er mee gepaard ging. Vrouwen brachten haar sieraden naar de apostelen, nonnen verlieten de kloosters. Er ontstond een weergaloze exaltatie, tallozen hadden visioenen van het komende. Vele rijke burgers verlieten de stad, terwijl honderden armen er heen stroomden. In februari 1534 veroverden de Wederdopers het stadsbestuur, dat nu geheel uit handwerkslieden bestond. Intussen was Jan Matthijsen er aangekomen en deze beval in dezelfde maand februari, dat alle 'ongelovigen' de stad moesten verlaten. Wie de wederdoop niet aanvaardde werd in het barre winterweer verjaagd. De goederen der verdreven gezinnen werden verdeeld. De bisschop verzamelde genoeg troepen om - gesteund door bondgenoten onder de vorsten - de stad te omsingelen. Er waren echter grote voorraden levensmiddelen en wapens in Munster, en het beleg was niet geheel doeltreffend: de Wederdopers onderhielden nog allerlei contacten met de buitenwereld. Bij een uitval kwam echter in april Jan Matthijsen om. Hij werd opgevolgd door Jan van Leiden. Deze proclameerde dat Munster 'het nieuwe Jeruzalem' was. Op grond van de zeden der Oudtestamentische aartsvaders werd de veelwijverij ingesteld, de gemeenschap der goederen werd steeds meer doorgevoerd. Daadwerkelijk verzet van de rechterzijde werd in bloed gesmoord. De burgemeester Knipperdolling trad op als inquisiteur, Jan van Leiden werd koning van het rijk, dat wachtte op de wederkomst van Christus. Bij de verdediging der stad

vochten de vrouwen mee. In maart 1534 trokken stoeten van Wederdopers uit alle delen van de Nederlanden naar Munster, om te trachten de vesting te ontzetten. In Amsterdam en andere Hollandse steden ontstonden kleine oproeren, die werden onderdrukt, waarna honderden aanhangers van 'het nieuwe Jeruzalem' werden gedood. In februari 1535 demonstreerden de overlevenden naakt in de straten van Amsterdam en riepen: 'Wee over de wereld en de goddelozen.' Nadat daar een van hun strijdgroepen in mei het stadhuis had bestormd en zes en dertig leden der overheid had gedood, werd in alle provincies der Nederlanden een bloedbad aangericht onder de aanhangers van Jan van Leiden.

In juni 1535 viel de stad Munster door verraad. Jan van Leiden stierf onder de wreedste folteringen. Er waren nog veel voorstanders der wederdoperij, maar zij bewandelden voortaan de weg der geweldloosheid. Zij aanvaardden de leiding van Menno Simonsz. Dit verhinderde niet, dat de meeste martelaren voor het protestantisme in de periode van 1540 tot 1555 tot de doopsgezinden behoorden. Nadat eerst de inquisitie gefunctioneerd had onder de formele leiding van het Vaticaan had keizer Karel V weldra zijn eigen 'plakkaten' als landsheer uitgevaardigd. Het 'bloedplakkaat' van 1550 bestraftte vrijwel elke vorm van ketterij met de dood. Zulke vervolgingen droegen veel bij tot de nationale opstand, die tenslotte zou uitbreken.

In dit verzet zouden de doopsgezinden geen leidende rol meer spelen. De geweldloze mennonieten vormden geen krachtige gemeenschap. Het waren calvinisten, die na 1550 de spits zouden afbijten. Zij waren bereid, de strijd aan te binden met de vorst, zich streng te organiseren in agressieve colonnes. Hun ideologie was sociaal-conservatief, overeenkomend met de belangen van de bezittende burgerij, maar zij waren hard bij het doorvoeren van hun hervorming. En bovendien waren zij nationalistische 'statenbouwers' die niets verwachtten van het geloof aan de wederkomst van Christus, geen utopisten maar nuchtere realisten. Hoewel zij niet de meerderheid vormden van degenen, die de onafhankelijke republiek schiepen, vormden zij wel de autoritaire stoottroepen die de opstand tegen de Spaanse koning doortastend bezielde.

5. *Desiderius Erasmus*

Als kind van een ongehuwde moeder, Margareta Rogers, werd in Rotterdam geboren Desiderius Erasmus. Dag en maand van de geboorte vormen niet het grootste probleem: het was op 27 of 28 oktober. Maar in welk jaar? Waarschijnlijk in 1466, maar het kan ook 1464 zijn geweest. Zijn vader was een geestelijke uit Gouda, wat nauwelijks verwondering wekt, want vele priesters leefden toen in concubinaat. Aanvankelijk heeft het Desiderius niet ontbroken aan ouderlijke zorg. Maar op zijn dertiende jaar was hij wees geworden, hij had vader en moeder beide verloren door het woeden van veelvuldige pestepidemieën. De familie van zijn vader toonde wel een zeker gevoel van verantwoordelijkheid, maar wenste hem toch uit te sluiten van rechten op erfenissen. Het was het beste, dat hij monnik zou worden, bereid tot vrijwillige armoe. Inderdaad was de jonge man genoodzaakt zich te laten opnemen in het klooster der Augustijners te Steyn bij Gouda. In 1493 echter kwam de dag der verlossing. Erasmus was uitermate intelligent gebleken en had zich ontwikkeld tot een groot latinist. De bisschop van Kamerijk had het voornemen, zich naar Rome te begeven omdat hij de kardinaalshoed begeerde. Maar hij had iemand nodig, die het latijn beter meester was dan hij zelf. Erasmus was hem aanbevolen en hij bewerkte, dat deze van zijn kloostergelofte werd ontslagen. Weliswaar kwam er tenslotte niets van de reis naar Rome, maar voor Erasmus was een nieuwe wereld open gegaan. Op kosten van de bisschop studeerde hij verder in Parijs, en voorzag daarna in zijn onderhoud door het geven van lessen. Hij had het geluk, dat zich onder zijn leerlingen rijke jongelieden bevonden, zoals Lord William Mountjoy, met wie hij later naar Engeland zou gaan.

Zijn roep en relaties begunstigen hem. De zoon van de Schotse koning, die in Padua studeert, wordt hem toevertrouwd. Van die tijd af vinden wij Erasmus in Italië, Frankrijk, Zwitserland, de Nederlanden. Hij verzamelt de Adagia, latijnse gezegden, die hij van wijsgerig commentaar voorziet, als een geleerd essayist. Hij verzorgt de uitgaven van klassieke ge-

schriften en geeft de oorspronkelijke griekse tekst uit van het Nieuwe Testament.

In 1506 vertoeft Erasmus in Bologna en woont daar de feestelijke intocht bij van paus Julius II, die een oorlog heeft gewonnen. Geen vorst des vredes ziet hij, maar een Romeinse keizer die de door hem overwonnen edelen in zijn zegestoet laat meeslepen. Onder een baldakijn gezeten, vergezeld van twee en twintig kardinalen, laat hij zich door jonge meisjes met bloemen bestrooien. In hoeverre geleek deze kerkvorst nog op de eerste apostelen? In Engeland, maakt Erasmus kennis met Hendrik VIII, die zich dan nog laat bewieroken als beschermer der katholieke humanisten. Naast zich heeft de koning een staatsman van ongewone gaven: Thomas Morus, een geleerd man. Van 1509 tot 1514 zal Erasmus nauw samenwerken met Thomas. Aan hem draagt hij zijn 'Lof der Zotheid' op, deze satire, waarin de ondeugden van vorsten en geestelijken worden gehekeld, hoewel wordt erkend dat de samenleving zonder dwaasheid niet zou kunnen bestaan. De Engelse humanist schijnt een luisterrijke carrière te zullen voleindigen. In 1518 is hij lid van de geheime raad des konings en weldra ook diens particuliere secretaris. Hij wordt in de adelstand verheven. Weliswaar heeft hij in zijn 'Utopia' (1516) wantoestanden gelaakt in christelijke staten, maar hij is een trouw katholiek (meer trouw dan gelovig) en bestrijdt de ketterij van Luther. Dan komt het conflict: de koning wenst dat het Vaticaan zijn zegen zal geven op de door hem gewenste echtscheiding van Catharina van Aragon. De paus weigert. De koning voelt zich soeverein en trotseert de paus. Morus dient zijn ontslag in als Lord-Kanselier, wordt gevangen genomen en later (in 1535, zodat Erasmus dit nog moest beleven) gedood, omdat hij niet erkende dat de koning het enige hoofd der kerk was.

Men vraagt zich af welk hoog beginsel er voor een humanist mee gemoeid was als de kerk werd 'genationaliseerd'. Maar er waren binnenlandse machtsverhoudingen bij betrokken: het monarchale absolutisme werd door Hendrik VIII onderstreept, en dit was juist wat Luther in Duitsland had bevorderd, en wat Morus verwierp.

Was Erasmus een vorstendienaar? Hij wilde gaarne tot de

elite behoren en had een aristocratische opvatting van het staatsbestuur. Op het lagere volk bouwde hij geen grote verwachtingen. En hij wenste vooral een opvoeder van koningen te zijn, omdat hij meende alleen langs die weg vrijheid van denken te kunnen verwerven voor de intelligentsia. Maar in hun dienst heeft hij zich niet gesteld. In 1504 was hij aangewezen om Philips de Schone te begroeten, toen deze uit Spanje naar de Nederlanden terugkeerde. In 1517 is hij naar Leuven gekomen op verzoek van Karel V. Hij eerbiedigde de landsheren der Lage Landen, waaruit hij geboortig was. Maar hij ging niet in op de verzoeken van tal van andere vorsten, luister bij te zetten aan door hen begunstigde universiteiten. Dat hij de ongelovige paus Leo X veel te hoog schatte als kerkvorst moet wel zijn geweest omdat hij van hem steun verwachtte voor de verlichting en de beschuldiging wilde ontgaan, dat hij het gezag van Rome niet erkende. Door zovelen werd hij beschouwd als een ketter, zo moeilijk maakten de Leuvense hoogleraren het hem, dat hij voorzichtig manoeuvreerde. Rust om te arbeiden zocht hij in 1521 te Bazel bij zijn uitgever Froben. Kunstenaars als Albrecht Dürer en Holbein de Jongere mocht hij tot zijn vrienden rekenen. Hij was een scherpzinnig essayist, zoals onder andere bleek uit zijn 'Colloquia' (Samenspraken) en commentaren bij de vele uitgaven van klassieke werken. Maar te beweeglijk was hij om zich te binden aan enigerlei ambt, hof of stad. De geleerde weigerde het aanbod van paus Paulus III, hem te begiftigen met de kardinaalshoed. Hij verliet in 1529 Bazel, toen dit het toneel werd van godsdiensttwisten en werkte geruime tijd in Freiburg. Later keerde hij naar de Zwitserse stad terug om afscheid te nemen van zijn vrienden, aangezien hij naar de Nederlanden wilde reizen. Maar in Bazel overviel hem een dodelijke ziekte. In de nacht van elf op twaalf juli 1536 overleed Erasmus in Bazel.

Eens had hij gezegd: 'Ik wil niet burger zijn van één stad - ik wil burger zijn van de ganse wereld.' Noch Rotterdam noch Bazel konden hem voor zich opeisen. Hij was in de beste zin des woords een Europeaan.

6. *De Lof der Zotheid*

Het is niet te veel gezegd, indien men aanvaardt dat in het tijdvak van het humanisme en de Renaissance de grondslag is gelegd voor de idealen van de moderne beschaving. Men vergete echter niet, dat deze evolutie zich voordeed binnen een betrekkelijk kleine kring, waarin hoogstens de welvarende leden van de derde stand, naast verlichte denkers uit adel en geestelijkheid, een rol speelden. Erasmus heeft alle moeite gedaan een sluier te werpen over zijn geboorte, en zijn klachten over het kloosterleven van zijn jonge jaren berustten op het feit, dat hij slecht was behandeld volgens de normen der hoogste standen. Hij vond in de wereld veel dwaasheid, maar niet minder bij het grotendeels analfabete volk dan in de voorname regionen. Sociaal-revolutionair was hij in genen dele en in het protestantisme stond hem juist de lichtbewogenheid der volksmenigten tegen. Dit betekent niet, dat hij de samenleving goed of redelijk zou vinden. Integendeel. Maar hij had nu eenmaal voor verbetering daarvan zijn hoop niet gesteld op de 'onwetende massa'. Deze was ook niet bij machte zijn latijnse geschriften te lezen.

Zijn *Lof der Zotheid* van 1509 is een fijnzinnige en ironische hekeling van eeuwig-menselijke dwalingen. De kritiek betreft allereerst de mens en zijn cultuurpatroon en hij beschouwt de laakbare samenleving als daarvan afhankelijk. In de humanisering van de denkbeelden en het gedrag der mensen zag hij meer heil dan in gewelddadige omwentelingen. 'De wereld komt tot bezinning als uit een diepe slaap. Toch zijn er nog enigen die hardnekkig tegenstreven en met handen en voeten krampachtig vasthouden aan hun oude onwetendheid. Zij vrezen dat als de goede letteren herboren worden en de wereld wijs zal worden zal blijken dat zij niets hebben geweten.' Zijn afkeer van bedelmonniken en predikheren, van Franciscanen en Dominicanen betrof hun domheid, grofheid, hebzucht en sexueel wangedrag. Hij wilde het leven in alle opzichten 'zindelijker' maken, het huwelijk reiner. Ten aanzien van de vrouw wenste hij geen andere maatstaven aan te leggen dan voor de man en hij gispte dat deze laatste zich meer meende te kunnen veroorloven dan zijn echtgenote.

Nu was het echter ook zo dat hij een zeker scepticisme en soms zelfs pessimisme toonde ten aanzien van de cultuur. Reeds bij hem duikt het probleem op van de verhouding tussen natuur en cultuur. De mens moet zoveel driften onderdrukken dat het de vraag is, of hij wel bij machte is de strenge eisen der beschaving te verinnerlijken, en zonder gezag boven zich in het gareel te blijven. Soms vindt men terloops een thema behandeld dat in de zestiende eeuw, en daarna in de achttiende, veelvuldig zou opduiken. Indien de mens een natuurwezen zou zijn gebleven, niet verscheurd door de tegenstelling tussen zijn aard en de culturele geboden, zou hij dan wellicht gelukkiger zijn geweest? Dit is een volkomen academische kwestie, want van de mens in een veronderstelde natuurstaat weten wij niets. Maar de probleemstelling veroorloofde de humanisten zich te verdiepen in utopieën die gesteld werden tegenover de rauwe realiteit. Toen Thomas Morus in 1516 zijn *Utopia* liet publiceren ging hij daarin uit van de fictie, dat een zeevaarder, die binnenvalt in Antwerpen, een exotisch land had bezocht dat volkomen van Engeland verschilde. Erasmus zal het leven van wilden aan ons ten voorbeeld stellen als hij de positie der vrouw ten onzent kritiseert. Dit procédé is volkomen willekeurig maar het was in de literatuur geoorloofd aldus aan onlustgevoelens uitdrukking te geven. De invloed van verfraaide reisverhalen begon al voelbaar te worden. Zulke fantasieën treft men in de zestiende eeuw aan bij Rabelais en bij Montaigne. Deze laatste kon tegen deze romantische achtergrond zijn cultuurpessimisme doen blijken, de betrekkelijkheid van zeden, gewoonten, godsdiensten en sociale moraal in het licht stellen. Tegenover deze veelheid van mogelijkheden stelde hij de vraag wat waarheid en kennis van goed en kwaad is. 'Wat weet ik?' In de achttiende eeuw wordt zulk een relativisme aangetroffen bij alle filosofen, terwijl dan Rousseau proclameert, dat de cultuur de mens heeft bedorven.

Eenmaal aangekomen op dit punt rijst dus ook de vraag wat dwaasheid is. Zij is in strijd met het cultuurideaal. Maar behalve tot onmenselijke daden kan zij ook tot driftmatige en instinctieve geestdrift leiden. Misschien houdt zij het leven in stand uit blind geloof in de vreugden die het kan schenken.

Wijsgeren als Erasmus zijn wat droefgeestig geworden en zeer sceptisch. Wellicht zou er zonder dwaasheid geen zucht bestaan om het leven te bestendigen. Als men onder God 'het wezen der werkelijkheid' verstaat past ook de zotheid in zijn bestel. Zij regeert mede de wereld.

Men moet dit alles bedenken als men tracht de gecompliceerde achtergrond te ontleden van de Lof der Zotheid. Gehekeld worden de onzedelijke domheid en het onredelijke geweld. Gekritiseerd wordt het cultuurpatroon. Maar met mededogen en mildheid wordt geconstateerd dat de dwaasheid ook het leven draaglijk kan maken, mits zij wordt aanvaard als een van de talloze verschijningsvormen van de menselijke aard, mits zij niet berust op onverdraagzaamheid. Zulk een vorm van dwaasheid kan bijvoorbeeld hierin bestaan dat geweigerd wordt de naakte en koude realiteit onder het oog te zien, dat men illusies aanvaardt en dogma's afwijst om ieder maar op zijn eigen wijze zalig te laten worden. Zulks kwam overeen met Erasmus' stelregel: 'Hoofdzaak van ons geloof is vrede en eensgezindheid. Deze kan nauwelijks bestaan tenzij wij omtrent zo weinig mogelijk punten dwingende bepalingen opstellen en in vele andere aan ieder zijn oordeel vrij laten . . .' Voor de redelijke mens kan veel dwaas zijn wat hij nochtans geduldig wil verdragen terwille van de lieve vrede.

Wanneer dus de Zotheid spreekt is het voornamelijk met ironie. Zo ten aanzien van de oorlog: 'Wanneer de in ijzer gepantserde legers zich eenmaal in slagorde hebben geschaard en de horens hun schrille klanken uitstoten, wat kan men dan met de wijzen beginnen? Zij zijn door lange studie uitgeput, hun bloed is dun en koud, nauwelijks houden zij zich in leven. Neen, voor de oorlog heeft men dikke en vette kerels nodig, die zo weinig mogelijk verstand bezitten.' Zo ook over het bijgeloof: 'Groter dwazen zijn moeilijk denkbaar dan zij, die zich verlustigen in het horen of vertellen van wonderen en gedrochtelijke leugens en nooit van zulke verhalen genoeg hebben als er maar iets bovennatuurlijks in voorkomt, iets van spoken, geesten, hel en andere mirakels van deze aard. Hoe meer zulke verhalen in strijd zijn met de waarheid, hoe eerder zij geloof vinden en des te aangener klin-

ken zij voor het gehoor. Niet alleen dat zij van nut zijn om de verveling te verdrijven, er valt ook bij te verdienen vooral voor predikers en priesters.' Over de vorsten: 'Zij geloven hun taak te hebben vervuld als zij maar jagen, mooie paarden bezitten, ambten en betrekkingen te eigen bate verkopen en dagelijks nieuwe middelen uitzoeken om de beurzen hunner onderdanen lichter te maken . . . onbekend met de wetten, vijanden van het volksbelang, tuk op eigen voordeel, slaven der zinlijkheid, vervuld van afkeer van waarheid en vrijheid'. Maar anderzijds: ook door de dwaasheid kan iemand met al zijn hartstocht een zaak voorstaan, waarin hij gelooft. Wie denkt aarzelt, wie peinst twijfelt. Alleen uitgaande van de wijsheid zou men wellicht niet in de wereld passen. Misschien zou men smeken om de dood. Slechts een dwaas kan onder dwazen leven. 'Geen maatschappij, geen samenleven kan zonder dwaasheid aangenaam zijn of duurzaam. Dit is zozeer juist dat een volk niet zijn vorst, de heer niet zijn knecht, de dienstmaagd niet haar meesteres, de meester niet zijn leerling, de man niet zijn vriend en de vrouw niet haar echtgenoot zou kunnen verdragen, indien zij niet wederkerig nu eens dwalen, dan weer vleien, nu eens iets verontschuldigen en dan met de honing der dwaasheid elkander verlokken . . .'

Erasmus, de inspirator van de hier sprekende Zotheid, dacht wellicht dat het leven ondraaglijk zou zijn zonder illusies en zonder een huichelarij, die het compromis aanvaardt, de vormen eerbiedigt en illusies toelaat.

7. *Erasmus en de vrede*

Met het doel de vorsten op te voeden en te bekeren tot een aristocratisch en verlicht uitoefenen van het gezag heeft Erasmus veel over de vrede geschreven. Hij kende uit de praktijk hetgeen later 'macchiavellisme' werd genoemd. Dit verontschuldigde in de vorst, dat hij terwille van zijn gezag en van de staat boven de gangbare moraal stond. Indien men - zoals toen gebruikelijk was - in de vorst de handhaver en het symbool van de staat zag, is zulk een redenering niet onbegrijpelijk. Want ook thans nog wordt de staatsgemeenschap geacht

boven de morele wetten te staan voorzover het haar gedrag betreft tegenover andere staten. In de collectiviteiten neemt voorts met versterking van het machtsbewustzijn het besef van zedelijke verantwoordelijkheid af. Erasmus evenwel wensde de dragers van het absolute gezag te confronteren met hun persoonlijke verantwoordelijkheid. Het is een platonisch ideaal dat niet uit de tijd is. Ook heden hebben regerende enkelingen op exclusieve posities, met name inzake militaire beslissingen en buitenlands beleid, in perioden van spanning zulke onvoorstelbare bevoegdheden - zelfs in de democratie - dat men zou wensen dat zij vrij zijn van angstcomplexen, machtswellust en immorele drijfveren. De humanisten, die na Erasmus kwamen, wensten van de hof der wijsbegeerte een vorstenschool te maken. Wie de uitbundig erotische vertellingen leest van Rabelais, zijn verhalen over reuzen, burgers, monniken en priesters, wordt temidden van zoveel zotheid plotseling getroffen door brieven over de plicht der vorsten om de vrede te handhaven. In de *Essais* van Montaigne is aan de opvoeding van de vorst geen geringe aandacht geschonken. En nog later heeft Cervantes in zijn *Don Quijote* de raadgevingen opgenomen aan Sancho Panza, wanneer deze gouverneur van een eiland zal worden. Ook deze aanbevelingen ademen de geest van de Renaissance. Als een goede vader zou de koning recht, waarheid en vrede behoren te dienen. Erasmus' verhandeling naar aanleiding van het latijnse gezegde (adagium) 'Zoet is de oorlog slechts voor degenen, die hem niet kennen' is een waarschuwing voor slechte vorsten. De loftuitingen daarin aan het adres van paus Leo X geven uitdrukking aan de hoop dat deze paus na de oorlogzuchtige Julius een man des vredes zal zijn. 'Moge Julius zijn krijgsroem, zijn overwinningen en schitterende triomftochten behouden. Of zij een christelijke paus betamen mag ik niet beoordelen. Ik zeg alleen dit: zijn roem, hoe groot die ook was, berustte op het leed en de ondergang van ontelbaren. Maar de vrede die Leo de wereld heeft teruggeschonken zal hem een veel waarachtiger roem schenken dan aan Julius diens talrijke en overal gevoerde oorlogen hoe manmoedig ook begonnen en hoe fortuinlijk ook beëindigd.'

Wat hij over Leo X zegt kan echter beschouwd worden als

niet meer dan het ideaal, waaraan een paus zou moeten beantwoorden. 'Zelf een vreedzaam en zachtmoedig man, van kindsbeen af onderricht door de grootste geleerden in de edele letteren en kunsten, als het ware opgevoed in de schoot der muzen, van onbesmette roep en levenswandel, zo dat zelfs het losbandige Rome hem nooit heeft kunnen bezoedelen met zijn schandelijke beruchtheid, klom hij op tot de hoogste priesterlijke waardigheid.'

Om welke redenen voert men oorlog? Soms om oude aanspraken te dienen en grenzen te herstellen. Dit is dwaas. 'Moeten soms de hedendaagse Paduanen het grondgebied van Troje opeisen omdat eeuwen geleden Antenor een Trojaan was? Zullen de hedendaagse Romeinen soms Afrika en Spanje opeisen, omdat deze gewesten eens Romeinse provincies waren?' De vorsten verminken het Evangelie. 'Hun wetten veroorloven geweld met geweld te weerstaan, zij staan ieder van hen toe, zijn eigen recht te zoeken. Zij keuren kwalijke handel goed en aanvaarden de woeker, mits 'met mate toegepast'. Zij verheffen de oorlog tot iets schoons en heerlijks, mits 'deze rechtvaardig is'. Maar aan rechtvaardige oorlogen gelooft Erasmus niet. 'Sinds Christus heeft bevolen het zwaard in de schede te steken is de christenen iedere strijd volstrekt verboden, behalve die allerschoonste strijd tegen de vreselijkste vijanden van de kerk: de schraapzucht, toorn, eerezucht en vrees voor de dood . . .' Alleen deze oorlog baart een werkelijke vrede. Wie in dezen overwint zal met geen mens meer oorlog willen voeren.

Slachtoffers van de oorlog zijn ook degenen die hem voeren. 'Wie zou al de ongemakken kunnen opsommen die de verdwaasde krijgslieden in hun kamp hebben te verdragen? Voedsel dat zelfs een Cyprische os zou versmaden, weinig slaap en dan zelfs nog niet op een zelf gekozen ogenblik. Tenten waar de wind van alle kanten doorheen waait of in het geheel geen beschutting. Slapen op de grond onder de blote hemel en in volle wapenrusting. Honger, kou, hitte, stof en slagregens verduren. Kruipen voor de aanvoerders en daarbij ook nog spitsroeden lopen . . . Waarlijk, bestaat er onwaardiger slavernij dan die van de soldaat? En is eenmaal het droevige sein gegeven dan gaat men in de dood, hetzij om op

onmenselijke wijze anderen te vermoorden, hetzij om zelf te sneuvelen. Zoveel ellende nemen zij op zich om iets te bereiken dat nog het ellendigste is van alles. Aan zovele kwellingen onderwerpen zij zich, alleen om die anderen te kunnen aandoen.'

Dezelfde gedachten vindt men in verscheidene andere geschriften van Erasmus, het meest in zijn 'Onderrichting van de christelijke vorst', die men wel Erasmus' 'Vorstenschool' heeft genoemd. Hij raadt aan, rijkdommen billijker te verdelen, de belastingen te verlagen, het volksonderwijs te begunstigen en de vrijheid van spreken te dulden. Maar bovenal keurt hij af dat er staande legers zijn, dat er oorlog wordt gevoerd en dat men enige oorlog, welke ook, rechtvaardig zou willen noemen. Bij Christus, zo betoogt hij, vindt men daarvan niets. Wij moeten hierbij wijzen op de invloeden van de Italiaanse humanist Lorenzo Valla (1406 - 1457) voor wie het christendom een gezindheid was, een ethische leer waardoor de zedelijke volmaaktheid benaderd zou kunnen worden. Totdat Valla in paus Nicolaas V een cultuurlievende beschermer vond had hij zich met moeite kunnen verdedigen tegen de clericalen. Deze verweten hem dat hij de pausen er van had beschuldigd, hebzuchtig en machtsbegerig te zijn. 'Hebt ge onze gemeenschap niet uitgemergeld? Dat hebt ge. Onze kerken niet beroofd? Inderdaad! Onze vrouwen en maagden niet geschonden? Zo is het. Hebt ge niet de straten onzer stad gedrenkt met het bloed der burgers? Wij hebben, o opperpriester, een beroep op u gedaan als op een vader, en niet als op een vijand en beul. Zonen mogen hun eigen ouders verlaten, als deze hen slecht behandelen. En zouden wij ons van u, die niet eens onze eigen maar slechts een aangenomen vader zijt, niet mogen bevrijden?' Deze hoogleraar in Pavia en Rome had in Erasmus een dankbare discipel gevonden. Maar bovendien, omdat Valla in zijn 'Aantekeningen op het Nieuwe Testament' terug was gekeerd tot de bronnen en naar het voorbeeld van de Stoa zo ver was gegaan, dat hij het zuivere Godsbegrip had vereenzelvigd met het wezen der werkelijkheid, de oernatuur, de essentie of substantie van het Zijn. Hij bestreed alle dogmatiek. Want God dienen, dat

was pogen hem in zijn werken te kennen, dus de natuur en de mens te bestuderen.

8. *Strijd met Luther*

Het waren vooral Italiaanse humanisten geweest, die Erasmus er van hadden doordrongen, dat 'alles ons door de heidenen is overgeleverd,' zoals hij schreef in zijn 'Boek der anti-barbaren.' Wat dit aangaat had hij ook de invloed ondergaan van de jong gestorven, maar zeer werkzame graaf Pico della Mirandola (1463 - 1494) die wegens ketterij zou zijn gegrepen, indien hij geen wijkplaats had gevonden in Florence. Dit 'wonderkind' zocht naar een synthese van hetgeen in de grote godsdiensten als wezenlijk kon worden beschouwd. Hij ontleende veel aan Epictetus' 'Enchiridion' (Handwapen), niet alleen het 'Ken u zelf', maar ook de zin der symbolen in de religies. Voor hem was de bijbel een boek vol beelden met tweeërlei betekenis, één voor de vromen en één voor de ingewijden. De menselijke geest bracht zowel mythen voort als wijsheid, maar hij herschiep telkens weer de 'homo sapiens' door oude grenzen te overschrijden. Uit zijn 'Rede over de menselijke waardigheid' en zijn 'Twaalf regelen voor de geestelijke strijd' bleek, dat hij niet geloofde aan het bijbelse verhaal omtrent schepping en zondeval.

Ook Erasmus schreef een Enchiridion waarin hij te kennen gaf, niet te geloven aan de realiteit van slang en duivel, van schepping en erfzonde en dat hij de echte zin van zulke verhalen wilde scheiden van de slechts schijnbare historiciteit der wonderdadige vertelsels.

Terwijl Erasmus het Evangelie zocht te verzoenen met de antieke wijsbegeerte en Plato of Seneca niet minder achtte dan Augustinus of Thomas van Aquino, wilden de protestanten het heidendom in de kerk uitroeien en het christendom beschouwen als een unieke anti-paganistische openbaring. Zij legden daarbij een veel groter nadruk op het Oude Testament dan het katholicisme had gedaan. Bovendien paste Luther zich aan bij de volkstaal en hij deed dit in al de grofheid der minder ontwikkelde massa. Nadat Erasmus geheel

in onmin was geraakt met deze Duitse hervormer schreef hij eens: 'Zij die Luther goed gezind zijn zouden liever zien dat hij beschaafder en gematigder schreef. Ik ben bereid te sterven voor Christus indien hij zelf mij daartoe de kracht geeft, maar sterven voor Luther doe ik niet.' De man, die blijkens het voorgaande zich niet kon voorstellen dat hij uit eigen kracht voor Christus wilde sterven, was niet van zins een martelaar te worden voor protestantse theologen. Was dit een bewijs van lafheid? Hoe voorzichtig Erasmus ook was, hij zou zonder moed nooit voor het nageslacht hebben kunnen betekenen, wat hij geworden is. Het antwoord op die vraag doet echter weinig terzake. Men kan van niemand verwachten dat hij zijn leven in gevaar zou brengen voor een zaak, die de zijne niet is. En het protestantisme was zijn zaak niet.

Wat hij met de hervormers gemeen had was de afkeer van misbruiken in de kerk (zoals de verkoop van aflaten en ambten, de corruptie op moreel en materiëel gebied) en aan Colet schreef hij: 'Aan alle koninklijke hoven heersen die huichelaars van theologen. De roomse curie heeft eenvoudig alle schaamte over boord geworpen. Wat is er onbeschaamder dan die voortdurende aflaten?' En sterker nog: zijn verering voor paus Leo X vormde slechts een episode in zijn leven, want hij drukte zich over het pausdom in deze krasse woorden uit: 'Ik zie dat het ongecontroleerd gezag van Rome's opperpriester, zoals dat heden bestaat, de pest is voor de christenheid, ofschoon de predikheren het door dik en dun prijzen.' Toornig keerde hij zich tegen de 'papisten'.

Wat hij van het christendom wilde bewaren was veel minder dan Luther deed. Uit zijn 'Ratio' (1518) bleek dat Erasmus ijverde voor erkenning van de waarde van de Bergrede, de heerschappij der wijsheid zonder oorlog noch wraak, de gemeenschap der goederen binnen de kerk, verdraagzaamheid, en een edelmoedigheid die moest blijken uit goede werken. Zijn voornaamste maatstaf voor het beoordelen van het gezag was te vinden in de normen van redelijkheid en zedelijkheid.

Het is duidelijk dat hij aldus ook Luther wilde beschermen tegen de ketterjagers. Aanvankelijk bleek paus Leo X (die de kerk leidde van 1513 tot 1521) weinig geïnteresseerd in de

godsdiensttwisten. Toen Luther zich onder de bescherming had geplaatst van de keurvorst van Saksen heeft deze zich om raad gewend tot Erasmus, die het er mee eens was dat de Duitse hervormer niet uitgeleverd behoorde te worden aan zijn vijanden. Ook toen Leo X in 1520, traag en laat, bewogen werd krasser op te treden en Luther met de kerkelijke ban dreigde, keerde Erasmus zich niet tegen de protestantse theoloog. Hij werd uitgesloten uit de kringen van de Leuvense hoogleraren. In 1520 was hij de gast van de keurvorst van Saksen en zei hem: 'Luther heeft twee fouten begaan. Hij heeft aan de kroon van de paus en aan de buik van de monniken geraakt'. Hij wilde echter een scheuring in de kerk voorkomen en met behoud der eenheid een genuanceerde veelheid en verdraagzaamheid doen zegevieren. Luther daarentegen eiste Erasmus voor zich op en begon hem als een vijand te beschouwen, toen de geleerde weigerde.

De vrienden van de humanist drongen er nu bij hem op aan, de handschoen op te nemen en duidelijk te maken, waarin hij zich van Luther onderscheidde, om zijn leven niet in de waagschaal te stellen terwille van beginselen, die hij niet deelde. Tenslotte besloot Erasmus de kwestie van de vrije wil aan te grijpen, om het verschil van mening toe te lichten. In feite gaat het hier niet om het theologische leerstuk, dat uitgaat van de stelling dat God de mens heeft geplaatst tussen goed en kwaad, en dat het der mensen eigen schuld is, indien zij verkeerd kiezen. Erasmus zag het probleem veel wijder. Wat hij onder vrije wil verstaat is het vermogen van de mens over eigen lot te beschikken, zelf te denken en te handelen als bewuste persoonlijkheid en eigen waarde en waardigheid aldus te onderstrepen. Hij acht de rede niet 'zondig' in die zin, dat zij niet de waarheid zou kunnen ontdekken, en de mens niet machteloos om het goede te verwezenlijken. Zijn verhandeling 'Over de vrije wil' van 1524, later nog aangevuld, keert zich tegen de predestinatie, de uitverkiezing en voorbestemming door God, die in dezen geheel vrij en ongebonden, willekeurig zou kunnen beslissen, wie hij wil redden en wie niet. Hij meende dat er in het Evangelie geen grondslag was te vinden voor zulk een geloof, en dat iemands 'goede werken' van doorslaggevende betekenis zijn.

Luther evenwel zag de mens als slaaf van de almachtige God, voor wie hij nietswaardig is. Door goede werken kon de mens niet worden gered, slechts door het ware geloof aan de almacht van een godheid, die geen rekenschap van zijn uitverkiezing of verdoeming behoeft af te leggen. Nu zou zelfs het leerstuk der predestinatie nog hebben kunnen leiden tot verdraagzaamheid. Immers, wanneer men niet weet wie onder Gods genade valt past het niemand, te oordelen. Maar het uitgangspunt van Luther was de eis tot gehoorzaamheid aan het gezag dat hij zelf het hoogste vond. Niet dus dat van de paus of de keizer maar dat van de bijbel, middeleeuwse dogma's en lutherse vorsten. Het absolutisme dat hij toekende aan de godheid was zijn eigen ideaal. Toen hij tegenover Erasmus zijn boekje schreef 'Over de slaafse wil' (1525) matigde hij zich aan, de onbetwistbare waarheid te zeggen. 'Wat in dit boek staat heb ik niet willekeurig geschreven maar verkondigd als waarheid, en niemand sta ik toe het af te wijzen. Eerder raad ik ieder, zich er aan te onderwerpen.' En over Erasmus: 'De menselijke dingen zijn hem meer dan de goddelijke . . . Zijn geschriften leiden tot verwoesting van alle godsdienst . . . Erasmus verpletteren is de vinger leggen op een wandluis, die dood nog meer stinkt dan levend.'

In feite was men getuige van een conflict tussen middeleeuwse theologie en wijsbegeerte der Renaissance, tussen populair geloof en aristocratische wijsheid. Men zal niet ver van de werkelijkheid zijn verwijderd, indien men aanneemt dat voor Erasmus de tradities omtrent de historische Jezus, die ons door zijn bloed zou hebben losgekocht, en van een kerk die een politieke macht was geworden, van weinig betekenis waren. Het kwam er weinig op aan of eens een mens geworden godheid in Bethlehem was geboren, gekruisigd en uit het graf herrezen. Onder God moest heel wat meer worden verstaan: een ideaal van zedelijkheid en wijsheid. In het boek Job vindt men twee duidelijk onderscheiden Godsvoorstellingen: die van de almachtige en van de rechtvaardige. Het laatste begrip werd door Erasmus gehanteerd en het eerste door Luther. 'Het koninkrijk Gods is binnen in ulieden' kon niet anders betekenen dan dat dit goddelijk ideaal ook in ons leefde, en dat wij er naar handelen konden. Erasmus had met

de veel later optredende mysticus Angelus Silezius kunnen schrijven: 'Al ware Christus duizend maal geboren en niet in u, zo waart ge toch verloren.'

Luther bleef Erasmus van tijd tot tijd met schimpscheuten bestrijden. Een van zijn oordelen was nochtans niet onredelijk. 'Erasmus van Rotterdam - zo luidde het - houdt de christelijke godsdienst en leer voor een comédie of tragedie, waarin de dingen die er in zijn beschreven nooit aldus geschied noch waarlijk gebeurd zijn. Maar zij zouden deswege zijn verdicht opdat de mensen slechts tot een zuivere, uitwendige levenswandel zouden worden onderricht en opgeleid tot goede discipline.' Men doet Erasmus geen onrecht als men hem zulk een zienswijze toeschrijft.

De geest van Erasmus heeft in de zestiende eeuw niet in de Nederlanden overheerst. Een der eerste ketters, die in 1512 werd verbrand, was eerder een geestverwant van de humanisten dan een voorloper der hervorming: het was Herman van Rijswijck, die onder de bekoring was gekomen van de Arabische wijsgeer Averroës. Van 1521 tot 1597 hebben de hardvochtige vervolgingen der protestanten plaats gevonden. In 1521 werden drie gewezen monniken verbrand in Brussel, in 1525 stierf Jan de Bakker de vuurdood in Den Haag, in 1527 was Wendelmoet Claesdochter de eerste vrouw die de brandstapel moest bestijgen. De laatste die in 1597 in de zuidelijke Nederlanden haar leven moest geven was Anna Utenhove. Waarschijnlijk zijn er in totaal in de Lage Landen 18.000 ketters om het leven gebracht. Na onbeschrijfelijke martelingen, waarbij veelvuldig de tong werd vastgeschroefd en uitgerukt, werden zij gewurgd of levend prijs gegeven aan het vuur.

II

DE REPUBLIEK

1. *Reactie en verlichting*

In de zestiende eeuw ontwikkelden de Nederlanden zich tot gewesten met een sterke stedenburgerij. Deze leed onder de vele misbruiken die waren binnengeslopen in de katholieke kerk, maar zij vreesde ook de uitbarstingen van protestanten als de wederdopers. Onder de lagere bevolkingsgroepen had het lutherdom weinig aanhang gevonden. Het calvinisme zou geleidelijk meer verdedigers vinden, mede onder de kleine luiden in de steden. Het knoopte in vele opzichten aan bij de leer van Augustinus en in zoverre was het even 'middeleeuws' en anti-humanistisch als het lutherdom. De leer van de predestinatie onderstreepte dat God vele mensen uitsluit van zijn genade en de verworpenen niet liefheeft. Aan de drieluïgheid Gods hield Calvijn op grond van de bijbel vast. Vrijheid van religie erkende hij niet. Het kwam er op aan geheiligd te worden door het geloof. De hardheid van deze leer was een wapen in de strijd tegen 'ongelovigen'. En de 'bibliocratie', de handhaving van het gezag van de bijbel, gaf de predikanten het recht op te treden tegen allen, die de calvinistische interpretatie van de Heilige Schrift niet aanvaardden, zelfs tegen overheidspersonen. In het dogma der predestinatie was neergelegd dat de mens zelf geen verdienste bezat. Dit leerstuk kon leiden tot de opvatting dat wij allen gelijk zijn in zondigheid en nietswaardigheid. De wereldlijke staat was ijdelheid en vergankelijkheid. De theorie kon de armen troosten en de rijken aansporen tot nederigheid. Het zijn vooral de maatschappelijke konsekwenties geweest van het calvinisme, die de verbreiding ervan in de Nederlanden hebben begunstigd. Weliswaar regeert de vorst 'bij de gratie Gods', maar de vorsten zelf zijn weer onderworpen aan de geboden van de Schrift. De gezaglievendheid van Calvijn

bracht hem tot voorliefde voor een aristocratische staatsorde, maar die leidende macht behoefde niet beslist een monarch te zijn, zoals blijkt uit het Oude Testament: daarin eigenen de profeten zich een grotere zeggenschap toe dan de koningen. Toch durfde Calvijn de vorst nauwelijks aan te tasten: hoogstens zouden lagere overheden hem mogen corrigeren. Het waren geestverwanten als Beza die het recht bepleitten eventueel een koning af te zweren, zoals in 1581 in Noord-Nederland zou geschieden. De onderdanen zijn volgens hen aan God (in dit geval de bijbel!) meer gehoorzaamheid verschuldigd dan aan de koning. Volgens Beza had de burgerlijke overheid de plicht, ketters te straffen, en ketters waren degenen, die het calvinisme afwezen. Stonden de dragers van het gezag niet aan de zijde van de bijbel, dan kon de gehoorzaamheid aan hen worden opgezegd.

Bovendien waardeerde het calvinisme hogelijk de arbeid ('In het zweet uws aanschijns zult ge uw brood verdienen') en veroordeelde het parasitisme en weelde. Daartegenover was eigendom, verkregen uit arbeid, heilig. Het persoonlijk bezit van kapitaal, ja zelfs het uitlenen daarvan tegen rente, was toegestaan. Aan de ene kant kon men dus toornen tegen adel en katholieke geestelijkheid, aan de andere kant de opkomst verdedigen van een nieuwe bezittende en nu nog bescheiden levende klasse. In Genève had Calvijn een puritanisme doorgevoerd, dat blijk gaf van een maniakale gestoordheid, vooral van sexuele obsessies. Dit soort calvinisme zou in de Nederlanden niet worden ingevoerd, wat ook de dominees (zelf overigens geen heiligen!) predikten. De zinlijke wellusten, zij het vaak in grove vorm, konden niet worden onderdrukt. Maar het calvinisme kon worden aangewend als wapen tegen de feodale kasten. Daarbij kwam dat in de beginperiode van de kapitaalvorming moest verdedigd worden, dat het verbruik beperkt behoorde te blijven. De vierde stand, die bezitloos was en arm, en die later zeer lastig zou worden voor de toen gezeten regenten, kon worden geïndoctrineerd met de stelling, dat eigendom eigenlijk bezit was, tijdelijk 'door God geleend'. Bovendien was de aarde bedoeld als tranendal voor zondaren, en met elke zinlijke vreugde behoorde eigenlijk een schuldgevoel gepaard te gaan. Calvijn had in zijn 'Institutio'

(III, 9) geschreven: 'Indien de hemel ons vaderland is, wat is de aarde dan anders dan een plaats van onze ballingschap? Indien het verhuizen uit deze wereld een ingaan is tot het leven, wat is dan de wereld anders dan een graf?'

In vele opzichten was het calvinisme een ideologie voor nationale bevrijding van een bezittende derde stand. Het had weinig gemeen met de zachtmoedigheid, verdraagzaamheid en vredelievendheid, waarin de humanisten hun ideaal zagen. De nieuwe religie was een politiek zwaard van betekenis en het kon dan ook niet verwonderen dat in de strijd van de Nederlandse burgers tegen een autokratische landsheer de calvinisten de stoottroepen vormden, zowel in het zuiden als in het noorden. Dit betekent niet, dat zij 'de opstand tegen Spanje' hebben gemaakt en op eigen kracht doorgezet. Het overgrote deel der rebellen was nog katholiek. In 1568 schatte men het aantal calvinisten op hoogstens tien procent der bevolking. Zij waren het roerigst in Brussel, Antwerpen, Gent, Dordrecht, Leiden, Haarlem, Alkmaar en andere steden, die de vorst trotseerden, toen deze de hertog van Alva als landvoogd zond. Maar de graaf van Egmont bijvoorbeeld was een goed katholiek en pas in 1567 had de prins van Oranje de katholieke kerk de rug toegekeerd. In feite had men te doen met een nationale opstand van burgerlijk karakter, en Willem de Zwijger had niets liever gewild, dan dat katholieken en protestanten verdraagzaam verenigd waren gebleven. De calvinisten echter monopoliseerden meer en meer de bestuursfuncties, hoewel zij daarin te Amsterdam (dat laat, namelijk pas in 1580, de zijde had gekozen van de opstand) eerst in 1610 slaagden. Toen was door de bekeringsdwang der calvinisten hun getal gestegen tot een derde van de bevolking, althans in de noordelijke provincies die aan het Spaanse gezag waren ontrukkt.

De invloed der humanisten is in de zestiende eeuw dus gering geweest. Weinig aanhangers had Herman van Rijswijck, die in 1512 was verbrand als ketter. Hij was onder de bekoring gekomen van de Arabische wijsbegeerte, zoals die door Averroës (Ibn Roesjd) was onderwezen. Deze geleerde uit de periode, dat in Spanje zich nog verscheidene Arabische rijken handhaafden (hij leefde van 1126 tot 1198) was een verte-

genwoordiger van de mohammedaanse Renaissance, die aan de christelijke voorafging. Hij was een kenner van de Griekse oudheid en achtte zich de meest gezaghebbende commentator van Aristoteles. Zijn geschriften zijn in het hebreuws en latijn vertaald en kwamen binnen het bereik van katholieke geleerden. Averroës onderscheidde waarheden, die waren geopenbaard, en andere welke door de rede verkregen waren. Hij achtte ze onverenigbaar maar wenste de konsekwenties der vrije wijsbegeerte niet prijs te geven. De wijsgeer onderstreepte het bestaan van de denkende en handelende persoonlijkheid en van haar wilsvrijheid, al aanvaardde hij dat onze geest deel uitmaakt van het universele scheppende intellect, dat hij God noemde. Door de mens is Gods schepping een voortdurend proces. Aangezien God ongeschapen is, geen begin of einde kent in de tijd, moet men dit ook zeggen van zijn werk: de wereld is niet uit het niets gevormd, zij is de eeuwige openbaring van de eeuwige godheid. (Deze gedachte vond men later ook bij verscheidene Italiaanse humanisten.) Aldus ontdekt men bij Averroës een pantheïstisch element. De zogenaamde latijnse Averroïsten hebben in de dertiende eeuw een aanzienlijke werkzaamheid ontplooid. Zij leerden de 'dubbele waarheid'; het ongeschapen-zijn van de werkelijkheid aan de ene kant, maar ook de schepping der aarde door God. Viel het begrip van de werkelijkheid dan toch samen met het Godsbegrip? De persoonlijkheid van God kwam bij hen in het gedrang, aangezien hij meer en meer werd opgevat als het blote Zijn. In de Nederlanden was hun bekendste vertegenwoordiger Siger van Brabant (1235-1282) die had geschitterd aan de Parijse universiteit en van wie in 1270 dertien stellingen waren veroordeeld door de bisschop van Parijs en in 1277 niet minder dan 219 stellingen. Tijdens het proces dat tegen Siger werd gevoerd werd hij gevangen genomen en daarna in zijn cel door een fanatieke monnik gedood. Hij werd beschouwd als de verdediger van de 'wereldziel', waarvan de zielen der mensen deel zouden uitmaken.

Herman van Rijswijck nu leerde dat God geen persoon was zoals de mens, en Christus niet God. Hij stelde God en Natuur vrijwel gelijk en moet het volgende hebben verklaard:

'De wereld bestaat van alle eeuwigheid en nam geen aanvang met de schepping, die slechts een uitvinding is van de dwaze Mozes, zoals uit de bijbel blijkt. God heeft nooit engelen geschapen, geen goede en geen kwade, want daarvan staat niets in de schrift. Ook is er geen hel, zoals men tegenwoordig meent. Op dit leven volgt geen ander leven. Als Socrates sterft, dan sterft zijn ziel met hem, zoals zij met het lichaam ook een aanvang nam. De geleerde Aristoteles en zijn commentator Averroës zijn zeer dicht bij de waarheid geweest. Christus daarentegen was een dwaas, een warhoofd, een verleider van de armen van geest.' Deze uitspraken werden hem althans ten laste gelegd, toen hij ter dood werd veroordeeld. Toch was het humanisme geenszins uit de geesten der verlichte denkers verdwenen, toen het calvinisme begon te zegevieren. Onder de kooplieden en zeevaarders moeten heel wat ketters te vinden zijn geweest: hun blik reikte verder dan die van de orthodoxe predikanten. De leraar van Cornelis Houtman bijvoorbeeld, Robbert Robberts le Canu (1563 - 1631?) kwam voort uit de kringen der doopsgezinden, maar was daaruit gebannen wegens zijn 'libertijnse' opvattingen. Hij bleef als 'neutralist' buiten elk kerkelijk verband, en verzette zich tegen gewetensdwang. Zijn zeevaartschool in Amsterdam verloor veel leerlingen door zijn agressieve optreden. In pamfletten, die hij ondertekende met doorzichtige schuilnamen, had hij beweerd dat 'de lutherse kerk een oude-mannenhuys, de doopsgezinde gemeente een ziekenhuys en de calvinistische kerk een pesthuys' was. Tot 1610 werd hij beschermd door de Amsterdamse overheid, onder andere door burgemeester Cornelis Hooft, maar nadat de calvinisten het stadsbestuur hadden veroverd week hij uit naar Hoorn. Daar werd hem een huis beschikbaar gesteld om zijn zeevaartschool te kunnen voortzetten en hij bleef van de admiraliteit een jaargeld genieten.

In 1597 heeft trouwens Cornelis Hooft de vrijheid verdedigd van de ketter Vogelzangh en verklaard, niet te zullen dulden dat - nu men de koning van Spanje had afgezet - de calvinisten zich de rechten op het gemoed van hun medeburgers zouden aanmatigen. Maar de bekendste humanist van dit tijdvak was toch Dirck Volckertszoon Coornhert, de verdediger bij

uitstek van de verdraagzaamheid. In 1562 schold Calvijn hem al een 'razende hond' en 'Hollandse boef'.

Coornhert (1522 - 1590) heeft vooral gestreden voor de godsdienstvrijheid en aan de opstand tegen Spanje deelgenomen, omdat hij het doden van ketters een misdaad achtte. Nog vóór de tachtigjarige oorlog begon keerde hij zich, in de geest van Erasmus, tegen Calvijn die meer het Oude Testament aanhing dan het Evangelie. Maar dit betekende niet dat hij in de gunst stond bij de katholieken. In 1562 werd hij een der secretarissen der stad Haarlem, in 1564 secretaris der burgermeesters, maar in september 1567 werd hij op last van de hertog van Alva gearresteerd. Zodra hij weer in vrijheid werd gesteld vluchtte hij naar Duitsland, om daar met Willem van Oranje de opstand tegen de Spaanse landvoogd te organiseren. Toen hij in 1572 naar Holland terugkeerde ontdekte hij, dat de calvinisten zich meester hadden gemaakt van belangrijke posities: op de statenvergadering van oktober 1572 (in Leiden) werd aan de katholieken de vrijheid van godsdienstoefening ontnomen. Wederom vluchtte hij naar Duitsland en waarschijnlijk in 1574 schreef hij zijn 'Vierschaar'. Daarin wordt uiteengezet, dat alleen 'de ware kerk' het recht zou bezitten om te oordelen over iemands geweten, maar dat geen mens kon uitmaken, welke kerk de ware is. Na enige jaren keerde hij naar Haarlem terug en in 1580 schreef hij zijn 'Bedenken van der Nederlanden nood en hulp'. Ook daarin eiste hij weer dat geen religie door geweld zou worden opgedrongen, dat elke tweedracht die de vijand (Spanje) ten goede zou komen moest worden vermeden, en dat de eenheid verloren zou gaan door het aantasten van de godsdienstvrijheid. Hij vertegenwoordigde katholieke patriotten en in zijn 'Synodus der Conscientiën vrijheid', een verslag van een denkbeeldig maar zinnebeeldig dispuut (1582) uitte hij wederom zijn bezorgdheid over de nieuwe dwingelandij, ditmaal komende van de calvinisten. De bescherming van Willem van Oranje behoedde hem voor arrestatie, maar na de dood van de prins achtte Coornhert het toch gewenst voorlopig weer uit te wijken naar Duitsland. En daar, in Embden, schreef hij zijn 'Zedekunst', of 'Wellevenskunst'. Men kan er in lezen dat de oprechte mens 'zich-

zelf gemeenzaam maakt, met al het zijne, voor alle behoeftige mensen . . . Hij troost de bedroefden, is mild jegens de armen, getrouw voor de bedrukten en goedhartig jegens ieder, met open hart en open beurs. Zijn zeden zijn eenvoudig, zijn handen onschuldig, zijn hart is standvastig, goedertieren en geen ding minder dan wraakgierig'. De zedelijke mens 'stelt zich vrijwillig in groot gevaar, zonder lijf en goed te sparen.' Steeds weer zal hij pogen, verdraagzaam te zijn. 'Wanneer men het juiste midden niet kan treffen, dan is het dwalen naar de zijde der barmhartigheid menselijk, maar het zondigen tegen de barmhartigheid is beestelijk.'

Hoezeer men Coornhert een 'Erasmist' zou kunnen noemen blijkt hieruit, dat hij de aan Mozes toegeschreven wetboeken 'verouderd en uitgediend' achtte. Voor hem ligt in feite het oordeel inzake goed en kwaad in het hart van de mens zelf, in de zedelijke 'kennis'. God moge oordelen over de mensen - aldus in zijn 'Synodus' - de mensen moeten onder elkaar de vrijheid van geweten, van geloven en godsdienstuitoefening eerbiedigen. De overheid behoort alle religies gelijkelijk te beschermen. Zelfs 'de heidenen zijn geen godlozen geweest noch onzalig'. En hoewel de absolute waarheid in God is, is zij in God alleen, en niet in enig mens. Onze ceremoniën en onze verklaring van de bijbel zijn immers mensenwerk. Vandaar dat niemand het recht heeft, ketters te doden. Zelfs de ongelovigen wil Coornhert ongemoeid laten, want het geloof is een geschenk van God, en wie het ontbeert kan daarvoor niet gestraft worden.

Kort voor zijn dood raakte de humanist verwickeld in een fel dispuut met de calvinistische ketterjager Justus Lipsius, hoogleraar te Leiden, die in het voetspoor van Calvijs medestrijder Beza verdedigde, dat de overheid het recht had ketters ter dood te brengen, zij dit alleen in uiterste gevallen. Maar de overheid moest toch zorgen, dat er slechts één religie werd beleden. Het pleit voor de Hollandse regenten dat zij ondanks hun achting voor de geleerdheid van Lipsius zich niet naar zulke theorieën richtten. In 1591 verdween Lipsius uit Leiden en weldra dook hij weer op in Brabant, waar hij tot het Roomse geloof terugkeerde. Intussen echter had Coornhert tegen hem zijn 'Proces van het ketterdoden en de

dwang der consciëntiën' geschreven (1590) om aan te tonen dat niet de godsdienstvrijheid, maar juist de gewetensdwang een bron is van verdeeldheid en onrust. Dwalingen behoren met de geest der waarheid te worden bestreden, en niet met wapenen. Opmerkelijk is het, dat men bij Coornhert niet alleen idealen aantreft van Erasmus, maar ook gedachten die door de Franse humanist Montaigne waren uitgedrukt in zijn 'Essais', waarvan de eerste twee delen waren verschenen in 1580.

2. *Joden in Nederland*

Toen in 1492 de Joden verdreven werden uit Spanje vonden zij - voorzover zij de ontberingen van hun gedwongen zwervtochten hadden overleefd - wijkplaats in sommige vorstendommen en steden van Italië, in het Turkse rijk en in Portugal. Maar ook daar werden weldra de Joden wreed vervolgd of met geweld bekeerd. Later waren de christelijk geworden 'marranen' er zelfs niet veilig. Tenslotte volgde hun massale uittocht. Een deel van hen vestigde zich in de Republiek der Verenigde Nederlanden, vooral in Amsterdam, waar zij een kleurrijke kolonie vormden. Voordat de opstand in Noord-Nederland was begonnen waren de Lage Landen weinig gastvrij geweest voor Joodse immigranten. En Karel V, hoewel in Gent geboren en een Habsburger die van moederszijde zijn rechten had verworven op de Spaanse troon, had het Spaanse antisemitisme in de Nederlanden ingevoerd. Er waren ook sociaal-economische redenen voor de adel, om de Joden weinig gunstig gezind te zijn. Zij bevorderden - aangezien zij uitgesloten waren van grondbezit en van het lidmaatschap der gilden - de geldhandel en het credietstelsel, en daarmee de kapitalistische productiewijze, die de macht aantastte van de feodale heren. De 'poorters' konden zich opwerken tot 'nieuwe rijken' in handel en industrie. En hoewel de vorsten gaarne geld leenden en belastingen inden van de derde stand, privileges verkochten aan welvarende steden en baat vonden bij de ontwikkeling van verkeer en nijverheid, duchtten zij toch ook een te krachtige positie van de burgers.

Deze hadden weinig redenen de Joden - ook al zagen zij in hen concurrenten - vijandig gezind te zijn. En toen in Noord-Nederland de bezittende derde stand de feitelijke macht in handen kreeg verzwakte de weerzin tegen vestiging van Joden, die de noodzakelijke handel en het geldverkeer konden helpen uitbreiden. De Spaans-Portugese Israëlieten brachten een grote kennis en kostbare relaties mee betreffende de handel op de oostelijke helft van de Middellandse Zee, de Levant, waar hun lot- en geloofsgenoten actieve kolonies hadden gevormd.

Het was niet zo, dat deze Joden werden beschouwd als landgenoten: zij waren vreemdelingen en gasten. In de handel op het Verre Oosten en in de Oost-Indische Compagnie hadden zij geen aandeel. Zij konden geen openbare ambten bekleden, geen ambacht uitoefenen en zij mochten aanvankelijk zelfs niet door uithangborden en etalages klanten naar hun winkels trekken. Vandaar dat zij op post plachten te staan om voorbijgangers opmerkzaam te maken op hun koopwaar. Pas de komst der Fransen in 1795 heeft tot hun wettelijke gelijkgerechtigdheid geleid. Desondanks hebben zij niet alleen in de handel, maar ook in het culturele leven, als artsen, leraren, rechtskundigen, letterkundigen en wijsgeren een grote rol gespeeld, al bleven zij zich in de zeventiende en achttiende eeuw nog veelvuldig van het Spaans als voertaal bedienen.

In hun gemeenschappen beschikten de rabbijnen over een ongewone macht: zij waren min of meer de officiële vertegenwoordigers der Joden tegenover de overheid, die het calvinisme als staatsgodsdienst moest respecteren. Een vreedzaam samenleven werd mogelijk doordat de Joden in de verstrooiing als stelregel hadden, de wetten der overheden streng te eerbiedigen en zich niet in te laten met de onderlinge twisten der Nederlandse staatsburgers. Meer nog werd de aanpassing bevorderd doordat de calvinisten een diep ontzag hadden voor het Oude Testament, waarop ook de Joodse geboden waren gebaseerd. De rabbijnen en de orthodoxe calvinisten konden het op vele gebieden goed met elkaar vinden. Wie ketters waren voor de christenen waren het ook voor de Joden. De strengheid van het calvinistische geloof mishaagde de rabbijnen geenszins. Wanneer de predikanten bij de stad-

houders een tegenwicht zochten tegen vrijzinnige en 'rekelijke' regenten konden zij er op rekenen, dat ook de rabbijnen aan de zijde stonden van de Oranje's. En wie niet geloofde aan een persoonlijke God, niet aan de onsterfelijkheid of aan de onaantastbaarheid van het Oude Testament vond joodse en christelijke ambtsdragers gelijkelijk tegenover zich. De rabbijnen overtuigden hun geloofsgenoten van de noodzaak, trouw te blijven aan hun godsdienst, opdat zij de calvinisten niet tegen zich in het harnas zouden jagen. Joodse vroomheid bood bescherming tegen christelijke ketterjagerij. En door zich te onthouden van elke inmenging in de godsdiensttwisten der protestanten bleven de Joden buiten schot.

Tegen deze achtergrond moet men het onverdraagzame optreden der rabbijnen zien tegen vrijdenkers als Uriel da Costa en Baruch Despinosa, die hun ongeloof demonstreerden ten aanzien van het waarheidsgehalte en het gezag van het Oude Testament. Door hun optreden brachten zij de veiligheid van de joodse gemeenschap in een vreemd land in gevaar.

3. *Willem de Zwijger*

Wanneer in de aanvang van de tachtigjarige oorlog de godsdienstige tegenstellingen onder de opstandelingen tot grote spanningen leidden, tracht Willem de Zwijger zich daar boven te verheffen. Kan men hem daarom een 'Erasmist' noemen? Dit zou te ver gaan, omdat zijn verdraagzaamheid niet voortkwam uit een humanistische filosofie, maar uit politieke overwegingen. In het begin van de opstand tegen Spanje behoorde misschien niet meer dan tien procent van de bevolking van het noorden tot de calvinistische kerk, en ruim veertig jaar later, bij het ingaan van het twaalfjarig bestand, waarschijnlijk nog niet meer dan één derde. De Calvinisten vormden onverdraagzame en autoritaire stoottroepen, die in de aanvang de eenheid in de strijd tegen de Spaanse landvoogden in gevaar brachten. Daarbij kwam dat het wezenlijke ideaal van Willem van Oranje niet was, het noorden van het zuiden af te scheiden, maar de zeventien Nederlandse gewesten vereend te houden en een vreedzame samenleving van gelijkge-

rechtigde burgers van verschillend geloof mogelijk te maken. Men vergeet niet dat de grootste activiteit van Willem, na zijn breuk met de hoogste vertegenwoordigers van het Spaanse gezag, door hem is ontplooid in de gewesten ten zuiden van de grote rivieren.

De politieke denkbeelden van de Zwijger zijn sterk beïnvloed door de Duitse vorsten, tot wier kring hij behoorde. Onder hen had het lutherdom veel aanhangers gevonden, omdat Luther het gezag der vorsten hoog hield en hun volstreekte soevereiniteit erkende, ook ten aanzien van de kerkelijke organisaties. Dit absolute gezag strookte niet met onderworpenheid aan de keizer of de paus: werd hun waardigheid erkend, dan werd zij beschouwd als een zinnebeeldige macht. De Nederlanden behoorden (tot 1648) tot het Duitse rijk, waarvan zij de zogenaamde Bourgondische 'Kreis' (kring, gewest) vormden. Door de Bourgondische vorsten waren deze gewesten onder het gezag van één vorst gekomen, die geleidelijk poogde een meer centraliserend bestuur in te stellen. Erfgenaam van de Bourgondiërs was Karel V, die tevens de Spaanse kroon verwierf. Hij was echter in de Nederlanden 'heer' der verschillende gewesten en regeerde er niet als koning van Spanje. Dat hij keizer van het Duitse rijk kon worden was een gevolg van het feit, dat hij soeverein was over de Nederlanden, afgezien daarvan dat hij ook tot het machtige Duitse Habsburgse huis behoorde. Van deze bindingen met het Duitse rijk (en van het 'Duitse bloed' der Nassau's) moet men zich wel bewust zijn. Karel V, een 'Vlaming', oefende in de Nederlanden zijn gezag uit als landgenoot. Zijn zoon Philips II was door zijn opvoeding geheel en al een Spanjaard, en met hem begonnen de moeilijkheden een dramatisch karakter aan te nemen: hij tastte het zelfbestuur van zijn 'Duitse' gewesten (de Nederlanden) te zeer aan.

Toch waren Karel V en Philips II de symbolen van de eenheid der Nederlandse hertogdommen en graafschappen en de gedachte kwam niet bij Willem van Oranje-Nassau op, hun soevereiniteit te betwisten. Hij verlangde, met de adel en de bezittende burgers der Lage Landen, een inheems bestuur. Maar hij was geen voorstander van de afzwering van de vorst zoals de provincies, die in 1581 proclameerden dat zij Philips

II niet langer als soeverein erkenden. Tot 1581 toe heeft Willem al zijn officiële handelingen verricht als stadhouder in vier gewesten (Holland, Zeeland, Utrecht en Bourgondië) van de Heer der Nederlanden (Philips II) en die fictie hield hij hoog. De afzwering geschiedde door de staten van Holland, Zeeland, Utrecht, Gelderland, Overijssel, Friesland (Groningen zou zich daar later bijvoegen) benevens door Brabant, Vlaanderen en Mechelen, die weer zouden afvallen. In feite trokken de bestuurders dezer gewesten de soevereiniteit aan zich. Holland en Zeeland droegen de uitoefening van een beperkt aantal soevereine rechten op aan Willem van Oranje, de overige gewesten aan de Franse hertog van Anjou. Maar Willem van Oranje was stellig geen republikein. Na de afzwering van Philips zou het in de lijn van zijn eigen opvattingen hebben gelegen, dat hij in de plaats van Philips tot soeverein zou zijn gekozen. Alleen de staten van Holland waren daartoe bereid, en Willem zou in 1584 tot graaf van Holland zijn uitgeroepen, indien hij niet zou zijn vermoord. Dat de Nassau's een dynastie zouden hebben gevestigd in de (Duitse) Nederlanden ware denkbaar geweest. Maar na de dood van Willem is het daartoe vóór de Franse tijd nooit gekomen. De Nassau's bleven met de titel van stadhouder dienaren van de staten der bevrijde provincies, verbonden in een unie van zeven republieken. En het hoogste gezag (ook als de uitoefening daarvan ten dele werd opgedragen aan een stadhouder) van de unie berustte bij de 'hoogmogende heren' van de Staten Generaal.

De ontwikkeling voltrok zich in vele opzichten tegen de bedoelingen in van Willem van Oranje. Het instellen van republieken en het verheffen van het calvinisme tot officiële godsdienst waren niet in overeenstemming met zijn inzichten, om maar te zwijgen over de teleurstelling, dat Noord- en Zuid-Nederland niet vereend bleven. In 1576 scheen de Pacificatie van Gent nog enige hoop te bieden op een duurzaam samengaan van de zeventien gewesten, op basis van vrijheid van godsdienst in Holland en Zeeland, terwijl de wederzijdse eerbiediging van de rechten van katholieken en protestanten in 1577 nog over andere delen van de Nederlanden werd uitgebreid. Maar in 1579 werd de splitsing tussen Noord en

Zuid al in grote lijnen aangekondigd door de vorming der unies van Atrecht en Utrecht. Tijdens het leven van de prins stonden de grootste steden van Brabant en Vlaanderen nog aan de zijde van de opstand, maar daarna onstonden geleidelijk de zuidelijke Nederlanden met een katholieke godsdienst en de noordelijke provincies onder calvinistische hegemonie.

Beziet men tegen deze achtergrond de houding van de Zwijger tegenover de godsdiensten, dan wordt zijn verdraagzaamheid of onverschilligheid in dit opzicht begrijpelijk. Tot zijn elfde jaar was hij luthers opgevoed als zoon van een Duitse graaf, die de hervorming had omhelsd. Toen, in 1544, erfde hij het prinsdom Oranje en vele bezittingen in de Nederlanden, waar zijn soeverein Karel V was. Hij gaat dan over tot het katholicisme en treedt in 1551 in het huwelijk met de zeer rijke Anna van Buren. Zijn hof te Brussel is een centrum van de Nederlandse adel, er wordt een ongekende weelde ten toon gespreid. Aan Oranje's trouw jegens de katholieke kerk twijfelt niemand. Na de dood van Anna van Buren zoekt Willem zich een tweede echtgenote in de kring der Duitse vorsten: hij dingt naar de hand van Anna van Saksen, die luthers is. In het prinsdom Oranje echter wordt geen protestantisme geduld, de calvinisten vinden er geen wijkplaats. Een schrijven van Willem van Oranje aan paus Pius V getuigt daarvan: 'Ik wenste wel dat ik die pest der ketterij, die door de nabuurschap van Frankrijk in mijn prinsdom is doorgedrongen, met dezelfde gemakkelijkerheid, waarmee zij is binnengeslopen, kon wegnemen of vernietigen.' Toen Philips II kennis kreeg van Willems voornemen, een Lutherse prinses te huwen, stelde Willem de Spaanse koning gerust door te verzekeren 'dat hij in de katholieke godsdienst zou leven en sterven.' In Dresden beloofde hij echter, dat hij zijn toekomstige vrouw niets in de weg zou leggen om haar godsdienst vrijelijk uit te oefenen, hij nam deel aan het avondmaal in de lutherse kerk en betoogde - zoals hij het later in zijn Apologie (1580) zou formuleren - 'dat de protestantse leer in zijn hart van jongs af aan diep wortel had geschoten en onuitwisbaar in zijn hart was ingegraveerd.' Het huwelijk werd in 1561 gesloten en bleek een mislukking door het hysterische en neurotische karakter van Anna, die overspel pleegde met de secretaris

Rubens (vader van de later beroemde schilder) en tenslotte in waanzin verviel. Zij was de moeder van prins Maurits, aldus genoemd naar keurvorst Maurits van Saksen, en van prinses Emilia, een avontuurlijke en hartstochtelijke vrouw, die zeer tegen de wens van Maurits met een Portugese pseudoprins zou trouwen. Emilia onderhield nauwe contacten met Willems zoon uit het eerste huwelijk, Philips Willem, door de Spanjaarden onttrokken aan het ouderlijk gezag van Willem van Oranje en katholiek opgevoed.

In 1567 is de Zwijger teruggekeerd tot de lutherse godsdienst, die wel het meest overeenkwam met zijn politieke aspiraties, omdat deze religie een basis vormde voor de scheping van naties en dynastieën, die zich niet meer onderwierpen aan het gezag van het pausdom. Het calvinisme had weinig aantrekkelijks voor hem. Hij had een afkeer van het felle drijven van Vlaamse calvinisten als Datheen en Hembyze, en in 1566 had hij met de graaf van Egmont een beeldenstorm in West-Vlaanderen helpen onderdrukken. Het was begrijpelijk dat hij aan het einde van dat jaar weigerde, zich aan het hoofd te stellen van een opstand, die voornamelijk door calvinisten zou worden geleid. In 1567 week Willem uit naar Duitsland en zocht er steun bij de lutherse vorsten. Zijn terugkeer tot het protestantisme sloot echter geenszins uit dat hij evenzeer hulp verwachtte van Franse katholieke edelen: hij verwachtte later veel van de kringen, die achter de hertog van Anjou stonden, met name om in Zuid-Nederland meer katholieken voor het nationale verzet te winnen. Het moet hem hebben verdrotten dat na 1568 de fanatieke calvinisten meer en meer de leiding namen van de opstand, maar hij sloot zich in 1573 toch bij hen aan, klaarblijkelijk om opportunistische politieke redenen. Het waren calvinistische predikanten, die zijn mislukte huwelijk met Anna van Saksen voor ontbonden verklaarden. De wettelijkheid van deze scheiding en van de daarna gesloten echtverbintenis met Charlotte de Bourbon (die het kloosterleven had vaarwel gezegd) is door zijn tegenstanders herhaaldelijk betwist. Na de dood van Charlotte hertrouwde Willem met Louise de Coligny (moeder van Frederik Hendrik) die haar vader en haar eerste echtgenoot had verloren in de Bartholomeusnacht (1572) toen een slachting

was aangericht onder de vooraanstaande Franse hugenoten. De 'rekkelijke' houding van Willem van Oranje in godsdienstige aangelegenheden zou intussen een betere basis hebben gevormd voor de ontwikkeling van het geestelijk leven in de republiek dan de eenzijdige steun die Maurits zou bieden aan de meest onverdraagzame calvinisten, en dan de vereenzelving der Nassau's met de belangen der calvinistische kerk, bij welker voorgangers en leden zij een tegenwicht zochten tegen de macht der regenten.

4. *Ketters en ketterjagers*

De hervormde predikanten genoten in de republiek niet de reputatie, voorbeeldige burgers te zijn. Het is waar dat zij slecht waren bezoldigd en dat hun opleiding veel te wensen overliet. Talloos zijn de berichten over hun kwalijke levenswandel. Daarbij kwam geleidelijk een toenemende afkeer van het 'mondaine' leven en de 'wereldse' civilisatie van de rijke kooplieden, die meer van de wereld hadden gezien en weinig geneigd waren, zich de wet te laten stellen door de jaloerse en achterlijke dominees. Bij het conflict tussen Gomarus en Arminius, waarbij Maurits de zijde koos van de eerste, speelden zulke maatschappelijke factoren stellig een rol. De Arminianen of Remonstranten vonden steun bij een verlichte stedenburgerij, die de vrijheid van de menselijke wil meer op de voorgrond stelde dan de uitsluitende almacht Gods, en die kritisch stonden tegenover de leer der predestinatie. Zij waren niet van mening dat Gods willekeur beslist, wie er zalig worden, en kenden waarde toe aan de 'goede werken', die evenzeer konden bijdragen tot iemands heil als het ware geloof. Hun Godsvoorstelling was menselijker dan die van de onverdraagzame orthodoxen, zij kenden meer waarde toe aan rede en ethiek (en daarmee aan de 'liefde Gods') en werden uitgeworpen, omdat de machtsverhoudingen gunstig waren voor de dictatoriale groep der contra-remonstranten. In 1618 greep Maurits in ten gunste van deze laatsten, en zijn conflict met Van Oldenbarnevelt (vertegenwoordiger van de regenten, die de macht van de stadhouder beperkten en wie

de godsdienstige twisten verdrotten) speelde daarbij een grote rol. In 1618 kwam de synode bijeen, die het jaar daarop de remonstranten veroordeelde. De leiders van de dissidente groep werden gearresteerd (Hugo de Groot en Hogerbeets waren al eerder door Maurits gekerkerd, omdat zij 'moderatie en tolerantie' aanbevalen) uit de republiek uitgewezen, of gevangen gezet. Na Maurits' dood in 1625 werd het klimaat gunstiger voor de remonstranten, vooral toen Amsterdam van de Staten van Holland in 1632 toestemming kreeg, het 'Athenaeum Illustre' te openen, waarin hun geestesgesteldheid overwoog.

Grotere ketters dan de remonstranten - die immers van calvinistische huize waren - vond men in de kringen van vrije geesten, die hun oordelen onafhankelijk maakten van de christelijke dogmatiek. Van hen moest men allereerst de gebroeders Johannes en Adriaan Koerbagh noemen. De eerste, die theologie had gestudeerd, moest zich herhaaldelijk verantwoorden wegens onrechtzinnigheid, omdat hij 'in sommige stukken des geloofs zeer ketterse en ongezonde gevoelens' had. Hij loochende dat de Heilige Schrift verplichtte, te geloven aan de drieënheden Gods, en ontkende de 'schepping uit niets'. Hem werd verboden, de kansel te betreden. Nadat zijn broer gevangen was genomen werd ook hij gearresteerd. Het werk van Adriaan Koerbagh verwekte echter een veel grotere opschudding. Adriaan had rechten en medicijnen gestudeerd en een soort verklarend woordenboek doen verschijnen, getiteld 'Een Bloemhof', dat was uitgegeven in 1668. De auteur viel de katholieke kerk aan en bleek zeer kritisch te staan tegenover de adel, maar dat was geen reden om hem lastig te vallen. Het was zijn Godsopvatting die hem zou verderven. En toen hij ook nog zijn 'Licht, schijnende in duistere plaatsen' uitgaf, werd hij aangeklaagd. Aanvankelijk wist hij zich door de vlucht te onttrekken aan de wereldlijke justitie, die in dienst werd gesteld van de kerkelijke inquisitie; maar door verraad viel hij in handen van zijn vervolgers. De straf die tegen hem werd geëist was onmenselijk: zijn rechterduim moest worden afgehouden, zijn tong met een gloeiend ijzer worden doorpriemd, zijn goederen behoorden te worden geconfiskeerd. En daarna zou hij nog dertig jaar

gevangen moeten worden gehouden. Door tussenkomst van meer rekkelijke bestuurders werd tenslotte volstaan met een straf van tien jaar gevangenis en een boete van vierduizend gulden. Doch reeds in 1669 overleed Adriaan, na ernstige mishandelingen te hebben ondergaan, in het Rasphuis.

Welke waren de denkbeelden, waarvoor Adriaan Koerbagh stierf? Terecht heeft men hem een voorloper van Spinoza genoemd. Hij achtte God de grondlegger van de natuur, zodat de natuurwetten als Gods onveranderlijke wetten opgevat behoorden te worden. En diensgevolge konden er geen wonderen zijn geweest, die in strijd waren met deze wetmatigheid. Afgezien van het feit dat Koerbagh een radicale democraat blijkt te zijn geweest, en de wetenschap omtrent de aarde en de sterrenhemel hoger schat dan het wereldbeeld dat wordt ontworpen door de theologen, wijst hij op allerlei tegenstrijdigheden in de bijbel, waarvan hij het gezag in twijfel trekt. Naar aanleiding van het bestaan der apocriefe geschriften, die niet in de Schrift zijn opgenomen, gewaagt hij in zijn Bloemhof van willekeur. 'Want hetgeen op het zeggen van ene gemeente voor regelmatig is verklaard, kan op het zeggen van een andere gemeente voor onregelmatig verklaard worden, zo lang als er geen meerdere vastigheid is of bewijs als er tot nu toe is.' Bij het woord: atheïst tekent hij aan: 'Zouden diegenen die God niet terecht kennen Godlooche-naars zijn, zo zijn de allermeele mensen, de Godsgeleerden al mede (daar) onder gerekend, Godlooche-naars. Want bij zeer weinige is de rechte, grondige kennis Gods. De naam Gods is bij elk bekend, zijn wezen bij weinige.' Inzake de chaos, waaruit de wereld zou zijn geschapen, merkt hij op dat de Schrift zelf toegeeft, dat de werkelijkheid niet geschapen is uit het niets. 'Want uit niet komt niet.' Ter toelichting van het woord: createur, merkt hij opnieuw op dat de wereld niet geschapen is uit het niet. Zelfs al zou dit overigens in de bijbel staan, dan nog zou de 'wereldwijsheid' (de profane rede) het niet kunnen aanvaarden. Koerbagh verwerpt vrijelijk hetgeen in de bijbel in strijd is met de rede. 'Doch daar is in de Schrift iets hetgeen vast is, en met de rede overeen komt, hetwelk ook bij mij maar alleen voor de Schrift wordt gehouden, hetwelk wederom in het maken van andere schrif-

ten zoude stand grijpen. Maar de rest is voor ons onnut en ijdel en kan . . . zonder zwaarigheid wel verworpen worden. En ten tijde waar de Schrift door geweld van vuur en zwaard niet staande gehouden wordt, hij zoude in het kort vervallen.”

Volgens hem vindt men in de bijbel niets, dat het populaire geloof aan duivelen en engelen bevestigt. ‘De godsgeleerden willen evenwel dat het waar zal zijn omdat zij het versierd hebben.’ Maar dit betekent niet dat voor hem de bijbel heilig is. Bij het woord: Evangelium merkt hij op dat volgens het Evangelie aan Jozef werd verkondigd (Mattheus) dat Maria een zoon zou baren, waarvan de naam zou zijn ‘Behouder’, omdat hij zijn volk zou behouden voor dwalingen. Dit volk was het volk der Joden. En zijn die door Jezus gevrijwaard voor dwalingen? ‘De bode des Heren verscheen Jozef in de droom. Wat zekerheid bezitten wij daarvan? Immers geen andere als dat de dromende Jozef, des morgens wakker wordende, het alzo heeft believen te verhalen. En dat is wel vijftig jaar daarna eerst door Mattheus beschreven.’

Zoals wij zeiden kritiseert Koerbagh ook politici - en politieke profeten - die hij ‘snoed, listig, bedrieglijk en doortrapt’ noemt, terwijl zelden gebeurt hetgeen zij zeggen en voorspellen. Maar het meest valt zijn filosofie op. Inzake essentie zegt hij: ‘Daar is maar één wezen, te weten een zelfstandig of onafhankelijk wezen, dat is God, waarvan alle onderstandige of afhingige wezens afhingig zijn.’ Hij noemt God ook de ‘substantie’ of ‘ipstantie’ (zelfstandigheid) of ‘het nooit begonnen wezen.’ Zijn wetten zijn volstrekt en openbaren zich in de natuur. ‘De geestelijken willen dat een wonderwerk zal zijn iets hetgeen tegen of boven de natuur geschiedt. Hetwelk vals is, want daar kan niets tegen of boven de natuur geschieden.’ Deze vereenzelviging van God met het oerwezen der natuur zou in het werk van Spinoza bepalend zijn.

Naast deze ‘martelaar der vrije gedachte’ moet Uriël da Costa worden genoemd, die reeds eerder -- in 1640 - het slachtoffer was geworden van Joodse onverdraagzaamheid. Hij was als zoon van een ‘marraan (een jood, die gedwongen bekeerd was tot het christendom) in Oporto (Portugal) geboren en rooms opgevoed. Maar hij wanhoopte aan zijn zaligheid en

werd verontrust door 'angsten en benauwdheden', blijkbaar voortkomende uit zijn tekort aan geloof. Maar hij getuigde van zichzelf dat hij 'niet onedelmoedig' was, en 'zich kantte tegen die trotse en ongeschikte mensen, die uit verachting en door geweld anderen ongelijk deden', terwijl hij begerig was 'de zwakken te helpen en zich bij hen te voegen.' Toen hij vijf en twintig jaar oud was kreeg hij een administratieve functie in een kerk in Oporto, zonder dat hij zich een goed christen voelde. Hij ging het Oude Testament bestuderen, en vond daarin veel, dat strijdig was met het Nieuwe Testament, maar dat hem er toe bracht, terug te keren tot het joodse geloof. Daar dit in Portugal niet vrij beleden kon worden ontvluchtte hij clandestien, met moeder en broeders, dit land om scheep te gaan naar Amsterdam, 'alwaar wij bevonden dat de joden vrij en frank leefden.'

Tot zijn grote teleurstelling echter ontdekte hij, dat 'de synagoge even ver was afgeweken van het Oude Testament als de kerk van het Nieuwe Testament'. Hij verliet Amsterdam, en van Hamburg uit zond hij een aantal 'stellingen tegen de traditie' naar de Portugese gemeente in Venetië, waar de rabbijn Jehoeda de Modena de banvloek tegen hem uitsprak. Deze 'excommunicatie' werd ook in Hamburg afgekondigd, wat Uriël niet belette zijn stellingen uit te werken in een boek, waarin hij de rabbijnen er van beschuldigde, het Oude Testament te hebben verloochend. Onder andere ontkende hij, dat de oudste joodse geschriften een eeuwige bestraffing of de onsterfelijkheid van de ziel zouden kennen. In Amsterdam verscheen een verhandeling tegen da Costa, waarop deze weer antwoordde met een 'Onderzoek der Farizeïsche tradities.' Intussen was Uriël in Amsterdam teruggekeerd, waar hij nu werd beschouwd als een ketter. Hij werd op straat lastig gevallen, terwijl de joodse autoriteiten hem aanklaagden bij . . . de calvinistische overheid, aangezien de ontkenning van de onsterfelijkheid' ook de christelijke godsdienst benadeelde'. Maar de schout en de schepenen wisten kennelijk niet goed raad met het geval. Zij hielden hem een dag of tien in arrest, verklaarden zijn boeken verbeurd en veroordeelden hem tot driehonderd gulden boete. De inhoud van zijn boeken kent men nog slechts uit geschriften van zijn bestrijders.

Geleidelijk echter was da Costa ook gaan twijfelen aan de waarde van het Oude Testament en de wetten van Mozes, omdat daarin 'vele zaken strijdig waren met de natuur'. En, zo meende hij: 'God, de stichter der natuur, kan niet strijdig zijn tegen zich zelve.' Maar aangezien hij van de christenen geheel vervreemd was en de Nederlandse taal nauwelijks kende, achtte hij zich gedwongen terug te keren tot de joodse gemeenschap 'huilende, gelijk men zegt, met de wolven die in het bos zijn.' Hij herriep zijn ketterse stellingen (in 1633) maar zijn eigen familieleden verrieden, dat hij zich niet aan de joodse wetten en gebruiken hield. Zeven jaar lang werd hij als een paria behandeld, uit de zakenwereld uitgestoten, wederom in de ban gedaan. En zonder de hulp van zijn moeder zou hij van honger en ellende zijn omgekomen. Door 'uiterste armoë' gedreven besloot hij dan, zich te onderwerpen aan de vernederingen van een boetedoening: openbare erkenning van zijn dwaling en een (symbolische?) geseling en "vertreding op de drempel van de synagoge". Da Costa voelde zich diep vernederd en schandelijk mishandeld. In april van het jaar 1640 pleegde hij zelfmoord.

Aan de remonstrantse theoloog Philips van Limborch danken wij een vertaling van een soort testament van Uriël da Costa, waarin hij verbitterd uitroept: 'Het is niet fraai, met schande heen te gaan, latende die wreden en onrechtvaardigen zegepralen.' Hij verdedigt de natuurlijke, in het menselijk geweten ingeboren zedewet tegen de tradities, zeden en gewoonten, die de mensen niet verzoenen maar verdelen. De natuurlijke ethische geboden komen voort uit een 'wet die alle mensen gemeen en aangeboren is, om die reden dat zij mensen zijn. Deze wet bindt alle mensen aan malkanderen door een onderlinge liefde, zonder te weten van verdeeldheid, die de bron en oorzaak is van alle haat en de grootste ellenden. Deze wet is de leermeesteres om wel te leven, zij maakt onderscheid tussen billijk en onbillijk, tussen schandelijk en voortreffelijk . . . Uit deze onze natuurlijke wil volgt dit onwraakbare oordeel, namelijk dat wij zelf niet moeten doen hetgeen wij in anderen veroordelen . . . Wij leven niet wel, als wij vele ijdelheden in acht nemen. Maar wij leven wel als wij naar de rede leven.'

Da Costa veroordeelt dan alle angstaanjaging en tirannie van de godsdienstige leerstellingen, waardoor de godsdienst voor velen een dekmantel is geworden om kwaad te doen. 'Wilden de mensen de gezonde rede volgen en leven volgens de menselijke natuur, elk zou de ander liefhebben, elk zou medelijden hebben met de anderen. Elk zou een anders ongemak verlichten, zo veel hij kon, of tenminste zou niemand een ander beledigen zonder oorzaak.' Zoals Prof. Leo Polak heeft opgemerkt heeft men hier te doen met een poging, een autonoom zedelijk oordeel te grondvesten op het wezen van de menselijke ziel, los van tijdelijke maatschappelijke en kerkelijke geboden, vrij van een ons van buiten opgelegd gezag en van overgeleverde zeden en gewoonten. Rede en ethiek werden hier geplaatst boven dusgenoemde openbaring van 'waarheden' uit het verleden.

5. *Baruch Despinosa*

Op de 24ste november van het jaar 1632 werd te Amsterdam, uit joodse ouders van Spaans-Portugese herkomst, Baruch Despinosa geboren. Hij zou later als wijsgeer bekend worden onder zijn verlatiniseerde naam Benedictus de Spinoza. Zijn vrome tijdgenoten hebben hem een atheïst genoemd, hoewel hij God plaatste in het centrum van zijn filosofie. Toch, indien men niet afgaat op de klank en de naam maar op de zin daarvan, dan is het niet onjuist te zeggen, dat Spinoza het kerkelijke Godsbegrip loochende. In een pamflet dat werd gepubliceerd tegen zijn 'Godgeleerd-staatkundig vertoog' werd de afvallige jood beschimpt en werd gezegd dat zijn verhandeling was gemaakt 'in overleg met de duivel', en een 'product van de hel' was. Na zijn dood, in 1677, verschenen christelijke grafschriften om hem te honen. Eén ervan luidde: 'Spuw op dit graf. Hier ligt Spinoza. Ware zijn leer hier ook bedolven, wrocht die stank geen zielspest meer . . .' En een ander: 'Geen snoder monster heeft de hel ooit opgeleverd.' Tijdens zijn leven is hij verscheidene keren bedreigd en eenmaal heeft een fanatiek christen een aanslag op hem gepleegd, en in 1680 schreef Kortholt dat men hem in plaats

van Benedictus, de gezegende, beter Maledictus, de vervloekte, had kunnen noemen.

Maar niet alleen christenen hebben in hem een godloochenaar gezien, ook joden hebben hem uitgebannen en vervloekt. Het is waar dat zijn geloofsgenoten zich bedreigd voelden en bevreesd waren, dat de calvinisten hen zouden belagen, indien zij iemand in hun midden duldden die als een atheïst werd beschouwd. Maar ook volgens de joodse religie was hij een ketter. De jonge vrijgeest was nog slechts 24 jaar oud, toen hij werd uitgestoten. Anders dan in het geval van Da Costa werd hij niet aangeklaagd bij de wereldlijke overheid. Maar de rabbijnen Morteira en Aboab spraken op 27 juli 1656 de banvloek over hem uit, waarbij zij hem 'vloeken, bannen, verwensen en verdoemen met toestemming van de gezegende God.' In hun excommunicatie stond: 'Vervloekt zij hij bij dag en vervloekt bij nacht, vervloekt in zijn liggen en vervloekt in zijn opstaan, vervloekt in zijn uitgaan en vervloekt in zijn ingaan. Nimmer moge hem de Heer vergeven en voortaan moge de woede des Heren en zijn ijver op deze mens branden en hem opleggen al de vloeken, geschreven in het boek dezer wet . . .' De calvinistische overheid, het moet tot haar eer worden gezegd, greep alleen in om zijn 'Godgeleerdstaatkundig vertoog' te verbieden en de na zijn dood pas bekend geworden 'Ethica', en dan nog op aandrang van predikanten die er 'profane, godslasterlijke en atheïstische stellingen' in hadden ontdekt.

Zoals gezegd gebruikt Spinoza zonder ophouden de naam 'God'. Maar stellig niet in de gebruikelijke betekenis. Herhaaldelijk vindt men: 'God of de Natuur', en in feite is zijn ganse stelsel opgebouwd op Natuur en Rede. Men moet het woord 'Natura' - want alle verhandelingen van Spinoza zijn verschenen in het latijn - niet verstaan in de moderne zin van 'natuur'. De term houdt veel méér in, namelijk 'de Natuur die de natuur voortbrengt' (*Natura naturans*) of Oernatuur, de grond en het wezen der werkelijkheid, het Zijn dat aan alles aanschijn geeft, waarvan alles wat wordt ervaren een verschijningsvorm is. Men heeft wel gemeend dat Spinoza het woord God heeft gebruikt om geen aanstoot te verwekken, maar dat is niet waarschijnlijk. In 1724 heeft Jean Le Clerc

beweerd, dat aanvankelijk in de Ethica de naam 'Deus' (God) niet voorkwam, maar ook dit is niet aannemelijk. Om het alomvattende begrip van het Zijnde uit te drukken was het in de wijsbegeerte - en in de scholastiek, die poogde met filosofische argumenten de godsdienst te schragen - gebruikelijk de term 'Deus' aan te wenden. En in de mystiek was het al evenzo, ook wanneer het wezen van dit begrip niet identiek was met een persoonlijke God.

Door zijn levenswandel en zijn optreden heeft Spinoza nimmer enige aanstoot gegeven. Zijn felste tegenstanders hebben moeten erkennen dat zijn gedrag boven elke kritiek verheven was. Als een uitnemend mens heeft hij in zijn beperkte vriendenkring verkeerd, sober, onbaatzuchtig, bescheiden en eenvoudig. Door het slijpen van lenzen - voor de beoefening der wetenschap van steeds meer betekenis - kon hij in zijn onderhoud voorzien, terwijl beschermers hem later een klein jaargeld verzekerden. Een professoraat, hem in 1673 aangeboden door de universiteit van Heidelberg, wees hij af om zijn vrijheid van meningsuiting te kunnen behouden. Met ontzaglijke moed en in grote innerlijke rust voltooide hij zijn arbeid, afkerig van eerbetoon. Zo arm stierf hij dat van de opbrengst van zijn schamele nalatenschap nauwelijks de apotheker kon worden betaald. Zijn vrienden zorgden voor een waardige begrafenis.

Eenzaam is zijn leven niet geweest, ook al was hij niet gehuwd. Na te zijn verbannen uit de joodse gemeenschap trof hij in Amsterdam, Rijnsburg, Voorburg en Den Haag vele vrije denkers van zijn tijd. Daar waren bijvoorbeeld de Collegianten, die trachtten vroomheid te verenigen met non-conformistische opvattingen, die geen gezag erkenden van kerk, predikant of priester, geen geloofsbelijdenis aanvaardden en samenkomsten hielden, waarin ieder het woord kon voeren, die zich daartoe geroepen achtte. Zij wezen de kinderdoop af, ontkenden de leer der drieënheid en zouden ten dele zelfs rationalisten kunnen worden genoemd. Verder waren daar de kringen, waarin de wijsgerige opvattingen van Descartes (Cartesius) bekend waren en besproken werden. Spinoza, die tal van theologische en wijsgerige geschriften las in de Spaanse taal, het hebreeuws en het latijn goed mees-

ter was, schreef zijn eerste 'Vertoog over de zuivering van het verstand' naar aanleiding van Descartes' 'Discours de la méthode' (van 1637) en Bacon's 'Novum Organum'. Zijn 'Godgeleerd-staatkundig vertoog' verscheen-anoniem, maar zonder twijfel te laten aan de identiteit van de auteur - in 1670. Het trok zozeer de aandacht dat het in 1673 en 1674 herdrukt moest worden en toen door de Staten van Holland, daartoe bewogen door calvinistische predikanten, werd verboden. De Ethica verscheen pas na de dood van Spinoza, terwijl ook bewaard gebleven brieven veel licht werpen op zijn wijsgerige opvattingen en zijn vriendenkring. Daartoe behoorden bijvoorbeeld Heinrich Oldenburg, secretaris geworden van de Britse Royal Society; de jonge Amsterdamse koopman Simon de Vries, een 'Collegiant' van doopsgezinde huize; Lodewijk Meyer, doctor in de medicijnen en de wijsbegeerte, een aanhanger van Descartes en van lutherse afkomst; Pieter Balling, een doopsgezinde Amsterdammer; Willem van Bleyenbergh, een koopman uit Dordrecht, die hem echter tenslotte ging bestrijden; Johan Hudde, wiskundige en lenzenslijper, later een der burgemeesters van Amsterdam; Johannes Bouwmeester, een arts; Jarig Jelles, een doopsgezind winkelier; Hugo Boxel, secretaris en later pensionaris van de stad Gorinchem; Franciscus van den Ende, een gewezen Jezuiet die de katholieke kerk had verlaten en in Amsterdam een latijnse school had gesticht; van Velthuysen, die de leer van Copernicus verbreidde en toelichtte en nog verscheidene anderen. Staatslieden als Johan de Witt, Oldenburg en Koenraad van Beuningen kenden de wijsgeer. En zozeer interesseerde Spinoza zich voor politieke vraagstukken, dat hij stelling koos inzake zeer actuele problemen.

6. *Godgeleerd-staatkundig Vertoog*

Wij weten niet welke betrekkingen er hebben bestaan tussen Spinoza en Johan de Witt, die vele jaren een beslissende invloed heeft gehad op het staatkundig leven der noordelijke Nederlanden. Beiden waren afkerig van te grote invloed der Oranje's (men vertoefde van 1650 tot 1672 in het eerste

stadhouderloze tijdvak) en van de politieke macht der predikanten. Het was de Witt die voorkwam dat tijdens zijn leven het Godgeleerd-staatkundig Vertoog werd verboden. Toen de staatsman was vermoord liet Spinoza een pamflet aanplakken tegen 'de ellendige barbaren', die deze misdaad op hun geweten hadden. In 1673 was een deel van de republiek bezet door Franse troepen, die o.a. Utrecht in handen hadden. Spinoza vond dit geen bezwaar om de stad te bezoeken, en hij ontmoette er zelfs Fransen, die zich voor de wijsbegeerte van Descartes interesseerden. Men moet daarbij niet denken aan een moderne fronten-oorlog, en persoonlijke betrekkingen tussen burgers van oorlogvoerende mogendheden waren schering en inslag. Toen Spinoza terugkeerde in Den Haag rotte het volk voor zijn huis tezamen, maar dat was vooral omdat de wijsgeer bekend stond als een aanhanger van denkbeelden van Johan de Witt en van kringen, die weinig geestdriftig waren voor de Oranje's.

De filosoof had kennelijk sympathie voor de 'regentenpartij'. Deze vertegenwoordigde de gegoede en in kerkelijke zaken rekkelijke burgerij, die weinig geneigd was inmenging in haar doen en laten te dulden van predikanten. Bij het behartigen van hun belangen konden de kooplieden weinig rekening houden met de strenge eisen der calvinistische orthodoxen. Handel drijven moest men met iedereen, of hij rooms was of moslim, hindoe of sjintoïst. Een aanzienlijk deel der burgerij, die zich bezig hield met scheepvaart en handel, behoorde tot de doopsgezinden, remonstranten, libertijnen, roomsen of joden, en de overheid deed moeite, hen te beschermen tegen de kerkelijke 'inquisitie'. Zo hebben verdraagzame regenten de Witt in 1656 weten te bewegen, de theologen het recht te ontzeggen te beslissen over de toelaatbaarheid van het verdedigen van wijsgerige stellingen. Tegelijkertijd werd aan hoogleraren in de filosofie verboden, zich in te laten met kerkelijke kwesties. Zo werd een grens getrokken tussen geloof en rede, maar ook de voorwaarde geschapen voor een eigen ontwikkeling van theologie en filosofie aan beide zijden van de scheidslijn, al kon men zelden spreken van vreedzame coëxistentie, omdat het monotheïsme naar zijn aard absolutistisch gezind is.

In zijn *Vertoog* nu poogt Spinoza de invloedssfeer van de religie te beperken door haar de eis te stellen, dat zij allereerst zal onderwijzen, zedelijk te leven. Daardoor echter wordt het gezag der kerk afhankelijk van het gezag van het zedelijk oordeel, dat autonoom is, zelfbepalend en dus niet onderworpen aan bijbelse of theologische uitspraken, die in strijd zijn met het geweten. Aangezien voor Spinoza zedelijkheid eigenlijk praktische redelijkheid is (zijn *Ethica* is een *Logica*) zou de volkomen redelijke mens aan geen gezag buiten zich onderworpen behoeven te zijn. Wat van de bijbel aanvaardbaar is wordt door de rede bepaald. Maar gewoonlijk worden de mensen niet - of niet geheel - door de rede geleid. En welke instantie heeft dan de opdracht, hen in goede banen te leiden? Hier heeft de overheid, die het algemeen belang vertegenwoordigt en zich moet laten leiden door het welzijn van alle burgers (van welk geloof ook) voorrang boven enige kerk. In het conflict tussen staat en kerk staat Spinoza aan de zijde van de staat, voorzover deze althans het collectieve belang beschermt. Ook de priesters en predikanten behoren aan dit gezag onderworpen te zijn. Joodse koningen, zo zegt hij, zijn vaak terecht gewezen door profeten. 'Maar onze tegenwoordige regeerders hebben met profeten niets te doen, noch zijn zij verplicht hen te dulden.' Niet de kerkelijke synode is soeverein, maar de staten van Holland. Het was in Spinoza's tijd nog gewoonte, dat een schrijver, die zich begaf op het terrein der godgeleerdheid, zijn geschrift onderwierp aan het oordeel van de kerkelijke overheid. In zijn *Vertoog* zegt Spinoza echter nadrukkelijk, dat hij zijn verhandeling uitsluitend onderwerpt aan het oordeel van de wereldlijke overheid, omdat hij niet het plan had iets te schrijven 'in strijd met 's lands wetten of het algemeen belang.' Hij zocht bij de regenten beschutting tegen de lichtbewogen volksmenigte, die gemakkelijk was op te zwepen door bekrompen predikanten. Men zou hem 'een aristocratische individualist' kunnen noemen. Dit houdt in, dat hij weliswaar aan de zijde stond van een verlichte minderheid, maar anderzijds toch ook weigerde, haar gezag als absoluut te beschouwen, omdat het zijn grenzen vond in geest en geweten van de enkeling. En zo werd de wijsgeer een voorloper der staatkundige democratie.

7. *Gezag en vrijheid*

In 1667 was een Nederlandse vertaling verschenen van de 'Leviathan' van de Engelse wijsgeer Hobbes. Deze kon beschouwd worden als anti-kerkelijk en hij verleende aan het gezag van de staat voorrang boven dat van de kerk. Tevens echter was hij voorstander van een vrijwel absoluut staatsgezag. De zeventiende eeuw kenmerkte zich door de verdediging van totalitaire beginselen, met name van de absolute monarchie. Van democratie en volkssoevereiniteit was geen sprake, ook niet in de republieken. Wel was in de Republiek der Verenigde Nederlanden het centrale gezag zwak door haar federale structuur en haar gedecentraliseerde overheidsorganen. In feite had men immers te doen met zeven kleine republieken, en daarin genoten de steden nog weer vele autonome rechten. Maar dit beduidde niet dat 'het volk' geacht werd de aard der regering te bepalen. Voor de regenten was dit ontoelaatbaar, en voor de calvinistische predikanten, deze 'bibliocraten', lag de bron van het gezag in God, die zijn geboden door middel van de bijbel zou hebben geopenbaard. Het standpunt van Spinoza nu is daarnaast oorspronkelijk. Hij roemt de rekkelijke regenten en idealiseert hun regime. Hij noemt Amsterdam 'de vrijste stad ter wereld', wat in zoverre waar was dat de vrijheid van godsdienst en van denken er groter was dan elders, hoewel niet onbelemmerd. De lof van Spinoza stelt hem in staat, die vrijheid te schetsen als een verworven recht. Want hoewel hij het burgerlijk gezag erkent, stelt hij er ook voorwaarden aan. Het is waar dat de staat geen bevelen behoeft uit te voeren van de kerk. Maar evenzeer, dat hij de vrijheid van meningsuiting, zowel van gelovigen als van wijsgeren, behoort te eerbiedigen. De overheid kan niemand dwingen, van gedachten te veranderen, een geloof of overtuiging prijs te geven, een weldoener te haten of een misdadiger te prijzen. Tyrannie kweekt haar eigen ondergang. 'De staat mag zijn onderdanen niet van redelijke wezens tot marionetten maken.' Men moet zich onderwerpen aan de wet, zolang deze bestaat, maar men mag pogen haar te wijzigen. 'Ieder heeft dus wel het recht prijs gegeven van

handelen naar eigen wil, maar niet het recht om naar eigen zin te oordelen en te redeneren.'

De wijsgeer heeft steeds geprobeerd een toestand van evenwicht te vinden tussen het belang der maatschappij en de vrijheid van de enkeling. In zijn *Ethica* hervindt men de gedachten van het Vertoog. Elke ethiek heeft slechts betrekking op de verhoudingen tussen de mensen en dus op de gemeenschap, op de onderlinge afhankelijkheid. De mensen moeten elkaar helpen, zij moeten samenwerken. 'Niets is voor de mens van zo groot belang als zijn medemens.' Op de redelijke conclusie, dat het lot van de een is verbonden met dat van de ander, berust het ethisch oordeel. 'Daaruit volgt dat de mensen, die door de rede worden bestuurd, dat wil zeggen die hun belang nastreven onder leiding van de rede, niets voor zichzelf zullen najagen, wat zij niet tevens voor anderen zouden wensen; en derhalve, dat zij getrouw, rechtvaardig en eerlijk zijn.' Spinoza spreekt niet van christelijke geboden op zichzelf, van christelijke naastenliefde als iets bijzonders, maar als verschijningsvormen van algemeen-menselijke redelijkheid en zedelijkheid; en slechts als zodanig kunnen zij worden aanvaard. Zijn zij met de rede in strijd, dan is men niet gehouden ze in acht te nemen. Bovendien gewaagt hij van 'redelijk belang', dat tot wederkerig dienstbetoon leidt. En van wezensgelijkheid der mensen: zij komen van nature overeen, voorzover zij volgens de rede - het algemeen-geldende oordeel - handelen. Nuttig en redelijk is 'al wat het gemeenschapsleven bevordert of wat bewerkt, dat de mensen eendrachtig of door de rede verbonden samenleven.'

Er zijn marxisten geweest, die deswege hebben gesproken van 'communistiche' trekken in Spinoza's ethiek. Herman Gorter heeft er zich geruime tijd toe aangetrokken gevoeld, de Russen A. Thalheimer en A. Deborin hebben aan Spinoza een plaats toegekend in 'de voorgeschiedenis van het dialectische materialisme'. Maar men kan niet ontkennen, dat de wijsgeer ook een voornaam individualisme is toegedaan. De mensen zijn altijd onze sympathie waard, maar onze achting slechts, voorzover zij redelijk handelen. Hij komt aldus tot verfijnde onderscheidingen, die in een 'wetboek' nauwelijks zouden zijn samen te vatten. Beslissend voor de zedelijke

waarde van een daad is het motief, de beweegreden. 'Wie door vrees wordt geleid, en het goede doet om kwaad te vermijden, wordt niet door de rede geleid.' Wie er zich van bewust is, te hebben gehandeld - door aandoeningen bewogen - in strijd met de rede, ondervindt een onlustgevoel. Hij kan dit slechts opheffen, door zijn wil weer in overeenstemming te brengen met zijn redelijk oordeel. In dat geval heeft hij er recht op, zich verblijd te voelen en tevreden te zijn over zichzelf: zijn ethische daad is een verdienste. 'Hoge achting voor zichzelf is niet in strijd met de rede, maar kan aan haar ontspruiten.' Het gevoel van zelfwaardering komt ook voort uit het besef van vermogen, van macht over de driften, van de mogelijkheid tot zelfbeheersing, en dit bewustzijn geeft vreugde: de deugd maakt gelukkig. Zelfvernedering en neerdrukkend berouw zijn echter ijdel. 'Berouw is geen deugd, of wel: berouw komt niet voort uit de rede. Integendeel: wie een daad berouwt is twee maal ongelukkig of machteloos.' In deze zin moet men zijn devies verstaan: 'wel-doen en blij-zijn.' Dat is: redelijk handelen en daarin vreugde vinden.

Gecompliceerd is zijn verhouding tot mensen, die zich in hun handelen niet laten leiden door de rede. Opmerkelijk is in de *Ethica* deze conclusie: 'De vrije mens tracht, indien hij te midden van onredelijken leeft, zoveel mogelijk hun weldaden te ontwijken.' Waarom? De weldaden, die de niet-redelijk optredende mens bewijst, zijn voor de wijze van geringer waarde. Hij kan er in eigenlijke zin niet dankbaar voor zijn. Toch zal hij - op grond van het wederzijdse belang en het wederkerig dienstbetoon - de ander toch *op diens manier* moeten danken, want . . . die is een mens. De redelijk-handelende mens moet zich dus tot een levenshouding dwingen, die hem geen vreugde geeft, die niet in overeenstemming is met zijn rede en waardigheid. Vandaar zijn poging, een situatie te ontwijken, waarin hij een niet-oprechte dankbaarheid moet betonen. 'Alleen vrije mensen kunnen elkaar waarachtig dankbaar zijn.'

Opmerkelijk is de waarde, die Spinoza hecht aan 'het belang'. Maar men vergeet niet dat hij daaronder verstaat: 'zijn wezen in stand te houden'. Dit is geenszins in strijd met de deugd, integendeel. 'Geheel krachtens eigen deugd handelen is voor

ons niet anders dan onder leiding der rede handelen, leven, ons bestaan handhaven - deze drie uitdrukkingen betekenen hetzelfde - met de bedoeling, ons eigen belang te bevorderen.' Het woord 'belang' krijgt hier een objectieve, ook voor anderen geldende, zin.' Alleen voorzover de mensen leven volgens leiding der rede komen zij steeds en noodzakelijk van nature overeen.' In dat geval hechten zij ook geen bijzondere waarde aan medelijden als aandoening: deze is een droefheid en men moet haar vermijden.' Het goede dat er uit voortvloeit, namelijk dat wij de persoon, met wie wij medelijden hebben, uit zijn ellende trachten te verlossen, begeren wij ook reeds te volbrengen op gezag der rede.' En de rede is een bron van blijheid. Maar ook hier vergeet Spinoza niet, de wezensgelijkheid der mensen te onderstrepen. 'Want wie noch door de rede, noch door medelijden er toe wordt bewogen om anderen te helpen, wordt terecht onmenselijk genoemd, aangezien hij niet op een mens blijkt te gelijken.'

Het vierde deel van de Ethica, waarin deze conclusies worden getrokken, en dat handelt over de menselijke vrijheid en dienstbaarheid, wordt bekroond door de lof voor een stoïcijnse zelfbeheersing en afwezigheid van vrees. 'De vrije mens denkt over niets minder dan over de dood, en zijn wijsheid is niet een overpeinzing des doods, maar van het leven.'

8. *Bijbelkritiek*

De eerbied van Spinoza voor redelijke en zedelijke oordelen belet hem niet te spreken over 'vroomheid' en 'gehoorzaamheid aan God.' Maar men moet niet vergeten, dat hij onder vroomheid verstaat: toewijding, want 'zij bestaat alleen in liefde tot de naaste'. En wat het woord God aangaat, dit duidt op het wezen der werkelijkheid, dat zich in en om ons openbaart in onveranderlijke wetten. Wanneer Spinoza in zijn Godgeleerd-staatskundig Vertoog zelfs de term 'Gods woord' bezigt, geschiedt dit ook overdrachtelijk, want 'Gods woord is ons in het hart geschreven.' Het zijn soms en ten dele de boeken van het Oude en Nieuwe Testament, die het ons leren kennen, maar stellig niet altijd. Niet het gezag van

de bijbel, maar ons eigen keurend vermogen is beslissend voor ons oordeel over goed en kwaad. En zo komt Spinoza in zijn Vertoog tot een gefundeerde kritiek op de bijbel.

Vóór hem hebben wel Joseph del Mendigo, de Engelsman Hobbes en de Duitser Karlstadt de rij der moderne bijbelkritici geopend, maar Spinoza overtreft hen door de vrijheid van zijn denken en zijn kennis. Weliswaar ontleedt hij voornamelijk gedeelten van het Oude Testament, maar de methode valt even goed toe te passen op het Nieuwe Testament. Er is, aldus de wijsgeer, maar één algemeen-geldende kennis: die van God of de Natuur. Deze kennis kunnen allen verwerven, zonder daarvoor de bijbel te behoeven. Immers, de wetten Gods corresponderen met de wetten der natuur in en om ons. Er zijn niet twee zelfstandigheden: God en Natuur. Er is slechts één Substantie: God is de Natuur. Derhalve bestaat er niets dat bovennatuurlijk is, en dus ook geen wonder in die zin, dat het zou berusten op een opheffing of loochening van de natuurwetten. En wanneer men spreekt van 'openbaring', dan onthult God zijn wezen in de dingen om ons heen en in ons denken.

Het joodse volk heeft dus niet, omdat het 'uitverkoren' zou zijn geweest, een bijzondere (en geschreven) openbaring ontvangen. Noch in wijsheid, noch in deugden heeft het andere volkeren overtroffen, en geen mens of natie staat in het middelpunt van het heelal. Doch hadden de joden niet hun profeten? Die hebben vele volken gekend. Zij kenmerkten zich bij de joden niet (dat had ook Hobbes reeds opgemerkt) door een ontwikkelde geest 'doch door een vrij levendige verbeelding', die wispelturig en ongestadig was. God openbaarde zich aan hen volgens hun beperkte bevattingsvermogen. Jesaja beweert dat God een koning is, Ezechiël echter: een vuur. En het volk stelde zich hem voor . . . als een kalf!

Spinoza tracht allerlei wonderen natuurlijk te verklaren, voorzover zij een schijn van werkelijkheid hebben. De bijbelboeken zijn ons echter niet bekend, zoals dit zou behoren te zijn. De eerste vijf (de zogenaamde Pentateuch) kunnen onmogelijk door Mozes geschreven zijn. De ons overgeleverde tekst is door kennelijke fouten bij het kopiëren, door onbekendheid met het oude hebreuws, door onwetendheid van ver-

talers (van het hebreuws in het grieks) door tweeslachtige betekenissen van woorden, onjuiste tijdrekeningen enz. gebrekkig en zeer onvolmaakt. Wat men het 'Woord Gods' noemt is, aldus Spinoza, 'onzuiver, verminkt, vervalst en met zichzelf in strijd.' Wij hebben slechts één voorschrift te handhaven: God en de naaste lief te hebben. Wij behoeven 'niet anders te geloven dan wat volstrekt noodzakelijk is om genoemd voorschrift op te volgen.' In feite is geloof dus: geweten. Zijn de werken goed, dan bewijzen zij het geloof. Wij dienen te leven in overeenstemming met het 'natuurlijk licht' in ons: de rede.

Dat Spinoza jood noch christen was spreekt van zelf. Zijn humanisme stond vrij tegenover alle religies en was universeel. Hij had gebroken met theologische begrippen als openbaring, persoonlijke godheid, schepper en schepping, vleeswording Gods, erfzonde, onsterfelijkheid der ziel en met de godsdienstige opvatting omtrent de vrije wil. Voor Spinoza is vrijheid: denken en leven volgens de wetten Gods, in harmonie met de Oernatuur. Hij is geen 'existentialist', die de vrijheid van de mens onbeperkt ziet, omdat hij aan geen enkele essentie zou zijn gebonden. Integendeel: hij onderstreept de noodzakelijkheid en wetmatigheid van het gebeuren. Hij is zo overtuigd van de onverbreekbare keten van oorzaken en gevolgen, dat hij ten aanzien van de gebondenheid van de menselijke wil tot extreme en eenzijdige uitspraken komt. Wij houden vaak een keuze en een daad voor vrij, zo zegt hij, omdat wij de oorzaken ervan niet kennen. Indien een weggeworpen steen bewustzijn zou hebben, zou hij geloven uit vrije wil te vliegen! Zo gelooft een kind, dat het uit vrije wil naar melk verlangt. Aldus is echter de verhouding en de spanning tussen bepaald-zijn en vrij-zijn van de bewuste mens eenzijdig belicht. De wijsbegeerte van Spinoza is geen filosofie van de daad of van de evolutie, maar veeleer beschouwend. Zij is meer rustgevend dan aansporend. Doch in haar oordelen zuiver en moedig.

9. *Spinoza's Godsbegrip*

Voor een deel heeft Spinoza zijn woordenkeuze ontleend aan Descartes, al maakt hij zich los van deze filosoof in het vijfde deel van zijn *Ethica*. Terwijl Descartes een dualist is, die stof en geest blijft opvatten als twee gescheiden zelfstandigheden - hoewel zij parallel lopen - is Spinoza een monist: materie en bewustzijn zijn slechts twee verschijningsvormen van één Substantie, waaraan hij de naam: God geeft. De Franse wijsgeer had bovendien nog een aantal christelijke dogmata pogen te redden, die Spinoza terzijde schuift. Wij zagen dat voor hem God gelijk staat met de Oernatuur, het wezen der werkelijkheid, die zich aan ons mensen openbaart in twee 'bestaanswijzen': de uitgebreidheid, dus de wereld der zintuiglijk ervaarbare vormen en krachten, en het denken. Men merke hierbij op, dat wij mensen aldus God kennen, met andere woorden: slechts door deze twee verschijningsvormen. God doordringt alles, is in alles, hij is het Al, niets ontbreekt hem, maar de menselijke geest kan dit Al slechts omvatten door middel van twee bestaanswijzen, die hem bekend zijn. Vaak heeft men gesproken van Spinoza's mystiek - een rationalistische mystiek dan - omdat ook daarin, zoals bij de Italiaanse ketter Giordano Bruno, God geen persoon is maar het Ene, dat zich in ontelbare verschijningsvormen en oneindige veelheid voordoet; waaruit de mens is voortgekomen en waartoe hij terugkeert.

De wereld is dus ongeschapen, want zij is een bestaanswijze van God, die begin noch einde heeft in tijd of ruimte. De 'verbijzonderingen' ervan - ook de mens - zijn vergankelijk. Zij getuigen nochtans van Gods wetmatig wezen. Vandaar dat de wetten der natuur en die van het denken dezelfde zijn. Daardoor corresponderen stof en geest. De hersenen en het denken zijn twee aspecten van éne realiteit. Wat van het materiële standpunt bezien lichamelijke energie is, wordt in het bewustzijn ervaren als gevoel of gedachte. Wij twijfelen niet aan het bestaan van de zon, maar in onze geest is de zon een voorstelling, een 'denkbeeld'. De orde en het verband der dingen zijn dezelfde als die der denkbeelden, omdat beide wortelen in één zelfde Substantie.

Men zou geneigd zijn Spinoza een 'pantheïst' te noemen, maar dit woord heeft te zeer een religieuze betekenis. De pantheïst, die evenzeer God en Natuur wezensgelijk stelt, staat tegenover God gewoonlijk in aanbidding, als tegenover het onbegrepen wonder. Spinoza wil begrijpen, met de rede dóórdringen in de Natuur. Daarbij komt dat niet zelden de pantheïst zich van de Natuur een romantisch, vermenselijkt beeld vormt. Bij Spinoza is daarvan geen sprake: hij ontdoet zijn Godsbegrip van alle mensvormige kenmerken. God heeft geen wil, want dan zou men moeten veronderstellen dat hij naar iets streeft en dat hem iets ontbreekt, dat hij begeerten zou kennen. Hij heeft ook geen aandoeningen, hij kent geen vreugde of smart, geen liefde of haat. 'In eigenlijke zin kan God niemand liefhebben of haten.' Vandaar: 'Wie God liefheeft kan er niet naar streven, dat God hem wederbemint.' Dat God alles terwille van de mens zou hebben geschapen is een dwaling, een toekennen aan de Oernatuur van de eigenschappen van een mens. De pogingen, denkbeeldige bestuurders der natuur (goden) er toe te bewegen, te handelen in het belang van de mens, bewijzen alleen 'diens begeerten en onverzadiglijke hebzucht.' God is geen doelstellende macht, want dan zou hij naar iets streven terwijl hij 'volmaakt' is, dat wil zeggen alles-omvattend. Hoe zou hij iets willen werkelijken dat reeds in hem is? Een doel zou ook een einde veronderstellen, maar God is oneindig en eeuwig.

In het Godsbegrip van Spinoza is niets gebleven van de mensvormige Godsvoorstellingen der gelovigen. Met name in het aanhangsel van het eerste deel van de Ethica vindt men het verschil met kerkelijke opvattingen duidelijk uitgedrukt. Hij hekelt degenen die God dienen opdat deze 'hem boven de anderen zou beminnen en de gehele natuur moge inrichten ten gerieve van zijn begeerten en onverzadiglijke hebzucht.' Hij vraagt zich af, hoe stormen, aardbevingen, ziekten en vele andere ongemakken te verklaren zouden zijn, als God de wereld zou hebben geschapen terwille van de mens. Hij noemt het een verzinsel te spreken van een 'vooropgesteld doel' van God, omdat dit geloof in strijd is met de ervaring. Toch willen de onnozelen aan wonderen en aan het ingrijpen van goden geloven. 'En hierdoor komt het dat degene, die

de ware oorzaken der wonderen naspeurt en de natuurverschijnselen als een denkend wezen wil begrijpen in plaats van ze als een dwaas aan te gapen, overal voor een ketter en een goddeloze wordt gehouden en uitgemaakt wordt door hen, die het grauw vereert als de tolken der natuur en der goden. Want zij weten wel dat, wanneer de onwetendheid eenmaal is opgeheven, ook de verbazing ophoudt, en deze is hun enige middel om invloed uit te oefenen en hun eigen gezag te handhaven.'

Het mystieke element in de wijsbegeerte van Spinoza blijkt het meest uit het vijfde deel van zijn *Ethica*, wanneer hij spreekt van een bijzondere soort van kennis, waardoor de geest zich op eigen wijze met God verenigt. Uit deze kennis ontspruit de hoogst mogelijke zielsrust. Maar wellicht kan men hier ook spreken van verwantschap met de extase der mystici. Zo treedt sterk naar voren het beschouwen der dingen 'onder het gezichtspunt der eeuwigheid'. 'Voorzover onze geest zichzelf en zijn lichaam beschouwt onder het gezichtspunt der eeuwigheid heeft hij noodzakelijk kennis van God en weet hij, dat hij in God is en uit God verklaard kan worden.' Maar in dit eenheidsbeleven met de Substantie of de Oernatuur zal men vergeefs zoeken naar de Godsvoorstelling der gelovigen van zijn tijd.

10. *Predikanten en vrijgeesten*

Buiten de kleine kring van verlichte intellectuelen waarmee Spinoza contacten onderhield had het strenge en populaire calvinisme nog een groot gezag. Niet zozeer dat men naar de geboden daarvan leefde, zelfs verre van dien. Het Noordnederlandse volk was niet alleen plat in de mond, het gaf zich ook veelvuldig over aan de onkuisheden en zinlijk begeerde genietingen, die het geloof voorgaf af te keuren. De grote armoë en de herhaaldelijk weerkerende werkloosheid van het proletariaat in de 'gouden eeuw' maakten dat drankmisbruik, diefstal, prostitutie en ruwe zeden hun stempel drukten op deze 'vrome' periode, waarin de overheid reageerde met wrede bestraffingen van de misdaad. Uiterst be-

scheiden was de voedingsbodem voor delicate gedachten als die van Spinoza. Min of meer onder zijn invloed stond de predikant van Leenhof (1647-1713), omdat hij de noodwendigheid van het natuurgebeuren onderstreepte, veelvuldig God vereenzelvigde met de wetmatige werkelijkheid en de vrijheid van de wil loochende. Voor een predikant leidde dit tot ongewone consequenties. Want terwijl hij zo de almacht Gods in het licht kon stellen, moest hij God ook verantwoordelijk stellen voor het falen der mensen, waarbij hij een berusting toonde, die weinig plaats liet voor berouw. 'Ik heb onvolmaaktheid getoond, maar mag God niet verwijten dat hij mij geen volmaakter natuur gaf,' zo verklaarde hij onder andere. Er is in zijn 'Hemel op aarde' een stoïcijns element. Herhaaldelijk geschorst en dan weer in ere hersteld is hij tenslotte in 1711 ontslagen. Naast hem dient Willem Deurhoff (1650-1717) te worden genoemd, een schrijnwerker die als autodidact genoeg had gestudeerd, om begrip te tonen voor Descartes en Spinoza, welke laatste hij bestreed, hoewel hij zijn invloed had ondergaan. Hij had enige aanhang onder doopsgezinden, die aparte bijeenkomsten hielden en werd het meest bekend, doordat van den Honert een geschrift tegen hem publiceerte, waarin Deurhoff werd beschuldigd van het hardnekkig volharden in dwalingen, terwijl hij zijn 'heillose gevoelens' vergeefs poogte te bemanteren. Deurhoff ontkende ook polemieken in versvorm. In zijn speculatieve en verwarde publikaties o.a. zijn 'Beginselen van waarheid en deugd' bleek hij geneigd het oorzakelijk verloop der ontwikkeling en het goddelijke karakter der natuur naar voren te brengen.

Maar overigens was er weinig sprake van vernieuwende gedachten bij de voorgangers van de Nederduits Hervormde Kerk. Zo veelvuldig zijn de klachten over hun levenswandel, dat - ook al mag men niet generaliseren - de indruk blijft van een vrij ruwe bende, die paste in een tijd van koloniale veroveringen met geronselde scheepslui, schreeuwende sociale tegenstellingen en voortdurende onveiligheid. Men schold de dissidenten voor 'libertijnen' en bedoelde daarmee, hen te beschuldigen van een immoreel gedrag. Maar groot was het aantal predikanten dat wegens diefstal van kerkelijke gelden

werd aangeklaagd, handelde in brandewijn, zilveren avondmaalstellen beleende in de lommerd en wegens dronkenschap weinig achting genoot. Een tijdgenoot noemde hen 'ruwe druktemakers, eerrovers, naamdieven en schandlappen.' Wat de toon aangaat van hun preken en polemieken vindt men een voorbeeld in de predikant en theoloog Lampe. Hij vernederde aldus zijn zondige, nietswaardige toehoorder: 'Ach, zondaar, zijn die schatten (des geloofs) nog al te gering voor u? Stinkt uw zonden-pek, uw eigen drek nog niet tegen u aan?' Anderzijds stond hij op gemeenzame voet met God, van wie hij goedertierenheid verlangde, zodat hij zijn gemeentenaren ook kon toeroepen: 'Bedient u van uw recht. Eist hetgeen God heeft beloofd. Beroept u op zijn woord.' Jezus moest borg staan voor genade en zaligheid, want hij had niet voor niets zijn bloed geofferd. 'Hoe sta je zo be-teuterd, jonge ziel? Jouw borg heeft voor jou voldaan. Eis de genade, je moet die hebben, alles is voor je betaald.'

De sociale psychologie zou zonder moeite ook alle voorbeelden van masochisme en sadisme in deze samenleving voorhanden hebben, en nog wel het ergst in de koloniën. Men weet hoe wreed en verwrongen Jan Pieterszoon Coen is geweest doordat hij werd getergd door sexuele begeerten, die de kerk hem had geleerd als zondig te beschouwen. Wie werd betrappt op sexuele gemeenschap buiten het huwelijk en op overspel (en hoe vaak kwamen die voor!) werd zwaar en meedogenloos gestraft, als Coen er weet van had. Maar later verneemt men dat ook dominee Dubbelrijk 'kwade wegen gaat' en een ergerlijk leven leidt; dat ds. du Praet inlanders als slaven verkoopt; dat de eerwaarde heer Wouter Melchiorz sterke drank bereidt en verkoopt; dat ds. Dankaarts smokkelt in foelie en kruidnagelen. Niet ten onrechte noemde men Batavia 'een eerlijk tuchthuis'. Prof. Knappert zegt bij de beschrijving van dit leven: 'Men verbaast zich over de sterke lichamen die de nationale dronkenschap en de ontucht in dit klimaat uithielden.' Ds. Valentijn voerde inlandse hoofden dronken om hun geheimen te ontfutselen. Hij heeft een prins van Ternate wreedaardig laten doodmartelen en beklaagde er zich over, dat het slachtoffer zo spoedig overleed. Slaven liet hij hardvochtig geselen. Men leest herhaaldelijk

over de aankomst van slavenschepen. De beste soort zijn de Baliërs, die wel honderd rijksdaalders opbrachten, en de 'meiden' zelfs het dubbele.

Het vervoer van negerslaven van Afrika naar West-Indië leidde, met de zegen der kerk, tot nog afstotender praktijken. Mensen werden als vee behandeld en mishandeld, en het waren predikanten, die uit de bijbel verklaarden, dat God had gewild, dat de zwarten, nakomelingen van Chams zoon Kanaän, vervloekt waren, gedoemd om 'knechten der knechten' te zijn (Genesis 9.). In Zuid-Afrika werd een samenleving van blanken - Hollanders, Fransen, Duitsers en allen calvinisten - onder de schutse der Verenigde Oostindische Compagnie gebouwd op goedkope slavenarbeid.

Het is geen wonder, dat bij de wreedheid der gedragingen de vrees een grote rol speelde. Voortdurend vertoevende in een vreemde en vijandige wereld van gekleurden waren de blanken onderhevig aan angst die tot uitzinnige onderdrukking en wraak leidde bij het geringste gevoel van onveiligheid. Allerlei vormen van bijgeloof gingen daarmee samen. Zij waren meegebracht uit het moederland, waar de ongewisheid van het bestaan het bijgeloof had gevoed. Er kon geen groter tegenstelling denkbaar zijn tussen de achting voor de rede, die Spinoza toonde, en de heerschappij der driften over een massa, die leefde in een onbegrepen wereld vol van duistere gevaren, voor hen 'een betoverde wereld.'

Het was onder deze titel dat dominee Balthazar Bekker, een witte raaf en een uitzondering op de regel, probeerde zijn landgenoten te bevrijden van deze angst voor gevaarlijke machten. Hij was in 1634 geboren, predikant geworden en in 1666 in Franeker beroepen. Hij was niet onbemiddeld, beschaafd en toegankelijk voor de wijsbegeerte. Toen hij in de denkbeelden van Descartes waardevolle ideeën meende te vinden, werd hij als een ketter beschouwd. In Friesland belaagd nam hij in 1674 een beroep aan naar Loenen aan de Vecht. Maar ook daar voelde hij zich niet op zijn plaats. Eindelijk in Amsterdam geplaatst liet hij daar een boekje verschijnen tegen het geloof, dat kometen rampen zouden aankondigen, zoals de vermaarde theoloog Voetius de mensen had wijs gemaakt. Maar Bekker ging uit van de kennis der

sterrekunde en de loop der hemellichamen, om aan te tonen dat deze niets te maken hadden met rampen op aarde. Wederom spuwden de conservatieve gelovigen vuur. In 1691 verscheen dan Bekker's 'Betoverde Wereld', dat hij inleidde met de woorden: 'Gaarne had ik de mensen wijzer en beter dan zij zijn, hoewel men er weinig vindt, die het wezen willen.' Het boek is een heftige aanval op de zedeloosheid en de barbaarsheid van heksenprocessen, maar het verwerpt ook het geloof aan geesten, spoken en duivelen. Met tal van bijbelteksten (die overigens voor vele doelen aangewend kunnen worden) trachtte hij de vrees voor boze geesten te bezweren en hun bestaan te ontkennen. Krachtig is zijn argumentatie, waar hij de waardeloosheid aantoont van getuigenissen dergenen, die beweerden spoken te hebben gezien of weet te hebben van de duivel. Dit boek, dat toch geenszins een aanval is op het christendom, kostte Bekker nochtans zijn ambt. In 1692 werd hij ontslagen als schrijver van werken, die in strijd waren met de Heilige Schrift. De overheid hield hem gelukkig de hand boven het hoofd. En al verketterden hem de predikanten, hij stierf in 1698 op vredige wijze.

11. *Buitenlandse invloeden*

Het waren tenslotte buitenlandse invloeden, die - vooral in de achttiende eeuw - het door het calvinisme verstarde geestelijk leven nieuw bloed toevoerden. De Franse wijsgeer Descartes (1596-1650) had twintig jaar van zijn leven in ons land vertoefd. Hij kon, ondanks vele inconsequenties, de grondlegger worden genoemd van een rationalistische denkwijze. Hij immers ging uit van de rede als de bron der waarheid, die te voorschijn kon treden nadat tal van dwalingen zouden zijn uitgeschakeld. Descartes vestigde zich in ons land in 1629 en verliet het eerst - na onderbrekingen - in 1649, toen hij op verzoek van koningin Christina van Zweden naar Stockholm vertrok, waar hij echter spoedig overleed. Hij genoot de opbrengst van een bescheiden vermogen, besloot eerst een militaire loopbaan te kiezen en diende onder prins Maurits, die in Europa als veldheer een grote reputatie ge-

noot. Later vertoevende in Duitsland werd hij zich bewust van zijn liefde tot de wijsbegeerte en verkoos Noord-Nederland als woonplaats. In Amsterdam, Franeker en Egmond op den Hoef schreef hij zijn vermaardste brieven en geschriften. In de hoofdstad beleefde hij zijn 'vrije huwelijk', waaruit hem een jong gestorven dochter werd geboren. Door zijn vriendschap met prinses Elizabeth van de Paltz, wier ouders hier in ballingschap vertoefden, en met Christiaan Huygens, genoot hij bescherming tegen geestdrijvende calvinisten. In 1637 verscheen in Leiden de studie, die het aanzijn gaf aan de moderne wijsbegeerte, zijn 'Discours de la Méthode'. Verscheidene Nederlandse denkers, zoals de professoren Regius in Utrecht en Heereboord in Leiden, vielen hem bij. Maar de senaat van de Utrechtse universiteit en de curatoren van die te Leiden verwierpen zijn stellingen en verboden zijn naam te noemen. Een groot succes hadden zij daarmee niet: In Leiden werd in 1648 Heidanus benoemd tot hoogleraar in de wijsbegeerte, hij zou Descartes verdedigen, en zelfs weigeren de calvinistische geloofsbelijdenis te onderschrijven als leidraad voor zijn onderwijs in de wijsbegeerte.

Welke was de verdienste van Descartes? Hij wenste niet langer uit te gaan van de traditionele wijsbegeerte van Aristoteles en wilde, los van de traditie, nieuwe wegen zoeken. Deswege begon hij een methode uit te werken om tot objectieve, algemeen-geldende kennis te komen. Zo deed hij een beroep op het 'gezonde verstand'. Laten wij, aldus de wijsgeer, aannemen dat men aan alles kan twijfelen, dat alles vatbaar is voor kritiek. Dan staat toch één ding vast: het feit dat ik kan twijfelen, dat ik bewustzijn heb, dat ik dus besta doordat ik denk. 'Cogito, ergo sum.' Aan deze waarheid kan niemand tornen. In het bewustzijn nu heb ik te doen met de rede, de redelijke wil en de hartstochten. Deze laatste moeten - op stoïcijnse wijze - worden overheerst door de rede. De grootste overwinning van de mens is, zichzelf te overwinnen.

Als wiskundige was Descartes groot door zijn kennis van de analytische meetkunde. In de wijsbegeerte hebben alle denkers na hem iets aan hem te danken. Hij maakte de wijsbegeerte los van de theologie: ieder mens kan, krachtens zijn aanleg, door studie en inspanning tot wijsheid komen. Uit

eigen kracht en in zichzelf kan men het oordeel vinden over goed en kwaad. In zoverre had hij een groot vertrouwen in de menselijke waardigheid. Nu is het waar dat hij - in strijd met zijn eigen methode - weer allerlei concessies deed aan traditionele geloofsopvattingen. Toch schreef over hem de Franse existentialist Sartre in 1937: 'Wij zullen hem bewonderen, omdat hij in een autoritair tijdvak de grondslagen heeft gelegd voor de democratie, en dat hij de eisen heeft erkend, welke de idee der zich zelf bepalende vrijheid stelt. En dat hij heeft begrepen dat de enige grondslag van het Zijn de vrijheid is.' Hoewel men tot de negentiende eeuw moest wachten, voordat Descartes in ons land school maakte, werkte zijn geest in de achttiende eeuw toch reeds verruimend.

Van groter invloed waren afwijkende denkbeelden over de godsdienst die doordrongen uit Engeland; zij betroffen een 'redelijke religie'. Het boek van John Locke: 'De redelijkheid van het christendom' werd ook hier te lande vertaald. Hij heeft, evenals zijn landgenoot Toland, in de republiek vertoefd. Zij maakten het dusgenaamde deïsme bekend, dat ook in Frankrijk zo vele aanhangers zou vinden. In deze theologie werd God teruggebracht tot een 'eerste oorzaak', nog wel een actieve schepper en maker, maar een macht die de stoot had gegeven tot de verdere ontwikkeling der wereld en die in haar de wetmatige kracht had gelegd, waardoor zij zich uit eigen vermogen verder bewoog. Hoewel de deïsten beweerden dat zij nog goede christenen waren kan men dit evengoed ontkennen, omdat de populaire artikelen des geloofs voor hen waardeloos waren of zinnebeeldig werden verklaard. Maar zij waren ook geen spinozisten. Voor hen was de Natuur niet wezensgelijk aan God, maar diens schepping. Nu is het redelijkerwijze moeilijk vol te houden, dat men zich een eerste oorzaak kan denken, wanneer alles causaal bepaald is. Men kan zich dan immers vragen, welke weer de kracht was, die God voortbracht. Doch anderzijds hadden de deïsten met het spinozisme gemeen, dat in feite de wereld uit zich zelf werd verklaard, althans uit de in haar wonende kracht. Men geloofde niet meer aan een tussenkomst van buiten af, niet meer aan wonderen.

Weinig consequent was het intussen, dat de deïsten in het

algemeen - ook Voltaire deelde dit standpunt - meenden om praktische, sociale overwegingen het geloof te moeten handhaven, dat God, dus een gezag buiten ons, niet alleen de morele wetten had ingesteld, maar deze ook met zijn autoriteit handhaafde. De vrees voor 'de heffe des volks' was zo groot, dat men voor haar 'God zou moeten uitvinden, als hij niet bestond.' Volgens Locke zou de atheïst geen remmen in zich hebben, die hem weerhielden van het doen van kwaad. Zonder het geloof aan God zou alleen de vrees voor de aardse rechter hem op de goede weg houden, maar niet de angst voor de wraak ener eeuwige gerechtigheid. De atheïsten konden dus de bestaande orde ondermijnen zonder gewetensbezwaren te ondervinden, hun eed zou waardeloos zijn. Mocht de deïst dan afwijken van de christelijke godsvoorstellingen, God zelf moest als eerste oorzaak, als schepper en maker en zelfs als bron van gezag worden gehandhaafd.

Zo werkten en woelden denkbeelden van Spinoza, Descartes en deïsten door in een ingewikkelde en vaak verwarrende stroom van ideeën, die voornamelijk werd gevoed uit Engelse en Franse bronnen. Drie fasen uit deze strijd zullen wij trachten nader toe te lichten. Tot de Franse calvinisten, de hugenoten die tenslotte uit Frankrijk uitweken omdat hun geloofsvrijheid daar niet meer werd erkend, behoorde Pierre Bayle (1647-1706) die zich in Rotterdam vestigde. Hij werkte er aan zijn 'Dictionnaire critique', en publiceerde polemieken die de woede opwekten van de rechtzinnige theoloog Jurieu. Men zou Bayle kunnen rekenen tot de sceptici, die twijfelen aan de bewijsbaarheid van enige waarheid. De mens kan geloven, maar dan is zijn geloof sterk bepaald door de zeden en gewoonten van de maatschappelijke kring of het model der civilisatie, waartoe hij behoort. Hij kan trachten door middel van de rede tot objectieve waarheden te komen, maar ook de rede is volgens hem daartoe niet bij machte. Het geloof moge een laatste toevlucht zijn voor de twijfelaar, zogenaamde bewijzen voor het bestaan van God zijn voor kritiek vatbaar.

Bayle, die uitermate belezen en literair begaafd was, had colleges gegeven aan een protestantse hogeschool in Frankrijk en was door de Rotterdamse vroedschap in 1681 uitgenodigd, wijsbegeerte en geschiedenis te doceren aan een pas opge-

richte 'illustere' school voor hoger onderwijs. Maar de aanvallen van de fanatieke dweper Jurieu, eveneens een hugenoot, maakten zijn bestaan bitter en bewogen. In 1693 werd hij uit zijn functie ontzet, omdat hij - onder de invloed van Descartes en Spinoza, die hij overigens niet navolgde - toch te veel eer bewees aan de rede. Deze mocht ons dan niet in staat stellen de waarheid te leren kennen, zij vermocht wel ons gedrag milder en menselijker te maken. Wie niet meent dat geloof of rede ons tot een absolute waarheid brengen, behoort verdraagzaam te zijn. Bayle's liefde voor de persoonlijke vrijheid en de menselijke waardigheid versterkte in hem nog de tolerantie. De ervaringswetenschap beschouwde hij als een bron van betrekkelijke, maar gemeenschappelijke kennis, die in staat was vele vormen van bijgeloof op te heffen. In 1682 bestreed hij - zoals Balthazar Bekker - de opvatting dat kometen een teken des hemels waren om rampen aan te kondigen. Hij verhief zich boven de mythologie en christelijke dogmata als die van zondeval en vóórbeschikking (predestinatie) die hij in strijd achtte met de waardigheid en vrijheid van de mens. Zo werd zijn scepticisme, als bij de Franse humanist Montaigne, een bron van verdraagzaamheid. Zijn 'Filosofisch commentaar op de woorden van Jezus Christus: Dwing hen om in te gaan' is een verhandeling ten gunste van de gewetensvrijheid, en terecht is hij een voorloper genoemd van Voltaire, die zijn 'Verhandeling over de verdraagzaamheid' schreef en van Lessing, die zijn 'Nathan de Wijze' publiceerde.

In tegenstelling tot Locke acht Bayle, die zich verdedigde tegen de beschuldiging een atheïst te zijn, een samenleving van atheïsten wel mogelijk. Met andere woorden: hij kent hun wel maatschappelijke deugden toe, zoals gevoel van plicht en verantwoordelijkheid, eerlijkheid en trouw. Atheïsme is volgens hem een foutieve wereldbeschouwing, maar een leer die het karakter niet aantast. Men kan niet zeggen, dat de godsdienst de mensen beter dan anderen maakt. Het kwaad dat ook vromen kunnen bedrijven, zelfs in dienst van hun geloof - men denke aan de vervolgingen en de godsdienstoorlogen - bewijst dat de vrees voor God geen bron is van deugd. Er zijn gelovigen genoeg die zonden bedrijven, wan-

neer zij menen, dat deze niet bestraft zullen worden, en daarbij behoeft men niet alleen te denken aan onkuisheid, gierigheid, onoprechtheid en laster. Bayle, die Spinoza 'de grootste atheïst' noemt, erkent dat deze zeer zedelijk heeft geleefd. Voor de samenleving is atheïsme, hoewel een theoretische dwaling, minder gevaarlijk dan een bijgeloof, dat tot onverdraagzaamheid en wreedheid leidt, zoals bij de vervolging van heksen en ketters gebleken is. Volgens Bayle is atheïsme wel een gevolg van verkeerd redeneren, maar niet van zedelijk bederf: het komt niet voort uit het hart, maar uit het hoofd. De dwaling schuilt daarin, zo betoogt hij, dat de atheïst vergeet dat God in alles en in ieder aanwezig is, en dat dus ook de atheïst niet 'van God verlaten kan zijn.' Maar dan moet Bayle onder God een zedelijke macht verstaan, die vele gelovigen zelf verloochenen. In feite verdedigt hij de stelling, dat iemands wereldbeschouwing niet kenmerkend is voor zijn karakter of gedrag, die van allerlei andere factoren afhangen.

Toen Bayle in 1706 stierf was hij verwikkeld geweest in een hevige strijd met de uit Genève afkomstige Jean Le Clerc (1657-1736) een geleerd filosoof, theoloog en historicus, die in Engeland had vertoefd en daar de denkbeelden van Locke had leren kennen. In ons land voelde hij zich aangetrokken tot de remonstranten, en in 1686 werd hij benoemd tot hoogleraar in het hebreuws en de klassieke talen aan het remonstrantse seminarium in Amsterdam, dat in nauwe relatie stond tot het Athenaeum Illustre, de voorloper van de Amsterdamse universiteit. Hij heeft de werken van Erasmus uitgegeven en verder een serie tijdschriften, alle 'Bibliothèque' genoemd, waarin hij op originele wijze nieuwe geschriften aankondigde en besprak, waardoor hij een Europese reputatie verkreeg.

Jean Le Clerc, die evenals Bayle in conflict was geraakt met de steile en bijna uitzinnige calvinist Jurieu, en die pleitte voor verdraagzaamheid en redelijkheid, raakte niettemin verstrikt in een hevige polemiek met Bayle. Hij was meer een rationalist, die vaste en stellige waarheden zocht, en aan Bayle diens scepticisme verweet. Toch wees hij evenzeer als zijn tegenstander de wijsbegeerte van Spinoza af. Le Clerc is her-

haaldelijk beschuldigd van 'sociniamisme', en hij zelf beklagde zich, dat ieder die iets nieuws leert, een sociniaan werd genoemd. Toch is het waarschijnlijk dat hij een zwak had voor deze theorie. De gebroeders Sozzini hadden in de zestiende eeuw in Italië, en daarna in Zwitserland en Polen, geleerd dat God één is en niet drieënig. Zij ontkenden dat Christus had kunnen verschijnen als God, zoals de aanhangers van 'Vader, Zoon en Heilige Geest' hadden geleerd. Aldus werd echter ook geloochend, dat Jezus door zijn 'zoendood' de mensen had kunnen verlossen van de schuld hunner zonden. Op die manier werden ook de noodzaak van de doop en de andere sacramenten twijfelachtig: zij immers hadden alle betrekking op het wegnemen van de vloek der erfzonde. Maar ook de leer der erfzonde zelf werd aan kritiek onderworpen. Jezus zou alleen gekomen zijn om aan de mensen een nieuwe moraal te verkondigen. In feite waren de Socinianen geen christenen meer, al noemden zij zich nog zo, en veel eer wijsgeren met een rationalistische zedeleer. De sekte, die zich beriep op de gedachten van de gebroeders Sozzini (verlatiniseerd tot Socini) werd gehaat en vervolgd. Vandaar dat Le Clerc zo nadrukkelijk ontkende er toe te behoren.

Tenslotte leidde de vraag, of iemand die geen christen was toch wel zedelijk kon voelen en handelen, in de achttiende eeuw tot de zogenaamde 'Socratische oorlog'. De Franse auteur Marmontel, bekend als schrijver van enige treurspelen en 'ernstige' opera's en lid van de Académie Française, had in zijn historische roman *Bélisaire* een pleidooi geleverd voor de verdraagzaamheid. Voor hem was deugdzaamheid belangrijker dan godsdienst. Ook niet-christenen konden volgens hem zalig worden. In ons land, met zijn talloze contacten met de Franse letterkunde en filosofie, wekte dit geschrift opzien, en nadat het in 1768 in het Nederlands was vertaald ontstond er een hevige polemiek over. Het boek werd aangevallen door dominee Petrus Hofstede, die fanatiek ontkende dat iemand zonder het geloof aan Christus en diens verlossende zoendood kon worden gered van de eeuwige verdorpenis. *Bélisaire* was ten tonele gevoerd als een veldheer van keizer Justinianus, die in de zesde eeuw heerste over het Oostromeinse rijk. Deze Belisarius was inderdaad een histo-

rische figuur, weinig orthodox en door zijn veldtochten en zijn contacten met velerlei volken en culturen het symbool geworden van een ruimdenkend man, die het slachtoffer moet zijn geworden van ketterjagers en in ongenade zou zijn geraakt. Het werk van Marmontel deed de vraag rijzen of deugdzame heidenen de hemel konden beërven, en onder die heidenen nam Socrates dan weer een bijzondere plaats in. Was hij een onzedelijk mens geweest? En zo niet, was de hemelse zaligheid hem dan ontzegd? Niet weinigen waren geneigd aan Socrates een plaats in te ruimen onder de zalige christenen.

De buitenlandse invloeden verstoorden de rust, die de calvinisten ongerept wilden handhaven. Maar de belangen van drukkers en uitgevers waren aanzienlijk. In de achttiende eeuw zagen tal van geschriften het licht (gewoonlijk in het Frans, de toenmaals internationale taal) die elders nooit gedrukt hadden kunnen worden. Het is waar, dat er ook boeken zijn, die op het titelblad de vermelding bevatten, te zijn uitgegeven in Amsterdam, zonder dat dit in overeenstemming was met de waarheid. Dit geschiedde dan, om de censoren op een dwaalspoor te leiden. Maar tal van onchristelijke publicaties zijn hier toch werkelijk gedrukt, onder andere het materialistische werk 'L'homme machine' van De la Mettrie. In 1769 had de kerk een poging ondernomen om de Hollandse drukkers en uitgevers van boeken in andere talen aan censuur te onderwerpen, maar dat was niet gelukt. De kennis van vreemde talen was in ons land groot genoeg om de denkbelden van non-conformistische auteurs uit naburige landen te doen doordringen. Het toneelstuk 'Nathan de Wijze' van de Duitse vrijmetselaar Lessing (verschenen in 1779) werd hier druk besproken. Met de gelijkenis der 'drie ringen' bedoelt het te betogen, dat niemand kan weten, welke van de drie grote godsdiensten (jodendom, christendom en islam) de ware is. Van de Franse filosoof Volney werd het merkwaardige boek 'De Puinhopen', verschenen in 1791, pas goed bekend in de Franse tijd. De 'Eeuw der Rede' van de Amerikaan Thomas Paine, die een rol had gespeeld in de Franse revolutie, dateerde van 1794 en kon ook pas in de Bataafse republiek het kerkelijke calvinisme verder ondermijnen. Maar

gedurende de ganse achttiende eeuw werd het traditionele geloof door buitenlandse invloeden belaagd.

12. *Tyssot de Patot*

Onder de vreemdelingen, die in ons land vertoefden en werkten, nam Simon Tyssot de Patot (1665-1738) een zeer bijzondere plaats in. Hij was sterk beïnvloed door utopieën, zoals 'Utopia' van Thomas Morus, en de verhalen over de 'Abdij van Thélème' van Rabelais, die reeds in de zestiende eeuw waren verschenen. En dan door geromantiseerde reisverhalen en 'stichtende en wonderlijke brieven' van zeevaarders en kooplieden. Van de zestiende tot de achttiende eeuw waren allerlei gefingeerde beschrijvingen verschenen van gemeenschappen, die sterk afweken van de onze, maar er niet slechter om waren. Beroemd geworden zijn 'De zonnestaat' van Campanella, 'Het maanrijk' van Cyrano de Bergerac, 'De australische aarde' van Foigny, 'De Severambiërs' van Vairasse, 'Télémaque' van Fénelon en min of meer wijsgerige verhandelingen als die van Marmontel ('De Inca's') en Bougainville ('Reis rond de wereld'). De Franse filosofen werden er door geïnspireerd tot stoutmoedige verbeeldingen over zeden en gewoonten, die heel wat beter zouden zijn dan die der christenen. Diderot, de man die de uitgave van de beroemde Encyclopédie door zijn moed en uithoudingsvermogen mogelijk heeft gemaakt; Voltaire die zich in zijn 'Studie over de zeden' niet bepaald gunstig uitlaat over de christelijke civilisatie; en Rousseau die de cultuur als onlustwekkend en bedervend verschijnsel veroordeelde ten gunste van de natuur, zij allen gebruikten de al of niet gefingeerde vertellingen over verre en vreemde volken om sociale, morele en seksuele opvattingen, die in Europa overheersten, te hekelen.

De grootvader van Simon Tyssot bezat in Zwitserland waardevolle landerijen en voegde de naam van de heerlijkheid Patot bij de zijne. Kinderrijkdom en gebrek aan zakelijkheid deden echter zijn fortuin keren. De vader van Simon werd beroepsofficier en trok de wereld door in dienst van vreem-

de mogendheden. In Londen leerde hij zijn vrouw kennen (zij was van Schotse herkomst) en hij vestigde zich met haar in Frankrijk. Daar werd het toen echter voor protestanten al steeds moeilijker, zich een positie te verwerven, en in 1662 kwam hij naar Nederland.

In 1655 was Simon in Londen geboren. Op twintigjarige leeftijd huwde hij in Nederland een Française, en doordat beiden les gaven konden zij in Deventer in hun onderhoud voorzien. Bovendien onderrichtten zij studenten, die bij hen in pension waren. In 1680 werd Simon benoemd tot leraar aan de Franse school, terwijl hij aan de 'Illustere School' een inrichting voor hoger onderwijs, wiskunde onderwees. Tot rector heeft hij het nooit gebracht, hoewel hij op deze waardigheid wel had gerekend. In 1722 had hij zijn rede voor de ambtsaanvaarding reeds gereed gemaakt. Zij behandelde . . . de onhoudbaarheid van het scheppingsverhaal, omdat de onvoorstelbaar oude aarde nooit zesduizend jaar geleden in zes dagen geschapen had kunnen zijn.

Twee kenmerken zijn in al zijn werk treffend: hij houdt - evenals Rabelais - van erotische vertellingen en gedurfde galante gesprekken, die soms een dragonder zouden doen blozen. En hij is door zijn voorkeur voor het natuurlijke een verklaarde tegenstander van het celibaat, de kerk en de bijbel. In 1710 heeft hij onder de naam Jacques Massé diens denkbeeldige 'Reizen en avonturen' geschreven, in de Franse taal, en in 1720 eveneens in het Frans 'Het leven, de avonturen en de reis naar Groenland van de eerwaarde Franciscaner Pierre de Mésange'. In 1727 publiceerde hij een keuze uit zijn brieven. Deze laatste werden hem noodlottig. De kerke-raad gaf aan vijf predikanten opdracht een onderzoek in te stellen naar de genoemde schrifturen. Zij schudden meer dan bedenkelijk het hoofd. Tyssot was zo onvoorzichtig en brutaal geweest, de brieven op te dragen aan de jonge Friese stadhouder, de latere Willem IV, maar diens voogden achtten de lichtzinnige en libertijnse inhoud voor de jongeling onge-schikt. De vijf predikanten kwamen tot ontstellende conclusies, zij vonden deze brieven 'gans verderfelijk, vol spinozisterij en vrijgeesterij', ja zelfs van 'bordeeltaal' doorspekt. Toch stootten de predikanten (die op het gebied van 'bordeeltaal'

heel wat gewend waren) zich het meest aan wat Jacques Massé vertelde. In zijn (Tyssot's) geschrift kwam een 'fabel der bijen' voor, waarin machtswellustige geestelijken als horzels twisten verwekken onder de werkbijen. De verontwaardigde predikanten bereikten, dat Tyssot als hoogleraar werd afgezet. Deze verdedigde zich nog met een huichelachtig verweer, dat terecht weinig indruk maakte en verliet Deventer om 'onder te duiken' in het dorpje IJsselstein in de provincie Utrecht, waar hij in 1738 overleed.

Tyssot was een beoefenaar der vrije natuurwetenschappen en voor hem was de natuurwet oppermachtig. Tussen mens en natuur zag hij geen principiëel verschil. De ziel zag hij als een product van zintuigelijk verkregen ervaringen, die ook de dieren verwierven. Waarom zouden deze dan geen ziel hebben? Bij de mens heeft het vormen van voorstellingen zich verder ontwikkeld tot redelijk denken. Dit nu achten de theologen een gevaar. Waarom? Had soms Descartes de zeden verdorven? 'Wist Kaïn, wie Descartes was of wat wijsbegeerte is, toen hij in de persoon van zijn broeder zijn eigen bloed vergoot? Werd de wijsbegeerte soms tot oorzaak van de zondvloed of van de vernietiging van Sodom en Gomorrha? Heeft zij de profeet David doen zeggen dat de mensen God noch gebod kenden?' Integendeel, juist de wijsbegeerte, een product van latere beschaving, zou de zeden redelijker kunnen maken.

Het beste wereldbeeld geeft ons de wetenschap. 'Al zo veel jaren bewandel ik de brede en goedverlichte wegen der wiskunde, dat ik nog slechts met moeite de smalle en duistere paden van de godsdienst kan opgaan.' De ervaring leert dat geen God de mens kan vrijwaren van het kwaad. 'De zee verzwelgt land van christenen en heidenen en de pest, die scepter noch herderstaf verschoont, doodt de grijsaard op zijn kruken evengoed als het kindje in windselen.' Maar de wetenschap kan ons leren, de natuur te kennen, haar schoonheid te bewonderen en haar gevaarlijke krachten te bedwingen. Wat men moet en kan nastreven is: geluk op aarde. En 'vertelsels, goed voor kinderen en onnozele vrouwen' zijn het, te beweren dat wie hier lust zoekt de hemel niet zou deelachtig worden, of dat de zaligheid zou zijn weggelegd voor armen en

ongelukkigen. Het geloof aan de onsterfelijkheid verzoent niemand met de dood. Indien alle schilderijen van de hemelse zaligheid werkelijk zouden worden aanvaard, dan zou er wel niemand zijn die zich niet zou haasten een einde te maken aan zijn leven. Doch het tegendeel is waar: het valt de meeste christenen heel wat moeilijker te sterven dan heidenen.

In de avonturenroman van Jacques Massé ontmoeten wij een chirurgijn, die in de bijbelboeken slechts verdichtingen, symbolen en gelijkenissen ziet. In het Zuidland (Australië) werken de inboorlingen, maar zij bidden niet, want zij achten het nutteloos, God iets te verzoeken. Deze is immers onveranderlijk van natuur en kan niet de geringste verandering brengen in de eenmaal door hem geschapen gang van zaken. Als Massé hun uit de bijbel vertelt oefenen zij daarop oneerbiedige kritiek uit. De kinderen van Adam en Eva moeten bloedschande hebben bedreven, zo menen zij, want hoe zouden zij anders op hun beurt kinderen hebben gekregen? Wanneer zij horen, dat God als 'Heer der heerscharen' zelf de oorlog heeft gewild, zegt de koning der Zuidlanders: 'Ik vind het hoogst eigenaardig, dat een God die volgens u verbiedt het bloed van een enkeling te vergieten, een algemene slachting toelaat tussen ganse volken. Er zijn ongetwijfeld veel menselijke trekken, er is veel hartstocht en wreedheid in uw goddelijke wetten geslopen. De gedachte er aan alleen doet mij huiveren.' Op zijn verdere reizen landt Massé ook aan in de Portugese kolonie Goa, berucht om haar inquisitie, waaraan ook Voltaire in zijn 'Candide' herinnert. En hij vindt redenen om boven de christenen de heidenen, zelfs de Turken te verkiezen.

In de wijsgerige roman van Mésange treffen wij in een onderaardse stad van het poolgebied een wijze koning aan, een soort spinozist, die het communisme heeft ingevoerd. Mésange ontmoet daar Raoul, die een fantastische beschrijving geeft van een hemels paradijs vol genietingen, muziek, badhuizen en erotiek. Hij verwekt een revolutie, omdat alle burgers dood wensen te gaan. De koning wil Raoul dan als bedrieger doen arresteren. Maar Mésange vertelt dat Jakob, Daniël, Paulus en Johannes soortgelijke visioenen hebben gehad. 'En

al wat zij hebben geschreven is goedgekeurd door zoveel grote en goddelijke personen, dat er niets op valt aan te merken.' De koning is beduusd. 'Als dat zo is, verzucht hij, dan zullen wij Raoul ook als heilige moeten kanoniseren . . .'

In deze roman is ook een galant verhaal ingelast. Een nicht van de koning, Zémire, is verliefd geworden op Mésange en deze onttrekt zich aan haar niet-begeerde gunsten door een gelofte van kuisheid voor te wenden. Begrijpelijkerwijze gaat zij - en de koning - dan hevig te keer tegen priesters en monniken, die zo ver zijn afgedwaald van de natuur. Maar de auteur protesteert ook tegen de slavernij in de koloniën, de handel in negers, de barbaarse straffen en de wreedheid. Over een geroemde militaire overwinning schrijft hij: 'Wij hebben tien morgen land gewonnen en het aantal weduwen en wezen met twintigduizend vermeerderd: dat alles omdat men de gril van een enkeling volgde.' De primitieven, die men barbaren noemt, leiden een leven dat ons tot voorbeeld zou kunnen dienen.

Indien Simon Tyssot in het Nederlands zou hebben geschreven, ware hij een roemrijk voorloper van Multatuli geweest. Vaak doet zijn ironie denken aan de satires van Anatole France. Doch ondanks zijn voorliefde voor zijn moedertaal is hij door zijn geestelijke verwantschap en vriendschap met de Nederlandse vrije denkers een niet te miskennen factor geweest in de geschiedenis van het humanisme in ons land.

III

DE NEGENTIENDE EEUW

1. *Frans Junghuhn*

Aan de geschiedenis van de vrije gedachte in de negentiende eeuw is de naam van Frans Junghuhn onverbrekkelijk verbonden. Hij was in 1809 in Duitsland geboren, studeerde er medicijnen, maar werd in moeilijkheden verwickeld ten gevolge van een duel. Nadat hij het land was ontvlucht diende hij enige tijd als arts in het Franse vreemdelingenlegioen en kwam daarna op Java. Hij bleek echter niet alleen en zelfs niet voornamelijk chirurg te zijn, maar eerder een natuuronderzoeker, geoloog en botanist, en het verwondert dan ook niet dat hij in latere jaren werd belast met de kina-aanplantingen, waarbij zijn kennis van de geneeskunde en die van de plantkunde hem gelijkelijk van pas kwamen. Een man met grote energie, alle kenmerken van een pionier, die daardoor in conflict kwam met het officiële christendom. Reeds herhaaldelijk had hij op Java uiting gegeven aan afkeer van het kerstenen van inheemsen, die van nature beter de zedelijke waarheid kenden dan het christendom hun ooit kon leren en die geen behoefte hadden aan uitheemse mythen. Hij vond dat de kerk natuurlijke vreugden onderdrukte, niemand moreel verhief en het leven der inlanders nutteloos verstoorde. Toen Junghuhn naar Nederland kwam om er te genezen van een tropische ziekte en zijn wetenschappelijke ontdekkingen en ervaringen te boek te stellen, schreef hij ook een werk dat het aanzijn zou geven aan de vereniging De Dageraad. De titel van het boek luidde: 'Licht- en schaduwbeelden uit de binnenlanden van Java', en het bevatte een reeks verhalen en gesprekken. Nadat het in 1854 was verschenen beleefde het minstens zeven herdrukken. Het is een merkwaardig en moedig boek.

In het eerste verhaal, dat ons verplaatst naar Java, waar de

onderzoeker met zijn metgezellen diep in de binnenlanden is doorgedrongen, gaat de beschrijving van land en volk over in een tweegesprek tussen de broeders Dag en Nacht. De inzichten van Nacht zijn vrijwel gelijk aan die van de verdedigers der christelijke kerk en van de Europese civilisatie, die hij daarmee in overeenstemming acht. Maar Dag is kennelijk de auteur zelf, wiens zienswijze niet gemakkelijk valt te omschrijven. Dag is geen christen, doch een voorstander van een 'natuurlijke religie', die grotendeels algemeen-menselijke ethiek is. Wat het wezen der werkelijkheid aangaat staat hij enigszins in tussen het deïsme (God gezien als eerste oorzaak van een ontwikkeling, waarin hij verder niet kan ingrijpen, omdat zij volgens eigen wetten verloopt) en het spinozisme, dat God en Oernatuur vereenzelvigt. Junghuhn nu noemt zich 'rechtzinnig', maar in een geheel andere betekenis dan de kerkelijke orthodoxen. Hij meent met dit woord dat zijn religie de rechte is, overeenstemt met rede en ervaring. Daarbij komt echter een grote sociale bewogenheid.

'Wend uwe blikken om u heen, sla Europa gade. Wat ziet gij? Ellende, armoede, hongersnood, gevangenen en andere dergelijke strafinrichtingen, opgepropt met misdadigers, slavenhandel, die onder bescherming van christelijke wetten sedert eeuwen wordt gedreven; diefstal, moord, ontevredenheid door de volken gevoed jegens hun regeerders, bloedige omwentelingen, vrees der heersers voor hun volken - oorlog! - schepen en vestingen laat men in de lucht springen en duizenden mensen vallen in één enkel ogenblik, als een offer des doods; hier ontwaart gij wederzijds wantrouwen, haat tussen de onderscheidene christensekten, ginds aanmatiging der priesters, kuiperijen der Jezuïten, van godsdienst vindt gij buiten de kerken zelfs geen spoor, in de kerken veel huichelarij en schijnheiligheid.'

Niet minder krasse woorden vindt broeder Dag om het verleden te brandmerken. Hij verwerpt de bijbelwaarheden als bron van kennis, want de zuivere waarheden zijn ontdekt door Copernicus en Newton, die de natuur leerden kennen. Door de natuur en de rede openbaart God zich. Tegenover het Evangelie van de nacht stelt hij de boodschap van de dag. De mens is slechts een schakel in een oneindig en onmetelijk

geheel en kan zich een voorstelling vormen van het universum, waarvan hij deel uitmaakt. Door middel van de zintuigen komt hij tot kennis, maar hij moet de waarde daarvan toetsen aan het eigen oordeel. Het denkvermogen is geen eigenschap der zintuigen maar een in alle mensen levende keurende en begrippen vormende kracht. Deze uit de natuur voortkomende en dus in de natuur aanwezige geestelijke kracht noemt hij God: onpersoonlijk, maar aanwezig in alle bewuste wezens. Tegelijk echter noemt hij God de bezielde natuur zelf, de bron van alles wat bestaat. God is zonder begin of einde, al-omvattend, som van alle kennis, tevens van alle goedheid, immer werkzaam, ook in ons, zodat wij steeds zelf moeten denken, goed behoren te handelen, trachten wijs te worden. God wordt verder meer opgevat als 'diepste grond' dan als 'eerste oorzaak' van de werkelijkheid, en spinozistisch is het gezegde dat wat er kan worden 'geopenbaard' slechts door het denken en voelen van de mens gekend kan worden.

Uit hoofde nu van deze filosofie verwerpt Junghuhn de goddelijke drieëenheid, de zondeval, de predestinatie, de bewering dat alleen christenen zalig kunnen worden, dat Jezus God was en dergelijke stellingen. Hij noemt een aantal werken over de kennis der natuur, die nuttiger zijn dan de bijbel en verklaart er zich voor, een vereniging van gelijkgezinden te stichten, een 'nieuwe gemeente', en scholen waarin de geest zou overheersen van de natuurlijke godsdienst en de zedeleer. Hij meent dat deze gezindheid al leefde in de vrijmetselaarsloge 'Post nubila lux' ('Licht na wolken') die een zelfstandig bestaan leidde en door het Groot-Oosten, de hoogste instantie der vrijmetselaars hier te lande, niet was erkend. Na uitvoerige uitweidingen en reisverhalen bevat zijn boek dan wederom een reeks gesprekken, ditmaal tussen vier broeders, omdat behalve Dag en Nacht ook Morgenrood en Avondrood er aan deelnemen. De laatste twee worden eveneens in het geweer gebracht tegen Nacht. Avondrood beroept zich op Ludwig Feuerbach en Spinoza, om te betogen dat God 'bezielde natuur' is en 'denkend Zijn'. Met Cartesius zegt hij: 'Ik denk, dus ik ben.' Hij acht ook het denken onderworpen aan wetmatigheid, maar gaat uit van voorstellingen en be-

grippen als de bases van onze kennis. Broeder Morgenrood is de vertegenwoordiger van het materialisme van kracht en stof. Hij gelooft dat onze gedachten 'stof in beweging' zijn, wat natuurlijk vrij simpel gezegd is, omdat het bewustzijn wel ongescheiden is van kracht en stof, doch tevens daarvan onderscheiden. Het doel van Morgenrood is overigens verheven: de mens moet de natuurwetten aanwenden om de natuur te beheersen en zich zelf veredelen tot 'God op aarde'. Broeder Dag meent dat Avondrood en Morgenrood zich beide bevinden op de grens van dag en nacht, hij filosofeert over hun zienswijzen en tracht ze met elkaar en met zijn eigen wijsbegeerte te verzoenen. Hij concludeert, dat de wegen om de waarheid te benaderen zeer wel uiteen mogen lopen, mits wij maar één zijn in onze opvatting van de zedeleer, en streven naar steeds grondiger kennis van de natuur als enige bron van alle openbaring.

Het belangwekkende boek eindigt met een typische ontknoping. Practischman komt aan, veroordeelt nogmaals het pogen der zendelingen die slechts onheil kunnen aanrichten, en spreekt van 'een christendorp als een waar model van slechte spijsvertering, van zwakheid van maag, een zendelings-miserere, een echte christen-akeligheid.' Met een loflied op de heerlijkheid der bezielde natuur besluit de schrijver zijn boek. Het jaar daarop, in 1855, werkte Junghuhn mede aan het uitgeven van een tijdschrift, dat de naam *De Dageraad* droeg. De dag moest nog komen, maar het morgenrood was doorgebroken. En het tijdschrift verenigde degenen, die in 1856 een vereniging zouden stichten.

2. *De Dageraad*

Bij de uitgave van het tijdschrift *De Dageraad* was door medestanders van Junghuhn een prospectus verzonden, waarin zij vaststelden dat de verkeerdheden in de maatschappij waren te wijten aan de godsdienstige genootschappen, dat de studie der natuurwetenschappen de mensen zou bevrijden van verouderde dogma's en bijgeloof, dat men uit de natuur God moest leren kennen en de rede stellen tegenover het blinde

geloof. De Dageraad was gewijd aan 'verspreiding van waarheid en verlichting, in de geest van de natuurlijke godsdienst en zedeleer.' Tot de leidende figuren behoorden F. Ch. Günt, Mr. W. B. Westerman en R. C. d'Ablaing van Giessenburg, die schreef onder de naam van Rudolf Charles en die de uitgeverijfirma R. C. Meyer leidde. De auteurs waren geïnspireerd door Voltaire en Rousseau, Locke en Ludwig Feuerbach, en zij waren in het algemeen geen verklaarde atheïsten - al was Feuerbach dat wel - maar wel anti-christelijk. Zij verreesden vooral de verdraagzaamheid, de gezondheid, de fysieke en geestelijke hygiëne, de schoonheid en de waarheid. Op sociaal gebied waren zij overwegend sociaal-gevoelige liberalen.

De vereniging De Dageraad werd opgericht op 4 oktober 1856. De bestuursleden waren grotendeels afkomstig uit de loge 'Post nubila lux', die in 1850 was gesticht. Bij de oprichtingsvergadering stonden op de bestuurstafel, naar de trant der vrijmetselaars, drie symbolen: een globe, een telescoop en een microscoop, zinnebeelden van de natuurwetenschap. Al op 11 oktober werd een openbare bijeenkomst gehouden met een toespraak van de plaatsvervangende voorzitter over de zegepraal van de natuurlijke religie over de ficties der geestelijken. Ontkend werd dat verzet tegen godsdienstige voorstellingen zou betekenen, dat men zich wilde onttrekken aan de geboden der moraal. De naam 'libertijn' had immers in de mond der tegenstanders de betekenis gekregen van 'losbol'. In romans kwamen 'vrije denkers' voor, die de kerk beschimpten, omdat zij zich wilden 'uitleven'. Werden zij ouder en nam de macht der driften af, dan keerden zij niet zelden naar de kerk terug. Van zulke 'zigeuners in de zedenkunde' wilde De Dageraad zich nadrukkelijk onderscheiden. Het aantal echte atheïsten onder de leden was gering. Er waren deïsten, pantheïsten, spinozisten en hun strijd was tamelijk academisch en ethisch. Verscheidene leden vonden weldra dat het tijdschrift te weinig pittig was en vandaar dat d'Ablaing er toe kwam, een eigen blad uit te geven, 'De Tijdgenoot', dat meer atheïstisch was, forser van toon en ook meer het wijsgerig materialisme was toegedaan. Büchner werd ontdekt en zijn leer werd beschouwd als grondslag voor een

natuurlijke moraal. Tegen de beweging kwam nu professor J. P. N. Land in het geweer, die voornamelijk het pantheïsme bestreed. Hij was professor in de letteren en wijsbegeerte, eerst te Amsterdam en daarna te Leiden, en hij had zich ook uitgesproken over de verhouding tussen geloven en weten. Hij wees er op dat de natuur geenszins zo'n voorbeeldige orde kende dat men er de zedewetten uit kon afleiden. En op grondslag van de natuurwetenschap kon men geen Godsvoorstelling handhaven. Men ontnam de mensen hun God, zonder hun daarvoor in de plaats een nieuwe religie te kunnen geven. Zonder geloof kon volgens hem iemand niet leven, dit was 'de bloesem van het persoonlijke leven,' en zelfs een geloof vol dwalingen kon gelukkig maken. De veel voorkomende vaagheid der toenmalige vrijdenkers bood natuurlijk een doelwit voor bestrijding, zowel van de kant der kerkelijken als van de zijde der atheïsten.

In 1861 had men in de notulen opgenomen, dat ook staatkundige problemen aan de orde konden komen en in 1866 werden in deze zin de statuten gewijzigd. Maar het jaar daarop verdween het tijdschrift omdat de uitgever, Günst, in financiële moeilijkheden raakte. In de jaren 1869 en 1870 verscheen het weer, maar alleen van de jaren 1879 tot 1898 was het een fors uitgegeven en goed geleid maandblad, dat zeer belangwekkende inlichtingen geeft over het niet-kerkelijke geestesleven van die periode. Het positieve atheïsme begon veld te winnen. In 1877 werd Büchner's 'Kracht en Stof' vertaald, waarbij men bedenken moet dat het materialisme meer gold als basis van de natuurwetenschap dan als kennisleer of redeleer. Atheïsten waren G. W. van der Voo, de gewezen zendeling F. A. F. van de Valk, A. G. Ramaer (die schreef onder de naam Lachmé) en A. H. J. de l'Espinasse, wiens pseudoniem Titus was. De laatste gaf een bewerking van 'De oorsprong van alle godsdiensten', naar het boek van Dupuis, die de invloed van de zonnegodsdienst en de astrologie op het christendom had beschreven. De radicale bijbelkritiek, die in het Evangelie een mythe ontwaarde, begon door te dringen. Reeds vinden wij de moderne gedachte dat men in de hemel zoekt naar de Vader, terwijl men de Moeder, de aarde of de kosmos, voorbij ziet.

Nadat in 1861 ook het beoordelen van maatschappelijke verhoudingen tot de taak van de Dageraad was gerekend, begon zich binnen deze organisatie de propaganda voor het socialisme te ontwikkelen. Dat de bakermat daarvan de organisatie der vrijdenkers was is wel onbetwistbaar. Wie de wortelen der socialistische idealen zoekt zal ze vinden in publicaties van vrijdenkers, zoals De Dageraad, de Banier, de Tijdgeest, en Recht door Zee. In deze kringen treft men Ferdinand Domela Nieuwenhuis aan, die de kerk had verlaten, en A. H. Gerhard, wiens vader een der pioniers was geweest van het socialisme in ons land. Degenen, die het geloof aan de hemel hadden verloren, schonken nu alle aandacht aan aards, sociaal geluk. Wie de jaargangen van De Dageraad uit de jaren 1879-1898 raadpleegt zal ontdekken, hoe intensief men zich bezig hield met alle moderne maatschappelijke vraagstukken. Weliswaar had de vereniging al in 1856 geprotesteerd tegen de gruwelen van de Krim-oorlog, zich in 1866 verklaard tegen de doodstraf en zich het lot aangetrokken van vondelingen en wezen. Nu ijverde zij voor leerplicht, algemeen kiesrecht, ontvoogding der vrouw, sexuele hervorming, het recht op crematie, en hekelde zij de oorlog, die in Atjeh werd gevoerd.

Maar dit beduidde toch niet, dat de organisatie nu ook zelf op de basis stond van het socialisme. Zij bleef een wijsgerig en natuurwetenschappelijk genootschap, waarvan de leden ook in alle vrijheid sociale problemen bespraken. In 1884 werd een resolutie aanvaard, waarin werd ontkend dat de vrije gedachte moest leiden tot het aanvaarden van het socialisme, wat ook wel begrijpelijk was. Een aantal socialisten verliet toen de vereniging. Maar de motieven daarvoor waren zeer ongelijk. Er waren revolutionairen en anarchisten, die de vrije gedachte slechts zagen als een schakel in de ontwikkeling van het denken, dat volgens hen moest uitlopen op het propageren van een tenslotte staatloos socialisme. En zelfs Marx en Engels, niet alleen Bakoenin en Proudhon, werden hiervoor geciteerd. Er waren echter ook sociaal-democraten, die de leuze 'Godsdienst is privaatzaak', oorspronkelijk bedoeld om aan te duiden dat bemoeienis met de religie geen staatszaak was, anders verklaarden. Volgens hen betekende zij, dat een socialistische organisatie een 'lekenbasis' had, in haar begin-

selverklaring geen rekening hield met godsdienstige opvattingen, maar dat het haar leden vrij stond, gelovige christenen te zijn. En de sociaal-democraten, van rechts en van links, lieten de Dageraad aan haar lot over. Soms betoogden zij, dat de vereniging burgerlijk was, dan weer dat zij anarchistisch was, wat voor de marxisten overigens vrijwel op hetzelfde neerkwam. Toch bleven een aantal sociaal-democraten, zoals A. H. Gerhard, nog lang in haar midden. In 1906 redigeerde deze het Gedenkboek, waarin bijdragen voorkomen van zeer uiteenlopende figuren, zoals de liberale politicus Sam van Houten, de wijsgeren Dr. W. Schoemakers en Dr. Hendrik de Vries en buitenlandse professoren als Berthelot en Haeckel. Na de eerste wereldoorlog heeft de vereniging in haar strijdprogramma - niet in haar beginselverklaring, die een wijsgerige formule bleef - de beginselen van het socialisme omhelsd, maar onafhankelijk van enige politieke partij en zij bleef toch ook open voor niet-socialistische ongelovigen. Het was professor Leo Polak, die de nieuwe beginselverklaring ontwierp, welke als doel stelde: 'de zuivering en verdieping van 's mensen zedelijk en verstandelijk besef, aanvaardende de normen van het redelijk en zedelijk bewustzijn en de gegevens der ervaring, onder afwijzing en bestrijding van elk geloofsdogma of bindend gezag van kerk of persoon, schrift of overlevering.' Dit was nog steeds in overeenstemming met de geest, die Frans Junghuhn had bezielde, toen hij had geschreven: 'De tijd is genaderd dat de wolken zullen worden weggevaagd, die het licht tot nog toe verborgen hielden. Ja, de geest der verlichting is reeds ontwaakt in het gemoed van duizenden en duizenden onzer medemensen. Die geest van ontwikkeling, van vooruitgang, van streven naar waarheid komt niet van buiten noch van boven. Neen, *van binnen uit ons binnenste* moet de geest zich ontwikkelen, zich vergroten, zich veredelen, en door woord en geschrift ook in de ziel van onze overige broeders worden opgewekt. De kiem daarvan ligt in ons allen. Wij zullen het zwaard der rede aangorden en slechts met dit zwaard strijden . . .'

Van grote betekenis is de rol van de vereniging De Dageraad geweest als uitgeefster. Tussen 1856 en 1867 verschenen meer dan twintig delen van het tijdschrift De Dageraad. Daar-

na met vele lotswisselingen een aantal week- en maandbladen, die niet direct organen waren van de organisatie, totdat de nieuwe uitgave van De Dageraad van 1879-1898 weer van intensief leven getuigde. Vervolgens moest de vereniging genoeg nemen met de veel bescheidener publicatie 'De Vrije Gedachte', waarnaast echter andere bladen de strijd tegen de godsdienst voerden, o.a. een weekblad van J. van Loo. In 1919 zou het weekblad De Vrijdenker (daarvóór maandblad van de afdeling Amsterdam) onder redactie van Jan Hoving een ongekende oplage krijgen. Na diens dood en de onmiddellijk daarop uitbrekende tweede wereldoorlog is (tijdens de bezetting) de uitgave gestaakt. De Vrijdenker is als weekblad nog weer verschenen van 1945 tot het einde van 1964, al was de naam dan in 1959 gewijzigd in Bevrijdend Denken.

Voor al na de opbloei van omstreeks 1880 tot in het jaar 1906, toen het vijftigjarig bestaan werd gevierd, werden 150.000 exemplaren verkocht van publicaties der vereniging. De vermaardste daarvan (ook na 1906 nog veelvuldig verkocht) waren: Dominé, pastoor of rabbi (47.000) brochures van Ingersoll over Waarheid, Vrijheid, Voltaire (18.000) Vliegende blaadjes (16.000), Tegenstrijdige teksten uit de bijbel (10.000) waarvan ook nog verkorte uitgaven zijn verschenen, Büchner's 'Kracht en Stof' (7000), 'Geloofsbelijdenis van de hedendaagse natuuronderzoeker' (5000) en verder duizenden exemplaren van 'Mozes of Darwin', 'School der toekomst' en dergelijke. Een volledig beeld van de activiteit der vrijdenkers verkrijgt men aldus echter niet. In 1883 bijvoorbeeld waren er vier organisaties: De Dageraad (de grootste), Humaniteit (wat in het duister gebleven), De vereniging ter bevordering der vrije gedachte, in 1882 opgericht in Den Haag met F. Domela Nieuwenhuis als voorzitter, en Het Vrije Woord, in 1881 in Rotterdam gesticht door W. Meng, G. W. v. d. Voo en J. Hobbel. Vele leden van deze groepen behoorden echter tevens tot De Dageraad, waarvan bijvoorbeeld F. D. Nieuwenhuis en J. Hobbel in 1882 bestuursleden waren. Bekende vertegenwoordigers van de vrije gedachte waren toen ook Dr. H. C. Muller, P. C. F. Frowein en Dr. Hartogh Heys van Zouteveen, die een nieuw boek schreef over 'De oorsprong der godsdienstige

denkbeelden'. Ter ere van de materialistische wijsgeer Jacobus Moleschott werd op zijn zeventigste verjaardag, in 1892, een 'gedachtenisboek' uitgegeven. Een nieuwe bloeiperiode zou de organisatie beleven in de periode van 1920 tot 1940.

3. *Johannes van Vloten*

De man die in het midden van de vorige eeuw radicale consequenties heeft getrokken uit de rationele, ethische en historische kritiek op het christendom was Johannes van Vloten (1818-1883). Hij had theologie gestudeerd en een proefschrift geschreven over een passage in een brief van Paulus, maar zijn wetenschappelijke ontleding van de christelijke geschriften had hem niet nader gebracht tot het geloof. Integendeel. Hij wendde zich veeleer tot de wijsbegeerte. Van 1843 tot 1846 was hij leraar in de Franse taal en de geschiedenis aan het Erasmiaanse gymnasium te Rotterdam. Dan keerde hij naar de universiteit van Leiden terug om verder te studeren en door privé-lessen en het schrijven van boeken en artikelen in zijn onderhoud te voorzien. Daarbij heeft hij gereageerd en commentaar geleverd op vrijwel alles wat zich in ons land toentertijd afspeelde in het geestelijke en sociaal-politieke leven. Van 1865 tot 1880 publiceerde hij een eigen tijdschrift. De *Levensbode*, van 1880 tot 1883 gevolgd door *De Humanist*. In 1854 was er een leerstoel voor hem beschikbaar gekomen aan het Athenaeum te Deventer en hij trad toen pas in het huwelijk. Zijn zich uitbreidend gezin is later een middelpunt geworden van kunstzinnige en wijsgerige belangstelling. De schoonzons van van Vloten zouden nog vermaarder worden dan hij: de schilder Willem Witsen, de dichter Albert Verwey en de arts, letterkundige en hervormer Frederik van Eeden. In 1867 is van Vloten in Deventer ontslagen, omdat hij - een radicale liberaal - in bepaalde plaatselijke kwesties de toonaangevende burgerlijke families tegen zich in het harnas had gejaagd en ter gelegenheid van een overdracht van het rectoraat had gezegd: 'Ik zie dan, kort en bondig uitgedrukt, in onze hogere burgerscholen het heilzame tegenwicht tegen de verouderde godsdienstlessen ook

der meest moderne catechisatiekamer . . .' Van Vloten kon zeer fel te keer gaan en hij blonk uit in meedogenloze polemieken. In De Levensbode heeft hij gesproken van 'deftige verploerting' in Nederland. De ploert is volgens zijn definitie iemand 'die voor lage en gemene dingen een lage en gemene bewondering heeft'. 'In al zijn afzichtelijkheid heb ik dat waarheidschuwe, leugenzieke ploertendom, dat jammerlijke mengelmoes van beginselloze valse schaamte, deerniswekkend zelfbedrog, ijdelruitige eigenmin en kinderachtige mensenvrees te Deventer leren kennen; maar het wemelt er helaas! in den lande overal elders van. Kerkelijke, geleerde, deftige of fatsoenlijke, tot 'conciliante' ploerten toe, waar treft men ze niet aan?' Na zijn Deventer tijd heeft hij zich in Haarlem gevestigd.

Van Vloten was een onvermoeide onderzoeker en publicist, met een ongewone energie, die ontzaglijk veel heeft geschreven. Het meest bekend gebleven zijn de uitgaven van verzamelde werken en bloemlezingen, waardoor hij een verwaarloosd deel van de Middeleeuwse letterkunde, het werk van Jacob Cats, brieven van P. C. Hooft, de gedichten van Vondel en de gebroeders van Haren, en de geschiedenis van de Nederlandse schilderkunst binnen veler bereik bracht. Hij schreef een inleiding op de wijsbegeerte van Spinoza en gaf (met professor Land) diens werken opnieuw uit. Op het terrein van de vaderlandse historie was hij niet minder actief: zijn studie over 'Nederlands opstand tegen Spanje' omvat vier boekdelen. Zijn strijdschriften waren echter grotendeels gericht tegen de moderne theologen, zoals zijn 'De leer der Hervormde kerk en hare toekomst' (1849), ofschoon hij ook op sociaal en politiek terrein blijk gaf van verlichte opvattingen. Zijn twist met Busken Huet, die de kerk had vaarwel gezegd, maar zich in dienst stelde van conservatieve uitgevers in Nederlands-Indië, had voornamelijk een sociale ondergrond. Van Vloten durfde wel mee te werken aan het tijdschrift De Dageraad, maar Busken Huet vond het populaire materialisme iets van Jan Rap. Hij verdedigde in 1881 op een zonderlinge manier, dat de ongelovige geleerde Littré, zeer oud en kinds, zich op zijn sterfbed nog had laten dopen. Volgens Huet was dat geschied opdat Littré niet zou worden

vereenzelvigd met 'onwaardige lieden', die de mens aanzien voor een 'chemisch praeparaat'. Van Vloten reageerde daarop waardig: 'Omdat Jan Rap op zijn ongelooft bluft zal dus een ernstig en gemoedelijk, der kerk en haar begrippen ontwas-sen mens op zijn sterfbed de schijn moeten gaan aannemen van te geloven en zo 't onwaardigste boerenbedrog plegen.' Wat Nederlands-Indië aangaat heeft Van Vloten geen blad voor de mond genomen, zich tegen de verering van Jan Pierszoon Coen gekeerd en Multatuli (met wie hij overigens onvermijdelijk in conflict moest raken) vaak de helpende hand geboden.

Aanvankelijk heeft van Vloten sterk de invloed ondergaan van de Duitse wijsgeer Schleiermacher, die op romantische wijze het religieuze gevoel verklaarde uit een beleven van afhankelijkheid ten aanzien van het oneindige. Hij wilde liever van een levende, dan van een persoonlijke God spreken. Hoewel deze filosoof trachtte angstvallig binnen de perken van de beschaafde burgerij te blijven, bevrijdde hij velen van de druk der dogmatiek en bracht hij zijn lezers en toehoorders in kennis met denkbepelden van Spinoza. Van Vloten nu ging veel verder en nam afscheid van de christelijke geloofswereld en van de kerk. Hij verweet aan de moderne protestanten dat dezen op een halfslachtige manier de wetenschappelijke kritiek toepasten op de bijbel, maar Christus en het christendom wilden redden. De Fransman Ernest Renan had met zijn 'Leven van Jezus' de beruchte 'aftrekmethod' toegepast. Wat historisch onjuist bleek en volgens de natuurwetenschap onhoudbaar (zoals de wonderverhalen) moest wel worden prijs gegeven en op de rekening worden geschreven van de fantasie der bijbelschrijvers. Nu was dit niet alleen onverdedigbaar uit een wetenschappelijk oogpunt: wat blijft er over van een klassiek werk als men er grote delen eenvoudig uit schrapt? Deze passages zijn immers onmisbaar voor het verstaan van het geheel. En als het heilig verhaal omtrent Jezus een mythe is, de zinnebeeldige vertelling van een God die tijdelijk mens wordt en dan weer naar de hemel terugkeert - als het Evangelie een product is van mythologie, filosofie, moraal en heilsverwachting van bepaalde groepen uit het Romeinse rijk, dan moet dit gezegd kunnen worden, ook

als men dit alles voor onze tijd van weinig nut meer acht. In Duitsland was nu in 1835 van de hand van David Richard Strausz een 'Leben Jesu' verschenen (dat in 1843 door van Vloten in De Gids werd besproken) waarin het mythologisch karakter in het licht werd gesteld van het verhaal, zoals dat in het Nieuwe Testament te lezen viel. Mocht dan al - wat Strausz nog wel aannam - een mens Jezus hebben geleefd, dan was het niet deze godengestalte uit het Evangelie. Voor de auteur was het geen verlies, het historisch karakter van het verhaal te ontkennen. Wat er bleef was immers de zin en de strekking van de 'allegorie' (de tot een verhaal geworden symbolische verbeeldingen) waarin een bepaalde wijsheid tot uiting kwam. Strausz was geschoold in de school van Hegel, voor wie de kunst beelden geeft, de godsdienst zinnebeelden, en de wijsbegeerte de zin daarvan. Maar de liberalen wensten een historische prediker Jezus te behouden, die het christendom zou hebben gesticht, en die zo ongeveer had verkondigd wat door de burgerij van de negentiende eeuw als ideaal kon worden aanvaard, met name het evangelie van de liefde, al bleef men wat dit aangaat in de praktijk dan noodzakelijkerwijze ver onder de maat.

Van Vloten heeft vooral gepolemiseerd met professor Scholten en C. W. Opzoomer. Aan de eerste verweet hij dat deze een grens stelde aan zijn kritiek, en die grens lag daar waar de wortel van het christendom zou kunnen worden aangetast en de kerk gevaar zou lopen. Van Vloten schreef daarentegen: 'Mijn kerk is de maatschappij, en mijn godsdienst vindt haar uitoefening in het leven zelf. Geen van mijn godsdienstige behoeften, die daar niet bevredigd worden kan, op ieder uur en plaats, bij iedere arbeid en ieder genot, dat hij mij biedt.' Wat Opzoomer aangaat, deze had in zijn boek 'Godsdienst' geschreven, dat het kenmerk van de religie de liefde was. En die liefde zou een object moeten kennen: God. Van Vloten zegt daarvan, dat voorwerp onzer liefde al datgeen kan zijn dat leeft, wat in de natuur werkelijk is, of die Oernatuur zelf. In de godsdienst ontdekt hij niet de liefde tot het andere, maar tot zichzelf, een poging iets te verwerven - door gebed en eredienst - zoals hulp en redding en onsterfelijkheid. Tegenover dit egoïsme plaatst hij de ware onbaatzuchtige liefde.

Zo heftig kon hij zijn dat hij in een lezing te Haarlem sprak over 'tweeërlei Nederlands volksvergif': de jenever en de moderne theologie!

Tot degenen, die een leidraad konden geven voor ons denken en handelen, rekende van Vloten stellig Spinoza, die immers had geschreven: 'Het woord Gods is de mensen in het hart geschreven'. Maar onze humanist vindt het onnodig het woord God te behouden en wijst ook de mystieke elementen in de leer van Spinoza af. In de plaats van God gewaagt van Vloten van 'het eeuwig en oneindig verband der dingen'. Later wijdde hij ook veel aandacht aan Ludwig Feuerbach, die de mensvormige godsvoorstellingen analyseerde en tot de conclusie kwam, dat de goden door de menselijke verbeelding waren geschapen als wezens, die menselijk waren, maar zouden vermogen wat de mensen slechts konden wensen. De goden zijn dus, als wensdromen, onsterfelijk, zij kunnen altijd overwinnen, zij hebben geen gebrek aan spijs of drank, zij lijden slechts schijnbaar, zij kennen (zoals de mensen) pijn en kwaad, maar vermogen dit terzijde te stellen. Hoewel de mensen van deze wensdromen houden, beseffen zij instinctief dat de goden niet thuis behoren in de aardse werkelijkheid, en derhalve spreken zij als gelovigen, maar handelen als atheïsten. Het atheïstische handelen krijgt echter pas een zedelijke inhoud door ethische en sociale idealen inzake het leven op aarde. In De Dageraad heeft van Vloten deze denkbeelden met sympathie uiteengezet. Hij was een eigenzinnig, harts-tochtelijk en niet altijd consequent denker, maar zocht ernstig en moedig naar grondslagen voor een humanistische levens- en wereldbeschouwing.

4. *Multatuli*

In de negentiende eeuw was de meest indrukwekkende gestalte in de letterkunde en het niet-kerkelijke geestelijke leven stellig Eduard Douwes Dekker (1820-1887) wiens schrijversnaam Multatuli ('Ik heb veel gedragen') de romantische weergave was van zijn zwaarmoedige en rebellerende wrok over hetgeen hem was aangedaan. Met zijn vader, die kapi-

tein was op de grote vaart, trok hij naar Nederlands-Indië om daar in staatsdienst carrière te maken. Reeds in 1842 was hij controleur bij het binnenlands bestuur. Na vele moeilijkheden op bestuursposten door de gehele archipel, en na in 1846 gehuwd te zijn met Everdine (Tine) baronesse van Wijnbergen, werd hij in 1851 benoemd tot assistent-resident van Amboina. Na zijn terugkeer van een lang verlof in Europa werd de gouverneur-generaal Duymaer van Twist op hem opmerkzaam gemaakt, omdat hij 'hart voor de inlander' had. In 1856 werd hij daarom belast met een ongewoon zware taak. In het gebied van Lebak (op Java) was de bevolking zeer arm, opstandig en wanordelijk door de zware herendiensten, de knevelarijen en door de corruptie van inheemse en Europese vertegenwoordigers van het Nederlandse gezag. Dekker wilde doortastend optreden tegen de inheemse regent, maar zijn chefs weigerden daarmee in te stemmen, en nog in datzelfde jaar nam Dekker ontslag. Hoewel een onderzoek uitwees, hoe zeer hij inzake Lebak gelijk had gehad, werd hij toch niet - ondanks een verzoek daartoe in 1857 - herbenoemd. Van die tijd af verkeerde Dekker in grote financiële moeilijkheden, de verhouding tot zijn vrouw werd slechter, en in 1860 schreef hij in een pover logement te Brussel zijn 'Max Havelaar', een ten dele autobiografische, ten dele satirische, maar vooral agressieve aanklacht. Nadien publiceerde hij een wonderlijke reeks van brochures, pamfletten, verhalen, essais en toneelstukken. Zij zijn van zo'n oorspronkelijkheid en frisheid, geschreven in een zo boeiend gebleven stijl, dat zij de jaren hebben weten te trotseren. Als literaire mozaïeken zijn de Minnebrieven, Specialiteiten, Millioenenstudiën maar vooral de Ideeën beroemd geworden. In de laatste serie is de geschiedenis van Woutertje Pieterse verwerkt. Nadat vrienden het geld voor een lijfrente hadden bijeengebracht woonde hij met zijn tweede vrouw, Mimi, in Duitsland (in Nieder-Ingelheim) waar hij in 1887 overleed. Hij was de eerste Nederlander van wie bekend is, dat zijn stoffelijk overschot werd gecremeerd. Slechts twee Nederlanders waren daarbij tegenwoordig, en één van hen was de later zo bekend geworden socialist F. M. Wibaut. Multatuli was geen socialist. Aan Dr. Muller schreef hij eens:

'Het spijt me, dat ik niet met de socialisten kan meegaan. Ik kan met niemand meegaan. Men had moeten meegaan met mij . . . Maar na tientallen jaren van geduld ben ik er niet in geslaagd soldaten te vinden, wier veldheer ik zou willen zijn.' Doch hoewel hij dan niet wilde behoren tot enige partij, geen medestander wilde zijn van Domela Nieuwenhuis of Gerhard, behoorde hij tot de eersten, die de erbarmelijke toestand hebben gebrandmerkt, waarin toen het Nederlandse proletariaat zich bevond. Busken Huët constateerde, dat er weinig industrie in ons land was en veel armoe. Men hield Nederland voor 'une nation éteinte', een uitgedoofde natie. Een rapport over de arbeiderstoestanden sprak van inkomens van zeven gulden per week voor een groot gezin, en van een broodverbruik dat driemaal zo laag was als in Frankrijk en Engeland. Op felle wijze heeft Multatuli in zijn boekje 'Pruisen en Nederland' (1867) die omstandigheden gehekeld. Het was in de tijd dat zich al een oorlog aankondigde tussen Frankrijk en Pruisen. Maar ons land dreigde daarbij betrokken te worden, omdat koning Willem III, die tevens groot-hertog van Luxemburg was, had onderhandeld met Napoleon III om dit groothertogdom aan Frankrijk te verkopen. De crisis eindigde met de neutralisatie en de ontmanteling der vestingen van Luxemburg. Maar een ogenblik had het er naar uitgezien, dat ons land aan de kant van Frankrijk tegenover Pruisen zou komen te staan. Doordat de ministers fors tegen Willem III optraden, kon dit worden voorkomen.

Hoewel Multatuli zijn afkeer van Pruisen niet onder stoelen of banken stak vroeg hij toch in zijn boekje, hoe men kon hopen dat het volk de Pruisen zou weerstaan? Van wie zou er geestdrift moeten komen voor zulk een verdediging? Hij achtte het volk verstompt, vernederd, slecht onderwezen en slecht gevoed, wat hij met statistische gegevens al eerder had aangetoond. 'Dat volk heeft weinig oorzaak tot verzet, als er kans komt op verandering, want voor een zeer groot deel der natie zal elke verandering een verbetering zijn . . . Och, de resultaten van 't Pruisisch regiem zouden al zeer ellendig moeten zijn, als ze de vergelijking niet konden doorstaan met de 'Kattenburgerdoop', die nu in Amsterdam het voedsel uitmaakt van het gezin des werkmans . . . Elders heb ik gezegd

en bewezen, dat een Nederlands werkman beneden de neger staat, dat zijn toestand de zwaarste slavernij is, die men zich denken kan. En die slaven roept men nu toe: 'Op, op, het vaderland is in gevaar (dat wil zeggen: *onze* welstand, *onze* rust is in gevaar) op, het vaderland roept. Slaven waart ge, slecht gevoed waart ge, dom en stomp waart ge, onze geldmaakmachines waart ge, dat alles is waar, doch het vaderland is in gevaar, op . . . op . . . allemaal op! Op . . . en verandert u nu in eens in een ommezien voor ons plezier in stekelvarkens!'

En heftig gaat Multatuli voort: 'Elke gulden, die Indië afwerpt, wordt tweemaal gestolen, eens ginder, andermaal hier. Daar stroopt men den Javaan, en hier bedriegt men de arme drommels, die even goed nazaten zijn van Houtman en Koen, als de aandeelhouders der Nederlandse Handelmaatschappij en de heren in 't Willemspark, om ze te laten zwoegen en slaven alsof ze zelf Javanen waren. Het is een leugen, dat de door Nederland uit Indië verkregen welvaart afdruipt op de mindere. De geringe man geniet er niets van. Geen knecht, pakdrager of andere arbeider ontvangt een cent hoger loon, omdat zijn heer rijk werd door 't schacheren in gestolen koffie.'

En de schrijver eist dat diegenen, die het volk hebben bestolen, 'zullen worden kromgeslagen in de boeien', dat ieder 'die zich volzoog aan de Nederlandse welvaart - wie opzwol van Indische roof . . .' zal gedwongen worden, terug te geven wat hij onrechtmatig verkreeg. 'En dat is niet genoeg. Er zijn *voorbeelden* nodig, om te bewijzen, dat de schavotten en tuchthuizen niet uitsluitend zijn opgericht voor kleine dieven, voor kleine, arme, onfatsoenlijke misdadigers . . .'

Terwijl Multatuli aldus de notabelen van zich vervreemde trok hij een ontwaakte jeugd tot zich. Voor de jongeren die opstandig waren was hij een baanbreker met de kracht van een stormwind. In het maandblad *De Dageraad* van 1887 vindt men, na de dood van Multatuli, een herdenkingsbijdrage van Marie Berdenis van Berlekom, waarin wij lezen: 'Een reus - en wel had hij besef van zijn kracht. De dwergen schoten wel onophoudelijk met hun kleine pijltjes, maar dan slingerde hij ze hun sarcasmen naar het hoofd. En toch . . .'

wiens hart was weker, inniger, gevoeliger, dan het zijne? De minste ruwe aanraking, aan hem en aan anderen, deed hem pijn. En - wiens fijn, kies gevoel is ooit zo op de proef gesteld geworden als het zijne? Alles is voorbij. - Een edel mens heeft zijn strijd gestreden . . .'

Ook wie zulk een lof overdreven acht zal moeten erkennen dat zijn strijd voor de Javaan aan velen in Nederland de ogen heeft geopend voor misstanden in Oost-Indië. Zijn 'Max Havelaar' is een meesterstuk, dat zijn plaats in de wereld-literatuur verdient. Het boek is een kreet, een bijna vertwijfelende schreeuw om menselijkheid en rechtvaardigheid. Multatuli zag de tegenstelling niet als één tussen bruin en blank. Hij beschuldigde inlandse hoofden van knevelarij met medeplichtigheid van Nederlandse ambtenaren. En hij hoopte dat het Nederlandse volk een regering tot de orde zou roepen, die zulke toestanden uit onwetendheid of sleur toeliet.

Natuurlijk was de taal van de Max Havelaar provocerend en bitter. Men herinnere zich het droeve einde van de geschiedenis van Saïdjah, die zoekt naar zijn geliefde, welke door het koloniale leger is gedood in een kampong, die was bezet 'en dus in brand stond'. Saïdjah vindt Adinda daar naakt, afschuwelijk mishandeld, gedood. Hij zelf zoekt dan de dood in het gevecht. 'En weinig tijds later was er te Batavia groot gejubel over de nieuwe overwinning, die weer zo veel lauweren had toegevoegd bij de lauweren van het Nederlands-Indische leger. En de Landvoogd schreef naar het Moederland, dat de rust in de Kampongs hersteld was. En de koning van Nederland, voorgelicht door zijn staatsdienaren, beloonde wederom zoveel heldenmoed met vele ridderkruisen. En waarschijnlijk stegen er in de Zondagskerk of bidstond uit de harten der vromen dankgebeden ten hemel, bij het vernemen dat de 'Heer der Heerscharen' weer had meegestreden onder de banier van Nederland . . .'

En aan het einde van de 'Max Havelaar' gewaagt Multatuli van de mogelijkheid dat men in alle landen bittere liederen zal zingen over Nederland, 'de roofstaat aan de zee', als geen recht wordt gedaan. Dan zou de schrijver de rebellie aanwakkeren. 'En ik zou klewang-wettende krijgsvangen slingeren in de gemoederen van de arme martelaren, wien ik hulp

heb toegezegd, ik, Multatuli. Redding en hulp, op wettelijke weg, waar het kan . . . op wettige weg van geweld, waar het moet. En dit zou zeer nadelig werken op de koffieveilingen van de Nederlandse Handelmaatschappij!' En dan wendt hij zich tot de koning, om te vragen of het zijn wil is 'dat daarginds uw meer dan dertig millioen onderdanen worden mishandeld en uitgezogen in uwen naam?' Maar de koning interesseerde zich niet voor deze zaak. In een noot van 1875 schreef Multatuli: 'De koning heeft nog altijd niet geantwoord. Waarschijnlijk houdt hij zich bezig met belangrijker zaken dan recht doen en het behouden van Insulinde voor Nederland . . .' Zijn vriend Roorda van Eysinga, die de koning haatte - men leze zijn 'Brieven zonder oorspronkelijkheid', en men bedenke dat hij werd geacht de schrijver te zijn van 'Koning Gorilla' - zal Dekker ook wel het vertrouwen in Willem III hebben ontnomen. Van Roorda's hand plaatste Multatuli in zijn 'Max Havelaar' de 'Vloekzang'. Het is waar dat Douwes Dekker vasthield aan het vertrouwen dat het volk kon worden gered door edele vorsten en leiders, die waren opgevoed om het goede te doen, en die voorgingen in het betrachten van recht. Hij had weinig vertrouwen in de zelfbevrijding van het volk. Van de illusie - trouwens al gevoed door Erasmus en zijn navolgers - dat het volk bevrijd zou kunnen worden 'van boven af', getuigt zijn utopisch toneelstuk 'Vorstenschool'. Maar aan het zuivere gevoel voor rechtvaardigheid van Multatuli kan men niet twijfelen.

5. *Multatuli en de moraal*

Terecht heeft Prof. Prinsen in Multatuli één der romantici gezien van internationale allure. Tijdens zijn verlof van 1853 tot 1856 had hij veel in Europa gereisd, in Nederlands-Indië had hij bibliotheken verslonden. Het kost weinig moeite aan te tonen, dat men bij hem denkbeelden weervindt van Lamartine en Victor Hugo, van de Franse veelschrijver Alphonse Karr en van de Duitse dichter en essayist Heinrich Heine, van de Engelse rebelse auteurs Byron en Shelly. Maar Multatuli was geen navolger, hij schiep zijn eigen oorspronkelijke

stijl en was onuitputtelijk in het verkondigen van verrassende gedachten. Wat hij met de romantici gemeen had was de vervreemding van een banale, afstotende wereld; het heimwee naar schoonheid, vreugde en geluk; de waardering voor de natuur en de zinlijke lusten; het opstandige individualisme, dat zich gedragen voelt door krachten, die de toekomst aankondigen; en de kritische houding jegens de christelijk genoemde maatschappelijke moraal. Er was veel 'neurotisch' in de romantiek: het overgevoelige onvermogen, zich aan te passen aan de zeden en gewoonten van een op geld, winst en macht gebaseerde samenleving; en het gevoel, verwond te zijn door een steile, onverdraagzame en harde zedewet, waarvan de geboden even zovele verboden waren.

Zoals bij alle romantici is het persoonlijke leven van de schrijver niet los te maken van zijn werk. Integendeel: dit werk is voor alles de openbaring van een persoonlijkheid. De Brieven van Multatuli zijn eigenlijk even belangrijk als de tijdens zijn leven gepubliceerde geschriften. Daarmee waren het gedrag, de gevoelens en de ideeën van een uitzonderlijk mens in overeenstemming. Hij is ongewoon openhartig en eerlijk geweest ten aanzien van zijn liefdeleven, dat afweek van het conventionele patroon. Zijn 'Japanse gesprekken' bevatten een sarcastische en vaak komische aanval op gangbare huwelijksopvattingen. In zijn 'Ideeën' vindt men de Open Brief aan een ongehuwde moeder, waarin hij de hardheid en het vooroordeel der wereld bestrijdt. Hij hoopt dat de betrokken vrouw - voorwerp van een veelbesproken schandaal - ondanks alle leed haar kind in liefde ter wereld zal hebben gebracht, een liefde groot genoeg om het kind te beschermen tegen de liefdeloosheid der wereld. Zijn belangstelling voor het kind -, zo treffend gebleken uit zijn ten dele autobiografische, maar overigens 'zinnebeeldige' verhaal van Woutertje Pieterse - is vooral een blijk van deernis en sympathie met een verbeeldingrijk maar machteloos wezentje. Dat zijn eigen zoon en dochter volkomen van hem vervreemd raakten vloeide vooral voort uit het conflict van hun moeder met een vader, die in de burgerlijke verhoudingen nu eenmaal slecht paste, en die als verzorger van het gezin in gebreke bleef.

Men kan zich afvragen of Dekker zelf niet lang een groot kind

is gebleven. In zijn herinnering zag hij zijn vader als een moedige zeebonk, zijn moeder als een liefhebbende en trouwe toeverlaat. Wellicht heeft hij toch steeds heimwee gehad naar de zorgende moeder. Zijn verliefdheden, die lang niet altijd leidden tot sexuele intimiteiten, maar die hem wel inspireerden, zijn breed uitgemeten. Wij kennen namen als Si Oepi Kete, Caroline, Cateau Theunisz, Ottilie, Eugénie, Sietske Abrahams. Hij zelf heeft de legende van de eeuwig verliefde en overspelige minnaar wel voedsel gegeven. Ware hij godsdienstig geweest, dan had men hem dit evenmin verweten als aan de kwasi-vrome Bilderdijk. Nu werd het tegen hem uitgespeeld, ook door braaf-burgerlijke socialisten.

Zijn huwelijk met Tine is aanvankelijk wel bevredigend geweest, al moet Dekker hebben gedetoneerd in de 'deftige familie', die later 'tot de bedelstaf werd gebracht'. Maar Tine was geen vrouw die zulk een man begrijpen kon. In de periode van armoede, reizen, trekken en afhankelijkheid vervreemde zij volkomen van hem. Zij werd moedeloos. Eens ried zij hem aan maar . . . hofmeester te worden of matroos, om de kost te verdienen. Zij, een barones, voelde zich door de tegenslagen diep vernederd, en zij zocht de bescherming van bevriende relaties in Italië. Dan ontmoet Dekker een 'grote liefde': Mimi Hamminck-Schepel. Over haar schrijft hij openhartig aan Tine. Deze komt uit Italië terug naar het huis, dat Mimi in Den Haag heeft ingericht. Een pijnlijke driehoeksverhouding ontstaat er nu. De twee vrouwen pogen elkaar te sparen, in dienst van de geniale romanticus, zij helpen elkaar en Dekker, maar het samenleven wordt weldra onmogelijk. Vooral de zoon (die later met de grootste bitterheid over zijn vader zou spreken en schrijven) beweegt zijn moeder, weer naar Italië te vertrekken. De dochter huwt er en bekeert zich tot een extreem katholicisme. In 1874 overlijdt Tine. Het jaar daarop treedt Dekker wettelijk in het huwelijk met Mimi.

In het 'Gebed van den Onwetende', van 1859, dus voordat de 'Max Havelaar' werd geschreven, had Dekker uiting gegeven aan zijn vader-heimwee. 'Ik wou zo graag uw wil doen, niet uit vrees voor straf, uit hoop op loon. Maar zoals het kind de wil zijns vaders doet: uit liefde. Gij zweegt. En altijd zweegt ge . . .' Tot tenslotte Dekker tot de overtuiging kwam,

dat hij van God verlaten was. 'O God . . . er is geen God.' Maar het moedersymbool was gebleven. Merkwaardig is, hoe vroegtijdig hij een verdediger was van het matriarchaat. In zijn 'Japanse Gesprekken' leest men, dat er oorspronkelijk geen 'onechte' kinderen zouden zijn geweest, want elk kind was welkom aan de dis. De ongehuwde moeder werd door niemand geschuwd. Maar dat kon slechts duren zolang haar stam of familieverwantschap in staat was, voor haar kroost te zorgen. Met het teloor gaan van die 'communistic' gemeenschap werd verlangd, dat de vrouw met haar kind ook de verzorger meebracht. Toen werd het 'onzedelijk', wanneer een vrouw een kind baarde zonder officieel gehuwd te zijn. De moraal zou dus haar basis vinden in zeer materialistische overwegingen.

In elk geval - en al of niet in gelijkenissen - heeft Multatuli de zeden verklaard uit zakelijke pogingen, om een praktische orde te verwezenlijken, waarin mensenliefde niet de hoogste maatstaf was. Wat de organisatie van het sexuele leven aangaat kon men huwelijk en liefde al evenmin gelijk stellen. Het verbaasde nauwelijks dat F. M. Wibaut en zijn vrouw Mathilde Berdenis van Berlekom (zuster van de reeds genoemde vereerder van Douwes Dekker) nog op rijpe leeftijd zeer moderne opvattingen over huwelijk en erotiek hebben verkondigd in hun boek 'Wordend huwelijk'. Daarin wordt zelfs de mogelijkheid van een 'driehoekshuwelijk' in bepaalde omstandigheden aanvaardbaar geacht, en in het algemeen wordt 'een moraal zonder taboes' vrijmoedig besproken.

6. *Multatuli's atheïsme*

Tijdens zijn leven hebben de tegenstanders van Eduard Douwes Dekker in hem vooral de tegenstander gezien van kerk en godsdienst. Hij heeft allerlei betrekkingen onderhouden met de vereniging De Dageraad en is door haar tot erelid verheven. Maar ook in dezen was hij te zeer een individualist om vereenzelvigd te willen worden met een stroming of een beweging. In zijn Gebed van de Onwetende blijkt nog, dat hij wel had willen geloven aan een goede vader voor alle mensen,

maar dat niet kon. Hij zag te veel kwaad en huichelarij, te veel ellende en onrecht om gelovig te kunnen zijn. Hij heeft het woord God soms gebezigd om er de natuur, de wereld, het heelal mee aan te duiden. Daarin zag hij echter geen goed of kwaad, geen rede of wil, evenmin als Spinoza, omdat deze begrippen onderscheidingen in het leven der mensen zijn. De natuur beantwoordt aan haar eigen wetten. Alles heeft een natuurlijke en logische oorzaak, en die keten der noodzakelijkheid (waarin ook de menselijke geest en wil als oorzaak fungeert) kan men niet opheffen.

Ten sterkste heeft Multatuli betwist, dat men kon spreken van 'christelijke deugden', of dat het geloof een bron zou zijn van ethiek. Er zijn algemeen-menselijke deugden, die voortkomen uit de natuur van de mensen, en die versterkt kunnen worden door redelijk besef, door sociale bewustheid en zuivering van het oordeel. De stelling dat een goddeloze ook een zedeloze mens zou zijn vond in hem een hartstochtelijk bestrijder. Het is waar dat de religie bepaalde zeden en gewoonten ondersteunt. Maar wie deze niet meer als vereist en als noodzakelijk beschouwt, is daarom nog niet zonder zedelijkheid. Van nature weet de mens - zo redeneert herhaaldelijk Multatuli - wat goed en kwaad is, al handelt hij daarnaar ook niet. Als hij huichelt doet hij het voorkomen of hij een deugd - die hij kent - zou betrachten, zonder dit te doen. In vele opzichten kan men zeggen dat de afwijzing van de godsdienst door Multatuli is voortgekomen uit het feit, dat zijn zedelijk oordeel niet te rijmen viel met het geloof. Zozeer stond voor hem de ethische betrouwbaarheid voorop, dat hij een onzedelijke godloochenaar niet als zijn geestverwant zag. Aan Dr. Muller schreef hij: 'Aan u behoef ik niet te zeggen, dat er ongelovigen zijn, die beneden het geloof staan. Ik huiver van de broederschap met de zodanigen . . .'

Zijn jeugd werd gekenmerkt door romantische gevoelens, waarbij in zoverre religie paste, dat een bepaalde opvatting van Christus wel overeenstemde met verzet tegen de verzakelijkte zeden. De romantiek heeft het beeld ontworpen van de anti-burgerlijke Christusfiguur, die de ondergang verkondigde van de bestaande orde en van het heersende, wereldse bestel. Hij sprak de armen zalig en hen, die onrecht ver-

duurden, omdat 'het einde der dagen nabij was'. Deze bezitloze, zwervende, provocerende maar ook 'goddelijke' (niet met gewone maatstaven te meten) zeer zelfbewuste prediker werd zodanig geïdealiseerd, dat herhaaldelijk Jezus werd geplaatst tegenover de kerk en het christendom, die in zijn naam macht hadden verworven. Opstandige boeren, rebelse enkelingen en tenslotte socialistes beriepen zich op hem, om de bestaande machten uit te dagen. In de school van Heine en Victor Hugo vond men niet alleen heimwee naar 'oneindigheid', werden niet alleen schoonheid en waarheid met religie gelijk gesteld, maar werd ook een bijzondere plaats ingeruimd aan de Christus-gestalte. In Multatuli's Vorstenschol is de poëzie verheven tot een soort verlossende religie. Voor hem was Christus een symbool. In Idee 266 leest men: 'Er zijn weinig in de Geschiedenis vermelde personen -- ja, ik durf zeggen: er zijn er géén - die ik zo liefheb als Jezus. Och, ik zou hem zo graag kennen in z'n fouten! 't Is onmogelijk, dat iemand die Jezus houdt voor zondeloos, hem zo lief kan hebben als ik. Er is 'n zotte begripsverwarring in de mening, dat ik 'n vijand van Jezus wezen zou. Van de duizend en één christendommen, ja! En ik beweer, dat Jezus in *die* vijandschap m'n bondgenoot wezen zou.' Aan de symboliek van het Evangelie ontleende hij ook zijn gezegde: 'Er is slechts één weg ten hemel: Golgotha.'

De wereld was van God verlaten, hoezeer de verbeelding ook was vervuld van hemel en hel, goden en duivelen. Daartegenover plaatste Multatuli, in de trant van Spinoza, als realiteit de Natuur, die slechts aan haar eigen wetten gehoorzaamt. 'De noodzakelijkheid is God. Meer weet ik van God niet te zeggen' (Idee 32). Later, in een noot, voegde hij er aan toe, dat men over deze God toch wel veel te vertellen zou hebben, omdat de studie van de wetten van het Zijn oneindig is. Elders, in Idee 166, zegt hij: 'Ik vind mijn God (de noodzakelijkheid, C.) overal, tot zelfs in de frazeologie dergenen, die 'n bijzondere God hebben'. En in Idee 176 vermeldt hij getroffen te zijn door een overlijdens-advertentie waarin stond: 'Heden overleed ons jongste kindje. Ofschoon diep getroffen, wensen wij te berusten. Wij buigen ons onder Gods hand . . .' Waarop Multatuli ietwat sarcastisch antwoordt: 'Ik

verzekert u, dat ik *altijd* berust in de wil van *mijn* God, en dat ik ver lopen zou om 't zeer curieus schouwspel te zien van iemand, die niet boog onder de *Noodzakelijkheid*, van iemand, die niet berust in haar wil. Nooit heb ik in de 'Opregte Haarlemmer', die zo bijzonder rijk is in zulke vrome ontboezemingen, gelezen: Ons kindje stierf, maar we laten het er niet bij . . .'

Niet Gods liefde of haat, niet zijn vergiffenis of toorn vinden wij in de natuur, maar de gevolgen van oorzaken. Door kennis van de natuur leren wij, voor de mensheid ongewenste gevolgen te voorkomen, door de oorzaken daarvan aan te tasten. De godsdienstigen echter willen geloven, dat een bijzondere god in hun dienst staat, die te hunnen gunste in het natuurgebeuren zou kunnen ingrijpen. Niet alleen acht Multatuli dit onredelijk, hij ziet er ook een gevolg in van een particulier egoïsme. In zijn Gebed van een Onwetende leest men: 'Ik zie niet in, waartoe 'n God ons dient in 't scheiden - Van 't boze en 't goede. Integendeel! Wie 't goede doet - Opdat een God hem lonen zou, maakt juist daardoor - Het goede tot iets kwaads, tot handel. En wie boosheid vliedt - Uit vrees voor de ongenade van die God, is . . . laf!' Van de autonomie, de zelfbepalende vrijheid van de mensheid, goed en kwaad te bepalen, was hij overtuigd. Maar in die vrijheid ligt ook een plicht: het zo zuiver en zindelijk mogelijk formuleren van hetgeen zedelijk en onzedelijk is. In dit opzicht heeft de ethiek niets te verwachten van de theologie. Deze noemt Dekker trouwens 'die hysterische beschouwing van dingen die er niet zijn, en die dan ook, volgens de getuigenis der adepten zelf, juist hieraan hare waarde ontleen, dat niemand ze begripen kan.'

De Droogstoppel uit de Max Havelaar is geen caricatuur, hoe satirisch dan ook het beeld is geschetst van de bekrompen zakenman, die van de godsdienst zijn praktische leidraad heeft gemaakt. In de kerk ziet Multatuli een maatschappelijk en staatkundig werktuig, dat weinig bijdraagt tot het ontdekken der zedelijke waarden. In Idee 454 hekelt hij het feit dat men Jezus' natuur 'verknoeit, verdraait, vervormt, verbakt en verkracht.' Hij voer ten hemel? 'Alles zeer goed . . . volgt hem, hem en de velen, die even wolkerig verdwenen . . . vliegt

mee op, allemaal . . . indien soortgelijke lichtheid u dringt tot zo verheffende locomotie . . . maar och, laat *mijn* broeders omlaag, mijn broeders: het *mensdom*, dat *werken* moet op de velden *beneden*.' Jezus was half-god, kwart-god, helemaal-god? 'Maar, ik bid u - dat is: in naam der heilige waarheid, *beveel* ik u! - houdt op met verdraaien, verkrachten en verknoeien van de natuur *mijner* broeders: van 't *mensdom*.' Een eigenzinnig, individualistisch, autoritair schrijver, zeker. Maar niemand als hij heeft in een maffe en benauwende atmosfeer zo wijd de vensters opengeworpen, waardoor frisse lucht kon binnenstromen. Een neuroticus? Maar dan heeft hij - zoals terecht is gezegd - meer gedaan voor het bevrijdende denken dan de vier miljoen nuchtere Nederlanders van zijn tijd. En zonder twijfel moet men hem in ons land de grootste schrijver noemen van de negentiende eeuw. Een 'auteur engagé', die partij koos en zich een taak had opgelegd. Aan zijn uitgever schreef hij bij het begin van zijn in afleveringen verschenen 'Ideeën': 'Ik zal in mijn schrijven trachten naar waarheid. Dit is mijn program. Dit is mijn enig program . . . Ik hoop dat er een idee zal liggen in elk verhaal, in elke mededeling, in elke opmerking. Noem dus mijn werk: Ideeën. Anders niet. En schrijf er boven: Een zaaier ging uit om te zaaien . . .'

7. Conrad Busken Huet

Onder degenen, die in het tweede deel van de negentiende eeuw een grote invloed hebben uitgeoefend op de liberale burgerij moet ongetwijfeld Conrad Busken Huet (1826-1886) worden genoemd. Hij was, naar de traditie der familie, voorbestemd voor het ambt van predikant en studeerde theologie in Leiden. In 1851 werd hij voorganger in de Waalse (calvinistische) kerk, waarin hij de moderne richting vertegenwoordigde, getuige zijn 'Brieven over de bijbel' (1858) terwijl hij redacteur was van een Franse publicatie van soortgelijke aard. Hij voelde zich echter meer tot de letterkunde aangetrokken dan tot de theologie en begon weldra mee te werken aan het maandblad *De Gids*. Reeds in 1862 verliet

hij de kerk, hield in Haarlem nog een aantal jaren stichtelijke voordrachten, maar werd van 1862 tot 1868 een der redacteuren van de Oprechte Haarlemmer Courant. In die tijd verschaft Potgieter hem een vrije tribune in De Gids; in 1863 werd hij lid der redactie van dit maandblad, totdat in 1865 een ernstig conflict ontstond over twee bijdragen van Huet, die in het januari-nummer van dat tijdschrift waren opgenomen. Een daarvan was getiteld 'Een avond aan het hof' en lokte een boze brief uit van de grootmeester van het koninklijk huis. Het andere had betrekking op de tweede kamer. Daarin leest men onder andere: 'Men moge het beklagen of er in roemen, Nederland is feitelijk sedert 1848 een democratische republiek met een vorst uit het Huis van Oranje tot erfelijke voorzitter. Onze koning is een koning bij de gratie Gods, doch in geen andere zin dan waarin ook 's konings kledermaker aan de goddelijke genade het aanzijn dankt.' Het geschil met de overige leden der redactie leidde tot het aftreden van Potgieter en Huet beide. Verbitterd aanvaardde Huet de redactie van de Javabode in Batavia, waarheen hij in 1868 vertrok. Later schiep hij daar een eigen orgaan, het Algemeen Dagblad van Nederlandsch-Indië, dat hij na 1876 van Parijs uit zou leiden. Van 1868 af bundelde hij zijn 'Litterarische Fantasiën', die nog altijd een kostelijke bron zijn van kennis over hetgeen in die periode verschenen is, of van hetgeen toen de geesten bezig hield. In 1885 wijdde hij een aparte studie aan Multatuli. In de laatste jaren van zijn leven schreef hij zijn magistrale 'Land van Rembrand'. Nadat Huet de invloed had ondergaan van Ernest Renan en diens 'aangepaste' Jezusbeeld leerde hij ook de beschouwingen kennen van David Friedrich Strausz over het mythische karakter van de evangelische Christus. Zijn contacten met Multatuli versterkten zijn onkerkelijke gezindheid, hoewel hij maatschappelijk gesproken tamelijk conservatief bleef. In zijn 'Litterarische Fantasiën en Kritieken' maakt men kennis met een zeer belezen man, die in een ietwat deftige, fijnverzorgde, licht-ironische stijl verslag geeft van hetgeen hij heeft doorvorst, en die vooral het anecdotische element weet te waarderen. Het is duidelijk dat de Franse criticus Sainte-Beuve hem tot voorbeeld heeft gediend. Maar in al zijn geschriften

hervindt men de humanist. Reeds als student worstelde hij met het probleem, dat de overwinning van het goede zeldzaam voorkwam, al heette God dan de rechtvaardigen te beschermen. De kennis omtrent het ontstaan van de bijbel leidde tot het bewustzijn van de feilbaarheid van de 'Heilige Schrift'. Over deze periode schreef Allard Pierson, die de kerk eveneens zou verlaten: 'Men leidde ons op tot theologen in miniatuur, niet tot herders en leraars. We leerden in nageaapte ciceroniaanse vormen een taal spreken van semitische oorsprong en kleur, met wat jafetisch vermengd, de taal ongeveer van Huet's brief aan Dr. van Deventer . . .' En voorts: 'Men onthield hun jeugd alle priesterlijke leiding en wijding: men voedde ze op als jonge mannen van de wereld, als aanstaande historici en filologen, die aan alles mogen raken, van alles mogen proeven, aan alles mogen twifelen, en die niettemin weer als Godsgezanten hadden op te treden, immers naar alle waarschijnlijkheid hun predikwerk zouden aanvangen met te spreken van hun Hemelse Zender . . .'

In zijn 'Kanselredenen' van 1861 verkondigde Huet reeds dat de Grieks-Latijnse beschaving minstens zo schoon was als de christelijke; dat nooit was bewezen dat wonderen konden plaats vinden; dat Jezus een mens was en geen God; dat het determinisme (het oorzakelijk bepaald zijn der verschijnselen) zeer aanvaardbaar was, waarbij zelfs Rousseau en Voltaire werden geciteerd. Later, in 1870, dus nadat hij de kerk had verlaten, schreef hij dat eigenlijk de ideeën van Voltaire hadden gezegevierd en niet die van Chateaubriand, die in het begin der negentiende eeuw had getracht het christendom te herstellen, na de slagen die het voor en tijdens de Franse revolutie had ontvangen. 'In de smeltkroes des tijds is Voltaire's kritiek proefhoudender bevonden dan Chateaubriand's apologie. Gezuiverd van de smet van haat en hartstocht, door nieuwe en degelijker onderzoekingen van een betere grondslag voorzien, zijn de denkbelden van Voltaire allengs het gemeenschappelijk eigendom van een groot gedeelte der beschaafde Europese maatschappij geworden. Zijn begrippen over geboorte en dood, mens en God, geloof en rede - die bij zijn leven, welke instemming zij overigens onder de hogere standen vonden, alom door de burgerklasse als ongoddelijk

gevreesd en verfoeid werden - boezemen thans in dezelfde kringen zo weinig afschuw in, dat ze integendeel als de standaard hunner wijsgerige ontwikkeling kunnen gelden.' Aandacht verdienen in dit verband nog twee van zijn studies: één over Multatuli (van 1885) en de andere, reeds geschreven in 1871, over 'De Toekomst'. De verhandeling over Multatuli, met wie Huet nog al eens geschillen had gehad, is waarderend en vriendschappelijk. Beide hadden meegewerkt aan de Oprechte Haarlemmer Courant en zij hadden elkaar persoonlijk gekend. Huet prijst Dekker's 'schone gelaatstreken, zijn tengere welgemaakte lichaamsbouw, zijn natuurlijke wellevendheid'. Méér nog zijn bijzondere stijl, die men bij een Nederlander niet vaak aantreft. Enigszins verrassend is de instemming met Dekker's kritiek op het beleid in Nederlands-Indië, waar Huet een winstgevende carrière had gemaakt, en zeker niet door de heren daar tegen de haren te strijken. Maar nu, in Parijs, erkent hij dat het conservatieve systeem van herendiensten voor de overheid, en het liberale stelsel van 'vrije arbeid' (dat neerkwam op vrije particuliere exploitatie) voor de Javanen op hetzelfde neerkwam. 'Naar hun gevoelen werd niet gevraagd, en al had men dit gedaan, het zou niet gebaat hebben. Zij beseften alleen, en Multatuli met hen, dat het doel van beide stelsels was: zoveel mogelijk voordeel van hen te trekken.' En verder: 'In overeenstemming met onze zachtere zeden mogen wij, uit onze heerschappij over die volken, sommige buitensporigheden der zeventiende eeuw verwijderen, in de hoofdzaak komt geen verandering.' De Nederlanders beoorlogen de inlanders 'zoals de Spanjaarden weleer het ons deden.' Huet durft nu zelfs te spreken van 'een Aziatisch despotisme, door onze menslievendheid getemperd', maar 'onder de resident . . . vindt ge de satraap.' Niettemin blijft Huet een conservatief: hij meent dat de invoering van welke 'nieuwigheid' ook de invoering van een nieuw misbruik zou betekenen.

Wat het ongeloof van Multatuli aangaat, daarvoor heeft Huet begrip. Hij past op hem het woord toe dat Hooft gebruikte voor Montaigne: 'waanloos en oordeelvast'. Nu is het niet zo dat Huet ooit fel en agressief is opgetreden tegen de godsdienst, en de ongezouten toon van Multatuli's polemieken

was de zijne niet. Maar dat hij voor de onchristelijkheid van Dekker wel waardering had, kon blijken uit zijn studie 'De Toekomst'. In De Levensbode van Johannes van Vloten was een zeer fel stuk verschenen tegen het kerkelijk geloof. De anonieme schrijver had Jezus vergeleken met een geestdrijver uit Smyrna, genaamd Sabbatai Zewi, die op gelijke wijze als Jezus zou hebben gepredikt en gehandeld. Maar deze profeet was als een dwaas gehoond en had geen godsdienst meer kunnen stichten. Zijn moraal was als een product van overspanning en hysterische heilsverwachting beschouwd. Jezus echter had volgens de schrijver een soortgelijke levenshouding gepredikt. 'Achtien eeuwen lang is die onmogelijke moraal door miljoenen priesters en ontelbare sekten voortgeorakeld, maar achttien eeuwen lang is het niemand in de gedachte gekomen, de ziekelijke overspanning te houden voor ernst.' Men eerde Jezus met de mond, maar niemand volgde hem na. En wat de Godsvoorstelling aangaat was het precies zo: ook daar geloofde niemand in werkelijkheid aan. 'Want als er werkelijk zulk een supranatureel of immanent monster bestond, toegerust met al de eigenschappen daaraan toegedicht, dan zou dit heilige, volmaakte wezen tevens de duivelachtigste aller Duivelen zijn.' Hij zou dan de mensheid hebben kunnen redden, maar haar in allerlei ellenden hebben gedompeld.

Huet nu berispt de schrijver en spreekt van 'woeste bladzijden'. Maar hij erkent dat de evangelische moraal een 'leer van onpraktische zendelingen' is, en dat 'Jezus voor ontwikkelden een minder aantrekkelijk gezelschap zou hebben gevormd.' Meer nog: 'Men zal vruchteloos een zuiver wetenschappelijk man en onbevooroordeeld geschiedvorser zoeken, die het proces des christendoms, om het zo te noemen, niet verloren acht.' Huet voorziet dat men in de toekomst onverschillig zal staan tegenover het christendom.

'Als gids van het ontwikkeldst gedeelte der moderne mensheid heeft het christendom zijn laatste krachten reeds voorlang ingespannen en uitgeput.' Ja, nog sterker: 'Onze maatschappij, schijnt het, heeft genoeg van de godsdienst, en wenst van verdere proefnemingen verschoond te blijven. Ook zou de leer van geen enkele nieuwe Messias de toets der moderne kritiek kunnen doorstaan.'

Huet betoogt dat de vrije wetenschap van nature atheïstisch is en dat als surrogaat van het christendom alleen nog een soort pantheïsme in aanmerking komt, dat de geest niet scheidt van de stof. Dan zal de geest echter niet 'heilig' genoemd kunnen worden, omdat de natuur (ook als zij bewust is) behalve het goede en reine tevens het kwade en onzuivere omvat. Als religie kan het pantheïsme weinig troost bieden. De schrijver ziet geen houvast in welke nieuwe godsdienst ook. 'Wil dit zeggen dat de mensheid geen toekomst meer heeft? Ongetwijfeld, zo men aanneemt, dat ze zonder ons of ons gelijken er niet komen kan; maar niet voor wie zich herinnert dat, uit elke ineengezonken maatschappij der oudheid een nieuwe en betere te voorschijn gekomen is. Geen andere gedachte geeft zoveel rust.'

Huet zag het christendom nauw verweven met de maatschappij zijner dagen, en met allen die daarin waren opgevoed. Zichzelf sloot hij daarvan niet uit, daarvoor was hij te behoudend. De ondergang van het oude geloof moest hij beschouwen als het vergaan van zijn eigen oude wereld. Maar hij achtte dit onvermijdelijk: een cultuurpatroon zou te gronde gaan. Alleen zijn historisch inzicht deed hem begrijpen, dat daarmee de mensheid niet verloren was. En inderdaad is haar geschiedenis gebouwd op de kerkhoven van ondergegane godsdiensten.

8. *Allard Pierson*

Er is bijna geen terrein van het openbare leven geweest, waarop Allard Pierson (1831-1896) geen rol heeft gespeeld: in de theologie, de wijsbegeerte, de letterkunde, de aesthetiek, de staatkunde zal men herhaaldelijk zijn naam ontmoeten. Verbluffend was zijn veelzijdigheid, en opvallend zijn ontwikkeling. In de historie van het calvinistische Réveil treft men hem als jongeling aan, dan als een der modernisten in de kerk (die hij in 1864 zou verlaten) vervolgens als hoogleraar, en steeds bereid tot het onderhouden van brede sociale contacten. Toen in 1887 Domela Nieuwenhuis wegens een (niet door hem geschreven, maar wel onder zijn verantwoor-

delijkheid geplaatst) artikel werd veroordeeld voor 'majesteitsschennis' was het Allard Pierson die door een ingezonden stuk in het Algemeen Handelsblad, en door het woord te voeren op een vergadering ten gunste van Domela's invrijheidsstelling, een tenslotte succesrijke actie voor dat doel hielp inzetten.

In zijn jeugd stond Pierson onder de invloed van de orthodoxe calvinist Isaäc da Costa (een tot het christendom bekeerde dichter van joodse herkomst) die in het Réveil, de herleving van het oud-vaderlandse en anti-revolutionaire protestantisme, een grote rol speelde. Sentimentele gevoeligheid stond toen bij de jonge theoloog meer op de voorgrond dan een redelijke overdenking van de betekenis van het christendom. Het was de modernist Opzoomer die hem van het Réveil vreemde. Opzoomer meende dat een soort 'intuïtie' de behoefte verwekte aan religie, en hij plaatste het godsdienstig gevoel in dezelfde categorie als het schoonheidsbesef en het ethische oordeel. Hoewel hij zulke volgens hem niet-rationele werkzaamheden van de menselijke geest even hoog schatte als de rationele, onderscheidde hij ze van de ervaringswetenschappen, waarin de redelijk geordende ervaring de doorslag geeft. Hij ontzegde de theologie het recht, wetenschap of wijsbegeerte te willen zijn, en de resultaten van het denken op deze twee terreinen af te wijzen. Het gevolg was dat Opzoomer nog wel godsdienstige gevoelens, maar geen dogmata meer kon verdedigen. Tot de ontwikkeling van Pierson in moderne richting werkte ook de studie mee van J. J. van Oosterzee, wiens 'Leven van Jezus' een kritisch onderzoek naar de historische waarde van de gegevens uit de Evangeliën niet afwees. Zeer overdreven noemde men hem 'de Nederlandse Strausz'. Zijn schuchter pogen had echter tot gevolg dat de onfeilbaarheid van de bijbel werd aangetast.

In 1854 leidde Pierson, jong gehuwd, in Leuven een kleine protestantse gemeente van Walen, Vlamingen en enige Engelsen. Hij maakte er meer studie van het katholicisme. In 1857 nam hij een beroep aan naar de Waalse gemeente in Rotterdam, waar hij naam maakte als modern en kritisch theoloog. Hij kwam toen reeds (als theoloog) in aanmerking voor een professoraat, maar verliet in 1864 de kerk. Er was voor hem

een te grote kloof ontstaan tussen het modernisme en het christelijke geloof. Bovendien stond de kerk hem tegen als maatschappelijke organisatie. In een afscheidswoord aan zijn laatste gemeente vatte hij de oorzaken samen van zijn heengaan. De kerk, zo zeide hij, handhaaft een geloofseenheid, waarin de gelovige zich moet voegen en waarmee hij zich moet conformeren. De idee der mensheid staat echter boven die van de christenheid. De kerk, die in dienst staat van een beperkt deel der mensheid, kan een waarlijk allen-omvattende humaniteit niet vertegenwoordigen. Wie algemeen-geldige waarheden zoekt kan geen lid blijven van een organisatie, die slechts een bepaalde, gemonopoliseerde vorm van waarheid erkent. De hoogste eenheid der mensen moet dus buiten de kerken worden gezocht. Ja, voor zulk een eenheid is de kerk een belemmering. Het humanisme kan veel beter de diepste geestelijke en zedelijke behoeften van de mens bevredigen. Het was een kloek buitenkerkelijk programma. Pierson zocht nu een andere en nieuwe sfeer. In 1868 ver trok hij met zijn gezin naar Heidelberg, waar hij aan de universiteit eerst als privaat-docent en later als hoogleraar (in de theologische faculteit, wat niet weinigen in het moederland verbaasde!) geschiedenis en wijsbegeerte van de godsdienst doceerde. In 1868 had hij het eerste deel van een 'Geschiedenis van het Rooms-katholicisme tot op het concilie van Trente' gepubliceerd, dat de aandacht had getrokken. In Heidelberg studeerde hij veel en schreef er zelfs een roman, waarin de hoofdfiguur (Beelen) fungeert als spreekbuis van Pierson, hoewel deze later zeide, dat de gefingeerde Dr. Beelen allerlei dingen stellig meende te weten, die hij - Pierson - niet zo positief onderschreef. 'Zuiver theoretisch beschouwd spreekt de theïst en de atheïst voor mij beide van zaken, waar hij niets van weet.'

In Heidelberg beviel tenslotte de geestelijke atmosfeer hem niet. Met name het Pruisendom ging hem tegenstaan. In 1866 had Pruisen de Oostenrijkers verslagen, in 1870 leidde het de Duitse coalitie in de oorlog tegen Frankrijk. Toen in 1871 het Duitse keizerrijk werd opgericht werd het chauvinisme nog erger. Over Pruisen en Duitsers maakte Pierson vele sarcastische opmerkingen, met name in zijn brieven. 'U kunt zich

geen voorstelling maken van de geestdrift, van de haat tegen Frankrijk. In mijn verbeelding zag ik al die Germanen zitten, naakt of met dierenhuiden en lange blonde haren hun naaktheid bedekkende, bierdrinkende uit mensenschedels van Fransen. Het was iets geweldigs . . .' Over de patriottische bijeenkomsten treft men een beschrijving als deze aan: 'Nu wordt de gezondheid van den 'Allerhöchsten Kaiser' met een eerbied ingesteld, als gold het een halfgod. Straks is het 'theure Vaterland' het voorwerp van een pathos, dat zich bijna in tranen ontlast . . .' Hoe later op de avond, hoe meer bier, hoe meer vaderlandsliefde. 'Dat is de natie van Moltke. De vrouw is in hun oog een meid of een huishoudster. Zij vrijen met het geweer en liefkozen het Kruppkanon.' Pierson gewaagt ook van onbetrouwbaarheid en tweeslachtigheid in het karakter der leidende Duitsers. Ze zijn kwasi-sentimenteel en hard. 'De Duitsers zijn niet die sentimentele wezens van hun gezang en hun dichtkunst. Zij eten goed, zij drinken goed, zij slapen voortreffelijk, niet alleen des nachts, maar nog eens na het eten, van twee tot drie uren in de namiddag, waarna zij ontwaken tot het kalm genieten van hun voortreffelijke 'Kaffee'. Volgens Bismarck zijn al de Fransen rood van huid. Ware het vergund, dit prinselijke scheldwoord terug te kaatsen, men zou wellicht kunnen staande houden, dat de Duitsers, valt die aangenomen sentimentaliteit weg, hard van huid zijn.' Pierson spreekt hier kennelijk van zijn ervaringen met de gegoede burgerij, maar die indoctrineerde het volk met haar ideologie. Ook vond Pierson nog een andere omschrijving van hetgeen hem in Duitsers hinderde. De Fransen kunnen volgens hem zichzelf kritiseren. De Duitsers kleden elkaar op hun zondags aan om dan elkander te vleien en op te hemelen. Als zij het hebben over Duitse trouw, Duitse eerbaarheid, Duits plichtsgevoel dan zou men denken, dat een Duitser het best te definiëren zou zijn als een engel met een bril. Dat was in 1870. Multatuli had toen ook al zijn afkeer te kennen gegeven van de Pruisische mentaliteit. Later zei Domela Nieuwenhuis, nadat hij in Duitsland was gearresteerd en uit het Reich was geweest, dat hij dezelfde ervaringen had opgedaan als Heinrich Heine, toen deze zijn 'Wintermärchen' schreef. Allard Pierson wilde niet in Heidelberg blijven. In 1874 ves-

tigde hij zich in Utrecht. Hij was toen zo van het christendom vervreemd, dat hij geen Godsvoorstelling, geen begrip van hemel of hel, geen idee van persoonlijke onsterfelijkheid meer aanhing. Drie jaar later werd hij in Amsterdam benoemd tot hoogleraar in de schoonheidsleer, de kunstgeschiedenis en de moderne talen (met name Frans en Duits beheerste hij volkomen) een zo veelomvattende leeropdracht als daarna nooit meer aan één man is gegeven. Hij werd een geniaal professor. In deze tijd wilde hij 'schoonheid en liefde' nog wel God noemen. 'Dan wordt God voor ons weder niet het onpersoonlijke, het abstracte wezen, welks bestaan de filosofie heeft te bewijzen, maar al wat schoon en lieflijk is in de wereld. Het godsdienstig gevoel wordt de charme voor, beter nog de innigste liefde tot al wat goed is en rein, de edelste en hoogste openbaring van het erotisch gevoel, waarvan na Plato nog niemand heeft geleerd weder te spreken, om zich met een kinderachtige namaak ervan tevreden te stellen.' En hij vraagt zich af, of het mensenhart weer zal worden ontsloten, opdat Eros zijn plaats kan hernemen in aller ziel en in de psychologie. Daarmee zou een nieuwe basis zijn gevonden voor geluk en zedelijkheid. Reeds eerder had hij geschreven: 'Ik kan niet anders dan mij verheugen, dat ons zedelijk leven van generlei kerkgenootschap meer iets te verwachten heeft.' Hij zal de grond der ethiek in de mens zelf zoeken.

Bezien wij nader zijn ontwikkeling, die hem van het christendom afleidde, dan ontdekken wij allereerst dat hij kritisch kwam te staan tegenover de Christus-figuur. Aan het historisch bestaan van Jezus hechtte hij tenslotte weinig meer. Blijkens zijn 'De Bergrede en andere synoptische fragmenten' (1878) stond hij toen al op het standpunt van de zogenaamde radicale bijbelkritiek, die het mythologisch karakter van het Evangelie-verhaal heeft onderstreept. Hij ontdekte in het Nieuwe Testament minstens zes uiteenlopende Christus-opvattingen. Wat het Godsbegrip aangaat achtte hij het ondoenlijk een leer te ontvouwen, die zowel de rede als het religieus gemoed zou kunnen bevredigen. Reeds Schopenhauer had gezegd, dat geloof en weten niet goed samengaan in hetzelfde hoofd, en dat zij zijn als wolf en schaap. De godsdienstige schept zich een wereldbeeld dat hem bevredigt, doordat het

hem verzoent met hetgeen onvermijdelijk wordt geacht. Alles zou tenslotte zin hebben. Pierson ziet hierin een begrijpelijke begeerte, maar geen houdbaar geloof, en een onbescheiden eis, dat de werkelijkheid tot ons heil zou zijn ingericht.' Deze behoefte aan een volkomen verzoening met al wat bestaat, een verzoening die mij met alles vrede zou doen hebben, en mij het recht zou geven om mij met volle verzekerdheid omtrent de toekomst van ons geslacht over te geven aan 'n macht, tot wie ik slechts heb te bidden: uw wil geschiede! zulk een behoefte schijnt mij onbescheiden.' Zonder dat de christen zich zou moeten inspannen, zou hij wensen dat zijn heil verzekerd ware, zo zegt hij elders. En dit is een vervalsing der realiteit.

Wat Pierson tegen de borst stuit is de voortdurende poging, in alles het werk te zien van een goed, wijs en rechtvaardig God. Niets hindert hem zozeer als 'de rechtvaardiging Gods' de 'theodicee', die alles wil verklaren uit Gods wijsheid en liefde. Wie de werkelijkheid objectief waarneemt en toch nog gelooft in een almachtige God zou eerder moeten menen, dat niet de rechtvaardigheid maar de willekeur regeert. Hoe kan men het lijden en de onredelijkheid in overeenstemming brengen met de voorstelling van een algoede en alwijze God? Zulk een vadergestalte is een wensdroom en een mythe. 'De God van het godsdienstig gevoel is voor het redenerend verstand weinig meer dan een dichterlijke voorstelling, een bont samenstel van tegenstrijdigheden; de God van het verstand is voor het godsdienstig gevoel weinig meer dan een afgetrokken begrip, het praedikaatloze absolute.' Er bestaat geen verzoening tussen rede en Godsgeloof, en het wijsgerig Gods-begrip bevredigt niemand die vroom is, want dit begrip is gelijk aan dat van het Zijn of de Oernatuur. 'Wie een verzoening beproeft tussen zijn wereldwetenschap en zijn godsdienstig gevoel, en van deze verzoening het voortbestaan van zijn godsdienstig gevoel of van zijn zelfstandige wetenschap laat afhangen, is noch wetenschappelijk noch godsdienstig.' Nog anders uitgedrukt: 'De empirische (op ervaring gegronde) wijsbegeerte ziet zich verplicht te erkennen, dat het aan het menselijk denken tot hiertoe niet is gelukt, op het godsdienstig gevoel een theorie te bouwen, m.a.w. een Godsleer te

vormen, die de eisen van onze logika en die van onze religieuze bewustheid tegelijk bevredigt.' En zo komt hij tot de bekende uitspraak: 'Beweert iemand een godsdienstleer te bezitten, die gelijk de gewone uitdrukking het meebrengt, de eisen van het gemoed en de eisen van het denken gelijkelijk bevredigt, dan brengt zijn zoete droom ons een welwillende glimlach op de lippen, die zoveel zeggen wil als: 'sancta simplicitas!' Redelijke religie bestaat niet, tenzij voor de heilige onnozelheid, zo meent Pierson. Vooral in 'Gods Wondermacht en ons geestelijk leven' (1867) en in 'Een levensbeschouwing' (1875) vinden wij zulke ideeën, waarbij de onoplosbare tegenstelling tussen God als vader en als almachtig soeverein voorop staat. Als vader moet hij ons redden uit de macht van het boze. Als soeverein is hij schepper en onderhouder van dat boze. Hoe kan men bidden tot de macht, die zelf ons stortte in het ongeluk, waaruit wij verlost willen worden? Het is volgens Pierson 'een lastige verplichting, om in een wereld, zo treurig onvolkomen als deze, het gewrocht te verdedigen van een wezen, dat louter wijsheid, almacht en liefde zou zijn.' Er blijft ons niet anders dan het kwaad te bestrijden. 'Handelen, handelen tot vermindering van de aardse ellende, ziedaar onze ware taak: de vorming van verstand en hart, wetenschap, kunst, zelfs onze gehele persoonlijke ontdekkingen van vreugde en leed moeten slechts dienen om ons voor de vervulling van die taak geschikt te maken.' En hij vindt deze treffende formule: 'Leven voor de aarde heet dus bij ons: leven voor de verbetering van de aarde.' Zijn verbeelding doet hem zelfs een schone toekomst aanschouwen. 'Schier onze gehele Europese beschaving heeft sinds de invoering van het Christendom daartoe medegewerkt, om de mens zwak, nederig, afwachtend te maken en hem vertrouwen voor te preken in machten, waarvan hij zich afhankelijk moest gevoelen. Er is een ondraaglijk ideaal van dragen, een wanhopig ideaal van hopen ontstaan, dat omver moet worden gerukt. Een wereld, een Nederland, waarin wij of onze nakomelingen het beter hebben dan thans, is mogelijk, en het verwezenlijken van die mogelijkheid hangt van ons, en in niet geringe mate van de buigzaamheid onzer verbeelding af.' Voor deze humanist, die schoonheid en geluk zocht op aarde, en meer

menselijkheid in de gemeenschap, kon het christendom geen leidraad meer zijn.

9. F. Domela Nieuwenhuis

Ferdinand Domela Nieuwenhuis was niet de eerste predikant, die - na 'modern' te zijn geworden - de kerk verliet. Wij zagen, dat Busken Huet en Allard Pierson hem waren vóórgegaan. In 1867 schreef van Gorkom: 'De hartstocht voor afscheidspreken, laatste woorden aan mijn gemeente, woorden aan mijn laatste gemeente, en dergelijke, maakt al de indruk van epidemisch te zijn.' In 1880 schreef L. W. E. Rauwenhoff in zijn 'Idealisme zonder ideaal': 'De vernieuwing van het godsdienstig leven, waarop wij hoopten, is niet gekomen . . . Er was een wetenschappelijke beweging ontstaan, die ook aan de gemeenteleden ten goede kwam, maar *geen godsdienstige beweging*, die aan het ideaal nieuwe bekoorlijkheid en aantrekkelijkheid verleende.' In onze eeuw zou K. H. Roessingh in zijn 'Het modernisme in Nederland' onderstrepen, hoezeer de autonomie der persoonlijkheid in deze beweging reeds had veld gewonnen. 'Ook waar de 'moderne mens' zich ten volle schikt onder de historische machten, die zijn leven vormen en beheersen, blijft hij zich bewust: ook die machten kan ik, als het mij lust, om hun geloofsbriefven vragen; hun heerschappij duurt niet langer dan ik het verkies; ten allen tijde blijft het recht gewaarborgd van een nieuw onderzoek, van een nieuwe zelfbezinning. En of nu Darwin het zegt of Newton of de Bijbel, ik behoud in beginsel de vrijheid, om ze tegen elkaar af te wegen of ze alle drie terzijde te stellen en er tegenover te plaatsen mijn: op grond van hernieuwd onderzoek en denken vind *ik* . . .' In zijn voortreffelijke schets van de sfeer van de vorige eeuw schrijft Roessingh verder: 'Er waren er in de eerste plaats - en zij zijn nog 't talrijkst - die in een aanwijsbare, welomschreven, geopenbaarde macht buiten henzelfen in kerk of Heilige Schrift, Gods gezag erkenden; wij hebben over hen gesproken. En er waren er ook - hun aantal is in de 19de eeuw hoog geklommen - die van geen gezag wilden horen boven het denken, het willen, het voelen van hun eigen

individuele geest; hier is er na het woord 'mens' niets meer te zeggen. 'Met God hebben wij eenvoudig afgedaan' heeft Lassalle gezegd, en dat woord is diepste levensovertuiging van duizenden geworden, onder wat men genoemd heeft de 'intellectuelen' en onder de arbeiders. Tot deze groep behoren velen der voortreffelijkste leiders, der koningsmensen, vooral uit de negentiende eeuw; wil men aan het woord 'godsdienst' enige zin hechten, dan moet worden geconstateerd, dat deze hier uit het leven is uitgeschakeld, al kunnen er stemmingen en emoties in de ziel blijven doortrillen, die een ander als 'religieus' zou betitelen. Dit is de brede anti-religieuze lijn, die er door de moderne wereld, vooral door het moderne denken loopt: God is tot een klank geworden, tot de 'fantasie' van de kinderlijke mens; boven en achter de eigen geest staat niets.'

Maar Domela Nieuwenhuis liet de 'blijde boodschap' van het Evangelie niet vallen, zonder een ander Evangelie te verkondigen: dat van het socialisme. Met een ongekennde energie wijdde hij zich aan de ontwikkeling van het volk, en hij wilde dat iedereen hem begreep. Hij vermeed dus een aantal wijsgerige onderwerpen aan te snijden, die theoretisch belangwekkend waren, maar praktisch weinig ter zake deden, zoals de kennistheorie. Natuurlijk is voor ons het sterrenstelsel 'materiëel', evengoed als een lichaam of een tafel. Maar wij kennen ze slechts door de voorstelling, die wij er van hebben, en dus rijst het vraagstuk, welke verhouding er bestaat tussen onze voorstelling van de wereld, en deze werkelijkheid op zichzelf. Maar het is waar, dat wij werken met het ons allen gegeven, praktisch voorhanden wereldbeeld, en dat de wetenschap deze kennis op verbluffende wijze toepast, er 'wonderen' mee doet. Ook voor Domela was het materialisme allereerst een natuurwetenschap, waardoor de mens in staat was, de grondstoffen en krachten der natuur aan te wenden voor technische vondsten, die het leven op aarde rijker en veiliger konden maken, van de bliksemafleider tot de medicijnen, van de machines tot de kunstmesten, van de transportmiddelen tot de behuizing en verwarming.

F. Domela Nieuwenhuis (1846-1919) was afkomstig uit een voorname en zeer welvarende familie, die de lutherse gods-

dienst was toegegaan. Zijn vader was hoogleraar aan het lutherse seminarium in Amsterdam. Hij zelf werd in 1870 luthers predikant in Harlingen, in 1871 te Beverwijk en in 1875 in Den Haag. Toen reeds was hij een verklaard voorstander van de vredesbeweging, later voelde hij zich aange trokken tot het socialisme en in 1879 verliet hij de kerk. Terstond wendde hij zich tot het volk met een eigen socialistisch orgaan, Recht voor Allen, en in 1881 werd hij de leider van de Sociaal-Democratische Bond. Voor deze beweging werd hij van 1888 tot 1891 lid van de tweede kamer. De teleurstellingen, die hij ondervond, overtuigden hem dat het socialisme niet zou kunnen zegevieren langs parlementaire weg. Geleidelijk werd hij een voorstander van het anarchisme. In 1894 werd de Sociaal-Democratische Arbeiders Partij opgericht, die zich ten doel stelde aan de verkiezingen deel te nemen en langs de parlementaire weg macht te verwerven, en tegen deze partij kantte Nieuwenhuis zich steeds feller. In zijn 'Autoritair en libertair socialisme' (1897) bleek hij reeds gewonnen te zijn voor de idealen van een staatloos socialisme. Daarbij kwam ook - met name ten aanzien van de wenselijkheid ener degelijke organisatie - zijn individualisme tot uiting: hij was meer een profeet dan een politicus en gevoelde weinig voor machtsvorming.

In zijn autobiografie 'Van christen tot anarchist' (1910) heeft hij zijn ontwikkelingsgang geschetst. Na zijn uittreden uit de kerk bestudeerde hij vooral de Duitse wijsbegeerte, waarop ook het marxisme is gebaseerd.

Van 1891 tot 1900 wendde hij zich steeds meer van het marxisme af. In het laatstgenoemde jaar verdween 'Recht voor Allen' om plaats te maken voor 'De Vrije Socialist'. Toen hij zijn 'Geschiedenis van het Socialisme' (1901-1902) schreef, was hij een overtuigd anarchist. Hij had toen ook afscheid genomen van de dialectiek, die Marx als denkwijze had ontleend aan Hegel. De dialectiek constateert, dat de ontwikkeling der werkelijkheid zich voltrekt door telkens tegenstellingen op te roepen, wat op zich zelf niet onjuist is. Al wat bestaat vergaat doordat zich binnen het bestaande een kracht ontwikkelt, die het te gronde richt, en op haar beurt zegeviert. Het heden leeft ten dele in de toekomst voort, voorzover het

zich als vernieuwende of in elk geval duurzame factor kan bestendigen. Anderdeels is het heden veroordeeld, verleden te worden. De innerlijke tegenstrijdigheid van al wat bestaat is onmiskenbaar. Maar in het marxisme was een geloofselement geslopen: de overtuiging, dat zich binnen het kapitalisme een omwentelende kracht (het proletariaat) ontwikkelde, die noodzakelijk de oude maatschappij moest vernietigen. En de menselijke wil zou niet in staat zijn, deze evolutie te verhinderen. Daaruit vloeide voort, dat de wil zulk een overgang naar het socialisme misschien wel kon bevorderen, maar dat in feite het verloop van de historie van die activiteit niet afhankelijk was. Domela nu legde een veel groter nadruk op de wil der mensen, op de revolutionaire geest. Het socialisme zou er alleen komen, doordat er socialisten waren die het tot de overwinning wilden voeren. Bovendien tekende Domela protest aan tegen de theorie, dat de socialistische leiders gezag zouden mogen uitoefenen, omdat zij 'de wetenschappelijke waarheid' zouden bezitten. Wetenschap kon een gevolg en een bron zijn van kennis maar nooit een absolute waarheid, die haar 'priesters' zou toestaan in haar naam te regeren.

Vóór alles moest de socialist een vrijdenker zijn, en de mensen behoorden te worden opgevoed, om vrije denkers te kunnen worden. Weinig socialistische voorgangers hebben zo veel voor geestelijke ontwikkeling en scholing gedaan als Domela. Hij gaf bijvoorbeeld in zijn boekje over Luther een beschouwing over de sociaal-politieke betekenis van diens leer. Voor hem waren Darwin en Kropotkin natuurkundigen die twee 'wetten' hadden ontdekt. Darwin was de man van 'de strijd om het bestaan tussen de soorten', hoewel hij wel degelijk begrip had voor de solidariteit der leden van éénzelfde soort. Kropotkin onderstreepte dit laatste: een soort (zoals het mensdom) was krachtiger, naarmate het wederkerig dienstbetoon onder haar leden meer was ontwikkeld. In zijn (postuum verschenen) 'Handboek van de Vrijdenker' gaf Domela een materialistisch en practisch bruikbaar wereldbeeld. De werkelijkheid was nimmer geschapen, zij had begin noch einde in tijd of ruimte, en bewoog zich krachtens haar eigen wetten. In die wording en die keten van oorzaken en gevolgen was echter de menselijke wil (weliswaar een product der

evolutie) ook een bepalende oorzaak. God, hemel, hel en duivel waren onwerkelijke verbeeldingen, werkelijk waren aarde en mensheid. In die zin was het atheïsme - zoals Feuerbach had gezegd - niet negatief, maar positief. Het leerde, niet te vertrouwen op fictieve krachten, noch op hemelse zaligheid, maar op de wezenlijke vermogens van de mens, die op aarde het geluk zou kunnen bereiken. Zijn bijdrage tot de 'ontmythologisering' gaf Domela ook in zijn 'Leven van Jezus', een product van het modernisme. En in zijn 'Typen uit de bijbel' schetste hij een aantal figuren als actueelbelangwekkende karakters, bijvoorbeeld Samuel als een republikein.

Hoewel hij in het algemeen de beginselen van De Dageraad was toegedaan, vond hij deze vereniging toch te burgerlijk. Wij zagen dat hij voorzitter werd van een zelfstandige vrijdenkersgroep in Den Haag, al was hij ook lid van De Dageraad. In 1904 vertegenwoordigde hij op een congres in Rome 'niet-georganiseerde vrijdenkers', en voerde hij in de plechtige openingszitting het woord naast Ernst Haeckel, de beroemde materialistische monist. In 1905 smaakte hij op het vrijdenkerscongres in Parijs de voldoening, dat een door hem ingediende motie tegen het militarisme met grote meerderheid werd aangenomen.

Zeër veel aandacht heeft Domela Nieuwenhuis geschonken aan de opvoeding tot zedelijk handelen, in overeenstemming met een persoonlijke vrijheid, die zich bewust zou worden van de noodzaak der wederkerigheid. De vrijheid van de enkeling kon slechts haar waarborg vinden in gelijke vrijheid voor iedereen, zoals het goede alleen kon zegevieren, als zedelijke bewustheid door allen als norm werd aanvaard. In de autonomie van de mens op dit gebied mocht geen macht buiten hem ingrijpen, noch God noch de staat, geen kerk en geen politieke partij. In feite werd aldus de uiterste consequentie getrokken uit een liberale democratie, aangevuld met het ideaal van een socialistische economie. In praktische aangelegenheden is het onvermijdelijk, dat de meerderheid de doorslag geeft. Maar voor een minderheid zou altijd de mogelijkheid moeten bestaan, zich af te scheiden in een eigen autonome gemeenschap. Wij weten nu, dat de maatschappij zich in een geheel andere richting heeft ontwikkeld, dat de opeen-

hoping van miljoenen-massa's, de schepping van enorme industrieën en de gecompliceerdheid der economie het dwingende karakter van het gedwongen samenleven uitermate hebben versterkt. Wel zijn het individualisme en de roep om meer persoonlijke vrijheid een reactie op die tucht, welke het gezag eist, maar de autoritaire strekkingen van gemeenschap en staat zijn in de twintigste eeuw steeds meer toegenomen.

Niet als politicus, maar als opvoeder tot redelijkheid en bewust-zedelijk handelen heeft Domela Nieuwenhuis een aanmerkelijke invloed uitgeoefend. Hoewel zelf ongelovig heeft hij, de staat het recht ontzeggend het onderwijs te monopoliseren, de vrijheid van onderricht - ook dus voor calvinisten en katholieken - voorgestaan. In 1879 zei hij dienaangaande: 'Overigens: de ware vrijheid is verdraagzaamheid, is het verlenen van vrijheid aan anderen, in de vaste overtuiging dat op de duur de vrijheid het meest zal winnen door de vrijheid.' Als sociaal-democraat beriep hij zich op Marx, toen deze het programma der Duitse socialisten kritiseerde. Marx schreef: 'Geheel te verwerpen is de volksopvoeding door de staat. Regering en kerk moeten beide van elke invloed op de school worden uitgesloten.' Marx had daarbij echter de burgerlijke staat op het oog. Een betere bondgenoot vond Domela in Multatuli, die schreef: 'Het onderwijs is tot een regeringsmiddeltje gemaakt. Het onderscheid tussen het christelijke en het staatsonderwijs bestaat hierin: het christelijke onderwijs wordt bedorven van de hemel uit, het staatsonderwijs van Den Haag uit, d.w.z. door de regering.' Domela zeide dat de staat slechts bedoelde goede staatsburgers te kweken, goede onderdanen. En Multatuli: 'Als de school de kinderen niet het leren verleert, heeft ze al veel goeds gedaan.' Verandering kon hierin slechts komen door een opvoedingsmethode, welke kinderen tot zelfstandig en redelijk oordelende mensen zou maken. Domela drong aan op 'ontwikkeling van (mijn) natuurlijke aanleg, om deel te kunnen nemen aan alle geestelijke zowel als materiële voordelen der beschaving.' In zijn Geschiedenis van het Socialisme schreef hij: 'Op lager, dierlijk standpunt is de mens een troepen- of kuddedier met alle eigenschappen, aan die staat verbonden, maar door toe-

nemende ontwikkeling zal hij zich uit die toestand weten te verheffen tot een individueel wezen, tot een Ikheid. De majesteit van het Ik te veroveren, dat moet het streven zijn van de mens, wiens gevoel van eigenwaarde tot ontwikkeling is gekomen, en alle belemmeringen, die haar in de weg gesteld worden, moeten opgeruimd worden.'

Zo werd zijn programma: humanitaire opvoeding tot ontwikkeling van de gemeenschapszin, libertaire opvoeding tot ontplooiing der eigen persoonlijkheid, rationele opvoeding tot ongestoorde ontvouwing van de rede. Hij onderschreef de woorden van de Spaanse idealist Francisco Ferrer, de verdediger van de 'rationalistische school', die in 1909 onschuldig werd terechtgesteld: 'De moderne school wil alle vooroordelen bestrijden, die de algehele vrijmaking van de mens in de weg staan. Daarom wendt zij zich tot de menselijke rede, d.w.z. zij wil de kinderen de wens bijbrengen om de oorsprong van alle maatschappelijke onrechtvaardigheden te kennen, opdat zij deze van hun kant kunnen bestrijden en weerstaan. Ons vrijdenkerschap bestrijdt de oorlogen, zowel binnen- als buitenlandse; het gemis aan vrijheidsbegrip; de uitbuiting van de mens door de mens; de knechtschap der vrouw; het bestrijdt alle vijanden der menselijke harmonie: de onwetendheid, de slechtheid, de hoogmoed en andere ondeugden en kwalen, die de mensen verdelen in onderdrukkers en onderdrukten.'

Domela verwierp de stelling van de zondigheid van de mens: van nature kent hij goed en kwaad, en van de opvoeding en de maatschappelijke omstandigheden hangt het af, of zijn vermogen om het goede te doen zich kan ontplooien. Hij sloot aan bij vrijheidlievende strekkingen, die in de eerste helft dezer eeuw in het onderwijs veld wonnen, onder de invloed van gedachten van Montaigne, Rousseau, Herbert Spencer, Ellen Key, Maria Montessori. Hij wees er op dat wij spreken van 'opvoeden': een levend wezen dat wordt gevoed en voorzien van lucht en licht groeit als een plant omhoog, ontwikkelt zijn ingeboren wezen, dat volgens Domela niet boosaardig was. De Franse essayist Jean-Marie Guyau had in zijn 'L'irréligion de l'avenir' geschreven, dat ook het verwekken van vrees uitgebannen moest worden uit de opvoeding. 'Een

der beginselen van de opvoeding is te veronderstellen dat het kind redelijk is en het als zodanig te behandelen, juist om de rede in hem te ontwikkelen, zonder deze ontwikkeling te overhaasten . . . De wetenschappelijke opvoeding van het kind moet dus beginnen met haar eerste opdracht: men is het kind de waarheid verschuldigd, de waarheid die toegankelijk is voor zijn verstand.' In de pedagogische idealen van het begin dezer eeuw vindt men onophoudelijk de afkeer van het verbieden, een beroep op begrip, het aankweken van zelfwerkzaamheid, het geloof aan de bloei in vrijheid van natuurlijke deugden: 'Wat opvoeding heet - zo zei Jan Ligthart - is vaak niet anders dan een stelselmatige beneveling en verschrompeling van 't kleine, effen leventje, dat zich aanvankelijk zo mooi en fris ging onthullen.' Domela wees er gaarne op, dat 'éducation' en 'Erziehung' beide aanduiden: iets uit het kind leiden, eruit trekken, ontwikkelen wat er in zit. Hoezeer een latere, pessimistischer gestemde generatie ook mocht twijfelen aan dit idealisme, Domela was een wegbereider voor de velen, die het aanhingen.

Zo achtte hij de mogelijkheid voorhanden, egoïsme en altruïsme, enkeling en gemeenschap te verzoenen door het besef te versterken, dat eigen geluk en vrijheid afhankelijk zijn van geluk en vrijheid van allen. En omgekeerd: wie begon, de persoonlijke vrijheid op te eisen, diende aldus de menselijke waardigheid van ieder ander.

In het 'Handboek van de Vrijdenker' herkent men de gewezen theoloog, die onder de invloed van de humanistische denkbeelden der negentiende eeuw alle 'bewijzen voor het godsbestaan' verwerpt, en dat stellig niet doet met 'vulgaire' argumenten: hij is getraind in de strijd der meningen, waaraan theologen en filosofen zo hartstochtelijk deelnamen. Dit boek is een samenvatting van de ideeën der 'neo-humanisten', die kerk en godsdienst bestreden in de periode van omstreeks 1880 tot 1920, met name van de atheïsten in de socialistische beweging. Men kan nauwelijks schatten, hoeveel toen - onder de invloed van de vrije gedachte en het socialisme - de kerk hebben verlaten of althans buiten haar muren hebben geleefd en gestreden. Hun kinderen en kleinkinderen, die in 1960 in Nederland ongeveer twee mil-

joen zielen omvatten, hadden daar weinig weet van: zij waren eenvoudig onkerkelijk opgevoed. En voor hen vormde de godsdienst nauwelijks nog een probleem, omdat de ontwikkeling van het maatschappelijk, geestelijk en kunstzinnig leven zich reeds grotendeels voltrok buiten de normen van het traditionele christendom om. Toen begon het modernisme, dat in de negentiende eeuw binnen de protestantse kerken was begonnen en de ontkerstening had begunstigd, zich ook in de katholieke gemeenschap te manifesteren.

IV

DE TWINTIGSTE EEUW

1. *Atheïstisch socialisme*

De propaganda voor het socialisme is aanvankelijk samengegaan met de verdediging van het atheïsme. Onder de invloed van F. Domela Nieuwenhuis, die aanvankelijk marxist was, is de gedachte verbreid, dat de godsdienst niet alleen theoretisch onverdedigbaar was, maar bovendien de ideologie was van een heersende klasse. De schoonzoon van Karl Marx, Paul Lafargue, had in zijn belangwekkende brochure 'Recht op luiheid' (1883) waarin hij in feite het recht verdedigde op vrije tijd, gewijd aan lustgevoelens en vreugde, geschreven: 'Toen de bourgeoisie worstelde met de adel, ondersteund door de geestelijkheid, stelde zij de vrije gedachte en de godloochening in. Maar toen zij overwon veranderde zij van houding en van toorn en thans wil zij haar economische en politieke overwicht schragen door het geloof. In de vijftiende en zestiende eeuw had zij blijmoedig de heidense overlevering overgenomen en verheerlijkte zij het vlees en zijn hartstochten, veroordeeld door het christendom. In onze dagen, overladen met rijkdom en vermaken, ontkent zij de leerstellingen van haar denkers, een Rabelais, een Diderot, en predikt aan de loonarbeiders de onthouding.' De Duitse socialist August Bebel zeide in 1878 in de Rijksdag: 'Gij bestrijdt, mijne heren, onze opvattingen omtrent de godsdienst, welke atheïstisch en materialistisch zijn . . . Wie heeft echter deze atheïstische leringen, die u zoveel zorgen en verdriet baren, wetenschappelijk en wijsgerig bewezen? Waren dat wellicht de sociaal-democraten? Waren een Edgar en Bruno Bauer, een Feuerbach, een David Strausz, een Ernest Renan sociaal-democraten?' In 1881 zei hij op dezelfde plaats: 'Wij streven op politiek gebied naar de republiek, op economisch gebied naar het socialisme en op datgene wat men heden het godsdienstig gebied noemt, naar het atheïsme.' In zijn 'Vrouw

en het Socialisme' werd hij niet moede, dat standpunt van Ludwig Feuerbach te herhalen: 'De mens schept God naar eigen beeld, en niet omgekeerd.'

Men kan het aantal anti-godsdienstige uitspraken van socialistische leiders vrijwel onbeperkt vermenigvuldigen. 'Wij hebben aan de godsdienst en de godsdienstige voorstellingen eens en voor goed de oorlog verklaard en wij bekommeren er ons weinig om, of men ons godloochenaars of zo iets noemt', heeft Friedrich Engels gezegd. Zeer vermaard werd de leuze van Bebel: 'Christendom en socialisme staan tegenover elkaar als water en vuur.' Deze stelling hield verband met de opvatting, dat de 'geestelijke bovenbouw' der samenleving de uitdrukking was van haar sociaal-economische structuur, en dat de heersende klasse haar eigen ideologie aan het volk oplegde. Deze was een filosofie, waarin het gezag werd geheiligd en dus uit God werd verklaard (Romeinen 13, onder andere!) terwijl aan de bezitlozen, van de productiemiddelen vervreemd, de deugd der onthouding, der soberheid en der armoede werd geleerd. Aan hen werd de hemelse zaligheid gepredikt. Maar zodra het besef begon door te dringen, dat deze hemel een illusie was, zouden de armen hun recht op geluk op aarde opeisen. 'Ge weet zo goed als wij, dat hoe meer het geloof aan een leven hiernamaals bij het volk verdwijnt, de massa's met des te meer nadruk verlangen dat zij hun hemel op aarde zullen hebben,' zei Bebel in 1890.

De opvatting dienaangaande van Karl Marx was eveneens, dat de mensen hun onvervulde verlangens hadden geprojecteerd in droombeelden van een verlossende godheid en een gelukzalige hemel. Hoeveel kritiek hij en Engels ook mogen hebben gehad op de ideeën van Feuerbach, zij zijn er blijvend door beïnvloed. Een samenleving, die de behoeften zou kunnen bevredigen, zou geen godsdienst meer nodig hebben. Vermaard is wat Marx dienaangaande schreef: 'De godsdienst is de verwerkelijking in de verbeelding van het menselijke wezen, zolang dit menselijke wezen geen ware werkelijkheid bezit. De strijd tegen de godsdienst is dus middellijk de strijd tegen die wereld, waarvan de godsdienst het aroma is. De ellende van de godsdienst is tegelijk de openbaring van en een protest tegen de werkelijke ellende. De godsdienst is het

zuchten der noodlijdende schepselen, het hart van een harte-loze wereld, de geest van geestloze toestanden. Godsdienst is de opium van het volk. De vernietiging van de godsdienst, van het *ingebeelde* geluk des volks, is de eis voor zijn werkelijk geluk. De eis, om die ingebeelde toestand te verlaten, is de eis om toestanden te verlaten, die zulke inbeeldingen nodig hebben. De kritiek op de godsdienst is dus kritiek op het jammerdal, waarvan de godsdienst de heiligenschijn is.'

Uit deze filosofie vloeit voort, dat de religieuze voorstellingen mythen zijn. De goden verschijnen daarin als 'bovenmenselijke' mensen, die vermogen te verwerkelijken, wat de mensen zelf zouden wensen. Dit beduidt niet, dat zulke illusies nu ook inderdaad als aardse realiteit worden ervaren. Wat voor de hemel geldt, geldt niet voor de aarde. In de hemel mogen de goden verblijven, de aarde is van hen verlaten. Hier geldt: 'Helpt uzelf, dan helpt u God.' Of, zoals de voorvaderen zeiden: 'Vertrouw op God, maar houd je kruit droog.' Zoals Feuerbach concludeerde in zijn 'Theogonie': 'De mensen spreken en bidden tot de goden, alsof alles slechts afhing van de goden, als ware de natuur niets, de mens niets. En toch handelen zij zo, als hing alles slechts van de natuur en menselijke krachten en middelen af, als waren de goden niets. Kortom: de mensen zijn in hun geloven, hun gebeden, hun woorden theïsten, maar in hun handelingen atheïsten.' Het socialisme ging dus uit van de idee, dat de mensen zelf hun geschiedenis maken. Zij konden dat - naar het woord van Marx - niet doen 'met vrije stukken': de omstandigheden en voorwaarden waren hun gegeven. Maar wel deden zij het zonder God. Met de groei van de socialistische beweging echter werd de strijd tegen de godsdienst op de achtergrond gesteld. In het marxisme hadden de maatschappelijke verhoudingen de voorrang: de 'geestelijke bovenbouw' vloeide daar uit voort. Men kon het afsterven van de religie rustig overlaten aan een ontwikkeling, waarin het kapitalisme zou ondergaan, en aldus de grondslagen zou ontnemen aan het christendom. Wanneer men zich de religieuze arbeiders tot bondgenoten maakte zouden zij het socialisme helpen nabij brengen, en welke zin had het, hen af te stoten? Weldra beschouwden vele marxisten de strijd tegen de godsdienst als

een tijdrovende verspilling van krachten. Hoewel de socialistische filosofie, gaarne voorgesteld als wetenschap, godsdienstloos was, evenals de ervaringswetenschap, behoefde ze niet anti-godsdienstig te zijn, evenmin bijvoorbeeld als de natuurkunde of de economie. In haar bewijsvoeringen kwam God niet voor, maar deze kon een plaats behouden in het particuliere innerlijk, in het geloof dat van de wetenschap was gescheiden, zoals het Evangelie los kon staan van de fysica of de astronomie.

Aldus werd gaarne de stelling gebezigd dat 'godsdienst privaatzak was'. Natuurlijk viel daarover te twisten. Was het christendom niet een sociale aangelegenheid, had het geen consequenties voor de ganse samenleving? De kerk zag het stellig zo, en zij zou zich nimmer laten verdringen uit de gemeenschap, waarin zij een sociaal-politieke macht was. Maar de genoemde stelling had aanvankelijk een andere, en wel liberale betekenis. Zij beduidde namelijk (zoals Stampfer duidelijk had uiteengezet) dat godsdienst geen staatszaak was. Zij had betrekking op de scheiding van kerk en staat. In het Erfurter Programm betekende zij: 'Afschaffing van alle uitgaven uit de schatkist voor kerkelijke en godsdienstige doeleinden.' Met andere woorden: de staat mocht de ene levensbeschouwing niet boven de andere bevoordelen. Toen later de zin van de leuze zich wijzigde, heeft Eduard Bernstein zich daar nog tegen verzet. 'Uit onze eis: "scheiding van kerk en staat" volgt dat wij ons ook tegen de godsdienst moeten verklaren, want kerk en godsdienst zijn onafscheidbaar. De eerste leiders van het socialisme zijn allen vrijdenkers geweest, die zich van kerk en godsdienst hebben vrij gemaakt.' Maar in het begin van de twintigste eeuw gaf Dr. Anton Pannekoek wel het overheersende gevoel weer van de marxistische sociaal-democraten, toen hij in 'De Nieuwe Tijd' (februari 1903) schreef: 'Een partij die zich haar eigen wezen wel bewust en oprecht is, moet noodzakelijk godsdienstloos wezen. We kunnen echter dat, wat tegen de vooroordelen indruist, zo nodig wat verbergen - 't is reeds dikwijls gezegd - zij het alleen maar om aan het woord te kunnen komen.' Toen Domela Nieuwenhuis anarchist was geworden vond hij een andere grondslag van zijn atheïsme. Volgens hem wortel-

de het geloof aan een almachtig God in het geloof aan gezag. Van dat gezag was de Godsvoorstelling het meest treffende symbool. Hij kon een beroep doen op Proudhon, die in zijn 'Filosofie der ellende' op zo'n hartstochtelijke manier dit symbool van het maatschappelijke gezag had aangeklaagd. 'We waren als nietswaardigen voor uw onzichtbare majesteit, wie we de hemel als baldakijn en de aarde tot voetbank gaven. *En nu zijt gij onttroond en gebroken.* Uw naam, zolang het laatste woord van de geleerde, de heiliging van de rechter, de kracht van de vorst, de hoop van de arme, de toevlucht voor de berouwvolle zondaar - welnu, deze onuitsprekelijke naam, voortaan overgelaten aan de minachting en de vervloeking, zal uitgefloten worden onder de mensen, want god: dat is dwaasheid en lafheid; god, dat is schijnheiligheid en leugen; god, dat is tirannie en ellende - *God is het Kwaad.*' Natuurlijk was dit in het anarchisme een extreme uitspraak: kon men ook Leo Tolstoi niet rekenen tot de voorstanders van een staatloos socialisme, terwijl hij zich op het Evangelie beriep? Maar toch had ook Bakoenin in de Godsvoorstelling iets verwerpelijks gezien. Hij herinnerde er aan, dat Voltaire, een deïst, meende het Godsbegrip te moeten handhaven als zinnebeeld van het maatschappelijke gezag, dat hij onontbeerlijk achtte. Niet alleen dat God als 'eerste oorzaak', als maker van het uurwerk der wereld, volgens hem wel een redelijke hypothese was, en geen pure fictie. Hij zei ook: 'Als God niet bestond, zou men hem moeten uitvinden.' Daartegenover stelde Bakoenin: 'Indien er een God bestond, zou men hem moeten afschaffen.' En voor Kropotkin was er 'slechts één wetenschappelijke methode: die der natuurwetenschappen'. Daarin was geen plaats voor God. Op de basis van de ervaringswetenschappen nu kon de mens zich de natuurkrachten ten nutte maken, en ook zijn eigen verwaarloosde vermogens aanwenden voor het gemeenschappelijke geluk.

2. De vrijdenkersbeweging

Het was deze sfeer die begon te overheersen in de vereniging

De Dageraad in de twintigste eeuw. In haar strijdprogramma nam zij na de eerste wereldoorlog het streven naar de verwerkelijking van een socialistische samenleving op. Het was geenszins zo, dat zij de marxistische dialektiek en het historisch-materialisme omhelsde, en evenmin het wijsgerige materialisme. Onder de invloed van de kennistheorie en van de psychologie werd er aandacht geschonken aan aspecten van de wereld en het menselijke bewustzijn, die voorheen verwaarloosd of weinig bekend waren. De gedachten van Kant en Hegel, van Schopenhauer en Nietzsche, van Sigmund Freud en Fritz Mauthner (die zich een 'atheïstisch mysticus' noemde) werden veelvuldig besproken. Maar wel was de vereniging een instrument geworden van het socialisme, omdat dit een vorm van humanisme was, dat wil zeggen: een maatschappelijk stelsel wilde verwerkelijken, dat de ganse mensheid zou toestaan, zich tot een hoger stadium der cultuur te verheffen. Marx en Bakoenin hadden beiden de theorie der evolutie aangehangen, waardoor de mensheid 'uit de periode der barsbaarsheid in het tijdvak der menselijkheid' zou kunnen treden. Het meest sprak dit het proletariaat aan, dat begon zich te emanciperen. En van zijn idealen werd De Dageraad in dit tijdsgewricht een spreekbuis.

In de periode tussen de twee wereldoorlogen werd De Dageraad geleid door zijn voorzitter en redacteur van het weekblad De Vrijdenker, Jan Hoving, een gewezen mandemaker, wiens inzichten aansloten bij de toen overheersende mentaliteit. Zijn artikelen waren helder en goed van stijl, zijn redevoeringen eenvoudig en overtuigend. Hij publiceerde een reeks artikelen, op basis van geschriften van Draper, Mauthner en vooral van White, die later werden gebundeld onder de naam 'De conflicten tussen godsdienst en wetenschap'. In een brochure over Voltaire prees hij diens culturele activiteit, vooral inzake de verdediging van slachtoffers van godsdienstige onverdraagzaamheid, wier zaak hij - zoals in het geval van Calas en Sirven - met ontzaglijke energie wist te verdedigen. Hoving vergeleek deze werkzaamheid met de strijd tegen het nationaal-socialisme. De met De Dageraad verbonden Vrijdenkers-Radio-Omroep had in die jaren een uur zendtijd per maand en Hoving werd bekend door zijn campagne die

hij via de radio voerde tegen de jodenhaat. Na 1933 - toen Hitler in Duitsland aan de macht was gekomen - was evenwel het politieke klimaat in Nederland geleidelijk veranderd. De grote werkloosheid van de jaren 1934 en 1935 (die tussen 400.000 en 500.000 werknemers trof) leidde tot een sociale radicalisering, waartegen conservatieve regeringen, bevreesd voor het naburige Derde Rijk, drastisch optraden. De Dageraad werd op de lijst geplaatst van de organisaties, waarvan ambtenaren geen lid mochten zijn, en de VRO zag zich haar zendtijd ontnomen. Dit leidde tot een teruggang van het ledental der vereniging en van het aantal lezers van haar weekblad.

Vele sprekers op bijeenkomsten van De Dageraad en schrijvers van humanistische of atheïstische publicaties namen aan het organisatorische werk geen deel of stonden buiten de vereniging. Tot hen behoorde bijvoorbeeld N. J. C. Schermerhorn, meer bekend als anti-militarist, die steeds predikant der hervormde kerk is gebleven. De gewezen katholieke priester Jos van Veen was een zeer belezen en op zijn gebied deskundig man - met tegenstrijdige politieke sympathieën van tijdelijke aard - die naam maakte als bestrijder der katholieke kerk, enige non-conformistische werken van geschiedkundige aard schreef (zoals over de stadhouders) en op grond van de radicale bijbelkritiek een boekje uitgaf over 'Het ontstaan des christendoms'. Na 1927 stond ook A. L. Constandse los van de organisatie, al hield hij daarvoor vele spreekbeurten en al voerde hij het woord op tal van debatvergaderingen met predikanten en hoogleraren. Hij schreef in die periode ongeveer twintig brochures ter verdediging van het atheïsme, over figuren als Feuerbach, F. D. Nieuwenhuis, Tolstoi, Spinoza, een zevental brochures tegen het fascisme en het nationaal-socialisme, en boeken over 'Grondslagen van het atheïsme' (1926), 'De zelfvernietiging van het protestantisme' (1927), 'Grote Persoonlijkheden' (Romantici, Ibsen en Heine) en tegen de rassenleer 'Arische cultuur en Pruisendom' (1935). Oudere sociaal-democraten als A. H. Gerhard en Klaas ter Laan (de laatste als bewonderaar van Multatuli) onderhielden nog contacten met vrijdenkerskringen. Ook religieuze socialisten als B. de Ligt en Clara Meijer-Wichmann hielden

voordrachten voor de vereniging. Een markante figuur was voorts de sociologisch en wijsgerig uitnemend onderlegde B. Reijndorp, een aanhanger van het syndicalisme, wiens beste werk: 'In de greep van het barbarisme' in 1916 door De Dageraad is uitgegeven. Deze sociaal-psychologische studie analyseert de macht van het fetisjisme, van godsdienstige en politieke taboes, het infantilisme in de verschijnselen van massa-psychose, en het vermogen van de suggestie. Natuurlijk werd daarbij aandacht geschonken aan de geschriften van Gabriël Tarde en Gustave le Bon over de massa-psychologie. Het hoofdstuk 'De onmacht Gods in het huidig wereld-drama' leidt tot de conclusie, dat de volkeren alleen zichzelf kunnen bevrijden van wat theologen 'de gesel Gods' hebben genoemd. 'De eerste voorwaarde voor de herleving, ons door de wereldoorlog aangewezen, is dus de onafgebroken volhardende arbeid aan de revolutionering van de geest der massa en de voortzetting van de strijd tegen de economische en politieke organisatie der maatschappij, die een duurzame volkenvrede in de weg staat. Want uit het bewustzijn van de werkelijkheid moet de kracht geboren worden, om de werkelijkheid met de daad te veranderen en te verbeteren.' Meer aan het randgebied - maar het zou ondoenlijk zijn, de talloze humanistische publicisten terzijde van De Dageraad te noemen - stond Max Greeve (pseudoniem voor Ir. P. Hekmeyer) die in zijn boek 'Toekomstmoraal' (1910) het denkbeeld afwees dat de godsdienst een bron van de ethiek zou kunnen zijn, omdat volgens hem de religieuze voorstellingen tot de 'kinderperiode' der mensheid behoren, en een gezonde en bruikbare moraaltheorie gebaseerd moet zijn op een moderne kennisleer, waarin de logica een grote rol vervult. Na de eerste wereldoorlog schreef hij enige brochures over 'De betekenis der waarheidsliefde' en 'Zelfmoord', waarin hij het recht op een vrijwillige dood bepleitte.

De vrijdenkersbeweging, waarvan de vereniging De Dageraad de kern vormde, was immer verbonden met een sociaal ideaal. Aanvankelijk was dit het humanistische liberalisme, daarna het socialisme en het anti-militarisme, in de jaren na 1933 de democratie, die tegen fascisme en nationaal-socialisme moest worden verdedigd. Elke zondagmorgen trokken in het land

verscheidene duizenden bezoekers naar de bijeenkomsten. In Amsterdam en Rotterdam, steden met een omvangrijke arbeidersklasse, was een aantal van duizend deelnemers aan een vergadering, vooral in de jaren tussen 1920 en 1934, niet ongewoon. De meest verscheiden onderwerpen werden er op een bewust 'tendentieuse' wijze behandeld. De bijbelkritiek moest aantonen welke feodale opvattingen over slavernij, gezag, oorlog, eigendom, vrouwendienstbaarheid en sexualiteit er verkondigd werden in de Heilige Schrift. Als de historiciteit van Jezus werd ontkend geschiedde dit om een hoeksteen weg te nemen uit een maatschappelijk conservatieve kerk. Mocht Jezus al worden geschetst als een prediker, dan als de verkondiger van de ondergang ener orde, waaraan de overheid en de kerk verknocht waren. De geschiedenis van een onchristelijke samenleving en kerk leverde stof in overvloed voor zedelijke verontwaardiging. Van een goed vrijdenker werd verwacht dat hij 'sociaal geëngageerd' was.

3. Het religieuze humanisme

Het is, in het perspectief van de tijd, niet moeilijk te erkennen, hoeveel humanisme er school in het protestantse modernisme. Hoewel dit noch het Godsbegrip, noch het christendom wilde verloochenen, vond men er talloze denkbeelden in van Erasmus, Montaigne en Spinoza. Bij het afwijzen van wonderen, van onredelijk geachte verhalen, van moreel niet te verdedigen Godsopvattingen was het autonome menselijke oordeel ook voor hen beslissend, al beriepen zij zich op bijbelteksten, die in hun beschouwingen van pas kwamen. 'Iedere ketter vindt zijn letter.' In het christendom werd een leer der liefde gezien, hoewel men daarvoor vele andere aspecten van de godsdienst moet verloochenen. De gewezen doopsgezinde dominee H. Bakels schreef nog in 1940 zijn boekje 'Balans van Christus' (dat in beslag werd genomen!) waarin hij de kerkelijke gelovigen verwijt, dat zij van Jezus een 'afgodje' hebben gemaakt. Hij vraagt zich af, wat de moderne mens, in dit geval een burgerlijke democraat met sociaal verantwoordelijkheidsgevoel en zedelijk oordeel, moet denken van het-

geen Jezus in de mond wordt gelegd. Hij komt dan tot 125 aanvaardbare uitspraken en daden, en tot 403 verwerpelijke gezegden, geboden en handelingen.

In zekere zin maakte het moderne christendom echter een soortgelijke ontwikkeling door als de vrijdenkersbeweging. Beide waren geworteld in de burgerlijk-liberale of radicale levens- en wereldbeschouwing, waarin tenslotte het individualistische element werd aangevuld of verdrongen door socialistische motieven. Nu moet wel worden erkend, dat hetgeen in de kringen van De Dageraad regel zou worden, in de vrijzinnige kerk uitzondering bleef. De 'doorbraak' naar radicaal-politieke opvattingen zou zich daar pas aankondigen een tiental jaren na de tweede wereldoorlog. Toen was het duidelijk dat atoomoorlogen de mensheid met vernietiging bedreigden, dat men met communistische landen moest samenleven, en dat men (al ware het maar uit zelfbehoud) een sociale taak had te vervullen ten aanzien van Azië, Afrika en Latijns-Amerika.

Tijdens en na de eerste wereldoorlog hebben religieuze humanisten vooral een rol gespeeld in de pacifistische bewegingen. Tot hen moet men allereerst Bart de Ligt (1883-1938) rekenen. Zijn vader was een orthodox predikant en hij zelf ging in 1903 theologie studeren in Utrecht. Hij had toen reeds kennis gemaakt met de socialistische denkbeelden van Frederik van Eeden, die in het Gooi door zijn 'Walden' enige van zijn idealen wilde verwerkelijken in een kleine gemeenschap. De Ligt werd er door herinnerd aan de periode, dat Abraham Kuyper - vooral in een rede van 1891 - hartstochtelijk had gepleit voor meer burgerlijke vrijheden en aandacht voor de sociale noden. De Ligt leerde ook dichters als Gorter waarderen, en hij kwam weldra onder de invloed van hegeliaanse denkbeelden, die professor Bolland hier te lande verdedigde. Ondanks de vele bedenkelijke kanten van zijn theorie, zijn maatschappelijke conservatisme en zijn eigengereide oordelen, heeft Bolland zijn leerlingen leren denken. Ten aanzien van de godsdienst nam hij het standpunt in, dat deze 'het ware' leerde in de vorm van gevoelvolle voorstellingen, beelden en zinnebeelden, maar dat de wijsbegeerte de zin daarvan bewust moest maken. Later zou de Ligt bij het ontmythologi-

seren van zijn religie veel aan Bolland ontleenen. Hij zag toen in de godsdienst, behalve onhoudbare godsvoorstellingen, ook een vóórbewust, intuïtief denken, een onbewuste redelijkheid, die uit de fantasieën bevrijd moest worden. In zijn studententijd echter meende hij bij Kant een meer houvast biedende ethiek te vinden, die hij als volgt samenvatte: 'Er is een allen en alles omvattend goddelijk leven, zich openbarend door de sterrenhemel en het geweten in ons; het gaat in het leven der mensheid om een zedelijke wereldorde, die zij op grond der natuurorde heeft te stichten; handel zo dat de stelregel uwer handelwijze tegelijk als beginsel ener algemene wetgeving gelden kan; gebruik uw naaste nooit zonder meer als middel. Eer in hem de persoonlijkheid, die gij zelf tracht te wezen.'

Onder de invloed van Dr. A. H. de Hartog, een romantisch prediker, die vooral het tragische karakter van het leven onderstreepte en het wijsgerige pessimisme aanhing, schreef ook de Ligt sombere artikelen. Een bevrijding werd daarop zijn ontmoeting met het echtpaar Kruyt, dat hem in de socialistische literatuur inwijdde. Met Truus Kruyt-Hogerzeil en A. R. de Jong voerde hij in 1909 en 1910 de redactie van het blad 'Wereldvrede', en zijn toetreding tot de Bond van Christen-Socialisten zou bepalend blijken voor zijn gehele verdere ontwikkeling. De Bond werd vooral een instrument voor de bestrijding van het militarisme door directe actie, dat wil zeggen werkstaking en dienstweigering. Hij was opgericht in 1907 en in 1908 verscheen het orgaan 'Opwaarts'. De Ligt was in die tijd tot predikant beroepen in Nuenen (1910) waar Vincent van Gogh had gewoond en gewerkt, en in zijn preken toch nog tamelijk orthodox. Door Christus werd aan de mensheid de gelegenheid geboden tot redding na de zondeval. Maar met de kerk verkeerde hij op gespannen voet en in onmin. In 1913 weigerde hij - het koninkrijk bestond toen honderd jaar - 'in de godsdienstoefeningen Gode lof en dank te brengen voor de van Hem ontvangen zegeningen, en Zijn zegen af te smeken over ons Vaderland en ons geliefd Vorstenhuis.'

De eerste wereldoorlog maakte de Ligt bewust van 'de schuld der kerken'. Hij ondertekende in 1915 het Dienstweigerings-

manifest, dat geheel in zijn geest was opgesteld. Daarvóór was hij reeds (in juni 1915) verbannen uit de strategisch belangrijk geachte zuidelijke provincies, waar de staat van beleg heerste. Allerlei contacten met de uiterste linkerkzijde, en het meest met de religieuze anarchisten, die zich op Tolstoi beriepen, vloeiden daar uit voort. Hij 'begon alles opnieuw te onderzoeken', en kon na 1918 wel worden beschouwd als een anarchist, ook als hij elementen in het marxisme waardeerde. Hoewel hij zich religieus bleef noemen achtte hij zich geen christen meer. 'Indien ik mij geen christen meer noem is dit, omdat ik er bovenuit ben gegroeid. Omdat het Nieuwe Testament voor mij een Oud Testament is geworden. Omdat christendom, jodendom, griekendom enz. alle slechts wortels zijn van de grote boom der kosmische religie.' Door middel van mevrouw Kapteyn-Muysken, die Kropotkin had gekend en een vriendin was geweest van Domela Nieuwenhuis, maakte hij kennis met het werk van Jean-Marie Guyau die een niet-christelijke ethiek had onderwezen, uitgaande van de stelling dat de mens van nature geneigd en in staat was tot zedelijk handelen. Door een overvloed van energie, meer dan nodig was tot instandhouding van het eigen Ik, kon de mens kinderen verzorgen en bovendien daadwerkelijk anderen helpen. Zulk een ethiek had geen beroep nodig op plicht, dwang of gezag, met bedreiging van straffen. De invloed van Guyau vindt men in de rede van de Ligt: 'Soldaten en arbeiders, staakt!' (1918). Hij zegt daarin, dat de strijd lust opkomt van binnen uit. 'Uit levensovervloed: men kan zijn vuur, zijn geestdrift niet meer in zich bergen: men moet! Zoals een boom in lentetijd zijn leven niet meer binnen houden kan, maar uitbreekt in knoppen, bladeren, bloesems, en de bloesems haar harten zullen geven aan de zon en worden vruchten - zo breken waarachtig maatschappelijke daden voort uit een zeer diepe, sterke en onverwoestbare gezindheid. Weten slechts is niet genoeg. Weten vergroot de angst juist der zelfzuchtigheid. Liefde alleen schept moed.'

Toen in 1921 het Internationale Anti-Militaristische Bureau werd opgericht, was de Ligt daarvan de bezielende kracht. Een samenvatting van zijn denkbeelden uit die tijd vindt men in zijn 'Anarchisme en Revolutie'. Nadat hij zich in Zwitser-

land en later in Frankrijk had gevestigd nam zijn activiteit in de internationale vredesbeweging toe. Zijn werkzaamheid culmineerde in zijn grootste samenvattende werk 'Vrede als daad' (1931-1933) waarvan tijdens zijn leven nog een Franse vertaling verscheen. Hij publiceerde een belangwekkende briefwisseling met Ghandi. In 1936 verscheen zijn boek over Erasmus 'begrepen uit de geest der Renaissance'. De ondergrond van zijn wijsbegeerte zou men nu 'religieus-atheïstisch' kunnen noemen. 'Mij persoonlijk - zo schreef hij toen - doet het woord religie onaangenaam aan, niet het minst in de uitdrukking religieus-socialist . . . Doch de objectiviteit gebiedt mij te erkennen, dat het woord religie een zeer belangwekkende en zielkundige betekenis kan hebben, en niet altijd kan noch behoort te worden vermeden.' Maar tegen het woord God had hij nu veel meer bezwaren. Dit woord wekte de indruk, dat 'iemand' boven de kosmos stond, en hij meende dat het beter was, deze term geheel te laten vervallen. Hoewel hij sprak op vergaderingen van De Dageraad weigerde hij zich te vereenzelvigen met 'een vrije gedachte, welke vruchteloze armzalige ontkenning van alle vroegere geesteswaarden als opperste wijsheid beschouwt.' Soms sprak hij van een 'schrielle dageraad' en hij schreef: 'Slechts wanneer wat vooraf ging als vóóronderstelling blijft gelden - in het geestesleven opgeheven voortwerkt - is men het inderdaad te boven.' Duidelijk werkte hier de hegeliaanse denkwijze door, dat in de antithese de overwonnen these 'voorondersteld' wordt en er in is opgenomen zoals in de synthese beide voorafgaande stadia ener ontwikkeling zijn verzoend. Men zou kunnen zeggen dat voor de Ligt het humanisme toch ook uit het christendom is voortgekomen, een stelling die door strijd bare vrijdenkers gewoonlijk niet werd onderschreven. Het was onvermijdelijk, dat de Ligt graag beelden ontleende aan de bijbel en soms sprak in de taal der profeten. Hij was een meesterlijk stylist en had zijn redevoeringen meestal op schrift gesteld. Toen hij in 1921 werd gearresteerd en wegens opruiing werd veroordeeld kon ieder kennis nemen van de tekst der gewraakte rede en van zijn ter verdediging uitgesproken betoog. Tot de kring, waarin de Ligt verkeerde, behoorde ook de fijnzinnige schrijfster Clara Meijer-Wichmann (1885-1922) door

haar Duitse ouders - haar vader was in 1879 tot hoogleraar in de geologie benoemd in Utrecht - tweetalig opgevoed. Die ouders waren onkerkelijk, maar zij volgde uit vrije wil de catechisatie van de vrijzinnige predikant Dr. H. L. Oort. Reeds op zestienjarige leeftijd schreef zij hem echter: 'Ik vind er iets zelfzuchtigs in, dat verlangen van de mens naar onsterfelijkheid. Wij verlangen naar geluk, en als wij het hier op aarde niet vinden, hopen wij op een ander leven. Maar zou dat andere leven, behalve voor ons zelf, enig doel hebben? Dat kan ik niet geloven, om dezelfde reden waarom ik niet aan God kan geloven: omdat ik vind dat alles ertegen spreekt. Waarom heeft God de wereld niet geholpen, als God almachtig is? Waarom twijfelen er dan zovele mensen? Een almachtige God zou dat toch wel kunnen veranderen! Niet dat ik slechts op logische gronden aan God twijfel: ik kan niet geloven, en ik heb ook geen behoefte aan een ander geloof dan het mijne: dat aan een levensdoel.' Maar zij geloofde toen wel (deïstisch) aan een 'eerste oorzaak', aan een 'wet die de wereld regeert', ook de stof. Vurig interesseerde zij zich voor de geschiedenis, ook voor die van haar eigen tijd. Een aanval van typhus had haar in 1899 ernstig verzwakt, maar zij voltooide met succes haar studie, die haar voorbereidde op het volgen van de colleges in de rechten aan de Utrechtse universiteit.

Evenals de Ligthoofde woonde zij daar de colleges bij, die de Leidse hoogleraar Bolland ook in Utrecht gaf. Zij begon zich bijzonder te interesseren voor het leven der vrouwelijke studenten, zij was praeses en later erelid van hun vereniging, en ook na het beëindigen van haar studie aan de universiteit wijdde zij zich in het bijzonder aan het bevorderen van de emancipatie der vrouw. Maar haar proefschrift (1912) behandelde de herziening van het begrip: straf. Onze historisch bepaalde houding jegens de ideeën van misdaad en straf zal noodzakelijk plaats moeten maken voor een andere opvatting, zo betoogde zij. En later - van 1914 af tot aan haar dood is zij verbonden geweest aan het Centraal Bureau voor de Statistiek in Den Haag - werd zij de stuwende kracht van het Comité van actie tegen de bestaande opvattingen omtrent misdaad en straf. De criminaliteit als massaal verschijnsel hield nauw ver-

band - zo betoogde zij - met de kapitalistische samenleving. Ten aanzien van de misdadiger bestaat er een collectieve verantwoordelijkheid. Wie zou in dezen het recht mogen op-eisen, als rechter op te treden? Mens en samenleving mogen nog niet ontwikkeld genoeg zijn, om afstand te doen van middelen tot verweer en om andere methoden toe te passen tegenover misdrijf en misdaad, men moet erkennen dat de maatschappij zelf deze voortbrengt, met een statistisch te bewijzen regelmaat. De oorzaken daarvan liggen in maatschappelijke verhoudingen, die grondig gewijzigd zouden moeten worden om het verschijnsel der criminaliteit in het hart te treffen.

Zo werd Clara Wichmann socialiste en zij voelde zich het meest aangetrokken tot de radicale stromingen ervan. Aan het syndicalisme wijdde zij een meesterlijke studie. Zij gaf - met alle begrip voor de oorzaken der gewelddadigheid van sociale strijd en revolutie - haar steun aan geweldloze methoden, zoals die door Tolstoi, Ghandi en de meeste voorstanders van werkstaking, lijdelijk verzet, en dienstweigering waren gepropageerd. De zachtheid van haar karakter en de schuchterheid in haar optreden waren in overeenstemming met haar afkeer van geweld. Anderzijds zag zij de mens nooit los van de wereld, waartoe hij behoort. 'Het milieu is een dwang daar, waar het tegen de aanleg ingaat. Het is een grote bevorderende kracht daar, waar het met de aanleg overeenstemt, waar het die 'anregt'. Het is dus eenzijdig om te zeggen, dat het toch uitsluitend 'van binnen uit' moet komen . . .'

Zonder voort te komen uit godsdienstige kringen heeft zij toch van harte meegewerkt aan organen van christen-socialisten en van religieuze anarcho-communisten. Het 'religieuze' element in haar werk zou men desondanks meer 'mystiek' kunnen noemen: een beleven van eenheid met al wat is, de neiging de dingen te bezien van het gezichtspunt der eeuwigheid en daarbij te geloven aan de geboorte van het bewuste uit het onbewuste. Tekenend zijn aldus de laatste woorden van haar 'Inleiding tot de filosofie der samenleving': 'Geen dwaasheid in de samenleving of ze is uiting van een hoger wijsheid; geen wijsheid, of ze begrijpt dat ze zich aan de dwaasheid niet onttrekken kan. Zo slingert eeuwig de

philosophie der samenleving tussen inzicht in de ellende en in de verhevenheid des werkelijken levens, tussen verzoenende ontroering over God's schone schepping en smart over de verscheurdheid der wereld - en begrijpt toch telkens opnieuw, dat het één niet zonder het ander kan zijn. Het is zelden zo diep gezegd als in de woorden van Adama van Scheltema: 'Wie door zijn droge tranen lacht, Als 't licht in diepverbloemde beken, Heeft lang het leven aangekeken, In al zijn jammerlijke pracht.'

Jammerlijk, verkeerd en toch . . . pracht. Enkele malen haalt Clara Wichmann een gezegde van Hegel aan: 'De Idee is niet zo onmachtig om alleen te moeten zijn en nooit werkelijk te zijn.' Zij behoort te worden verwerkelijkt, maar zij is in beginsel aanwezig. 'Laten we levensgelovigen zijn niet in die zin, dat wij het goede alleen van de Toekomst verwachten, maar dat wij ook *in* Heden en Verleden reeds het hogere zich zien ontwikkelen', zo zei zij. Dit waren woorden, waarin vooral religieuze humanisten hun geloof herkenden.

Tenslotte moge nog iets worden gezegd over een mystiek humanisme, dat mede onder de invloed van het spinozisme bij verscheidene dichters was weer te vinden. In zijn 'School der poëzie' heeft Herman Gorter het derde deel gewijd aan Spinoza's leer. Hij zegt daarin: 'Als een moeder, die alles in zich sluit, is God. Hij is de stille en grote Natuur; in elk ding waarin hij zich uit is zijn kracht.' Men heeft hier te doen met een eenheidsbeleving, dat als een ethische waarde wordt beschouwd. Veel sterker kwam dit tot uiting bij A. van Collem, die in zijn bundels 'God' en 'Van God en van de Natuur', tot de mens sprekende, dichtte: 'Gij, noch ster, noch zon zijt de dienaren Gods, noch een der tekens van zijn macht. Gij zijt organen van zijn machtig lijf.' En ook: 'Ik ben 'n fluisterding in 't labyrinth van uw oneindig lichaam: de Natuur.' Hij verwierp 'het dwangbeeld' van een heersende persoon. 'God is de vrouw, de man, het kind, het dier - Hij is de sneeuw der bergen en het wier - De wijde lucht, het alom vonkend vuur - Er is geen God, er is slechts de Natuur.' Als de mens in zichzelf het goddelijke herkent en er zich van bewust is, wordt 'tot een Godheid zelve de Vasal. Blinkende schrijdt hij langs der aarde zomen . . .'

4. *De ontmythologisering*

Na de tweede wereldoorlog begon in Nederland het verschijnsel, waaraan men de naam heeft gegeven van 'ontmythologisering', opvallend te worden. Merkwaardig genoeg waren het vooral buitenlandse invloeden, die tot ontrafeling der mythen leidden, terwijl het moderne protestantisme al een eeuw eerder in ons land met die taak was begonnen. En de hegeliaanse wijsbegeerte had al een halve eeuw geleden een radicale bijbelkritiek geïnspireerd, waarvan de ontmythologisering een der treffendste kenmerken was. Maar nu het orthodoxe protestantisme en de katholieke kerk tenslotte in het stadium van de ontluistering der mythen waren gekomen, geschiedde dit niet zozeer onder de (vertraagde) invloed van voorzaten van vaderlandse bodem, als wel onder de druk van een internationale emancipatie van de gelovigen.

Men kan inzake het afwijzen van het waarheidsgehalte der mythen verscheidene aspecten waarnemen. De mythe wordt algemeen gezien als een heilig verhaal (waaraan dus niet mag worden getwijfeld) omtrent een 'machtig gebeuren', dat zich soms schijnbaar afspeelt in een bepaalde tijd of ruimte, maar in werkelijkheid niet als 'historisch' wordt opgevat. Wat goden en godinnen, duivelen en engelen, oervaders en geesten in de vertellingen ondernemen, is tijdeloos. Ten eerste moet dit gebeuren verklaren, waardoor of waarom datgene er is, waarmee wij worden geconfronteerd: de hemel en de aarde, de dieren en de mensen, de zeden en gewoonten. Opdat deze gerechtvaardigd kunnen worden moet hun oorsprong 'transcendentiaal' en 'transhistorisch' zijn, dus onvergankelijk. Ten tweede behoort de mythe te onderhouden, wat bestaat, en de grondslag te leveren voor de riten, voor de steeds weerkerende, collectieve, gewijde en bezwerende handelingen, waarbij priesters vóórgaan. Ten derde wijzen de mythen ook vaak naar een toekomst: een 'nieuwe hemel en een nieuwe aarde', een verlossing, een verzoening. Er schuilt altijd iets dramatisch in, want ook het drama is 'een collectieve droom'.

Heeft men aldus het karakter van de mythe enigszins bepaald, dan is natuurlijk de vraag, welke verhalen nu tot de mythen behoren. Voor hen, die geloven aan de onaantastbaarheid van

de bijbel, komen daarin geen mythen voor: alles wat er in beschreven is, zou werkelijk zo zijn gebeurd, gelokaliseerd in tijd en ruimte. Wat echter de Grieken en Romeinen, de Perzen en Egyptenaren, de Kelten en Germanen zich verbeelden, dat was maar fantasie. Waar in het Nieuwe Testament 'mythos' staat (II Petrus 1 : 16) is dit in het latijn vertaald met 'fabula', dus een onwaar verhaaltje. En in de Statenvertaling staat dan: 'Want wij zijn geen kunstiglijk verdichte fabelen nagevolgd, als wij u bekend gemaakt hebben de kracht en toekomst onzes Heren Jezus Christus, maar wij zijn aanschouwers geweest van zijne majesteit'. De schrijver van de Petrus-brief vreesde dus, dat de heidenen het 'heilig verhaal' omtrent Jezus zouden opvatten als een der talloze mythen van de even talloze godsdiensten, en hij verweerde zich daartegen: ik heb ze zelf gezien, alle wonderen waarvan ik u spreek! Die heidenen geloofden toen al grotendeels niet meer aan de objectieve werkelijkheid van hun godenwereld, en het moest hun duidelijk worden gemaakt, dat tot die sfeer Jezus Christus nu juist *niet* behoorde. Op grond daarvan moest de authentieke christen de historische realiteit aanvaarden van de schepping (precies zoveel jaar geleden) het paradijsverhaal met de sprekende slang (welk een beroering wekte het bij de gereformeerden, toen Ds. Geelkerken in 1926 het spraakvermogen van dit dier ontkende!) de wonderen der profeten, en . . . het gehele Evangelie, het goddelijk verhaal dat dus eigenlijk . . . profane historie zou zijn geweest.

In de christelijke wereld betekende later de ontmythologisering, dat nu allerlei vertellingen uit de bijbel niet meer als de objectieve verslagen van ware gebeurtenissen werden gezien. Het moderne protestantisme was met het 'schrappen' en 'af-trekken' steeds verder gegaan, maar het had bijvoorbeeld de historiciteit van Jezus willen behouden, na aftrek dan van al hetgeen geschiedkundig of natuurkundig onbetwist onhoudbaar was. Dit 'heilig verhaal' mocht geen mythe zijn, evenmin als het beeld van een persoonlijk God. En na de tweede wereldoorlog nam men eenzelfde verschijnsel waar in de orthodoxe en katholieke kerken: er werd aan het ontmythologiseren een grens gesteld; een aantal verhalen, die door niet-christenen of ongelovigen reeds lang naar het rijk der mythen

waren verwezen, moesten voor dit lot worden gespaard. Zo kon men bijvoorbeeld aannemen, dat de scheppingsvertelling, het paradijssprookje, Mozes' wondermacht en dergelijke Oud-testamentische eigenaardigheden wel mythen waren. Maar over de vraag, of Jezus werkelijk uit een maagd was geboren, of Maria in levende lijve naar de hemel was gevaren, of Christus uit de dood was opgestaan, ontstonden heftige debatten, waarbij met name in katholieke kringen zowel geestelijken als leken verdeeld waren. In Nederland was deze beroering heftiger dan in enig ander Europees land, omdat hier het katholicisme sterk was beïnvloed door het bijbelvaste calvinisme, en lange tijd was achtergebleven bij de geestelijke en sociale ontwikkeling der samenleving. Wat een evolutie had kunnen zijn kreeg het karakter van een revolutie, omdat een zo grote achterstand moest worden ingehaald. Men kon een vergelijking treffen met het vraagstuk der geboorteperking, die reeds tot algemene praktijk was geworden, toen men het aandurfde er in de katholieke kringen openlijk positief over te spreken. Maar toen bleek, dat de leken zich al hadden geëmancipeerd, de kerkelijke voorschriften op dit gebied als niet-bindend beschouwden en dat nu ook verklaarden.

Maar een derde aspect werd gevormd door een ander probleem. Wat mythen waren kon worden gedefiniëerd, welk verhaal als mythe moest worden bestempeld was een twistpunt. Degenen echter, die bereid waren zeer ver te gaan met het ontmythologiseren van de religie konden ook weer worden verdeeld in twee groepen. De eerste zag in de mythen een stuk literatuur, elementen van romans en gedichten. Daar-in speelt zich af, wat mensen ervaren, en de goden zijn kennelijk mensen. Maar de kunst openbaart ook nog iets anders: dat wat gewoonlijk wordt verzwegen, wat niet zo behoort te zijn, maar onbewust wel wordt gewenst of gevreesd. In romans plegen de personages overspel, zij doden, zij vertoeven in situaties waarin alles tot uiting komt, wat denkbaar maar niet oorbaar is. Welnu, in die zin zijn de goden literaire gestalten. Zij hebben lief en haten wie zij willen, zij kunnen leven wekken en doden; zij staan boven de wet die zij zelf aan de sterfelijke wezens hebben gesteld, want zij zijn onster-

felijk; zij onthullen het menselijke wezen (zoals Feuerbach zeide: theologie is anthropologie, kennis der goden is kennis der mensen) maar men behoeft daar geen uitdrukking in te vinden van 'het ware' of 'het goede'.

Zulk een zienswijze vindt aanknopingspunten in de psychologie van Sigmund Freud. Deze zegt in zijn 'De toekomst ener illusie' (waarvan de Nederlandse vertaling in 1929 door De Dageraad werd uitgegeven) dat de cultuur allereerst de mens verdedigt tegen de natuur. Om de natuurkrachten althans in de verbeelding minder afschrikwekkend te maken, gaat de mens ze vermenselijken: hij geeft er het vaderkarakter aan. En die straffende, maar ook weer verzorgende vader noemt hij God. Wanneer blijkt dat de natuurkrachten aan onveranderlijke wetten zijn gebonden en geen 'ziel' hebben, verliezen zij grotendeels hun menselijk-goddelijk karakter. 'Maar de hulpeloosheid der mensen blijft en daarmee het vaderheimwee en de goden. De goden behouden hun drievoudige opdracht: de schrikwekkendheid der natuur te verdrijven; te verzoenen met de gruwzaamheid van het noodlot, in het bijzonder zoals dat zich in de dood vertoont; en schadeloosstelling te bieden voor het lijden en de ontberingen, die aan de mensen door het culturele samenleven worden opgelegd.' Volgens Freud volgen de mensen daarbij de 'denkgewoonten' uit hun kinderjaren: de fantasie heeft een beschermende taak, zij brengt een vreemde werkelijkheid binnen het bereik van het hulpeloos-kinderlijke.

Freud nu beschouwt de godsdienstige voorstellingen kennelijk als mythen, want hij geeft aan, op welke gronden de mensen zeggen er aan te geloven. En die gelden juist zo voor de mythen. 'Eerstens verdienen zij geloof, omdat reeds onze oervadersen ze hebben geloofd; vervolgens bezitten wij bewijzen, die ons uit diezelfde vóórtijd zijn overgeleverd; en ten derde is het in het algemeen verboden, de vraag naar deze rechtvaardiging op te werpen.' Maar Freud wijst er op, dat in de praktijk de mensen handelen, alsof ze niet geloven, en hij noemt in dit verband het boek van H. Vaihinger: 'Die Philosophie des Als-Ob'. Deze auteur meent, dat hetgeen dogma was afdaalt naar de rang van hypothese en daarna fictie wordt (verdichtsel) en slechts als zodanig voortbestaat.

‘Als praktische fictie laten we dat alles bestaan, als theoretische waarheid sterft het af.’ De fictie kan echter niet duurzaam worden gehandhaafd. Met de kinderkamer, aldus Freud, moet de mens tenslotte ook de sprookjes vaarwel zeggen. ‘Wij zeggen tot ons zelf: wat zou het mooi zijn, als er een god was als wereldschepper en als goedertieren voorzienigheid, een zedelijke wereldorde en een leven hiernamaals. Maar het is wel toevallig, dat dit alles juist is zoals wij het ons wensen. En het zou nog zonderlinger zijn, wanneer onze arme, onwetende, onvrije voorvaderen er in geslaagd waren, al deze moeilijke wereldraadsels tot oplossing te brengen.’ Tenslotte neemt de mens afscheid van het verdictsel. ‘Hij zal er aan toe zijn als een kind, dat het huis van zijn vader heeft verlaten, waar hij het zo warm en behaaglijk had. Maar, niet waar, het kinderstadium is er, om overwonnen te worden. De mens kan niet eeuwig kind blijven, eindelijk moet hij naar buiten ‘ins feindliche Leben’. Men mag dat volgens Freud ‘de opvoeding tot werkelijkheid’ noemen.

Naar deze opvatting is dus de mythe een fictie, die eens een uitdrukkingswijze was van de primitieve geest en die vervangen moet worden door een algemeen-geldend en op de moderne ervaring gebaseerd wereldbeeld, dat door nieuwe kennis en logisch denken telkens moet worden vernieuwd. Spreekt men hier van ‘waarheid’, dan is deze een betrekkelijk duurzame hypothese, waarmee men praktisch kan werken in een bepaald stadium van de civilisatie. Er is echter onder degenen, die de ontmythologisering aanvaarden, een andere groep die aan de mythen een betekenis toekennen, welke toch superieur is aan die van de wetenschap. Zij zijn beelden, natuurlijk, maar zinnebeelden van ‘eeuwige waarheden’. En die kunnen misschien niet anders worden uitgedrukt dan in benaderende en onvolkomen symbolen. Op deze wijze wordt de mythe los gemaakt van het historische feit, maar tegelijk geniet zij een ‘herwaardering’ en wordt zij allegorisch (door middel van de ‘verbeeldende rede’) toch uitdrukking van een ‘goddelijke wijsheid’.

Nu heeft ook Freud het zinnebeeldige karakter van de mythe erkend. Dat heeft zij met de dromen gemeen. Maar voor de psycholoog is het neurotische karakter daarvan onmisken-

baar. Het kind maakt een neurotische fase door, omdat het verontrust wordt door de eisen van het driftleven, en dit niet met redelijke geestelijke inspanning kan onderdrukken. Hoe moet het zich aanpassen aan de cultuur? De regelen en wetten der civilisatie zijn dwingend, en men moet er aan gehoorzamen uit angst, als men het niet kan uit redelijke zelfbeheersing en innerlijke tucht. Maar die onvermijdelijke angst moet weer worden opgeheven door het geloof aan een goede vader, die zich over ons ontfermt. Dit neurotische stadium wordt gewoonlijk door het kind overwonnen. De mensheid nu maakt volgens Freud in haar ontwikkeling eenzelfde neurotische fase door - van angst, vaderheimwee, verlangen naar verlossing - waarin de goden een tweeslachtige rol spelen, omdat zij het angstwekkende gezag, maar tegelijk de vaderlijke vergevingsgezindheid verbeelden. De mythen uit deze periode zijn er echter, om overwonnen te worden. En volgens hem verkeren wij in dit stadium. Soms worden culturele geboden gehoorzaamd uit begrip voor hun onvermijdelijkheid, anderzijds openbaart het onbehagen in de cultuur zich in het streven naar de verandering van haar aard. In elk geval komt de mens er bewuster tegenover te staan. En 'de waarheid der mythe', haar psychische en sociale betekenis, wordt dan zeer tijdelijk, tenminste voor degenen, die het neurotische stadium hebben overwonnen. 'De waarheden die de godsdienstige leerstellingen inhouden, zijn zo misvormd en zo dogmatisch aangekleed, dat de massa der mensen ze niet als waarheden kan erkennen. Het gaat er mee als wanneer we het kind vertellen, dat de ooeivaar de kleine kindertjes brengt. Ook daarmee zeggen wij een waarheid in de aankleding van een beeldspraak, want we weten wat de grote vogel betekent. (Een verwekkende en bevruchtende kracht. C.). Maar het kind weet het niet, het hoort slechts de portie misvorming ervan en acht zich dan later bedrogen. En wij weten hoe vaak zijn wantrouwen tegenover volwassenen en zijn oproerigheid zich juist met deze indruk verbinden. Wij zijn tot de overtuiging gekomen, dat het beter is, de mededeling van zulke symbolische aankledingen der waarheid achterwege te laten en het kind de kennis niet te onthouden der werkelijke verhouding, volgens de trap van zijn intellectuele ontwikkeling.'

Erkend wordt hier dus wel dat de mythe een symbolisch karakter heeft, maar het zinnebeeld heeft betrekking op een natuurfeit, een gevoel of drift, op een ervaring. In deze zin gebruikt Freud de term 'symbolische aankleding der waarheid': die waarheid is een stukje tijdelijke werkelijkheid. De 'mythofielen' echter zien er meer in: de nauwelijks op andere wijze uit te drukken 'diepste waarheid' of 'goddelijke wijsheid': Gnosis en Logos in de zin, waarin die woorden werden gebruikt in de 'hellenistische' intellectuele kringen van het Romeinse rijk. In die kringen - waartoe joden in de verstrooiing en ketterse heidenen behoorden - nam men aan, dat men over God slechts spreken kon in symbolen.

Zo wordt de ontmythologisering gekenmerkt door haar vele en verscheidene aspecten. De in ons land meest gelezen werken over deze materie waren: Th. van Baaren: 'Bezielend beelden' en 'Scheppingsverhalen'. G. van der Leeuw: 'De primitieve mens en de religie'. R. Bultmann: 'Jesus Christus und die Mythologie'; Georges Gusdorf: 'Mythe et métaphysique'; M. Eliade: 'Le mythe de l'éternel retour' en 'Mythes, rêves et mystères'. Tenslotte is het goed nog iets te zeggen over het gebruik van het woord 'mythe' in het moderne spraakgebruik. Het heeft dan betrekking op het beeld, dat men zich vormt van een persoon, een historisch feit, een sociale beweging, die aldus anders verschijnen dan zij in werkelijkheid zijn. Zo sprak men van een Kennedy-mythe, de mythe van de tachtigjarige oorlog, de mythe van het socialisme. Wat de 'sociale mythe' aangaat heeft Georges Sorel in zijn 'Réflexions sur la violence' (1907) deze definitie gegeven: 'een samenstel van beelden, dat intuïtief en vóór elke analyse de som der gevoelens wekt, die corresponderen met de diverse manifestaties van de oorlog, die het socialisme heeft verklaard aan de moderne maatschappij.' Maar natuurlijk kan de mythe in dienst staan van elke andere sociaal-politieke strijd, zelfs van de ideologie van het nationaal-socialisme, dat Alfred Rosenberg ook een mythe noemde. Sorel spreekt verder van 'de constructie van een toekomst in een onbepaald tijdgewricht', en zij is dus ook utopisch. In die zin 'werken de mythen op het heden in.' Hoewel allerlei kenmerken van de godsdienstige mythen hierin zijn weer te vinden, heeft het

humanisme er zich minder mee bezig gehouden dan de sociale psychologie. Op sociaal-politiek terrein is er inderdaad sprake van een voortdurende mythevorming: de werkzaamheid van de verbeelding verplaatst zich van de hemel naar de aarde, van de goden naar de mensen, van het godsdienstig geloof naar het maatschappelijk ideaal. Maar deze mythevorming is zeer vergankelijk en wordt snel door kritische beoordeling achterhaald.

5. *De radicale bijbelkritiek*

Over de mythologische elementen in het Oude Testament is men het in de twintigste eeuw in ietwat kritische kringen wel eens geworden. Wat F. Delitzsch in zijn 'Babel und Bibel' had uiteengezet werd tenslotte nog nauwelijks betwist: de Babylonische mythen leven in het Oude Testament voort. Radicaler nog was Bruno Sommer (Balduin Säuberlich) die aannemelijk maakte, o.a. in zijn boekje 'Die Bibel', dat de wonderdoende profeten, zoals Mozes, Jozua, Elia en Eliza figuren zijn uit de semitische godenwereld, waarin ook Joseph en Jakob eens als goden, en Lea en Rachel als godinnen zijn vereerd. Van hun verheven plaats zijn zij pas verdrongen door de 'jaloerse' god Jahoe of Jahweh, die 'geen andere goden naast zich duldde'. Het was verboden van deze nationale godheid, die de regionale goden in de schaduw stelde, afbeeldingen te maken. Hoewel hij wel sprak en tussenbeide kwam, werd ontkend dat iemand hem ooit had gezien: daartoe was hij te heilig, te onaantastbaar, te ongenaakbaar. Andere goden werden door zijn priesters afgoden genoemd. 'Beschaamd moeten zijn allen die de beelden dienen en zich op afgoden beroemen. Buigt u neer voor hem, alle gij goden,' zegt Psalm 97. Maar het was niet onredelijk te veronderstellen, dat Jahweh tot dezelfde wereld behoorde als de afgoden, namelijk tot de mythologie.

Moeilijker vond de gedachte ingang, dat ook Jezus Christus een mythische figuur was. Men vond wel mythische elementen in hem, maar weigerde gewoonlijk zijn historiciteit te erkennen. De dusgenaamde 'geschiedkundige bewijzen' konden

wel waardeloos worden geacht. Maar wie bewees dat Jezus een der vele goden was uit het Romeinse rijk? Aan de andere kant was één ding duidelijk: zo er al een mens Jezus mocht hebben geleefd, die de leer van het christendom had gepredikt - en die leer moest door tientallen verbreid zijn - dan was hij toch niet de God-Mens uit het Evangelie, niet de persoonlijke godheid, de mensvormige, uit de hemel tot ons gekomen en tot de hemel teruggekeerde wonderdoener van het Evangelie. Dat deze figuur een gestalte was uit de mythologie was (geheel of ten dele) vermoed door joden en heidenen, waarschijnlijk al verondersteld door Erasmus, voorzichtig aan de orde gesteld door D. F. Strausz, terwijl Ludwig Feuerbach als zijn mening te kennen had gegeven, dat Jezus Christus 'de persoonlijke God was der christenen', zoals Jahweh de god der joden. Buitenlandse schrijvers, die hier te lande bekend waren, hadden voedsel gegeven aan eenzelfde mening. Tot hen kon men rekenen Dupuis, wiens werk over 'Oorsprong van alle godsdiensten' hier te lande vertaald was. Bruno Bauer, die een 'Kritik der Evangelien' (1850-1852) had geschreven. Maar ongewoon groot was de bijdrage van Nederlandse theologen en filosofen tot deze 'radicale' bijbelkritiek. Dr. de Lespinasse had al sinds 1856 in De Dageraad de overeenkomsten in het licht gesteld (onder het pseudoniem Titus) tussen de mysteriën der oosterse volken en het christendom. In 1880 zette Dr. H. Hartogh Heijs van Zouteveen die arbeid voort in zijn 'Over de oorsprong der godsdienstige denkbeelden van een evolutionistisch standpunt', een zeer belangwekkende en miskende studie. Intussen had Allard Pierson in 'De Bergrede' (1878) de ontkenning van de historiciteit van Jezus aannemelijk gemaakt. Aan zijn 'Verisimilia' van 1886 had de classicus S. A. Naber meegewerkt, en het mythische karakter van het Evangelie werd hierin nog duidelijker in het licht gesteld. Genoemd moet tevens worden A. D. Loman, die in een Gids-artikel van 1884 het ontstaan van het christendom - uit de joodse synagogen in de verstrooiing - verschoof naar de tweede eeuw van onze jaartelling en de dusgenaamde Brieven van Paulus voor 'onecht' verklaarde. In 1886 bevestigde W. C. van Manen dit. Het was echter de invloed van de hegeliaanse wijsbegeerte,

die de radicale bijbelkritiek tot grote bloei bracht. Hegel onderscheidde drie fasen in de bewustwording van de geest: de kunst, de godsdienst, de wijsbegeerte. De kunst gaf beelden, de religie zinnebeelden, de filosofie de zin dier beelden. Professor Bolland, die op zijn eigen wijze de hegeliaanse wijsbegeerte vertolkte en vernieuwde, heeft in verscheidene werken de radicale kritiek nieuw leven ingeblazen. In dit verband moet men noemen: 'De achtergrond der Evangeliën', 'Stoa en Gnosis', 'De grote vraag: Heeft Jezus geleefd?' en de desbetreffende hoofdstukken in 'Zuivere rede en haar werkelijkheid', met de vermaarde 'Spreuken'. De links-hegeliaan H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga heeft in zijn 'Christusmysterie' de gedachte vertolkt, dat het christendom oorspronkelijk een mysterie-godsdienst was, waarbij de ingewijden wisten en begrepen, wat de vromen alleen maar geloofden. En haar bekroning kreeg de radicale kritiek in het omvangrijke werk van zijn broer, prof. G. A. van den Bergh van Eysinga. Deze beschreef de ontwikkeling van het christendom uit de heidense wereld ('Voorchristelijk christendom') hij schreef 'De wereld van het nieuwe testament' en zijn 'Leeft Jezus of heeft hij alleen maar geleefd?'. In dit laatste geschrift brengt hij hulde aan zijn Duitse geestverwanten A. Kalthoff en Arthur Drews. Dat was in 1930. En sindsdien is de basis van de radicale kritiek niet wezenlijk veranderd.

Het uitgangspunt van deze beschouwing is dat zich in het begin van de tweede eeuw een breuk heeft voorgedaan in de joodse synagogen. Tot die tijd toe kan men joden en christenen nauwelijks onderscheiden. Die breuk was het gevolg van het feit dat de ketterse joden niet meer Jahweh, maar een God Christus verkondigden. In de eerste plaats was deze godheid de verlosser, de messias, van alle mensen, en niet meer alleen van de joden. Ten tweede was hij een God, die niet meer een koninkrijk op aarde in uitzicht stelde, maar een 'koninkrijk der hemelen', een rijk des geestes. Men kan aannemen, dat dit toch nog tamelijk 'realistisch' gezien werd. Maar in elk geval was de bestaande orde gedoemd ten onder te gaan, zoals de Openbaring van Johannes op drastische wijze aankondigt. Hij 'vervulde de wet en de profeten', maar niet

op deze ons bekende aarde. Hij beloofde 'een nieuwe hemel en een nieuwe aarde'. Maar deze nieuwe godheid was een product van heidense verbeelding, en tevens van Grieks-Joodse wijsheid. De Jood Philo van Alexandrië (want de Evangelien zijn geschreven in de verstrooiing, dus door joden buiten Palestina) was een voorloper van dit christendom, dat men wel 'judaïstisch-helleens-christelijk' heeft genoemd. De nieuwe God had alle kenmerken van een heidense zonnegod. De twaalf apostelen doen denken aan de twaalf metgezellen van de zon: de sterrebeelden van de dierenriem. De zon wordt geboren uit de oermoeder, hij is aanvankelijk een kind, hij stijgt ten hemel, gaat onder, maar herrijst. Dit eeuwige gebeuren is nu in een mythe verbeeld: de mythe van Mithra, Osiris, Attis, Dionysus, Apollo en Jezus. En ieder weet dat in het Romeinse rijk van de eerste eeuwen onzer jaartelling het maar weinig heeft gescheeld, of niet het christendom maar de Mithradienst had gezegevierd.

Het is echter aannemelijk dat de ingewijden wisten, dat al deze 'heilige verhalen' mythen waren, zinrijke verbeeldingen. Voor hen was Jezus het zinnebeeld van de goddelijke wijsheid. Als zonnegod mocht hij uit het sterrebeeld van de Maagd 'geboren' zijn, blinden ziende maken, doden tot leven wekken, de druiven doen rijpen en dus wijn uit water maken, schijnbaar sterven en toch herrijzen. En de stralenkrans mocht hem sieren. Doch hij was symbool van de kennis van het levensbeginsel (Gnosis) en de Logos. Men zou onder Gnosis kunnen verstaan: kennis van het goddelijke, welke kennis ons in staat stelt de ziel te verlossen uit een demonische wereld. Tal van elementen uit oosterse religies hervindt men bij de gnostieken. Zij hebben ook veel ontleend aan de mystiek: uit het zuivere oerbeginsel, het Ene, hebben zich krachten ontwikkeld, die steeds verder van dat centrum zijn afgedwaald. Vervreemd van dit goddelijke middelpunt heeft zich de wereld. Maar tussen wereld en God staat de mens, dus tussen licht en duisternis. De ziel streeft naar het licht, het lichaam is aan de duisternis gebonden. Christus is onze verlosser, omdat hij (schijnbaar) mens is geworden.

Degenen die het oerbeginsel Logos noemden, zagen daarin het principe der werkelijkheid. Bij de Griekse wijsgeer Hera-

kleitos betekent het woord: de alles doordringende wereld-rede of wereldziel, die de ordening tot stand brengt. Bij de stoïcijnen: de wetmatigheid van de werkelijkheid. In de Griekse vertaling van het Oude Testament (en met name dus bij de joden in de verstrooiing) wordt het woord gebruikt (Psalm 107) om het 'woord Gods' aan te duiden. En in het Johannes - Evangelie (1 : 14) is de Logos, die vlees werd en onder de mensen verscheen, Christus. In het latijn werd de term vertaald met Verbum, dat ook Woord beduidt, en in de Statenvertaling van de bijbel lezen wij insgelijks: 'En het Woord is vlees geworden, en heeft onder ons gewoond (en wij hebben zijne heerlijkheid aanschouwd, ene heerlijkheid als des Enig-geborenen van de Vader) vol van genade en waarheid.' Maar in het Johannes-Evangelie staat ook, dat Christus, de Logos, het licht was (de zon) dat scheen in de duisternis, maar dat de duisternis het niet heeft begrepen. Dit Evangelie begint aldus: 'In den beginne was de Logos, en de Logos was bij God, en de Logos was God.'

Het lag dus voor de hand te veronderstellen, dat de schrijvers van het Evangelie ingewijden waren, die hun wijsheid hebben ingekleed in de vorm van een mythe, waarbij terwille van de massa werd aangeknoopt bij de zonnegodsdienst. Als mythe echter is Christus niet aan plaats of tijd gebonden: hij heeft niet geleefd, hij leeft. De hegelianen hebben aldus aan de mythe een 'eeuwige' betekenis toegekend. Zij verbeeldt een immer weerkerende ontwikkeling. De Idee (als oerbeginsel) verschijnt, als schijn, of beter nog als verschijning, in de natuur. En deze is tweeslachtig: enerzijds een ontkenning van de Idee (de wereld heeft Christus gekruisigd) anderzijds als de natuur, waarin de Logos zich dóórzet en bewust wordt. Deze wijsbegeerte is 'idealistisch', in tegenstelling tot de materialistische filosofie. De Idee (Christus) is niet wezenlijk gedood, zij zegeviert toch, zij herrijst uit het graf. Wie echter het 'heilig verhaal' van Jezus aldus ziet gelooft niet meer aan de historiciteit van Jezus: deze is een symbool.

Bolland nu heeft in zijn 'Spreekwoorden' samengevat hoe deze radicale school dacht over het geloof der vromen. Dezen zijn volgens hem opgevoed met verbeeldingen, met zinnebeelden, in de veronderstelling dat zij aan de wijsbegeerte toch niet toe

waren. 'Zuivere vroomheid is gezuiverde domheid: de vroomheid wordt wijs gemaakt, doordat men haar iets wijs maakt.' (908) 'De waarheid voor de gemene man zal nooit begrepene waarheid zijn.' (915) 'De christelijke leer houdt het ware in op de wijze der ondoordachte voorstelling'. (916) 'Het Evangelie is een blijde boodschap voor de velen, die weinig begrijpen en zich veel verbeelden - die zich het Ware gevoelvul moeten voorstellen.' (919) En als klap op de vuurpijl: 'De prediker die niets te verbergen heeft, heeft niets te openbaren: de beste preek voor vrome gelovigen komt van wijze ongelovigen.' (967)

In de aanvang onzer jaartelling kon men wellicht deze onderscheiding maken tussen 'zieligen' en 'redelijken', tussen ingewijden en gelovigen. Maar in de periode van de boekdruk-kunst en de verbreiding van kennis, des te meer in de tijd van radio en televisie, kon niet voor de massa verborgen blijven, dat men haar 'met verbeeldingen had opgevoed.' En zo had aristocratische hegelarij tot gevolg, dat zij er toe bijdroeg om de geloofwaardigheid van het Evangelie bij 'de menigte' te ondermijnen, langs welke wegen het volk ook vernam, dat 'Jezus nooit geleefd kon hebben' en dat het Evangelie een stukje mythologie uit het Romeinse rijk bevatte.

6. *Godsdienstloze ethiek*

Een der kenmerkende stellingen van het humanisme was immer, dat er een algemeen-menselijk ethisch oordeel bestaat, dat onafhankelijk is van enige godsdienst. Moge ongeveer een derde van de mensheid zijn opgegroeid in een cultuurpatroon, dat gestempeld is door het christendom, dan zijn toch twee derden der mensen heidenen, moslims, hindoes, boeddhisten, sjintoïsten en welke andere benamingen men hieraan kan toevoegen. Het is ondenkbaar dat een wereldbeschouwing (die van het christendom) tot gevolg zou hebben dat haar aanhangers zedelijk superieur zouden zijn. Het is zelfs niet moeilijk er op te wijzen welke gruwelijke massale onderlinge slachtingen zijn aangericht - met name tijdens de eerste en tweede wereldoorlog - door volken, die binnen de

christelijke sfeer zijn opgevoed. Natuurlijk zijn de zeden en gewoonten van volken en groeperingen zeer uiteenlopend. Maar binnen elk cultuurpatroon vindt men 'goede en slechte' mensen. Er is dus een maatstaf voor goed en kwaad, welke los staat van godsdienst, sociale gebruiken en traditionele geboden. Steeds weer ontdekt men, dat het hoogste zedelijke ideaal berust op identificatie van de mens met zijn medemens, op het gevoel of besef van wezensgelijkheid. Vandaar de aanbevelingen: 'Doe een ander wat gij wilt dat men u doet' of 'Wens niets voor u zelf wat gij niet tevens voor elk ander mens verlangt', of 'Handel zo, dat het motief van uw handelen tevens de beweegreden zou kunnen zijn voor het handelen van iedereen.' Het laatste 'gebod' is onder andere geformuleerd door Kant, en daarin komt tot uiting dat niet een daad, maar het motief ervoor beslissend is. Men kan niet oordelen over de ethische waarde van een breuk met verwanten of stamgenoten, als men de beweegreden daartoe niet kent. En evenmin over een scheiding, een zelfmoord, een daad van geweld enz., als het motief verborgen blijft. Zedelijk wordt een motief genoemd, als het niet egoïstisch is, niet eenzijdig of subjectief, maar als het ook anderen betreft, getuigt van wederzijdse verantwoordelijkheid en dus objectief is, dat wil zeggen: algemeen geldend. Het is daarbij onverschillig, of die anderen ons geloof of ongeloof delen, of zij al of niet van dezelfde kleur of nationaliteit zijn, of zij al of niet onder een afwijkend cultuurpatroon zijn opgevoed.

Daaruit vloeit ook voort dat mens of mensheid het oordeel over goed en kwaad niet ontlenen aan enig gezag buiten hen. Zeker, wat wij moraal noemen, het samenstel van zeden en gewoonten waaraan wij ons moeten conformeren, is ons opgelegd. Maar ten eerste rebelleert de bewuste mens met een zedelijk ideaal tegen wat in zulk een civilisatie onzedelijk is. Ten tweede staat de enkeling, in welk model van civilisatie ook, telkens weer voor een keuze, en dus voor een verantwoordelijkheid. Hij kan edel en gemeen handelen, door liefde bewogen of door haat, door begrip of door drift. In dezen is de mens autonoom, zelf-bepalend, en derhalve aansprakelijk. Het was in de periode tussen de twee wereldoorlogen in Nederland vooral professor Leo Polak (1880-1941) die de auto-

nomie van het zedelijk oordeel onderstreepte. Hij werd in 1929 in Groningen de opvolger van prof. G. Heymans, wijsgeer en psycholoog, die in zijn 'Einführung in die Ethik' (1914) had uiteengezet, dat het goede nooit kon bestaan in het uitvoeren van goddelijke geboden. Dan zou zedelijk handelen slechts beduiden, dat men voor zichzelf voordeel wil winnen of nadeel wil vermijden. De Duitse wijsgeer von Hartmann had reeds gezegd: 'Het modern zedelijk bewustzijn is zich nu echter daarvan reeds geheel bewust, dat handelingen die slechts gehoorzame uitvoering van een vreemde wil zijn, in het geheel geen zedelijke waarde in de eigenlijke zin kunnen doen gelden, en dat veeleer de morele belangrijkheid eerst begint bij de zichzelf bepalende zelfbestemming.' Heymans merkt op, dat de meeste mensen - op de vraag waarom zij bereid zijn Gods wil te doen -- zullen antwoorden dat God het goede wil. Omtrent dat goede hebben zij echter zelf een bepaald eigen oordeel. En zij geloven dat God wil, wat volgens hen goed is. Heymans weigerde de kerk te erkennen als een gezaghebbend orgaan inzake ethische oordelen.

Hoewel Leo Polak zijn uitgebreidste werk heeft gewijd aan de wijsbegeerte van het recht, ging toch zijn voornaamste belangstelling uit naar ethische vraagstukken. Zijn solidariteit met de vrijdenkersbeweging, zijn verzet tegen het nationaal-socialisme en zijn strijdbaar, op zijn ethica gegrondvest atheïsme leidden ertoe, dat hij in februari 1941 door de Duitse bezetters werd gevangen genomen en reeds in december 1941 in het concentratiekamp Sachsenhausen omkwam. De Duitse onderwereld, die toen beschikte over een gewillig volk en een machtige staat, heeft in hem een der edelste Nederlandse denkers vermoord. Tijdens de eerste wereldoorlog had hij reeds geprotesteerd tegen de zogenaamde 'oorlogsfilosofie' van professor Steinmetz, die onder de invloed van de Duitse oorlogsmentaliteit geneigd was, positieve waarden te zoeken in 't krijgsbedrijf. Toen Hitler aan de macht was had Polak - ook via de Vrijdenkers-Radio-Omroep - tegenover rassenwaan en militarisme de ethische idealen hoog gehouden.

Hoewel Leo Polak alle Godsvoorstellingen afwees omdat deze volgens hem uit een zedelijk oogpunt onhoudbaar waren, was hij geen wijsgerig materialist, evenmin als Schopenhauer,

of als bijvoorbeeld Fritz Mauthner. In zijn 'Kennisleer contra materie-realisme' had hij uiteengezet, in de zin van Kant, dat wij de werkelijkheid kennen, zoals zij ons verschijnt: wij hebben van de dingen en de aandoeningen bepaalde voorstellingen. Die voorstellingen zijn met behulp der rede opgebouwd uit gewaarwordingen en waarnemingen; en in deze 'psychische' wereld leven wij. Er bestaat daarnevens voor ons een wereld buiten ons: die van de dingen, de objecten. Daartoe behoort ook ons lichaam, dat door ons bewustzijn wordt waargenomen. Maar er bestaat geen twijfel, dat bewustzijn en lichaam, geest en stof, zo innig verbonden zijn dat zij een onverbreekelijke eenheid vormen. Evenals Heymans is Leo Polak een monist. Wat van het standpunt van het subject (het bewustzijn) pijn is, geluid, of denken, dat is tevens een proces van cellen en zenuwen, het zijn trillingen en het is hersen-energie. Maar terwijl in het materialistische monisme wordt gezegd, dat de stof zich van haar zelf bewust wordt, legt het psychisch monisme de nadruk op het bewustzijn als eerste gegeven, waaruit het bestaan van de objecten wordt afgeleid. De ganse wereld is onze voorstelling, al is zij daarom niet minder reëel. Men zou het ook aldus kunnen zeggen: voor de materialist is de mens een lichaam, dat denkt. Voor de psychisch-monist is hij een bewustzijn, dat als lichaam verschijnt. De onverbreekelijkheid van beide staat echter niet minder vast. Er zijn geen 'geesten zonder lichaam', en dit trachtte Polak (vergeefs) aan de spiritisten duidelijk te maken.

Met onze voorstelling van de wereld, collectief geverifiëerd en steeds weer gezuiverd, is de voorstelling van een God niet te verenigen. Begrippen als schepping, almacht, hemels loon of helse straf passen niet in onze door de ervaringswetenschap gezuiverde wereldbeschouwing. En nog veel minder in onze levensbeschouwing. Zedelijk handelen is immers mogelijk. Maar alleen door de menselijke vrijheid, door de mogelijkheid van een keuze. Dan alleen kan men spreken van deugd als verdienste. Dan alleen kan de mens worden aangerekend, wat hij weldoet of misdoet. De verantwoordelijkheid is slechts aanvaardbaar, als de mens geen instrument is van een almachtig God. Zou de mens werkelijk diens almacht aanvaarden,

dan ware hij een slaaf, die gehoorzaamt. Dan kon hij alle kwaad verontschuldigen, omdat het door God gewild of toegelaten zou worden. Dan 'leeft de mens zedelijk beneden zijn stand.' Want ook zijn vrijheid zou dan immers slechts zo ver gaan, als God zou dulden, en voor het gebruik van die vrijheid zou dan God ook weer verantwoordelijk zijn. Men kan op hem die schuld echter niet werpen, hij is inderdaad onschuldig, omdat hij niet bestaat. Dat is - zo was al vaak gezegd - zijn grootste excuus.

Terwijl men hierin denkbeelden vindt, die later door existentialisten als Jean-Paul Sartre zijn verkondigd, bijvoorbeeld in diens 'Het existentialisme is een humanisme', is er een opmerkelijk verschil tussen diens opvatting van de ethiek en de inzichten van Polak. Volgens Sartre zijn er geen 'zedewetten': in hun onderlinge betrekkingen stellen de mensen de regelen van hun handelen op, maar zij kunnen ook anders. Sartre komt wel tot de conclusie, dat zulke regelen behoren te berusten op de stelling, dat ieder verantwoordelijk is voor de ander. Zijn ethica loopt uit op hetzelfde hoge gevoel van sociale verantwoordelijkheid als die van Polak. De woorden van Seneca: 'Ik ben niet vrij, zolang nog één mens slaaf is', heeft Sartre toegepast op de vervolgte Joden. Volgens Polak echter ligt de kennis van deze 'zedewet' in ons, zoals de redelijke denkwijze ons allen van nature eigen is. In zijn radiorede 'Natuurwet, denkwet, zedewet' betoogt hij, dat het beeld dat ons bewustzijn ontwerpt van de natuur (dus het resultaat van de ervaringswetenschap) niet willekeurig is: de ordening van onze ervaringen berust op een redelijke wetmatigheid. En zo ook ons denken. Wat nu het oordeel aangaat over goed en kwaad, ook daarvan heeft de mens weet. Als hij handelt is het motief beslissend. Dienaangaande is een beoordeling mogelijk. Maar het oordeel over de drijfveren (van ons zelf en van anderen) is niet willekeurig, het is algemeen-geldend. Dat de mens vaak verkeerd of gemeen handelt, is geen gevolg van onbekendheid met de in het bewustzijn voorhanden zedewet, geen onmacht om zuiver te oordelen, maar onwil of onvermogen om goed te handelen, of zwakheid en bederf van het karakter.

Deze zedewet is in ons, en onafhankelijk van zeden, gewoon-

ten, staatswetten, Gods geboden of welke vorm ook van uitwendig gezag. 'Zo is dus zedewet en zedeleer noodzakelijk, in wezen en beginsel, precies even autonoom, even onafhankelijk van alle bovennatuurlijk geloof en gebod, van godsdienst en theologie, als denkwet en logica of natuurwet en natuurwetenschap.' Daarbij rijst natuurlijk de vraag, in hoeverre de situatie, waarin wij verkeren, onze vrijheid beperkt. In die situatie zijn wij inderdaad geplaast. Schopenhauer heeft gezegd: 'Het lot schudt de kaarten, en wij spelen.' Polak zegt daarover: 'Zeker, met gelukkige of ongelukkige, fortuinlijke of noodlottige kaarten speelt ieder onzer het spel des levens. Maar ieder speelt het eerlijk of vals, edel of gemeen. Dit is de verdeling tussen noodlot en vrije wil.' Dat Polak echter geen steile moralist was - wat in strijd zou zijn met het gevoel van solidariteit en barmhartigheid - blijkt ook duidelijk. 'Want wat er van ieder wordt in het leven, wat hij van zijn leven maakt en terechtbrengt, zijn levenshouding en zijn levensgedrag, dat wordt door twee factoren bepaald: karakter en omstandigheden, met andere woorden: 'vrije wil en noodlot'. En al wat op rekening komt van die omstandigheden (waaronder ook de verstandelijke vermogens, hun gebrekkige ontwikkeling en hun ziekelijke storing behoren, zo goed als de temperamentseigenschappen, die aansprakelijk zijn voor de 'zwakheid' van een karakter, 't zij goed of slecht) kan noch mag zedelijk worden toegerekend, maar moet worden afgetrokken van schijnbare schuld of verdienste'.

Bij het afwijzen van de onsterfelijkheid betoogde hij, dat onze vergankelijkheid ons leven niet zinloos maakt. Integendeel: het zou zinloos zijn, als het nimmer eindigde. Wat hoge waarde heeft is zeldzaam. In een redevoering over de zin van de dood wijst hij er op, dat leven en dood altijd onverbreekelijk tezamen zijn gedacht, als twee aspecten van het bestaan. De zekerheid van de dood geeft aan het leven al zijn spanning, zijn doel. Eeuwigheid is doelloos. Men stelle zich voor wat het bestaan zou zijn zonder einde. 'Men zou zijn tijd niet meer kunnen verliezen . . . Niets zou ervan verloren gaan . . . Er zou geen taak meer te vervullen zijn, noch voor heden, noch voor morgen, want er zou geen bevoorrecht, bijzonder heden zijn. Men zou alles kunnen uitstellen en vertragen tot

morgen, er zou slechts één vervelend, eentonig, afmattend morgen zijn. Het leven zou voor morgen zijn, voor morgen en altijd.' Er zou dus geen reden zijn om te pogen de vlieden-de tijd te vangen, hem zinvol te benutten, geen Carpe Diem. Juist de tijdelijkheid van het bestaan legt ons een verantwoordelijkheid op.

Zo staat de mens in het korte leven als een wezen, dat zich zelf een doel stelt en dat zelf aan het bestaan zin moet geven. Dit geldt voor gelovigen en ongelovigen in gelijke mate. Hun 'eenheid boven geloofsverdeeldheid' bestaat daarin, dat zij in het samenleven worden bewogen door dezelfde denk- en zedewetten, en aldus elkander verstaan. Dezelfde behoeften aan lust en vreugde, geluk en veiligheid verbinden hen, hoewel hun karakters bepalen, in welke mate dat het geval is. 'Eén gram karakter weegt zwaarder in de weegschaal der zedelijkheid dan duizend pond geloof.' Of ongeloof, zo voegde hij daar later aan toe, want ook voor atheïsten is niet het ongeloof, maar zijn een zuiver oordeel en adellijk van karakter beslissend voor de zedelijke waarde van een daad. In zijn 'Sexuele ethiek' zegt hij, dat zoiets eigenlijk niet bestaat, evenmin als een christelijke zedeleer. Er bestaat een algemeen-menselijke zedewet, en die behoort ook in het sexuele leven tot uitdrukking te komen: eerbied voor elkaars vrijheid en waardigheid, wederzijds gevoel van verantwoordelijkheid, de wens om gelukkig te zijn en gelukkig te maken.

Soms had zijn eenheidsbeleving een klank en kleur, die aan zijn atheïsme - zoals bij Spinoza en Mauthner - een mystiek karakter gaf. Een voorbeeld daarvan geeft het vers, dat hij schreef onder de titel: 'Het Een en het Al.'

Wij ieder zijn een letter, van welk woord?
Geen letter, die zijn eigen woord ooit hoort -
En woorden krijgen zin, tot zin verbonden -
Welk woord zal ooit zijn eigen zin doorgronden?
En aller zinnen zin ligt in 't Geheel,
Dat eeuwig uitgaat boven zin en deel . . .
En toch - o wonder, 't deel ten deel gevallen -
Het alomvattend Al is deel van allen.

7. *Het humanistisch Verbond.*

Na de tweede wereldoorlog waren de maatschappelijke en geestelijke verhoudingen in vele opzichten verschillend van die, welke vóór 1940 hadden overwogen. Bij de volkstelling van 1947 bleek het aantal buitenkerkelijken gestegen tot ruim veertien procent, en in 1960 tot meer dan zeventien procent. Toen leefden dus officieel meer dan twee miljoen Nederlanders buiten kerkelijk verband. In werkelijkheid waren het er vele miljoenen meer. En van het gehele volk kon men zeggen, dat zijn bestaan zich steeds meer afspeelde buiten de muren van de kerk. De ervaringswetenschap nam een hoge vlucht en haar resultaten werden tastbaar in 'de wonderen der techniek', waarmee elk gezin dagelijks in contact kwam, door motorfietsen, auto's, koelkasten, televisie-apparaten en wat niet meer. De verbruiksvoorwerpen, die producten waren van de chemie, namen in aantal en variatie snel toe. Bovendien werd men geconfronteerd met de resultaten van kernsplitsing en ruimtevaart, en het gehele wereldbeeld kreeg een ander aspect. Maar ook het levensbeeld wijzigde zich door de geweldige industrialisatie, de steden-civilisatie, de toenemende welvaart, de buitenlandse vakantiereizen. De genietingen, de ontspanning, de kunst en de massaal verbreide programma's (de leesstof inbegrepen) hadden steeds minder met kerk en godsdienst te maken. De ontmythologisering, maar ook de erkenning van de betekenis der economische en sociale waarden, kortom de aardse realiteit drongen voorts zo diep in de kerken door, dat men stellig mocht spreken van een zich opnieuw openbarend christelijk humanisme.

Het gevolg was dat de tegenstellingen tussen godsdienst en humanisme afnamen. Het aantal ongelovigen en onkerkelijken was nu zo groot geworden, dat hun steeds moeilijker gelijkgerechtigdheid met godsdienstigen kon worden onthouden. Anderzijds werd het geloof steeds meer van verouderde dogma's bevrijd, en humanisme en atheïsme hadden hun afschrikwekkende klank verloren. Tijdens de Duitse bezetting was trouwens reeds een grote mate van verzoening tot stand gekomen, met name in de verzetsbeweging, en de lotsverbondenheid van alle leden van het volk had hen veel nader tot

elkaar gebracht. Daarbij kwam, dat bij de wederopbouw het oude proletariaat, waarvan de voorhoede zo vijandig had gestaan tegenover kerk en godsdienst, begon te verdwijnen. De klasseverzoening, die in de oorlog was tot stand gekomen, bestendigde zich. De 'rode rakkers' uit de periode 1900 tot 1940 waren zeldzaam geworden. Het aantal agressieve vrijdenkers nam af, en geleidelijk ook het getal van de bekrompen christelijke propagandisten. De confrontatie met een toch nog tamelijk jong verleden werd verrassend. Toen men in 1964 het feit herdacht, dat Herman Heijermans een eeuw eerder geboren was en men zijn verzamelde toneelstukken opnieuw uitgaf viel de agressieve toon op van de commentaren, die de schrijver er zelf bij gegeven had. Zo bij zijn stuk Ghetto: 'Peinst in 'n moment van opknetterend vrijdenkerschap over al die kostelijke kerkgebouwen, die zulke voortreffelijke toevluchtsoorden voor onbehuisden zouden kunnen zijn - mijmert over 't nationaalchristendom met snelvuurkanonnen, bijbelgenootschappen, repeteergeweren, zendelingen, politiek, traktaatjes, Kuypertjes, Heemskerkjes - filosofeert over de hardnekkige taaiheid van onverschillig welke kerk als tegenstandster van volkomen menselijkheid en volkomen beschaving - laat dit alles door de vier magen van uw geestelijke gesteldheid herkauwen, en gij zult 't met mij eens zijn, dat 'r meer ghetto's-om-van-te-rillen, meer parasitair rabbijngedaas in deze botte wereld bestaat, dan in het toneelstuk Ghetto in debat werd gebracht.' De sfeer van die tijd was voorbij. De grote stuwkracht van de vrijdenkersbeweging van vóór 1940 was verdwenen: de strijd tegen de kerk had opgehouden een stukje klassestrijd te zijn.

Hoewel de Dageraad in 1945 herrees en zich enigermate aanpaste aan de nieuwe omstandigheden, stond haar 'image', het beeld van de agressieve goddeloze vereniging, haar in de weg. Maar het aantal onkerkelijken was groter dan ooit, en vooral de intellectuelen onder hen wensten zich te verenigen om de rechtsgelijkheid voor moderne, niet-godsdienstige humanisten te verzekeren. In gene dele was het Humanistisch Verbond, dat in 1946 werd opgericht - en twintig jaar later 15.000 leden zou tellen - een voortzetting van De Dageraad. De wijsgerige en ethische grondbeginselen waren dezelfde,

maar kleur en klimaat, ook de politieke atmosfeer, waren anders. De beginselverklaring luidde in 1955 aldus: 'De humanistische levensovertuiging wordt gekenmerkt door het pogen om leven en wereld te verstaan met een beroep op menselijke vermogens en zonder uit te gaan van bijzondere openbaring. Bij alle schakering die binnen deze overtuiging mogelijk is, worden daarbij de volgende grondslagen erkend: 1. Het humanisme acht een waardebesef, dat niet naar willekeur kan worden gewijzigd, wezenlijk voor de mens. 2. Humanisme eist de voortdurende bereidheid zich in denken en doen redelijk te verantwoorden. 3. Het humanisme eerbiedigt de mens als enkeling en als lid van de samenleving in zijn menselijke waarde. 4. Het humanisme erkent dat de mens deel heeft aan natuurlijke, maatschappelijke en kosmische verbanden. 5. Het humanisme stelt vrijheid en gerechtigheid als eis voor het persoonlijk en maatschappelijk leven. Het humanisme vraagt om beleving en verwezenlijking van zijn beginselen in de praktijk van het leven.' Ook de vooroorlogse vrijdenkers konden zulk een beginselverklaring wel aanvaarden, al was er dan in de statuten van De Dageraad duidelijker sprake van 'de wetenschappelijk-wijsgerige grondslag van de soevereiniteit en autonomie der rede', en al werd er dan meer de nadruk gelegd op het strijdelement: 'Mitsdien aanvaardt zij (De Dageraad) als grondslag voor de wereld- en levensleer uitsluitend de normen van het redelijk en zedelijk bewustzijn en de gegevens der ervaring, onder afwijzing en bestrijding van elk geloofsdogma of bindend gezag van kerk of persoon, schrift of overlevering.' Maar zoals gezegd: het Humanistisch Verbond wilde, hoewel het niet-godsdienstig en niet-christelijk was, de godsdienst en de kerk niet per sé bestrijden. Bovendien bewogen haar maatschappelijke activiteiten zich binnen het kader van de burgerlijke democratie, in overeenstemming met de afwezigheid van de revolutionaire stromingen, die De Dageraad nog hadden geïnspireerd. Het Verbond bood ook een plaats aan leden van liberale politieke organisaties, die men in sociaal-politiek opzicht wel conservatief kon noemen, en aan aanhangers van de Partij van de Arbeid, die - ook wanneer zij sociaal-democraten waren geweest - geen leden van De Dageraad waren geweest of hadden willen zijn.

Binnen dit kader werd het voorheen felle debat met godsdienstigen tot een gesprek. De meeste leden kwamen uit gezinnen, waarin reeds omstreeks 1940 de strijd tot zelfbevrijding van godsdienstige dogma's al niet meer gestreden behoefde te worden: dat milieu was al vrijzinnig genoeg. Wat de oude vrijdenkersbeweging en de socialistische propaganda tot die emancipatie hadden bijgedragen was nauwelijks te schatten. Maar aan de nieuwe generatie hadden kerk en godsdienst veel minder in de weg gestaan: zij was erfgename. Wat te doen bleef was, ook de volledige rechtsgelijkheid te verkrijgen voor buitenkerkelijken. En wat dit aangaat heeft het Verbond veel bereikt. Het heeft als pleitbezorger voor een eens achtergestelde minderheid meegeholpen, om te trachten, zoveel mogelijk de beletselen op te ruimen, die nog in de weg stonden aan crematie, geboortebeperving, seksuele voorlichting; en steun te verlenen aan organisaties, die op dit gebied werkzaam waren. Voorts heeft het subsidies verworven om de geestelijke humanistische verzorging te verzekeren in het leger, in ziekenhuizen en gevangenissen en om de zorg voor humanistische bejaarden beter dan voorheen te bevorderen. In rapporten over de radio-zendtijd, het schoolvraagstuk, het seksuele probleem, de echtscheiding, het rassenprobleem en vele andere is het humanistische standpunt naar voren gebracht en - voorzover nodig - aangedrongen op wijziging der wetten, om aan dit standpunt recht te doen. Door zijn internationale contacten kan het Verbond zijn leden en zijn 'invloedssfeer' in aanraking brengen met de nood der in ontwikkeling achter gebleven gebieden en met 'agencies' der Verenigde Naties, die voor twee derden bestaan uit arme landen. Op dit gebied betekent 'praktisch humanisme' de noodzaak tot hulpverlening voor verhoging der productie, sociale democratisering, onderwijs, geboorteregeling en liquidatie van het feodalisme.

Voor de theoretische verdediging van de grondbeginselen van het humanisme is de stichting Socrates in het leven geroepen, die het tijdschrift Rekenschap uitgeeft en de beschikking heeft gekregen over enige leerstoelen aan universiteiten, om te beginnen in Delft en Leiden, waar Dr. Libbe van der Wal en Dr. J. P. van Praag de eerste docenten waren. Daarnaast

is veel aandacht geschonken aan 'geestelijke verzorging': het verlenen door raadslieden en anderen van bijstand in levensmoeilijkheden; het opheffen van een gevoel van vereenzaming dat de mens bedreigt, juist in de grote steden; intensieve bemoeienis met de individuele mens in zijn persoonlijke zorgen; het bevorderen van geestelijk contact tussen gelijkgezinden, die elkaar tot steun kunnen zijn in de worsteling om klaarheid. Aldus zijn organen in het leven geroepen die geestelijke raadslieden, ziekenhuisbezoekers, raadslieden in arbeidskampen, gevangenis, het leger enz., en adviseurs in geval van levens- en gezinsmoeilijkheden ter beschikking kunnen stellen van onkerkelijken, die daaraan behoefte hebben. Hun werkingssfeer strekt zich trouwens uit over allen, die menen gebaat te zijn met geestelijke en morele bijstand van humanisten. Het Verbond wil aldus het 'sociale nihilisme' bestrijden, de geesteshouding van mensen 'die zich laten leven of althans genoeg menen te hebben aan een soort deelovertuigingen zoals bepaalde politieke, wetenschappelijke of culturele inzichten.' Sinds de onkerkelijkheid zelf al tot een traditie is geworden, zo wordt betoogd, dreigt eenzelfde vervlakking als onder onverschillig geworden kerkelijken. Wezenlijke behoeften blijven dan echter onbevredigd. 'De aard van de mens brengt mee dat hij van nature de behoefte voelt zich een overtuiging te vormen omtrent Zijn en Wereld, leven en dood, taak en vervulling . . . Blijft die behoefte onvervuld door uiterlijke omstandigheden of innerlijke remmingen, dan gevoelt de mens zich onzeker en in onvrede met zichzelf en de wereld.' De 'geestelijke verzorging' wordt daarom als een der belangrijke taken gezien van het Humanistisch Verbond.

8. *'God is dood'*

De doorbraak van nieuwe denkbeelden in de kerken kreeg vooral na 1960 een stormachtig karakter. Het radicalisme van christelijke vakbonden, de roerigheid van jongeren, de emancipatie der leken, de verminderde invloed van geestelijken en predikanten, de neiging tot ontmythologisering, de onstuitbaarheid van de eis om de regelen voor het sexuele leven te

hervormen . . . dit alles leidde in de Nederlandse kerken tot grondige veranderingen. Zo ver gingen deze, dat buitenlandse stromingen gemakkelijker dan ooit doordrongen in de christelijke gemeenschappen. En aldus ook de theorieën omtrent een 'christelijk atheïsme'. Zij kwamen van theologen, die ietwat alarmerend spraken van het verschijnsel dat Nietzsche had aangeduid met de woorden: 'God is dood'. De bedoelde theologen reageerden op deze stelling positief. In het bewustzijn van de moderne mens speelde ook volgens hen God geen rol meer. Maar zij wensten een 'godloos christendom' te behouden, en niet zelden de gestalte van Jezus Christus of zijn 'mythe' als voorbeeldig behouden.

De stroming is stellig beïnvloed door het existentialisme, dat ontkent, dat men een filosofie zou kunnen grondvesten op het bestaan van essentiële, eeuwige en onveranderlijke krachten en wetten, die zich in het menselijk bewustzijn zouden openbaren. De vrijheid van de mens zou zich niet met zulk een gebondenheid verstaan, en die vrijheid van wil wordt onbetwistbaar geacht. Wat dit aangaat geldt de Deense wijsgeer en theoloog Kierkegaard als een der grondleggers van de gedachte, dat de mens als enkeling primair bewustzijn heeft van zijn bestaan, en wel als volledig wezen met alle gevoelens en driften, en niet alleen als een wezen, dat volgens redelijke normen denkt. Aangezien de theologie een poging is, met de rede de godsdienst te staven, wees hij haar af. De verbijzondering van elk mens verzet zich tegen zijn inlijving in generaliserende categorieën. Hoewel de opvatting van Kierkegaard zeer wel tot atheïsme had kunnen leiden, hield hij - innerlijk zeer verontrust door tegenstrijdige driften en schuldgevoelens - vast aan een zeer persoonlijke verhouding tot wat hij God noemde en aan Christus als 'God der genade'. Zijn conflict met de kerk was echter onvermijdelijk. Hij verweet haar dat het georganiseerde christendom gebonden was aan bepaalde cultuurpatronen en een soort afgoderij was geworden, met een 'God zonder toekomst'.

Maar overigens heeft in de 'God is dood'-beweging datgene doorgewerkt, wat door de humanisten reeds lang was aangewezen als oorzaak van het ongeloof in God. De Duitse theoloog Bonhoeffer - door de nationaal-socialisten geker-

kerd - erkende dat wij leven in een 'godsdienstloze tijd' maar hij wilde Jezus handhaven als het zinnebeeld van de held, die leeft en sterft voor 'de anderen', in wie wij ons ideale zelf herkennen. Het verdwijnen der mythen als geloofwaardige verhalen en hun nederlaag tegenover de wetenschap werd door anderen erkend. De Amerikaan Cox constateerde, dat de moderne mens geneigd is - daartoe opgevoed in een eeuw der techniek - alles te verifiëren en te vragen, of iets proef-ondervindelijk houdbaar is. Hij en anderen wezen op het feit, dat de mens in de 'Welfare State' zijn hoop niet meer stelt op God, om van zorgen gevrijwaard en uit moeilijkheden gered te worden: de sociale organisatie kan zo worden vervolmaakt, dat zij deze taak op zich neemt. De mens is meer afhankelijk van zijn medemensen dan van God. De Amerikaan Vahanian, die een boek schreef over 'De dood van God' constateerde ook, dat de Godsvoorstelling had gepast in een civilisatie, die met de moderne industrialisatie aan het verdwijnen was. Bovendien: als men onder God een wezen verstaat, dat het Al omvat en dat universeel is, dan kan alleen God een idee hebben van God. Aan de mens verschijnt slechts een uiterst klein deeltje van de oneindige en onmetelijke werkelijkheid. En al zijn concepties van God zijn afgoden. Beoefenaren van de taalwetenschap (in het voetspoor getreden van F. Mauthner) zoals Paul van Buren wezen op de onmogelijkheid van de taal, om uit te drukken wat men bij benadering onder God had menen te moeten verstaan.

De door theologen bevestigde 'dood van God' bracht een schok te weeg in Nederlandse christelijke kringen, die er overigens zeer verschillend op reageerden. Maar duidelijk werd wel beseft, dat er meer op het spel stond dan de Godsvoorstelling. Als deze werd prijs gegeven, omdat zij een product was van een vroeger stadium in de ontwikkeling van de gemeenschap, moest men dit dan niet zeggen van het gehele christendom? Bovendien, als men van Jezus het grote voorbeeld maakte der 'medemenselijkheid', zou men hem dan niet kunnen vervangen door een meer moderne 'mythe': zouden dan Tolstoi of Gandhi of Romain Rolland of Albert Camus niet als zulke stralende sterren kunnen gelden? Wanneer Jezus niet meer God is kan men moeilijk geloven, dat hij door

zijn dood de schuld der mensen op zich heeft genomen. Dan is hij evenmin een verlosser als de goede man, die verdronk toen hij een ander uit het water wilde redden, en die een zuiverder beeld is van menselijke solidariteit dan Jezus.

Dit gold in christelijke kringen ook als bezwaar tegen de Amerikaan Hamilton, die een boek schreef over 'De nieuwe kern van het christendom'. Over 'Gods dood' zegt hij dat de christenen hebben gesproken van God als de heilige, die zich heeft geopenbaard. Maar die openbaring bevredigt ons niet meer, zij laat te veel vragen onbeantwoord, en de theologie is niet meer in staat die lacunes te vullen. Met name is daar het pijnlijke raadsel van het lijden. Het doden van kinderen is teken van een menselijke terreur, maar de dood van kinderen een teken van goddelijke terreur. De bitterheid van het leed maakt het de mens onmogelijk, een God aan te roepen die het leed veroorzaakt. De God die steeds ingrijpt in ons bestaan houdt op heilig te zijn. Hij wordt in ons bewustzijn afwezig. Eerder is men dan geneigd te zeggen: 'Wij kennen God niet' en zich te beroepen op Thomas van Aquino ('Wij kunnen niet weten wat God is, maar eerder wat hij niet is') dan nog te geloven dat hij zich heeft geopenbaard. Hamilton ging echter nog een stap verder. Van geloof, hoop en liefde blijft ons nog slechts de liefde. Zien wij die in Jezus verpersoonlijkt, dan is onze plaats in de wereld, temidden van degenen die lijden en wie recht moet worden gedaan. Alweer echter wordt God niet alleen teruggebracht tot niets, maar Jezus vermenselijkt. En is dit in wezen geen humanistisch atheïsme?

Meer in de lijn van de christelijke mythologie bleef de Amerikaanse theoloog Altizer, die een boek schreef getiteld: 'Het evangelie van het christelijk atheïsme'. Hij verklaart de afwezigheid van God uit een zichzelf terugtrekken van God uit de wereld. Nu is dit niet nieuw. Er zijn veel meer christenen geweest, die zich afvroegen waarom Jezus aan het kruis riep: 'Heer, waarom hebt gij mij verlaten?' Waarom trok God zich terug, waarom 'stierf hij voor ons?' Om de mens zijn volledige vrijheid en onafhankelijkheid te schenken, opdat hij door eigen handen iets aan de wereld zou kunnen toevoegen, aldus Altizer. De mens kan dan pas volledig verantwoordelijk zijn,

los van elke voorgedij. God heeft tot hiertoe de mens geleid, maar nu is deze volwassen geworden, hij kan het stellen zonder God. Men zal zeggen, dat God in de gedaante van Christus al eens voor de mens is gestorven. Inderdaad, aldus Altizer, reeds toen was God dood, maar het is nu pas tot ons doorgedrongen. Toen Christus zijn kreet slaakte was de wereld van God verlaten. Maar dan, zo is men geneigd tegen te werpen, is God niet werkelijk dood. Dat is ook de bedoeling van wat Altizer wil beweren: God leeft nog als het geheim van de werkelijkheid, als mysterie. Maar in de medemens ontdekken wij hem, in diens vrijheid en zelfstandigheid, in diens waardigheid.

Natuurlijk rezen hier voor de christenen meer vragen, dan er beantwoord werden. God is dus in ons bewustzijn geworden tot het mysterie achter de dingen en in de mensen. Maar heeft dit nog iets met christendom te maken? Bovendien is het heilig verhaal van die scheppende, leidende, stervende en nog in geheimenis levende God voor ongelovigen . . . een mythe, zoals er zovele zijn geweest. Dan is het atheïsme van Feuerbach en van Freud veel consequenter: God is er nooit geweest behalve in het fantasierijke bewustzijn van de onvolwassen mensheid. Zodra deze geestelijk volwassen werd, en zelfstandig, en vrij, en God niet meer als hypothese of fictie nodig had, heeft deze mensheid zichzelf herkend in wat God heette: Godskennis was mensenkennis, en God was een wensdroom of een nachtmerrie. De autonome mens heeft zijn eigen verbeelding van geloof en hoop en angst geliquideerd. Niet God trok zich terug, om de mens vrij te maken, maar de mens stootte God uit zijn bewustzijn, toen hij zich vrij voelde. Dat is atheïsme, en christelijk kan men het niet meer noemen.

Zo bevredigde het christelijk atheïsme eigenlijk niemand, noch de christenen, noch de atheïsten. Ongelovigen vermoedden, dat de genoemde theologen 'God wilden laten vallen, om het christendom te redden.' Er waren traditionele gelovigen, die meenden dat het christelijk atheïsme hierop neerkwam, dat er werd gezegd: 'God is dood, lang leve Jezus.' Een orthodoxe criticus zei, dat men even goed kon zeggen: 'Er is geen God, maar Jezus is zijn eniggeboren Zoon.' De

meeste humanisten trokken uit de discussies in de kerken niettemin de conclusie, dat de ontketende beweging toch wees op het veldwinnen van niet-theologische en ongods-dienstige opvattingen onder de gelovigen. En dat het stellig geoorloofd was te veronderstellen, dat de deelnemers aan de 'God is dood'-manifestatie op weg waren naar een vorm van humanisme.

NAWOORD

Bij het begin van het laatste kwartaal der twintigste eeuw was de ontkerstening in Nederland, met name onder de jongeren, spectaculair voortgeschreden. De resultaten van het opinie-onderzoek en de statistiek wezen uit, dat formeel een derde der bevolking bewust onkerkelijk was, een derde katholiek en een even groot deel protestant. Maar van de „christenen” ging nog slechts dertig procent ter kerke of vervulde godsdienstige verplichtingen, zodat men kon zeggen dat de actieve aanhang der kerken nog slechts twintig procent van de totale bevolking omvatte. Volkomen in strijd daarmee was de nog grote invloed der christelijke instituten in de politiek, de economie, de strijdkrachten, de scholen, de ziekenhuizen: de „machts-apparaten” hadden nauwelijks nog een voldoende ideologische basis. Twee bisschoppen, Gijsen en Simonis, onderschreven: „We houden de kerk nu nog overeind, maar straks zakt ze als een pudding in elkaar en stort de façade helemaal in”. (Elsevier, 21 jan. 1978.) In België kwam men ook tot de conclusie, dat van de bevolking slechts twintig procent nog kerkelijk mocht heten. De verbreiding en verdieping van de humanistische waarden, die de ontkerstening hadden veroorzaakt of bevorderd, ontvingen echter van de overheid geenszins de steun, waarin de theologie zich mocht verheugen.

LITERATUUR

In de monografieën en de beschouwingen over geestelijke stromingen, waaruit deze studie is samengesteld, vindt de lezer de meeste geschriften, waaruit is geput of geciteerd, met name genoemd. Het zou echter ondoenlijk zijn ook maar bij benadering te verwijzen naar de literatuur, die op dit onderwerp betrekking heeft. Wat de internationale stromingen aangaat, die haar vertakkingen hadden in ons land, noemen wij slechts twee werken, die inleidingen zijn in de desbetreffende wijsgerige problemen: *F. A. Lange*: *Geschiede des Materialismus* (2 dln., 1866, later bewerkt door H. Cohen.). *Fritz Mauthner*: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (4 dln., 1920-23). Over de Renaissance en haar voorstadium in ons land: *B. de Ligt*: *Erasmus, begrepen uit de geest der Renaissance* (1936). Inzake de zeventiende eeuw vooral: *K. O. Meinsma*: *Spinoza en zijn kring* (1896). Wat de historie der kerk in de Republiek aangaat: *L. Knappert*: *Geschiedenis der Ned. Herv. Kerk* (2 dln., 1911-12). Over de periode van De Dageraad en Multatuli zie men: *O. Noordenbos*: *Het Atheïsme in Nederland in de negentiende eeuw* (1931). Over Multatuli is een eeuw lang, tot op de huidige tijd, een bibliotheek geschreven. Wij noemen slechts *J. de Gruyter*: *Het leven en werken van E. Douwes Dekker* (2 dln., 1920). Wat Busken Huet en zijn tijd aangaat: *J. Tielrooy*: *Conrad Busken Huet* (1923). Een veelomvattend beeld van het geestelijk leven in de tweede helft van de negentiende eeuw geeft: *K. H. Boersema*: *Allard Pierson, ene cultuurhistorische studie* (1924). In het verzamelwerk *De Dageraad*, geschiedenis, herinneringen en beschouwingen (1906) heeft A. H. Gerhard de belangrijkste studie over een halve eeuw van de vrijdenkersbeweging geschreven, terwijl de zeer

gevariëerde overige bijdragen de geest van de tijd leren kennen. Een halve eeuw later verscheen *Bevrijdend denken*, een gedenkbundel ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan van de vereniging, met bijdragen van G. A. v. d. Bergh van Eysinga, A. L. Constandse, J. DHont, F. Grewel, O. Noordenbos, J. Presser, A. Romein-Verschoor, J. M. Romein, J. L. Snethlage, P. Spigt en S. de Wolff. Belangwekkend is voor de eerste helft van de twintigste eeuw: *F. M. Wibaut: Levensbouw, Memoires* (1936) en voor de humanistische sfeer van deze periode: *Leo Polak: Verzamelde werken*. (Posthuum uitgegeven, 1947). In andere, maar verwante kringen vertoefden *B. de Lig: Kerk, cultuur en samenleving. Tien jaar strijd* (1925) en *Clara Meijer-Wichmann: Mens en Maatschappij* (Posthuum, 1923). Wat de sfeer aangaat van het Humanistisch Verbond de verzamelbundel *Modern niet-godsdienstig humanisme* (1961) met bijdragen van W. Banning, H. Bonger, J. P. van Praag, P. van Stempvoort, E. Schillebeeckx, W. Engelen. Van *J. P. van Praag: Modern humanisme. Een Renaissance?* (1946).

Van *J. P. van Praag* verscheen (in 1978) ook: *Grondslagen van humanisme*. Van het boek van O. Noordenbos werd (in 1976) een tweede druk gepubliceerd onder de titel: *Atheïsme en vrijdenken in Nederland*, uitgebreid met een aantal portretten van vrijdenkers, geschreven door *P. Spigt*. Deze bundelde ook een reeks essays over Multatuli: *Keurig in de kontramine* (1975). *W. van Dooren* schreef *Atheïsme* (1967) en *Dialektiek* (1977) en samen met A. L. Constandse in 1975: *Atheïsme, Humanisme, Socialisme*. Van 1923 tot 1977 publiceerde A. L. Constandse een dertigtal brochures over vrije gedachte, humanisme en atheïsme; en de volgende boeken: *Grondslagen van het atheïsme* (1926); *De zelfvernietiging van het protestantisme* (1927); *Grote persoonlijkheden* (1928); *Geschiedenis van het humanisme* (1967, 1978) *Bevrijding door verachting* (twaalf essays over humanisten, 1976); *Eros, de waan der zinnen* (twaalf essays over erotiek, 1977); *Grondgedachten van het atheïsme* (1978).

REGISTER

Alfabetische lijst van namen van personen, van wie geschriften of denkbeelden zijn besproken. De cijfers verwijzen naar de desbetreffende pagina's.

- Agricola R., 23
Averroës, 44, 45
Bayle P., 83-85
Bekker B., 79
Bergh v. Eysinga G. A. v. d., 164
Bolland G. J. P. J., 164-167
Busken Huet C., 118-123
Calvijn J., 42-44
Canu R. R. le, 46
Clerc J. le, 85-86
Coornhert D. V., 47-49
Collem A. van, 154
Costa U. da, 59-62
Descartes R., 80-82
Deurhoff W., 77
Domela Nieuwenhuis F., 130-138
Eckhard, 13-14
Erasmus D., 27-41
Feuerbach L., 141
Ficino M., 20
Freud S., 158-160
Gansfort W., 22
Gerhard A. H., 99, 100
Gorter H., 154
Groote G., 10-18
Guyau J. M., 136, 150
Heymans G., 169, 170
Hoving J., 144
Junghuhn F., 93
Koerbagh A., 57-59
Lafargue P., 139
Leenhof F. van, 77
Leiden Jan van, 23-26
Ligt B. de, 148-151
Locke J., 82
Luther M., 37-41
Marmontel J. F., 86-88
Marx K., 132, 140, 141
Morus Th., 28, 31
Multatuli 106-118
Petrarca F., 19
Pierson A., 123-130
Polak L., 168-173
Proudhon P. J., 143
Reijndorp B., 146
Rijswijck H. van, 44-46
Roessingh K. H., 130, 131
Ruusbroec J. van, 15-16
Spinoza B. de, 62-76
Tyssot de Patot S., 88-92
Valla L., 36
Vloten J. van, 102-106
Wibaut F. M., 107, 114
Wichmann C., 151-154
Willem de Zwijger, 51-56

INHOUD

<i>Voorwoord</i>	5
 <i>I. De Middeleeuwen</i>	
1. Anti-clericalisme	7
2. Geert Groote	10
3. Mystieken en nominalisten	13
4. Humanisme en hervorming	18
5. Desiderius Erasmus	27
6. De Lof der Zotheid	30
7. Erasmus en de vrede	33
8. Strijd met Luther	37
 <i>II. De Republiek</i>	
1. Reactie en verlichting	42
2. Joden in Nederland	49
3. Willem de Zwijger	51
4. Ketters en ketterjagers	56
5. Baruch Despinosa	62
6. Godgeleerd - staatkundig Vertoog	65
7. Gezag en vrijheid	68
8. Bijbelkritiek	71
9. Spinoza's Godsbegrip	74
10. Predikanten en vrijgeesten	76
11. Buitenlandse invloeden	80
12. Tyssot de Patot	88
 <i>III. De negentiende eeuw</i>	
1. Frans Junghuhn	93
2. De Dageraad	96
3. Johannes van Vloten	102
4. Multatuli	106
5. Multatuli en de moraal	111
6. Multatuli's atheïsme	114

7. Conrad Busken Huet	118
8. Allard Pierson	123
9. F. Domela Nieuwenhuis	130
IV. <i>De twintigste eeuw</i>	
1. Atheïstisch socialisme	139
2. De vrijdenkersbeweging	143
3. Het religieuze humanisme	147
4. De ontmythologisering	155
5. De radicale bijbelkritiek	162
6. Godsdienstloze ethiek	167
7. Het humanistisch Verbond	174
8. „God is dood”	178
<i>Nawoord</i>	183
<i>Literatuur</i>	185
<i>Register</i>	187



Desiderius Erasmus
1469—1536



Baruch de Spinoza
1632—1677



René Descartes
1596—1650



Eduard Douwes Dekker (Multatuli)
1820—1887

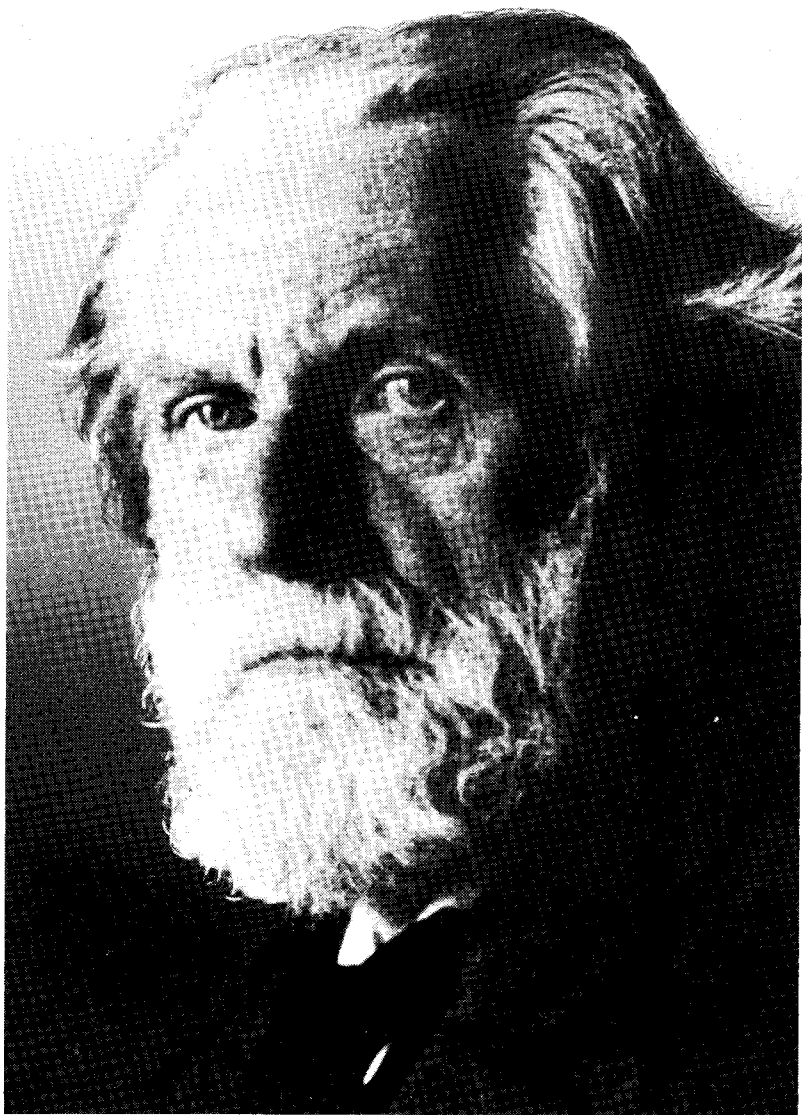


E. B. Huet

Cd. Busken Huet
1826—1886



Prof. Dr. Johannes van Vloten
1818—1883



Ferdinand Domela Nieuwenhuis
1846—1919



Ds. Bart de Ligt
1883—1938

