UNIVERSITY OF AMSTERDAM

UvA-DARE (Digital Academic Repository)

‘Het humanitaire moment’. Nederlandse intellectuelen, de Eerste Wereldoorlog en de crisis van de Europese beschaving (1914-1930)

Brolsma, M.

Publication date
2015

Document Version
Final published version

Link to publication

Citation for published version (APA):
Brolsma, M. (2015). *‘Het humanitaire moment’. Nederlandse intellectuelen, de Eerste Wereldoorlog en de crisis van de Europese beschaving (1914-1930)*. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam].

General rights
It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations
If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: https://uba.uva.nl/en/contact, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, P.O. Box 19185, 1000 GD Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (https://dare.uva.nl)

Download date:14 Oct 2026

‘Het humanitaire moment’. Nederlandse intellectuelen, de Eerste Wereldoorlog en de crisis van de Europese beschaving (1914-1930)

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor

aan de Universiteit van Amsterdam

op gezag van de Rector Magnificus

prof. dr. D.C. van den Boom

ten overstaan van een door het College voor Promoties ingestelde commissie,

in het openbaar te verdedigen in de Agnietenkapel

op donderdag 25 juni 2015, te 14.00 uur

door Marjet Brolsma

geboren te Utrecht

Promotiecommissie:

Promotor(es):	prof. dr. F.W. Boterman Universiteit van Amsterdam
	prof. dr. M.J. Wintle Universiteit van Amsterdam
Overige leden:	prof. dr. R.A.M. Aerts Radboud Universiteit Nijmegen
	prof. dr. H. te Velde Universiteit Leiden
	prof. dr. J.T. Leerssen Universiteit van Amsterdam
	prof. dr. P. de Rooij Universiteit van Amsterdam
	prof. dr. J.C. Kennedy Universiteit van Amsterdam

Faculteit der Geesteswetenschappen

Inhoudsopgave

Lijst met gebruikte afkortingen 3

Inleiding 4

De humanitaire beweging 5

Vernieuwers of verliezers? Historiografische verantwoording 9

De humanitaire beweging en de politiek 13

Verzuiling, religie en secularisering 16

Methode en opbouw: cultuurkritiek en cultuurtransfer 18

1. De bloei van het religieus humanisme en het protest tegen de oorlog, het rationalisme en de orthodoxie 23

De wereldoorlog en het menselijkheidsideaal 23

De perceptie van de cultuurcrisis in Nederland 28

Het christendom en de orthodoxie als remedie 32

De 'vergeestelijking' van het humanitair idealisme 37

Just Havelaar, Kees Meijer en De Nieuwe Gedachte 41

G.H. van Senden en de 'gedifferentieerde' Woodbrookers 46

2. Het religieus-socialisme en de politisering van de humanitaire beweging 53

Oorzaken van de opleving van het religieus-socialisme 55

Religieus-socialistische organisaties en hun (veranderende) houding tot de SDAP en de religie 57

Banning en de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers 64

De periferie van het religieus-socialisme 71

De Praktisch-Idealisten Associatie 77

3. Wijsbegeerte en wereldoorlog. De aantrekkingskracht en mobiliserende werking van de levensfilosofie en Hegels idealisme 83

De internationale zegetocht van Hegels idealisme en de levensfilosofie 86

De wijsbegeerte en het onbehagen met de moderniteit 88

Visies op de geschiedenis, het religieus-socialisme en het eclectische karakter van het humanitair idealisme 95

Hegel: ´de grootste revolutionair der wijsbegeerte´ 99

De Internationale School voor Wijsbegeerte 104

Levensfilosofie, oorlogspropaganda en een 'strijdende onzijdigheid' 110

De levensfilosofie als fundament van een internationalistisch-nationalisme 115

Revolutie, opbouw of democratie? 118

4. De bekoring van het Oosten. Dostojevki als Russische remedie voor Europa 125
Internationale treinen in Ommen of de bekoring van 'het Oosten' in Nederland 126
Een oosterse profeet en een reizende filosoof 130
De bolsjewistische revolutie als bevestiging van de Russische uniciteit en religieuze roeping 135
De literatuur als de sleutel tot de Russische ziel en de westerse verering van Dostojevski 143
De Nederlandse bewonderaars van Dostojevski en hun buitenlandse bronnen 149
Dirk Coster en Dostojevski als een af te grenzen Russische remedie voor Europa 158
5. Het verraad van de intellectuelen en de verdediging van het humanisme 168
Buiten en boven het strijdgewoel 170
Frederik van Eeden: van Internationale tribune tot Europeesche statenbond 174
Jongeren, kunstenaars en neutralen en het verenigen van de intellectuelen in vredestijd 179
Bart de Ligt, de intellectuelen en de revolutie 186
Dirk Coster en de verdediging van de zachte krachten 194
Epiloog. De humanitaire beweging in de jaren dertig 205
Weerstand tegen het fascisme en nationaal-socialisme 206
Willem Banning, het nazisme en de koerswijziging van de SDAP 211
Christendom en volkseenheid 215
Na 1940 219
Conclusie 225
Het 'humanitaire moment' 226
Cultuurkritiek en intellectuele bronnen 228
De Europese context: de humanitaire beweging tussen openheid en eigenheid 232
Religie, verzuiling en ontkerkelijking 235
Politiek engagement: de Eerste Wereldoorlog, de Russische Revolutie en de SDAP 237
De humanitaire beweging en het nationaal-socialisme 239
Geraadpleegde bronnen 244
Archiefbronnen 244
Onderzochte tijdschriften, circa 1914-1930 244
Bibliografie 245
Samenvatting - 'Het humanitaire moment'. Nederlandse intellectuelen, de Eerste Wereldoorlog en de crisis van de Europese beschaving (1914-1930) 266
Summary - 'The humanitarian moment'. Dutch intellectuals and the crisis of European civilization (1914-1930) 271
Dankwoord 276

Lijst met gebruikte afkortingen

AG - Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers
AJC - Arbeiders Jeugd Centrale
ARP - Anti-Revolutionaire Partij
BCS - Bond van Christen-Socialisten
BKVK - Bond van Kunstenaars voor Kulturele Rechten
BMGN - Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden
BRAC - Bond van Religieuse Anarcho-Communisten
BRSI - Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen
CICI - Commission Internationale de Coopération Intellectuelle
CPH - Communistische Partij Holland
EDD - Eenheid door Democratie
HV - Humanistisch Verbond
IAMV - Internationaal Anti-Militaristisch Bureau
ISVW - Internationale School voor Wijsbegeerte
IvAO - Instituut voor Arbeidersontwikkeling
NBAS - Nederlandse Bond van Abstinent Studerenden
NVB - Nederlandse Volksbeweging
NVV - Nederlands Verbond van Vakverenigingen
NSB - Nationaal-Socialistische Beweging
NSDAP - Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartij
PEN - Playwrights, poets, essayists, editors and novelists
PIA - Praktisch-Idealisten Associatie
PSP - Pacifistisch Socialistische Partij
PvDA - Partij van de Arbeid
RIGM - Rassemblement International contre la Guerre et le Militarisme
RSV - Religieus Socialistisch Verbond
SDAP - Sociaal-Democratische Arbeiderspartij
SDB - Sociaal Democratische Bond
SPD - Sozialdemokratische Partei Deutschlands
SV - Socialistisch Verbond
UDC - Union of Democratic Control
VARA - Vereeniging van Arbeiders Radio Amateurs
VCJB - Vrijzinnige-Christelijke Jongeren Bond
VCSB - Vrijzinnig-Christelijke Studenten Bond
VDB - Vrijzinnig-Democratische Bond
VMV - Vrije Menschen Verbond
VPRO - Vrijzinnig Protestantse Radio Omroep

Inleiding

De Eerste Wereldoorlog staat niet alleen bekend als de oercatastrofe van de twintigste eeuw, als het bloederige startsignaal van een tijdperk van extremen, maar is ook als 'katalysator' van de Europese beschavingscrisis de geschiedenis ingegaan. Aan het einde van de negentiende eeuw waren als gevolg van de modernisering veel traditionele zekerheden op losse schroeven komen te staan. Ingrijpende veranderingen, als de overgang van een agrarische naar een industriële samenleving, de verstedelijking, de secularisering, technologische en wetenschappelijke innovaties, de rationalisering van het productieproces en de emancipatie van arbeiders en vrouwen hadden gevoelens van ontwrichting en vervreemding teweeggebracht. In de jaren 1914-1918 raakte dit onbehagen met de moderniteit in een stroomversnelling. In de perceptie van veel Europeanen waren het seculiere vooruitgangsoptimisme en het onbegrensde vertrouwen in de wetenschap en techniek, die de vooroorlogse liberaal-kapitalistische burgermaatschappij had gekenmerkt, definitief failliet. Dat de ontwikkeling van de innerlijke beschaving geen gelijke tred hield met die van de uiterlijke beschaving, leek nu onomstotelijk bewezen. De oorlog ontketende een geloofscrisis en een generatieconflict, een diepe angst voor het verlies van waarden en een verhevigd protest tegen het vermeende, desintegrerende rationalistisch-mechanische wereldbeeld en het kapitalisme. Nihilisme, fatalisme, hyperindividualisme en nationalistisch revanchisme waren ervan evenzeer een product als een expressionistisch levensgevoel, een onstuimige artistieke en maatschappelijke vernieuwingsdrang, een versterkt verlangen naar een 'nieuwe gemeenschap' of de hoop op een duurzame vrede en verzoening. De Eerste Wereldoorlog leek de band tussen heden en verleden nietsontziend te hebben doorgesneden, vergrootte de bestaande, permanente spanning tussen ervaringen en verwachtingen en bracht het gevoel teweeg te leven op een tweesprong in de tijd. Een gevoel dat verder werd aangewakkerd door de bolsjewistische machtsovername in Rusland en het daaropvolgende revolutionaire getij. De nabije toekomst leek in de ogen van veel Europese intellectuelen dan ook zowel een ondergang van het Avondland als een nieuwe wereld of een nieuwe cultuur in petto te kunnen hebben.

Veel sterker dan in het fin de siècle, werd de cultuurcrisis door tijdgenoten in de jaren twintig ervaren als een specifiek Europees probleem. De oorlog had het morele superioriteitsgevoel en de zelfgenoegzaamheid van de Europeanen tot diep in de kern aangetast. Europa had immers de barbarij van de loopgraven over zichzelf afgeroepen, met 9,5 miljoen dode en ruim 15 miljoen gewonde soldaten als droevig resultaat.[1] Aan de vanzelfsprekende politieke en economische hegemonie van Europa was een bruusk einde gemaakt door de oorlogsdeelname van Amerika in 1917, de machtswisseling in Rusland en de gebleken Europese afhankelijkheid van de koloniën als leveranciers van grondstoffen en militairen. Europa was voortaan niet meer synoniem met 'de wereld', maar werd het als het ware als een aparte regio 'ontdekt'. Ook de drastische wijziging van de kaart van Europa, die het gevolg was van de ineenstorting van het tsaristische Rusland, het Duitse Keizerrijk, het Ottomaanse Rijk en de Donaumonarchie én van de vredesverdragen van Parijs, leek de noodzaak van een herbezinning op 'Europa' en op de 'Europese cultuur' te bevestigen. Dat zowel de Ententemogendheden als de Centralen hun deelname aan de strijd gerechtvaardigd hadden met het argument te vechten voor het behoud van de Europese civilisatie of cultuur, vergrootte het onbehagen met de eigentijdse, Europese beschaving. De Duitse cultuurpessimist Oswald Spengler

[1] Niall Ferguson, *The pity of war* (Londen 1998) 295.

(1880-1936) verkondigde in zijn onheilsprofetie *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922) dat voor het Westen de terminale fase van de *Zivilisation* was aangebroken en de Franse dichter Paul Valéry (1871-1945) diagnosticeerde in zijn bekende essay 'La crise de l'esprit' (1919) bij Europa een diepgaande geestelijke crisis. Na 1918 was kortom kritiek op de beschaving, meestal óók een vorm van Europese zelfkritiek.

Ook in Nederland, dat evenals Zwitserland, Spanje en de Scandinavische landen neutraal was gebleven in de periode 1914-1918, laaiden het crisisbesef en het verlangen naar een regeneratie van de cultuur op. Dit was geen uitvloeisel van de directe oorlogservaring, maar van de berichtgeving over en perceptie van de oorlog, revoluties, onrust en ontreddering elders in Europa én van de *cultuurtransfer* van buitenlandse cultuurkritiek. Eigentijdse commentatoren beschouwden de beschavingscrisis als een Europees en grensoverschrijdend fenomeen, als een ziekte die ook Nederland aanging en trof. Juist vanwege de Europese oriëntatie van veel Nederlandse publicisten, was het crisisbesef ook hier sterk.[2] Met andere woorden, ook in Nederland had de oorlog een diepe bezorgdheid over het peil van de eigentijdse Europese beschaving teweeggebracht en werd - tegelijkertijd - de wapenstilstand door sommige intellectuelen beschouwd als een klaroenstoot voor vernieuwing. Dat het land de oorlog niet aan den lijve had ondervonden, maar als toeschouwer vanaf de zijlijn had gadegeslagen was vervolgens bepalend voor de optimistische, pacifistische en ethisch-religieuze manier waarop deze culturele vernieuwingsdrang werd ingevuld.

Het is dit Nederlandse verlangen naar een regeneratie van de cultuur na 1918, die in deze studie centraal staat. De aandacht gaat daarbij in het bijzonder uit naar intellectuelen die kunnen worden gerekend tot de 'humanitaire beweging', de cultuurkritische beweging waarin de vernieuwingszin die Europa na de Eerste Wereldoorlog overspoelde binnen Nederland de sterkste weerklank vond. De humanitaire beweging beleefde in de jaren twintig een bloeiperiode, die al tijdens de oorlogsjaren was voorbereid. Het startpunt voor dit onderzoek is daarom het jaar 1914. Vanaf het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog tot 1930 wordt de cultuurkritiek van de humanitaire beweging geanalyseerd - waarom rond dit laatstgenoemde jaar het 'humanitaire moment' van de naoorlogse periode definitief voorbij was, wordt verderop in deze studie uitgelegd. Onderzocht wordt hoe de aanhangers van deze heterogene beweging, die bestond uit religieus-socialisten en religieus-anarchisten, theosofen, Dostojevski-vereerders, levensfilosofiebeoefenaars, neohegelianen en talrijke andere neoromantische nieuwlichters en religieuze zoekers, hebben gereflecteerd op het eigen tijdsgewricht. Wat waren in hun ogen de effecten van de Eerste Wereldoorlog op de beleefde 'crisis van de moderniteit'? Welke oplossingen droegen zij aan om de verwoestende krachten van de moderniteit te bezweren? En: in hoeverre namen deze Nederlandse 'humanitair idealisten' deel aan de naoorlogse culturele heroriëntatie in Europa? In hoeverre werden ideeën van buitenlandse cultuurcritici door hen overgenomen, aangepast of afgewezen?

De humanitaire beweging

De notie van een cultuurkritische 'humanitaire beweging', die opgang maakte in het fin de siècle toen de gevolgen van de modernisering sterk merkbaar werden, is geïntroduceerd en uitgewerkt

[2] De Duitse historicus Harmut Kaelbe heeft erop gewezen dat het crisisbesef bij Europeanen die de blik op Europa als geheel hadden gericht, dikwijls sterker was dan bij degenen die binnen de grenzen van het eigen land dachten: Hartmut Kaelbe, *Europäer über Europa. Die Entstehung des europäischen Selbstverständnisses im 19. und 20. Jahrhundert* (Frankfurt en New York 2001) 129.

door de historicus Piet de Rooy in het artikel 'Een hevig gewarrel' (1991).[3] De Rooy wilde hiermee een alternatief bieden voor het door Jan Romein (1893-1962) in zijn *Op het breukvlak van twee eeuwen* (1967) gemunte begrip 'kleine geloven'. Romein schaarde onder dit begrip allerlei esoterische en mystieke bewegingen, zonder daarbij volgens De Rooy een duidelijk selectiecriterium te benoemen.[4] Hoewel ook contemporaine commentatoren termen als 'humanitarisme' of 'humanitairen' gebruikten, bijvoorbeeld in het fin de siècle om naar de christen-anarchistische 'Vrede-beweging' te verwijzen, is de 'humanitaire beweging' dus een historische constructie *achteraf*. Dat betekent dus dat de intellectuelen, die in deze studie tot de aanhangers van de beweging worden gerekend, zelf niet altijd het gevoel hadden deel uit te maken van dezelfde, 'vastomlijnde' club.

Het is van belang om de humanitaire beweging te begrijpen als een brede, antirationalistische stroming en niet - zoals Romein suggereerde - als een verzameling van gesloten, kleine 'sekten'. Binnen de beweging waren eclectische wereldbeschouwingen en overgangen van de ene naar de andere 'richting' eerder regel dan uitzondering. De aanhangers, die er dikwijls zeer uiteenlopende levensovertuigingen en opvattingen op nahielden, deelden met elkaar een hevig, optimistisch verlangen naar een regeneratie van de cultuur en een betere, 'menselijkere' samenleving, een sterk elitebesef, een diepe afkeer van het 'heersende' intellectualisme én een 'hang naar zuiverheid'.[5] Kenmerkend voor de humanitair idealisten was bovendien dat zij geen grootschalige of collectieve oplossingen verlangden, maar het individu beschouwden als de sleutel tot vernieuwing. Door bekering of bewustwording van het individu, zo was de gedachte, zou uiteindelijk een menselijkere maatschappij ontstaan.[6] Kortom: aan de verbetering van de maatschappij, moest een 'geestelijke' verbetering van de mens vooraf gaan.

Na een bloeiperiode rond 1900, raakte de humanitaire beweging in een rustiger vaarwater in de jaren vóór 1914, een periode die in Nederland gekenmerkt werd door een kalmer cultureel klimaat, relatieve stabiliteit en economische voorspoed. Na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog volgde een nieuwe, tweede opleving van het 'humanitarisme' of 'nieuwe humanisme', zoals tijdgenoten het humanitair idealisme dat in de beweging in zwang was meestal aanduidden. De oorzaken hiervoor moeten worden gezocht in het door de wereldoorlog en de Russische Revolutie aangewakkerde overgangsbewustzijn, pacifisme en vernieuwingsverlangen. Daarnaast droegen ook de verhevigde kritiek op het liberaal-seculiere vooruitgangsoptimisme en de rationalistisch-mechanische maatschappijbeschouwing sterk bij aan de grotere aantrekkingskracht. Dat laatste gold eveneens voor de naoorlogse herbezinning op het conventionele christendom en officiële socialisme, die beide in de ogen van de humanitair idealisten niet meer voldeden aan de eisen van het eigen, turbulente tijdsgewricht. De woordvoerders en leidende figuren van de humanitaire beweging waren veelal (al dan niet uit het ambt getreden) 'rode' dominees, kunstcritici en filosofen. De

[3] De aanduiding 'humanitair idealisme' werd wel eerder al gebruikt door Ger Harmsen in *Blauwe en rode jeugd. Ontstaan, ontwikkeling en teruggang van de Nederlandse jeugdbeweging tussen 1853 en 1940* (Nijmegen 1975).

[4] In Romeins *Op het breukvlak van twee eeuwen* (tweede druk; Amsterdam 1976) 631-651, passeren onder anderen theosofen, antroposofen, Christian scientists, spiritisten, natuurgenezers, geheelonthouders, magnetiseurs, 'blootvoeters', 'aardstralers', vegetariërs, parapsychologen en homeopaten de revue.

[5] Over dit thema: Arnold Labrie, 'Het verlangen naar zuiverheid', in: Rob van der Laarse, Arnold Labrie en Willem Melching ed., *De hang naar zuiverheid. De cultuur van het moderne Europa* (Amsterdam 1998) 15-50, aldaar 40.

[6] Piet de Rooy, 'Een hevig gewarrel. Humanitair idealisme en socialisme in Nederland rond de eeuwwisseling', *BMGN* 4 (1991) 625-640, aldaar 626.

achterban was hoofdzakelijk afkomstig uit de kleine burgerij en de bovenste lagen van de arbeidersklasse, de groepen die zich het sterkst bedreigd voelden door het voortschrijdende moderniseringsproces.[7] Onder hen bevonden zich eveneens veel predikanten en daarnaast ook onderwijzers en kantoorklerken.

In grote lijnen moet de humanitaire beweging gesitueerd worden buiten de 'geijkte' confessionele, liberale en socialistische 'zuilen'. De aanhangers werden in de eerste plaats gemotiveerd door een sterke onvrede met de negentiende-eeuwse heerschappij van de liberale burgerij, ook al waren zij dikwijls zélf uit de burgerlijke middenklasse afkomstig. Het liberalisme identificeerden zij als de drijvende kracht achter het moderniseringsproces en was in hun perceptie onlosmakelijk verbonden met het kapitalisme, het wetenschappelijk positivisme en de verregaande rationalisering en technologisering van de maatschappij. De humanitair idealisten hielden de liberale burgerij dan ook in hoge mate verantwoordelijk voor wat de Duitse socioloog Max Weber (1864-1920) de 'onttovering van de wereld' heeft genoemd, voor de totstandkoming van een samenleving waarin economische factoren, koele calculaties en (nationaal) eigenbelang doorslaggevend waren, waarin alle magie en metafysica leek te zijn uitgebannen, waarin utilitarisme en een 'pervers' materialisme hoogtij vierden, waarin de kunst 'stijlloos' was geworden en de vrije wil van het individu en persoonlijke ontplooiing meestal het onderspit delfden.[8]

Ook tegen de christelijke (en vooral de protestantse) kerken zetten zij zich af. Hoewel een aanzienlijk deel van de humanitair idealisten het christelijk geloof trouw bleef - veel van de leidende figuren waren predikant - was de opvatting wijdverbreid dat de kerken te ver verwijderd waren geraakt van het 'zuivere', 'authentieke' geloof en dat het eigentijdse, officiële christendom niet meer in staat was de mensen werkelijk te 'bezielen' noch te 'verbinden'. Niet alleen leken de kerken het kapitalisme en het sociale leed dat daarvan het gevolg was, goed te keuren, ook de toenemende orthodoxie waarmee de religieuze mobilisatie van het orthodox protestantse en katholieke volksdeel gepaard ging, baarde de humanitair idealisten zorgen. Zij meenden dat in de religie de mens centraal moest staan, dichtten een cruciale betekenis toe aan de 'beleving' of 'ervaring' van het geloof en vonden principieel dat het individu zich moest laten leiden door zijn persoonlijk geweten in plaats van door strenge religieuze dogma's of 'gemakzuchtige' en 'dubbelhartige' morele conventies. De kritiek richtte zich hoofdzakelijk op de protestantse kerken. Sommige humanitair idealisten zochten hun heil bij esoterische bewegingen als de theosofie, anderen kwamen tot een algemeen religieuze of religieus-humanistische levensovertuiging en een derde groep werd of bleef vrijzinnig protestants en streefde naar een 'menselijker', vrijzinniger en socialer christendom.

De verhouding tussen de humanitaire beweging en de sociaal-democratie was complexer. Enerzijds deelden de humanitair idealisten en socialisten een sterke weerzin tegen het kapitalisme en de liberale bourgeoisie. Dit verklaart in belangrijke mate waarom beide stromingen ten dele - en in toenemende mate - aan elkaar raakten en waarom de humanitaire beweging in de jaren twintig, althans gedeeltelijk, tot de marge van de sociaal-democratie behoorde. Anderzijds bekritiseerden de humanitair idealisten de historisch-materialistische filosofische basis van het marxisme. De sociaal-democraten lieten zich volgens hen te eenzijdig leiden door economische overwegingen, waardoor zij geen oog meer hadden voor de betekenis van de individuele mens, noch voor geestelijke factoren. De humanitair idealisten streefden ernaar om de ´ontmenselijking´ die het kapitalisme had veroorzaakt, ongedaan te maken en zochten naar een oplossing voor de sociale kwestie of naar een

[7] Ibidem 639.
[8] Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (München 1919).

verband tussen arbeid en zelfontplooiing. Om dit te realiseren, zo meenden zij echter, was het noodzakelijk om het socialisme op een ideële in plaats van een materiële grondslag te stellen en dus ingrijpend te hervormen.

Tijdens de eerste opleving rond de eeuwwisseling werd het 'humanitarisme' in de eerste plaats geassocieerd met de 'Vrede-beweging' rond de ingenieur in rijksdienst Felix Ortt (1866-1959), de gesjeesde wiskunde- en theologiestudent Lodewijk van Mierop (1876-1930) en de hoogleraar weefselleer Jacob van Rees (1854-1928) - die samenkwam rond het tijdschrift *Vrede* (1897), de drijvende kracht vormde achter de Rein Levenbeweging (1901) en een kolonie in Blaricum had gesticht. In tweede bloeiperiode van de jaren 1914-1930, die in deze studie centraal staat, lijkt het algemeen-culturele maandblad *De Stem* (1921) van de kunstcriticus Just Havelaar (1880-1930) en de letterkundige Dirk Coster (1887-1956) het meest exemplarisch voor het humanitair idealisme te zijn. Voor hen is dan ook in deze studie een relatief grote plaats ingeruimd. Niet alleen zal aandacht worden besteed aan de belangrijkste woordvoerders van de humanitaire beweging in dit tijdvak en aan hun opvattingen over de eigentijdse Europese beschaving. Ook zal worden ingegaan op de manier waarop zij hun ideeën over het voetlicht brachten en op de podia waarop zij hun cultuurdiagnoses ventileerden. Immers, deze periodieken en organisaties moeten niet als een passief 'doorgeefluik' van individuele opvattingen worden beschouwd, maar als ontmoetingsplaatsen waar door uitwisseling en debat ook ideeën en visies werden geproduceerd. Omdat zij de inhoud van de opvattingen over de eigentijdse cultuur mede vormgaven, is het relevant om eveneens aandacht te schenken aan deze nieuwe centra waarin het humanitair idealisme in de jaren twintig furore maakte.

De beweging had in deze tweede bloeiperiode niet alleen nieuwe podia, tijdschriften en woordvoerders, ook deed zich een aantal inhoudelijke accentverschuivingen voor. Zo verdrong het verlangen naar een geestelijke revolutie de praktische idealen (als geheelonthouding, vegetarisme of antivivisectionisme) en utopische experimenten (als kolonies en productieve associaties), die zo gezichtsbepalend waren geweest voor de humanitaire beweging rond 1900, naar het tweede plan. Hoewel veel humanitair idealisten bijvoorbeeld religieus-socialist én vegetariër of religieus-anarchist én geheelonthouder waren, stond voor hen in de jaren twintig, in plaats van het propageren van een alternatieve, 'zuivere' levenswijze, de geestelijke bekering, 'bevrijding', of 'wedergeboorte' van het individu voorop. Dit kenmerkende verlangen naar een geestelijke of religieuze ommekeer ging niet zelden gepaard met een toenemende 'politisering', een proces dat zich manifesteerde in een groeiende verwevenheid van de humanitaire beweging met de sociaal-democratie én in een toenemend engagement voor de vrede, voor het antimilitarisme, voor de revolutie, voor internationalistische en Europese idealen of tégen de politieke extremen. Opvallend is dat ondanks deze toenemende politieke betrokkenheid, het primaat voor de humanitair idealisten telkens lag bij de 'geest'. Sterker nog: door de roerige en gewelddadige gebeurtenissen die de eigen tijd kenmerkten, werden zij gesterkt in de overtuiging dat het beter is om met ideeën dan met daden de werkelijkheid te veranderen. Duidelijk zal worden dat het telkens de filosofie of de religie was die hen motiveerde zich te engageren en die hen - soms tegen wil en dank - ertoe bracht om een politiek standpunt te bepalen. Dit geestelijk gemotiveerde engagement resulteerde soms in een praktische, maar meestal in een met de pen beleden politieke bemoeienis. Niettemin had deze vorm van wat Max Weber *Gesinningspolitik* heeft genoemd - waarbij het uitdragen en zuiver naleven van de eigen

idealen en overtuigingen voorop staat en prevaleert boven de praktische haalbaarheid of resultaten van het politieke engagement - óók niet zelden vergaande reële consequenties.[9]

Rond 1930 was aan de naoorlogse opleving van de humanitaire beweging definitief een einde gekomen. In een tijd van toenemende politieke polarisering, internationale verharding, totalitaire dreiging en economische crisis, was geen plaats meer voor hoogdravende toekomstverwachtingen of neoromantische visioenen van een 'nieuwe gemeenschap' of een 'nieuwe cultuur'. De meeste humanitair idealisten pasten zich aan het gewijzigde culturele en politieke klimaat aan, zij het lang niet altijd met succes. In de jaren dertig was de cultuurkritiek beduidend somberder, zakelijker en nog sterker politiek van toon: in plaats van een uitbundig verlangen naar een vernieuwing van de cultuur, stond voor velen nu een expliciete stellingname tegen het nazisme centraal. Dat de tweede bloeiperiode van de humanitaire beweging nu voorbij was, betekent uiteraard niet dat de beweging simpelweg ophield te bestaan. Ook in de jaren dertig - en daarna - bleven de humanitair idealisten actief en propageerden zij hun remedies voor de beschavingscrisis in boeken en artikelen, op cursussen en in voordrachten, al konden zij daarbij op minder weerklank rekenen dan in de naoorlogse jaren.

Vernieuwers of verliezers? Historiografische verantwoording

Vanwege de neutraliteit in de jaren 1914-1918 miste Nederland zonder twijfel, in de woorden van M.C. Brands, 'een cruciale wissel van de moderne geschiedenis van ons continent'.[10] Er waren geen gevallenen om over te rouwen, geen fysiek of psychisch beschadigde veteranen, geen geruïneerde economie, noch een gemeenschappelijke frontervaring die het onderscheid tussen de rangen en de standen had verkleind. Dat betekent echter niet dat de Eerste Wereldoorlog onopgemerkt aan Nederland voorbij is gegaan. Sinds Brands in 1997 de 'the Great War' als een 'blinde vlek in het historisch bewustzijn van Nederland' identificeerde, zijn er tal van studies verschenen die duidelijk maken hoezeer de oorlog ook in de Nederlandse samenleving ingreep; bijvoorbeeld vanwege de overheersende rol in het publieke debat, de opvang van honderdduizenden Belgische vluchtelingen in de eerste oorlogsmaanden of de grote mate van verstrengeling tussen economie en politiek.[11]

Niet alleen over de Eerste Wereldoorlog, maar ook over de Nederlandse ervaring met de moderniteit, de cultuur en de internationale contacten en wisselwerkingen in het interbellum zijn de

[9] Max Weber, *Politik als Beruf* (München 1926).

[10] M.C. Brands, 'The Great War die aan ons voorbijging. De blinde vlek in het historische bewustzijn van Nederland', in: M. Berman en J.C.H. Blom ed., *Het belang van de Tweede Wereldoorlog* (Den Haag 1997) 9-20, aldaar 10.

[11] Marc Frey, *Der Erste Welkrieg und die Niederlande. Ein neutrales Land im politischen Kalkül der Kriegsgegner* (Berlijn 1998); Evelyn de Roodt, *Oorlogsgasten. Vluchtelingen en krijgsgevangenen in Nederland tijdens de Eerste Wereldoorlog* (Zaltbommel 2000); Paul Moeyes, *Buiten schot. Nederland tijdens de Eerste Wereldoorlog 1914-1918* (Amsterdam en Antwerpen 2001); Hans Binneveld e.a. ed., *Leven naast de catastrofe. Nederland tijdens de Eerste Wereldoorlog* (Hilversum 2001); Ron Blom en Theunis Stelling, *Niet voor God en niet voor het Vaderland. Linkse soldaten, matrozen en hun organisaties tijdens de mobilisatie van '14-'18* (Soesterberg 2004); Ismee Tames, *Oorlog voor onze gedachten. Oorlog neutraliteit en identiteit in het Nederlandse publieke debat* (Amsterdam 2006); Maartje Abbenhuis, *The art of staying neutral. The Netherlands in the First World War* (Amsterdam 2006); Rob Kammelar, Jacques Sicking en Menno Wielinga, *De Eerste Wereldoorlog door Nederlandse ogen: getuigenissen, verhalen, betogen* (Amsterdam 2007); Martin Kraaijestein en Paul Schulten ed., *Wankel evenwicht. Neutraal Nederland en de Eerste Wereldoorlog* (Soesterberg 2007) en Samuël Kruizinga, *Overlegeconomie in oorlogstijd. De Nederlandsche Overzee Trustmaatschappij en de Eerste Wereldoorlog* (Zutphen 2012).

afgelopen tien jaar verschillende studies en bundels verschenen.[12] Tot die tijd waren deze thema's in de historiografie onderbelicht en werden vooral de verzuiling, de politieke geschiedenis, de economische crisis en het buitenlands beleid bestudeerd; een interesse die in belangrijke mate werd ingegeven door de neiging het interbellum te reduceren tot het voorspel van de Tweede Wereldoorlog.[13] Dit gekleurde, 'achteraf'-perspectief resulteerde eveneens in een eenzijdige nadruk op de jaren dertig. Inmiddels is overtuigend aangetoond dat het clichébeeld van Nederland als een 'onmodern', burgerlijk, gezapig en naïef 'eiland' in Europa - dat een verklaring zou zijn voor gemakkelijke overrompeling in mei 1940 en grootschalige 'aanpassing' aan de Duitse bezetting - niet langer houdbaar is en het gevolg is van een door het trauma van de jaren 1940-1945 vertroebelde blik.[14] De verzuiling wordt al geruime tijd door de meeste historici en sociologen geïnterpreteerd als een verschijnsel dat de modernisering heeft gekanaliseerd - in plaats van gedwarsboomd - en beschouwd als een niet-exclusief Nederlands fenomeen. Volgens anderen is de bruikbaarheid van de metafoor überhaupt in het geding.[15] Ondanks deze nieuwe thematische invalshoeken en perspectiefwijzigingen, is ook in de recente studies over de cultuur in het interbellum de aandacht meer uitgegaan naar de jaren dertig, dan naar de jaren twintig. Ook is het verband tussen de Nederlandse perceptie van de Eerste Wereldoorlog en ervaring van de cultuurcrisis een nog steeds vrijwel onontgonnen terrein.[16]

---

[12] Frans Ruiter en Wilbert Smulders, *Literatuur en moderniteit in Nederland 1840-1990* (Amsterdam en Antwerpen 1996); Frits Boterman, *Duitsland als Nederlands probleem* (Amsterdam 1999); Frits Boterman en Marianne Vogel ed., *Nederland en Duitsland in het interbellum. Wisselwerking en contacten: van politiek tot literatuur* (Hilversum 2003); Madelon de Keizer en Sophie Tates ed., *Moderniteit. Modernisme en massacultuur. Jaarboek van het Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie* 15 (Zutphen 2004); David Baneke, *Synthetisch denken. Natuurwetenschappers over hun rol in een moderne maatschappij, 1900-1940* (Hilversum 2008); Gilles Dorleijn e.a. ed., *Kritiek in crisistijd. Literaire kritiek in Nederland en Vlaanderen tijdens de jaren dertig* (Nijmegen 2009) en Helleke van den Braber en Jan Gielkens, *In 1934. Nederlandse cultuur in internationale context* (Amsterdam 2010).

[13] Een overzicht van de historiografie en beeldvorming over het interbellum in Nederland, geeft Madelon de Keizer in de ongepubliceerde lezing 'Een land nog niet in kaart gebracht' (2003): http://www.madelondekeizer.nl/pag_engels/lezing_interbellem_eng.html, geraadpleegd op 22-04-2013.

[14] Frits Boterman, 'Inleiding', in: idem en Marianne Vogel ed., *Nederland en Duitsland in het interbellum. Wisselwerking en contacten: van politiek tot literatuur* (Hilversum 2003) 7-19 en Madelon de Keizer, 'Inleiding', in: idem en Sophie Tates ed., *Moderniteit. Modernisme en massacultuur* (Zutphen 2004) 9-44.

[15] Hans Righart, *De katholieke zuil in Europa. Het ontstaan van de verzuiling in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland* (Meppel en Amsterdam 1986); J.E. Ellemers, 'Verzuiling als proces van modernisering', in: J.E. Ellemers, H. van Goor en H.C. Mulder ed., *Modernisering, macht, migratie. Opstellen over maatschappij en beleid* (Amsterdam 1995) 57-74; Siep Stuurman, 'De Nederlandse staat tussen verzuiling en moderniteit, in: F. van Besouw e.a., *Balans en Perspectief. Visies op de geschiedwetenschap in Nederland* (Groningen 1987) 263-283; Erik H. Bax, *Modernization and cleavage in Dutch society. A study of long term social and economic change* (Groningen 1988); Piet de Rooy, 'Zes studies over verzuiling', *BMGN* 3 (1995) 380-392, aldaar 384-385 en Peter van Dam, *Staat van verzuiling. Een Nederlandse mythe* (Amsterdam 2011). Een overzicht van de verschillende visies op de relatie tussen de verzuiling en het moderniseringsproces in: Janneke Adema, 'Verzuiling als metafoor van modernisering', in: Madelon de Keizer en Sophie Tates ed., *Moderniteit. Modernisme en massacultuur* (Zutphen 2004) 265-283.

[16] Een uitzondering in Nederland vormt: Ewoud Kieft, Tot oorlog bekeerd: religieuze radicalisering in West-Europa 1870-1918 (Proefschrift Universiteit Utrecht 2011). Over de geestelijk-culturele gevolgen van de Eerste Wereldoorlog in de landen die wel hadden deelgenomen aan de strijd bestaat daarentegen een uitvoerige literatuur, o.a.: Robert Wohl, *The generation of 1914* (Cambridge, Massachusetts 1979); Eric J. Leed, *No man's land. Combat and identity in World War I* (Cambridge 1979); Roland N. Stromberg, *Redemption by war. The intellectuals and 1914* (Lawrence 1982); Modris Eksteins, *Rites of spring. The Great War and the birth of the Modern Age* (Boston 1989); George L. Mosse, *Fallen soldiers. Reshaping the memory of the World Wars* (New York 1990); Jay Winter*, Sites of memory, sites of mourning. The Great war in European cultural history*

Het onderzoek naar de humanitaire beweging heeft zich tot nu toe enerzijds gericht op individuele vertegenwoordigers - en geresulteerd in diverse intellectuele biografieën - en anderzijds op de ontstaansgeschiedenis en eerste bloeiperiode van de beweging rond de eeuwwisseling.[17] Over de hernieuwde opleving van dit tumultueuze idealisme in de jaren na de Eerste Wereldoorlog is nog weinig bekend. Sterker nog: in de literatuur is vaak aangenomen dat de ontgoochelende, harde werkelijkheid van de Eerste Wereldoorlog aan het humanitair idealisme een einde maakte en de droom van een menselijkere samenleving bruusk verbrijzelde.[18] In deze studie wordt betoogd, dat het tegenovergestelde het geval was en dat de oorlog - in samenspel met andere factoren - juist werkte als een katalysator. Ook de Tweede Wereldoorlog betekende niet het absolute einde van het humanitaire geloof in de morele verbetering van de mens. Zoals duidelijk zal worden zijn er ook na 1945 doorlopende lijnen, bijvoorbeeld naar het Humanistisch Verbond (1946).

Zoals Amanda Kluveld in haar proefschrift *Reis door de hel der onschuldigen* (1999) heeft aangegeven, kampt het humanitair idealisme in de geschiedschrijving bovendien met een hardnekkig imago van een ´verliezer´. Vanuit de onterechte veronderstelling dat de humanitaire beweging geen rol van betekenis speelde in maatschappelijke debatten en een geïsoleerd en onbetekenend verschijnsel in de samenleving was, hebben historici volgens Kluveld de humanitair idealisten óf genegeerd óf afgedaan als ergerniswekkende dwepers, onbeduidende warhoofden en naïeve wereldverbeteraars. Het was Jan Romein die hiervoor zijn typering van de 'kleine geloven' als 'honderd en een profeten' of als 'kwakzalvers in Luilekkerland', de toon zette.[19] Ook andere auteurs hebben dit negatieve beeld van de humanitaire beweging als een vaag, marginaal fenomeen

---

(Cambridge 1995) en Jay Winter, *Remembering War: the Great war between memory and history in the twentieth century* (New Haven 2006).

[17] Bijvoorbeeld: Herman Zunneberg, *Willem Banning 1888-1971. Een onderzoek naar de verhouding van zijn spiritualiteit tot zijn sociaal-politiek engagement* (Utrecht 1978); Herman Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren. Het christen-socialisme van Bart de Ligt* (Baarn 1995) en *Henri van den Bergh van Eysinga. Revolutionair predikant en volksopvoeder 1868-1920* (Zutphen 1991); Jan Fontijn, *Tweespalt. Het leven van Frederik van Eeden tot 1901* (Amsterdam 1990) en *Trots verbrijzeld. Het leven van Frederik van Eeden vanaf 1901* (Amsterdam 1996); Henk de Jager en Hendrik G. Matthes en M.H.J. Schoenmaekers, *Het beeldende denken. Leven en werk van Mathieu Schoenmaekers* (Baarn 1992); Esther Blom, *De vlam van het menselijk denken. Nico van Suchtelen (1878-1949)* (Amsterdam 1999); J.G. van der Bend, *Het spinozisme van dr. J.D. Bierens de Haan* (Groningen 1970); Willem Otterspeer, *Bolland: een biografie* (Amsterdam 1995) en Paul Scheffer, *Alles doet mee aan de werkelijkheid. Herman Wolf 1893-1942* (Amsterdam 2013). Over de humanitaire beweging rond de eeuwwisseling o.a.: De Rooy, 'Een hevig gewarrel'; Jan Bank en Maarten van Buuren, *1900. Hoogtij van burgerlijke cultuur. Nederlandse cultuur in Europese context* 3 (Den Haag 2000) 439-483; Lien Heyting, *De wereld in een dorp. Schilders, schrijvers en wereldverbeteraars in Laren en Blaricum*, 1880-1920 (Amsterdam 1994); A.J.C. de Vrankrijker, *Onze anarchisten en utopisten rond 1900* (Bussum 1972); Dennis de Lange, *Tolstojanen in Nederland. Het tolstojanisme als sociale beweging* (Utrecht 2010). Een uitzondering vormen het proefschrift van Amanda Kluveld, *Reis door de hel der onschuldigen. De expressieve politiek van de Nederlandse anti-vivisectionisten, 1890-1940* (Amsterdam 2000) en Frans Becker en Johan Frieswijk, *Bedrijven in eigen beheer. Kolonies en produktieve associaties in Nederland tussen 1901 en 1958* (Nijmegen 1976) waarin het interbellum wel aan bod komt.

[18] Over de vermeende ondergang van het humanitair idealisme in 1914 o.a.: Romein, *Op het breukvlak van twee eeuwen* 651; Bank en Van Buuren*, 1900.Hoogtij van burgerlijke cultuur* 480. Kritiek op deze veronderstelling in: Kluveld, *Reis door de hel der onschuldigen* 34; 198 en 218; Marijke Gijswijt-Hofstra, *Vragen bij een onttoverde wereld* (Amsterdam 1997) 17-19 en Leonieke Vermeer, Geestelijke lenigheid. De relatie tussen literatuur en natuurwetenschap in het werk van Frederik van Eeden en Felix Ortt, 1880-1930 (Proefschrift Rijksuniversiteit Groningen 2010) 12 en 230-231.

[19] Kluveld, *Reis door de hel der onschuldigen* 23-25 en 34; Romein, *Op het breukvlak van twee eeuwen* 643.

inmiddels gecorrigeerd, bijvoorbeeld door te wijzen op de betrokkenheid van natuurwetenschappers.[20]

Dat de humanitair idealisten een relatief kleine en elitaire stroming vormden, betekent immers niet dat ze ook in een maatschappelijk vacuüm opereerden. In de eerste plaats maakten ze deel uit van bredere tendensen in de maatschappij, zoals van het anti-intellectualisme, pacifisme en internationalisme dat kenmerkend was voor de vroege jaren twintig. In de tweede plaats kwamen velen in het interbellum tot een sterker, door de idee gevoed, maatschappelijk en politiek engagement, dat vaak - maar niet uitsluitend - plaatsvond binnen de kaders van de sociaal-democratie. Niet alleen waren veel aanhangers van de humanitaire beweging lid van de SDAP en oefenden prominente vertegenwoordigers als Willem Banning (1888-1971), Marinus Jan Adriaan Moltzer (1882-1960) en Marinus van der Goes van Naters (1900-2005) in de jaren dertig een belangrijke invloed uit op koers van deze partij, ook werkten vooraanstaande socialisten mee aan humanitair-idealistische bladen als *De Stem* en *Het Nieuwe Leven* en spraken SDAP-Kamerleden als Floor Wibaut (1859-1936), Albert van der Heide (1872-1953), Adriaan Gerhard (1858-1948), Willem Drop (1880-1930), Carry Pothuis-Smit (1872-1951) en partijleider Willem Albarda (1877-1957) op de jongerenkampen van de Praktisch-Idealisten Associatie of op de bijeenkomsten van Bannings Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers.[21] In de derde plaats leverden de humanitair idealisten een wezenlijke bijdrage aan het cultuur- en antimoderniteitsvertoog in Nederland. Door hun grote publicitaire activiteit (niet uitsluitend in de eigen periodieken), het geven van cursussen en voordrachten en het organiseren van bijeenkomsten op de zondagmorgen bereikten zij een breder, burgerlijk-progressief publiek van religieuze zoekers die zich ongemakkelijk voelden zowel over het peil van de eigentijdse Europese beschaving als over de voortschrijdende 'verhokking' van de Nederlandse samenleving langs religieuze scheidslijnen. Grote, landelijke dagbladen en tijdschriften berichtten bijvoorbeeld regelmatig over belangrijke centra van het humanitair idealisme als de vrij-religieuze vereniging De Nieuwe Gedachte, De Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort of de sociaal-christelijke Barchem-beweging. Volgens de *Nieuwe Rotterdamsche Courant* konden deze twee laatstgenoemde centra als bolwerken van een nieuwe 'religieuze cultuur' zelfs met de kerkgenootschappen 'wedijveren'.[22] Over *De Stem* klaagde de dichter Hendrik Marsman (1899-1940) in 1922 in *De Gids* 'Haar mentaliteit, die niet de mijne is, werkt in deze landen door in ruimen kring, sijpelt uit in veler harten, is hier zeer en vogue.'[23]

Dat veel woordvoerders van de humanitaire beweging na de Tweede Wereldoorlog buiten het blikveld zijn geraakt en dat hun ideeën dikwijls geen blijvende invloed hebben gehad, betekent niet dat zij de moeite van het onderzoeken niet waard zijn. De geschiedenis is een open proces: uit het feit dat zij in de hedendaagse geschiedschrijving meestal relatief onbekenden zijn, mag niet worden afgeleid dat zij ook in hun eigen tijd slechts figuranten waren die geen rol speelden in de maatschappij of in publieke discussies. Zo trokken de zondagmorgenbijeenkomsten die door De

[20] Baneke, *Synthestisch denken* 35; Gijswijt-Hofstra, *Vragen bij een onttoverde wereld* 17.
[21] W. Banning, 'De arbeidersgemeenschap', in: *De Barchembeweging* (Huis ter Heide 1927) 17-21, aldaar 21; Sjoerd Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land', *Mensch en Maatschappij* (1927) 519-543, aldaar 525.
[22] 'Het Nieuwe Leven I. Het eerste lustrum', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (2 juni 1920 - Ochtendblad) 8.
[23] Hendrik Marsman, 'De keten. Sonnetten door Jan Dideriksz', *De Gids* 2 (1922) 518-520, aldaar 519. Het aantal abonnees van *De Stem* was evenwel niet heel groot en lag in de eerste helft van de jaren twintig op ongeveer 400. In: Archief Letterkundig Museum, VLS / MM1989L-005085-005089 / MM1989L-001019-001022, Correspondentie Dirk Coster, brieven van uitgeverij Van Loghum Slaterus aan Coster van 18-02-1921, 06-01-1922 en 13-01-1925.

Nieuwe Gedachte van Kees Meijer (1863-1935) in de grote steden werden georganiseerd, in de jaren twintig ongeveer 50.000 bezoekers per jaar en rekende de letterkundige Pierre Henri Ritter (1882-1962) in een herdenkingsboek dat ter gelegenheid van het vijfentwintigjarige regeringsjubileum van koningin Wilhelmina in 1923 was verschenen, tegenwoordig onbekende humanitair idealisten als Just Havelaar, de neo-idealistische filosoof Johannes Diderik Bierens de Haan (1866-1943) en de uitgetreden dominee Gerhardus Hendericus van Senden (1884-1968) tot 'de belangrijkste essayisten van Nederland'.[24] Een bijkomende reden om in deze studie vooral de cultuurkritiek van niet-canonieke figuren als Meijer, Havelaar, Bierens de Haan en Van Senden centraal te stellen, is dat juist percepties van de cultuur altijd bijzonder veranderlijk, tijdsgebonden en dikwijls tegengesteld zijn. Dit maakt het van belang om óók de uit de herinnering verdwenen figuren, de vergeten ideeën en de nooit gerealiseerde idealen te bestuderen.

Een laatste argument om deze groep aan de vergetelheid te ontrukken, is dat het gevoel te staan op de drempel van een nieuwe tijd, dat - evenals een beklemmend ondergangspessimisme - Europa in 1918 overspoelde, in Nederland het hevigst werd gevoeld in de humanitaire beweging. Het toegenomen onbehagen met de moderniteit en de hang naar een 'zuivere' cultuur, naar vrede, eenheid en een nieuw, religieus solidariteitsgevoel resulteerden nu, sterker dan voorheen, in een Europese oriëntatie; in een diepe bezorgdheid om de Europese cultuur en in een gevoelige antenne voor buitenlandse cultuurdiagnoses en blauwdrukken voor vernieuwing. Immers, de humanitair idealisten verlangden niet alleen naar een duurzame vrede en naar een herstel van de door de oorlog verbroken intellectuele contacten in Europa, zij beschouwden de verhevigde moderniteitscrisis ook als een specifiek Europees probleem en zichzelf als deelnemers aan een Europese strijd om de vernieuwing van de cultuur. Daarom zochten zij in toenemende mate - maar lang niet altijd met succes - aansluiting bij transnationale regeneratiestromingen, of gingen te rade bij buitenlandse cultuurcritici, intellectuelen en filosofen, die zich met dezelfde thema's bezighielden. Vaak voorzagen zij bovendien hun ideeën en cultuurdiagnoses van een grotere urgentie en zeggingskracht door een beroep te doen op 'Europa'; door te benadrukken dat de toekomst van de Europese cultuur op het spel stond en door soms het 'humanisme' te verbinden een vermeende 'typisch Nederlandse' internationale roeping. Met andere woorden, wie Nederland in de context van de naoorlogse culturele heroriëntatie in Europa wil bestuderen, komt als snel uit bij de humanitair idealisten.

De humanitaire beweging en de politiek

Verschillende historici hebben het hardnekkige imago van de humanitaire beweging als een verzameling apolitieke, onpraktische en buiten of boven de realiteit zwevende dromers gecorrigeerd door de politieke betrokkenheid van de humanitair idealisten te analyseren. Zo heeft Amanda Kluveld laten zien dat de antivivisectionisten, die in haar proefschrift centraal staan, wel degelijk een eigen vorm van politiek bedreven. Door een ruimere opvatting van het begrip 'politiek' te hanteren, wordt duidelijk dat Felix Ortt en zijn medestanders er een expressieve politieke stijl op nahielden,

[24] P.H. Ritter, 'Geestelijke stroomingen in de Noord-Nederlandsche letterkunde tusschen 1898 en 1923', in: W.G. de Bas ed., *25 jaar geschiedenis van Nederland* 1898-1923 (Amsterdam 1923) 979-1009, aldaar 1005; Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 526; Antoon Vloemans, *Wat wil De Nieuwe Gedachte?* (Amsterdam 1925) 14; Kees Meijer 'Wat wil De Nieuwe Gedachte', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 97-107, aldaar 106.

waarbij zij het hartstochtelijk naleven en tot uitdrukking brengen van de persoonlijke idealen voorop stelden, in plaats van de praktische haalbaarheid of de concrete gevolgen van hun engagement.[25]

Piet de Rooy en Henk te Velde hebben daarnaast gewezen op de dwarsverbanden tussen de humanitaire beweging en het socialisme en op de ambivalente gevoelens die dit bij deze laatste stroming teweegbracht. Beide historici voerden Pieter Jelles Troelstra (1860-1930) ten tonele als exemplarisch voor deze tendens: door zijn belangstelling voor het spiritisme verenigde de SDAP-voorman in zich de humanitaire hang naar een nieuwe, verbindende mystiek en het socialistische verlangen naar een economisch en sociaal rechtvaardigere maatschappij. De Rooy verklaarde dit gedeeltelijk samengaan van beide stromingen, door te benadrukken dat socialisten en humanitairen in grote lijnen door dezelfde motieven werden gedreven. Het waren potentiële medestanders vanwege hun gemeenschappelijke kritiek op de moderniteit, maar ook concurrenten omdat zij hun aanhang rekruteerden uit dezelfde lagen van de maatschappij. Voor de eeuwwisseling stond de SDAP (1894) volgens De Rooy afwijzend tegenover het humanitair idealisme, dat als een vulgair en individualistisch 'burgerlijk anarchisme' met de eigen 'zuivere' en wetenschappelijk gefundeerde leer werd gecontrasteerd. Na 1900 nam de tolerantie geleidelijk toe en rijpte het inzicht dat, om de aanwas van de partij veilig te stellen, het verstandig was dat de SDAP óók open zou staan voor lieden die meenden dat niet een verandering van de omstandigheden, maar de menselijke wil doorslaggevend was voor het creëren van een betere samenleving. De Rooy plaatste dan ook kanttekeningen zowel bij Romeins interpretatie van de ´kleine geloven´ als een louter burgerlijk decadentieverschijnsel als bij zijn bewering dat het een eenduidig van het socialisme af te grenzen fenomeen betrof. Volgens De Rooy herhaalde de marxistische historicus in feite de socialistische kritiek op het humanitarisme die rond de eeuwwisseling in zwang was.[26] Sterker nog: Romein herhaalde ook zijn eigen, in het interbellum geformuleerde bezwaren. Al in zijn proefschrift over de receptie van Fjodor Dostojevski (1821-1881) in West-Europa uit 1924 had hij bijvoorbeeld zijn niet onverhulde ergernis laten blijken over de 'stichtelijke', humanitair-idealistische bewonderaars van de Russische schrijver in Nederland.[27]

Te Velde onderschreef in het artikel 'Het kleine geloof in de politiek' de analyse van De Rooy dat de scheidslijnen tussen het socialisme en het humanitair idealisme in de praktijk diffuus waren en gaf nog een tweede verklaring voor Romeins negatieve kenschets van deze stroming: de scherpe grens die hij in zijn in 1967 gepubliceerde *Op het breukvlak van twee eeuwen* had getrokken, kwam waarschijnlijk ook voort uit de behoefte om met terugwerkende kracht het socialisme vrij te pleiten van de na de Tweede Wereldoorlog verdacht geworden samenhang tussen politiek en irrationele of pseudoreligieuze elementen.[28] Ook Kluveld heeft opgemerkt dat deze associatie achteraf met het fascisme en nationaal-socialisme meespeelde bij de negatieve beoordeling van de humanitaire beweging; in haar proefschrift wees zij de veronderstelling dat het humanitair idealisme

[25] Kluveld, *Reis door de hel der onschuldigen* 209.

[26] De Rooy, 'Een hevig gewarrel' 625, 636 en 639-640.

[27] J.M. Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek. Een hoofdstuk uit de geschiedenis van den literairen roem* (Haarlem 1924) 98-103 en 170-177.

[28] Henk te Velde, 'Het kleine geloof in de politiek. Jan Romein en de ambivalenties van politiek', in: Ido de Haan e.a. ed., *Het eenzame gelijk. Hervormers tussen droom en daad 1850-1950* (Amsterdam 2009) 29-41, aldaar 36. Ook Jan Bank en Maarten van Buuren illustreerden in hun hoofdstuk 'Utopisten en socialisten' aan de hand van Henriette Roland Holsts 'bekering' tot het religieus-socialisme, dat er wel degelijk overgangen mogelijk waren tussen het ogenschijnlijk onverenigbare utopisch socialisme van kolonisten als Frederik van Eeden en het revolutionair marxisme van socialistische strijders als Roland Holst en Herman Gorter, in: Bank en Van Buuren, *1900. Hoogtij van burgerlijke cultuur* 442-443 en 483.

eenvoudigweg 'geruisloos' in het nationaal-socialisme zou zijn opgegaan als een onjuist en finalistisch perspectief van de hand.[29]

Dat de humanitaire beweging dikwijls negatief beoordeeld werd, is dus óók te wijten aan het in bredere zin, verdachte imago van de cultuurcritici en utopisten uit de eerste decennia van de vorige eeuw. De Vlaamse filosoof Antoon Braeckman heeft er in zijn inleiding van de bundel *Onbehagen met de moderniteit. De revolte van de intellectuelen* (2001) op gewezen dat de Europese cultuurcritici uit het tijdvak 1890-1933 ten dele de weg hebben bereid voor het nazisme en fascisme. Niet alleen ondermijnden ze met hun kritiek op de democratie stelselmatig het vertrouwen in deze liberale staatsvorm, ook deelden ze met deze ideologieën een sterke afkeer jegens het in de Verlichting gewortelde rationalisme en keerden ze zich - evenals de fascisten - zowel tegen het liberalisme en het kapitalisme als tegen het socialisme, met het argument dat deze stromingen te 'materialistisch' zouden zijn. Bovendien verwelkomden veel cultuurcritici het nationalisme als de aangewezen panacee die de vermeende maatschappelijke desintegratie en versplintering van de (nationale) cultuur kon genezen. Niet zelden combineerden zij een nationalistisch standpunt met de gedachte dat geweld en heroïek een ontsnapping boden uit de liberaal-burgerlijke samenleving waarin 'decadentie' en 'middelmatigheid' hoogtij leken te vieren of met het idee dat de vermeende 'degeneratie' van de cultuur alleen kon worden gekeerd door naast een 'nationale zuiverheid' ook een 'raciale zuiverheid' na te streven. De Europese cultuurkritiek van de eerste decennia van de twintigste eeuw behoort volgens Braeckman dan ook tot een 'onverwerkt verleden in onze cultuur'.[30] Een verleden waarop hopelijk enig nieuw licht kan worden geworpen door in deze studie zowel de reactie van de Nederlandse humanitair idealisten op de opkomende totalitaire massabewegingen te reconstrueren, als de toenemende verwevenheid met de sociaal-democratie in de jaren twintig te analyseren.

Evenals de cultuurkritiek is ook het utopisme, dat naast het visioen van een betere plaats of toekomst, altijd kritiek op de eigen tijd, cultuur of maatschappij bevat, door het grootschalige bloedvergieten van de twintigste eeuw sterk in diskrediet is geraakt. Utopisme wordt steevast geassocieerd met totalitarisme, dwang en geweld. Toch mag deze politieke beladenheid geen reden zijn voor vooringenomenheid jegens álle utopisten. Zoals de Amerikaanse historicus Jay Winter in zijn *Dreams of peace and freedom. Utopian moments in the 20th century* (2006) heeft laten zien, richtten de grote collectieve gewelduitbarstingen in de twintigste eeuw - als de Eerste Wereldoorlog - niet alleen maar ellende aan, maar genereerden zij óók 'utopische momenten' en brachten zij 'kleine utopisten' voort; wereldverbeteraars die verlangden naar vrede, vrijheid, menselijkheid en rechtvaardigheid en die zich onderscheidden van 'grote utopisten' met een totalitaire, collectivistische en wrede toekomstdroom, als Hitler en Stalin.[31] Tot deze categorie kunnen ook de Nederlandse humanitair idealisten worden gerekend. De bestudering van deze categorie kan volgens Winter tot een nieuw perspectief op de donkere en gewelddadige eerste helft van de twintigste

[29] Kluveld, *Reis door de hel der onschuldigen* 218-221. Evenals Romein stelde bijvoorbeeld ook Ger Harmsen het mystieke en elitaire 'patriciërs socialisme' dat opgang maakte in het fin de siècle tegenover het wetenschappelijke socialisme van Marx en Engels en concludeerde hij dat deze eerste 'religieus-mystieke' richting later de bouwstenen voor het fascisme zou leveren. In: Ger Harmsen, 'Herfsttij van het liberalisme', in: idem, *Nederlands kommunisme. Gebundelde opstellen* (Nijmegen 1982) 231-242, aldaar 236.

[30] Antoon Braeckman, 'Inleiding: denken tegen de moderniteit. Contouren van een 'revolutie van de geest' (1890-1933)', in: Antoon Braeckman, Raoul Bauer en Jacques De Visscher ed., *Onbehagen met de moderniteit. De revolte van de intellectuelen, 1890-1933* (Kapellen 2001) 7-33, aldaar 9.

[31] Jay Winter, *Dreams of peace and freedom. Utopian moments in the 20th century* (New Haven en Londen 2006) 2-8.

eeuw leiden. Juist in de jaren twintig konden deze kleine utopisten goed gedijen. Zoals de historici Zara Steiner en Robert Gerwarth in hun studies over het interbellum in Europa hebben beklemtoond, verschilden de jaren twintig en dertig sterk van elkaar en moeten de jaren twintig vooral worden beschouwd als het decennium ná de Grote Oorlog, in plaats van als de voorgeschiedenis van de heerschappij van Hitler, als een tijdvak, dat, ondanks de conflicten en instabiliteit in grote delen van Europa, óók gekenmerkt werd door vredesverwachtingen en 'utopische momenten'.[32]

Verzuiling, religie en secularisering

Behalve aan het in kaart brengen van de verhouding tussen de humanitaire beweging en de sociaal-democratie en aan de grotere kwestie van het problematische verband tussen de antirationalistische cultuurkritiek van de eerste decennia van de twintigste eeuw en het fascisme en nationaal-socialisme, poogt deze studie óók bij te dragen aan het vormen van een genuanceerder perspectief op de verzuiling, religie en secularisering in Nederland. Evenals in andere landen is in Nederland de eigen nationale geschiedenis vaak voorgesteld als deviatie van een vermeend, algemeen Europees patroon. Vanaf de jaren vijftig speelde het concept 'verzuiling' daarbij een sleutelrol. Sinds de jaren tachtig is er echter steeds meer kritiek gekomen op het beeld van de verzuiling als een 'typisch Nederlandse' *Sonderweg* naar de moderniteit.[33] Ook op veel andere punten is het concept verzuiling bekritiseerd. Zo is aangetoond dat de verzuiling niet de gehele maatschappij omvatte, dat de orthodox protestantse, katholieke, socialistische en liberale 'zuilen' sterk van elkaar verschilden (en dat überhaupt in twijfel moet worden getrokken of er zoiets als een 'liberale zuil' heeft bestaan), is betoogd dat de zuilen kampten met interne tegenstellingen en benadrukt dat ze geenszins onveranderlijk waren. Tot slot zijn er ook vraagtekens geplaatst bij het vermeende vanzelfsprekende verband tussen de verzuiling en de pacificatiepolitiek en bij de aanname dat het bestaan van de zuilen per definitie een stabiliserende werking heeft gehad.[34] Hoewel de reële vorm, aard en invloed van de verzuiling dus onderwerp zijn geweest van onderzoek en debat, is de wijze waarop tijdgenoten die buiten de 'zuilen' stonden - zoals de aanhangers van de humanitaire beweging - de mobilisatie en organisatie van een deel van de samenleving langs religieus-ideologische scheidlijnen hebben beoordeeld, nog onderbelicht gebleven. Ondanks het feit dat er wel aandacht is besteed aan de initiatieven voor een 'doorbraak' in de jaren dertig en met name in de jaren veertig, zijn bijvoorbeeld de onvrede met de 'schotjesgeest' of het verlangen naar oecumene in de jaren daarvóór nog nauwelijks bestudeerd.[35]

Een ander aspect dat nadere studie verdient is de positie en betekenis van 'religie' in Nederland in de eerste helft van de twintigste eeuw. Peter van Dam en Friso Wielenga hebben er in *Religion als Zündstoff. Gesellschaftliches und politisches Engagement in den Niederlanden seit 1945* (2014) op gewezen dat door het dominante perspectief van de verzuiling, de 'religie' in de

[32] Zara Steiner, *The lights that failed. European international history, 1919-1933* (New York 2005) vi; Robert Gerwarth, 'Introduction', in: idem ed., *Twisted paths. Europe 1914-1945* (New York 2007) 1-7, aldaar 3.
[33] Henk te Velde, 'Inleiding. De internationalisering van de nationale geschiedenis en de verzuiling', *BMGN* 4 (2009) 499-514.
[34] Een goed overzicht van het debat over de verzuiling, in: Van Dam, *Staat van verzuiling*.
[35] Rob van Ginkel, *Op zoek naar eigenheid. Denkbeelden en discussies over cultuur en identiteit in Nederland* (Den Haag 1999); Frits Rovers, 'Eenheid door Democratie. Een analyse van een burgerlijk-democratische volksbeweging in de jaren dertig', *Utrechtse Historische Cahiers* 4 (1986) 1-97; Jan Bank, *Opkomst en ondergang van de Nederlandse Volksbeweging (NVB)* (Deventer 1978); Madelon de Keizer, *De gijzelaars van Sint Michielsgestel. Een elite-beraad in oorlogstijd* (Alphen aan de Rijn 1979); Wichert ten Have, *De Nederlandse Unie. Aanpassing, vernieuwing en confrontatie in bezettingstijd, 1940-1941* (Amsterdam 1999).

historiografie dikwijls is gereduceerd tot slechts het fundament van de zuilen.[36] In hoeverre de religie echter ook andere vormen aannam of andere functies had, kan worden verhelderd door een analyse van de rol die 'religie' speelde als een mobiliserende kracht voor de aanhangers van de humanitaire beweging, om zich te organiseren én om zich maatschappelijk en politiek te engageren. Met deze invalshoek wordt eveneens gepoogd om de heersende interpretatie dat de Nederlandse *civil society* vanaf het einde van de negentiende eeuw tot in de jaren zestig van de twintigste eeuw uit louter verzuilde (en met de staat vervlochten) organisaties zou hebben bestaan, enigszins te nuanceren.[37] Duidelijk zal worden dat er naast deze organisaties ook concurrerende verenigingen actief waren, zoals de humanitair-idealistische verenigingen die eveneens 'religie' als fundament hadden, maar zich tegelijkertijd afzetten tegen de 'orthodoxe' en 'dogmatische' opvatting van het christelijk geloof die in de verzuilde organisaties de toon leek aan te geven. In tegenstelling tot deze laatste organisaties die door de orthodoxe protestanten, katholieken en socialisten als 'middel' werden gebruikt om de identiteit van de eigen maatschappelijke groep af te bakenen en te verstevigen, hadden de vrijwillige verenigingen van de humanitair idealisten een 'open' karakter én streefden zij ernaar om de eenheid in de samenleving te bevorderen. Met dit verlangen om de tegenstellingen op nationale en internationale schaal te overbruggen (bijvoorbeeld door te streven naar een socialisme dat ook voor gelovigen zou openstaan), leken de humanitair-idealistische organisaties in zekere zin meer op de liberaal-burgerlijke verenigingen die aan het einde van de achttiende en het begin van de negentiende eeuw waren opgekomen en die vooral de nationale identiteit wilden versterken, dan op hun eigentijdse, verzuilde equivalenten.

Diverse auteurs hebben er reeds op gewezen dat de - veel bekritiseerde - traditionele secularisatiethese ook op de geschiedenis van de religie in Nederland niet goed toepasbaar is en dat in de twintigste eeuw de modernisering niet eenvoudigweg samenging met een afname van het belang van religie in de samenleving.[38] In het onderzoek is de belangstelling hoofdzakelijk uitgegaan naar de motieven voor en de betekenis van de massale ontkerkelijking die vanaf de jaren zestig plaatsvond. Veel minder bekend is er echter over de jaren 1909-1930, toen Nederland - net als in de jaren zestig en zeventig - een hoog ontkerkelijkingstempo had in vergelijking met de omringende West-Europese landen. In deze jaren nam het aantal mensen dat bij volkstellingen aangaf niet tot een kerkgenootschap te behoren toe van 5% tot 14,4 %. Vanaf 1930 tot 1960, de periode waarin de invloed van de verzuiling zich het sterkst deed gelden, zou dit percentage slechts langzaam toenemen tot 18,3%.[39] In de literatuur is deze vroege ontkerkelijking vaak in verband gebracht met de modernisering en de aantrekkingskracht van het socialisme als 'alternatieve religie'.[40] De socioloog Peter van Rooden voegde hier in zijn *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland* (1996) echter nog een andere, belangrijke verklarende factor aan toe. Volgens Van

[36] Peter van Dam en Friso Wielenga, *Religion als Zündstoff. Gesellschaftliches und politisches Engagement in den Niederlanden seit 1945* (Münster 2014) 8.

[37] Zie voor een reflectie op het nut en de betekenis van het concept *civil society* voor de Nederlandse geschiedschrijving de bijdragen van Maartje Janse, Henk te Velde en James Kennedy in het themanummer van *De Negentiende Eeuw* 2 (2008).

[38] Peter van Rooden, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990* (Amsterdam 1996); James Kennedy, *Bezielde verbanden. Gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland* (Amsterdam 2010); idem en Jan Zwemer, 'Religion in the modern Netherlands and the problems of pluralism', *BMGN* 2/3 (2010) 237-268.

[39] H. Faber, *Ontkerkelijking en buitenkerkelijkheid in Nederland tot 1860* (Assen 1970) 28-29 en 505-506.

[40] J.P. Kruijt *De onkerkelijkheid in Nederland. Haar verbreiding en oorzaken* (Groningen 1933) 172, 189 en 326; Hans Knippenberg, *De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden* (Assen 1992) 227-229.

Rooden zetten in de eerste decennia van de twintigste eeuw veel kerkverlaters zich af tegen de steeds sterker wordende greep van de orthodoxe protestanten en katholieken op de samenleving. Door de verzuiling veranderde volgens hem de betekenis van het kerklidmaatschap en werd het steeds lastiger om een 'ongedefinieerd christendom' te belijden.[41] Ook het 'ideologisch extremisme' dat - in de woorden van Van Rooden - door de religieuze mobilisatie van de orthodoxe protestanten en katholieken in de hand werd gewerkt, riep buiten en binnen de kerk (bij vrijzinnige protestanten) de nodige weerstand op. De historici Joris van Eijnatten en Fred Lieburg komen tot een vergelijkbare conclusie in hun overzichtswerk *Nederlandse religiegeschiedenis* (2005) en stellen vast dat 'de op- en uitbouw van de zuilen tussen 1880 en 1940' gepaard ging met 'een allerminst te verwaarlozen marginalisering van de kerkelijkheid van die groepen die tussen de zuilen vielen'.[42] In deze studie wordt dit onbehagen met verzuiling en met de versterking van de orthodoxie nader bestudeerd als een belangrijke, binnenlandse oorzaak van de opleving van de humanitaire beweging, die buiten de zuilen stond, maar slechts ten dele buitenkerkelijk was. Daarbij zal in de eerste plaats uitvoerig worden stilgestaan bij de betekenis van 'religie' voor de humanitair idealisten als 'geestelijk tegengif' tegen de 'materialistische' en 'rationalistische' moderne cultuur. In de tweede plaats zal worden ingegaan op wijze waarop, binnen de humanitaire beweging, zowel radicaal vrijzinnige protestanten als religieus humanisten, religieuze kritische antwoorden formuleerden op de consolidatie van de verzuiling en de toenemende rechtzinnigheid in Nederland.

Methode en opbouw: cultuurkritiek en cultuurtransfer

In boeken, brochures en tijdschriftartikelen diagnosticeerden de humanitair idealisten de crisis van de Europese beschaving en propageerden zij medicijnen om de ziekte te genezen. Een reconstructie van deze cultuurkritiek toont hoe zij reflecteerden op de moderniteit en hoe zij de cultuurcrisis beleefden.[43] Het is dan ook de perceptie van de eigen tijd die in deze studie centraal staat en niet reële werkelijkheid van de jaren twintig zelf. Aan de hand van bronnen als *Nijhoff's index op de Nederlandsche periodieken van algemeenen inhoud*, *Repertorium op de Nederlandsche tijdschriften* en J.J. Poortmans *Repertorium der Nederlandsche wijsbegeerte* was het mogelijk een beeld te vormen van de belangrijkste humanitair-idealistische cultuurcritici en vernieuwingsdenkers in de periode 1914-1930, van de problemen die zij identificeerden en de remedies die zij aanbevalen.[44] Vervolgens is gericht onderzoek gedaan naar deze woordvoerders van de humanitaire beweging, naar hun opvattingen en naar de verenigingen waarin zij actief waren: het Religieus Socialistisch Verbond (1915), het Vrije Menschen Verbond (1915), de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort (1916), De Nieuwe Gedachte (1916), de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen (1919), de Praktisch-Idealisten Associatie (1919), de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers (1919) en het 'gedifferentieerde' werkverband (1919) - die beide onderdeel uitmaakten van de Vereniging Woodbrookers Barchem - en de Bond van Religieuse Anarcho-

[41] Van Rooden, *Religieuze regimes* 39-41.

[42] Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (Hilversum 2005) 318.

[43] Cultuurkritiek kan worden gedefinieerd als: 'de kritische overdenking van de aard, de waarde en de ontwikkeling van de heersende cultuur of cultuur in het algemeen'. In: Remieg Aerts, 'Prometheus en Pandora. Een inleiding tot cultuurkritiek en cultuurpessimisme', in: idem en Klaas van Berkel ed., *De pijn van Prometheus. Essays over cultuurkritiek en cultuurpessimisme* (Groningen 1996) 10-66, aldaar 34.

[44] A.J. van Huffel e.a. ed., *Nijhoff's index op de Nederlandsche periodieken van algemeenen inhoud* (Den Haag 1909-1963); *Repertorium op de Nederlandsche tijdschriften* (Den Haag 1914-1921) en J.J. Poortman, *Repertorium der Nederlandsche wijsbegeerte* (Amsterdam en Antwerpen 1948).

Communisten (1920). De belangrijkste bronnen voor deze studie vormden de periodieken die deze verenigen uitgaven en de boeken en brochures die de humanitair idealisten publiceerden. Deze aanpak maakte het mogelijk om het onderzoek praktisch af te bakenen. Tegelijkertijd maakt deze gerichtheid op personen, tijdschriften en centra van het humanitair idealisme óók duidelijk dat dit onderzoek - zoals elk onderzoek - selectief is en er dus geen aanspraak op kan maken een volledig beeld van de gehele humanitaire beweging te hebben geschetst.

In zijn verhelderende analyse van het verschijnsel cultuurkritiek 'Prometheus en Pandora' heeft Remieg Aerts erop gewezen dat in cultuurkritiek - steeds in een andere samenhang - dezelfde thema's, argumenten en motieven terugkeren.[45] Kort samengevat richt de cultuurkritiek zich op 'massa en machine'. De mechanisering, industrialisering en opkomst van de massacultuur, zo is de gedachte, hebben geleid tot de zegetocht van een ongebreideld materialisme, kapitalisme, rationalisme, positivisme en utilitarisme, uitwassen van de moderniteit die op hun beurt weer crisissymptomen als een morele verwildering, een fragmentatie en nivellering van de maatschappij, een stijlloze kunst, een te ver doorgeslagen specialisering in de wetenschap, een teugelloos individualisme, een schrijnend tekort aan 'intuïtie' of 'gevoel' en een rampzalig gebrek aan eenheid op elk terrein teweegbrachten. In tegenstelling tot cultuurpessimisten die geen uitweg zien en een ondergang voor onvermijdelijk houden, stellen cultuurcritici zoals de humanitair idealisten na hun analyse van de oorzaken en symptomen van de vermeende degeneratie van de cultuur, ook altijd een oplossing voor. Het zijn deze verlangde remedies voor de cultuurcrisis, die gekenmerkt worden door een veel grotere diversiteit dan genoemde thema's en motieven, waarop in de verschillende hoofdstukken van deze studie steeds het accent ligt.

Daarnaast is in deze studie geprobeerd om de cultuurkritiek van de Nederlandse humanitair idealisten in een Europees perspectief te plaatsen. Hiervoor is een aantal inzichten ontleend aan het *cultuurtransfer*-onderzoek.[46] In de eerste plaats is dat het uitgangspunt dat het vaak zinvoller is om de culturele overdracht tussen naties of 'cultuurgebieden' te onderzoeken dan om deze te vergelijken, omdat het vaak lastig is om een gemeenschappelijk kenmerk te identificeren dat twee of meer eenheden vergelijkbaar maakt. Dit geldt in het bijzonder wanneer er sprake is van grote verschillen, zoals tussen Nederland en de Europese landen die wél aan de Eerste Wereldoorlog hadden deelgenomen, die kampten met geslaagde, revolutionaire omwentelingen of die geteisterd werden door een hyperinflatie. Andere voordelen van deze transnationale invalshoek zijn dat naast een synchrone nu ook een diachrone benadering mogelijk is en dat het een doorbraak van de, in het comparatieve onderzoek vaak gehandhaafde, nationale kaders stimuleert, zodat naast natiestaten bijvoorbeeld ook regio's, netwerken, groepen of stromingen zoals het humanitair idealisme als studieobject in het vizier komen.

Een tweede uitgangspunt dat in deze studie is toegepast, is de notie dat de overdracht van cultuurgoed, denkbeelden of ideeën geen lineair proces is, maar altijd een transformatieve daad,

[45] Aerts, 'Prometheus en Pandora' 55.

[46] Buiten Frankrijk en Duitsland, bijvoorbeeld in de Angelsaksische academische wereld, heeft het *cultuurtransfer*-concept weinig navolging gekregen. Dat geldt ook voor Nederland. Pionierswerk werd hier verricht door Martijn van der Burg en Annie Jourdan met het onderzoeksproject 'Cultuurtransfer en politiek' waarin zij de politieke en culturele uitwisseling tussen Nederland en Frankrijk in de Frans-Bataafse tijd en de gevolgen hiervan voor de Nederlandse staatsvorming analyseerden en dat geresulteerd heeft in het proefschrift van Van der Burg: *Nederland onder Franse invloed. Cultuurtransfer en staatsvorming in de napoleontische tijd, 1799-1813* (Amsterdam 2007). Voor een uitgebreidere reflectie op de uitgangspunten en de toepassing van het *cultuurtransfer*-concept: Marjet Brolsma, 'Cultuurtransfer en het tijdschriftenonderzoek', *Contextes. Revue de sociologie de la literature* (oktober 2008), http://contextes.revues.org/index3823.html.

waarbij cultuurvormen van elders een nieuwe plaats, functie en betekenis krijgen binnen het ontvangende cultuurgebied. Op dit proces van toe-eigening of acculturatie en de veranderingen die het 'vreemde' en het 'eigene' daarbij ondergaan, ligt in deze studie de nadruk. Een analyse van de manier waarop de humanitair idealisten ideeën van buitenlandse cultuurcritici en vernieuwingsdenkers overnamen, afwezen of aanpasten en van de motieven die ze daarvoor hadden, kan veel onthullen over context, het karakter en de uitgangspunten van de Nederlandse humanitaire beweging. De import van ideeën uit den vreemde diende immers óf om de bestaande verhoudingen en opvattingen te bevestigen óf als referentiepunt om veranderingen en alternatieve visies te rechtvaardigen. Omdat de humanitair idealisten dat wat niet geschikt was voor het rechtvaardigen van bestaande opvattingen, noch voor het in twijfel trekken daarvan, links lieten liggen, kunnen ook de buitenlandse ontwikkelingen en ideeën die niet werden waargenomen, geïmporteerd en aangepast veel onthullen over de motieven van deze ontvangende partij en over de Nederlandse context.[47] In deze studie zal dan ook niet alleen aandacht worden geschonken aan de toe-eigening van cultuurkritiek van buiten de eigen landsgrenzen en aan de internationale ontmoetingen en wisselwerkingen die plaatsvonden, maar zullen eveneens ook de denkers, stromingen en richtingen waarvoor de humanitair idealisten geen belangstelling hadden en de contacten die zij niet aanknoopten, worden gesignaleerd.

In het eerste hoofdstuk van deze studie worden de context en oorzaken van de opleving van de humanitaire beweging na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog en vooral na 1918 geïnventariseerd. Onderzocht zal worden op welke manier het verlangen naar meer 'menselijkheid' voor de humanitair idealisten een nieuwe urgentie kreeg, waarom zij zich wendden tot het irrationele en subjectieve en waarom 'religie' voor velen van hen een grotere betekenis kreeg. Centraal staat daarbij de bloei van een ondogmatisch, religieus humanisme binnen de beweging, dat een in Nederland traditioneel grote humanitair-idealistische, spirituele substroming als de theosofie in naoorlogse jaren in de schaduw stelde. Uitgebreid aandacht is er ook voor de verhouding van de humanitair idealisten tot het christendom, dat enerzijds tijdens de Eerste Wereldoorlog in hun ogen als verbindende schakel jammerlijk leek te hebben gefaald en dat anderzijds in Nederland een steeds orthodoxer karakter en een steeds sterkere greep op de samenleving kreeg als gevolg van de uitbouw van de verzuiling.

In het tweede hoofdstuk wordt onderzocht hoe deze heroriëntatie op het christendom bij veel aanhangers van de humanitaire beweging gepaard ging met een heroriëntatie op het socialisme, dat enerzijds in de eigen tijd over een buitengewoon sterk regenererend potentieel leek te beschikken, maar dat anderzijds ook leek te moeten worden hervormd en gezuiverd van de historisch-materialistische grondslag. Centraal in dit hoofdstuk staat het religieus-socialisme - dat kan worden beschouwd als de belangrijkste nieuwe stroming binnen de humanitaire beweging in de jaren twintig - en de groeiende verstrengeling tussen de humanitaire beweging en de sociaal-democratie die hiervan het resultaat was. Duidelijk zal worden dat het proces van 'vergeestelijking' dat in het eerste hoofdstuk werd gesignaleerd, hand in hand ging met een proces van 'politisering'. Achtereenvolgens komen de motieven van de religieus-socialisten en hun verhouding tot de 'religie' en het 'socialisme' - en in het bijzonder de SDAP - aan bod en worden de belangrijkste religieus-socialistische verenigingen en denkers in kaart gebracht, waarbij wat uitgebreider zal worden stilgestaan bij de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers van de rode dominee Willem Banning.

[47] Johannes Paulmann, 'Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts', *Historische Zeitschrift* 267 (1998) 649-685, aldaar 675.

Tot slot wordt betoogd dat het religieus-socialisme als een breder verschijnsel kan worden beschouwd dan voorheen in de betrekkelijk schaarse literatuur over dit onderwerp is gedaan.

In het derde en vierde hoofdstuk worden vervolgens de belangrijkste intellectuele bronnen van de humanitair idealisten onder de loep genomen: de wijsbegeerte van Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), de levensfilosofie en het 'onbedorven Oosten', een spiritueel panacee dat in de ogen van veel humanitair idealisten het beste kon worden gedestilleerd uit de Russische literatuur. In het algemeen kan worden gesteld dat 'religie' in het onderzochte tijdvak voor de meeste humanitairen de vorm was, die de door hen verlangde remedie voor de zieke beschaving aan moest nemen en dat zij vervolgens de hiervoor vereiste intellectuele bouwstenen vooral putten uit de literatuur en de wijsbegeerte. In het derde hoofdstuk wordt gepoogd om de populariteit van de levensfilosofie en het neohegelianisme te verklaren. Daarbij wordt wederom, vanuit een ander perspectief dit maal, aandacht besteed aan de toenemende politieke betrokkenheid van de humanitair idealisten in de jaren na 1914 en aan de wisselwerking tussen geest en daad, tussen wijsbegeerte en politiek. Inzichtelijk zal worden gemaakt op welke manier aanhangers van de humanitaire beweging Hegels dialectiek en de levensfilosofie in dienst stelden van een radicaal antimilitaristisch engagement, van links-revolutionaire idealen of van internationalistische(-nationalistische) vredesplannen. Onderwerp van het vierde hoofdstuk is de vermeende heilzame werking van het Oosten op het geperverteerde Westen. Bijzondere aandacht gaat daarbij uit naar de wijdverbreide notie van een regenererende 'onbedorven', 'vitale' Russische ziel en spiritualiteit, die zich vooral manifesteerde in een de eredienst voor de Russische schrijver Dostojevski rond het tijdschrift *De Stem*. Net als in de voorgaande hoofdstukken wordt hierbij ook ingegaan op de Europese context, in dit geval op de transnationale Dostojevski-cultus en de toe-eigening en invloed van Dostojevski-beschouwingen met name uit het Duitse taalgebied.

In het laatste, vijfde hoofdstuk wordt het hevige verlangen naar een herstel van de Europese Republiek der Letteren en de daarmee verbonden, elitaire notie dat intellectuelen een cultureel-moreel richtinggevende, vredestichtende taak en capaciteit hadden, geanalyseerd. De belangrijkste protagonisten in dit hoofdstuk zijn de schrijver-psychiater Frederik van Eeden (1860-1932), die zich tijdens 1914-1918 inspande om de door de oorlogswaan bevangen Duitse en Franse intellectuelen tot rede te manen, de ex-predikant Bart de Ligt (1883-1938), die als voorzitter van de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen streefde naar een 'zuivering' van de revolutie én van de 'gecorrumpeerde' Europese intelligentsia en Dirk Coster, die in de tweede helft van de jaren twintig in *De Stem* fel polemiseerde tegen het harde, fascistische engagement van jonge generatie Europese schrijvers en dichters en uiteindelijk met tegenzin zijn diep gekoesterde ideaal van een intellectuele neutraliteit moest laten varen. Duidelijk zal worden dat niet alleen bij Coster, maar ook bij andere woordvoerders van de humanitaire beweging vanaf halverwege de jaren twintig het intellectuele elitarisme aan erosie onderhevig was.

In de epiloog komen ten slotte de jaren dertig aan bod, een decennium waarin het 'humanitaire moment' van na de Eerste Wereldoorlog voorbij was en de beweging zich geconfronteerd zag met de opkomst van de totalitaire massabewegingen in Europa. Niet alleen zullen de diverse reacties op de zegetocht van het fascisme en nationaal-socialisme worden besproken, ook wordt ingegaan op de deels veranderende visie op het christendom en het ideaal van een 'volkseenheid'. Uitgebreid aandacht wordt daarnaast besteed aan het religieus-socialisme, aan de wijze waarop deze belangrijkste humanitair-idealistische substroming - gemotiveerd door een sterke afkeer van het nazisme - in de jaren dertig van karakter veranderde én een aanzienlijke invloed binnen de SDAP ging uitoefenen. Voordat echter de jaren dertig, de neergang van de

humanitaire beweging of de cultuurkritiek en plannen voor een regeneratie van de naoorlogse periode kunnen worden besproken, is het eerst noodzakelijk om dieper in te gaan op de wortels en de oorzaken van de, tijdens de Eerste Wereldoorlog voorbereide, humanitair-idealistische opleving van na 1918 en in het bijzonder stil te staan bij de in Nederland overheersende behoefte aan een religieus antwoord op de crisis van de Europese cultuur.

1. De bloei van het religieus humanisme en het protest tegen de oorlog, het rationalisme en de orthodoxie

'Het is nog steeds de geest van Walden of een broertje daarvan, die de gemoederen beheerscht en de meeste aanhangers vindt', noteerde de letterkundige Victor van Vriesland (1892-1974) in 1919 in het linkse weekblad *De Nieuwe Amsterdammer*.[1] Van Vriesland verwees met zijn opmerking naar Frederik van Eedens leefgemeenschap Walden in Bussum, die samen met de kolonie van de christen-anarchistische Internationale Broederschap in Blaricum tot de meest curieuze utopische experimenten van rond de eeuwwisseling in Nederland behoort. Beide kolonies zijn karakteristiek voor de humanitaire beweging, die ontstond aan het einde van de negentiende eeuw en opnieuw furore maakte na de Eerste Wereldoorlog. In dit hoofdstuk zullen de verschillende factoren die hebben bijgedragen aan deze tweede opleving van het humanitair idealisme worden geïnventariseerd - zoals het verlangen naar 'nooit-meer-oorlog', de tegenreacties op de christelijke orthodoxie en de voortschrijdende verzuiling en de versterkte afkeer van het intellectualisme. Centraal daarbij staat de vraag waarom in de jaren tijdens, maar vooral na de oorlog binnen de humanitaire beweging een groeiende behoefte aan een nieuw, ondogmatisch, religieus humanisme ontstond en hoe dit proces van 'vergeestelijking' gestalte kreeg. Achtereenvolgens wordt uitgelegd op welke manier de oorlog het menselijkheidsideaal van de humanitairen van een nieuwe betekenis voorzag, hoe de cultuurcrisis in Nederland werd gepercipieerd en welke diverse, religieuze reacties de moderniteitscrisis er teweegbracht. Daarna wordt de toonaangevende rol van het religieus humanisme binnen de humanitaire beweging in de jaren twintig geanalyseerd en wordt wat langer stilgestaan bij drie figuren die illustratief zijn voor deze tendens: bij de gepensioneerde ambtenaar Kees Meijer en zijn algemeen religieuze vereniging De Nieuwe Gedachte, bij de populaire kunstcriticus en levensfilosoof Just Havelaar en zijn 'religie der menschelijkheid' en bij de uitgetreden dominee G.H. van Senden die een 'religieus-monisme' predikte.

De wereldoorlog en het menselijkheidsideaal

Dat het humanitair idealisme in de jaren na 1914 opnieuw opleefde, is in belangrijke mate te danken aan de Eerste Wereldoorlog, die het voor de humanitaire beweging typerende verlangen naar een 'menselijkere samenleving' op verschillende manieren van een nieuwe urgentie voorzag. In de eerste plaats herbevestigde de 'onmenselijkheid' van de oorlog - het bloedvergieten in de loopgraven en de redeloze haat en vijandschap tussen de volken van Europa - op pijnlijke wijze het belang en de betekenis van het menselijkheidsideaal. Niet alleen mensenlevens, maar ook de vrije wil bleek niets waard aan het front, waar soldaten tot speelbal van de verwoestende oorlogsmachine werden gereduceerd. Leek rond de eeuwwisseling een 'menselijkere maatschappij' vooral een sociaal rechtvaardigere maatschappij in te houden, na 1918 werd de voorheen prangende sociale kwestie verdrongen door het overweldigende verlangen naar 'nooit-meer-oorlog'. Een groot aantal humanitair idealisten was actief in de vredesbeweging of voerde bijvoorbeeld actie tegen de dienstplicht. In hun beschouwingen verbonden zij meestal de hoop op een nieuwe cultuur met het verlangen naar een spoedige internationale verbroedering en een bestendige vrede in

[1] Victor van Vriesland, 'Oude inzichten, nieuwe uitzichten', *De Nieuwe Amsterdammer* (27 december 1919) 2-3, aldaar 2.

Europa. Het Verdrag van Versailles, dat in Nederland onder andere vanwege de economische verbondenheid met Duitsland veel kritiek losmaakte, werd door veel humanitairen expliciet veroordeeld als een ernstige, nieuwe bedreiging van de prille vrede.[2] De opleving van de humanitaire beweging maakte dan ook deel uit van het in de jaren twintig in Nederland heersende pacifistische en internationalistische klimaat, dat in de politiek vooral door sociaal-democraten en vrijzinnige liberalen werd gedragen. Typerend voor deze wijdverbreide anti-oorlogsstemming is bijvoorbeeld het succes van de door de SDAP en NVV geïnitieerde petitie tegen de Vlootwet in 1923, die door ongeveer 1,3 miljoen mensen - op een bevolking van ongeveer 7 miljoen - werd ondertekend.[3]

In de tweede plaats versterkte de verontwaardiging over de rol van het Europese christendom tijdens de oorlog het verlangen naar een meer antropocentrische interpretatie van het geloof, dat eveneens sterk gevoed werd door een afkeer van de kerkelijke dogmatiek en orthodoxie - al kwam de tegenovergestelde reactie vaker voor en lijkt de wereldoorlog in Nederland juist vooral te hebben bijgedragen aan een verdere bekrachtiging van de heersende behoefte aan rechtzinnigheid en aan een buitenwereldlijke, voor de mens ongrijpbare God.[4] In de ogen van een minderheid van vooral vrijzinnige gelovigen echter, bewees het gebrek aan internationalisme van de kerken eens te meer, dat zij zich niet mochten verlaten op de kerkelijke voorschriften en dogma's, maar zich moesten laten leiden door hun persoonlijk geweten. Voor hen waren christendom en oorlog principieel onverenigbaar. Zij gruwelden van het feit dat de Europese christenen zich door de kerk en masse lieten misleiden, zoals in Duitsland, waar de theologische elite het rabiaat nationalistische manifest 'Aufruf an die Kulturwelt' ondersteunde of in Frankrijk, waar velen de hand van de heilige maagd meenden te ontwaren in de successen van het eigen leger bij de eerste slag bij de Marne op de geboortedag van Maria in september 1914. Dat de kerken in de oorlogvoerende landen zich zo geestdriftig in dienst stelden van de natie en de oorlog als een heilige strijd rechtvaardigden, bevestigde voor hen juist het belang van de autonomie van de mens. Tegenover de kerkelijke dogmatiek en notie van een transcendente God plaatsten deze critici daarom een in de menselijke ervaring gefundeerde kennis, moraal en spiritualiteit.

De notie dat het christendom als internationaal verbindende en vredestichtende macht had gefaald, maakte de wereldoorlog dus in de perceptie van sommigen tot een probleem dat alle Europese christenen aanging. Niet alleen in het afzijdige Nederland, maar ook in de andere neutrale landen leidde dit soms tot een heroriëntatie op het geloof. Zo kwam in Zwitserland de calvinistische theoloog Karl Barth (1886-1968) uit ontzetting over de oorlog tot zijn neo-orthodoxe, dialectische theologie - waarin hij benadrukte dat er een onoverbrugbare kloof gaapte tussen de mens en God - en gaf in Zweden de Lutherse aartsbisschop Nathan Söderblom (1866-1931) de aanzet tot de oecumenische beweging. Ondanks deze evidente 'bemiddelende' of 'schaalvergrotende' rol van het

[2] Over de reacties op het Verdrag van Versailles in Nederland: Remco van Diepen, *Voor Volkenbond en vrede. Nederland en het streven naar een nieuwe wereldorde 1919-1946* (Amsterdam 1999) 40-42.

[3] Gerard van den Boomen, *Honderd jaar vredesbeweging in Nederland. Van socialisten tegen oorlog tot vrouwen voor vrede* (Amstelveen 1983) 295. In de jaren twintig waren ongeveer 25.000 mensen actief in de vredesbeweging. Het aantal leden van de circa 32 vredesorganisaties was beduidend hoger: de koepelorganisatie Nooit Meer Oorlog Federatie, waarbij de meeste waren aangesloten, telde in 1931 bijvoorbeeld ongeveer 80.000 leden. In: Ria Ermers e.a. ed., *De wapens neder 1. De ontwikkeling in het denken over sociale actie, geweldloze strijd en antimilitarisme in Nederland* (Nijmegen 1985) 139-140.

[4] Een overzicht van de reacties van de protestantse en katholieke kerken in Europa op de Eerste Wereldoorlog en van de stand van zaken in het onderzoek, in: Michael Snape, 'The Great War', in: Hugh McLeod ed., *Cambridge history of Christianity* IX*, World Christianities 1914-2000* (Cambridge 2008) 131-150.

christendom, waardoor ook christenen in landen die niet deelnamen aan de strijd zich soms genoodzaakt voelden om zich op opnieuw te bezinnen op hun godsdienstige overtuigingen, zijn de diverse reacties van de Nederlandse kerken op de wereldoorlog - die eveneens binnen de verschillende richtingen sterk uiteenliepen - nog nauwelijks onderzocht.[5] Enerzijds veroordeelden zij de oorlog: zo hadden de vertegenwoordigers van de Hervormde, Gereformeerde en Lutherse Kerk in 1914 een door Söderblom geïnitieerd, internationaal protest tegen de oorlog ondertekend, werden de katholieken door de latere bisschop van Haarlem J.D.J. Aengenent (1873-1935) aangespoord om mee te werken aan de vredesbeweging en riepen de protestantse kerken in 1917 in een gezamenlijke verklaring de overheden en volken van Europa op tot bezinning, vrede en verzoening. Anderzijds schaarden ook in Nederland de kerken, die een belangrijke rol vervulden in de publieke sfeer, zich achter het beleid van de regering en de eenheid van de natie. Vanaf de kansel, met publicaties in de eigen pers, of door het beschikbaar stellen van veldpredikers droegen zij bij aan de politieke en ideologische mobilisatie van de bevolking in 1914. Bovendien werd de oorlog door een groot aantal predikanten en priesters geïnterpreteerd als een straf van God voor het groeiende ongeloof en de heersende zedelijke verwildering in Europa; als een onvermijdelijk, betreurenswaardig conflict waarvan mogelijk een louterende werking kon uitgaan. De voorman van de Anti-Revolutionaire Partij, Abraham Kuyper (1837-1920) noteerde in een persoonlijke brief: 'Nu komt de geweldige operatie. En dan eerst kan de zuivering volgen. God komt ons te hulp om ons op de schrikkelijkste manier van ons eigen sociaal bederf te verlossen. Ik kan ervoor danken. Maar ontzaglijk zal de worsteling zijn.'[6]

Op welke wijze de afschuw over het oorlogsgeweld en over de nationalistische houding van de christelijke kerken in 1914-1918 nu vervolgens bijdroeg aan de opleving van het humanitair idealisme, kan aanschouwelijk worden gemaakt door kort in te gaan op reactie op de oorlog van Frederik van Eeden en van de christen-anarchistische 'Vrede-beweging'.[7] De Vrede-beweging was aan het einde van de negentiende eeuw ontstaan en genoemd naar het tijdschrift *Vrede*, dat in 1897 was opgericht naar aanleiding van de weigering van de Middelburgse Tolstojaan Johannes Koenraad van der Veer (1869-1928) om de schuttersdienst te vervullen. De aanhangers, die door tijdgenoten dikwijls werden aangeduid als 'humanitairen', predikten in navolging van Lev Tolstoj (1828-1910) een absolute geweldloosheid, vegetarisme en geheelonthouding.[8] Nadat de kolonie die zij in 1899 in Blaricum hadden gesticht in 1903 alweer uiteen was gevallen, omdat de excentrieke bewoners - met lange baarden, blote voeten, slobberige Russische kielen of Manchester pakken - waren aangevallen

[5] Over de christelijke kerken in Nederland en de Eerste Wereldoorlog: Tames*, Oorlog voor onze gedachten* 50-52; C. Blenk, *Kerk- en wereldgeschiedenis van de twintigste eeuw* (Kampen 1988) 13-16; Enne Koops, 'Een conflict van strijdige levenswijzen', in: Madelon de Keizer en Sophie Tates, *Moderniteit. Modernisme en massacultuur in Nederland 1914-1940* (Zutphen 2004) 66-83; A.C. Grandia en H. van der Laan, *De gereformeerden en het oorlogsvraagstuk* (Delft 1983) 18-23 en M.E. Brinkman, 'De gevolgen van de Eerste Wereldoorlog en het sociale vraagstuk voor de theologie', in: J. de Bruijn, *Een land nog niet in kaart gebracht* (Amsterdam 1987) 259-275, aldaar 264-270; Eginhard Meijering, *Het Nederlandse christendom in de twintigste eeuw* (Amsterdam 2007) 113-116 en Enne Koops en Henk van der Linden ed., *De kogel door de kerk? Het Nederlandse christendom en de Eerste Wereldoorlog* (Soesterberg 2014).

[6] Geciteerd in: Kieft, *Tot oorlog bekeerd* 205.

[7] Over de christen-anarchisten: De Vrankrijker, *Onze anarchisten en utopisten*; De Lange, *Tolstojanen in Nederland*; Bank en Van Buuren, *1900. Hoogtij van burgerlijke cultuur*; Heyting, *De wereld in een dorp;* Maria W.L.J. Boersen, *De kolonie van de Internationale Broederschap te Blaricum* (Blaricum 1987) en Rudolf Jans, *Tolstoj in Nederland* (Bussum 1952).

[8] Bijvoorbeeld in: A. Klaver, *De religieus-humanitaire strooming* (Baarn 1910). De locatie van de kolonie stond bekend als het 'humanitaire bosje'.

door een woedende plaatselijke bevolking vanwege het feit dat zij uit solidariteit met de spoorwegstakers de rails van de Gooise stoomtram onklaar hadden gemaakt, zetten de christen-anarchisten hun werk voort op andere podia, als *Vrede,* de Rein Levenbeweging (1901) van Lodewijk van Mierop en Felix Ortt of de 'Humanitaire school' in Laren (1903) van Jacob van Rees.[9]

Het uitbreken van de oorlog betekende voor deze pacifisten een ongeëvenaarde, diepe en grove schending van het door hen gekoesterde menselijkheidsideaal en noopt hen tot nieuwe actie. De persoonlijke vrijheid en het geweten van de mens leken meer dan ooit tevoren in het geding; enerzijds door de geweldsdwang van de staat, anderzijds door de bijdrage van de christelijke kerken aan het oplaaiende nationalisme en hun rol bij het sanctioneren van de strijd in de oorlogvoerende landen. Zo fulmineerde kort na het uitbreken van de oorlog Van Mierop in *De Vrije Mensch* - de opvolger van *Vrede* - tegen de Europese 'Christenheid' die volgens hem 'zeer schuldig' stond 'tegenover dit demoniese oorlogsgebeuren' en analyseerde Ortt de funeste morele gevolgen van de onderdrukking van het individu door de staat, een thema dat hij verder zou uitwerken in *De invloed van den oorlog op de ethiek* (1916).[10] De bekende christen-anarchistische predikant Louis Bähler (1867-1941) verzorgde de inleiding van de geruchtmakende aanklacht *Oorlog en Christendom* (1914) van de godsdienstonderwijzer en oud-militair Hilbrandt Boschma (1869-1954) en nam het initiatief voor het dienstweigeringsmanifest van september 1915, waarbij de Vrede-beweging onder andere samenwerkte met de Bond van Christen-Socialisten en Henriette Roland Holst (1869-1952).[11] Dit dienstweigeringsmanifest was niet alleen gericht tegen het militarisme van de staat. Bähler reageerde óók op de theologen en predikanten die opriepen tot verruiming van de dienstplicht en om opheffing van de vrijstelling van militaire dienst voor geestelijken, naar aanleiding van het adres-Van Aalst, waarin vooruitlopend op de invoering van de algemene dienstplicht (zonder loting) gepleit werd voor de invoering van een algemene oefenplicht.[12]

Twee maanden nadat de eerste oplage van het dienstweigeringsmanifest was verschenen, organiseerde de Vrede-beweging zichzelf opnieuw in het Vrije Menschen Verbond (VMV). Bij de oprichtingsvergadering verklaarde Van Mierop dat 'vanwege het wereld gebeuren […] een nauwere aaneensluiting van geestverwanten' onontbeerlijk was. De christen-anarchisten voelden zich geroepen om 'tegenover de algemeen en officiëel heerschende Geweldsmacht een principiëel-tegenovergestelde Geestesmacht [...] te stellen'.[13] De beginselverklaring weerspiegelde de eerdere kritiek op de staat en de christelijke kerken, die als internationaal verbindende factor zo jammerlijk hadden gefaald. Naast de oude idealen als geheelonthouding, geweldloosheid, antikapitalisme, vegetarisme en 'geslachtelijke zelfbeheersching' werd in de verklaring nadrukkelijk verwezen naar het 'supra-nationaal, revolutionair-religieus karakter' van het verbond en ook de bestrijding van de militaire dienst en van de staat 'als geweldsinsituut' beklemtoond.[14] Doel van het VMV was 'een persoonlijke en maatschappelijke wedergeboorte'. Alleen vrije, of 'wedergeboren' mensen konden

[9] Het tijdschrift *Vrede* en de Rein Levenbeweging hadden op hun hoogtepunt respectievelijk ongeveer 1200 abonnees en 600 leden, in: De Lange, *Tolstojanen in Nederland* 148; André de Raaij, 'Door reine liefde waarachtig mens worden. De Rein Levenbeweging 1901-1932', *De As* 164 (2008) 20-32, aldaar 31.

[10] Felix Ortt, 'Wat de oorlog ons leert', *De Vrije Mensch* (1914) 289-301; Lodewijk van Mierop, 'Lichtstralen', *De Vrije Mensch* (1914) 345-346, aldaar 345.

[11] Een groot aantal aanhangers van de Vrede-beweging ondertekende dit manifest, onder hen onder anderen: Bähler, Ortt, Van Mierop, Jacoba Mossel, Jan Sevenster, Jacob van Rees, Daniel de Clerq en Nico Schermerhorn.

[12] Over de totstandkoming van het dienstweigeringsmanifest: Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 197-199 en Jos Giesen, *Nieuwe geschiedenis. Het antimilitarisme van de daad in Nederland* (Rotterdam 1923).

[13] Lodewijk van Mierop, 'Vrije menschen verbond', *De Vrije Mensch* (1916) 12-14, aldaar 12.

[14] 'Regelen van het "Vrije menschen verbond"', *De Vrije Mensch* (1916) 14-17, aldaar 14.

de kuddegeest van het nationalisme en de slavernij van het militarisme, kapitalisme en dogmatisme weerstaan. Deze vereiste 'religieuze' en 'revolutionaire' ommekeer in het individu, zou uiteindelijk resulteren in een wedergeboorte van de samenleving, zo was de gedachte.[15] In de praktijk lag op de religieuze bezinning en innerlijke ommekeer in het verbond dan ook de nadruk; de voornaamste activiteit bestond uit het organiseren van een 'geestelijk samenzijn'.[16]

Frederik van Eeden, die net als de christen-anarchisten rond de eeuwwisseling een vooraanstaande rol in de humanitaire beweging had gespeeld, was eveneens diep ontdaan door het uitbreken van de strijd en door de nationalistische roes die de geleerden, schrijvers en kunstenaars in de oorlogvoerende landen collectief leek te bedwelmen. Hoewel hem het antimilitarisme van de Vrede-beweging te 'hoogmoedig' was, engageerde ook hij zich voor vrede en verzoening. Bovendien had de wereldbrand eveneens bij hem het verlangen aangewakkerd naar een geestelijk-religieuze revolutie. In een serie voordrachten, die gebundeld werden in *Bij 't licht van de oorlogsvlam* (1915), verklaarde hij de analyse van de Weense psychiater Sigmund Freud (1856-1939) te delen, dat in de oorlog de lang onderdrukte, onderhuidse, elementaire driften van de mens op noodlottige wijze aan de oppervlakte waren gekomen. Niet alleen bewees het conflict in zijn perceptie daarom het definitieve failliet van de heerschappij van het verstand, de oorlog had ook de onmacht van de natuurwetenschap, van een dogmatisch socialisme én van de formele godsdienst aan het licht gebracht. In plaats van een godsdienst die steunde 'op oovergeleeverde, van buiten af vastgestelde waarheeden' en die het ontbrak aan het 'eeuwig levende onmiddellijke gevoel', was er volgens hem een universele 'zuivere godsdienst' nodig die niet gebonden was aan 'kerk, dogma of ritueel' en die de mensen werkelijk kon bezielen. Volgens Van Eeden was het een misvatting te denken dat de oorlog per se zou leiden tot een terugval naar de barbarij. Door een toekomstige synthese van intuïtie en intellect kon de 'onuitputtelijke kracht', waartoe de volkeren van Europa in 1914 in staat waren gebleken, op een positieve wijze worden aangewend en in dienst gesteld van een duurzame vrede en een regeneratie van de cultuur. Daarvoor was het echter noodzakelijk dat de mensen zich meer zelfbewust zouden worden. Alleen door 'zelf-bezinning', door het peilen van zijn 'hoogste Ego' of zijn 'goddelijke Zelf' kon de mens, zo benadrukte Van Eeden, in contact treden met 'God', een werkelijk vredelievend zijn en een hogere gemoedsrust en harmonie bereiken.[17]

Dit houvast zoeken in een vorm van 'religie' lijkt - ondanks, of misschien wel juist dankzij het protest tegen de rol van de Europese kerken in 1914-1918 - exemplarisch, en niet alleen voor de humanitaire beweging. In weerwil van het relatief hoge tempo van de ontkerkelijking in de jaren twintig, leek religie in dit tijdvak voor veel Nederlanders belangrijker dan ooit.[18] Velen waren immers van mening dat de oorlog ook onomstotelijk had bewezen dat de mensheid zonder religie, reddeloos verloren zou zijn. Dat, in de ogen van een kleine groep gelovigen, de oorlog eveneens had bevestigd dat het christendom toe was aan een herijking, deed hier niets aan af. Publicisten en commentatoren beschouwden het eigen tijdsgewricht dan een ook als een door en door religieuze periode, religieuzer vaak dan de jaren vóór 1914, al wezen zij daarbij dikwijls eveneens op de

[15] Louis A. Bähler, 'Openingswoord', *De Vrije Mensch* (1916) 97-103, aldaar 100-101.
[16] 'Vrije Menschen Verbond', *De Vrije Mensch* (1916) 280-282, aldaar 281; 'Vrije Menschen Verbond', *De Vrije Mensch* (1916) 365; 'Kort verslag van de Algemeene vergadering van het Vrije Menschen Verbond', *De Vrije Mensch* (1918) 127-128, aldaar 128.
[17] Frederik van Eeden, *Bij 't licht van de oorlogsvlam* (Amsterdam 1915) 32, 44, 109, 113-115,122, 134 en 138.
[18] Het percentage Nederlanders dat niet tot een kerkgenootschap behoorde, steeg van 7,8% in 1920 naar 14,4% in 1930, in: Faber, *Ontkerkelijking en buitenkerkelijkheid in Nederland tot 1860* 28-29. Gegevens over de periode 1909-1920 ook in: W.A. Bonger, *Geloof en ongeloof in Nederland. Een statistische studie* (Amsterdam 1924).

verwarrende diversiteit aan religieuze stromingen en het gebrek aan godsdienstige eenheid.[19] Zo analyseerde de vrijzinnige theologe Nicolette Bruining (1886-1963) in *Geestelijke stroomingen* (1923) de aantrekkingskracht van het 'spiritualisme', dat volgens haar het negentiende-eeuwse 'materialisme' had opgevolgd en als 'de geest van onzen tijd', onmiskenbaar in de diverse, christelijke en buitenkerkelijke, religieuze richtingen werkzaam was.[20] In datzelfde jaar oordeelde de emeritus-hoogleraar wijsbegeerte Bernard van der Wijck (1836-1925) in een jaarboek ter gelegenheid van Wilhelmina's vijfentwintigjarige regeringsjubileum, dat er, in tegenstelling tot vijfentwintig jaar geleden, 'thans […] geen denkend mensch in Nederland' was, die niet inzag 'dat een volk zonder godsdienst een prooi voor de haaien is'. Een inzicht dat volgens Van Wijck vooral te danken was aan de wereldoorlog en de behoefte aan een geestelijk-religieus tegengif voor de noodlottige en 'tot voorkort heerschende stofvergoding' in Europa, die de wereldoorlog had veroorzaakt.[21] Kortom: het verlangen naar een moreel kompas in een tijdperk van verwildering, naar een nieuwe eenheid of naar een remedie tegen het heersende materialisme en het door de oorlog aangewakkerde crisisbesef, vergrootte de aantrekkingskracht van 'religie'; van het christendom, maar ook van buitenkerkelijke stromingen of van een algemeen religieus besef.

Deze tendens maakt duidelijk dat de secularisering niet als een rechtlijnig proces dat per definitie gelijke tred houdt met de modernisering moet worden beschouwd én dat de religie óók in de moderne tijd van belang was in de samenleving, ondanks de voortschrijdende modernisering en de toename van de religieuze verscheidenheid in dit tijdvak. Op het complexe verband tussen de door de wereldoorlog aangewakkerde cultuurcrisis, de toegenomen behoefte aan religie en de opleving van een religieus-humanistische stroming binnen de humanitaire beweging in de eerste helft van de jaren twintig, zal verderop in dit hoofdstuk uitgebreider worden ingegaan. In de volgende paragraaf komen eerst de vermeende oorzaken, symptomen en de beleving van de moderniteitscrisis ter sprake.

De perceptie van de cultuurcrisis in Nederland

Het oplaaien van de cultuurcrisis was volgens veel tijdgenoten onlosmakelijk verbonden met het failliet van de positivistisch-rationalistische wereldbeschouwing van de liberale burgerij, die in de negentiende eeuw had gedomineerd. Al sinds de jaren 1890 was het eenzijdige vertrouwen in het verstand tanende en groeide de fascinatie voor het intuïtieve en het onderbewuste, een tendens waarvan Friedrich Nietzsche (1844-1900), Henri Bergson (1859-1941) en Sigmund Freud de belangrijkste vertolkers waren. Voor veel Europeanen die nog niet geheel overtuigd waren van de onuitwisbare macht van het gevoel, betekende de Eerste Wereldoorlog de definitieve bevestiging van de razende kracht en de onbeheersbaarheid van de innerlijke instincten van de mens.[22] Veel tijdgenoten, deelden met andere woorden de visie van Frederik van Eeden en Freud, dat het na de geweldsuitbarsting van 1914 niet langer mogelijk was om de onderhuidse driften en primaire

[19] Bijvoorbeeld: P.H. Ritter, *Wisselend getij. Veertig jaren Nederlandsch cultuurleven in vogelvlucht 1898-1938* (Nijkerk 1938) 85; G. Heymans, 'De tijdgeest in de wijsbegeerte', *Haagsch Maandblad* (1924) 263-274, aldaar 263; G.C. van Niftrik, 'Godsdienst en kerk', in: K.F. Proost en Jan Romein ed., *Geestelijk Nederland 1920-1940* I (Amsterdam en Antwerpen 1948) 75-113, aldaar 75 en W. Mackenzie, 'Aanvankelijke religie', *De Groene Amsterdammer* (14 november 1925) 2.

[20] Nicolette A. Bruining, *Geestelijke stroomingen* (Amsterdam 1923) 10-13.

[21] B.H.C.K. van der Wijck, 'Geestelijke stroomingen der laatste XXV jaren', in: W.G. de Bas ed., *25 jaar geschiedenis van Nederland* 1898-1923 (Amsterdam 1923) 1052-1057, aldaar 1052.

[22] Bijvoorbeeld in: H. van der Hoeven, *De oorlog, psychologie door het vergrootglas* (Rotterdam 1916).

emoties, die door het positivisme en rationalisme zo lang waren veronachtzaamd of onderdrukt, nog langer te negeren. Sommige Nederlandse publicisten identificeerden het heersende intellectualistische, 'mechanische' wereldbeeld als een belangrijke oorzaak van de oorlog; niet alleen omdat het een ongebreideld materialisme, egoïsme, kapitalisme en imperialisme zou hebben gesanctioneerd, maar ook omdat het zo lang weggecijferde irrationele in de oorlog tot een ontlading leek te zijn gekomen. Dit wijdverbreide idee, dat aan de wereldoorlog vooral geestelijk-culturele factoren ten grondslag lagen - en dat bijvoorbeeld ook in de christelijke interpretatie van de oorlog als een 'straf van God' tot uitdrukking kwam - maakte 1914-1918 tot een beproeving voor de gehele Europese beschaving. Diverse publicisten volgden deze redenering nog een stap verder en vestigden vervolgens ook de aandacht op het neutrale Nederland als 'medeschuldige' aan de oorlog, een gedachte die in de humanitaire beweging op een sterke weerklank kon rekenen.[23]

Nederland werd niet alleen soms als 'mededader' bekritiseerd, het land werd ook - en vaker - beschouwd als een slachtoffer van de toegenomen culturele onzekerheid. In de eerste plaats leken de dierlijke, primitieve driften die in de oorlogsjaren aan de oppervlakte waren gekomen, bij te dragen aan de perceptie dat de zedeloosheid toenam en dat Europa kampte met een schrijnend verlies aan waarden. In de jaren twintig heerste dan ook een breed gedragen bezorgdheid over de 'bandeloze' eigentijdse jeugd, het 'filmvraagstuk', het 'dansvraagstuk' of andere manifestaties van morele verwildering. De notie dat de ratio definitief niet in staat was gebleken om de irrationele geestdrift te beteugelen, droeg eveneens bij aan de groeiende kritiek op de democratie, die hoofdzakelijk voortkwam uit de onvrede over de rol van de staatsinstellingen en de intensivering van de overheidsbemoeienis in de periode 1914-1918.[24] In de tweede plaats leek de oorlog de culturele en maatschappelijke fragmentatie te versterken: op kleine schaal tussen de mensen onderling, omdat dankzij de uitbarsting van het irrationele, een tomeloos egoïsme en individualisme vrij spel leken te hebben en op grote schaal, omdat het nationalisme een wig had gedreven tussen de volkeren van Europa. Dit verlangen naar eenheid of 'synthese' en de preoccupatie met de zedelijkheid waren overigens geenszins nieuw, maar kenmerkten ook de cultuurkritiek in Nederland in het fin de siècle. Het waren oude thema's die na een decennium waarin culturele spanningen minder hevig werden beleefd in 1914 opnieuw urgentie kregen.[25]

Dat Nederland van de oorlogshandelingen verschoond was gebleven, deed dus niets af aan dit crisisbewustzijn. Soms ging dit crisisbesef gepaard met gevoelens van morele superioriteit, met het idee dat Nederland in Europa een zedelijke gidsrol kon vervullen omdat het zich niet in de krankzinnige oorlog had gestort. Niet zelden ook meenden publicisten dat het met het morele peil en eenheidsgevoel in Nederland juist nog bedroevender was gesteld dan in de oorlogvoerende landen. Zij wezen daarbij bijvoorbeeld op het gebrek aan een door de oorlog aangewakkerd nationaal saamhorigheidsgevoel, op de individualistische aanleg van de Nederlanders, of op de door de afzijdigheid teweeggebrachte slapheid en lamlendigheid. De letterkundige P.H. Ritter vergeleek

[23] Bijvoorbeeld: Truus Kruyt-Hogerzeil, 'Mede-schuld', *De Samenwerking* (1913-1914) 508-509; Just Havelaar, *Strijdende onzijdigheid* (Haarlem 1915) 11; Rommert Casimir, *Waardige onzijdigheid. Nederlands taak* (Groningen 1914) 12.

[24] A.A. de Jonge, *Crisis en critiek der democratie. Anti-democratische stromingen en de daarin levende denkbeelden over de staat in Nederland tussen de wereldoorlogen* (Utrecht 1982; tweede druk) 1-27.

[25] Remieg Aerts, 'Op zoek naar een Nederlands fin de siècle', *De Gids* 2 (1993) 91-102, aldaar 99-100. Over het verlangen naar synthese ook: E.H. Kossmann, *De Lage landen 1780-1980. Twee eeuwen Nederland en België* I, *1780-1914* (Amsterdam 1986) 361-376; Baneke, *Synthetisch denken.*

de 'oorlogstoestand zonder wapengekletter' bijvoorbeeld met een 'broeikas' waarin 'de goede en de slechte eigenschappen' tot het uiterste waren gestoofd.[26]

Tussen de beleving van het eigen tijdsgewricht en de eigentijdse werkelijkheid bestond hoe dan ook een grote discrepantie, zowel tijdens de wereldoorlog, als in de jaren erna. De historicus H.W. von der Dunk heeft in 'Nederlandse cultuur in de windstilte' (1990) reeds benadrukt dat, hoewel Nederland in het tijdvak 1918-1940 op buitenlanders de indruk van een 'meisjesinternaat' maakte - in vergelijking met de Europese buren was het een toonbeeld van rust, stabiliteit en behoudzucht - veel Nederlanders de jaren twintig en dertig ervoeren 'als een tijd waarin alles in de wereld op drift raakte'. Vooral de jaren 1918-1922 waren in de woorden van Von der Dunk een periode van 'diepe innerlijke onrust' en hooggespannen verwachtingen.[27]

Dat de ervaringen en de realiteit sterk uiteenliepen, betekent natuurlijk niet dat er geen verband was tussen beide. Ook in het neutrale Nederland droegen reële onzekerheden bij aan het culturele crisisbesef, dat eveneens gevoed werd door de notie dat de oorlog een *Europees* probleem betrof dat ook Nederland aanging, dat het een beproeving was voor het Europese christendom of de gewelddadige uitkomst van de heerschappij van het kapitalisme, egoïsme en verstandsdenken in Europa, waaraan Nederland medeschuldig was. Zo heerste tijdens de Eerste Wereldoorlog, ondanks de neutraliteit, voortdurend de niet ongegronde vrees alsnog bij de strijd betrokken te raken en was het leger permanent gemobiliseerd. Ook kreeg Nederland te maken met de toestroom van honderdduizenden Belgische vluchtelingen in het najaar van 1914, met de internering van duizenden krijgsgevangen, met een ernstige belemmering van de handel en visserij door de onbeperkte duikbootoorlog van de Duitsers en de zeeblokkade van de Britten, met de uitbesteding van economische overheidstaken aan de Nederlandsche Overzee Trustmaatschappij, met de rantsoenering van voedsel, brandstof en kleding, met een verscherping van de sociale scheidslijnen en een levensmiddelenschaarste in de laatste oorlogsjaren.[28] Zelfs het dreunen van de kanonnen op de Vlaamse Velden was tot in Den Haag te horen. Na de oorlog werd Nederland onder andere geconfronteerd met de 'vergissing' van Troelstra en de angst dat het revolutionaire getij op het eigen land zou overslaan, met scherpe internationale kritiek op het asiel van de Duitse keizer, met annexatie-eisen van België, met een moeizame aanpassing van de economie aan de vredestoestand, woningnood en stakingen. Kortom: ook in de naoorlogse periode droeg een reële politieke en sociale onrust bij aan de perceptie dat de eigentijdse beschaving in een diepe crisis verkeerde.

Dit crisisbesef leidde, net als in het fin de siècle in het algemeen echter niet tot een werkelijk cultuurpessimisme.[29] Bezorgdheid over het peil van de beschaving ging in de eerste helft van de jaren twintig in Nederland zelden gepaard met de gedachte dat de ondergang van de Europese beschaving werkelijk nabij of onafwendbaar was. Veel cultuurcritici constateerden een verstoring van 'het geestelijk evenwicht', maar dit betrof bijna altijd een te sterk uitslaande amplitude langs

[26] Ritter, *Wisselend getij* 59; C.K. Elout, 'De Nederlandsche oorlogspsyche', in: H. Brugmans ed., *Nederland in oorlogstijd* (Amsterdam 1920) 353-369, aldaar 366.

[27] H.W. von der Dunk, 'Nederlandse cultuur in de windstilte', in: idem, *Cultuur en geschiedenis. Negen opstellen* (Den Haag 1990) 147-156, aldaar 147-150.

[28] Over onvrede en protesten van gemobiliseerde linkse soldaten: Blom en Stelling, *Niet voor God en niet voor het Vaderland.*

[29] Over het fin de siécle: Aerts, 'Op zoek naar een Nederlands fin de siècle' 101. Ook David Baneke heeft in zijn proefschrift gewezen op de relatief optimistische toon van de cultuurkritiek in Nederland in de jaren twintig, in: *Synthetisch denken* 41.

een - zij het niet rechtlijnig - opgaande lijn.[30] Het eigen tijdsgewricht werd dikwijls beschouwd als een woelige en verwarrende overgangsperiode, die zou worden gevolgd door een nieuwe lente. Zeker binnen de humanitaire beweging heerste een hoogdravend en optimistisch idealisme, waarbij de oorlog, hoe verschrikkelijk ook, dikwijls als een catharsis, als de openbaring van een elementaire, regenererende levenskracht of als de noodzakelijke zelfmoord van de oude orde werd beschouwd.[31] Exemplarisch voor dit vertrouwen in de toekomst is de receptie van Oswald Spenglers bekende onheilsprofetie *Der Untergang des Abendlandes* (1918 en 1922) in Nederland. Hoewel het gold als een 'modeboek', werd Spenglers sombere toekomstdiagnose er nauwelijks serieus genomen.[32] Publicisten klaagden erover dat er weliswaar veel gepraat werd over Spenglers vuistdikke werk, maar dat slechts weinigen de moeite hadden genomen het werkelijk te lezen en dat er veel misverstanden de ronde deden over de inhoud van *Der Untergang des Abendlandes*.[33] De communistische literatuurcriticus Nico Rost (1896-1967) meende bijvoorbeeld dat uit het boek vaak 'te pas of te onpas' werd geciteerd en *De Groene Amsterdammer* mopperde: 'Thans kan men in dancings en op tennisvelden hooren: "Kent u Spengler? Dol-interessant"!'.[34] Hoewel Spengler door sommige publicisten, zoals Menno ter Braak (1902-1940), gewaardeerd werd om zijn compromisloze aanval op het naïeve liberaal-seculiere vooruitgangsoptimisme dat ervan uitging dat de wetenschap en techniek tot een steeds meer beschaving zouden leiden, bogen recensenten zijn sensationele ondergangsboodschap meestal om in een positieve opdracht of instrumentaliseerden het om een eigen, gewenste opgang van de cultuur te propageren.[35]

Der Untergang des Abendlandes werd dan ook doorgaans beschouwd als een typisch product van de geestelijke ontreddering in het verslagen Duitsland en als manifestatie van het bij de Oosterbuur heersende 'Pruisische imperialisme' - ook de *Konservative Revolution*, de nationalistisch-revanchistische cultuurkritische stroming, waarvan Spengler een van de bekendste representanten

[30] Bijvoorbeeld: R. Casimir, 'Om 't geestelijk evenwicht', *De Opbouw* (1921) 159-172; A.H. Blaauw, *Evenwicht en levensrichting* (Baarn 1921); Peregrinus, 'Evenwicht', *Het nieuws van den dag* (21 juni 1919 - Avondblad) 1.

[31] Bijvoorbeeld: G. Kapteyn-Muysken, 'De oorlog', *De Nieuwe Gids* (1914) 698-708, aldaar 698; Clara Wichmann, 'De moraal in de maatschappij der toekomst', in: *De toekomst der maatschappij. Negen voordrachten gehouden voor de "Amsterdamse studentenvereeniging voor sociale lezingen*" (Amsterdam 1917) 261-298, aldaar 296-297.

[32] Over de receptie van Spengler in Nederland: Arie Pos, 'Dichterlijk cultuurpessimisme. Spengler in het werk van A. Roland Holst en H. Marsman', in: Remieg Aerts en Klaas van Berkel ed., *De pijn van Prometheus. Essays over cultuurkritiek en cultuurpessimisme* (Groningen 1996) 116-139; Marjet Brolsma, 'Ein Akrobat im Zirkus oder der Philosoph des heroischen Untergangs? Die Rezeption Oswald Spenglers in den Niederlanden', in: Zaur Gasimov en Carl Antonius Lemke Duque ed., *Oswald Spengler als europäisches Phänomen. Der Transfer der Kultur- und Geschichtsmorphologie im Europa der Zwischenkriegszeit 1919-1939* (Göttingen 2013) 83-104; idem 'Bespiegelingen over de ondergang van het Avondland. Een casestudy naar cultuurtransfer in Nederlandse tijdschriften', *TS. Tijdschrift voor Tijdschriftstudies* 24 (2008) 38-61.

[33] F.W.A. Korff, 'Fatalisme', *Onze Eeuw* (1923) 321-360, aldaar 334; 'Onderwijs. De geest onder studenten', *Het Vaderland* (2 juli 1924 - Ochtendblad) 3.

[34] Nico Rost, 'Boeken en personen in het hedendaagsche Duitschland II. Het boek van Oswald Spengler', *Den Gulden Winckel* (1921) 17-19, aldaar 17.

[35] Over Spenglers aanval op het liberaal-seculiere vooruitgangsoptimisme: M. t. B, 'Oswald Spengler spreekt. Pruisisch gedisciplineerde fantasie', *Het Vaderland* (7 maart 1935 - Avondblad) 1; Johan Huizinga*, In de schaduwen van morgen. Een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd* (Haarlem 1935) 4-5. Geen ondergang maar opgang van de cultuur, bijvoorbeeld in: Rost, 'Boeken en personen in het hedendaagsche Duitschland' 18; M.C. Baehrens, 'Oswald Spengler's "Untergang des Abendlandes"', *Vragen des Tijds* (1924) 202-231, aldaar 212-213 en 230.

was, liet Nederland om deze reden vrijwel onberoerd.[36] De historicus Herman Theodoor Colenbrander (1871-1945) wees in een lezing voor Rotterdamse studenten de leuze 'Untergang des Abendlandes' bijvoorbeeld af, 'omdat ze afkomstig is uit het Duitsland van na den oorlog, omdat er mede bedoeld is: nu wij verslagen zijn, sleuren we heel Europa in onzen val mede.'[37] Johan Huizinga (1872-1945) beschuldigde in zijn uitvoerige bespreking van *Der Untergang des Abendlandes* in *De Gids* Spengler van 'Germanenwaan', concludeerde dat zijn boek toch vooral 'de tragiek van den Duitschen geest' weerspiegelde en meende dat de Nederlandse lezers van zijn artikel dankbaar moesten zijn voor het eigen 'tollenaarschap der provinciale onwetendheid'. Het werk had op Huizinga zelf, zo verklaarde hij: 'homeopathisch genezend gewerkt, mij een weinig bevrijd van eigen duistere vertwijfeling aan de toekomst onzer beschaving, doordat zijn hopelooze zekerheid mij deed voelen, dat ik de hoop nog bezat en het niet-weten.'[38]

De gedachte dat, zoals Spengler geprofeteerd had, de Europese beschaving hetzelfde lot zou treffen als het Romeinse Keizerrijk en gedoemd was tot de ondergang, vond kortom weinig weerklank. Niettemin heerste er in de naoorlogse periode in Nederland, evenals in andere West-Europese landen, een sterke belangstelling voor de val van het Romeinse Rijk en meenden veel intellectuelen parallellen te ontwaren tussen de nadagen van het oude Rome en het woelige eigen tijdsgewricht, als een buitensporige decadentie, een verraderlijk militarisme en imperialisme en een dreigende invasie van 'barbaren' uit het Oosten.[39] Deze bezorgdheid om de eigentijdse cultuur sloeg echter zelden om in fatalisme. Het waren dan ook vooral studies met een positieve grondtoon, die propageerden dat de eigentijdse machthebbers lering konden trekken uit de fouten die in de laat-Romeinse tijd waren gemaakt, die de aandacht trokken. Zo verscheen in 1924 onder de titel *De ondergang van de oude beschaving. Een spiegel voor onze tijd* de Nederlandse vertaling van een studie van Guiglielmo Ferrero (1871-1942), waarin deze Italiaanse historicus parallellen trok tussen de politieke crisis en de aantasting van de legitimiteit van het gezag in het Romeinse Rijk en in het Europa van zijn eigen tijd. Belangstelling bestond er eveneens voor *De spiegel van het verleden. Beschouwingen over den ondergang van het Romeinsche Rijk naar aanleiding van het huidige wereldgebeuren* (1918) van de journalist-archeoloog Hendrik Leopold (1877-1950), waarin contemporaine verschijnselen als 'kathedersocialisme', 'klassenstrijd', 'herlevend nationalisme' of 'depreciatie van de munt' op het Romeinse verleden werden geprojecteerd.

Het christendom en de orthodoxie als remedie

Een oplossing voor de geïntensiveerde moderniteitscrisis zochten velen bij het anti-intellectualisme dat al aan het einde van de negentiende eeuw was opgekomen. Door een wending naar het subjectieve of spirituele, door een herwaardering van het primaire gevoel of een synthese van het rationele en het irrationele, zo was het idee, konden de onderhuidse driften worden gekanaliseerd

[36] Armin Mohler en Karlheinz Wiessmann, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932* (Graz 2005). Buiten Duitsland vond de *Konservative Revolution* weerklank in Oostenrijk en in mindere mate in Italië, Zwitserland en België. Over België: Olivier Boehme, *Revolutie van rechts en intellectuelen in Vlaanderen tijdens het interbellum* (Leuven en Leusden 1999). Pas in de jaren dertig is er sprake van een sterke en radicaliserende invloed van buitenlandse antidemocratische stromingen als het fascisme en vooral het nationaal-socialisme op de antidemocratische groepen in Nederland.

[37] 'De huidige constellatie in Europa', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (31 mei 1924 - Ochtendblad) 4.

[38] J. Huizinga, 'Twee worstelaars met den engel', *De Gids* 2 (1921) 454-487, aldaar 476-479 en 486-487.

[39] Over de beeldvorming van de val van het Romeinse Rijk: Alexander Demandt, *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt* (München 1984).

en de maatschappelijke en culturele versplintering ongedaan worden gemaakt. Deze tendens manifesteerde zich in de jaren twintig op zeer uiteenlopende manieren en terreinen: van een toenemende belangstelling voor de 'zielkunde' en Freud, wier psychoanalyse door de oorlog leek te zijn bevestigd, tot het expressionisme van het Groningse kunstenaarscollectief De Ploeg of de jonge dichters rond *Het Getij*, van de sterkere interesse voor middeleeuwse of oosterse mystiek tot de populariteit van kamperen en de leuze 'terug naar de natuur'.[40] Ook de humanitaire beweging maakte onderdeel uit van deze neoromantische tegenbeweging tegen het rationalisme, zoals het eveneens deel had aan de breder gedragen internationalistische en pacifistische stemming die in naoorlogse jaren heerste.

Een grotere groep was van mening dat de oplossing primair lag bij de ethiek. Alleen nieuwe of - beter nog - herbevestigde traditionele waarden die in de godsdienst waren verankerd, leken in staat om de zedeloosheid te beteugelen, de in de oorlog tot uitbarsting gekomen irrationele driften te kanaliseren en de maatschappelijke eenheid te herstellen. Het idee dat de wereldoorlog de zinloosheid van het bestaan zou hebben bevestigd, of duidelijk zou hebben gemaakt dat er geen morele ankers bestonden waarop de mens kon terugvallen, vond bij de neutrale Nederlanders, die het oorlogsgeweld vanaf de zijlijn hadden gadegeslagen, weinig weerklank.[41] Onverschilligheid en nihilisme werden over het algemeen beschouwd als degeneratiesymptomen en oefenden weinig aantrekkingskracht uit als potentiële afweermechanismen in een tijdperk van onzekerheid. De oorlog had kortom het vertrouwen in de morele verbetering of correctie van de mens, dat ook typerend was voor de humanitaire beweging, in Nederland grotendeels ongeschonden gelaten.

Het christendom leek bij uitstek bevoegd om deze honger naar een metafysische, verbindende moraal te kunnen stillen. De cultuurcrisis droeg in Nederland dan ook vooral bij aan een versterking van het christendom en van de hang naar de orthodoxie, die zich in de naoorlogse periode in heel Europa manifesteerde.[42] De wereldoorlog had, in de perceptie van veel gelovigen, de veronderstelde 'zondigheid' van de mens bevestigd en werd daarbij soms gezien als een harde straf van God voor de groeiende afvalligheid in Europa. Het leek daarom noodzakelijk dat de moderne mens zich zonder voorbehoud opnieuw zou voegen naar de eeuwige, universele moraal, waarin alleen het christendom voorzag. In de tweede plaats had de wereldoorlog aanleiding gegeven tot eschatologische verwachtingen en apocalyptische stemmingen. Nu het liberaal-seculiere vooruitgangsgeloof had afgedaan, leek ook teleologische geschiedvisie van het christendom en de notie van de komst van een Koninkrijk Gods voor velen aan belang te winnen. Zo wijdde de hervormde predikant Johannes Jacob Bleeker (1869-1946) bijvoorbeeld een brochure aan *Het geloof in den vooruitgang* (1923), waarin hij beklemtoonde dat een christen zich niet zo gemakkelijk als de liberale 'evolutiegeloovige' uit het lood liet slaan door de oorlog of andere rampen, omdat hij het aardse leven in het licht van de eeuwigheid bezag.[43] Zowel vanwege de radicale ondergangsboodschap als vanwege de door Spengler verkondigde overtuiging dat alle waarden betrekkelijk waren, bood *Der Untergang des Abendlandes* christelijke auteurs, zoals de katholieke jurist Egidius van der Heijden (1885-1941), de hoogleraar geschiedenis aan de Vrije Universiteit Aart

[40] Over de receptie van Freud: Ilse N. Bulhof, *Freud en Nederland. De interpretatie en invloed van zijn ideeën* (Baarn 1983) 217-218. In 1922 werd Franciscus Roels aan de universiteit van Utrecht als eerste hoogleraar psychologie benoemd.

[41] H. van Galen Last, 'Het cultureel-maatschappelijke leven in Nederland 1918-1940', in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden* XIV, *Nieuwste tijd: Nederland en België, 1914-1940* (Haarlem 1979) 285-311, aldaar 292.

[42] Roland N. Stromberg, *European intellectual history since 1789* (New York 1968) 196-197.

[43] J.J. Bleeker, *Het geloof in de vooruitgang* (Baarn 1923) 23,26 en 28-29.

Arnout van Schelven (1880-1954) en de remonstrantse hoogleraar godsdienstfilosofie Karel Hendrik Roessingh (1886-1925) een uitgelezen mogelijkheid om de betekenis van het christendom in de eigen, onzekere tijd helder over het voetlicht te kunnen brengen. Enerzijds prezen zij de eigen geloofsovertuiging aan als de beste remedie voor het door Spengler vertegenwoordigde, 'verderfelijke' waardenrelativisme en anderzijds onderstreepten zij de christelijke geschiedopvatting als het enige, ware en troostrijke alternatief, zowel voor Spenglers cultuurpessimisme als voor het liberaal-seculiere vooruitgangsgeloof.

Van der Heijden bestreed bijvoorbeeld fel Spenglers 'giftige' scepticisme en meende dat de ware gelovige voor zijn ondergangspessimisme immuun was: voor hem immers was 'de geschiedenis in haar majestuezen gang […] geen schimmenspel'.[44] Ook Van Schelven benadrukte dat christenen zich niet lieten ontmoedigen door Spenglers sombere voorspellingen, noch door de deplorabele toestand van de eigentijdse beschaving, omdat zij de goddelijke openbaring kenden en wisten in welke richting de wereld zich ontwikkelde. Spenglers notie van het bestaan van diverse, van elkaar afgesloten ontkiemende, bloeiende en verdorrende culturen was volgens hem onhoudbaar omdat er aan alle culturen een universele, christelijke 'Totaalcultuur' ten grondslag lag. Ook Spenglers oproep om mee te werken aan de eindfase van de beschaving, wees hij resoluut van de hand. Volgens Van Schelven moesten zijn lezers zich inspannen om het 'ontbindingsproces' tegen te houden door de 'cultuuropbouwende en […] religieus-ethische elementen' van het christendom te bewaren en te versterken.[45] De vrijzinnige Roessingh, tot slot, meende dat het weliswaar een verdienste was van Spengler dat hij had gewezen op de relativiteit van veel godsdienstige, morele en wetenschappelijke 'waarheden', maar dat, na dit te hebben erkend, een 'opbouw, regelrecht tegen Spengler in' moest volgen. Ook hij was ervan overtuigd dat dat 'ondergang, ondergang in volstrekten zin' niet 'ons laatste woord' kon zijn, dat de moderne mens zocht 'naar wat boven volstrekte scepsis uitgaat' en dat hij in plaats van mee te werken aan de begrafenis van de cultuur, zich beter kon voorbereiden op de komst van het Koninkrijk Gods.[46]

Dit verhevigde verlangen naar transcendente waarden en de toegenomen aantrekkingskracht van de christelijk-teleologische geschiedvisie, die aan catastrofale gebeurtenissen als de oorlog, ook een zin en betekenis leek te verschaffen, speelde de verdere uitbouw en consolidatie van de 'verzuiling' in de jaren twintig - die mogelijk was gemaakt door de pacificatie van 1917 - in de kaart. Enerzijds leek een nauwere band met het kerkgenootschap een probaat antidotum tegen de ontbindende krachten van de moderniteit en een manier om haar in goede banen te leiden, anderzijds poogden de verzuilde elites - ook de socialisten en liberalen - met een zedelijkheidsoffensief de achterban te disciplineren.[47] Op deze manier werd ook de versterking van een orthodox christendom in Nederland, die in de laatste decennia van de negentiende eeuw door de orthodox protestantse en katholieke emancipatiebewegingen in gang was gezet, verder in de hand gewerkt. Hun inspanningen om de eigen religieuze groep te mobiliseren en te organiseren, die tegenwoordig vooral worden geïnterpreteerd als een strategie om de moderniteit voor de

[44] E.J.J. van der Heijden, 'Faust's stervensuur', *De Beiaard* (1921) 414-430, aldaar 426 en 430.
[45] A.A. van Schelven, 'De toekomst van onze cultuur. Naar aanleiding van Spenglers ondergangsboek', *Stemmen des Tijds* (1923) 1-30, aldaar 19, 23 en 28-30.
[46] K.H. Roessingh, 'Een moderne apocalypse', *Eltheto. Orgaan der Nederlandsche Christen Studenten Vereeniging* (1921) 13-31, aldaar 14 en 30-31.
[47] Over belang zedelijkheidsoffensief bij verzuiling: Stuurman, 'De Nederlandse staat tussen verzuiling en moderniteit'; Henk te Velde, 'Zedelijkheid als ethiek en seksueel fatsoen', in: Remieg Aerts en Klaas van Berkel ed., *De pijn van Prometheus. Essays over cultuurkritiek en cultuurpessimisme* (Groningen 1996) 199-213.

achterban in goede banen te leiden, gingen immers in de woorden van Peter van Rooden gepaard met een 'ideologisch extremisme'. [48]

Het Nederlandse katholicisme, dat zich sterk op Rome oriënteerde, was bijvoorbeeld wars van modernistische invloeden, het pretendeerde te kunnen voorzien in een orthodoxe, 'zuivere' en 'oorspronkelijke' beleving van het geloof en te kunnen bogen op een directe band met de Middeleeuwen, een tijdvak waarin er nog maar één christelijke kerk was en - althans zo was de perceptie - het geloof het cement vormde van een werkelijke, 'mystieke' volksgemeenschap. Om deze laatste reden - en omdat het bovendien als eeuwenlang, achtergestelde godsdienst een soort subversief elan bezat - oefende het katholicisme een bijzondere aantrekkingskracht uit op bekeerlingen uit de artistieke en intellectuele elite.[49] De orthodoxe protestanten onder leiding van Abraham Kuyper hadden zich vanaf de laatste decennia van de negentiende eeuw eveneens sterk afgezet tegen modernistische tendens binnen het geloof. Zij richtten hun pijlen specifiek op de optimistische, intellectualistische en monistische 'moderne theologie', die in de tweede helft van de negentiende eeuw binnen de Nederlandse Hervormde Kerk domineerde. Kenmerkend voor deze, met het staatkundige liberalisme verbonden, invloedrijke vrijzinnige stroming binnen het protestantisme was de wens om het christendom te verzoenen met de moderne wetenschap en cultuur. In plaats van de Bijbel letterlijk te nemen en te geloven in een transcendente God die door een bovennatuurlijke openbaring tot de mensen spreekt, benadrukten moderne theologen het belang van redelijkheid en het recht op een persoonlijk oordeel. Zij beklemtoonden daarbij de morele verantwoordelijkheid van het individu en huldigden de monistische opvatting dat het goddelijke en het menselijke één waren. Kuyper en zijn aanhangers wezen het monisme, het optimistische mensbeeld en de 'verschraalde' liberale moraal van de modernen resoluut van de hand - de *Standaard* had het modernisme eens vergeleken met 'een uitgeknepen citroenschil, waar geen droppel meer uitkomt'.[50]

Ook in de eigen, liberaal protestantse gelederen was in de laatste decennia van de negentiende eeuw kritiek gekomen op de moderne theologie. Dit had rond 1870 geleid tot de opkomst van de ethisch-moderne richting - die zich afkeerde van het intellectualisme van de moderne theologie en een innerlijk, zedelijkheidsbewustzijn als fundament van de godsdienst identificeerde - en tot een correctie van het modernisme in de jaren 1890 door een groep jonge theologen uit Leiden, die zich de 'malcontenten' noemde. Hun opvattingen werden in de jaren tien van de twintigste eeuw onder de noemer 'rechts-modernisme' verder uitgewerkt door de remonstrantse hoogleraren K.H. Roessingh en Gerrit Jan Heering (1879-1955). De rechts-modernen vonden dat de moderne theologie te ver was afgedreven van het oorspronkelijke christendom. Zij wilden het specifiek christelijke meer benadrukken door het monisme te verruilen voor het dualisme, door Bijbelse doctrines over zonde en genade opnieuw te accentueren en door Christus een prominentere rol te geven in de geloofsbeleving.

Deze kritiek op de moderne theologie raakte in een stroomversnelling door de Eerste Wereldoorlog, die immers ook het definitieve bankroet van het met het modernisme verbonden optimistische, rationalistische wereldbeeld van de liberale burgerij leek te bevestigen: in de ogen

[48] Van Rooden, *Religieuze regimes* 41.

[49] Het percentage katholieken in Nederland nam zelfs licht toe in de jaren twintig, van 35,6% in 1920 tot 36,4% in 1930; in dat jaar hadden de katholieken de Nederlands hervormden als grootste bevolkingsgroep voorbijgestreefd. Hieruit mag echter niet worden afgeleid dat de ontkerkelijking de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland niet trof. In: Faber, *Ontkerkelijking en buitenkerkelijkheid* 28 en 506.

[50] K.H. Roessingh, *Het modernisme in Nederland* (Haarlem 1922) 2.

van veel christenen vroeg de turbulente naoorlogse periode om meer rechtzinnigheid in plaats van vrijzinnigheid, om een dualistisch godsbegrip en een herwaardering van oude thema's als 'erfzonde' en 'genade'. Deze tendens droeg mogelijk bij aan de betrekkelijke immuniteit van de gereformeerden voor de voortschrijdende ontkerkelijking in de jaren twintig, maar manifesteerde zich herkenbaarder in de populariteit van Karl Barth onder hervormde studenten.[51] Vaak ging deze hang naar een nieuwe orthodoxie gepaard met anti-intellectualistische, christelijk-existentialistische opvattingen. Barth, die, diep geschokt door de Grote Oorlog, in zijn *Römerbrief* God had voorgesteld als een voor de mens ongrijpbare, transcendente macht, greep bijvoorbeeld terug op Kierkegaard en verzette zich tegen het rationele christendom dat er aanspraak op maakte God te kennen en te begrijpen. Jonge katholieke intellectuelen, zoals de auteurs rond de tijdschriften *Roeping* en *De Gemeenschap*, dweepten met de Franse filosoof Jacques Maritain (1882-1973) die existentialistische elementen in zijn neothomisme incorporeerde.[52]

Bijzonder sterk beroerd door de naoorlogse behoefte aan een heroriëntatie op de eigen modernistische, religieuze beginselen waren de vrijzinnige protestanten. Hun crisisbesef werd bovendien verder versterkt door de voortschrijdende 'verhokking' van de samenleving langs religieuze scheidslijnen die in de jaren twintig werd geconsolideerd. Zij hielden vast aan de negentiende-eeuwse liberale notie van de morele eenheid van de natie, huldigden de overtuiging dat de religie een potentieel nationaal (en internationaal) bindmiddel kon zijn en probeerden bijvoorbeeld in de Vereniging Woodbrookers Barchem (1908) te streven naar een samenwerking tussen verschillende kerkelijke richtingen in Nederland. Tegelijkertijd konden ook zij niet aan een bescheiden zuilvorming ontkomen: in 1923 werd de Centrale Commissie voor het Vrijzinnig Protestantisme opgericht, in 1926 de VPRO. Op deze gevoelens van onbehagen werden grofweg twee religieuze antwoorden geformuleerd: een groot deel van de vrijzinnige protestanten vond soelaas bij het rechts-modernisme, dat in de jaren twintig een sterke positie verwierf, een kleinere groep verlangde juist naar meer vrijzinnigheid, wilde het modernisme met een 'links-modernisme' of religieus humanisme corrigeren of zocht zijn heil bij een van de buitenkerkelijke religieuze stromingen.[53]

De verontrusting over de wereldoorlog en de Europese beschaving ging kortom gepaard met een groeiende behoefte aan religieuze en morele ankers en met een verhevigde kritiek op de liberale, moderne theologie. Deze factoren droegen vervolgens op hun beurt bij aan de versterking van een rechtzinnig christendom én - tegelijkertijd - voor een kleinere groep gelovigen die in hoofdzaak tot de vrijzinnige richting van het protestantisme behoorde, ook aan de behoefte aan juist een nog vrijzinniger christendom of zelfs aan een humanistische, algemeen religieuze levensbeschouwing. In de volgende paragraaf wordt verder ingegaan op deze laatstgenoemde, voor

[51] Het percentage gereformeerden daalt van 9,5% in 1920 naar 9,4% in 1930. Over de receptie van Barth in Nederland: George Harinck, ''Naar Duitsland trekken om gedachten te leenen'. De vroege receptie van de theologie van Karl Barth in Nederland', in: Frits Boterman en Marianne Vogel ed., *Nederland en Duitsland in het interbellum* (Hilversum 2003) 189-205; Arie Spijkerboer, 'Karl Barth en Nederland', in: Barth, *De brief aan de Romeinen* (Amsterdam 2008) xxxii-xlv.

[52] Over de invloed van Maritain op katholieke schrijvers: Mathijs Sanders, *Het spiegelend venster. Katholieken in de Nederlandse literatuur 1879-1940* (Nijmegen 2002).

[53] Meijering, *Het Nederlandse christendom in de twintigste eeuw* 126. Dit betekent niet dat alle humanitairen een vrijzinnig protestantse achtergrond hadden, een uitzondering vormden bijvoorbeeld de (voormalige) leden van de van oorsprong orthodoxe Bond van Christen-Socialisten, zoals de uitgetreden dominees Bart de Ligt en Année Rinzes de Jong, die rond 1919 het christendom verruilden voor een algemeen religieus besef en het religieus-anarchisme.

de opleving van de humanitaire beweging zeer belangrijke tendens, die verder in de hand gewerkt werd door de verontwaardiging over de rol van de christelijke kerken in de oorlog en de versterkte afkeer van het intellectualisme, maar die vooral begrepen moet worden als een tegenreactie op de orthodoxie en de succesvolle religieuze mobilisatie van de rechtzinnige protestanten en katholieken.

De 'vergeestelijking' van het humanitair idealisme

Doordat de orthodoxe protestanten en katholieken in de eerste decennia van de twintigste eeuw hun invloed op de samenleving steeds verder versterkten en het Nederlandse christendom in theologisch opzicht bovendien orthodoxer werd, veranderde de betekenis van het kerklidmaatschap. Omdat het steeds moeilijker werd om een 'ongedefinieerd christendom' te belijden, verlieten in de eerste decennia van de twintigste eeuw dan ook relatief veel Nederlanders de kerk.[54] Vooral in de jaren 1909-1930 steeg het aantal kerkverlaters snel in vergelijking met andere West-Europese landen. Bij de volkstelling van 1909 gaven 291.000 Nederlanders (5% van de bevolking) aan niet tot een kerkgenootschap te behoren, in 1930 waren dat er al 1,1 miljoen (14,3 % van de bevolking). Ook na 1930 zou de ontkerkelijking toenemen, maar wel met een veel lager tempo, dat pas na 1960 opnieuw zou versnellen. Het sterkst onder de ontkerkelijking leed de Nederlandse Hervormde Kerk: de aanhang daalde van 41,2% in 1920, naar 34,4% in 1930. In dat jaar overtroffen de katholieken de hervormden voor het eerst met 36,4% als grootste bevolkingsgroep. De kerkverlaters waren in hoofdzaak afkomstig uit de vrijzinnige stroming van deze - intern sterk verdeelde - kerk. Immers, vanuit een vrijzinnige opvatting van het christendom was de stap naar onkerkelijkheid beduidend kleiner dan vanuit een orthodox standpunt ten opzichte van het christelijk geloof.[55]

Het is moeilijk om te bepalen hoeveel van deze mensen die de kerk hadden verlaten omdat zij zich ongemakkelijk voelden bij de toenemende verzuiling en orthodoxie, atheïst werden en hoeveel hun heil zochten bij één van de religieuze richtingen binnen de humanitaire beweging. Ook het aantal gelovigen dat kritiek had op de religieuze mobilisatie van de orthodoxe protestanten en katholieken en ernaar verlangde om het christendom te vernieuwen, maar zich niet uitschreef uit de kerk, laat zich achteraf moeilijk vaststellen. Het is dan ook de vraag of de constatering van Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg in hun *Nederlandse religiegeschiedenis* (2005), dat de meeste kerkverlaters 'simpelweg niets' meer waren en een soort 'praktisch nihilisme' aanhingen, helemaal terecht is.[56] Zinvoller is het om het onderscheid dat Jakob Pieter Kruijt in zijn *De onkerkelijkheid in Nederland* (1933) maakte tussen enerzijds 'gelovig' en 'ongelovig' en anderzijds tussen 'kerkelijk' en 'onkerkelijk', over te nemen. Volgens Kruijt liep de scheidslijn tussen gelovig en ongelovig zowel dwars door de groep van onkerkelijken als door de groep van kerkelijken. Hoewel hij zich niet

[54] Van Rooden, *Religieuze regimes* 39-41.

[55] Knippenberg, *De religieuze kaart van Nederland* 227-228, 230 en 276; Faber, *Ontkerkelijking en buitenkerkelijkheid* 28-29 en 505-506. Uiteraard hadden ook andere kerkgenootschappen dan de Nederlandse Hervormde Kerk te kampen met het ontkerkelijkingsproces. Wat de precieze invloed van de Eerste Wereldoorlog op dit ontkerkelijkingsproces was is onduidelijk, daarvoor spelen er te veel en te diverse oorzaken een rol: J.P. Kruijt wijst in zijn proefschrift *De onkerkelijkheid in Nederland. Haar verbreiding en oorzaken* (1933) op sociaal-economische en ideologische factoren, zoals de urbanisering, de sociale ontevredenheid, onvrede met de kerken of de verbreiding van het natuurwetenschappelijk wereldbeeld. H. Faber gaat in *Ontkerkelijking en buitenkerkelijkheid in Nederland tot 1860* eveneens in op maatschappelijke invloeden, maar legt daarnaast (p. 366-378) de nadruk op individuele omstandigheden, gezinsfactoren, sociaalpsychologische invloeden en theologische factoren.

[56] Van Eijnatten en Van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* 318.

waagde aan percentages, stelde Kruijt wel vast dat het aantal ongelovige kerkelijken, de groep gelovige onkerkelijken waarschijnlijk in aantal ruimschoots overtrof. Hoe ruimer 'geloof' echter zou worden gedefinieerd, hoe omvangrijker de laatstgenoemde groep zou zijn.[57] Ook lijkt het aannemelijk dat vanwege de aangewakkerde behoefte aan een religieus-moreel antwoord op de cultuurcrisis, een grotere groep dan voorheen na 1914 op zoek ging naar een religieus alternatief voor het christendom, in plaats van met de kerk ook elke vorm van spiritualiteit de rug toe te keren.[58] Typerend voor deze sterk gevoelde behoefte aan religiositeit én de toegenomen kritiek op het christendom is bijvoorbeeld dat de vrijdenkersvereniging De Dageraad (1856) in de jaren twintig haar glorietijd beleefde, maar tegelijkertijd minder fel antigodsdienstig was dan voorheen en een vrij-religieuze stroming kende.[59]

Voor degenen die, gedreven door een gevoel van onbehagen met het rationalisme en materialisme van de eigen tijd, op zoek gingen naar een religieus alternatief voor het christendom of de kerk trouw bleven, maar wél de behoefte voelden om het 'conventionele' christendom te corrigeren, bood de humanitaire beweging soelaas. In grote lijnen zijn er drie religieuze richtingen binnen de beweging te onderscheiden. De eerste richting werd gevormd door de bestaande of nieuwe spiritualistische, occulte religieuze stromingen met een min of meer afgebakende leer, als de theosofie (1875), Christian Science (1879), de Orde van de Ster in het Oosten (1911), de antroposofie (1913), de Vrije Katholieke Kerk (1915), de Christengemeinschaft (1922) of de Internationale Soefi Beweging (1923).[60] De tweede richting laat zich het beste als religieus-humanistisch typeren en bestond uit mensen die er een algemeen religieus besef op nahielden en zich niet gebonden voelden aan een specifieke religieuze traditie. Het was deze richting die in de naoorlogse periode sterk op de voorgrond zou treden binnen de humanitaire beweging. De derde richting bestond uit zeer vrijzinnig protestantse christenen die verlangden naar een liberaler, socialer christendom, dat de mens en het persoonlijk geweten ondubbelzinnig centraal stelde. In de praktijk echter waren vooral de scheidslijnen tussen de twee laatstgenoemde humanistische richtingen, die bovendien beide voor een groot deel tot het religieus-socialisme gerekend kunnen worden, dikwijls onscherp.

Deze religieus humanisten en radicaal vrijzinnige protestanten, die door tijdgenoten vaak als 'links-modernen', 'radicaal-modernen' of 'humanitairen' werden aangeduid, verzetten zich niet alleen tegen de hang naar de orthodoxie die in deze jaren beslag leek te nemen van alle godsdienstige richtingen in Nederland en keerden zij zich af van het modernisme, ze waren óók - tegelijkertijd - sterk beroerd door de 'onmenselijkheid' van de wereldoorlog en het verlangen naar

[57] Kruijt, *De onkerkelijkheid in Nederland* 21.

[58] Sjoerd Hofstra noemt althans de door de wereldoorlog veroorzaakte moedeloze stemming als een van de oorzaken van deze bloei van de buitenkerkelijke religieuze stromingen, daarnaast spelen volgens hem andere factoren eveneens en rol, in; 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 537-538.

[59] In de jaren 1919-1920 verdubbelde het aantal leden zelfs van 1190 naar 2500. Deze aanwezigheid van een aanzienlijke minderheid die positief tegenover 'religie' stond, leidde tot een interne strijd in De Dageraad en een hevig verzet tegen een statuutswijziging in 1921, waarmee het atheïsme officieel als uitgangspunt van de vereniging werd vastgelegd. Vier jaar later, in 1925, werd de verwijzing naar het atheïsme weer uit de statuten van de Dageraad geschrapt. In: Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 528; Bert Gasenbeek, Wouter Kuilman en Jo Nabuurs, 'Honderdvijftig jaar vrijdenkersbeweging. Een encyclopedisch overzicht 1856-2006', in: B. Gasenbeek, J.C.H. Blom en J.M.W. Nabuurs ed., *God noch autoriteit. Geschiedenis van de vrijdenkersbeweging in Nederland* (Amsterdam 2006) 25-86, aldaar 51-55 en 292.

[60] De aanhang van deze stromingen bleef beperkt, hoewel vooral Nederlandse Theosofische Vereeniging (1897) en Orde van de Ster in het Oosten - die haar internationaal centrum had op het landgoed Eerde nabij Ommen - in vergelijking met andere West-Europese landen relatief veel leden hadden; in 1927 respectievelijk 2744 en 2178. Gegevens ontleend aan Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land'.

een culturele vernieuwing.[61] Enerzijds wilden ze afrekenen met het intellectualisme van de moderne theologie en vervingen ze de redelijkheid voor de nadruk op intuïtieve in de religie, anderzijds radicaliseerden ze het oude modernisme op het punt van de menselijke autonomie. De neiging, ook van veel vrijzinnige protestanten, tot de orthodoxie, leidde in hun ogen tot het doorsnijden van het vanzelfsprekende verband tussen het humanisme en het liberale protestantisme. Het resulteerde, in de woorden van de links-moderne theologen Gerardus Horreüs de Haas (1879-1943) en Hendrik Tjakko de Graaf (1875-1930) in 1927 in: 'ongeloof in de wereld en hare mogelijkheden, ongeloof in den mensch en zijn mogelijkheden om in relatie met God te treden'.[62] Tegen deze verbanning van het humanisme uit de religie, verzetten zij zich door tegenover de notie van een almachtige, ver van de mens en wereld verwijderde, transcendente God de immanentie van het goddelijke te plaatsen én door tegenover het pessimistische, orthodox christelijke mensbeeld, een optimistische vertrouwen in de mens te stellen. Het vitale belang dat zij hechtten aan een vrije geloofsbeleving, zonder kerkelijke voorschriften of dogmatiek, werd in de ogen van de meeste religieus humanisten of radicaal vrijzinnige protestanten op pijnlijke wijze bekrachtigd door de Eerste Wereldoorlog. De kwalijke rol van de christelijke kerken bij de ideologische, nationale mobilisaties en het sanctioneren van de strijd maakte volgens hen immers duidelijk dat in de religie het persoonlijk geweten en de individuele verantwoordelijkheid van de mens voorop moesten staan en dat dit de enige manier was waarop een nieuwe eenheid tussen de mensen of 'werkelijke' synthese tot stand kon worden gebracht. Hun opvattingen waren dikwijls zo vrijzinnig, dat ze nauwelijks meer als christelijk te kwalificeren zijn, maar als 'algemeen religieus' of 'religieus-humanistisch'. In de woorden van de Vlaamse filosoof Antoon Vloemans (1898-1982) was in Nederland 'voor zeer velen het vrijzinnig protestantisme slechts een doorgangsstadium […] naar een agnostisch humanisme of naar een andere religieuze hergroepeering, die echter alle min of meer humanistisch georiënteerd zijn.' Het liberale protestantisme verkeerde volgens Vloemans in een ernstige identiteitscrisis, maar tegelijkertijd typeerde hij Nederland als 'een godsdienstige natie bij uitstek, nergens ter wereld vindt men beter katholieken en strenger calvinisten'.[63]

De godsdienstsocioloog Sjoerd Hofstra (1898-1983) signaleerde in zijn studie 'De nieuwere religieuze beweging in ons land' (1927) het bestaan van twee stromingen aan 'beide zijden van het Moderne Protestantisme'. Naast het pessimistischere, orthodoxe rechts-modernisme had zich een groep gevormd van 'meer radikaal modernen, meer humanistisch, voor een deel buiten-Christelijk, een breder religieus leven willend'.[64] Roessingh typeerde hen in *Het modernisme in Nederland* (1922) als 'links-modernen', als 'een groep, die de teekenen der tijden duidende, van oordeel is, dat na den oorlog de mogelijkheden voor een nieuwe cultuur, voor een nieuw, dieper religieus gemeenschapsleven aanwezig zijn', die soms bezield was door 'nieuwe, sociale, communistische idealen' en zich resoluut afkeerde van 'de gangbare Christelijke prediking en terminologie', zo sterk zelfs dat in de meesten 'een trek in de richting van een "los van het Christendom"' werkzaam was.[65] De predikant Michiel Cornelis van Mourik Broekman (1878-1945) ten slotte, duidde in zijn boek *Vrijzinnig christelijk geloofsleven* (1925) dezelfde groep aan als 'humanitairen', die hij omschreef als

[61] Overigens werden ook de aanhangers van spirituele en occulte stromingen met een min of meer afgebakende leer, als de theosofie, geraakt door het heersende pacifisme en internationalisme.
[62] K.F. Proost en G. Horreüs de Haas, *Het vrijzinnig-protestantisme II. In zijne verhouding tot boeddhisme, mohammedanisme, occultisme en humanisme* (Huis ter Heide 1927) 114-136, aldaar 128-130.
[63] Antoon Vloemans, *Het geestelijk aangezicht van Nederland* (Antwerpen en Rotterdam 1935) 22-23.
[64] Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 520-521.
[65] K.H. Roessingh, *Het modernisme in Nederland* (Haarlem 1922) 235 en 237.

een stroming van 'zedelijke aard', die verwant is aan het vrijzinnig protestantisme, maar 'buiten het christelijke geloof' staat, die zich keert 'tegen het christelijke dogmatisme' en zich richt op het verwezenlijken van het 'humanistische ideaal' en het 'opbouwende leven'.[66]

Doordat dit pacifistische, antirationalistische en ondogmatische religieus humanisme binnen de humanitaire beweging begin jaren twintig op de voorgrond trad, vergeestelijkte het voor de humanitair idealisten typerende uitgangspunt, dat door de bekering van het individu, uiteindelijk een menselijkere maatschappij zou ontstaan.[67] Net als de humanitair idealisten rond de eeuwwisseling, beschouwden deze religieus humanisten de individuele mens als de sleutel tot vernieuwing van de maatschappij, maar in plaats van zich te richten op de individuele levenspraktijk en te ijveren voor geheelonthouding of vegetarisme, richtten zij zich primair op een geestelijke ommekeer.[68] Persoonlijke autonomie en verbondenheid lagen voor hen daarbij in elkaars verlengende. De gedachte dat de mens deel uitmaakte van een groter verband vloeide voort uit de nadruk op de immanentie van het goddelijke, die dikwijls resulteerde in pantheïstische overtuigingen. Volgens de hervormde predikant Hylke Bakker (1875-1949) was het pantheïsme voor de diverse *Stroomingen en sekten van onzen tijd* (1924) zelfs het meest typerende 'teeken des tijds'.[69] Dit opgaan van het individu in een groter geheel, bracht volgens de religieus-humanistische humanitair idealisten echter geen verlies aan eigenheid met zich mee. Sterker nog: juist door een persoonlijke 'zelfverwerkelijking' of 'bevrijding' zo was de gedachte, kon de individu bijdragen aan een nieuwe gemeenschap en de voor hem geëigende plaats innemen en taak vervullen binnen het grote geheel. 'Persoonlijkheid', in plaats van 'individu', vormde voor hen een grondbegrip; het leek het juiste tegengif zowel tegen de in de naoorlogse periode diep gevreesde 'ontmenselijkende' nivellering, als tegen de ontbindende kracht van het individualisme. Door zich te verheffen tot een 'persoonlijkheid', meenden de humanitairen, kon de mens op zijn eigen wijze, naar eigen aanleg en karakter, meewerken aan een nieuwe verbondenheid en een nieuwe cultuur, zonder dat dit ten kostte ging individuele eigenheid en vrijheid. Het accentueren van de persoonlijke autonomie in de religie leek met andere woorden de aangewezen weg om een nieuw, 'hoger' verband tussen de mensen tot stand te brengen. Tegelijkertijd was het een protest tegen het heersende orthodoxe godsdienstige klimaat en tegen het officiële christendom dat in de perceptie van veel humanitair idealisten zowel de Eerste Wereldoorlog als het eveneens 'ontmenselijkende' kapitalisme had gesanctioneerd.

Er is nog een tweede factor die heeft bijgedragen aan het proces van vergeestelijking binnen de humanitaire beweging. Veel humanitair idealisten werden door de Nederlandse neutraliteit gesterkt in de gedachte dat een nieuw religieus besef de aangewezen weg was naar een vernieuwing van de cultuur: terwijl andere Europeanen elkaar afslachtten in de loopgraven, werden zij, als machteloze toeschouwers, bevestigd in de veronderstelling dat het beter is om met de geest, dan met daden, de werkelijkheid te veranderen. De christen-anarchisten, die zich in 1915 aaneensloten

---

[66] M.C. van Mourik Broekman, *Vrijzinnig christelijk geloofsleven* (Leiden 1925) 116-117. De theoloog en Spengler-kenner L.J. van Holk beschreef hen als een 'erasmusiaans-humanistische tegenpool' van de vrijzinnige 'opwekkings revival-beweging', die gekenmerkt wordt door 'een sterke religieus-humanistische komponent […] en het geloof in de dageraad van een "nieuwe kultuur"', in: L.J. van Holk, 'De Vrijzinnig Christelijke Jeugdcentrale in haar eerste periode, 1915-1931', *Jeugd en Samenleving* 5 (1979) 331-351, aldaar 339-340.

[67] De Rooy, 'Een hevig gewarrel' 626 en 639.

[68] Dat betekent overigens niet dat deze praktische idealen geen rol meer speelden: veel van de humanitair idealisten die in dit proefschrift aan bod komen, waren bijvoorbeeld ook vegetariër of geheelonthouder.

[69] H. Bakker, *Stroomingen en sekten van onzen tijd* (Utrecht 1924) 16; Roesingh, *Het modernisme in Nederland* 239.

in het Vrije Menschen Verbond, streefden er dan ook naar om tegenover de 'heerschende Geweldsmacht' een bezwerende 'Geestesmacht' te stellen. Aan dit primaat van geest of de 'religie' binnen de humanitaire beweging, werden echter dikwijls politieke consequenties en doelen verbonden. Veel humanitair idealisten waren bijvoorbeeld betrokken bij volksopvoedingsinstellingen als 'Ons huis' of bij pacifistische organisaties als de Internationale Broederschap der Verzoening (1919) van de quaker Kees Boeke (1884-1966) of Kerk en Vrede (1924) van G.J. Heering. Dat gold zowel voor degenen met een algemeen religieus besef als voor degenen die hun levensbeschouwing als vrijzinnig christelijk typeerden. Dit geestelijk-religieus gemotiveerde engagement van de humanitair idealisten kan worden geschaard onder wat de historicus James Kennedy de 'sociaalprogressieve publieke theologie' heeft genoemd, die werd aangewakkerd door de beide wereldoorlogen en, zo maakt hij aannemelijk, religieuze burgers heeft aangespoord om maatschappelijk actief te worden.[70] Op welke manier het proces van vergeestelijking in de humanitaire beweging, na 1914 gepaard ging met een proces van politisering, wordt in de volgende hoofdstukken toegelicht. Voor dat dit echter aan bod komt, zal in de volgende paragrafen eerst dieper worden ingegaan op de figuren, verenigingen en ideeën die voor de opbloei van het religieus humanisme representatief waren.

Just Havelaar, Kees Meijer en De Nieuwe Gedachte

De belangrijkste, invloedrijkste centra van het humanitair idealisme in de jaren twintig waren volgens tijdgenoten: Barchem (de thuisbasis van de vrijzinnig protestantse Woodbrookers), de Internationale School voor Wijsbegeerte (ISVW) in Amersfoort en de vereniging De Nieuwe Gedachte.[71] Deze laatste twee organisaties waren beiden opgericht in 1916. De ISVW was opgezet als internationale filosofische ontmoetingsplaats vanuit de gedachte dat de wijsbegeerte kon bijdragen aan een oplossing van de maatschappelijke en politieke fragmentatie in Europa. Hoewel het geen religieuze organisatie was, kwamen religieuze thema's zeer frequent aan bod op de georganiseerde cursussen. Ook waren veel cursusleiders en sprekers predikant of ex-predikant en hoopte het bestuur dat de school onderdak zou bieden aan alle buitenkerkelijke stromingen.

De Nieuwe Gedachte was een antidogmatische religieuze vereniging, die zich voornamelijk richtte op de uitgave van het maandblad *Het Nieuwe Leven* en het organiseren van bijeenkomsten op zondagochtend.[72] Vooral in de eerste jaren na 1918 groeide de vereniging snel. In 1922 besloot het bestuur daarom van De Nieuwe Gedachte, die aanvankelijk alleen in Amsterdam actief was, een

[70] Kennedy, *Bezielde verbanden* 103-107. Kennedy contrasteert deze vorm van 'publieke theologie' van oecumenische, vrijzinnige gelovigen, met de meer bekende 'confessionele publieke theologie' van de orthodoxe protestanten en katholieken, die religieuze burgers eveneens heeft aangemoedigd om actief te worden in de samenleving.

[71] Hofstra, 'De nieuwe religieuze bewegingen in ons land' 520-529; Roessingh, *Het modernisme in Nederland* 237-239; Van Vriesland, 'Oude inzichten, nieuwe uitzichten' 2-3; 'Het Nieuwe Leven I. Het eerste lustrum', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (2 juni 1920 - Ochtendblad) 8. Ook genoemd werden: de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen, de Praktisch-Idealisten Associatie, de Blijde Wereld-groep, de Bond van Religieuse Anarcho-Communisten en het Religieus Socialistisch Verbond.

[72] De Nieuwe Gedachte was niet de enige vereniging die een alternatief voor de kerkdienst op de zondagmorgen organiseerde. Zo hield het Religieus Socialistisch Verbond op dit tijdstip in verschillende grote steden samenkomsten (evenals de Nieuwe Gedachte vaak met zang en muziek), trok de Vrije Gemeente (sinds 1877 in Amsterdam, sinds 1918 daarnaast ook in Den Haag) op een zondag in Amsterdam ongeveer 800 à 1400 bezoekers en kwamen op de zondagochtendbijeenkomsten van de vrijdenkers vereniging De Dageraad - die in maar liefst 20 tot 30 plaatsen werden gehouden - in Amsterdam gemiddeld 800 à 900 bezoekers af. Cijfers ontleend aan: Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 527-529.

landelijke vereniging te maken.[73] Het aantal leden schommelde in de jaren twintig tussen de 1000 en 1500. De zondagmorgenbijeenkomsten die de vereniging in de grote steden organiseerde, werden echter ook door veel niet-leden bezocht en trokken door het hele land jaarlijks ongeveer 50.000 bezoekers.[74] Ter indicatie: in het winterseizoen van 1922-1923 kwamen op de bijeenkomsten van De Nieuwe Gedachte in Amsterdam 11.280 mensen af, in Rotterdam 14.142, in Den Haag 6.783, in Utrecht 11.001 en in Haarlem 7.936. Overigens werden deze bezoekers waarschijnlijk niet alleen door een religieuze behoefte gemotiveerd, maar kwamen zij ook af op de bekende letterkundigen en toneelspelers die er dikwijls als spreker optraden.[75] Volgens Hofstra, die een enquête hield onder de aanhangers, hadden de meeste leden van De Nieuwe Gedachte met de kerk gebroken en waren zij hoofdzakelijk afkomstig uit de middenstand. Vooral kantoorpersoneel en ambtenaren waren goed vertegenwoordigd.[76] De voorzitter van De Nieuwe Gedachte, de voormalige ambtenaar bij de Posterijen en Telegrafie, Kees Meijer, schreef het succes van zijn vereniging toe aan het 'religieus reveil', dat al voor 1914 was ingezet, maar door de oorlog was verhevigd. Pas door de Europese catastrofe van 1914-1918 was volgens hem het inzicht dat de heerschappij van de wetenschap en het materialisme was uitgespeeld tot het bewustzijn van de massa doorgedrongen.[77] De tweede man bij De Nieuwe Gedachte, Johannes Cornelis Wannée (1879-1946), had een vergelijkbare verklaring voor de snelle groei van de vereniging. Volgens deze uitgetreden predikant - en broer van de bekende kooklerares aan de Amsterdamse Huishoudschool Cornelia Wannée - kwam dit voort uit de behoefte van velen in de verwarrende 'midden-oorlogsjaren' aan een optimistisch alternatief voor 'het zalvende christelijke cliché'.[78]

Meijer, Wannée en hun geestverwanten hekelden de christelijke dogmatiek en de wending naar de orthodoxie. In een polemiek met K.H. Roessingh in 1924 beklaagde Meijer zich over het feit dat het '*humanistische* element' dat bepalend was geweest voor het oude, liberale modernisme door de contemporaine hang naar meer rechtzinnigheid had moeten wijken voor de overheersing van 'het *eschatologisch* element' in het protestantisme. Het negentiende-eeuwse modernisme was '*dies*seitig' geweest en had God met de wereld willen verzoenen. De eigentijdse orthodoxie daarentegen was '*jen*seitig georiënteerd' en beschouwde de godsdienst 'als iets niet van deze wereld, ja tegen deze wereld'. Dat veel vrijzinnigen afstand namen van 'wat eens de trots en glorie en het aantrekkelijke van dit modernisme was', kwam volgens Kees Meijer voort uit de

[73] Maarten van Driel, 'De Nieuwe Gedachte', *Mens en wereld. Uitgave Humanistisch Verbond* 11 (4 juni 1960) 4-5, aldaar 4.

[74] Antoon Vloemans, *Wat wil De Nieuwe Gedachte?* (Amsterdam 1925) 14; volgens Kees Meijer heeft De Nieuwe Gedachte ongeveer 1000 leden en werden de bijeenkomsten in 1922/1923 bijgewoond door ongeveer 51.000 betalende, 'losse' bezoekers en in 1923/1924 door ongeveer 40.000. In: Kees Meijer, 'Wat wil De Nieuwe Gedachte', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 97-107, aldaar 106.

[75] Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 526 en 540.

[76] Ibidem 526-527 en S. Hofstra, 'Verslag van de enquête gehouden onder de leden van De Nieuwe Gedachte en de lezers van Het Nieuwe Leven', *Het Nieuwe Leven* (1927-1928) 205-216. Van de 178 respondenten (Hofstra had 1300 vragenlijsten verzonden) verklaarden 48 nog tot een kerkgenootschap te behoren (de overgrote meerderheid van hen behoorde tot de Nederlandse Hervormde Kerk), 21 stonden nog wel als kerklid ingeschreven, maar waren niet meer praktiserend christen, 28 hadden nooit tot een kerkgenootschap behoord en 93 waren uitgetreden. Als argumenten voor het verlaten van de kerk voerden De Nieuwe Gedachte-aanhangers onder andere aan dat zij zich niet meer konden vinden 'met de leer of godsbegrip der kerk' of 'meer vrijzinnige denkbeelden' hadden gekregen. De kennismaking met de ideeën van De Nieuwe Gedachte had, zo meenden veel respondenten, bij hen geleid tot een optimistischere levenshouding en 'bevrijding en opbloei der persoonlijkheid'.

[77] Kees Meijer, 'Over het religieus réveil', *Het Nieuwe Leven* (1922-1923) 1-15, aldaar 12-13.

[78] J.C. Wannée, 'Kees Meijer', *Het Nieuwe Leven* (1934-1935), 257-259, aldaar 258.

malaisestemming van de 'burgerij', die zich vroeger 'toen ze nog in de dagen van haar kracht en macht en zekerheid was, in haar Christendom […] humanistisch oriënteerde', maar die in het onzekere eigen tijdsgewricht snakte 'naar leer, dogma, objectieve vastheid, naar het absolute'. De burgerlijke behoefte 'om de wereld te ontvluchten' werd ingegeven door het besef 'dat het met de aardsche zaken slecht loopt', waaruit velen vervolgens de misplaatste conclusie trokken dat 'het beter is om onze fondsen in hemelsche papieren te beleggen'. Ook wees Meijer op de invloed van de Duitse theologie op Nederland. Het waren immers vooral Duitse godsgeleerden als Werner Elert (1885-1954), of in Duitsland invloedrijke Zwitsers als Karl Barth en Emil Brunner (1889-1966), die het humanistische element uit het christendom hadden verbannen. Volgens Meijer was deze kentering in de Duitse theologie, die hij in verband bracht met het verlies van de wereldoorlog en de 'na-oorlogschen geest van gedruktheid en zorg' onder 'Duitsche proffen en Duitsche theologen', niet de reden waarom veel 'Hollandsche vrijzinnigen tot een Jenseits-religie' terugkeerden, maar kwam het wél 'voortreffelijk in prof. Roessingh's kraam te pas'.[79] Roessingh verweerde zich tegen Meijers bezwaren door te wijzen op de grote maatschappelijke betrokkenheid en het sterke sociale bewustzijn onder de rechts-modernen. Het beeld dat Meijer van hem had geschetst 'als een reactionaire duisterling van het ergste soort' was dan ook onterecht. Ook bekritiseerde hij Meijers verouderde en naïef-optimistische vertrouwen in de mens en in de toekomst. Wat is er verbeterd ten opzichte van veertig jaar geleden, vroeg Roessingh zich af: 'zijn wij gelukkiger dan vroegere geslachten? beter? vrijer? wat dan wel? Ja, wij kunnen draadloos telegrapheeren, maar dat is dan ook net alles.'[80]

De bekendste vertegenwoordiger van de naoorlogse religieus-humanistische opleving was de kunstcriticus Just Havelaar. Havelaar hield regelmatig lezingen in Barchem en voor de ISVW en maakte deel uit van het eerste bestuur van De Nieuwe Gedachte, samen met Meijer, de schrijfster Alice Sara Wolff-Gerzon (1892-1977), de kweekschoolonderwijzeres Adele Withof (1863-1933), de kenner van Aziatische kunst Taco Bernhard Roorda (1874-1938), de oprichter van de Algemene Nederlandsche Diamantbewerkersbond Jan van Zutphen (1863-1958), de schrijver Michiel Herman van Campen (1864-1942) en de tekenaar Albert Hahn (1877-1918).[81] Havelaar was auteur van boeken als *Humanisme* (1920), *De religie der ziel* (1925) en *De nieuwe mensch* (1928), publiceerde onder andere in *Groot-Nederland*, *de Nieuwe Rotterdamsche Courant*, *Het Vaderland, De Amsterdammer* en *De Gids* en - vanaf 1921 - hoofdzakelijk in het door hem en de letterkundige Dirk Coster geleidde maandblad *De Stem*.[82] Havelaars invloed in de jaren twintig werd wel vergeleken met die van de bekende hegeliaan Gerard Bolland (1852-1922) rond de eeuwwisseling. Als geen ander vertegenwoordigde hij volgens P.H. Ritter 'het zoeken en tasten naar nieuwe zekerheden van heel onze intellectueele en half-intellectueele burgerij'.[83] Door zijn positie als boegbeeld van het naoorlogse, religieus humanisme kwam Havelaar met zijn 'Havelarisme' in de tweede helft van de

[79] Kees Meijer, 'Prof. Roessingh en het modernisme', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 264-274, aldaar 265-269 en 271.
[80] Kees Meijer en K.H. Roessingh, 'Kort debat tusschen prof. Roessingh en Kees Meijer over het rechts-modernisme', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 332-345, aldaar 332-333.
[81] 'Zondagmorgenbijeenkomsten', *Het Volk* (5 februari 1916) 6; Vloemans, *Wat wil De Nieuwe Gedachte?* 14.
[82] In 1919 werd Havelaar vaste kunstredacteur bij *Het Vaderland*, een eerder aanbod van de *Nieuwe Rotterdamsche Courant* had hij afgeslagen, in: Jacob Nieweg, 'Van schilder tot schrijver 1912-14', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 525-539, aldaar 533 en Just Havelaar 'Autobiographie', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 497-500, aldaar 499.
[83] P.H. Ritter, 'Im memoriam Just Havelaar', *Den Gulden Winckel* (1930) 42.

jaren twintig onder vuur te liggen.[84] Zo hekelde Menno ter Braak zijn 'vervloekte populariteit' en noteerde de katholieke letterkundige Anton van Duinkerken (pseudoniem van W.J.M.A. Asselbergs, 1903-1968): 'Iedereen weet, dat er een Havelaar-mentaliteit bestaat in Holland. Niemand weet juist te omschrijven, waarin die bestaat. Dat is de kracht van Havelaar. [...] Havelaar wordt een vaderlandsch gevaar.'[85] Havelaars vage, weke en valse religiositeit was volgens Van Duinkerken typerend voor het humanitair idealisme of 'neo-humanisme van omstreeks 1920', dat 'een reactieverschijnsel op de gruwelen van de mechanisch gevoerde oorlog' was geweest en wilde afrekenen met 'de opportunistische en materialistische verlangens van de negentiende eeuw'.[86] In zijn *Hedendaagsche ketterijen* (1929) contrasteerde hij deze stroming met het 'ware' katholicisme: tegenover de levensleer en de instinctieve religie van 'neo-humanisten' als Havelaar, plaatse hij de dogmatische, geopenbaarde godsdienst van de Heilige Roomse moederkerk, die niet persoonlijk was en tijdsgebonden zoals het 'neohumanisme', maar eeuwig en algemeen geldig.[87]

Bij alle religieus humanisten speelden de begrippen 'mens', 'menselijkheid' en 'persoonlijkheid' een centrale rol. Just Havelaar duidde zijn gedachtegoed bijvoorbeeld aan als 'religie der menschelijkheid' of als een 'humanisme', dat zich kenmerkte door het 'besef der menschelijke waardigheid, het gevoel der menschen-éénheid, het vurig verlangen ons te geven en in den mensch een even-mensch te zien'.[88] Deze eenheidservaring lag verankerd in de autonome persoonlijkheid. Volgens Havelaar was de mens voor zichzelf verantwoordelijk; 'Hij is zichzelf tot heer en meester. […] Hij draagt de wet in zichzelf'.[89] Maar had hij de taak om zijn persoonlijkheid 'zuiver' te ontplooien, zonder dat dit ten koste ging van zijn medemens. Zelfverwerkelijking vereiste daarom 'gemeenschapsbesef' en andersom.[90] Het doel was om tegelijkertijd 'gemeenschapsdeel en persoonlijkheid' te zijn, om 'zich één te voelen en vrij'.[91] De levensfilosofie die in De Nieuwe Gedachte in zwang was werd door tijdgenoten gekenschetst als 'antropocentrisch'. Ook Kees Meijer beklemtoonde het belang van een individuele ontplooiing en meende dat de moraal in de mens zelf besloten lag.[92] De wetenschap dat alle waarden tijd-, plaats- en cultuurgebonden zijn, zou volgens hem niet in een zedeloosheid resulteren, maar in het inzicht dat het niet om een moraliteit buiten de mens gaat, maar om de trouw aan het zedelijke ideaal dat in de mens zelf leeft. De moraal was kortom autonoom, maar daarmee nog niet afwezig. Volgens Meijer luidde de zedelijke eis dan ook 'wees uzelf' of beter geformuleerd 'wordt uzelf, wordt meer en meer waarachtig uzelf.'[93] Deze opdracht doet denken aan de spreuk 'Wees mensch', die boven de ingang van het hoofgebouw van de ISVW stond geschreven en waarmee de bezoekers tot zelfinkeer werden gemaand. Door bij te dragen aan de persoonlijke, wijsgerige bewustwording van de cursisten, zo verklaarde voorzitter

[84] A.E. van Tol, 'Strijdende geesten', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 623-625, aldaar 624.
[85] Menno ter Braak, 'De moderne ketterjager', *De Vrije Bladen* (1930) 97-107, aldaar 105 en Anton van Duinkerken, 'Tegen Just Havelaar', *Roeping* (1929) 357-364, aldaar 357.
[86] Anton van Duinkerken, *Verzamelde geschriften II. Debat en polemiek* (Utrecht en Antwerpen 1962) 43.
[87] Kees Fens, *De eigenzinnigheid van de literatuur. Opstellen en kritieken* (Amsterdam 1964) 92.
[88] Ibidem 49.
[89] Geciteerd in: Willem Banning, 'Havelaar en het religieus-socialisme', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 703-708, aldaar 705.
[90] Ibidem 46-47.
[91] Ibidem 50.
[92] 'Het Nieuwe Leven II. De soevereiniteit der persoonlijkheid' 10.
[93] Kees Meijer, 'De Nieuwe Gedachte en de moraal', in: *Gedenkboekje uitgegeven ter gelegenheid van het tien-jarig bestaan der vereeniging De Nieuwe Gedachte* (1926) 23-28.

Gustaaf van den Bergh van Eysinga (1874-1957) in een redevoering in 1921, werkte de school bovenal mee aan hun 'geestelijke menschwording'.[94]

De eensgezindheid van de religieus humanisten over de centrale rol van de mens in de religie, gold niet voor hun houding ten opzichte van het christendom. Havelaar stelde zijn eigen wereldbeschouwing bijvoorbeeld voor als een nieuwe religie die het christendom overkoepelende en oversteeg. In plaats van zich fel tegen deze 'verouderde godsdienst' af te zetten, poogde het in zijn eigen religieus-humanistische levensfilosofie in te passen; het christendom was volgens hem voorbestemd om 'zich in een wijder wereld-visie op te lossen'. Bovendien meende Havelaar dat de figuur Christus, als verpersoonlijking van een 'universeele liefde', voor de westerse mens nog wél van belang kon zijn.[95] Kees Meijer, die de zoon was van een streng gereformeerde sigarenhandelaar uit Schoonhoven en een blauwe maandag theologie had gestudeerd aan de Vrije Universiteit, was daarentegen uitgesproken antikerkelijk: hij beschouwde het christendom als een hardnekkig restant van de oude tijd, dat bestreden diende te worden. Ook tegen meer dogmatische, buitenkerkelijke religieuze stromingen als de theosofie zette hij zich af. J.C. Wannée, die in 1918 zijn ambt als remonstrants predikant had neergelegd om, in navolging van de gebroeders Hugenholtz in Amsterdam in 1877, ook in Den Haag een Vrije Gemeente te stichtten, typeerde zijn nieuwe religieuze opvattingen nadrukkelijk als een *Religieuse levens- en wereldbeschouwing (los van het Christendom)* (1920). Hij verklaarde diep teleurgesteld te zijn geraakt in de kerk vanwege de 'starheid' die haar kenmerkte en omdat zij 'de menschheid alleen als kudde' bezag en de individuele ontplooiing belemmerde.[96] Niettemin presenteerden Meijer en Wannée De Nieuwe Gedachte als een *religieuze* vereniging. 'Religie' was voor hen echter iets anders dan 'godsdienst'; het was een aanvaardbaar begrip dat verwees naar de weinig specifieke overtuiging dat er een geestelijke gemeenschap of band tussen de mensen zou bestaan.[97] Deze vrij-religieuze identiteit van De Nieuwe Gedachte was een principekwestie die zelfs voor de rechter werd verdedigd. Toen de zondagmorgenbijeenkomsten in 1924 verboden dreigden te worden, omdat de burgemeester van Den Haag vond dat de met muziek opgeluisterde samenkomsten een 'publieke vermakelijkheid' waren en in strijd met de Zondagswet, beriep Kees Meijer zich op het religieuze karakter van zijn vereniging. Met succes, want de rechtbank stelde hem tot twee keer toe in het gelijk.[98]

Zoals reeds is vastgesteld, bestonden er talloze dwarsverbanden en overlappingen tussen de religieus-humanistische richting die in de jaren twintig in de humanitaire beweging sterk op de voorgrond trad en de linkervleugel van het vrijzinnig protestantisme. Raakvlakken bestonden er eveneens tussen deze religieus-humanisten en de occulte, spiritualistische buitenkerkelijke bewegingen met een min of meer afgebakende 'leer'. In de Internationale School voor Wijsbegeerte bijvoorbeeld, werkten theosofen, vrijzinnige predikanten en intellectuelen met een algemeen

[94] M. van Nierop, 'De Internationale School voor Wijsbegeerte en het ideaal van de humaniteit. Petite histoire van een voorgevelspreuk', in: A.F. Heijerman, M.J. van den Hoven ed., *Filosofie in Nederland. De Internationale School voor Wijsbegeerte als ontmoetingsplaats, 1916-1986* (Meppel en Amsterdam 1986) 34-48, aldaar 45.
[95] Just Havelaar, *De weg tot de werkelijkheid* (Arnhem 1926) 108 en Just Havelaar, 'Het christendom', *De Stem* (1925) 723-732 en 777-791, aldaar 785 en 789.
[96] J.C. Wannée, 'De opbouw der religieuse gemeenschap', *Het Nieuwe Leven* (1922-1923) 257-27, aldaar 260 en 264.
[97] Meijer, 'Wat wil De Nieuwe Gedachte' 97.
[98] Meijer, 'Geschiedenis van De Nieuwe Gedachte' 7; idem, 'De Nieuwe Gedachte van twee kanten bedreigd', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 33-37; idem, 'De burgemeester van Den Haag en het tekort', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 94-96 en idem, 'De Nieuwe Gedachte voor den kantonrechter', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 185-191.

religieuze overtuiging eendrachtig samen. Bovendien werden ook pogingen ondernomen om de talrijke en diverse groepen binnen deze drie richtingen te verenigen in overkoepelende organisaties, zoals de Broederschapsfederatie (1918) en de Federatie van vrij-religieuze groepen en organisaties (1919). De eerste, naar 'verbroedering' strevende federatie verenigde ongeveer veertig groepen, die allen werden gedreven door 'het verlangen naar een andere en betere samenleving'; van Nijmeegse spiritisten, tot Haarlemse 'Reinlevers' of Hoornse remonstranten, van Haagse vrijmetselaars tot Amsterdamse vegetariërs, van de productieve associatie De Ploeg in Best, tot de Vrijzinnig Christelijke Studentenbond of de Nederlandsche Bond tot Bestrijding der Vivisectie.[99] De tweede federatie was opgericht om 'het vrije-religieuse gemeenschapsleven onder het Nederlandsche volk te versterken' en het religieus besef te verdiepen. Ongeveer veertig organisaties sloten zich aan - buitenkerkelijke, vrijzinnig protestantse en vrijzinnig joodse groepen. Allen hielden er, zoals de statuten voorschreven, 'een ondogmatisch-religieus standpunt' op na.[100]

Hoe vloeiend de overgang tussen religieus humanisme en een radicaal vrijzinnig protestantisme dikwijls was, blijkt tot slot ook uit het feit dat zich onder de leidende figuren van de humanitaire beweging veel predikanten en ex-predikanten bevonden.[101] Vooral voor uitgetreden dominees leek de humanitaire beweging een nieuw veld te bieden, waarin zij zich opnieuw als geestelijke, richtinggevende elite konden profileren. De humanitair-idealistische centra en periodieken fungeerden daarbij als een welkom alternatief voor de kansel. Een van de ex-dominees die in de naoorlogse jaren binnen de beweging furore maakte, was Gerhardus Hendericus van Senden. Hij en de religieus-socialist Willem Banning waren de toonaangevendste vernieuwers binnen de Vereniging Woodbrookers Barchem, die tot een van de belangrijkste centra van de humanitaire beweging in de jaren twintig zou uitgroeien.

G.H. van Senden en de 'gedifferentieerde' Woodbrookers

De Vereeniging van Oud-Woodbrookers in Holland - vanaf 1924: Vereniging Woodbrookers Barchem - was in 1908 opgericht als reünistenclub voor vrijzinnig protestantse predikanten die een periode op het scholingsinstituut van de Quakers op het landgoed Woodbrooke, in de buurt van Birmingham, hadden doorbracht. In navolging van de 'open' en 'blijmoedige' sfeer die zij bij de Britse Quakers hadden aangetroffen, wilden de oprichters met hun vereniging, in het door richtingsverschillen geteisterde Nederland, eveneens een plaats creëren waar leden en bezoekers van verschillende religieuze stromingen konden 'opgaan in de religieuze gemeenschap'.[102] In 1912 kregen zij een eigen

[99] Becker en Frieswijk, *Bedrijven in eigen beheer* 191; M. Meijboom, 'Het ontstaan der federatie', *Regeneratie* (3 maart 1920) 60-62; C.A. Wegelin, 'Wat de federatie bereikt heeft, en hoopt te bereiken', *Regeneratie* (15 januari 1921) 25-27 en 'Broederschapsfederatie. Jaarverslag', *Regeneratie* (1 juni 1921) 182-188.

[100] 'Federatie van vrij-religieuse groepen en organisaties', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (15 november 1919 - Avondblad) 1.

[101] In deze studie komen bijvoorbeeld de dominees Gerardus Horreüs de Haas, Gustaaf van den Bergh van Eysinga, Henri van den Bergh van Eysinga, Jan Jacob Thomson, Karel Frederik Proost en L.J. van Holk aan bod. Als typerende vertegenwoordigers van het links-modernisme worden genoemd: Horreüs de Haas, J.L. Snethlage en G.H van Senden, in: A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795* (Kampen 1986) 23-232. Eginhard Meijering noemt: Gustaaf van den Bergh van Eysinga, Horreüs de Haas, H.T. de Graaf en Van Holk, in: *Het Nederlands christendom in de twintigste eeuw* 135-139. Vgl. J.P. Heering, 'Het vrijzinnig protestantisme op de drempel van een nieuwe tijd (1900-1925)', in: B. Klein Wassink en Th. M. van Leeuwen ed., *Tussen tijd en tijdsgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989) 146.

[102] J. Lindeboom, *Geschiedenis van de Barchem-Beweging MCMVII – MCMLVIII* (Lochem 1958) 13.

centrum in Barchem, in de Gelderse Achterhoek. De jaren 1914-1918 vormden een scherpe cesuur in de geschiedenis van de vereniging en resulteerden bij een grote groep leden in een verlangen naar meer vrijzinnigheid en religieuze vernieuwing en, in de woorden van de geschiedschrijver van deze 'Barchem-beweging', Johannes Lindeboom (1882-1958), in een 'drang tot zedelijke en geestelijke bezinning, een behoefte zich rekenschap te geven van de diepere oorzaken, die tot deze wereldbrand hadden geleid'.[103] Deze tendens werd aangevoerd door Banning en Van Senden. In de jaren 1918-1919 verzamelden zich rond deze twee figuren een groep religieuze nieuwlichters. De 'gedifferentieerden' rond Van Senden hoopten met een 'religieus-monisme' de zieke cultuur te kunnen genezen.[104] De kring van Banning wilde met de religie de arbeidersgemeenschap dienen en zou zich ontwikkelen tot de toonaangevendste religieus-socialistische vereniging in het interbellum. In 1924 werd hun status als aparte groepen binnen de Barchem-beweging bevestigd met de oprichting van het 'Woodbrookers-werkverband voor modern-religieuze bewustwording, gemeenschap en cultuur' en het werkverband 'Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers', dat in het volgende hoofdstuk uitgebreid aan bod zal komen.

Van Senden was een van de oprichters van Vereeniging van Oud-Woodbrookers in Holland geweest en zou in het interbellum een vooraanstaande rol spelen in het bestuur, al was zijn dominante positie in de Barchem-beweging niet onomstreden. Hij botste meerdere malen met andere bestuursleden, werd van 'halsstarrigheid' en 'heerschzucht' beticht en zou zich vanwege conflicten tussen 1920 en 1922 tijdelijk uit de vereniging terugtrekken.[105] In de woorden van de theoloog Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976) lag het 'bij al zijn synthetische streven […] toch niet in zijn aard, ook met de náásten geredelijk tot een vergelijk te komen'.[106] Van Sendens interesse voor het christendom was naar eigen zeggen op jonge leeftijd gewekt door zijn sterke weerzin tegen het 'hol' en 'zelfgenoegzaam epigonen-liberalisme' dat heerste in het milieu waarin hij op groeide. Zijn levensbeschouwelijke en intellectuele ontwikkeling werd verder beïnvloed door Felix Ortt - met wie hij langdurige bevriend was - en de rode dominee Henri van den Bergh van Eysinga (1868-1920), zijn leraar Hebreeuws op het gymnasium in Zutphen en de broer van de latere ISVW-voorzitter. Tegen de wens van zijn vader, begon Van Senden in 1903 met de studie theologie in Utrecht. Tijdens zijn studiejaren raakte hij geruime tijd in de ban van de quietistische mystiek uit de zestiende en zeventiende eeuw en bezocht hij de colleges van Gerard Bolland. Omdat hij opzag tegen zijn beroeping, volgde na zijn studie eerst een proefschrift over *Godsdienstbewustzijn en wereldbeschouwing* (1912). Uiteindelijk zou Van Senden slechts vijfeneenhalf jaar werken als predikant - eerst in Nieuw-Dordrecht (bij Emmen) en daarna voor een 'conservatief-traditionele' gemeente in IJhorst-de Wijk (bij Meppel) - voordat hij in december 1916 zijn ambt neerlegde. De Eerste Wereldoorlog speelde volgens hem bij deze overweging een belangrijke rol. [107] Sindsdien verdiende hij de kost als 'rondreizend leraar' met het geven van cursussen in het hele land en als

[103] Ibidem 32-33; Heering, 'Het vrijzinnig protestantisme op de drempel van een nieuwe tijd' 123.

[104] Over dit onderwerp ook: Marjet Brolsma, 'Gerhardus Hendericus van Senden, de Eerste Wereldoorlog en het verlangen naar een religieuze regeneratie van de Europese cultuur', in: Enne Koops en Henk van der Linden ed., *De kogel door de kerk? Het Nederlandse christendom en de Eerste Wereldoorlog* (Soesterberg 2014) 259-279.

[105] Lindeboom, *Geschiedenis van de Barchem-Beweging* 42-44.

[106] K.H. Miskotte, 'Het werk van dr. Van Senden', *In de Waagschaal* 21 (1961) 409-411, aldaar 409.

[107] G.H. van Senden. 'Terugblik op 60 jaar philosophisch werken', in: *Verzameld werk* (Den Haag 1966) 3-21, aldaar 3-11. Meer biografische gegevens over Van Senden in: Herman Noordegraaf, ´Senden, Gerhardus Hendericus´, in: D Nauta, J. van den Berg e.a. ed., *Biografisch lexicon van de geschiedenis van het Nederlands protestantisme* IV (Kampen 1998) 393-397.

publicist.[108] Hij was samen met de dichter-dominee Jan Jacob Thomson (1882-1961) de oprichter van het 'onafhankelijk-godsdienstig tijdschrift' *Omhoog* (1914), dat vanaf 1918 het officiële orgaan van de Barchem-beweging zou worden. Behalve in Barchem was hij ook actief in de Internationale School voor Wijsbegeerte, het Religieus Socialistisch Verbond en de door hem opgezette Stichting voor religieus-monistische cursussen (1928).[109] Op deze manier oefende hij invloed uit in een bredere kring. Ritter noemde hem in 1923, met Just Havelaar en de filosoof J.D. Bierens de Haan, een van 'de belangrijkste essayisten van Nederland'. [110]

Net als K.H. Roessingh, die in de periode 1913-1920 voorzitter was van de Barchem-beweging, nam Van Senden afstand van de traditionele, negentiende-eeuwse moderne theologie. In Roessinghs herwaardering 'van het Christendom der traditie' kon hij zich echter niet vinden.[111] Van Senden koos voor een tegengestelde, radicaal vrijzinnige oplossing en kwam rond 1918 tot een 'religieus-monisme' of 'kosmische religie' waarin de nadruk werd gelegd op een immanente, 'wordende God', of het 'wordend Al'. Geïnspireerd door het sociaal-darwinisme van Herbert Spencer (1820-1903) en de Germaanse mythen, meende hij in de geschiedenis een ontwikkeling van 'chaos naar kernen' te ontwaren, waarbij de cultuur en de maatschappij zich volgens hem geleidelijk van een toestand van 'onbepaalde, onsamenhangende gelijksoortigheid', naar een toestand van 'bepaalde, samenhangende bepaaldheid' evolueerden.[112] Een oneindig proces, waarbij het 'voltooide' nooit werd bereikt, maar slechts kon worden benaderd, impliceerde voor het individu dat hij het juiste evenwicht moest zien te vinden tussen zijn inherente neiging om de eigen 'bepaaldheid' of 'eigenheid' te realiseren en zijn neiging naar samenhang, naar een zich invoegen in het grotere geheel.[113] Een 'redelijk-vrije zelfbepaling' was daarbij volgens Van Senden essentieel.[114] Probleem was echter dat in de eigen tijd dogma en dwang domineerden. Omdat de dwang alleen van buiten werkte, waren de moderne mensen volgens Van Senden wel uiterlijk, maar niet innerlijk verbonden.[115] Oorzaak van dit alles was het christelijke dualisme, dat een onderscheid maakte tussen een geestelijke werkelijkheid en een stoffelijke werkelijkheid, tussen God en wereld. In de Middeleeuwen neigde de mens naar het spiritualisme en werd de geest meer gewaardeerd dan de stof. Als reactie hierop werd later de stof belangrijker geacht dan de geest. Een neiging die culmineerde in het negentiende-eeuwse materialisme, dat de geest als een ondergeschikt bijverschijnsel afserveerde en uiteindelijk zelfs helemaal niet meer in de geest geloofde.[116]

Dit materialisme fnuikte de persoonlijke vrijheid en werkte uiteenlopende kwalen in de hand. Zo werd de religie niet langer meer 'een levend iets, groeiende in en met de ziel', maar iets dat door dogma en dwang werd overgedragen. Ook liberale christenen leden in de perceptie van Van Senden aan een 'religieuze bloedarmoede', omdat zij niet inzagen dat een nieuw religieus besef en

[108] Van Senden gaf boeken en bundels uit als *Mystiek en daad* (1919), *Uit den strijd om nieuwe levenswaarden* (1922), *De Wijsheid der Wala* (1924) of *Christendom en universeele religie* (1927) en schreef voor bladen als *De Stem*, *De Nieuwe Samenleving en Wil en Weg*.

[109] In 1927 werd het 'Werkverband voor modern-religieuze bewustwording, gemeenschap en cultuur' zelfs lid van de ISVW, zonder daarover overigens het bestuur van de Vereniging Woodbrookers Barchem op de hoogte te stellen, in: Lindeboom, *Geschiedenis van de Barchem-Beweging* 93.

[110] P.H. Ritter, 'Geestelijke stroomingen in de Noord-Nederlandsche letterkunde tusschen 1898 en 1923', in: W.G. de Bas ed., *25 jaar geschiedenis van Nederland* 1898-1923 (Amsterdam 1923) 979-1009, aldaar 1005.

[111] G.H. van Senden, 'Over rechtsmodernisme en iets anders', *Omhoog* (1919) 57-63, aldaar 59.

[112] Van Senden, *Uit den strijd om nieuwe levenswaarden* (Arnhem 1922) 94.

[113] Ibidem 99-102, 149 en 207.

[114] Ibidem 110-112.

[115] Ibidem 35.

[116] Ibidem 27-28 en 99-100.

een nieuwe religieuze gemeenschap waren geboden. Tegen de in het onderwijs heersende gedachte dat kennis het beste kon worden overgedragen door dwang, tekende hij eveneens protest aan - niet voor niets bevonden zich onder Van Sendens aanhangers veel 'leidsters' uit 'de Montessori-beweging', die net als Maria Montessori (1870-1952) de persoonlijke ontplooiing en individuele verantwoordelijkheid van het kind vooropstelden.[117] De materialistische wereldbeschouwing leidde volgens Van Senden daarnaast tot conventionalisme en vervlakking in de kunst en tot een formalistische, utilitaristische visie op de moraliteit: waarden werden in de eigen tijd beschouwd 'onder gezichtspunt van het zakenleven'. Vanwege deze 'algemeene zedelijke armoede' was een grootscheeps verzet tegen de 'nameloze ellende' die het kapitalisme had aangericht, uitgebleven en hadden de meeste mensen zich er zonder protest bij neergelegd dat de fabriek de arbeider tot 'machine-mens' degradeerde.[118] Bovendien konden ook militarisme en kapitalisme alleen gedijen door dwang.[119] De Eerste Wereldoorlog interpreteerde Van Senden dan ook als een uitkomst van de heersende morele ontreddering en de desastreuze uitwerking van het materialisme op de staat en de kerk. Hoezeer de dwang een beginsel van de kerk was geworden, bleek volgens hem uit het feit dat het officiële christendom in 1914-1918 de nationale overheden had gesteund en berusting in de sociale misère predikte.[120] Ook de staat was volgens hem steeds machtiger geworden en liet steeds minder vrijheid aan de individu. In plaats van in een werkelijke, innerlijke vrijheid te voorzien, legde de staat een 'wettische zedelijkheid op' die niet resulteerde in een verlossing van het ontoelaatbare, maar in een verbanning ervan naar het onbewuste.[121]

Van Senden was van mening dat 'alleén de Geest eigen werkelijkheid had', een idee dat hij ontleend had aan het 'psychisch-monisme' van de Groningse hoogleraar filosofie Gerard Heymans (1857-1930). Volgens Van Senden waren alle 'stoffelijke verschijnselen afkomstig […] van een psychische met ons bewustzijnsleven te vergelijken werkelijkheid.' Door 'innerlijke concentratie', 'psychische' groei en de 'bewustwording' hiervan, kon het individu deelnemen aan het allesomvattende 'Al-bewustzijn' en zou hij zich realiseren dat ook 'het Al groeit, het Al zich van zichzelf bewust wordt'.[122] Dit inzicht impliceerde volgens Van Senden dat de religie niet buiten 'het groote wereldbewegen' omging, maar ervan het fundament vormde, dat de religie de 'innerlijkste ziel' vormde van de cultuur en de maatschappij. Een betere samenleving kon dan ook alleen worden gerealiseerd door een religieuze vernieuwing, die geleid werd door een 'voorhoede der menschheid'.[123]

Van Sendens 'voorhoede', 'de gedifferentieerden', waren evenals hij diep beroerd door de 'defaitistische stemming' ten aanzien van het christendom, die de wereldoorlog in heel Europa had ontketend.[124] Het uitbreken van de oorlog was voor hen een grote schok geweest en had in de woorden van Ernst Courrech Staal (1892-1980), een van Van Sendens medestanders, 'hun kijk op mens en wereld, en op hun eigen taak in die wereld' diepgaand veranderd. Net als bij Van Senden resulteerde de oorlog bij zijn geestverwanten enerzijds in 'de vaste wil, dat dit nooit meer zou mogen terugkeren' en anderzijds in een gevoel van 'bevrijding'; in het 'besef, ternauwernood aan een onoverziene ramp ontkomen te zijn' en 'een bijkans visioenair schouwen in een andere

[117] Van Senden, 'Het werkverband voor modern-religieuze bewustwording, gemeenschap en cultuur' 15.
[118] Ibidem 31-41.
[119] Ibidem 19.
[120] Ibidem 19-20.
[121] Ibidem 110-111 en 114.
[122] Ibidem 86-90.
[123] Ibidem 19, 21-22.
[124] Lindeboom, *Geschiedenis van de Barchembeweging* 136.

wereld'.[125] Het aantal aanhangers van het gedifferentieerde werkverband bleef niettemin beperkt: in 1921 waren het er 50, in 1926 was dit aantal ruimschoots verdubbeld.[126] Het eerste bestuur werd gevormd door Van Senden, Just Havelaar, de ex-predikant en directeur van de Arnhemse uitgeverij Van Loghum Slaterus, Johan Leonard van Tricht (1883-1964), de zangeres-jonkvrouw Jacoba Repelaer van Driel (1884-1967), de vertaalster Mechelina van Schilfgaarde-van Huffel (1862-1945) en het eerste vrouwelijke gemeenteraadslid van Drenthe Margaretha Jacoba Amanda Sark-Schim van der Loef (1872-1940), die de Vrijzinnig-Democratische Bond in Assen vertegenwoordigde.[127] Volgens een *Oriënteeringsboekje* uit 1924 streefde het werkverband naar 'bewustwording' van de mensheid en naar 'bevrijding uit wanorde en waan'. Omdat de enkeling via dit bewustwordingsproces deel uitmaakte van het 'al-omvattend verband' kon op deze manier ook worden meegewerkt aan het ontstaan van een nieuwe gemeenschap, zo was de gedachte.[128] Dát de religie moest worden herzien, was binnen het werkverband boven elke twijfel verheven. Maar 'waar het betreft het wát der religie' waren zijn gedifferentieerden volgens Van Senden nog 'zoekenden'.[129] De noodzaak van vernieuwing stond dan ook voorop bij de door het werkverband georganiseerde lezingen en cursussen. Zo was werden en op de eerste zomercursus in 1920 voordrachten gehouden over 'Toekomstgeloof', 'De komende religieuse gemeenschap' en 'Avondschemering en morgengloren' en was het thema van de zomercursus van 1921 'De kentering der tijden'.[130]

Deze hoogdravende vernieuwingsdrang was rond 1922 enigszins getemperd. Voor Van Senden was het einde van de oorlog 'een tijd van blikken in de toekomst' geweest, waarin het even leek alsof Europa het tijdperk van het materialisme, dogma en dwang definitief achter zich zou laten.[131] De naoorlogse verwachtingen waren echter al spoedig gelogenstraft door de politieke realiteit. Dankzij het brute optreden van de bolsjewieken was volgens hem nog geen drie jaar nadat de wapens zwegen, de leuze 'nooit-meer-oorlog' namelijk alweer verdrongen voor de roep om 'nooit meer revolutie'. Sindsdien stond de tijd in het teken van de 'reactie' van conservatieve en reactionaire krachten. Degenen die de oorlog hadden veroorzaakt, bleken nog stevig in het zadel te zitten. Zij brachten in 1919 de 'schandelijken Versailles vrede' tot stand, die volgens Van Senden absoluut in strijd was met 'het wereldgeweten' en bovendien de kiem in zich droeg van 'de ergste conflicten'.[132] Ook de politiek gemotiveerde moord op de Duitse minister van Buitenlandse Zaken Walther Rathenau (geb. 1867) op 24 juni 1922 - die toevallig plaatshad op de dag dat hij het inleidend woord schreef voor de bundel *Uit de strijd om nieuwe levenswaarden* - was volgens hem symbolisch voor de 'reactie-tijd' die het naoorlogse 'verwachtings-moment' had verdreven.[133] Volgens Van Senden was het in daarom van fundamenteel belang om de herinnering aan de Eerste Wereldoorlog en het verlangen 'dit nooit meer' levend houden en om de aandacht opnieuw vestigen

[125] Ernst Courrech Staal, *De gedifferentieerden. Een hoofdstuk uit de geschiedenis der Barchembeweging* (Barchem 1961) 7-9.
[126] G.H. van Senden, 'Het werkverband voor modern-religieuze bewustwording, gemeenschap en cultuur', in: *De Barchembeweging* (Huis ter Heide 1927) 11-16, aldaar 14. De Vereeniging van Oud-Woodbrookers in Holland had in 1920 in totaal 624 leden, in 1927 waren dat er 860.
[127] Lindeboom, *Geschiedenis der Barchem-beweging* 142.
[128] *Woodbrookers- Werkverband voor modern-religieuse bewustwording, gemeenschap en cultuur. Oriënteeringsboekje* (Den Haag 1924) 1-2.
[129] Van Senden, 'Het werkverband voor modern-religieuze bewustwording, gemeenschap en cultuur' 14.
[130] Ibidem.
[131] Ibidem 13-14.
[132] Ibidem 15-17.
[133] Ibidem IX.

op 'het nieuwe dat wenkt'.[134] Al was het aantal mensen dat geloofde in een keerpunt geslonken; de nieuwe tijd had nog steeds kans van slagen omdat de oude krachten die de oorlog veroorzaakt hadden en nog steeds de politieke macht bezaten, sinds de 1914 wel het 'geestelijk overwicht' hadden verloren.[135]

Niet alleen bij G.H. van Senden en zijn 'gedifferentieerden' was drie, vier jaar na het einde van de oorlog de hoop op vernieuwing flink afgenomen, ook bij andere humanitair idealisten was de hooggespannen verwachting van een nieuwe gemeenschap of een nieuwe cultuur flink getemperd. [136] Een verandering die niet alleen door de teleurstellende internationale omstandigheden, die Van Senden aanduidde, in de hand werd gewerkt, maar die zich ook laat verklaren uit het feit dat de uitbundig-expressionistische stemming en het ongeremde irrationalisme van de naoorlogse periode geleidelijk wegebden en in de tweede helft van de jaren twintig plaatsmaakten voor een zakelijker en meer op de realiteit gericht cultureel klimaat. Dat tussen 1924 en 1929 de omstandigheden voor een Europese verzoening en een meer bestendige vrede beduidend gunstiger waren dan in de tumultueuze jaren direct na 1918, lijkt de geleidelijke neergang van de humanitaire beweging niet te hebben geremd. Rond 1930 was het humanitaire moment definitief voorbij. Just Havelaar, die in dit jaar stierf, was in voorafgaande jaren, net als zijn mederedacteur van *De Stem* Dirk Coster, verguisd en beschimpt door een groot deel van de jonge generatie Nederlandse schrijvers en De Nieuwe Gedachte kampte vanaf het einde van de jaren twintig met teruglopende ledenaantallen en bezoekers op de zondagmorgenbijeenkomsten. In 1935, na de dood van Meijer, werd de vereniging opgeheven.[137]

Dat 1930 is gekozen als punt om het einde van de tweede bloeitijd van de humanitaire beweging te markeren, heeft niet alleen te maken met de economische crisis, de hoge werkloosheid, totalitaire dreigingen en oplopende internationale spanningen van de jaren dertig, waardoor er geen plaats meer leek te zijn voor een hoogdravend en op een geestelijke ommekeer gericht humanitair idealisme. Een tweede, niet te onderschatten factor die sterk heeft bijgedragen aan de verminderde populariteit van het humanitair idealisme, is het feit dat de consolidatie van de 'verzuiling' rond 1930 in grote lijnen was voltooid. Het tempo van het ontkerkelijkingsproces werd hierdoor sterk geremd: het aantal kerkverlaters nam na 1930 slechts mondjesmaat toe en zou pas na 1960 opnieuw snel gaan stijgen.[138] Hadden in de jaren tien en twintig van de twintigste eeuw, in vergelijking met het buitenland, in Nederland relatief veel mensen hun kerklidmaatschap opgezegd, omdat zij zich ongemakkelijk voelden bij de uitbouw van de verschillende 'zuilen' en de daarmee gepaard gaande versterking van de orthodoxie, aan het begin van de jaren dertig, toen de religieuze mobilisatie van de confessionelen min of meer was afgerond, leken de kaarten geschud en werd de noodzaak om een humanistisch en ondogmatisch religieus alternatief voor het officiële christendom te zoeken minder sterk gevoeld.[139]

Het humanitaire moment van de jaren twintig is kortom niet alléén te begrijpen als een reactie op de Eerste Wereldoorlog, die het pacifisme en antirationalisme verhevigde en het gevoel teweegbracht te leven in een tijd van morele leemte, crisis en overgang. Daarnaast moet de opleving

[134] Ibidem 16-18.
[135] Ibidem 17-18.
[136] Zie bijvoorbeeld: W. Banning, 'Voortgaande instorting', *Omhoog* (1923) 56-64, aldaar 57-58; A.V.Y., 'Pia, cultuur en politiek. Een enquète van Regeneratie', *Regeneratie* 4 (1930) 83-87, aldaar 83.
[137] Van Driel, 'De Nieuwe Gedachte' 4-5.
[138] Knippenberg, *De religieuze kaart van Nederland* 229.
[139] Van Rooden, *Religieuze regimes* 39-40.

ook geïnterpreteerd worden als een antwoord op de specifiek Nederlandse maatschappelijk-godsdienstige omstandigheden, als een tegenreactie op de steeds sterker wordende greep van de kerk op de samenleving en de toenemende rechtzinnigheid, vooral onder protestanten. Dit is direct ook een zeer belangrijke verklaring voor het feit dat de humanitair idealisten in de jaren twintig in hun cultuurbeschouwingen sterker dan voorheen de 'religie' centraal stelden, dat zij in veruit de meeste gevallen droomden van een *geestelijke* revolutie en hun religieus-humanistische, radicaal vrijzinnig protestantse of algemeen religieuze overtuigingen tot het fundament maakten van hun programma's voor een vernieuwing van de cultuur. Dat dit proces van vergeestelijking soms gepaard ging met een proces van politisering en dat religieus humanisme en religieus-socialisme binnen de humanitaire beweging dikwijls samenvielen, zal in het volgende hoofdstuk worden toegelicht en verklaard.

2. Het religieus-socialisme en de politisering van de humanitaire beweging

Begin 1915 publiceerde Pieter Jelles Troelstra de brochure *De wereldoorlog en de sociaaldemokratie*. De leider van de SDAP hoopte hiermee de onvrede binnen de eigen partijgelederen weg te nemen over steun voor de mobilisatiekredieten en de 'godsvrede' met de burgerlijke partijen. Niet alleen legde Troelstra uitvoerig uit waarom het voor de verdediging van de Nederlandse neutraliteit van cruciaal belang was dat 'de nationale gedachte de nationale geschillen' overheerste, zoals hij in augustus 1914 reeds gloedvol in de Tweede Kamer had betoogd, hij greep eveneens de gelegenheid aan om zijn door de oorlog gevoede, voorzichtige twijfels over de houdbaarheid van het historisch-materialisme te uiten. De filosofische basis van het marxisme schoot volgens Troelstra tekort vanwege de eenzijdige nadruk op economische factoren en belangen. Het bleef weliswaar onveranderd van betekenis om de productiewijze in staat en maatschappij te verklaren, maar hield geen rekening met de 'kosmische werkingen in het heelal en de diepere instinkten en behoeften der menschelijke persoonlijkheid'. Deze laatstgenoemde, elementaire krachten waren in de perceptie van veel tijdgenoten bij het uitbreken van de oorlog op noodlottige wijze aan de oppervlakte gekomen en konden en mochten daarom niet langer worden genegeerd. Omdat het historisch-materialisme de mens echter reduceerde tot een 'agent van maatschappelijke krachten' kon het volgens de SDAP-leider aanleiding geven tot fatalisme en de strijd tegen het onrecht verlammen. Het voldeed in de eigen tijd dan ook niet meer om de arbeiders werkelijk voor het socialisme te bezielen. Wat de arbeidersbeweging daarnaast nodig had, was een 'krachtige, de persoonlijkheid vormende en verheffende, ideologie', die beantwoordde aan de religieuze aanleg van de mens en kon voorzien in een gevoel van 'eenheid en verbinding met kosmische krachten, boven het louter-maatschappelijke'. Inspiratie voor deze heroriëntatie op de wetenschappelijke grondslagen, zo suggereerde Troelstra, konden de socialisten bijvoorbeeld putten uit het monistische socialisme van de Duitse filosoof Joseph Dietzgen (1828-1888), uit de neokantiaanse wijsbegeerte of uit het christen-socialisme.[1]

Deze kritiek op de beperktheid van het historisch-materialisme, zoals Troelstra die in 1915 verwoordde, was niet nieuw; zo hadden bijvoorbeeld eerder al de socialistische dichters Henriette Roland Holst en Carel Steven Adema van Scheltema (1877-1924) gepubliceerd over de filosofie van Dietzgen.[2] Na 1914 werden deze bezwaren echter door een breder publiek gedeeld en raakten - zoals uit het bovenstaande voorbeeld blijkt - ook binnen hoogste regionen van de SDAP geleidelijk meer en meer geaccepteerd. Deze groeiende onvrede met de eenzijdigheid en de historisch-materialistische grondslag van het marxisme was één van de belangrijkste motieven voor de opleving van het religieus-socialisme, dat in de jaren twintig de belangrijkste substroming binnen de humanitaire beweging zou vormen en in dit hoofdstuk centraal staat. Ook buiten Nederland kwam in de jaren na de Eerste Wereldoorlog het religieus-socialisme tot bloei. Het succesvolst was de stroming in Duitsland, waar het rond 1930 ongeveer twintig à dertigduizend aanhangers had. Al was de religieus-socialistische beweging er - evenals in Nederland - zeer heterogeen en bestond het uit verschillende verenigingen en kringen rond tijdschriften, waarvan de Marburgse *Neuwerk*-groep rond Hermann Schafft (1883-1959), de Bund religiöser Sozialisten van Emil Fuchs (1874-1971) en

[1] P.J. Troelstra, *De wereldoorlog en de sociaaldemokratie* (Amsterdam 1915) 109.
[2] H. Roland Holst, *De philosophie van Dietzgen en hare beteekenis voor het proletariaat* (Rotterdam 1910), C.S. Adema van Scheltema, *De grondslagen eener nieuwe poëzie* (Rotterdam 1908).

Erwin Eckert (1893-1972) en de Berlijnse Kring rond Paul Tillich (1886-1965) en Carl Mennicke (1887-1958) en *Die Blätter für den religiösen Sozialismus*, de belangrijkste waren.[3] Het derde Europese land waar - naast Nederland en Duitsland - het religieus-socialisme sterk furore maakte, was Zwitserland. Hier was al kort na de eeuwwisseling een religieus-socialistische beweging ontstaan rond de theologen Hermann Kutter (1863-1931) en Leonhard Ragaz (1868-1945). Vooral Ragaz, die zich tijdens de Eerste Wereldoorlog sterk voor het antimilitarisme had geëngageerd en betrokken was geweest bij de voorbereiding van de conferentie van Zimmerwald (1915) - waar gepoogd was om de Socialistische Internationale te herstellen - genoot in de jaren twintig, ook bij religieus-socialisten buiten Zwitserland, een groot aanzien.[4] In Frankrijk vond het religieus-socialisme, dat vooral gecentreerd was rond de taalkundige en christen-pacifist Paul Passy (1859-1940), veel minder aanhang. Dit gold eveneens voor de Scandinavische landen en Groot-Brittannië, waar traditioneel geen vijandschap tussen de godsdienst en het socialisme bestond en dus ook de noodzaak van een religieus-socialistische beweging veel minder groot was.

In dit hoofdstuk zullen eerst de oorzaken van de opleving van het religieus-socialisme in Nederland in de jaren na 1914 in kaart worden gebracht. Daarna wordt ingegaan op de veranderende houding ten opzichte van de SDAP en de religie van de verschillende religieus-socialistische organisaties - als de Blijde Wereld-groep, de Bond van Christen-Socialisten, het Socialistisch Verbond, het Religieus Socialistisch Verbond en de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers van Willem Banning. Getoond zal worden dat er een verschuiving plaatsvond van 'christen-socialisme' naar 'religieus-socialisme', die hand in hand ging met een nauwere verstrengeling met de SDAP, dat buitenkerkelijke, religieus humanisten binnen deze stroming meer en meer de toon gingen aangeven en een 'geestelijk onderdak' vonden bij de sociaal-democratie.[5] Bovendien zal aannemelijk worden gemaakt dat ook buiten deze bovengenoemde organisaties het religieus-socialisme weerklank vond, bijvoorbeeld in De Nieuwe Gedachte of de jeugdbeweging de Praktisch-Idealisten Associatie. Ook humanitair idealisten die niet geïnteresseerd waren in een vernieuwing van het socialisme, zoals Just Havelaar en G.H. van Senden, kunnen tot de periferie van het religieus-socialisme worden gerekend, omdat zij het socialisme van een onbetwistbare betekenis achtten voor het eigen, op een persoonlijke ontplooiing gerichte, ondogmatische religieus besef.[6]

---

[3] Over het religieus-socialisme in de verschillende West-Europese landen: P.C. van Gestel, *Het religieus-socialisme* (Leuven 1932); Tije Brattinga, *Theologie van het socialisme en studie over het Religieus Socialisme met name de theorie van het religieus Socialisme zoals die is ontwikkeld door Paul Tillich* (Bolsward 1980) 20-27 . Specifiek over Duitsland o.a.: Carl Mennicke, 'Religieus-socialisme in Duitsland', *De Socialistische Gids* (1924) 573-581; Renate Breipohl, *Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik* (Zürich 1971); W. Banning, 'Religieus-socialisme in de Duitssprekende landen', *De Smidse* (1928) 284-292. Het aantal religieus-socialisten in Duitsland werd rond 1930 op ongeveer 20 à 30 duizend geschat (het aantal religieus-socialisten dat zich daadwerkelijk bij een religieus-socialistische organisatie had aangesloten, lag echter lager). Het aantal religieus-socialisten in heel West-Europa werd geraamd op 25 à 35 duizend. In: Van Gestel, *Het religieus-socialisme* 362.

[4] Brattinga, *Theologie van het socialisme* 12-14.

[5] Overigens nam ook de verwevenheid tussen het vrijzinnig protestantisme en de Vrijzinnig-Democratische Bond toe in het interbellum, hierover: Meine Henk Klijnsma, *Om de democratie. De geschiedenis van de Vrijzinnig-Democratische Bond, 1901-1946* (Amsterdam 2008) 346, 702-703 en 731.

[6] Grotendeels buiten beschouwing in dit hoofdstuk blijven de religieus-anarchisten, een in omvang veel kleinere groep, die door de ontgoocheling over het oorlogsgeweld en de teleurstelling over de roemloze ondergang van de Tweede Internationale in 1914 gedreven werd tot een fel antimilitaristisch en religieus-revolutionair engagement en die in het politieke spectrum ter linkerzijde van de SDAP moet worden gesitueerd. In het volgende hoofdstuk - waarin de mobiliserende werking van de wijsbegeerte van Hegel aan bod komt -

Duidelijk zal worden dat dankzij het religieus-socialisme, dat dus een breder en invloedrijker verschijnsel was dan voorheen is aangenomen, de humanitaire beweging in sterke mate in sociaal-democratisch vaarwater terecht kwam. Het is vooral in deze groeiende verwevenheid van het humanitair idealisme en de SDAP, dat het proces van politisering, dat kenmerkend is voor de humanitaire beweging in de jaren na 1914, gestalte kreeg.

Oorzaken van de opleving van het religieus-socialisme

Hoe laat zich de opkomst van het religieus-socialisme verklaren? In de eerste plaats was de aantrekkingskracht van het socialisme dankzij de Eerste Wereldoorlog flink gegroeid. Veel humanitair idealisten beschouwden het kapitalisme, dat gepaard ging met een onbesuisd imperialisme en nationaal egoïsme, als dé oorzaak van de wereldoorlog en meenden dat alleen door de opbouw van een nieuwe, harmonieuze socialistische maatschappij toekomstige conflicten konden worden vermeden. Bovendien leek het socialisme allerlei pseudoreligieuze elementen te bevatten die konden dienen als aanvulling van, of humanistisch alternatief voor het christendom. Deze bekoring laat zich niet alleen verklaren uit de evidente gemeenschappelijke delers van het christendom en het socialisme, als een sterke zedelijke verontrusting over de moderne industriële maatschappij, een afkeer van het individualisme en de teleologische geschiedopvatting en heilsverwachting die christenen en socialisten met elkaar deelden. De religieuze aantrekkingskracht van het socialisme lijkt bovenal voort te komen uit de veronderstelling dat het socialisme zowel een nieuwe, verbindende gemeenschapszin als de vrije ontplooiing van de individuele persoonlijkheid in het vooruitzicht stelde. Met andere woorden, het socialisme leek voor veel humanitair idealisten hét antwoord te hebben op de prangende vraag hoe het verband tussen individu en gemeenschap in de moderne tijd opnieuw moest worden vormgegeven.

Door bij te dragen aan een bestendige vrede en internationale harmonie, door mee te werken aan de zedelijke verheffing van het proletariaat en bovenal door een einde te maken aan de ontmenselijkende fabrieksarbeid, die de arbeider reduceerde tot een willoos radertje in het productieproces en het hem onmogelijk maakte om zijn persoonlijke aanleg in zijn werk tot uitdrukking te brengen, kon het socialisme de juiste omstandigheden scheppen voor de door de humanitair idealisten zo hevig verlangde vrije ontwikkeling van de menselijke persoonlijkheid, zo was de gedachte. Het socialisme was kortom zowel door de Eerste Wereldoorlog, als door de versterkte heroriëntatie op het vrijzinnige christendom en de tegenreactie op de orthodoxie, sterker in het vizier gekomen en leek voor veel humanitairen in de eerste plaats een belangrijke zedelijke en culturele taak te hebben. Deze laatste factor droeg niet alleen bij aan de opleving van het religieus-socialisme, maar verklaart ook waarom in de jaren twintig in deze stroming een algemeen religieus besef steeds meer op de voorgrond kwam te staan, zodat na de Eerste Wereldoorlog vooral over ‘religieus-socialisme’ in plaats van over ‘christen-socialisme’ werd gesproken.

Naast de herbezinning op het christendom droeg ook de twijfel over de binnen de arbeidersbeweging heersende historisch-materialistische maatschappijbeschouwing bij aan de opleving van het religieus-socialisme. De kritiek had zowel betrekking op de eenzijdige nadruk op economische factoren als op het sterke belang dat werd gehecht aan het begrip ‘klasse’: hoewel de meeste religieus-socialisten erkenden dat er schrijnende klassentegenstellingen bestonden, weigerden zij de gedachte te aanvaarden dat de klassenstrijd de motor van de geschiedenis was. De

---

zal echter uitvoerig worden stilgestaan bij de bijdrage die religieus-anarchisten als Bart de Ligt en Clara Wichmann hebben geleverd aan de ‘politisering’ van de humanitaire beweging.

belangrijkste oorzaak voor deze heroriëntatie op het socialisme was de Eerste Wereldoorlog, die immers op verpletterende wijze zowel het desastreuze gebrek aan gemeenschapszin van de 'proletariërs aller landen', als de overweldigende kracht van de - door het marxisme genegeerde - irrationele drijfveren van de mens had getoond. Deze twijfel over de veronderstelling dat een betere maatschappij alleen door een klassenstrijd en een socialisatie van de productiemiddelen kon worden bereikt, werd verder gevoed door de rappe afname van de verschillen tussen arm en rijk in de jaren twintig en de bereikte politieke en sociaal-economische verbeteringen. Zo werd tijdens de Eerste Wereldoorlog en in de jaren daarna het algemeen mannen- en vrouwenkiesrecht ingevoerd (in 1917 en 1919), werden de achturige werkdag en de ouderdomswet geïntroduceerd en werd de invaliditeitswet uitgebreid (1919).[7] Ook het feit dat de SDAP vanwege 'Troelstra's vergissing' in november 1918 uitgesloten was van regeringsdeelname en dus geen concrete invloed op het landbestuur kon uitoefenen, droeg bij aan de behoefte aan een bezinning op de eigen marxistische beginselen en op de reformistische koers van de partij die gericht was op het realiseren van materiële verbeteringen.

De religieus-socialisten appelleerden aan deze twijfels, doordat zij beklemtoonden dat het socialisme een zaak was van het gehele volk en hardop kanttekeningen plaatsten bij de notie van een noodzakelijke strijd tussen de arbeiders en de bourgeoisie.[8] Ook tegen het door Abraham Kuyper geformuleerde idee dat er een onverzoenbare 'antithese' zou bestaan tussen de seculiere en confessionele partijen - waarmee de leider van de Anti-Revolutionaire Partij op zijn beurt eveneens de marxistische dialectiek had willen corrigeren - tekende een meerderheid van de religieus-socialisten nadrukkelijk protest aan. Volgens de meeste religieus-socialisten werd de loop van de geschiedenis, in plaats van door een strijd tussen twee maatschappelijke groepen, bepaald door het innerlijke streven van de mens naar 'gerechtigheid'. Zij verlangden dat het socialisme zich zou omvormen tot een brede volksbeweging, die plaats bood aan de aanhangers van verschillende levensbeschouwingen en die de belangen van alle mensen zou dienen in plaats van alleen de belangen van de arbeidersklasse. Geen antithese, maar synthese en maatschappelijke consensus was het devies. Dit idee dat een gemeenschap die de hele natie omspande het beste tegengif was tegen de maatschappelijke gespletenheid die door de traditionele socialisten én de confessionele emancipatiebewegingen werd gepropageerd, deelden de religieus-socialisten met de liberalen - een overeenkomst die de aantrekkingskracht van deze stroming voor burgerlijke en vrijzinnig protestantse intellectuelen ten goede kwam.

De nadruk op het 'volk' mocht overigens nadrukkelijk niet eng-nationalistisch worden geïnterpreteerd: de religieus-socialisten waren van mening dat de nationale gedachte in dienst moest staan van pacifistische, internationalistische of Europese idealen. Veel van hen dan ook waren actief in de vredesbeweging of spanden zich in voor een vergaande Europese samenwerking. Zo was de eerste socialistische predikant, Gerrit Willem Melchers (1869-1952), een van de belangrijkste propagandisten van de Pan-Europabeweging in Nederland in het interbellum en maakte na 1945 Marinus van der Goes van Naters - die, zoals zal blijken, er in de jaren twintig een sterk met het

[7] Piet de Rooy, 'Een zoekende tijd. De ongemakkelijke democratie, 1913-1949', in: Remieg Aerts e.a. ed., *Het land van de kleine gebaren. Een politieke geschiedenis van Nederland* (Nijmegen 1999) 179-262, aldaar 198.
[8] Over het religieus-socialisme en het verlangen naar een volkseenheid in de jaren dertig: Van Ginkel, *Op zoek naar eigenheid* 100-101.

religieus-socialisme verwante visie op het socialisme op na hield - als prominent PvdA-politicus deel uit van de Europese beweging.[9]

Religieus-socialistische organisaties en hun (veranderende) houding tot de SDAP en de religie

Hoewel in het interbellum de hoofdstroom van het religieus-socialisme de sociaal-democratie steunde, waren lang niet alle religieus-socialisten in Nederland daadwerkelijk lid van de SDAP, laat staan binnen deze partij politiek actief. Over de vraag wat onder 'socialisme' moest worden verstaan, liepen de meningen sterk uiteen. Bovendien lag voor alle religieus-socialisten het primaat bij de religie. Hierover werd het meest geschreven, gesproken en gereflecteerd - ook al bestond er over de invulling van dit begrip nog minder eensgezindheid. De vraag is dus gerechtvaardigd in hoeverre het succes van deze stroming binnen de humanitaire beweging in het interbellum daadwerkelijk als een proces van politisering kan worden begrepen? Daar komt bij dat de verwevenheid met de sociaal-democratie geen nieuw of volledig naoorlogs verschijnsel was; zoals Piet de Rooy en Henk te Velde al constateerden, was het aantal dwarsverbanden tussen het humanitair idealisme en de SDAP sinds de eeuwwisseling juist toegenomen. Ook hadden 'religieus-socialisten' zich al voor 1914 verenigd, bijvoorbeeld in de anarchistisch georiënteerde 'Vrede-beweging' (1897), de Blijde Wereld-groep (1902) of in de Bond van Christen-Socialisten (1907).[10] Aan de hand van een beschrijving van deze en nieuwere religieus-socialistische organisaties en hun (veranderende) houding ten opzichte van de sociaal-democratie en het christendom, zal echter in deze en de volgende paragraaf worden getoond op welke manier de opleving van het religieus-socialisme samenviel met de opleving van het religieus humanisme én zal duidelijk worden gemaakt hoe hierdoor de verstrengeling tussen de SDAP en het humanitair idealisme, vooral in het interbellum, toenam.

De eerste socialistische partij in Nederland, de Sociaal Democratische Bond (1881) had een uitgesproken antikerkelijk karakter. Veel leden waren óók betrokken bij de vrijdenkersvereniging De Dageraad. Tegelijkertijd had deze eerste socialistische beweging zelf enigszins stichtelijke trekken; zo werd de SDB-voorman, de voormalige predikant Ferdinand Domela Nieuwenhuis (1846-1919), op het Friese platteland als 'ús verlosser' vereerd. Na een verschil van inzicht binnen de SDB over het parlementarisme werd in 1894 de SDAP opgericht, die in navolging van de Duitse sociaal-democratische zusterpartij op het standpunt stond dat de godsdienst een 'privaatzaak' was. Hoewel de SDAP in theorie dus openstond voor de aanhangers van verschillende levensbeschouwingen, was in de praktijk de houding ten opzichte van het christendom en de kleine geloven in de partijorganen dikwijls weerbarstig en laatdunkend - ook al stond rond 1920 naar schatting nog tweederde van het SDAP-electoraat bij een kerkgenootschap ingeschreven.[11] Niettemin sloten de eerste rode dominees

[9] Over Van der Goes van Naters en Europa: Annemarie van Heerikhuizen, *Pioniers van een Verenigd Europa. Bovennationaal denken in het Nederlandse Parlement (1946-1951)* (Amsterdam 1998).

[10] Over de verschillende religieus-socialistische organisaties in Nederland o.a.: Van Gestel, *Het religieus-socialisme* 226-255; Brattinga, *Theologie van het socialisme* 14-17; B. Bijmholt, 'Over religieus-socialistische stroomingen in ons land. (een historische schets)', *De Socialistische Gids* (1923) 726-740, 935-952; Bijmholt, 'Over de religieus-socialistische beweging in ons land', *Nu* 8 (1928) 375-384; W. Banning, *Geloof en arbeid. Een inleiding tot het Nederlandse religieus-socialisme* (Amsterdam 1935) 3-8. A.H. Ligthart Schenk stelde in 1969 een *Bibliografie van het christen- en religieus-socialisme in Nederland (1900-1940)* samen.

[11] Dit betekent uiteraard niet dat deze SDAP-stemmers ook daadwerkelijk de kerk bezochten of gelovig waren. Kruijt, *De onkerkelijkheid in Nederland* 193.

zich enkele jaren na de oprichting bij de partij aan, zoals G.W. Melchers (in 1896), Willem Bax (1836-1918) (in 1897), Albert van der Heide (in 1897) en Henri van den Bergh van Eysinga (in 1899).

Na de verkiezingen van 1905 voegde zich een groep Friese predikanten bij de SDAP, die zich drie jaar eerder aaneen had gesloten rond het weekblad *De Blijde Wereld*.[12] Deze 'Blijde Wereld-dominees' - de profetische titel van hun tijdschrift hadden zij ontleend aan een redevoering van Frederik van Eeden - streefden naar de vereniging van een vrijzinnig protestantisme en een op de SDAP-geënt socialisme. Onder het moto 'naast het kruis de roode vaan' bestreden zij de afkeer van het socialisme onder christenen en de weerstand van socialisten tegen het christendom. Zij konden zich vinden in de economische theorie van Karl Marx (1818-1883), maar wezen een interpretatie van het marxisme als levensbeschouwing geestdriftig van de hand. De Blijde Wereld-groep was geen vereniging, maar een los verband rond een tijdschrift. Eens in de twee jaar ontmoetten de redacteuren en lezers elkaar op de 'Blijde Wereld-dagen' in Friesland. De meest gezichtsbepalende figuren binnen deze groep waren Jan Anthonie Bruins (1872-1947), Sybe Bakker (1875-1918), Simon Winkel (1870-1956), Adriaan Hendrik van der Hoeve (1870-1943) en (vanaf 1918) Jacob Johannes Meijer (1878-1956). Nauw verbonden met *De Blijde Wereld* was ook de Zwolse, vrijzinnig hervormde dominee, SDAP-aanhanger en vriend van Troelstra, Gerardus Horreüs de Haas - al was De Haas nooit een vaste redacteur van het weekblad. Hoewel het aantal sympathisanten niet bijzonder groot was - het abonneecijfer schommelde tussen de 900 en 1400, bovendien woonden de meeste redacteuren en lezers in Friesland - werd deze groep binnen de SDAP in toenemende mate erkend.[13] Bruins mocht bijvoorbeeld in 1907 deelnemen aan de commissie die zich over een herziening van het partijprogramma boog. Dankzij deze Blijde Wereld-predikant - en de steun die hij ontving van Troelstra - werd, in de door de marxistische theoreticus Frank van der Goes (1859-1939) voorgestelde formulering, dat de maatschappij verlost moest worden van een stelsel 'dat ekonomisch verouderd, dus zedelijk veroordeeld is', het woordje 'dus' vervangen door het woordje 'en'. Een niet onbelangrijk detail: door te voorkomen dat het zedelijk peil in het partijprogramma (dat uiteindelijk in 1912 werd aangenomen) werd opgevat als iets dat uitsluitend door de economie bepaald werd, wist Bruins een plek voor leden met een religieuze overtuiging binnen de SDAP veilig te stellen.[14]

Naast de Blijde Wereld-groep bestonden er rond de eeuwwisseling nog twee andere religieus-socialistische stromingen, die echter op een beduidend minder goede voet met de sociaal-democraten stonden. De eerste was de Vrede-beweging rond Felix Ortt en Lodewijk van Mierop, die in het vorige hoofdstuk al ter sprake is gekomen. Deze beweging, waarin vrijzinnig protestantse predikanten als Anne de Koe (1866-1941), Sibillus Catharinus Kylstra (1869-1950), Louis Bähler en Jan Sevenster (1869-1949) een prominente rol speelden, was meer anarchistisch georiënteerd.[15] De aanhangers waren vooral geïnspireerd door de pacifistisch-anarchistische denkbeelden van Tolstoj en de Bergrede van Christus. Ze meenden dat de klassenstrijd van de arbeidersbeweging niet mocht ontaarden in een vijandschap tussen de verschillende klassen en vatten het socialisme op als een alle mensen omvattende, ideale gemeenschap, waarin, in de woorden van Ortt, 'trouw, eerlijkheid,

[12] Over de Blijde Wereld-groep: H.J. Wilzen en A. van Biemen, *Samen op weg. Vijftig jaar ontmoeting tussen christendom en socialisme in De Blijde Wereld en Tijd en Taak* (Amsterdam 1953).
[13] Ibidem 85.
[14] Ibidem 63.
[15] De christen-anarchistische predikanten De Koe, Sevenster, Kylstra en J.L. Klein kenden niet alleen elkaar, maar ook de rode dominee Van der Heide en de Blijde Wereld-dominees Bruins en Bakker van het gymnasium in Leeuwarden én van de studie theologie in Leiden, waar zij mogelijk ook Van den Bergh van Eysinga en de christen-anarchistische dominee Nico Schermerhorn ontmoetten.

ootmoed, toewijding, zelfverloochening, vertrouwen, broederschap, liefde' heersten.[16] In zijn rede bij de opening van de kolonie van de Internationale Broederschap in Blaricum had dominee Kylstra benadrukt dat de kolonie een socialistische daad was, die in schril contrast stond met het 'koud systeem van maatschappelijke hervorming' dat de SDAP predikte, zonder daarmee een werkelijk enthousiasme op te roepen. Het socialisme openbaarde zich volgens Kylstra bij de chisten-anarchist in zijn 'denken, voelen, willen en […] werken', terwijl de 'S.D.A.P.-man' passief wachtte 'met de herschepping van zijn eigen persoonlijk leven, totdat de (gewelddadige) revolutie alle dingen uit elkaar zal hebben gescheurd en een nieuwe orde van zaken in het leven geroepen is.'[17] Deze afkeurende houding van de christen-anarchisten jegens de SDAP was geheel wederzijds. Om de kloof tussen het humanitair idealisme en de SDAP te illustreren, wees Piet de Rooy in 'Een hevig gewarrel' (1991) op Troelstra's artikelenreeks 'Algemeene geheel-onthouding' in de eerste jaargang van *De Nieuwe Tijd* (1896-1897), waarin hij onder anderen de predikanten Kylstra, De Koe, Henri van den Bergh van Eysinga en Albert van der Heide kapittelde.[18] Troelstra betichtte De Koe - die een volle neef van hem was - en andere navolgers van Tolstoj ervan het belang van het individu boven dat van de klasse te laten prevaleren: met hun 'individueel peuterwerk', dat weliswaar goedbedoeld was, bewezen zij de 'heiligen reuzenstrijd' van het socialisme volgens hem beslist geen dienst.[19]

De tweede religieus-socialistische stroming die buiten de SDAP stond was de Bond van Christen-Socialisten (BCS).[20] In tegenstelling tot de Blijde Wereld-groep en de Vrede-beweging behoorde de BCS in godsdienstig opzicht niet tot de moderne, maar tot de orthodoxe richting van het protestantisme - katholieke religieus-socialistische organisaties zijn in Nederland een onbekend fenomeen gebleven. De bond was in 1907 opgericht uit teleurstelling over Abraham Kuyper, die als minister-president (1901-1905) eerder gedane sociale beloften niet had ingelost. In de daaropvolgende jaren sloten zich ongeveer 150 leden aan. Het BCS-orgaan *Opwaarts* werd in bredere kring gelezen en had rond de 1200 abonnees. Terwijl de Blijde Wereld-groep zichzelf aanduidde als *christen-socialistisch* en propageerde dat christendom en socialisme - in weerwil van de heersende opvattingen - goed samengingen, was de BCS *christensocialistisch*: de leden van de bond lieten het koppelteken achterwege omdat voor hen de steun voor het socialisme onvermijdelijk voortvloeide uit hun christelijke overtuiging.[21] In de visie van de voorzitter, de schrijver Daan van der Zee (1880-1969), manifesteerde het christendom zich op economische wijze in het socialisme. Religie was het allesbepalende en overheersende motief voor de orthodoxe BCS-leden. De meesten van hen namen Abraham Kuypers notie van een religieus-politieke antithese over: zij stonden op het standpunt dat, vanwege het directe, onlosmakelijke verband tussen het

[16] De Vrankrijker, *Onze anarchisten en utopisten* 99-100.
[17] S.C. Kylstra, *De beteekenis van onze kolonie. Feestrede uitgesproken bij gelegenheid der opening van het Kolonie-huis der Internationale Broederschap te Blaricum* (Den Haag 1900) 6-7.
[18] P.J. Troelstra, 'Algemeene geheel-onthouding', *De Nieuwe Tijd* (1896-1897) 35-39, 51-58, 133-138 en240-248, aldaar 36.
[19] Geciteerd in: De Rooy, 'Een hevig gewarrel' 638. Dat in de praktijk de kloof tussen de SDAP en de humanitair idealisten en rode dominees niet zo onoverbrugbaar was als Troelstra in 1896-1897 in *De Nieuwe Tijd* gesuggereerd had, blijkt wel uit het feit dat in de daarop volgende jaren drie van de vier bovengenoemde predikanten zich bij zijn partij zouden aansluiten. Na Van der Heide en Van den Bergh van Eysinga werd ook De Koe, na het uiteenvallen van de kolonie van De Internationale Broederschap in Blaricum in 1903, lid van de SDAP. In de daarop volgende jaren zou hij deze partij in de gemeenteraden van Bussum en Rotterdam vertegenwoordigen.
[20] Over de BCS: Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren*; R. Verwoerd, 'De Bond van Christen-Socialisten', *Spiegel Historiael* 12 (1977) 676-680.
[21] Wilzen en Van Biemen, *Samen op weg* 41.

christendom en het socialisme, het christensocialisme een zelfstandige politieke stroming moest vormen, die losstond van de SDAP en die zich op de zedelijke voorschriften van het christendom beriep, in plaats van - zoals de sociaal-democraten - op het historisch-materialisme baseerde.[22] Vanuit de kant van de kerk stuitten de aanhangers van de bond op een sterke weerstand, zo werd de oprichtster van de bond Anke van der Vlies (1873-1939 - die vooral bekend was onder haar schrijversnaam 'Enka') als onderwijzeres door een christelijk schoolbestuur ontslagen vanwege haar propagandistische inspanningen voor het socialisme. Dit stond in schril contrast met de Blijde Wereld-dominees die door de Hervormde Kerk ongemoeid werden gelaten. De BCS zag zich dan ook genoodzaakt om voortdurend de eigen godsdienstige positie af te bakenen en te rechtvaardigen: in *Opwaarts* werd onder andere veelvuldig gepolemiseerd tegen de woordvoerders van de christelijke sociale stroming die volgens het tijdschrift in hun kritiek op het kapitalisme niet ver genoeg gingen, als de ethisch-orthodoxe theoloog Jan Rudolph Slotemaker de Bruïne (1869-1941) en de leider van de Christelijk-Sociale Partij Adolf Robbert van der Laar (1871-1959).[23]

In het jaar 1912 deed zich een aantal belangrijke wijzigingen voor binnen het Nederlandse religieus-socialisme - of beter gezegd: toen nog *christen*-socialisme. In de eerste plaats scheidde Enka zich met een kleine groep volgelingen af van de BCS en trad toe tot de SDAP.[24] De reden hiervoor was dat zij zich niet kon vinden in het voorstel van Van der Zee om als zelfstandige politieke partij aan de verkiezingen mee te doen, waarvoor zich op een bondsvergadering in augustus een meerderheid aftekende. Ook het besluit van de ledenvergadering om de bond voortaan voor vrijzinnigen open te stellen, waarop enkele nieuwe, jonge en intellectuele leden - Bart de Ligt, Année Rinzes de Jong (1883-1970), Willy Kruyt (1877-1943) en Truus Kruyt-Hogerzeil (1876-1922) - hadden aangedrongen, stuitte Enka tegen de borst. In de brochure *Voortgaan* (1912) verantwoordde zij haar gewijzigde opvattingen ten opzichte van de SDAP en benadrukte ze dat een politiek optreden van de bond het socialisme als geheel ernstig zou verzwakken.[25]

In de tweede plaats was, enkele maanden voor de scheuring in de BCS, een nieuwe religieus-socialistische organisatie opgericht: het Socialistisch Verbond (SV), dat zich ten doel stelde om iedereen te verenigen die van mening was dat het socialisme naast een materiële taak (de socialisering van de productie en distributie, het voeren van de klassenstrijd) ook een 'ideële roeping' had.[26] Het initiatief voor het SV, dat door Troelstra minachtend van een heilloos 'nieuw idealisme' werd beticht, was uitgegaan van Albertus Johan Resink (1873-1946), de leider van een kleine groep theosofische SDAP-leden die zich aanduidde als de Vereeniging van Theosofische Sociaal Democraten. Daarnaast waren vooral leden van de BCS (Van der Zee en De Ligt) en de rode dominee Henri van den Bergh van Eysinga bij het SV en het verbondsorgaan *De Samenwerking* betrokken.[27] Het was de schilder-bioloog-theosoof Resink, die Romein in zijn *Op het breukvlak van twee eeuwen* opvoerde als uitzondering die de regel bevestigde. Resink, die de brochure *De*

[22] Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 109 en 156-157. Overigens zou ook Van der Zee, na een periode als ambtenaar in Nederland-Indië te hebben gewerkt, zich aan het einde van de jaren twintig bij de SDAP aansluiten. In de jaren dertig was hij namens de SDAP gemeenteraadslid in Den Haag en enige tijd lid van het bestuur van het Instituut voor Arbeidersontwikkeling.

[23] Hierover: ibidem 134-140.

[24] Binnen de SDAP vormde deze groep nu een 'Propagandaclub van christen-socialisten'.

[25] Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 158.

[26] Over het Socialistisch Verbond vooral: Bijmholt, 'Over religieus-socialistische stroomingen in ons land' 735-740.

[27] A.J. Resink, 'De organisatie der sociaal-democratische intellectueelen', *De Samenwerking* (1912-1913) 121; H.W.Ph.E. v.d. Bergh van Eysinga e.a., 'Onze bedoeling', *De Samenwerking* (1912-1913) 1-2.

Theosofische Vereeniging en de klassenstrijd (1908) op zijn naam had staan, was, zo benadrukte Romein, geenszins representatief voor de 'kleine geloven' die hij in zijn boek ontleedde: in de werkelijkheid verlangde volgens hem slechts een minderheid van deze stroming naar een verzoening met het socialisme.[28]

Het SV werd al in het voorjaar van 1914 ontbonden. Volgens het bestuur had het verbond 'uitgediend' omdat - buiten het SV om - enkele leden vanaf 1913 zeer goed bezochte 'religieus socialistische bijeenkomsten' waren gaan organiseren op de zondagochtend (eerst in het Amsterdamse Odeon theater en al ook spoedig in andere grote steden). Besloten werd om een nieuwe religieus socialistische 'koepelorganisatie' in het leven te roepen die de organisatoren van deze samenkomsten én alle overige religieus-socialisten in Nederland zou verenigen en die zich specifiek zou toeleggen op het houden van dit soort zondagmorgenbijeenkomsten. In januari 1915 werd het Religieus Socialistisch Verbond (RSV) opgericht, dat ernaar streefde: 'propaganda voor het socialisme te voeren voornamelijk dààr waar deze propaganda religieuse bezwaren ontmoet' en 'den materialistischen geest te bestrijden, voornamelijk in socialistische kringen'. In de beginselverklaring klonk ook de afschuw door over de Eerste Wereldoorlog, die enkele maanden eerder was begonnen. Zowel de klassenstrijd als de 'natiënstrijd' zouden volgens de oprichters van het verbond spoedig moeten worden beëindigd.[29] Het RSV groeide snel: een jaar na de oprichting waren er ongeveer 600 leden en acht plaatselijke afdelingen. Het bestuur bestond onder anderen uit Enka, Henri van den Bergh van Eysinga en Albert van der Heide en uit enkele vertegenwoordigers van de Blijde Wereld-groep (Bakker, Bruins en Meijer) en de BCS (Van der Zee en De Ligt) - de Vrede-beweging was niet in het bestuur gerepresenteerd, maar leverde wél regelmatig sprekers voor de zondagochtend. De eerste voorzitter van het verbond was de latere Nieuwe Gedachte-voorman Kees Meijer, rond wie zich omstreeks 1910 een groep 'zoekende intellectuelen en kunstenaars' had verzameld die tot een nieuwe, antirationalistische levensbeschouwing was gekomen waarin levensfilosofie en 'sociaal besef' samengingen.[30] Meijer trad echter al binnen een jaar af als voorzitter, omdat het RSV volgens hem niet het losse federatieve verband was geworden dat hem bij de oprichting voor ogen had gestaan. Nog vele andere interne conflicten zouden volgen: het RSV was immers een zeer heterogene organisatie, vooral in religieus opzicht en - in mindere mate - in politieke zin (van de genoemde bestuursleden waren in 1915 alleen de BCS-vertegenwoordigers niet bij de SDAP aangesloten).

Dat het verbond zich nadrukkelijk als *religieus* en niet als *christelijk* afficheerde, had zowel een strategische als een inhoudelijk reden. Enerzijds fungeerde de aanduiding 'religieus' als een brede, algemene noemer waaronder zich zowel vrijzinnige als orthodoxe protestanten, theosofen en een groeiende groep religieus-socialisten die er een algemeen religieuze overtuiging op na hield, kon worden geschaard. Anderzijds karakteriseerde het verbond zich nadrukkelijk met een R en niet met een C omdat juist een vaag omlijnd religieus humanisme - in plaats van een specifieke godsdienst als het christendom - in het verlengde van het socialisme leek te liggen. In tegenstelling tot bijvoorbeeld de Blijde Wereld-groep (die propageerde dat socialisme en christendom wel degelijk konden samengaan) of de BCS (die benadrukte dat het socialisme noodzakelijk voortvloeide uit de christelijke godsdienst en ethiek) stelde het RSV het socialisme nadrukkelijk óók in dienst van de religie. Volgens de beginselverklaring zag het verbond 'de verwerkelijking van het socialisme' als 'een

[28] Romein, *Op het breukvlak van twee eeuwen* 635.
[29] Geciteerd in: ibidem 936.
[30] W. Banning, *Religieus-socialisme. Geschriften van de Arbeiders-gemeenschap der Woodbrookers* (Amsterdam 1933) 6-7.

voorwaarde tot bloei van een religieus gemeenschapsleven'.[31] Bart de Ligt verklaarde in een lezing, waarin hij reflecteerde op 'De zin der religieus socialistische bijeenkomsten', dit vermeende verband tussen het socialisme en een ondogmatische, nieuwe 'religie' waarin de mens centraal stond, door erop te wijzen dat het socialisme, omdat het de hele mensheid diende en ernaar streefde de zelfzucht uit te bannen, tot 'nieuwe samenbinding, - nieuw religieus besef' leidde. Volgens De Ligt - en met hem vele andere religieus-socialisten - bracht het kapitalisme een 'ontbinding' teweeg die 'alle religie' onmogelijk maakte. Het socialisme daarentegen maakte de 'religie' - door deze dominee in het Brabantse Nuenen ruim gedefinieerd als 'samenhang beleven' - niet alleen mogelijk, maar ook noodzakelijk. 'Door en ondanks 't historisch-materialisme', zo concludeerde De Ligt, 'werd een nieuwe religie geboren: die der menschheid, edel, schoon, wereldomvattend, in de allerbesten diep-geestelijk.'[32] Omdat met de opleving van het religieus humanisme, deze notie van het socialisme als voorwaarde - of zelfs als instigator - van een nieuwe, op de persoonlijke vrijheid en menselijkheid gerichte religie aan belang won, zou in de volgende jaren het aantal links-vrijzinnige en niet-christelijke religieus-socialisten groeien en daarmee eveneens de verwevenheid tussen deze stroming en de humanitaire beweging toenemen.

Terwijl de religieus humanisten in de jaren tijdens en na de Eerste wereldoorlog binnen het religieus-socialisme steeds meer op de voorgrond traden, nam de politieke verdeeldheid binnen deze stroming toe als gevolg van de oorlog en de Russische Revolutie. De Blijde Wereld-groep stond achter de steun van de SDAP voor de mobilisatie. Tot diepe verontwaardiging van vele religieus-socialisten was de Blijde Wereld-dominee Sybe Bakker in 1914 zelfs veldprediker geworden. De Vrede-beweging - die zich in 1915 opnieuw organiseerde als het Vrije Menschen Verbond - en de BCS waren daarentegen hevig ontdaan door opstelling van de SDAP: de welwillendheid die ten opzichte van deze partij voor de oorlog had bestaan, maakte nu plaats voor een diepe afkeer. Beide laatstgenoemde organisaties zouden zich tijdens de oorlogsjaren engageren voor het antimilitarisme. Ze waren betrokken bij het Dienstweigeringsmanifest (1915), dat eveneens ondertekend werd Henriette Roland Holst en door dissidente SDAP'ers, onder wie Enka. De Blijde Wereld-dominees steunden dit Dienstweigeringsmanifest niet, al vonden zij wel dat gewetensbezwaarden het recht hadden om van militaire dienst te worden vrijgesteld.[33] Kees Meijer ergerde zich aan de pogingen van de dienstweigeringsactivisten om het door hem geleide RSV voor hun karretje te spannen.[34] Steeds meer kwamen de groepen die buiten de SDAP stonden door deze antimilitaristische acties in links-revolutionair vaarwater terecht. Tussen de BCS en de in 1909 opgerichte Sociaal-Democratische Partij (die overigens niet voor dienstweigering was, maar wél voor een 'demobilisatie' en die protesteerde tegen het harde optreden van de overheid tegen de ondertekenaars van het manifest) vond bijvoorbeeld een toenadering plaats: afgesproken werd om bij de verkiezingen in 1917 - waaraan de BCS voor het eerst als politieke partij meedeed - elkaars kandidaten te steunen in de districten waar geen eigen kandidaat was.[35]

Deze politieke radicalisering werd verder versterkt door de Russische Revolutie. *De Blijde Wereld* oordeelde aanvankelijk positief over de gebeurtenissen in Rusland, al werd het gebruik van geweld scherp veroordeeld. Troelstra's revolutiepoging in eigen land, een jaar later, werd niet

[31] Geciteerd in: Bijmholt, 'Over religieus-socialistische stroomingen in ons land' 936.
[32] B. de Ligt, 'De zin der religieus-socialistische bijeenkomsten. Een rede', *De Samenwerking* (1913-1914) 337-356, aldaar 354-355.
[33] Wilzen en van Biemen, *Samen op weg* 44.
[34] Bijmholt, 'Over religieus-socialistische stroomingen in ons land' 939.
[35] Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 210 en 249-250.

gesteund: de Blijde Wereld-dominees schaarden zich achter de SDAP-leiding die zich tegen een omwenteling had uitgesproken.[36] Door de aanhangers van de Vrede-beweging en de BCS werd de Russische Revolutie met meer enthousiasme begroet. Binnen de BCS ontstond er echter een hevig meningsverschil over de vraag of geweld als revolutionair strijdmiddel geoorloofd was of te allen tijde moest worden vermeden. Enka, die in 1917 uiteindelijk uit SDAP was gestapt om zich opnieuw bij de BCS te voegen, stond op het eerste standpunt, andere BCS-leden zoals Bart de Ligt, A.R. de Jong, Clara Wichmann (1885-1922) en Jos Giesen (1881-1932) stonden op het standpunt van een principiële geweldloosheid en hoopten aanvankelijk om met de religie de revolutie te louteren. Deze tweestrijd leidde uiteindelijk tot het uiteenvallen van de BCS in 1921. In februari 1920 waren de tegenstanders van het revolutionair geweld, die zich in anarchistische richting ontwikkelden, uit de bond gestapt om met het eveneens principieel geweldloze VMV samen te gaan in de Bond van Religieuse Anarcho-Communisten (BRAC), die volgens de beginselverklaring streed voor 'een samenleving van vrije persoonlijkheden door algeheele revolutioneering van mensch en maatschappij'.[37] Enka verliet de BCS, samen met een klein gezelschap orthodox protestante geestverwanten, een half jaar later voor de tweede maal. Deze groep was betrokken bij de totstandkoming van de Christelijke Volkspartij, al zou Enka het ook in deze partij vanwege haar radicale politieke opvattingen niet lang volhouden. Een derde groep BCS-leden was tot radicalere conclusies gekomen en sloot zich aan bij de SDP die inmiddels haar naam gewijzigd had in Communistische Partij Holland. Onder hen bevond zich Willy Kruyt, die namens de BCS in 1918 in de Tweede Kamer was gekozen en met de communisten nauw had samengewerkt in de 'Revolutionaire Kamerclub'. Ook Resink was enige tijd lid van de CPH voordat hij in 1922 meewerkte aan de oprichting van een revolutionair-marxistische 'Kunstenaarspartij'.[38] Henri van den Bergh van Eysinga had zijn SDAP-lidmaatschap in augustus 1914 resoluut opgezegd. Hij had zich voorgenomen om zich bij de CPH aan te sluiten, een plan dat echter door zijn vroege dood in 1920 werd doorkruist.[39] Ondanks deze politieke versplintering en radicalisering in de jaren 1914-1920, waren de religieus-socialistische bewegingen die zich nadrukkelijk van de SDAP wilden onderscheiden relatief klein: de BRAC had bijvoorbeeld slechts iets meer dan honderd leden. De politieke hoofdstroom binnen het religieus-socialisme in het interbellum werd gevormd door sociaal-democraten.[40]

In de jaren na de oorlog zette zich met de opleving van het religieus humanisme, de tendens van christen-socialisme naar religieus-socialisme verder door. Zo voerde niet alleen het Religieus Socialistisch Verbond, maar ook de BRAC bijvoorbeeld een R in plaats van een C in de naam. De religieus-anarchisten vatten religie meestal op als een vorm van 'kosmische solidariteit', die het BRAC-lid Bep Max (1908-2001) eens omschreef als een 'gemeenschapsgevoel dat zich niet beperkt

[36] Wilzen en van Biemen, *Samen op weg* 44-45.

[37] J. Giesen, *Religieus anarcho-communisme* (Leiden ca. 1921) 1. Het 'anarcho-communisme' werd hierbij opgevat 'niet alleen in economischen zin […], maar als samenvattend begrip van een nieuwe religieuse wereldcultuur, die geworteld zal zijn in een solidariteitsbesef, dat ieder terrein der schepping omvat en elk schepsel tot zijn Goddelijk recht wil brengen'. Over de BRAC en BAS ook: Hans Ariëns, Laurens Berentsen en Frank Hermans, *Religieus anarchisme in Nederland tussen 1918 en 1940: in het rijk der vrijheid* (Zwolle 1984) 83-106 en 113-115 en Gernot Jochheim, *Antimilitaristische Aktionstheorie, Soziale Revolution und Soziale Verteidigung. Zur Entwicklung der Gewaltfreiheitstheorie in der europäischen antimilitaristischen und sozialistischen Bewegung 1890-1940, unter besonderer Berücksichtigung der Niederlande* (Assen, Amsterdam en Frankfurt am Main 1977) 237-240.

[38] Koen Vossen, *Vrij vissen in het Vondelpark. Kleine politieke partijen in Nederland 1918-1940* (Amsterdam 2003) 144.

[39] Noordegraaf, *Henri van den Bergh van Eysinga* 70 en 90-91.

[40] Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 525.

tot een eigen groep of klasse, maar zich uitbreidt tot de mensheid en ten slotte uitgroeit tot eenheidsbeleving met het ganse Heelal'. Niet de christelijke 'verlossing', maar de 'zelfbevrijding' was voor Max en zijn medestanders het beoogde doel.[41] Bart de Ligt, die niet lid werd van de BRAC, had al in 1919 het christendom verruild voor een overtuiging die hij als 'meer-dan religie' typeerde. Toen de godsdienstsocioloog Hofstra in 1927 de 'nieuwere religieuze bewegingen' in Nederland in kaart bracht, onderscheidde hij naast het bestaan van een 'spiritualistische, occultische' stroming (waartoe hij onder andere de theosofie, antroposofie en het spiritisme rekende), ook een stroming gevormd werd door de verschillende religieus-socialistische bewegingen en die de nadruk legde 'op het spontaan religieuze, op intuïtie en sociaal gevoel'.[42] Hoewel de meeste aanhangers van het religieus-socialisme nog steeds tot de moderne richting van het protestantisme behoorden, groeide het aantal religieus-socialisten met een algemeen religieus besef. Bovendien was de overgang tussen een links-vrijzinnig protestantisme en religieus-humanistische overtuigingen dikwijls diffuus: Hofstra had vastgesteld dat de 'radikaal modernen' die zich van het traditionele, protestantse Modernisme afkeerden 'meer humanistisch' én 'voor een deel buiten-christelijk' waren.[43] Omdat het predicaat 'christelijk' deze buitenchristelijke religieus humanisten uitsloot, werd in de jaren twintig door veruit de meeste religieus-socialisten de voorkeur gegeven aan de aanduiding 'religieus'. De Blijde Wereld-groep bijvoorbeeld besloot in 1926 om het eigen tijdschrift niet meer als een 'christen-socialistisch', maar als een 'religieus-socialistisch weekblad' aan te duiden, niet zozeer omdat de Blijde Wereld-dominees zelf naar een religieus-humanistische overtuiging neigden - al gold dit in deze periode bijvoorbeeld wel voor Gerardus Horreüs de Haas en het kersverse *Blijde Wereld*-redactielid Willem Banning - maar omdat zij hiermee wilden uitdrukken dat hun blad óók openstond voor de buitenkerkelijke, nieuwe religieuze stromingen die vooral in de jaren na de wereldoorlog waren opgekomen.[44]

Banning en de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers

De jaren twintig waren een bloeiperiode voor het religieus-socialisme, al bereikte deze stroming nooit de brede massa: de aanhang bestond hoofdzakelijk uit intellectuelen, (ex)predikanten en onderwijzers. Hoewel het merendeel van de religieus-socialisten zich in deze periode verwant voelde met de SDAP, bleef de getalsmatige invloed van deze stroming ook binnen de sociaal-democratie klein: de historicus Floris Cohen schatte in zijn proefschrift over de SDAP in de jaren twintig het aantal sociaal-democratisch georiënteerde, actieve religieus-socialisten in deze periode op hooguit 2500.[45] Tot de belangrijkste religieus-socialistische organisaties in de jaren na de oorlog behoorden de Blijde-wereld groep, het RSV en de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers (AG). De drijvende kracht achter deze laatste, in 1919 opgerichte beweging was Willem Banning.[46] Het is in belangrijke

[41] Geciteerd in: Hans Ramaer, *De piramide der tirannie. Anarchisten in Nederland* (Amsterdam 1977) 47-48.
[42] Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 520-521 en 525.
[43] Ibidem 521 en 525.
[44] Wilzen en van Biemen, *Samen op weg* 45-46.
[45] Ter vergelijking: het aantal leden van de SDAP groeide in dit decennium van 40.000 tot 60.000. In: Cohen, *Om de vernieuwing van het socialisme* 207.
[46] Over Banning en de AG is, in tegenstelling tot over de andere bewegingen en leidende figuren van het Nederlandse religieus-socialisme, wèl uitvoerig gepubliceerd, o.a.: Zunneberg, *Willem Banning 1888-1971*; J.M. van Veen e.a., *Terugblik en perspectief. Willem Banning 1888-1971* (Baarn 1972); H. van Wirdum-Banning, *Willem Banning 1888-1971. Leven en werken van een religieus socialist* (Amersfoort en Leuven 1972); H.F. Cohen, *Om de vernieuwing van het socialisme. De politieke oriëntatie van de Nederlandse sociaal-democratie in 1919-1930* (Leiden 1974); Coos Huijsen, *Socialisme als opdracht. De religieus-socialistische*

mate de verdienste geweest van Banning - met afstand, bekendste religieus-socialist in Nederland - dat de verwevenheid met de sociaal-democratie in het interbellum verder toenam en dat de banden tussen de Nederlandse religieus-socialisten onderling én met geestverwanten in het buitenland werden versterkt.

Banning studeerde theologie in Leiden, toen tot zijn diepe verbijstering de Eerste Wereldoorlog uitbrak. In september 1914 trad hij toe tot de SDAP.[47] Het socialisme was in de perceptie van deze zoon van een haringvisser uit het Friese Makkum: 'de enige wereldmacht, die de wereldvrede tot stand kan brengen'. Hij bestreed dan ook hartstochtelijk de opvatting dat sinds 1914 het socialistische 'internationalisme' was verdwenen, al wilde hij wel toegeven dat 'de geestelijke huishouding' van de sociaal-democraten 'duchtig in de war' was.[48] In 1916 kwam Banning in contact met de Woodbrookers vereniging. Met een aantal gelijkgestemde, socialistisch gezinde leden van de Barchem-beweging - zoals de jurist-theoloog M.J.A. Moltzer, J.J. Thomson en de drankbestrijdster Dora de Jong (1877-1946) - richtte hij in 1919 de Arbeidersgemeenschap op die ernaar streefde om 'de arbeidersbeweging te dienen in religieuze geest'. De AG duidde zich nadrukkelijk aan als *religieus*-socialistisch. 'Religie' werd in heel algemene termen gedefinieerd door Banning, die in de jaren twintig dominee was in Sneek en er persoonlijk aan hechtte om lid te blijven van de Hervormde Kerk - de 'volkskerk' in zijn ogen.[49] De R van het religieus-socialisme duidde volgens hem en zijn medestanders op een ondogmatische en op de sociale en culturele werkelijkheid gerichte overtuiging die uitging van een 'allesomvattende geesteswerkelijkheid' die in het leven zin en betekenis verschafte en de mensen verbond.[50] Ook het socialisme werd ruim opgevat: zo was een SDAP- of NVV-lidmaatschap voor de AG-leden - in 1927 ongeveer 350 - niet verplicht. In de praktijk waren de meeste aanhangers echter bij de partij aangesloten. Op de bijeenkomsten in Barchem spraken bovendien regelmatig SDAP-Kamerleden, als Albert van der Heide, Adriaan Gerhard, Willem Drop, Carry Pothuis-Smit en partijleider Willem Albarda.[51]

De oprichters van de Arbeidersgemeenschap beschouwden zowel het socialisme als de religie als essentiële regenererende krachten, die de, door het kapitalisme en de heersende burgerlijke, positivistische-rationalistisch wereldbeschouwing veroorzaakte, ontbinding van de Europese beschaving konden keren. Volgens Banning vielen religie en socialisme niet samen, maar streefden zij in essentie beide naar hetzelfde doel; naar liefde en gerechtigheid door de ontplooiing van de mens als vrije persoonlijkheid te garanderen.[52] Probleem was echter dat zowel het socialisme als de religie waren geïnfecteerd door de beschavingscrisis die de Eerste Wereldoorlog op

---

Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers en de PvdA - de geschiedenis van een relatie (Baarn 1986) en meer recent: Rob Hartmans, *Vijandige broeders? De Nederlandse sociaal-democratie en het nationaal-socialisme, 1922-1940* (Amsterdam 2012).

[47] W. Banning, 'Terugblik op leven en strijd van althans een deel der generatie die idealistisch-jong was aan het begin van de twintigste eeuw, toegelicht aan de ontwikkelingsgang één hunner', in: J. van Veen e.a., *Terugblik en perspectief. Willem Banning 1888-1971* (Baarn 1972) 7-72, aldaar 23-24.

[48] W. Banning, 'Rondom den oorlog', *Omhoog* (1914) 295-300, aldaar 297.

[49] Van Wirdum-Banning, *Willem Banning* 71-72.

[50] Banning, *Geloof en arbeid* 74-75.

[51] De cursussen die de AG organiseerde trokken een grotere groep belangstellenden. Over het aantal leden en cursusbezoekers: Lindeboom, *Geschiedenis van de Barchem-Beweging* 162-167. Over de SDAP-Kamerleden in Barchem: W. Banning, 'De arbeidersgemeenschap', in: *De Barchembeweging* (Huis ter Heide 1927) 17-21, aldaar 21; Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 525. Vooraanstaande SDAP-leden onder de religieus-socialisten waren de Kamerleden Drop en Van der Heide en het partijbestuur-lid Johan van de Kieft, in: Cohen, *Om de vernieuwing van het socialisme* 208.

[52] Zunneberg, *Willem Banning* 59.

noodlottige wijze had geopenbaard en niet meer voldeden aan de eisen van de eigen tijd. Het socialisme was niet de bezielende, scheppende kracht die het zou moeten zijn, omdat het door de sterke, intellectualistische gerichtheid op economische factoren, de mens veronachtzaamde. De religie (Banning doelde hiermee op het christendom) had op haar beurt het kapitalisme gesteund en daarmee individualisme, zelfgenoegzaamheid en moreel verval in de hand gewerkt. Wilden het socialisme en de religie werkelijk een bijdrage leveren aan de genezing van de cultuur, dan was daarom eerst een wederzijdse louterende invloed vereist. Het socialisme kon de religie vooral in ethisch opzicht corrigeren: door de ogen te openen voor het maatschappelijk leed dat het kapitalisme had aangericht en duidelijk te maken dat waarden als sociale gerechtigheid en menselijkheid op de voorgrond dienden te staan. Het socialisme kon volgens Banning dus de religie wijzen op haar cruciale culturele en maatschappelijke taak, die zij niet langer mocht verzaken. Hij vond het dan ook verontrustend dat de dialectische theologie van Karl Barth en Emil Brunner in de jaren twintig zo in opkomst was: de door deze Zwitserse theologen bepleitte gedachte dat er een onoverbrugbare kloof gaapte tussen God en mens, tussen christendom en cultuur, ondermijnde volgens Banning onomkeerbaar de zedelijke taak van het christendom, die voor hem juist zo essentieel was.[53]

De religie kon op haar beurt ook het socialisme vernieuwen door het - in plaats van op een marxistische - op een zedelijke grondslag te stellen, zodat het zich aan haar eigenlijke en hogere taak, de geestelijke vernieuwing van de maatschappij, kon wijden. Op deze manier zou de arbeidersbeweging worden omgevormd tot een brede volksbeweging die ook confessionele arbeiders aantrok. Om dit te realiseren, was volgens Banning een verdieping van het socialistische vrijheidsbegrip door de religie vereist. Vrijheid behelsde volgens hem meer dan de bevrijding van de mens uit de ketenen van het kapitalisme, het verwees óók naar een, door een hogere zedelijke kracht, gestuurde innerlijke zelfbepaling van de mens die hem of haar in staat stelde het individualisme te overwinnen en tegelijkertijd deel te nemen aan de gemeenschap én uit te groeien tot persoon.[54] Het marxisme was volgens Banning zeker niet geheel van zedelijke en humanistische elementen verstoken, maar wilde de religie een louterende rol voor het socialisme kunnen vervullen, dan was het zaak dat de socialisten de status van het marxisme als levensbeschouwing, zouden prijsgeven. Dat deze wens op veel weerstand binnen de arbeidersbeweging zou stuiten, realiseerde hij zich terdege: Banning typeerde de socialisten die krampachtig aan de oude marxistische leer en zekerheden wilden vasthouden eens als ‘socialistische gereformeerden’. Zij werden volgens hem in hun behoudzucht gekenmerkt door ‘dezelfde hartstocht, waarmee de Gereformeerde Synode het oude onwrikbaar vast heeft willen stellen’.[55]

De opvattingen en ambities van Banning worden wellicht het beste duidelijk uit de polemieken die hij voerde met enerzijds Frank van der Goes en anderzijds met de ARP-politicus en latere oorlogspremier Pieter Gerbrandy (1885-1961). In 1927 kruisten Banning en Van der Goes de degens in *Het Volk*. Van der Goes verweet de religieus-socialisten ‘een beslist agressieve houding’. Volgens hem waren Banning en de zijnen erop uit om de socialisten tot het geloof te bekeren en hadden zij het winnen van gelovige proletariërs voor het socialisme verruild voor een ‘inwendige zending’. Dat zij in de SDAP het marxisme door het ‘godsgeloof’ wilden vervangen, was volgens hem

[53] Van Wirdum-Banning, *Willem Banning* 77. Banning overwoog om over de opkomst van deze dialectische theologie een proefschrift te schrijven, maar promoveerde in 1931 uiteindelijk, op aandringen van zijn promotor H.T. de Graaf, op Jean Jaurés’ ‘bijdrage tot een sociale zedeleer’.

[54] Zunneberg, *Willem Banning* 56-57.

[55] Geciteerd in: Cohen, *Om de vernieuwing van het socialisme* 205.

niet anders op te vatten dan als een regelrechte 'oorlogsverklaring'.[56] Banning weersprak Van der Goes' opvatting dat de religieus-socialisten alleen deugden als 'reklameborden tegenover kerkelike of godsdienstige arbeiders'. Hij benadrukte dat de religieus-socialisten er wel degelijk van overtuigd waren dat ook het marxisme - dat immers 'de onwaarachtigheid van de liberale vrijheid' ontmaskerd had - een zedelijke kracht bezat en dat zij eveneens de zedelijke noodzaak van de klassenstrijd erkenden. Het essentiële verschil tussen hen en de marxisten in de SDAP was echter dat zij meenden dat deze klassenstrijd niet haar rechtvaardiging vond in de marxistische theorie, maar in een dieper en wijder 'zedelik recht'. De religieus-socialisten waren niet uit op een strijd met marxistische socialisten, maar op saamhorigheid binnen de partij. Bovendien hadden zij, zo stelde Banning gerust, niet de minste behoefte om het partijprogramma of de tactiek van de SDAP aan te passen. Zij ambieerden slechts om het ethisch-culturele tekort van de SDAP op te lossen met een 'in de volksgemeenschap gewortelde religie'. 'In dit opzicht', zo verklaarde Willem Banning, 'willen wij wel degelik in de partij invloed uitoefenen'.[57]

Gerbrandy had in de zomer van 1928 in *Antirevolutionaire Staatkunde* het religieus-socialisme afgewezen, omdat het in zijn woorden 'geen lettergreep van ons algemeen christelijk geloof' onderschreef.[58] Een reactie die, volgens Banning in zijn weerwoord, van antirevolutionaire zijde te verwachten viel. De AG-voorman bestreed krachtig Gerbrandy's bewering dat de religieus-socialisten 'een nieuwe religie' wilden opbouwen; hiermee sloeg de ARP-politicus volgens hem de plank mis. Banning beklemtoonde dat het religieus-socialisme vóór alles begrepen moest worden als een poging om de eigentijdse cultuurcrisis te duiden en te genezen. Het religieus-socialisme maakte deel uit van de grotere socialistische beweging, die de zedelijke en maatschappelijke oorzaken van deze crisis bestreed - en die dus niet, zoals Gerbrandy meende, uitsluitend op de economie gericht was.[59] Volgens Banning was de cultuurcrisis 'in de diepste grond', echter een religieuze crisis.[60] Niet alleen had het kapitalisme de mensen voor de religie 'onvatbaar' gemaakt, ook hadden de christelijke kerken velen van zich vervreemd doordat zij de sociale nood van de onderdrukte klassen als 'door God gewild' rechtvaardigden.[61]

Om de religie weer tot een louterende en bezielende kracht te maken, plaatsten de religieus-socialisten zich midden in de 'worsteling der kultuur' en probeerden zij voortdurend en steeds opnieuw om de religie op de cultuur af te stemmen.[62] Zij streefden niet naar het vestigen van een 'nieuwe religie', maar naar het opnieuw tot leven wekken van het regenererende potentieel van de religie en zochten daarbij naar een 'voor deze tijd passende vorm'.[63] Hun religieuze overtuiging was dan ook noodzakelijk humanistisch en dynamisch, zij waren volgens Banning 'te diep doordrongen van het krisiskarakter van onze tijd en religie, om nog geloof te hebben in welk

[56] F. van der Goes, 'Populair wetenschappelijk bijvoegsel. De toegeworpen handschoen', *Het Volk* (24 oktober 1927 - Avondblad).
[57] W. Banning, 'Populair-wetenschappelijk bijvoegsel. De strijd om het Religieus-Socialisme', *Het Volk* (11 november 1927 - Avondblad).
[58] Geciteerd in: W. Banning, 'Een anti-revolutionaire kritiek op het religieus-socialisme', *De Socialistische Gids* (1928) 822-838, aldaar 822-823; P.S. Gerbrandy, 'Het religieus socialisme van onzen tijd', *Antirevolutionaire Staatkunde* (1928) 289-326.
[59] Banning, 'Een anti-revolutionaire kritiek op het religieus-socialisme', 822-823 en 837.
[60] Ibidem 825 .
[61] Ibidem 837.
[62] Ibidem 827 en 835-836.
[63] Ibidem 838.

"stelsel" dan ook.'[64] Daarom waren, zo meende hij, ook religieus-socialisten die persoonlijk aan het christendom de allerhoogste waarde toekenden, erop tegen om het religieus-socialisme aan enige belijdenis te verbinden.[65] Tegenover zijn eigen religie-opvatting, plaatste Banning een religie die zich hermetisch afsloot voor 'de krachten, die er woelen in de tijd', die verstarde en uiteindelijk tot een reactionaire macht en een 'Fremdkörper' in het cultuurleven verwerd.[66] Hoewel Banning ook de katholieken en 'misschien' de marxisten ervan betichte zich achter het eigen 'afgesloten stelsel van waarheden' te verschansen, is het duidelijk dat hij vooral de calvinisten als Gerbrandy op het oog had.[67] Het calvinisme, dat in de zeventiende eeuw 'een geweldige, bezielende kracht voor ons volk' was geweest, was volgens hem in de eigen tijd 'volkomen steriel' geworden. Het was zelfs 'in de vorm van anti-revolutionaire politiek' uitgegroeid tot 'de meest reaktionaire kracht in de maatschappij'.[68] Het was dan ook geen wonder dat religieus-socialisme en orthodox protestantisme zich moeilijk lieten verenigen. Van een gezamenlijk arbeid zou volgens Banning pas sprake kunnen zijn wanneer het calvinisme 'tot levend maatschappelijk beginsel kon worden en radikaal demokratisch durfde te zijn' - een verandering die hem op de korte termijn zeer onwaarschijnlijk leek.[69]

In zijn repliek aan Gerbrandy had Banning benadrukt dat de religieus-socialisten wilden werken te midden van de 'harde verscheurde werkelikheid' en in zijn antwoord aan Frank van der Goes had hij geschreven dat zij niet alleen theoretisch, maar ook praktisch de arbeidersbeweging van dienst wilden zijn. Deze praktische arbeid lag voor Banning, die in zijn studententijd actief was geweest in de geheelonthoudersbeweging, niet zozeer op het terrein van de politiek, maar vooral op dat van de volksopvoeding.[70] Er bestonden dan ook talrijke dwarsverbanden tussen zijn Arbeidersgemeenschap en volksontwikkelingsinstellingen als het Instituut voor Arbeidersontwikkeling van de SDAP, de Volkshogescholen of de School voor Maatschappelijk werk in Amsterdam, die in het interbellum geleid werd door achtereenvolgens Emilie Knappert (1860-1952) en het AG-lid M.J.A. Moltzer. In de jaren dertig kreeg de AG eigen scholingscentra in Bentveld bij Zandvoort (1931) en in het Friese Kortehemmen (1937). Het actiefst waren de religieus-socialisten echter op het vlak van de theorie. In talrijke cursussen, lezingen, publicaties en brochures wisselden zij van gedachten over de taak en inhoud van het religieus-socialisme, over de betekenis van de religie voor de vernieuwing van het socialisme en andersom. De Blijde Wereld-dominee Bruins vergeleek het werk van Banning en van RSV-voormannen als Jan de Jager (1879-1950) en Herman Albertus Weersma (1877-1961) eens met dat van kunstenaars in een atelier: na de noeste arbeid in 'de steengroeve' van de Blijde Wereld-mannen, die het wederzijdse onbegrip tussen christenen en socialisten jarenlang hadden bestreden, konden zij zich richten op de verfijnde, wijsgerige aaneenschakeling van 'religie' en 'socialisme'.[71]

Willem Banning was zonder twijfel de belangrijkste religieus-socialist in het interbellum, niet alleen omdat hij als de spil van het religieus-socialisme in Nederland kan worden beschouwd, maar ook omdat hij degene was die zich het sterkst inspande om de contacten met religieus-socialisten in het buitenland te verstevigen. In juli 1924 organiseerde hij samen met de Duitse religieus-socialist en

[64] Ibidem 828.
[65] Ibidem 838.
[66] Ibidem 827.
[67] Ibidem 828.
[68] Ibidem 830.
[69] Ibidem 832 en 836.
[70] Banning, 'Terugblik op leven en strijd' 54.
[71] Wilzen en van Biemen, *Samen op weg* 47-48.

pedagoog Carl Mennicke een internationale religieus-socialistische conferentie in Barchem met vertegenwoordigers uit Duitsland, Zwitserland, Groot-Brittannië, Frankrijk en Finland. Bij de daaropvolgende internationale conferentie in het Duitse Heppenheim in 1928, die op initiatief van de Vlaamse cultuursocialist Hendrik de Man (1885-1953) plaatsvond, was hij (met het SDAP-Kamerlid Willem Drop en Henriette Roland Holst) eveneens aanwezig.[72] Bovendien maakte Banning deel uit van het bestuur van het in 1929 opgerichte Internationaal Comité voor het Religieus-Socialisme, dat in de jaren dertig internationale congressen organiseerde en gemeenschappelijke verklaringen uitgaf tegen het fascisme en de godsdienstvervolging in de Sovjet-Unie.[73] Vooral met religieus-socialisten in Duitsland onderhielden Banning en de AG goede banden.[74] Daarnaast stond Banning in verbinding met de invloedrijke, pacifistische Zwitserse theoloog Leonhard Ragaz. Ragaz, die het socialisme als een voorbode van het Koninkrijk Gods beschouwde, was populair onder de Nederlandse religieus-socialisten en had eveneens contact met Roland Holst, Lodewijk Van Mierop (die tijdens de oorlog in Zwitserland verbleef), Kees Boeke en SDAP-leider Troelstra.[75]

Opmerkelijk genoeg was vooral het socialisme uit Groot-Brittannië, waar het religieus-socialisme niet was opgekomen, een belangrijke intellectuele bron voor veel Nederlandse religieus-socialisten. Dat gold zowel voor het ethisch getinte socialisme van de Independent Labour Party en de Fabian Society, als voor het 'oude' christen-socialisme van de schrijvers Charles Kingsley (1819-1875) en F.D. Maurice (1805-1872) uit het midden van de negentiende eeuw.[76] Ook Britse schrijvers en denkers als Thomas Carlyle (1795-1881), John Ruskin (1819-1900), Edward Carpenter (1844-1929) en de Ier Bernard Shaw (1856-1850) waren in deze kringen zeer populair. Het historisch-materialisme werd veelal als een typisch 'Duits' product gezien, als een onvolkomen filosofisch fundament waaraan het sterkst en krampachtigst door Duitse socialisten werd vastgehouden. In de woorden van Bart De Ligt was het daarom van belang dat, door het lezen van 'Carlyle, Ruskin, Kingsley, Maurice e.a.' deze 'duitsche geest door den engelschen gelouterd en metaphysisch verdiept' zou worden.[77] Na 1914 konden bovenal Britse socialisten die stelling hadden genomen tegen de Eerste Wereldoorlog en betrokken waren bij de Union of Democratic Control (1914), zoals de journalisten Edmund Dene Morel (1873-1924) en Henry Brailsford (1873-1958) en de Labour-politici Norman Angell (1872-1967) en Ramsay MacDonald (1866-1937), op een sterke sympathie

[72] Deelnemers aan de conferentie in Barchem waren onder anderen: Banning en Thomson (Nederland), Leonhard Ragaz (Zwisterland), Mennicke, Eduard Heimann, Emil Fuchs en Paul Tillich (Duitsland), Herbert Stead (Groot-Brittannië), André Philip (Frankrijk), Sigfrid Sirenius en A. Manningen (Finland). In Heppenheim waren naast de genoemde Nederlandse vertegenwoordigers ook: De Man, Ragaz, Tillich, Heimann, Fuchs en Martin Buber.

[73] De overige leden van dit Internationale comité waren: Helene Monastier en Paul Passy (Frankrijk), Otto Bauer (Oostenrijk), Erwin Eckert (Duitsland) C. Fabry (België), Fred Hughes (Groot-Brittannië) en Ragaz (Zwitserland). In: Van Gestel, *Het religieus-socialisme* 344-347. De 'Verklaringen der religieus-socialistische groepen over de godsdienstvervolging in Rusland' en 'Een woord aan de Europese christenheid over nationalisme en fascisme' zijn opgenomen in *Barchem-Bladen* (1929-1930).

[74] Lindeboom, *Geschiedenis van de Barchem-beweging* 190; Van Wirdum-Banning, *Willem Banning* 74. Over de vriendschap tussen Mennicke en Banning: Herman Noordegraaf, 'Carl Mennicke en Willem Banning. Een korte historische notitie', http://www.onvoltooidverleden.nl/index.php?id=172, geraadpleegd op 02-08-2013.

[75] Brattinga, *Theologie van het socialisme* 12-14. Lodewijk van Mierop schreef over zijn contact met Ragaz en andere Zwitserse pacifisten in de reeks 'Uit Zwitserland' in *De Vrije Mensch* (1915). In verschillende religieus-socialistische periodieken werden artikelen van Ragaz gepubliceerd, bijvoorbeeld: L. Ragaz, 'De strijd tegen genotzucht', *De Samenwerking* (1913-1914) 385-400 (Uit: *Neue wege* 1914); L. Ragaz, 'Het gericht', *De Samenwerking* (1913-1914) 494-496 (uit: *Neue Wege* 1914).

[76] Wilzen en Van Biemen, *Samen op weg* 27-28; Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 186-187.

[77] B. de Ligt., 'Boekbespreking Thomas Carlyle', *De Samenwerking* (1913-1914) 335-336.

rekenen. Sterker nog dan vóór de wereldoorlog leek in de ogen van veel Nederlandse religieus-socialisten dit Britse ethisch-pacifistische socialisme, dat een vurig pleitbezorger vond in de publicist Jan de Gruyter (1859-1932), het ´typisch Duitse´ orthodoxe marxisme in de schaduw te stellen.[78] Vooral de werken van Brailsford, als *The war of steel and gold* (1914) en de Versailles-kritiek *After the peace* (1920), dat onder de alarmerende titel *Hoe redden wij Europa?* in 1921 in Nederlandse vertaling was verschenen, bereikten een breed lezerspubliek.[79]

Veruit de meeste invloed op de Nederlandse (en Duitse) religieus-socialisten oefende echter het boek *Zur Psychologie des Sozialismus* (1926) uit van de Vlaamse cultuursocialist Hendrik de Man, dat binnen korte tijd in 13 talen werd vertaald. In de woorden van de sociologe en SDAP-politica Hilda Verwey-Jonker (1908-2004) was het 'De Man en niet Banning, die in Nederland de Marxistische zekerheid verjoeg.'[80] Floris Cohen heeft er in zijn proefschrift eveneens op gewezen dat Banning en de andere religieus-socialisten een belangrijke bemiddelende rol hebben vervuld tussen De Mans correctie van het marxisme en de sociaal-democratie.[81] Willem Banning was sterk onder de indruk van *Zur Psychologie des Sozialismus* en beschouwde De Man als een zeer belangrijke geestverwant omdat hij, net zoals Banning zelf, had benadrukt dat het niet aankwam op het klassenbelang, maar op een socialistische 'wil' of 'gezindheid'.[82] Veel weerklank vonden de opvattingen van De Man ook in het Instituut voor Arbeidersontwikkeling (IvAO - 1924) en de Arbeiders Jeugd Centrale (AJC - 1918). De AJC, die een veel minder marginale positie binnen de sociaal-democratie innam dan het religieus-socialisme, verlangde - net als Banning - naar een aanvulling en ombuiging van de op materiële hervormingen gerichte partijkoers. De jeugdbeweging richtte zich daarbij hoofdzakelijk op praktische culturele activiteiten - kamperen en wandelen in de natuur, het dragen van antiburgerlijke kleding (als manchester pakken, lange capes, open hemden, bontgekleurde reformjurken en sandalen), volksdans en volkszang enz. - met de bedoeling om op deze wijze een nieuw, socialistisch gemeenschapsgevoel te kweken.[83] De leider van het AJC (en vanaf 1924 ook IvAO-bestuurder) Koos Vorrink (1891-1955) was de belangrijkste ambassadeur van het gedachtegoed van De Man in Nederland. Deze oude bekende van Banning uit de Kweekelingen Geheelonthoudersbond organiseerde voor de Vlaamse cultuursocialist in 1927 een lezingentournee door het hele land en vertaalde zijn brochure *Der Sozialismus als Kulturbewegung*.

Niet alleen met de buitenlandse religieus-socialisten probeerde Banning de banden aan te halen, ook streefde hij naar een betere en nauwere samenwerking tussen de verschillende religieus-socialistische bewegingen in Nederland. Om deze reden was hij ook actief in andere religieus-socialistische organisaties dan de AG. Zo was hij enige tijd voorzitter van het zeer heterogene RSV, behoorde hij tot de initiatiefnemers van de 1920 opgerichte Socialistische Predikanten Vereniging en was sinds 1926 als redacteur aan *De Blijde Wereld* verbonden. In 1927 sloten de AG, het RSV en de Blijde Wereld-dominees zich aaneen in Centrale Commissie voor het religieus-socialisme. Het eerste

---

[78] Over het typisch Duitse 'orthodoxe' marxisme bijvoorbeeld: G. Kapteyn-Muysken, 'Twee jaren wereld-oorlog, *De Nieuwe Gids* (1916) 380-401, aldaar 387, 397-398; Hilda Verwey-Jonker, 'Vijf en twintig jaar socialistische theorie', in: *J.W. Albarda. Een kwarteeuw parlementaire werkzaamheid in dienst van de arbeidersklasse* (Amsterdam 1938) 330-348, aldaar 333.

[79] Verwey-Jonker, 'Vijf en twintig jaar socialistische theorie' 337. Jan de Gruyter, die langere tijd in Groot-Brittannië had gewoond, vertaalde Brailfords *After the peace* naar het Nederlands. Ook publiceerde hij over het Britse socialisme in *De Stem*.

[80] Ibidem 337.

[81] Cohen, *Om de vernieuwing van het socialisme* 209.

[82] Ibidem 204-205.

[83] Harmsen, *Blauwe en rode jeugd* 189.

Religieus Socialistisch Congres dat zij samen in oktober van dat jaar organiseerden werd een groot succes en werd door ruim 600 deelnemers bezocht. *Het Volk* prees het congres 'als een politiek feit van niet te onderschatten belang'. Volgens het socialistische dagblad waren in de zaal 'verscheidene SDAP-kamerleden en partijbestuurders', gemeenteraadsleden en vertegenwoordigers van de vakbeweging aanwezig en bestond de overgrote meerderheid van de bezoekers uit 'trouwe en toegewijde leden van de SDAP'.[84] Ook van partijleider Albarda en de onmiskenbaar antigodsdienstige partij-ideoloog Willem Adriaan Bonger (1876-1940) waren er waarderende woorden over het congres. Hierbij moet echter worden opgemerkt dat partijprominenten als Albarda en Bonger zich niet realiseerden dat religieus-socialisten als Banning meer wilden zijn dan louter 'reklameborden' voor de confessionele arbeiders en op een daadwerkelijke vernieuwing van het socialisme aanstuurden.[85]

Ook het tweede Religieus Socialistisch Congres in 1929 was een succes, zowel vanwege het opnieuw grote aantal bezoekers als vanwege de komst van Henriette Roland Holst, die haar communistische overtuiging voor een links, religieus-socialisme had verruild, zonder daarbij tot de SDAP terug te keren.[86] De internationaal vermaarde socialiste en dichteres Roland Holst was een geweldige aanwinst voor de stroming. In de lyrische woorden van *De Blijde Wereld*-redacteur J.J. Meijer, had zij het religieus-socialisme 'door het vlammende vuur van haar enthousiasme, door de bezielende, scheppende kracht van haar geest […] vaart gegeven.'[87] De toegenomen belangstelling en waardering voor het religieus-socialisme in de socialistische media, kwam de gestage groei van de stroming ten goede: zo nam het aantal abonnees van *De Blijde Wereld* in 1929 toe tot meer dan 2000 na een uitzending van de VARA met Willem Banning en Albert van der Heide.[88] Volgens Cohen waren deze positieve reacties typerend voor de groeiende aanvaarding van het religieus-socialisme binnen de SDAP. Ook al bleven critici als Frank van der Goes bestaan, zijn negatieve opvatting over het religieus-socialisme was binnen de partij geenszins representatief. Halverwege de jaren twintig werd het religieus-socialisme niet meer als randverschijnsel, maar als een geaccepteerde stroming binnen de sociaal-democratie beschouwd.[89]

De periferie van het religieus-socialisme

Naast de reeds genoemde en 'bekende' religieus-socialistische organisaties in de jaren twintig - Bannings Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers, de Blijde Wereld-groep en het Religieus Socialistisch Verbond - waren er in deze periode ook andere organisaties en denkers actief die tot de periferie van het religieus-socialisme kunnen worden gerekend en die in de literatuur over deze stroming niet of nauwelijks worden genoemd. Enerzijds gaat het hierbij om een organisatie als de jeugdbeweging de Praktisch-Idealisten Associatie (PIA), die zich niet als religieus-socialistisch afficheerde, maar waarin wel met het religieus-socialisme verwante opvattingen wijdverbreid - in de volgende paragraaf zal worden ingegaan op de door het PIA-lid en latere SDAP-politicus Marinus van der Goes van Naters gepropageerde wederzijdse versterking van het socialisme en een op de theosofie geënt idealisme. Anderzijds gaat het om figuren die niet werkelijk geïnteresseerd waren in

[84] 'Religieus Socialisme. Een indrukwekkende betooging', *Het Volk* (4 oktober 1927 - Avondblad).
[85] Cohen, *Om de vernieuwing van het socialisme* 208-209.
[86] Roland Holst was een jaar eerder, in 1928, buitengewoon lid geworden van de AG.
[87] J.J.M., 'Ons tweede congres', *De Blijde Wereld* (5 oktober 1929) 1.
[88] Wilzen en van Biemen, *Samen op weg* 47.
[89] Cohen, *Om de vernieuwing van het socialisme* 200.

een religieuze loutering van het socialisme, maar die het te doen was om de betekenis van het socialisme voor de eigen nieuwe religiositeit en de verlangde vrije ontplooiing van de mens. Woordvoerder van de humanitaire beweging als Just Havelaar, G.H. van Senden en Kees Meijer van De Nieuwe Gedachte zagen voor het socialisme slechts een aanvullende of ondersteunende rol weggelegd en hoopten er bovenal de cultuurcrisis te bezweren met de eigen, nieuwe ondogmatische religie. Niettemin droegen deze 'perifere' religieus-socialisten en hun aanhangers, ondanks hun geringe politieke interesse, wel degelijk bij aan de voortschrijdende integratie van het humanitair idealisme en het socialisme: ook zij meenden een 'geestelijk onderdak' te hebben gevonden bij de sociaal-democratie en sloten zich dikwijls aan bij de SDAP.

Just Havelaar werd bijvoorbeeld in 1927 lid van de partij.[90] Aan het door hem en Dirk Coster geleidde tijdschrift *De Stem* werkten veel bekende religieus-socialisten en sociaal-democraten mee, onder wie Willem Banning, Hendrik de Man, Jan de Gruyter, Henk Brugmans (1906-1997) en de Duitse SPD-leden Lothar Erdmann (1888-1939) en Emil Julius Gumbel (1891-1966). Sinds 1919 was Havelaar een graag geziene gast bij de Woodbrookers in Barchem. Hij hield er vele voordrachten voor de werkverbanden van Banning en Van Senden en zijn geschriften werden in religieus-socialistische kringen 'gelezen en herlezen'.[91] Op een van die bijeenkomsten had hij, in een gedachtenwisseling met De Man, opgemerkt dat het socialisme voor hem vooral betekenis had als 'het middel om de mens in de proletariër te wekken'. Banning constateerde terecht, dat voor de levensfilosoof Havelaar - die was 'gevormd door de beste krachten en idealen' van de burgerij - 'de scheidingslijn niet tussen bezitter en bezitloze liep, maar tussen de om-mens-zijn worstelenden en de legen, de laffen, de sterielen.' Volgens Banning werd de door hem bewonderde Hendrik de Man gedreven door een diepe onvrede met het socialisme, terwijl Just Havelaar gemotiveerd werd door een gevoel van onbehagen met de burgerlijke wereld waaruit hij zelf afkomstig was.[92]

Het socialisme maakte voor Havelaar deel uit van de opbouw van de nieuwe cultuur, maar was daarin niet het doorslaggevende element. Hij waardeerde het als een 'onontbeerlijke kracht in het leven van nieuw Europa' die de negatieve uitwassen van de moderniteit kon bestrijden, als 'Staatsegoïsme', 'geld-ziekte', 'levensverburgerlijking', 'beschavingsverderf' en 'volksverval'. Het socialisme had in zijn ogen dan ook in de eerste plaats een zedelijke en culturele roeping en was 'meer dan […] een economisch stelsel, meer dan een politiek beginsel'.[93] Havelaar ontkende de noodzaak van een klassenstrijd. De arbeiders konden volgens hem alleen hun 'historische cultuurtaak' vervullen, wanneer het potentieel regenererende, 'indrukwekkend' en 'stormachtig' idealisme dat in het proletariaat leefde zich zou verheffen en bewust zou worden doorleefd. Waarmee Havelaar bedoelde dat het zich moest losmaken van het 'klasse-gewoel' en zich moest verwijden tot een idealisme dat 'de geheele menschheid' kon bezielen.[94] Ook het 'mechanische' historisch-materialisme, dat de menselijke geest zag als het product van stoffelijke omstandigheden

[90] Just Havelaar 'Autobiographie', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 497-500, aldaar 500.
[91] Over Havelaar en het religieus-socialisme: Banning, 'Havelaar en het religieus-socialisme', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 703-708 aldaar 704; J.L. van Tricht, 'Just Havelaar in Barchem', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 687-696 en Paul de Wispelaere, Van Stem tot anti-Stem. Een historisch beeld van het tijdschrift De Stem als brandpunt van humanistische en vitalistische stromingen in de Nederlandse literatuur tussen de twee Wereldoorlogen (Proefschrift Universitaire Instelling Antwerpen 1974) 418-435.
[92] Banning, 'Havelaar en het religieus-socialisme' 704-706.
[93] Geciteerd in: Jan de Gruyter, 'Just Havelaar en Ruskin', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 574-588, aldaar 578-580.
[94] Just Havelaar, 'Werkelijkheid en droom. Een nabetrachting', *De Stem* 293-321, aldaar 307-308.

en de persoonlijkheid ontkende, werd door hem bekritiseerd.[95] Het socialisme moest ervoor waken dat de gemeenschapsgedachte niet uitmondde in nivellering, waarbij persoonlijkheden als 'gelijkwaardige elementen' in de massa zouden opgaan. In plaats daarvan moest het zich vernieuwen en bijdragen aan de door hem verlangde omvorming van 'de massa tot een geheel van zelfstandige persoonlijkheden'.[96] Volgens Havelaar was er een 'historisch idealisme' nodig, dat, zo verkondigde hij in een gelijknamig essay, in de eigen tijd echter bedreigd werd door de te ver doorgeslagen verstandelijkheid, die aan dit noodzakelijke 'historisch idealisme' de religieuze inhoud ontnam.[97]

De belangrijkste betekenis van het socialisme lag voor Just Havelaar in de rol die het kon spelen bij het verbeteren van de arbeidsomstandigheden, volgens hem een essentiële voorwaarde om het verval van de beschaving te keren en de persoonlijke ontplooiing te waarborgen. De arbeid, zo verkondigde hij in een lezing voor de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers, was het geijkte medicijn tegen verwordingsverschijnselen als luiheid, genotzucht en decadentie. Volgens Havelaar kon 'morele' arbeid een diepe 'concentratie', 'liefde' en eenheidsgevoel teweegbrengen en kwam het zowel ten goede aan de gemeenschap als aan de 'zelfontwikkeling' van het individu. Deze vermeende zedelijke taak kon het in de eigen tijd, door de massaproductie, echter onmogelijk meer vervullen. 'Hoe kan de arbeider met liefde werken, wanneer haastig, veel en goedkoop de drie geboden der werkplaats zijn?', vroeg Havelaar zich vertwijfeld af. Fabrieksarbeiders, klerken en ambtenaren kenden slechts 'discipline', dat het arbeiden ook kon resulteren in een 'zelfbevrijding' was hun vreemd. Deze situatie kon worden verbeterd door de werktijden te verkorten, door arbeiders meer verantwoordelijkheid te geven en door het maken van winst niet meer voorop te stellen. Het ging in de woorden van Havelaar immers om 'de winst aan menschelijkheid en niet aan geld'.[98] Wat hem als kunstcriticus het hevigst beroerde, was de verwording van de kunst tot massaproduct en de verwijdering tussen kunst en samenleving. Volgens Havelaar, die zich liet inspireren door John Ruskin en William Morris (1834-1896), kon de vernietiging van het handwerk en de 'vermachinalisering' van de volksziel, ongedaan worden gemaakt wanneer de kunst zich niet meer in dienst zou stellen van het individu, maar van de 'groote, om haar geestelijke vrijheid worstelende volksgemeenschap van Europa.'[99]

Ook G.H. van Senden keek reikhalzend uit naar een nieuwe vorm van bedrijfsorganisatie, waarin de arbeiders niet langer 'de verlengstukken van de machine' waren, maar 'levende cellen', met eigen verantwoordelijkheden, die in hun werk hun eigen interesse en bekwaamheid tot uitdrukking konden brengen en die niet louter door afhankelijkheid van het loon aan hun arbeid gebonden waren, maar zich er werkelijk innerlijk mee verbonden voelden.[100] Dat veel socialisten 'de onvolkomenheid der wereld enkel maatschappelijk' zagen, getuigde van een tragische oppervlakkigheid. Het socialisme kon volgens Van Senden in een soort mystieke eenheidservaring voorzien. In zijn perceptie was het socialisme een 'strekking naar nauwer samenhang, die den enkeling vaster stelt in den band des geheels' en die meer omvatte dan alleen het maatschappelijke,

[95] Just Havelaar, 'Persoonlijkheid', *De Gids* 3 (1918) 140-162, aldaar 151 .
[96] Ibidem 155 en Just Havelaar, *Humanisme* (Arnhem 1921) 37.
[97] Just Havelaar, 'Historisch idealisme', *De Stem* (1923) 561-584, aldaar 569-570 en 578.
[98] Just Havelaar, 'De Arbeid', *De Stem (*1921) 979-1003. Deze voordracht is in ook apart uitgegeven door de AG als *Arbeid. Geschriften van de Arbeiders-Gemeenschap der Woodbrookers in Holland* 5 (Enschede 1924).
[99] Just Havelaar, 'Kunst en samenleving', in: *De toekomst der maatschappij. Negen voordrachten gehouden voor de "Amsterdamse studentenvereeniging voor sociale lezingen*" (Amsterdam 1917) 213-257, aldaar 237 en 254-256.
[100] Van Senden, *Uit den strijd om nieuwe levenswaarden* 40.

staatkundige en zedelijke gebeuren.[101] In *Uit den strijd om nieuwe levenswaarden* werkte hij deze gedachte verder uit. Uit protest tegen de dogmatische dwang die de mens tot kuddedier reduceerde én tegen het heersende, buitensporige individualisme signaleerde Van Senden in de eigen tijd de manifestatie van een 'mystieke daad', waaronder hij verstond: 'de saamvloeiing der persoonlijkheden, die in die saamvloeiing persoonlijkheden blijven'. Deze vorm van mystiek deed zich voor wanneer 'een gansche tijd onder de macht geraakt van een idee'; het 'heden' was volgens hem de actor die de 'mystieke daad' tot stand bracht. In de naoorlogse periode leek het, zij het nog onvolkomen, tot uitdrukking te komen in het socialisme. Het 'groote van den tijd, dien wij beleven' was volgens hem 'dat steeds meerdere persoonlijkheden samenvloeien in één heil'gen wil, één vast bedoelen'. Dat 'duizenden' tijdgenoten werden beroerd door het gevoel 'zoo kan het niet langer, zoo mag het niet langer' was echter niet genoeg; om werkelijk van betekenis te kunnen zijn als 'mystieke daad', moest het socialisme met zuivere middelen strijden voor het 'waarachtig heil' van de gehele mensheid, in plaats van voor het belang van één klasse.[102]

In *De Socialistische Gids* werd *Uit den strijd om nieuwe levenswaarden* geprezen als een 'zeer belangrijk boek', dat de 'belangrijke problemen van het geestelijk leven van onzen tijd' behandelde.[103] Van Senden zelf zag echter wel degelijk in dat zijn opmerkelijke interpretatie van het socialisme zich lastig liet rijmen met de praktijk en noteerde in 1919 dat hij de voor hem 'geëigende vorm van het socialisme nog niet anders dan in de vaagste omtrekken gevonden' had.[104] Wél stond voor hem als een paal boven water dat de sociaal-democratie te verkiezen was boven het ontaarde communisme, dat hij als een typisch 'Russisch' fenomeen met het typisch 'Germaansche' socialisme contrasteerde.[105] Hij sloot hij zich niet aan bij de SDAP of enige andere politieke partij, maar was wel actief binnen het religieus-socialisme.[106] Zo hield hij vele voordrachten voor het Religieus Socialistisch Verbond en werkte mee aan uiteenlopende religieus-socialistische publicaties en periodieken als *De Nieuwe Samenleving* en *Tijd en Taak*. Ook voor de meeste leden van het door hem geleide 'gedifferentieerde' werkverband lagen, volgens Van Senden, de 'maatschappelijke consequenties' van de aangehangen 'religieus-monistische beschouwing', 'in den socialistischen weg'. Al ontbrak een volledige geestverwantschap met bepaalde socialistische partijen of groepen, het werkverband en de socialistische beweging stuurden uiteindelijk onmiskenbaar naar 'eenzelfde richtpunt'.[107]

Tussen de SDAP en de door Kees Meijer, na zijn vertrek eind 1915 uit het Religieus Socialistisch Verbond, opgerichte vereniging De Nieuwe Gedachte bestond een sterkere verbondenheid. Niet alleen was bij de oprichting in 1916 het hele bestuur, op Havelaar na, lid van de partij, ook leverden uiteenlopende SDAP-prominenten een bijdrage aan *Het Nieuwe Leven*, zoals de Kamerleden Asser Benjamin Kleerekoper (1880-1943) en Jan van Leeuwen (1868-1922), *Het Volk*-journalist Johan Ankersmit (1871-1942), de antimarxistische filosoof Cornelis Hendrik Ketner (1876-

[101] Ibidem 48.
[102] Ibidem 60, 62-63 en 65.
[103] C.H.K., 'Boekbespreking', *De Socialistische Gids* (1923) 553-556.
[104] G.H. van Senden, 'Tegen het bolsjewisme', *Omhoog* (1919) 185-189, aldaar 189.
[105] G.H. van Senden, 'Antwoorden op de Dostojevski enquête', *De Stem* (1921) 1057-1107, aldaar 1078. In: 'Gedifferentieerde kenmerken', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (6 oktober 1923 - Ochtendblad) 2 wordt gesproken over Van Sendens: 'stilzwijgende voorkeur voor de sociaal-democratische arbeidersbeweging als evenwichtig middelpunt tusschen de weerzinwekkende uitersten revolutie en reactie'
[106] Noordegraaf, 'Senden, Gerhardus Hendericus' 395.
[107] Van Senden, 'Het werkverband voor modern-religieuze bewustwording, gemeenschap en cultuur' 15-16.

1959 - over Dietzgen) en de 'Kunst aan het volk'-secretaris Willem Zimmerman.[108] Bovendien werd De Nieuwe Gedachte door tijdgenoten tot het religieus-socialisme gerekend.[109] Omdat De Nieuwe Gedachte zich evenals het RSV vooral richtte op het organiseren van zondagmorgenbijeenkomsten, voelde Meijer zich genoodzaakt om zijn nieuwe religieuze vereniging duidelijk van het RSV te onderscheiden. Zo schrapte hij van *Het Nieuwe Leven* - dat eerder als officieus orgaan van het RSV had gefungeerd en nu de spreekbuis van De Nieuwe Gedachte werd - de ondertitel *Religieus-socialistisch maandschrift* en benadrukte hij dat deze nieuwe vereniging, in tegenstelling tot het Religieus Socialistisch Verbond, óók openstond voor lieden die zich niet thuis voelden bij de socialistische partijen.[110] Volgens Meijer, die zelf kort na de eeuwwisseling lid was geworden van de SDAP, waren er immers eveneens 'conservatieven op politiek en maatschappelijk gebied, wier geest toch door het nieuwe levensgevoel is bevrucht.'[111] Toen op een jaarvergadering in 1927, op aandringen van de overwegend socialistische, Amsterdamse afdeling, een motie werd aangenomen, waarin werd bepaald dat: '*De Nieuwe Gedachte in haar streven om de komende gemeenschap eenheid en stijl te geven, anti-kapitalistisch, dus socialistisch moet zijn*', voelde Meijer zich genoodzaakt om te benadrukken dat 'alle politiek' in zijn verenging moest worden 'buitengesloten'. Volgens hem was een meerderheid van de leden het met hem eens dat, zoals de godsdienst voor de SDAP 'privaatzaak' was, de politiek 'privaatzaak' voor De Nieuwe Gedachte moest zijn.[112] Voorop stond de religieuze levensfilosofie; politieke thema's kwamen op de zondagmorgen en in *Het Nieuwe Leven* zelden aan bod. Hoewel een typering van De Nieuwe Gedachte als 'socialistisch' dus bezwaren opriep, werd in een brochure voor de leden onderstreept dat de vereniging langs ideële weg, wél dezelfde betere, nieuwe samenleving nastreefde, die het socialisme op materiële wijze trachtte te verwezenlijken.[113] Bovendien moest Meijer erkennen dat zijn vereniging in de praktijk vooral mensen aantrok die op politiek gebied vooruitstrevend waren, al slaagde hij er niet in om ook arbeiders voor zijn beweging te interesseren.[114] Dit beeld wordt bevestigd door de enquête die Sjoerd Hofstra onder de leden hield: de meeste aanhangers toonden een geringe belangstelling voor

[108] 'Zondagmorgenbijeenkomsten', *Het Volk* (5 februari 1916) 6. Het eerste bestuur bestond uit: Kees Meijer, Jan van Zutphen, Albert Hahn, Alice Wolff-Gerzon, Adele Withof, Taco Bernhard Roorda, Michiel Herman van Campen en Just Havelaar.

[109] Bijvoorbeeld in: Banning, *Religieus-socialisme* 6-7.

[110] 'Mededeelingen', *Het Nieuwe Leven* (1916-1917) 32. In 1915 was *Het Nieuwe Leven*, dat eerder in de jaren 1908-1909 door Meijer was uitgegeven, heropgericht als spreekbuis voor het religieus-socialisme in Nederland. Meijer was hoofdredacteur en daarnaast - met Ch. G. Cramer - ook uitgever en eigenaar. Om een werkelijk podium te verschaffen voor de brede, pluriforme religieus-socialistische beweging, werden als redactieleden aangezocht: de voormalige leidster van de Bond van Christen-Socialisten Enka (die het rechtzinnig christendom vertegenwoordigde), Sybe Bakker van de Blijde Wereld-groep (vrijzinnig christendom) en Meijer (die representatief was voor de stroming die meende dat het christendom 'voorbijgegaan' was en zich niet meer als christen-socialistisch, maar als religieus-socialistisch afficheerde). Op deze manier waren de drie religieuze hoofdstromingen van het Nederlandse socialisme vertegenwoordigd. In: Kees Meijer, 'Verklaring', *Het Nieuwe Leven* (1915) 1-3.

[111] 'De anti-kerkelijkheid van de Nieuwe Gedachte', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (20 mei 1922); Kees Meijer en K.H. Roessingh, 'Kort debat tusschen prof. Roessingh en Kees Meijer over het rechts-modernisme', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 332-345, aldaar 344.

[112] Kees Meijer, 'De Nieuwe Gedachte (wijd de poorten open alsjeblieft)', *Het Nieuwe Leven* (1927-1928) 65-75, aldaar 65-68.

[113] Vloemans, *Wat wil "De Nieuwe Gedachte"?* 8.

[114] Kees Meijer, 'Wat wil De Nieuwe Gedachte', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 97-107, aldaar 102.

de politiek, maar waren wél links-progressief georiënteerd en van de 20% van de respondenten die zich had aangesloten bij een politieke partij, was de overgrote meerderheid lid van de SDAP.[115]

Het socialisme was voor Meijer echter méér dan een eenvoudigweg een medestander in de strijd om een nieuwe cultuur. In het artikel 'Het historisch-materialisme en wat we nog meer noodig hebben' zette hij de betekenis van de socialistische maatschappijtheorie uiteen voor het ontluikende religieus besef. Volgens Meijer was het een misvatting te menen dat het marxisme in strijd was met de gedachte dat de mens niet in de eerste plaats een maatschappelijk bepaald wezen was, maar een individu. Het historisch-materialisme had voor de socialistische beweging nog steeds veel waarde en praktisch nut, maar richtte zich overeenkomstig haar beperkte, wetenschappelijke opgave, alleen op de uiterlijk waarneembare verschijnselen en niet op het 'wezen' der werkelijkheid. Daarom meende hij, evenals Troelstra in *De wereldoorlog en de sociaaldemokratie,* 'dat we nog iets meer noodig hebben', waarmee hij uiteraard doelde op de in De Nieuwe Gedachte aangehangen levensfilosofie. Het historisch-materialisme bood een verklaring voor de opkomst van deze nieuwe religieuze levensbeschouwing omdat het de mens deed inzien dat maatschappelijke veranderingen gepaard gaan met 'een verschuiving in de ideeëlen bovenbouw' en de geschiedenis als een ontwikkelingsproces deed begrijpen. Bovendien maakte het duidelijk dat de wereld niet moest worden opgevat als een 'uurwerk-met-een-Maker' noch als een 'uurwerk-zonder-Maker', maar dat de mensheid zich ontwikkelde volgens inherente wetten. Met andere woorden, dat er in de aarde een allesomvattende en doordringende levenskracht werkzaam was, die dit ontwikkelingsproces stuurde en die beleefd in en door het individu bijdroeg aan de persoonlijke verheffing en groei. Omdat het socialisme het gemeenschappelijke op de voorgrond stelde, vereiste het, als een 'haar aanvullende tegenstelling', een levensleer die 'de geestelijke krachten van het individu' tot gelding zou brengen. Deze ontplooiing van de 'geestelijke persoonlijkheid', kon echter alleen plaatsvinden wanneer de mens bevrijd zou zijn van zowel de beknellende godsdienstige dogma's als van 'de slavernij van den arbeid [..] en zorg om 't materieel bestaan'. Het socialisme moest op haar beurt dus de voorwaarden scheppen, voor de levensleer die zij als aanvulling behoefde; het was daarom bovenal haar taak om vrijheid te brengen en om de economische krachten die de mensheid tot dusverre hadden beheerst, aan de mens te onderwerpen.[116]

Volgens Meijer waren alle pogingen om het socialisme te verenigen met een godsdienst die uitging van een transcendent Opperwezen - en in het bijzonder met het christendom - gedoemd om te mislukken. Alleen een religie die de immanentie van het goddelijke als vertrekpunt had, kon volgens hem immers met in het socialisme samengaan.[117] Met religieus-socialisten die vasthielden aan de notie van een buitenwereldlijke almacht, zoals de vrijzinnig hervormde Blijde Wereld-

[115] Van de 163 leden die de vraag naar hun politieke voorkeur en lidmaatschap beantwoordden, verklaarden er 27 lid te zijn van de SDAP, 3 van de VDB, 1 van de Democratische Partij (een kleine linkse afsplitsing van de Liberale Unie) en 1 van de Middenstandspartij. Onder de respondenten bevonden zich verder nog 3 oud-SDAP'ers, anderen verklaarden sympathie te hebben voor de SDAP (10), noemden zich 'socialist' (11), 'liberaal' (2) of 'vooruitstrevend' (3). In: Sjoerd Hofstra, 'Verslag van de enquête gehouden onder de leden van De Nieuwe Gedachte en de lezers van Het Nieuwe Leven', *Het Nieuwe Leven* (1927-1928) 205-216, aldaar 210-211.

[116] Kees Meijer, 'Het historisch-materialisme en wat we nog meer noodig hebben', *Het Nieuwe Leven* (1918-1919) 324-345, aldaar 324, 334-340 en 344.

[117] Bijvoorbeeld ook in: Adele Withof, 'Godsdienst en religie in verband met de socialistische levensbeschouwing', *Het Nieuwe Leven* (1918-1919) 117-123, aldaar 122-123.

dominees - die in 1915, tijdens Meijers voorzitterschap van het RSV, nog hadden meegewerkt aan *Het Nieuwe Leven* - kruiste hij dan ook regelmatig in zijn blad de degens.[118]

De Praktisch-Idealisten Associatie

Een laatste voorbeeld, waarmee kan worden geïllustreerd dat het religieus-socialisme als een breder verschijnsel moet worden beschouwd dan voorheen is aangenomen en waarmee eveneens de toegenomen verstrengeling tussen het humanitair idealisme en het socialisme aanschouwelijk kan worden gemaakt, is de Praktisch-Idealisten Associatie, een jeugdbeweging die sterk beroerd was door het naoorlogse verlangen naar een spoedige maatschappelijke ommekeer. De leden van de PIA waren hoofdzakelijk studenten uit de (zeer) gegoede burgerij. De theosoof Koos van der Leeuw (1893-1934), de oprichter en eerste 'Algemeen leider', was bijvoorbeeld de zoon van een firmant bij de Van Nelle-fabriek in Rotterdam. Een groot aantal 'pianeezen' zou later enige bekendheid bereiken in het politieke en culturele leven van Nederland, zoals de sociaal-democratische vrienden Marinus van der Goes van Naters en 'Stuuf' Wiardi Beckman (1904-1945), de dichtende KLM-piloot Jons Viruly (1905-1986), de dichters Jan Campert (1902-1943), Martien Beversluis (1894-1966) en Roel Houwink (1899-1987), de letterkundigen Anthonie Donker (pseudoniem van Nico Donkersloot, 1902-1965), Wisse Alfred Pierre Smit (1903-1986) en Henrik Scholte (1903-1988), de latere burgemeester van Amsterdam Arnold d'Ailly (1902-1967) en de psychoanalyticus Bram Meerloo (1903-1976).[119] Bij de oprichting in maart 1918 in Leiden waren ongeveer 60 studenten betrokken.[120] Ruim een jaar later was het ledenaantal al gegroeid tot 300 en had de PIA afdelingen in de meeste studentensteden. [121] De oplage van het clubblad, dat de veelzeggende titel *Regeneratie* had, bedroeg tussen de 1200 en 1500 exemplaren.[122] In levensbeschouwelijk opzicht waren de 'pianeezen' vrijzinnig protestant, theosoof, 'vrij-religieus' of vrijdenker.[123] Vooral met de theosofie bestonden sterke dwarsverbanden. Veel leden waren ook lid van de Orde van de Ster in het Oosten en de jaarlijkse zomerkampen vonden plaats op het Ster-landgoed Eerde, bij Ommen. Daarnaast bestond

[118] Bijvoorbeeld: Meijer, 'Varia', Het Nieuwe Leven (1918-1919) 124-127; Meijer en Roessingh, 'Kort debat tusschen prof. Roessingh en Kees Meijer over het rechts-modernisme' 344; Meijer, 'Rede op de achttiende verjaardag van "De Nieuwe Gedachte"', *Het Nieuwe Leven* (1934-1935) 65-72, aldaar 66; Meijer, 'Polemiek. Religieus-Socialistisch Verbond', *Het Nieuwe Leven* (1922-1923) 279- 288. Met de Blijde Wereld-dominee J.A. Bruins voerde Meijer een debat in: Kees Meijer, 'Polemiek', *Het Nieuwe Leven* (1921-1922) 255-256 en Meijer, 'Polemiek', *Het Nieuwe Leven* (1922-1923) 220-224.

[119] Over de PIA: Harmsen, *Blauwe en rode jeugd* 239-243; Hans Renders, *Wie weet slaag ik in de dood. Biografie van Jan Campert* (Amsterdam 2004) 88-97; Wim Adriaansen, *Jons Viruly 1905-1986. Vlieger en schrijver. Vleugels aan het woord gegeven* (Zaltbommel 2008); André de Raaij, 'Praktisch-idealisme toen en nu', *15de jaarboek Anarchisme/De As* 161/162 (2008) 50-53; J.J. van der Leeuw, *Het praktisch-idealisme* (Baarn 1922); A.J. Gaastra, 'De P.I.A. van 1918-1930', *Regeneratie* (1930) 189-194 en Bob en Ev., 'Opmerkingen over de P.I.A.-geschiedenis', *Regeneratie* (1930) 221-224. Namen van leden o.a. in: Harmsen, *Blauwe en rode jeugd* 241; Renders, *Wie weet slaag ik in de dood* 94.

[120] J.J. van der Leeuw, 'Praktisch-Idealisten Assoc. Mededeelingen', *Regeneratie* (1920) 123-124, aldaar 123.

[121] 'Uit het dagboek der P.I.A.', *Praktisch-Idealisme. orgaan der Praktisch-Idealisten Associatie* (1919) 49-52, aldaar 50.

[122] Harmsen, *Blauwe en rode jeugd* 241. De aanvankelijke titel was *Praktisch-Idealisme. Orgaan der Praktisch-Idealisten Associatie,* eind 1919 fuseerde dit tijdschrift, dat toen een oplage had van 800 exemplaren, met *De Jongste Dag* (oplage van 200 exemplaren) en werd de titel veranderd in *Regeneratie*. In: *Regeneratie. Tijdschrift voor praktisch-Idealisme* 1 (1920) 2-3, aldaar 2.

[123] Gaastra, 'De P.I.A. van 1918-1930' 190.

ook voor het religieus-socialisme en de Rein Levenbeweging een sterke interesse.[124] Deze op het socialisme georiënteerde 'sociale stroming' binnen de PIA botste geregeld met de 'theosofische stroming' die in de beginjaren domineerde.[125]

Wat de leden van de PIA bond, was een geestdriftige drang naar vernieuwing. Maar wat deze vernieuwing precies moest behelzen, was niet geheel duidelijk. Bij toetreding ondertekenden alle nieuwe leden een beginselverklaring waarin zij beloofden zich niet te laten meeslepen door de 'verkeerde sleur', 'de mensheid te dienen', hun 'lagere natuur' te beheersen en 'de innerlijke werkelijkheid der dingen te onderscheiden van hun uiterlijke schijn'.[126] Volgens Van der Leeuw was het de PIA erom te doen, dat de jongeren zich bewust werden van de 'nieuwe geest'. Deze 'Religieuze Gedachte' of 'Levenskracht', zoals het soms ook werd aangeduid, werd gekenmerkt door de wil om te dienen en samen te werken en was in staat om de lagere hartstochten en begeerten te sublimeren tot een hogere 'Al-liefde'. Vanuit deze geestelijke bewuste 'nieuwe mensen', zou vervolgens, zo hoopten de praktisch-idealisten, een 'nieuwe orde' ontstaan.[127]

Een belangrijk geestelijk ankerpunt voor veel PIA-leden vormde Koos van der Leeuws notie van het 'historisch-idealisme'.[128] De PIA-leider had dit begrip als tegenpool van het historisch-materialisme gepresenteerd in zijn ietwat curieuze proefschrift uit 1920, waarin hij als jurist de vermeende manifestatie van de geestesgesteldheid van drie, door hem geïdentificeerde, 'grote historische tijdperken' in de rechtsordening en -wetenschap had onderzocht.[129] Uitgangspunt was de gedachte dat het primaat bij de geest lag, in plaats van - zoals Marx gemeend had - bij de materie. De verbetering van de maatschappij kon daarom alleen vanuit de 'ziel' van de individuele mens plaatsvinden, via de 'verwerkelijking' van zijn of haar 'geest' in de wereld. Ook Marx' notie van een klassenstrijd werd afgewezen. Het historisch-idealisme van Van der Leeuw beschouwde de samenleving als één geheel, of beter gezegd als één lichaam, waarin ieder mens krachtens zijn specifieke aanleg een eigen plaats had. De volmaakte samenleving, die in het 'derde tijdperk' tot stand zou komen, moest daarom volgens hem een aristocratische regeervorm hebben, waarin de

---

[124] Felix Ortt en Jacob van Rees publiceerden in *Regeneratie* en hielden voordrachten op de jaarlijkse zomerkampen. Ook religieus-socialisten als J. Reitsma en A.J. Resink hielden voordrachten voor de PIA-jeugd; J. Reitsma, 'Religieus-socialisme', *Regeneratie* (1926) 364-365 en A.J. Resink, 'Toespraak', *Regeneratie* (1930) 166-167, aldaar 167. Bovendien werd er in Regeneratie veel over het religieus-socialisme gepubliceerd, o.a.: 'Meisjeskring der Woodbrookers. Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers', *Regeneratie* (1920) 145-147; Marinus van der Goes van Naters, 'Een nieuw boekje over Historisch-Idealisme', *Regeneratie* (1925) 73-76; H. Willemse, 'religieus-socialisme', *Regeneratie* (1926) 17; Marinus van der Goes van Naters, 'Boekbespreking. De Blijde wereld', *Regeneratie* (1926) 184-186; R. Loman, 'Boekbespreking. Elementen eener socialistische cultuur', Regeneratie (1926) 148-150; Ed. v. Cleeff, 'Hendrik de Man's "De psychologie van het socialisme"', *Regeneratie* (1927) 287-290; 'Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers', *Regeneratie* (1928) 147-148 (aankondiging cursussen) '2e Religieus Socialistisch congres', *Regeneratie* (1929) 234-235; Ed. v. Cleeff, 'Hendrik de Man's "Die Intellektuellen und der Sozialismus"', *Regeneratie* (1929) 293-300; Bram Meerloo, 'Just Havelaar en Frans Masereel', *Regeneratie* (1930) 112-113; Bob Levie, 'Boekbespreking. Van Christus tot Marx, van Marx tot Christus', *Regeneratie* (1931) 8-13.

[125] In de tweede helft van de jaren twintig zou de theosofen in de PIA in botsing komen met de 'socialen', over dit conflict en de verschillende invloeden ook: Harmsen, *Blauwe en rode jeugd* 242; Renders, *Wie weet slaag ik in de dood* 89'; Gaastra, 'De P.I.A. van 1918-1930' 192-193 en J.J. van der Leeuw, 'Theosophie en Praktisch-Idealisme', *Regeneratie* (maart 1920) 91-94.

[126] Harmsen, *Blauwe en rode jeugd* 240.

[127] Van der Leeuw, *Het praktisch-idealisme*.

[128] H.M. Nieuwenhuyzen, 'De historisch-idealistische en historisch-materialistische geestesrichtingen', *Regeneratie* (1926) 117-122.

[129] J.J. van der Leeuw, *Historisch-idealistische politiek* (Amsterdam 1920).

'geestelijk besten' via trapsgewijze verkiezingen werden gekozen. Deze elitair-hiërarchische toekomstvisie werd door hem voorgesteld als een hogere vorm van het socialisme; in de nieuwe tijd zouden het 'ware socialisme' en de 'ware democratie' gerealiseerd worden, die volledig losstonden van de sociaal-democratische partij én van het afgeschreven liberalisme, dat Van der Leeuw beschouwde als een restant was van het voorbije tijdperk van het individualisme.[130]

In *Regeneratie* werd keer op keer benadrukt dat het van fundamenteel belang was om contact te leggen met de arbeidersjeugd, die immers evenals de PIA bezield leek door een bruisende en energieke vernieuwingsdrang.[131] Door de krachten te bundelen zou het idealisme worden versterkt. Bovendien lag er aan dit voornemen ook een paternalistisch motief ten grondslag: de leden van de PIA meenden dat zij de jongeren uit de arbeidersklasse geestelijk moesten voorbereiden op de moeilijke, leidende taak die voor sommigen van hen in het verschiet lag, door hen 'meer inzicht in het Hoogere' te verschaffen. Volgens de scheikundig ingenieur Charles Gerretsen (1889-1966), die Van der Leeuw als 'Algemeen leider' zou opvolgen, konden de vooroordelen van de arbeiders ten opzichte van de 'gegoede klassen' worden wegenomen door op een gelijkwaardigere voet met elkaar om te gaan en was het van belang om te erkennen 'dat werknemer en werkgever beiden leden zijn van het groote gezin', dat zij vanwege 'hun beider Goddelijker afkomst, gelijke rechten hebben', maar, omdat zij in aanleg wél verschilden, toch niet dezelfde taak konden vervullen.[132] Dat de arbeidersjeugd mogelijk weinig ontvankelijk zou zijn voor dit zelfingenomen elitair-idealistische gedachtegoed, was iets dat de aanhangers van de PIA klaarblijkelijk niet bevroedden. Tot hun teleurstelling werd de diepgekoesterde wens om samen op te trekken of om tot een vruchtbare samenwerking met de Arbeiders Jeugd Centrale te komen niet gerealiseerd.[133]

Hoe zeer de opvattingen uiteenliepen, blijkt uit de reacties op een bezoek van de Amsterdamse SDAP-wethouder en Eerste Kamerlid Floor Wibaut aan een PIA-kamp in 1923. In de discussie na afloop van zijn voordracht, protesteerde Koos van der Leeuw tegen Wibauts veronderstelling dat een betere samenleving alleen via de politiek kon worden bereikt. Bovendien, zo onderstreepte de PIA-oprichter, was het van belang om in te zien dat er idealisten in 'alle klassen en groepen' waren en dat hun 'innige samenwerking' vereist was voor de opbouw van een nieuwe maatschappij. De socialisten moesten expliciet erkennen dat zij het niet konden stellen zonder de medewerking van idealisten 'die toevallig geboren zijn in de zoogenaamde heerschende klasse'. Wibaut, die de PIA-leden in zijn lezing als 'onbevredigden en zoekenden' had getypeerd, vond dat echter overbodig: intellectuelen waren welkom, maar werden door hem óók tot de arbeidersklasse gerekend. *Regeneratie* concludeerde dat, hoewel de oude, vooraanstaande SDAP-er bij de 'pianeezen' ook het nodige ontzag inboezemde, bij de toehoorders toch de indruk was ontstaan dat de Amsterdamse wethouder weinig had begrepen van de manier waarop zij de verlangde regeneratie voor zich zagen.[134]

Niettemin waren er in de PIA ook leden voor wie het socialisme méér was dan alleen een vaag toekomstideaal dat volledig losstond van de sociaal-democratie; leden die zich 'socialist'

[130] Ibidem 207.
[131] Bijvoorbeeld: 'Uit het dagboek der P.I.A.', *Praktisch-Idealisme. Orgaan der Praktisch-Idealisten Associatie* (1919) 33-36, aldaar 35.
[132] F.C. Gerretsen, 'Het arbeidersvraagstuk en het praktisch-idealisme', *Regeneratie* (1922) 188-195, aldaar 189;
[133] Niet alleen slaagde de associatie er niet in om de arbeidersjeugd te mobiliseren, ook katholieke en calvinistische jongeren sloten zich niet aan bij de PIA, in: Gaastra, 'De P.I.A. van 1918-1930' 190. In het AJC-tijdschrift *Het Jonge Volk* van 30 mei 1924 wordt bijvoorbeeld zeer negatief over PIA geschreven.
[134] P.D.F., 'Het vierde P.I.A.-kamp (vervolg)', *Regeneratie* (1923) 328-331, aldaar 330-331.

noemden en waarvan sommigen zich hadden aangesloten bij de SDAP. De belangrijkste woordvoerder van deze socialistische stroming was de Nijmeegse jonkheer en rechtenstudent Marinus van der Goes van Naters. Van der Goes van Naters had zich in 1920 aangesloten bij de SDAP, was betrokken bij de Arbeiders Jeugd Centrale en het Instituut voor Arbeidersontwikkeling en zou in de tweede helft van de jaren dertig een vooraanstaande rol spelen als lid van het partijbestuur en de Tweede Kamerfractie. In het PIA-blad *Regeneratie* probeerde hij om het 'historisch-idealisme', dat Van der Leeuw bedoeld had als antipode van het marxisme, theoretisch met het eigentijdse socialisme in overeenstemming te brengen. Enerzijds was het hem erom te doen om via het socialisme het religieus getinte idealisme, zoals dat in de PIA werd beleefd, te verspreiden en te bevorderen, anderzijds was hij ook - in tegenstelling tot bijvoorbeeld Just Havelaar of Kees Meijer - daadwerkelijk geïnteresseerd in een hervorming van het socialisme. Hij werd door tijdgenoten niet beschouwd als een religieus-socialist, maar hij had wel belangstelling voor de stroming en bekende zich ermee 'verwant' te voelen.[135] Stuuf Wiardi Beckman zou zich in de jaren dertig zelfs korte tijd aansluiten bij de AG.[136]

Volgens Van der Goes van Naters verkeerde het socialisme sinds het einde van de oorlog in een impasse. Dit was te wijten aan het ontbreken van een 'behoorlijk doordacht nieuw productiestelsel, en een behoorlijk doordachte nieuwe geestelijke ondergrond'. De eerste leemte had de SDAP goeddeels opgevuld met het rapport over 'Bedrijfsorganisatie en medezeggenschap' (1923) en het 'Socialisatierapport' (1920), waarin de partij haar plannen ontvouwde om de productiemiddelen en het bedrijfsleven gedeeltelijk in handen van de gemeenschap te brengen. Ook aan een oplossing voor het tweede probleem werd gewerkt: nu de oude, 'door niemand gesteunde, materialistische resten' van het socialisme langzamerhand verdwenen, werden steeds duidelijker de contouren zichtbaar van een 'nieuwe, nog niet geheel gestolde, wereldbeschouwing'. Het was van belang dat het marxisme volledig zou worden afgezworen en dat het historisch-materialisme plaats zou maken voor het historisch-idealisme, zoals ook de religieus-socialisten Horreüs de Haas en Weersma volgens hem hadden bepleit.[137] Van der Goes van Naters meende dat alle idealisten de doelen van het socialisme onderschreven, maar dat het historisch-materialisme sommigen er nog van weerhield zich socialist te noemen.[138] Het historisch-idealisme erkende 'al het zijnde als openbaring van de geest', in plaats van als een product van de maatschappelijke en materiële omstandigheden, maar behield van het historisch-materialisme de 'historische en evolutionaire denklijn'. Bovendien was de verouderde leer nog van betekenis omdat het - zij het op materiële wijze - de 'noodzakelijkheid' van het socialisme bewees en daarmee een belangrijk ingrediënt verschafte voor het 'berg-verzettende geloof', dat nodig was om de maatschappij te hervormen.[139] Dat het historisch-idealisme de 'grondslag' vormde van de praktisch-idealistische beweging, was verheugend, maar bracht ook een grote verantwoordelijkheid met zich mee. De praktisch-idealisten moesten hun idealen 'in deze wereld, op socialistische wijze […] verwezenlijken', bijdragen aan de

[135] M. van der Goes van Naters, 'Boekbespreking. De Blijde wereld', *Regeneratie* (1926) 184-186, aldaar 185; idem, 'Een nieuw boekje over Historisch-Idealisme', *Regeneratie* (1925). Van der Goes van Naters hield in 1931 een lezing voor Bannings Arbeidersgemeenschap.

[136] Johan S. Wijne, 'Wiardi Beckman, Herman Bernard', in: *Biografisch Woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging in Nederland* 1 (1986), http://www.iisg.nl/bwsa/bios/wiardi-beckman.html, geraadpleegd op 02-08-2013.

[137] M. van der Goes van Naters, 'Naar een nieuwe socialistische filosofie', *Regeneratie* (1924) 162-167, aldaar 162-163 en 165-166.

[138] M. van der Goes van Naters, 'Idealisten van alle standen', *Regeneratie* (1923) 54-58, aldaar 57.

[139] M. van der Goes van Naters, 'Philosophisch en historisch idealisme', *Regeneratie* (1925) 141-143, aldaar 142.

wetenschappelijke uitwerking van het historisch-idealisme en hun levensleer verspreiden. Op deze manier konden zij de hardnekkige mening bestrijden dat de nieuwe orde wel zou komen 'buiten ons om' en de arbeidersklasse bevrijden van 'gevaarlijke en on-socialistische resten'. De leden van de PIA hadden de taak het inzicht te propageren dat de productie en consumptie 'van geestelijke omstandigheden afhankelijk' zijn en 'dat de socialisatie een vraag van mentaliteit is'.[140]

Het was volgens Van der Goes van Naters van cruciaal belang dat de praktisch-idealisten zich zouden richten op het hele volk, dat op zijn beurt als eenheid weer deel uitmaakte van een grotere 'volkerengemeenschap'.[141] In navolging van Van der Leeuw zag hij de samenleving als één, organisch geheel. Hij nam zowel zijn gedachte dat de idealisten in alle lagen van de maatschappij te vinden waren als zijn elitaire denkbeelden over en pleitte bijvoorbeeld voor een 'aristodemocratie' - in zijn perceptie de meest 'zuivere' vorm van de democratie en een staatsvorm waarin 'het goddelijke in ieder mensch' werd erkend. In een variatie op de bekende internationalistische leuze van Karl Marx en Friedrich Engels (1820-1895) riep Van der Goes van Naters op: 'Idealisten aller standen, vereenigt u!'.[142] De begrippen 'klasse' en 'arbeider' waren volgens hem echter nog steeds bruikbaar, wanneer de betekenis zou worden opgerekt en aangepast. De klasse-tegenstelling van de eigen tijd behelsde niet meer de antithese tussen de bezittende en bezitloze klasse, maar de controverse tussen degenen die verandering wilden en degenen die alles bij het oude wilden laten. Omdat door de Eerste Wereldoorlog het kapitalisme volgens hem ten dode was opgeschreven en verandering meer dan ooit noodzakelijk leek, waren er niet eerder zoveel mensen beroerd door het verlangen om een einde te maken aan alle 'uitbuiting, wantrouwen en ophitsing tot oorlog'. Deze idealisten, die ervan droomden het verdorven kapitalisme door een socialistisch stelsel te vervangen, konden allen bij de 'arbeiders' worden geschaard, ook als zij bijvoorbeeld van beroep ondernemer waren. Met ander woorden: tot welke klasse iemand behoorde was niet '*van buitenaf*' na te gaan, maar werd door een '*innerlijke overweging*' bepaald.[143] Het was dan ook niet de strijd tussen rijk en arm, maar het religieus beleefde idealisme - dat gevoed werd door een diep in het onderbewustzijn geworteld 'revolutionair instinct' - dat volgens hem de drijvende kracht vormde van alle verandering.[144]

Ook in andere opzichten liet het praktisch-idealisme zich volgens Van der Goes van Naters uitstekend verenigen met het socialisme als politieke stroming. Zo was de gedachte dat de opbouw van een nieuwe samenleving bij de individu begon, in tegenstelling tot wat critici van de PIA beweerden, niet in strijd met de socialistische leer en stond in het SDAP-beginselprogramma van 1912 nadrukkelijk vermeld dat de socialisten het kapitalisme zowel 'economisch verouderd', als - overeenkomstig met het PIA-standpunt - 'zedelijk verouderd' achtten. Bovendien had óók Troelstra - die door Van der Goes van Naters zeer werd bewonderd - aangekondigd dat het historisch-materialisme moest worden aangevuld. Evenals Kees Meijer, citeerde hij de bemoedigende boodschap van de SDAP-leider in *De wereldoorlog en de sociaaldemokratie*, dat naar een nieuwe leer moest worden gezocht die de persoonlijkheid kon 'verheffen' en tegelijkertijd kon voorzien in een gevoel van eenheid 'met kosmische krachten'.[145]

---

[140] Van der Goes van Naters 'Naar een nieuwe socialistische filosofie' 166-167.
[141] M. van der Goes van Naters, 'Het Praktisch-Idealisme een volksbeweging', *Regeneratie* (1922) 202-203; idem, 'Nationaalidealisme', *Regeneratie* (1921) 196-197, aldaar 196.
[142] M. van der Goes van Naters, 'Over parlementarisme en democratie', *Regeneratie* (1924) 21-27, aldaar 26-27; idem, 'Idealisten van alle standen' 58.
[143] M. van der Goes van Naters, 'Verandering van het begrip klassenstrijd', *Regeneratie* (1924) 277-280.
[144] M. van der Goes van Naters, 'Over het revolutionnair instinct', *Regeneratie* (1921) 81-83, aldaar 82.
[145] Van der Goes van Naters, 'Naar een nieuwe socialistische philosophie' 165-166.

Ruim tien jaar na deze constatering dat het socialisme door een religieus beleefd idealisme, zoals dat in de PIA werd uitgedragen, kon worden hervormd, zou Marinus van der Goes van Naters samen met geestverwanten als Willem Banning en Koos Vorrink, daadwerkelijk een belangrijke bijdrage leveren aan het nieuwe beginselprogramma en de ideologische koerswijziging van de SDAP, een onderwerp dat in de epiloog aan bod zal komen. Zoals in dit hoofdstuk, waarin de bloei van het religieus-socialisme binnen de humanitaire beweging in de jaren twintig centraal stond, is gebleken, maakte niet alleen het 'christen-socialisme' in de jaren na 1914 steeds meer plaats voor een 'religieus-socialisme' en was dit religieus-socialisme bovendien een veel 'breder verschijnsel' dan voorheen is aangenomen, maar vonden óók steeds meer religieus-socialisten een onderdak bij de SDAP. In de jaren twintig verwierven zij binnen deze partij langzamerhand een geaccepteerde positie. In de jaren dertig werden zij in de gelegenheid gesteld om zich ook met de politieke inhoud te bemoeien. De SDAP zag zich in dit decennium geconfronteerd met een economische recessie, hoge werkloosheid en de opkomst van de totalitaire massabewegingen, verschijnselen die het marxisme niet kon verklaren, noch leek te kunnen oplossen. Revisionistische geluiden, zoals van de Nederlandse religieus-socialisten of van Hendrik de Man, vonden daarom binnen de partij steeds meer gehoor. Met deze reële invloed van een groep vooraanstaande religieus-socialisten op de inhoudelijke politiek, zou de politisering van de humanitaire beweging, die, zoals duidelijk is geworden, in de jaren na de Eerste Wereldoorlog met name door de groeiende verstrengeling van het religieus-socialisme en de sociaal-democratie beslag had gekregen, een hoogtepunt bereiken. In het volgende hoofdstuk wordt opnieuw, vanuit een ander perspectief, ingegaan op dit proces van politisering. Deze keer staat de wijsbegeerte als intellectuele bron voor het humanitair idealisme centraal, wordt de mobiliserende werking van de levensfilosofie en de wijsbegeerte van Hegel besproken en komen ook de religieus-anarchisten wat uitgebreider aan bod.

3. Wijsbegeerte en wereldoorlog. De aantrekkingskracht en mobiliserende werking van de levensfilosofie en Hegels idealisme

Op dinsdag 12 november 1918 was SDAP-leider Troelstra niet de enige die ervan overtuigd was dat de geschiedenis op een beslissend keerpunt was aanbeland. Op de dag dat hij in de Tweede Kamer in een urenlange redvoering opriep tot een socialistische revolutie, oreerde de beroemde hegeliaan Gerard Bolland zo'n twintig kilometer verderop in Leiden voor studenten over de onafwendbare ondergang van Europa. De directe oorzaak van dit acute kenteringsbesef waren de turbulente gebeurtenissen in Duitsland, die zij beiden extrapoleerden naar de Europese en Nederlandse situatie: waar Troelstra's hoop op een socialistische heilstaat was ingegeven door de *Novemberrevolution*, zag Bolland geen uitweg meer vanwege de ineenstorting van het Duitse Keizerrijk, waarmee volgens hem 'de ruggegraat van het Europeesch geestelijk leven' was gebroken. In de ogen van de flamboyante hoogleraar wijsbegeerte had het Duitse militarisme lange tijd de belangrijke deugd van 'zelfonderschikking onder de idee der gemeenschap' geconserveerd, maar was met de nederlaag van Duitsland het laatste Europese bastion tegen de voortwoekerende modernisering en democratisering gevallen. 'Door de gepeupelregeering', zo voorspelde hij, 'zal tenslotte de heele Europeesche beschaving te gronde gaan.' De moderne mens begreep niet dat de democratie nooit tot een ware vrijheid kon leiden. De Engelsen, Fransen en vooral de Hollanders - die neigden naar anarchisme en die de vaderlandsliefde net zolang bespotten tot alle samenhang was verdwenen - weigerden in te zien dat ware vrijheid een 'vrijwillige zelfonderschikking' vereiste. Degenen die niet ondergeschikt wilden zijn, waren dan ook gedoemd om de ware vrijheid nooit bereiken. Maar, zo somberde Bolland: 'Dat verstaat buiten de leerzaal der zuivere rede niemand.'[1]

Evenals Giovanni Gentile (1875-1944), het boegbeeld van de Hegel-renaissance in Italië, die in de jaren twintig de fascistische staat bewierookte als een noodzakelijke voorwaarde voor de zelfverwerkelijking van de 'geest' en met zijn theorie van het actualisme Mussolini's totalitaire regime van een filosofische legitimering voorzag, kwam Bolland tot een door het idealisme gemotiveerd antidemocratisch engagement. Zijn cultuurpessimisme, dat door het Duitse verlies van de oorlog was aangewakkerd, zou in de laatste jaren van zijn leven verhevigen en uiteindelijk culmineren in de enkele maanden voor zijn dood uitgesproken, beruchte antisemitische democratiekritiek *De teekenen des tijds* (1921).[2] Na Bollands overlijden, werd niet alleen zijn wijsgerige erfenis, maar ook zijn politieke gedachtegoed door sommigen van zijn leerlingen vertolkt en verder uitgewerkt. Het bezorgde Bolland de reputatie 'de Johannes de Doper van het Nederlands fascisme' te zijn geweest.[3] Zo oefende hij een grote invloed uit op Hugo Sinclair de Rochemont (1901-1942), de oprichter van de eerste fascistische partij, het Verbond van Actualisten (1922). Daarnaast zouden verschillende van zijn leerlingen - als de ingenieur Balthus Wigersma (1877-1962), de jurist Samuel Adrianus van Lunteren (1882-1968) en Amsterdamse boomkweker Jacob Hessing (1874-1945) - in de eerste helft van de jaren dertig een belangrijke ideologische bijdrage leveren aan

[1] Een groot deel van de tekst van dit college (dictaat van B.J.C. te Hennepe) is weergegeven in: Otterspeer, *Bolland* 512-517.
[2] Otterspeer, *Bolland* 489.
[3] Geciteerd in: Jannes Houkes, '"God is het kwaad". Strijd tussen de vrijdenkersvereniging De Dageraad en de confessionelen', in: B. Gasenbeek, J.C.H. Blom en J.W.M. Nabuurs ed., *God noch autoriteit. Geschiedenis van de vrijdenkersbeweging in Nederland* (Amsterdam 2006) 145-170, aldaar 152.

de NSB.[4] Bolland had echter ook studenten die al rond 1910 afstand hadden genomen van zijn politiek-maatschappelijke denkbeelden én van zijn eigenzinnige interpretatie van Hegel. Eén van hen was Clara Wichmann. In 1920 benadrukte zij in het artikel 'Hegel's eendeneieren' dat Bolland net als Hegel geestelijk revolutionair, maar maatschappelijk conservatief was én dat Bolland, net als zijn Duitse leermeester in de negentiende eeuw, een 'tweeërlei nakomelingschap' had voorgebracht. Sommige leerlingen hadden zich ontpopt tot 'tekstuitleggers' - een groep die zich in 1922 zou verenigen in het Bolland-genootschap voor Zuivere Rede - andere 'kuikens' in wie het dialectisch beginsel werkzaam was, waren 'uitgevlogen', zoals Wichmann ook zelf had gedaan.[5] Het zijn deze, in de historiografie veel zwakker belichte, 'links-hegeliaanse' leerlingen van Bolland die in dit hoofdstuk aan bod komen en die geïnspireerd door Hegels filosofie eveneens tot een politiek engagement kwamen. Zoals zal blijken stond hun activisme niet in dienst van een rechts en antidemocratisch program, maar van antimilitaristische, links-revolutionaire of internationalistische idealen.

Hoewel het wijsgerig idealisme van Hegel - dat rond de eeuwwisseling een groot aantal humanitair idealisten in vervoering had gebracht - in het interbellum nog velen bleef inspireren, ging in de jaren tijdens en na de Eerste Wereldoorlog binnen de humanitaire beweging een sterkere bekoring uit van de levensfilosofie.[6] Ook deze op het gevoel gebaseerde, neoromantische filosofische stroming die tegenover de met het verstand verworven kennis, de intuïtieve ervaring van het leven stelt - en waarvan de werkzaamheid in Nederland nog nauwelijks is onderzocht - kampt met een 'foute' politieke reputatie.[7] Dit is vooral te danken aan de geestdriftige bewondering van antidemocraten in heel Europa voor Nietzsche. Niet alleen vormde een op Nietzsche geënte 'vulgaire levensfilosofie' in de jaren twintig één van de intellectuele fundamenten van de tegen de

---

[4] Over Bolland, zijn leerlingen en het fascisme: De Jonge, *Crisis en critiek der demokratie* 45-51; G.A. van den Bergh van Eysinga, 'Hegel-studie, Bolland en nationaal-socialisme', *De Vlam* (27 oktober 1945) 12-13; Siebe Thissen, '"Nederland zinkt!" Nederlandse filosofen aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog', http://www.siebethissen.net/Wijsbegeerte_in_Nederland/1995_Nederland_zinkt.htm, geraadpleegd op 03-08-2013.Hoewel ook in Duitsland sommige neohegelianen, als Herman Glockner, in de jaren twintig en dertig zwichtten voor het nationaal-socialisme - en het wijsgerig idealisme met de notie van een *Volksgeist* verbonden - zagen de nazi's er geen heil in om Hegel voor de eigen ideologie te annexeren, in: Robert Stern en Nicholas Walker, 'Hegelianism', in: Edward Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998), http://www.rep.routledge.com/article/DC037, geraadpleegd op 03-08-2013.

[5] Clara Wichmann, 'Hegel's eendeneieren', *De Nieuwe Amsterdammer* (4 september 1920) 3-4.

[6] Over het neohegelianisme in het interbellum: Henri Krop, 'Filosofie als levensleer. De spinozistische en hegelsche beschouwingswijze in het interbellum', in: Ronald van Raak e.a. ed., *Wijsbegeerte in Nederland in de XXe eeuw* (Best 1999) 26-42; C.E.M. Strycker Boudier, 'Wijsgerig leven in Nederland in de twintigste eeuw. Een eerste overzicht', in: Ronald van Raak e.a. ed., *Wijsbegeerte in Nederland in de XXe eeuw* (Best 1999) 18-25, aldaar 20.

[7] De literatuur beperkt zich hoofdzakelijk tot de Duitse levensfilosofie, dat geldt zowel voor critici - Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (tweede druk; Tübingen 1922); György Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlijn 1954) - als voor sympathisanten van de levensfilosofie - Philipp Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart* (Berlin 1932); Otto Friedrich Bollnow, *Die Lebensphilosophie* (Berlijn, Göttingen en Heidelberg 1958); Ferdinand Fellmann, *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritische Theorie* (Freiburg en München 1983) - en overige auteurs - Hans-Joachim Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende* (Darmstadt 1974); Karl Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács* (Freiburg en München 1995) en Robert Josef Kozljanič, *Lebensphilosophie. Eine Einführung* (Stuttgart 2004). Daarnaast zijn er historisch-filosofische studies verschenen over individuele levensfilosofen, zoals Nietzsche, Dilthey, Bergson, Spengler, Ortega y Gasset Simmel, Lessing en Keyserling en is de techniekopvatting van verschillende levensfilosofen in kaart gebracht in: Ernst Oldemeyer, *Leben und Technik. Lebensphilosophische Positionen von Nietzsche zu Plessner* (München 2007).

Weimarrepubliek en het *Diktat* van Versailles gerichte *Konservative Revolution*, ook Benito Mussolini (1883-1945) liet zich inspireren door Nietzsche en indirect - via het revolutionaire syndicalisme van Georges Sorel (1847-1922) - door de levensfilosofie van Henri Bergson.[8] De nazi's meenden op hun beurt ingrediënten te vinden voor de eigen ideologie in Nietzsches heroïsche vitaliteit, zijn noties van de 'Übermensch' en van de 'Wille zur Macht' en zijn afkeer van het socialisme en de democratie als symptomen van ontaarding. Daarbij werden zij enthousiast ondersteund door de zuster van de filosoof en beheerder van het aan hem gewijde archief: de rabiaat antisemitische Elisabeth Förster-Nietzsche (1846-1935). Het is vooral aan deze laatste 'collaboratie' te danken geweest dat de levensfilosofie - die in hoofdzaak een Duits fenomeen was geweest - na de Tweede Wereldoorlog met terugwerkende kracht in een kwaad daglicht kwam te staan. Dat er ook uiteenlopende linkse en pacifistische denkers waren die de stroming hadden omarmd of dat de nationaal-socialisten zich schuldig maakten aan een selectieve toe-eigening en misinterpretatie van Nietzsche, werd daarbij over het hoofd gezien.[9] De genadeslag werd uitgedeeld door de Hongaarse marxist György Lukács (1885-1971), die in zijn invloedrijke werk *Die Zerstörung der Vernunft* (1954) - dat later de ondertitel *Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* meekreeg - een rechte lijn trok tussen de levensfilosofie en andere manifestaties van het Duitse 'irrationalisme' en 1933.[10]

In Nederland werd de levensfilosofie zelden verbonden met het verlangen naar een 'dionysische' nationale wedergeboorte of een daadkrachtige destructie van de democratie. Niettemin kreeg deze stroming in Nederland, evenals als in de oorlogvoerende landen, door de Eerste Wereldoorlog en het daaropvolgende revolutionaire getij een nieuwe urgentie en politieke betekenis, zoals dat ook het geval was met het idealisme van Hegel. In dit hoofdstuk zal achtereenvolgens aanschouwelijk worden gemaakt hoe leerlingen van Bolland gemotiveerd door Hegels dialectische geschiedopvatting kwamen tot een revolutionair-antimilitaristisch engagement en met de oprichting van de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort in 1916 probeerden om bij te dragen aan een bestendige vrede en verzoening in Europa. Daarna komt de opkomst van de levensfilosofie aan bod, waarbij vooral wordt ingegaan op de denkbeelden van de twee markantste Nederlandse levensfilosofen: Kees Meijer en Just Havelaar. Veel contemporaine commentatoren meenden in de Eerste Wereldoorlog een uitbarsting van een teugelloze, irrationele

[8] Over de *Konservative Revolution* en de levensfilosofie o.a.: Frits Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes. Cultuurpessimist en politiek activist* (Assen 1992) 70; Steven E. Aschheim, *The Nietzsche legacy in Germany 1890-1990* (Berkeley, Los Angeles en Oxford 1992) 153-155.

[9] Het verband tussen de levensfilosofie en het nationaal-socialisme is veel minder eenduidig en sterk dan door Lukács en andere critici is gesuggereerd: de nazi's moesten bijvoorbeeld niets hebben van het gedachtegoed van joodse levensfilosofen als Georg Simmel en Bergson. Antisemitisme dreef Georg Misch in Exil, Theodor Lessing werd erom in 1933 door bruinhemden uit Sudetenland vermoord. De Spaanse levensfilosoof José Ortega y Gasset had in al in 1929 in zijn *La rebelión de las masas* gewaarschuwd dat het bolsjewisme en het fascisme een 'vals morgenrood' belichaamden, dat slechts kon voeren tot een terugval in de barbarij. En Graaf Hermann Keyserling kreeg van de nieuwe machthebbers een publicatieverbod opgelegd. Ook tussen 'elitaire', conservatief-revolutionaire levensfilosofen als Ludwig Klages en Oswald Spengler en het 'plebejische' nationaal-socialisme bestond geen vanzelfsprekende sympathie. Klages viel eind jaren dertig in ongenade. Hij woonde toen al jaren in Zwitserland. Spengler had kort na de *Machtergreifung* een onderhoud met Hitler, maar weigerde zich te laten lenen voor de nazipropaganda. In zijn laatste levensjaren zou hij zich steeds meer van de nazi's distantiëren. In: Kozljanič, *Lebensphilosophie* 19-28. Over Spengler en het nationaal-socialisme: Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes* 289-337.

[10] Over de invloed van Lukács werk op andere auteurs: Albert, *Lebensphilosophie* 185-186. Kozljanič betoogt in zijn *Lebensphilosophie* dat het door Lukács gelegde causale verband tussen de levensfilosofie en het nazisme onjuist is, ook al namen de nazi's wel verschillende ideeën van levensfilosofen over en instrumentaliseerden deze voor de eigen politiek. In: Kozljanič, *Lebensphilosophie* 19-28.

levenskracht met zowel een destructief als een synthetiserend en regenererend potentieel te ontwaren. Duidelijk zal worden dat om deze vermeende heilzame vermogens tot gelding te laten komen, deze tomeloze levenskracht volgens de Nederlandse levensfilosofen moest worden 'doorleefd' en gekanaliseerd, bijvoorbeeld door elementen van de levensfilosofie te verbinden met een - zij het dikwijls vaag omlijnd - pacifistisch, internationalistisch, (religieus)socialistisch, of 'democratisch' politiek programma. Voordat het katalyserende effect van de oorlog en de Russische Revolutie op deze twee buiten-academische wijsgerige stromingen aan bod komt en de politieke werkzaamheid binnen de humanitaire beweging wordt geanalyseerd, zal echter eerst in de volgende drie paragrafen worden ingegaan op de internationale context en op de vraag waarom zoveel humanitair idealisten hun heil zochten bij de wijsbegeerte van Hegel en de levensfilosofie.

De internationale zegetocht van Hegels idealisme en de levensfilosofie

In zijn studie *Hegel en onze tijd* (1908) schreef de theoloog Arthur de Sopper (1875-1960) de Hegel-herleving van rond 1900 toe aan de ongelukkige omstandigheid dat 'het cement van de samenleving was losgeraakt'. Veel tijdgenoten, zo registreerde de ethisch-protestantse godgeleerde verontrust, probeerden om met 'philosophigheid en diepdoenerij' nieuwe zekerheden te scheppen. Niet alleen het hegelianisme sprak tot de verbeelding omdat het, in de woorden van De Sopper, bijzonder geschikt leek 'om met een breeden philosophischen armzwaai in een ommezien allerlei groote problemen op te lossen', ook de levensfilosofie leek een antwoord te bieden op het heersende onbehagen met de moderniteit.[11] De aantrekkingskracht van deze laatste stroming nam bovendien na 1914 sterk toe vanwege de verhevigde afkeer van de mechanisch-rationalistische wereldbeschouwing en het liberaal-seculiere vooruitgangsidee. In zijn oratie als hoogleraar godsdienstfilosofie in 1918 richtte De Sopper dan ook zijn pijlen niet meer op de modieuze 'hegelarij', maar op de levensfilosofie die hij van de hand wees als een te ver doorgeslagen, maar uiterst invloedrijke reactie op het rationalisme en het natuurwetenschappelijk positivisme. 'En zoo zien we het gebeuren', waarschuwde de kersverse Groningse hoogleraar, 'dat velen, diep onbevredigd, met een zucht van verlichting, de knellende boeien van de natuurwetenschappelijke wereldbeschouwing verbreken en met brandend verlangen op het "leven" aanstormen, hartstochtelijk zich in "het leven" storten. "Leven", dat klinkt als het bevrijdende woord. "Leven" is het centrale begrip in de meeste wereldbeschouwingen van de jongste tijd.'[12]

Ook in andere Europese landen maakten in de eerste decennia van de twintigste eeuw deze twee filosofische stromingen furore. De Hegel-renaissance concentreerde zich hoofdzakelijk in Italië, Nederland en vanaf circa 1910 ook in Duitsland. De aanzet tot deze opleving was afkomstig van Gentile, die in zijn oratie aan de universiteit van Napels *La rinascità des idealismo* (1903) had opgeroepen tot een wedergeboorte van het idealisme met het doel om het morele peil van de Europese beschaving op te vijzelen en samen met zijn vakgenoot Benedetto Croce (1866-1952) gezichtsbepalend was voor deze stroming in Italië. In Nederland was de bekoring van Hegel in belangrijke mate de verdienste van de autodidact Bolland, die diens filosofie had omgevormd tot zijn eigen 'leer van de Zuivere Rede', waarbij de ontkenning als de motor van het dialectisch denkproces werd geïdentificeerd. Een minder grote maar niet onbelangrijke bijdrage aan de populariteit van het idealisme in bredere zin, leverde daarnaast de enigszins in de vergetelheid geraakte wijsgeer-

[11] De Sopper geciteerd in: Siebe Thissen, 'Een wijsgerige beweging in Nederland en haar publieke rol (1850-1922)', *Krisis* 60 (1995) 22-39, aldaar 23 en 34-36.

[12] A.J. de Sopper, 'Naturalisme en levensfilosofie', *Synthese* 4 (1918-1919) 151-187, aldaar 160.

literator Johan Diderik Bierens de Haan, die Hegels rede met Spinoza's *Substantia* tot een 'idealistisch monisme' verbond en die door Ferdinand Sassen - de geschiedschrijver van de wijsbegeerte in Nederland - kort na de Tweede Wereldoorlog nog als 'de belangrijkste denker' van de vaderlandse filosofie in het tijdvak 1920-1940 werd getypeerd.[13] De Hegel-revival in Duitsland liet zich in de woorden van de filosoof Wilhelm Windelband (1848-1915) verklaren door de 'Hunger nach Weltanschauung' in tijden van 'positivistscher Verarmung und materialistischer Verödung'.[14] Naast Windelband behoorden tot de bekendste Duitse aanjagers en vertegenwoordigers van de stroming Hermann Glockner (1896-1979), Georg Lasson (1862-1932) en Richard Kroner (1884-1974). Deze Europese neohegelianen lazen, recenseerden en vertaalden elkaars werk. Ze ontmoetten elkaar op internationale congressen of publiceerden in elkaars tijdschriften als het door Kroner geredigeerde *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* of *La Critica* van Croce en Gentile. Bolland was bijvoorbeeld goed op de hoogte van het werk van zijn buitenlandse collega's en correspondeerde geruime tijd met Gentile en Croce, totdat het de laatste ter ore kwam dat de Nederlandse hoogleraar - die een aanzienlijk talent had voor conflicten - hem zwart maakte in brieven aan de Italiaanse hegeliaan Sebastiano Maturi (1843-1917).[15]

Ook de bloei van de levensfilosofie was een transnationaal verschijnsel. Al vormde Duitsland zowel de bakermat als het Europese centrum van deze zeer heterogene en moeilijk af te grenzen stroming die niet in een duidelijke filosofische school of richting resulteerde - niet in de laatste plaats omdat veel levensfilosofen extreme individualisten en buitenstaanders waren die bezwaar maakten tegen het etiket 'levensfilosofie'.[16] De intellectuele wortels van de stroming lagen in de Romantiek en de *Sturm und Drang*-periode die daaraan voorafging. In dit tijdvak stelden schrijvers, geleerden en filosofen als Novalis (1772-1801), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Johann Georg Hamann (1730-1788), Friedrich Schlegel (1772-1829) en Johann Gottfried von Herder (1744-1803) in reactie op het verstandsdenken van de Verlichting het gevoel voorop en contrasteerden de authentieke levenservaring met het verstandelijke begrijpen. In het bijzonder kunnen Friedrich von Schelling (1775-1854) en Arthur Schopenhauer (1788-1860) als wegbereiders van de levensfilosofie worden beschouwd. Dat geldt eveneens voor de Franse wijsgeer Jean-Marie Guyau (1854-1888), die net als Schelling en Schopenhauer een aanzienlijke invloed uitoefende op de drie filosofen die doorgaans als de grondleggers van de stroming worden geïdentificeerd: Friedrich Nietzsche, Henri Bergson en Wilhelm Dilthey (1833-1911).[17]

De werkelijke bloeiperiode van de levensfilosofie had plaats in de jaren vlak voor en na de Eerste Wereldoorlog, toen een nieuwe, hoofdzakelijk Duitse generatie levensfilosofen - waartoe uiteenlopende figuren als Theodor Lessing (1872-1933), Georg Simmel (1858-1918), Ludwig Klages (1872-1956), Oswald Spengler, August Messer (1867-1937), graaf Hermann Keyserling (1880-1946), Max Scheler (1874-1928), Rudolf Eucken (1846-1926), Leopold Ziegler (1881-1958), Albert Schweitzer (1875-1965) en Walther Rathenau kunnen worden gerekend - de denkbeelden van

[13] F.L.R. Sassen, 'Wijsbegeerte', in: K.F. Proost en Jan Romein ed., *Geestelijk Nederland 1920-1940* I (Amsterdam en Antwerpen 1948) 115-129, aldaar 123.

[14] Geciteerd in: Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen. Die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg* (Paderborn 2004) 54.

[15] Rik Peters, 'Opkomst en ondergang van het idealisme in de eerste helft van de twintigste eeuw', *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland. Documentatieblad van de werkgroep Sassen* 1/2 (1995) 123-136, aldaar 123-124 en 129-131.

[16] Albert, *Lebensphilosophie* 9.

[17] Albert, *Lebensphilosophie* 17 en 47; Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes* 68 en Bollnow, *Die Lebensphilosophie* 5-7.

Nietzsche, Bergson en Dilthey overnam en verder uitwerkte.[18] Ook op de Duitse romantici grepen deze twintigste-eeuwse levensfilosofen dikwijls terug. Buiten het Duitse taalgebied was de levensfilosofie veel minder wijdverbreid. In Frankrijk werd het uitgedragen door Henri Bergson, in Spanje door José Ortega y Gasset (1883-1955), die beiden in belangrijke mate schatplichtig waren aan de Duitse wijsbegeerte. In de Angelsaksische wereld kreeg de stroming weinig navolging, al waren er wel duidelijke raakvlakken tussen het bergsoniaanse denken en het pragmatisme van William James (1842-1910).[19] In Nederland lieten veel humanitair idealisten, onder wie Willem Banning, Karel Proost (1883-1962), Geertruida Kapteyn-Muysken (1855-1920) of Rommert Casimir (1877-1957) zich in hun cultuurdiagnoses door de levensfilosofie inspireren. De belangrijkste centra van de stroming waren Kees Meijers religieuze vereniging De Nieuwe Gedachte en *De Stem* van Just Havelaar en Dirk Coster. Naast religieus-socialisten, sprak de levensfilosofie in Nederland vooral de aanhangers van de burgerlijke - en door het naoorlogse humanitair idealisme beroerde - jeugdbewegingen aan, als de PIA, de Nederlandse Bond van Abstinent Studerenden (1919), de Vrijzinnig-Christelijke Studenten Bond (1915) en de Vrijzinnige-Christelijke Jongeren Bond (1919).[20]

De wijsbegeerte en het onbehagen met de moderniteit

Zowel de levensfilosofie als Hegels dialectiek leken tegemoet te komen aan de verlangens en twijfels die werden veroorzaakt door de groeiende onvrede met de moderniteit. De humanitaire beweging valt dan ook in grote lijnen samen met de cultuurkritische 'wijsgerige beweging' die de historicus en filosoof Siebe Thissen in kaart heeft gebracht.[21] Volgens de humanitair idealisten boden de levensfilosofie en Hegels idealisme op verschillende manieren een antwoord op de heersende cultuurcrisis. In de eerste plaats leken beide stromingen te voorzien in een manier om de naarstig gezochte 'ware' werkelijkheid te leren kennen of de onder de zintuigelijk waarneembare realiteit schuilgaande wezenlijke essentie te ontsluiten. Vernieuwingen in de wetenschap en techniek hadden veel burgers rond 1900 het gevoel gegeven dat zij hun greep op de werkelijkheid hadden verloren. Zo had Sigmund Freud de positivistische wetenschap die zich eenzijdig op de empirie oriënteerde, aangevallen met zijn leer over de in het onderbewustzijn kolkende agressieve en seksuele driften en ontkrachtte Albert Einstein (1879-1955) in 1905 de newtoniaanse notie van een absolute tijd en ruimte met zijn relativiteitstheorie. In Nederland pretendeerde de hoogleraar wijsbegeerte en psychologie Gerard Heymans met zijn theorie van het 'psychisch monisme' de

[18] Jason Gaiger, 'Lebensphilosophie', in: E. Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998), http:// www.rep.routledge.com/article/DC097, geraadpleegd op 03-08-2013; Albert, *Lebensphilosophie* 13 en 115; Bollnow, *Die Lebensphilosophie* 1.

[19] G. Pflug, 'Lebensphilosophie', in: Joachim Ritter en Karlfried Gründer ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* V (Basel en Stuttgart 1980) 135-140, aldaar 135-136; Rickert, *Die Philosophie des Lebens* 22 en 25.

[20] In 1923 had de NBAS 1683 leden, de VCSB 729 en VCJB ongeveer 3000. Binnen deze laatste twee vrijzinnig protestantse verenigingen bestond voor Bergson en vooral ook voor Rathenau een zeer grote belangstelling, in: Van Holk, 'De Vrijzinnig Christelijke Jeugdcentrale in haar eerste periode' 333-335; Harmsen, *Blauwe en rode jeugd* 227, 252 en 364-365.

[21] Deze 'wijsgerige beweging' - de naam werd gemunt door J.D. Bierens de Haan bij de oprichting van het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* in 1907 - bestond volgens Thissen uit een bont gezelschap van spinozisten, hegelianen, spiritisten, theosofen, anarchisten, kolonisten en kunstenaars en werd gemotiveerd door de heersende cultuur- en civilisatiekritiek. Thissen beperkt zich in zijn artikel 'Een wijsgerige beweging in Nederland en haar publieke rol' tot de periode 1850 en 1922 (het jaar dat Bolland stierf). Volgens hem ging de belangstelling in de tweede helft van de negentiende eeuw hoofdzakelijk uit naar Spinoza en was het na 1900 vooral Hegel die de geesten beroerde. Op de betekenis van de levensfilosofie in Nederland gaat hij in dit artikel niet in.

tegenstelling te kunnen opheffen tussen stof en geest. Velen gingen in deze periode te rade bij de Duitse idealisten na Kant, die zich in de eerste decennia van de negentiende eeuw al hadden beziggehouden met het probleem van de menselijke kennis over de werkelijkheid en de manier waarop de rede deze vormgeeft. De invloedrijkste en radicaalste idealist was Hegel. Centraal in zijn filosofie is de notie van een zichzelf voortstuwende *Geist* en de gedachte dat alle ervaring en begrip uit het denken voortkomen en in het denken verder worden ontwikkeld. Volgens Hegels dialectiek van het denken bestaat er een permanente wisselwerking tussen het bewustzijn en het zelfbewustzijn, waarbij telkens nieuwe dualismen tussen het bestaande en het tegendeel van het bestaande worden opgeheven in een hogere eenheid. Op deze manier wordt zowel op het niveau van de individuele mens als op het niveau van de geschiedenis van de mensheid - volgens Hegel een manifestatie van de zichzelf ontwikkelende geest - steeds meer bewustheid en vrijheid bereikt, om uiteindelijk te eindigen in 'het absolute weten', de laatste fase waarin zelfbewustzijn en werkelijkheid samenvallen en er dus een ultieme synthese tussen subject en object en tussen geest en stof is gerealiseerd.

De levensfilosofie bood een heel andere manier om de verholen essentie te vatten. Vertrekpunt van deze ten diepste anti-intellectualistische stroming is de veronderstelling dat de mens louter vanuit het eigen innerlijk, met het gevoel, instinct of intuïtie kan doordringen tot de diepere, verborgen lagen van de werkelijkheid. Volgens levensfilosofen is het verstand ontoereikend om het wezenlijke 'leven', dat zij contrasteren met de voor het oog waarneembare, oppervlakkige realiteit, direct en volledig te ontsluiten. Een van de kerngedachtes van de wijsbegeerte van Henri Bergson is bijvoorbeeld het onderscheid tussen de meetbare, 'natuurwetenschappelijke' tijd en de 'beleefde' werkelijke tijdsduur (*durée*), die slechts toegankelijk is met het gevoel. De levensfilosofie wil een metafysische leer bieden waarmee de wereld in zijn volledigheid kan worden gevat. Het 'Leven' of 'Al-leven' wordt hierbij voorgesteld als een allesomvattende en doordringende bestaansgrond. Er bestaat geen *Jenseits* van het leven. Het uitgangspunt is een volledige 'levensimmanentie'.[22] Het 'leven' omvat zowel de dode als de levende natuur, het tijdelijke en het eeuwige, het individu en de kosmos; het is zowel de schepper als de geschapen wereld. Het begrip 'Leven' verwijst dus zowel naar een in alle verschijnselen schuilgaande vermeende eenheid, als naar een elementaire kracht die het universum bestuurt en naar de 'beleving' van het leven. Met dit laatste punt wordt een proces van affirmatie bedoeld - 'Bejahung' (Nietzsche) of 'intuition' (Bergson) - waarmee de individuele mens in contact kan komen met het 'Al-Leven' en zijn plaats in de totaliteit van het leven direct en onmiddellijk kan ervaren.[23] Volgens levensfilosofen ligt alle kennis over waarheid en moraal besloten in de subjectieve, individuele ervaring en bestaan er geen vaststaande, tijdloze waarden. Het is kortom de subjectieve beleving van het leven die volgens hen niet alleen de conceptie van de werkelijkheid bepaalt, maar tegelijkertijd ook zin geeft aan het bestaan en de hoogste zedelijke eis vormt.

Een tweede drijfveer voor de aanhangers van de levensfilosofie en Hegels idealisme is wat Peter Gay treffend de 'hunger for wholeness' heeft genoemd: het voor de moderniteitskritiek zo typerende verlangen naar een overkoepelende eenheid of *Ganzheit*.[24] Beide subjectivistische stromingen leken niet alleen in staat om de kloof tussen geest en stof of denken en zijn, te slechten, maar kenden daarbij ook aan de individuele mens - aan de menselijke 'rede' of aan de persoonlijke

[22] Rickert, *Die Philosophie des Lebens* 5.

[23] Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes* 69.

[24] Peter Gay, *Weimar culture. The outsider as insider* (vierde druk; Londen 1992) 73.

'ervaring' - een beslissende rol toe. Met het uitgangspunt dat door het leven te 'doorleven' de scheiding tussen object en subject en mens en wereld zou worden opgeheven, leek de levensfilosofie immers een fundamentele eenheidservaring in het vooruitzicht te stellen.[25] Met begrippen als 'Wille' (Schopenhauer), 'Wille zur Macht' (Nietzsche) of 'élan vital' (Bergson) probeerden levensfilosofen de moderne mens te verlossen van de versplintering in wetenschap, maatschappij en cultuur die het positivisme en rationalisme volgens hen hadden veroorzaakt. Ook Hegel bood zijn aanhangers een allesomvattend metafysisch systeem, waarin hij de wereld niet begreep als een manifestatie van het 'leven', maar van de zichzelf verwerkelijkende geest. Zijn dialectiek - waarbij voortdurend tegenstellingen werden verzoend - leek een probaat antidotum om de maatschappelijke en culturele fragmentatie van de eigen tijd te bezweren en het verweesde individu uit zijn beklemmende eenzaamheid te bevrijden. Dat dit verlangen naar synthese voor veel neohegelianen op zijn minst even belangrijk was als de drang om de ware werkelijkheid te leren kennen, blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat de oprichters van het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1907) meenden te worden gedreven door de eigentijdse 'nood aan eenheid des levens'. Volgens hen was hun blad 'het orgaan van een wijsgeerige beweging' - die in de praktijk vooral door 'hegelaars' werd gedomineerd - en werden zij gemotiveerd door de roep van het 'verdeelde geestesleven […] om een synthese, welke althans in ons denken bestaan kan.'[26] In zijn beschrijving van de *Hedendaagsche wijsbegeerte* (1936) typeerde de filosoof en literatuurcriticus Herman Wolf (1893-1942), die sterk onder de indruk was van het idealistisch monisme van J.D. Bierens de Haan, het 'nieuwe idealisme' als een stroming die zocht 'weer naar een Synthese, naar den Logos, de Rede, den Geest als het al-omvattende, supra-rationele hoogste beginsel van alle denken'.[27]

Nauw samenhangend met dit verlangen naar het herstel van een verloren gewaande eenheid, is de afkeer van de positivistische, academische wijsbegeerte, die de neohegelianen en de aanhangers van de levensfilosofie in belangrijke mate verantwoordelijk hielden voor de voortwoekerende maatschappelijke en geestelijke desintegratie. Kenmerkend voor beide stromingen is dan ook dat zij de meeste aanhangers vonden buiten de muren van de universiteit; zelfs de zeer populaire, excentrieke hoogleraar Gerard Bolland had binnen de Nederlandse academische wereld de positie van een buitenstaander.[28] Thissen heeft er in verschillende publicaties op gewezen dat niet alleen het neokantianisme, dat aan de universiteiten domineerde, afwijzend stond ten opzichte van de metafysica en het vage gespeculeer die de Nederlandse 'hegelarij' kenmerkten, maar dat op hun beurt ook de neohegelianen zich uitdrukkelijk afzetten tegen het neokantianisme, dat, door de eenzijdige gerichtheid op de wijsgerige grondslagen van de wetenschappen, in hun ogen een lippendienst bewees aan de natuurwetenschappen die rond 1900

[25] Albert, *Lebensphilosophie* 13; Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes* 69

[26] J.D. Bierens de Haan, 'Een wijsgeerige beweging', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 1 (1907) 1-23, aldaar 1; *Prospectus. Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (Amsterdam 1907) in Wijsgeerige verzameling UBA, archief J.D. Bierens de Haan, map 103 'Tijdschrift voor Wijsbegeerte'. Het initiatief tot het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* werd genomen door de hegelianen Jacob Clay en Louis Grondijs. Over dit tijdschrift ook: Henri Krop, 'Honderd jaar Tijdschrift voor Wijsbegeerte (1907-2007). Een spiegel van de Nederlandse filosofie', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 4 (2008) 266-295.

[27] Herman Wolf, *Hedendaagsche wijsbegeerte. Gestalten en stroomingen* (Amsterdam 1936) 253-254.

[28] Ook in andere Europese landen was de levensfilosofie een overwegend een buiten-academische stroming. Dit gold in veel minder sterke mate voor het neohegelianisme; in Duitsland bijvoorbeeld bestond er niet zoals in Nederland een scherpe tegenstelling tussen neokantianen aan de universiteiten en buiten-academische hegelianen, in: Ferdinand Sassen, *Wijsgerig leven in Nederland in de twintigste eeuw* (derde druk; Amsterdam 1960) 56.

een 'Tweede Gouden Eeuw' beleefden.[29] Zij meenden dat er voor de filosofie een grotere taak was weggelegd en dat het weer in ere moest worden hersteld als een allesomvattende en boven alle disciplines verheven bron van synthese, die in staat was om eenheid te brengen in de versplinterde wereld én in de door specialisatie gefragmenteerde wetenschappen.[30] Zo verklaarde Bierens de Haan bijvoorbeeld dat het 'wassend wijsgeerig bewustzijn' van het eigen tijdsgewricht als tegenreactie op 'de voorafgaande tijd van alleenheerschappij van de exacte studies' en serveerde de dichter-psychiater en Bolland-adept Julius de Boer (1873-1966) in zijn brochure *De beteekenis van de Hegel-studie voor onzen tijd* (1915) alle 'neo-Kantianen en kennis-critici' af als 'achterblijvers' die geen oog hadden voor de problemen en uitdagingen van de eigen tijd.[31]

Dat de levensfilosofie eveneens gekenmerkt werd door een sterke aversie jegens de universiteitsfilosofie zal geen verbazing wekken. Deze stroming was immers in essentie een opstand tegen de dominantie van het rationalisme en het natuurwetenschappelijke, positivistisch-mechanische wereldbeeld. Net als de neohegelianen waren de levensfilosofen van mening dat de natuurwetenschappen de academische wijsbegeerte hadden gegijzeld. Zij vonden dat deze daardoor was verworden tot een positivistische 'kathederfilosofie', die zich van het leven had vervreemd. In plaats van zich te wijden aan de kennistheorie en logica, wilden zij zich opnieuw buigen over de elementaire, 'wezenlijke' vraagstukken van de wijsbegeerte, als tijd, dood, liefde, maatschappij, natuur en God.[32] Daarbij wezen zij elk filosofisch systeem van de hand als star, dogmatisch en volledig ongeschikt om het permanent stromende, bewegende of wordende 'leven' te vangen. Omdat de levensfilosofie zich per definitie als onsystematisch presenteerde, vermengde de stroming zich dikwijls met andere, artistieke of religieuze vormen van levensverheerlijking. Zo was Bergsons 'élan vital' een belangrijke inspiratiebron voor het neovitalisme van de Duitse embryoloog Hans Driesch (1867-1941), dat in Nederland door Felix Ortt werd verkondigd. De socioloog en levensfilosoof Georg Simmel beïnvloedde het Duitse expressionisme met zijn notie van een voortdurende dialectische spanning tussen het dynamische leven en de verstarde vorm en op hun beurt werden veel levensfilosofen geïnspireerd door de middeleeuwse of oosterse mystiek.[33]

Een vierde omstandigheid die de grote aantrekkingskracht van beide filosofische stromingen helpt te verklaren, is dat zowel Hegels wijsbegeerte als de levensfilosofie zich in de ogen van de humanitair idealisten uitstekend lieten vermengen met een vrijzinnig protestants of algemeen religieus besef. In het eerste hoofdstuk is betoogd dat religieuze oplossingen voor de beschavingscrisis in Nederland de voorkeur genoten en dat veel humanitair idealisten - ook als tegenreactie op de overheersende neiging naar de orthodoxie, waarbij de ongrijpbaarheid en transcendentie van God sterker werd beklemtoond - de menselijke persoonlijkheid en de

[29] Over de 'Tweede Gouden Eeuw' van de exacte wetenschappen in Nederland: Bastiaan Willink, *De Tweede Gouden Eeuw* (Amsterdam 1998).

[30] Thissen, 'Een wijsgerige beweging in Nederland en haar publieke rol' 31, 33 en 35; Siebe Thissen, 'Dossier filosofen in oorlogstijd. Voorspel "De reddingssloep Nederland is zinkende"', *Filosofie Magazine* 4 (1995) 20-22, aldaar 20. Hieruit moet overigens uitdrukkelijk niet worden afgeleid dat de humanitaire beweging en de natuurwetenschappen per definitie twee gesloten circuits vormden. In zijn proefschrift *Synthetisch denken* (2008) toont David Baneke overtuigend aan dat ook veel Nederlandse wetenschappers zich in de eerste decennia van de twintigste eeuw sterk hebben ingespannen om de door het moderniseringsproces verloren gewaande synthese te herstellen.

[31] *Prospectus. Tijdschrift voor Wijsbegeerte*; Julius de Boer, *De beteekenis van de Hegel-studie voor onzen tijd* (Baarn 1915) 37.

[32] Albert, *Lebensphilosophie* 9-10.

[33] David Frisby, 'Simmel, Georg', in: E. Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998), http://www.rep.routledge.com/article/DC074, geraadpleegd op 03-08-2013.

immanentie van het goddelijke voorop plaatsen, een gedachte die niet zelden uitmondde in de opvatting dat het goddelijke ook allesomvattend moest zijn. Dit pantheïsme, dat door contemporaine commentatoren als een kenmerkende trek van de eigen tijd werd beschouwd, liet zich goed verenigen met Hegels idealisme of de levensfilosofie, die beide immers uitgingen van de verwante overtuiging dat er in de wereld een zichzelf verwerkelijkende geest of een scheppende levenskracht werkzaam was.[34] Bierens de Haan presenteerde de religie bijvoorbeeld als de sluitsteen van zijn 'idealistisch monisme': het dialectische denkproces eindigde volgens deze ex-predikant uiteindelijk in de boven waarheid en denken verheven fase van het 'onkenbare Mysterie'.[35] Zijn filosofie, waarin de mens een centrale plaats innam, had bovendien een sterk ethische component en ging uit van de redenering dat hoe beter en dieper het inzicht van de mens is in de wijze waarop de Idee, de Geest of God zich in hem verwerkelijkt, hoe redelijker, bewuster en ook zedelijker de mens wordt en handelt.[36]

Bolland was van mening dat er in de christelijke godsdienst, in onbewuste vorm weliswaar, toch veel 'redelijkheid' werd verkondigd.[37] Door zijn leer van de Zuivere Rede op het christendom toe te passen, slaagde hij er in om 'geloven' tot 'weten' te verheffen en religieuze dogma's om te buigen in 'symbolen van geestelijke waarheden'.[38] Zijn colleges werden dan ook goed bezocht door theologiestudenten. Bovendien nam zowel zijn leer van de Zuivere Rede als de verering van zijn persoon, religieuze vormen aan: niet alleen werd Bolland zelf door een kleine harde kern van leerlingen als een ware goeroe aanbeden, ook presenteerde de hoogleraar de bestudering van zijn wijsheidsleer als een soort religieuze initiatierite die slechts door een select gezelschap 'vrije persoonlijkheden' kon worden voltooid. Hierbij cultiveerde hij de onnavolgbaarheid van het 'zuiver denken'; om een stapje verder te komen, adviseerde Bolland zijn leerlingen regelmatig: 'U moest dit nu "mystiek" kunnen denken'.[39] Buitenlandse filosofen verbaasden zich over deze religieuze trekken van de Nederlandse Hegel-verering. Zo meende Vlaamse wijsgeer Antoon Vloemans in een lezing over 'Het geestelijk aangezicht van Nederland' voor de Antwerpse volksuniversiteit in 1935, dat Bolland 'op Nederlandsche bodem een Hegeliaansche "orthodoxie" gekweekt heeft, die door haar aanhangers als een godsdienst, en met al het zelotendom, dat er bij hoort wordt beleden.'[40] De Duitse hegeliaan Richard Kroner uitte zich in gelijke bewoordingen toen hij de Bolland/Hegel-vereerders omschreef als een 'philosophische geloofsgemeenschap', als 'menschen wier waarste innerlijk' door Hegel getroffen was 'zonder een verband met de officieele wetenschap', nadat hij een lezing van het Bolland-Genootschap in Amsterdam had bijgewoond.[41]

---

[34] De hervormde predikant Hylke Bakker noemde in 1924 bijvoorbeeld het pantheïsme 'een teeken des tijds', meer nog dan het spiritisme of de theosofie in: *Stroomingen en sekten van onzen tijd* 16.

[35] Wolf, *Hedendaagsche wijsbegeerte* 267.

[36] J.G. van der Bend, 'J.D. Bierens de Haan bouwer van een religieus filosofisch stelsel', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 1 (1983) 153-163, aldaar 156-158.

[37] R. Casimir, 'Het geestelijk leven', in: H. Blink e.a. ed., *Nederland tijdens koningin Wilhelmina. Verleden, heden en toekomst* (Amsterdam 1923) 40-73, aldaar 43.

[38] Sassen, *Wijsgerig leven in Nederland* 60.

[39] Thissen, 'Een wijsgerige beweging' 35; Willem Otterspeer, '"De hegelarij is alevel wat raars!" Leven en denken van Bolland', *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland. Documentatieblad van de werkgroep Sassen* 1/2 (1995) 137-144, aldaar 143.

[40] Vloemans, *Het geestelijk aangezicht van Nederland* 39.

[41] Geciteerd in: J. van den Bergh van Eysinga-Elias, 'Hedendaagsche wijsbegeerte: standpunten en stroomingen. Het eerste Hegel-congres', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1930) 228-236, aldaar 230. Typerend in dit verband is ook dat de natuurkundige Jacob Clay de brochure waarin hij afstand nam van het dogmatische hegelianisme van Bolland de titel *Geloovig Hegelianisme* (1920) meegaf.

Ook tussen de levensfilosofie en de religie vonden zowel in Nederland als elders talrijke kruisbestuivingen plaats.[42] Just Havelaar en Kees Meijer bijvoorbeeld hadden beiden afstand genomen van het christelijk geloof, maar kwalificeerden hun levensfilosofie met klem als 'religieus'. Dat gold eveneens voor de Guyau-pleitbezorgster Geertruida Kapteyn-Muysken, een bekende figuur binnen de vrijdenkersvereniging De Dageraad, die haar eigen levensfilosofie nadrukkelijk als een 'Levensgeloof' aanprees. Echter ook met het christendom liet de stroming zich uitstekend verenigen. Zo was een van de belangrijkste ambassadeurs van de levensfilosofie in Nederland - die de stroming met talrijke publicaties, lezingen en cursussen onder de aandacht bracht - de remonstrantse theoloog en leider van de vrijzinnig christelijke jeugdbeweging, Lambertus Jacobus van Holk (1893-1982). Van Holk was gepromoveerd op *De beteekenis van Bergson voor de philosophische theologie* (1921) en publiceerde een toelichting op Oswald Spenglers vuistdikke onheilsprofetie: *De ondergang van het Avondland. De geschiedphilosophie van Oswald Spengler* (1925). Spenglers Pruisische imperialisme en staatssocialisme moesten volgens hem niet *au sérieux* worden genomen. Zijn *Schicksalphilosophie* daarentegen kon volgens Van Holk bijdragen aan een verdieping van het religieus bewustzijn omdat het de mens leerde het lot lief te hebben 'in goede èn in kwade dagen'.[43] Van Holk meende dat wat Spengler *Schicksal* noemde, de subjectieve, allesomvattende, drijvende kracht achter de historie, in zijn optiek God was en kwam tot een eigen religieuze levensfilosofie in de cultuurkritiek *De Heilige Wake* (1926), waarmee hij de verstarde 'gemiddelde mensch' die 'niet van ondergang, niet van verval' wilde horen, trachtte wakker te schudden.[44]

De populaire Amsterdamse predikant Arnold de Hartog (1869-1938), om een tweede voorbeeld te noemen, zocht eveneens soelaas bij de levensfilosofie en probeerde met de wijsbegeerte van Schopenhauer - en daarnaast ook met de filosofie van Eduard von Hartmann (1842-1906) - het 'gerationaliseerde', conventionele christendom van een nieuw elan te voorzien én het tegelijkertijd te verdedigen tegen het atheïsme, zoals dat onder andere werd uitgedragen door De Dageraad. Zijn voor dit doel in 1909, naar aanleiding van een polemiek met Ferdinand Domela Nieuwenhuis, opgerichte vereniging De Middaghoogte - de naam was met opzet gekozen - zou tijdens haar bloeiperiode in de eerste helft van de jaren twintig ongeveer duizend leden tellen van verschillende kerkelijke richtingen en afdelingen hebben in de meeste grote steden.[45] In 1923 beargumenteerde De Hartog in de artikelenreeks 'Levensphilosophie' dat - omdat het goddelijke een synthese belichaamde van het irrationele en rationele, van het a-logische en logische - het onmogelijk was om louter met 'verstandelijke, logische of redelijke gronden' het 'mysterie van den Goddelijken wil' of de 'levensdrift' die in de werkelijkheid werkzaam was, te ontsluiten. Hij beval dan ook een door de levensfilosofie geïnspireerde religieus-existentialistische visie op het christelijk geloof aan, waarbij hij de mens opriep om meer oog te hebben 'voor het mysterie der

[42] Ook de Canadese filosoof Charles Taylor heeft erop gewezen dat de levensfilosofie vanaf het einde van de negentiende eeuw - en in het bijzonder in de periode na de Eerste Wereldoorlog - een belangrijke inspiratiebron is geweest voor intellectuelen die zochten naar nieuwe vormen van geloof, spiritualiteit en morele betekenis, in: *A secular age* (Cambridge, Massachusetts en Londen 2007) 346.

[43] L. J. van Holk, *De ondergang van het Avondland. De geschiedenis van de philosophie van Oswald Spengler* (Leiden 1925) 162-163, 174 en 183-184.

[44] L.J. van Holk, *De heilige wake. Een essay over de nood van onzen tijd* (Leiden 1926) 3.

[45] E. van Riel, 'Hartog, Arnold Hendrik de (1869-1938)', in: *Biografisch Woordenboek van Nederland*, http://www.historici.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn4/hartog, geraadpleegd op 03-08-2013.

alverwerkelijkende kracht, van het aldragend leven' en de religieuze beleving weer centraal te stellen.[46]

Hoe vloeiend religie en levensfilosofie in elkaar konden overgaan, althans in de perceptie van veel humanitair idealisten, blijkt tot slot ook uit de opvallende belangstelling voor buitenlandse religieuze levensfilosofieën als Leopold Zieglers historisch-morphologische studie naar het godsbegrip *Gestaltwandel der Götter* (1920), waarin hij wees op de inherent menselijke neiging tot religie en vervolgens het atheïsme als een zuivere 'nieuwe religie' en medicijn tegen het nihilisme propageerde.[47] Nog meer aandacht trok de tweedelige *Kulturphilosophie* (1923) van Albert Schweitzer, waarin deze vrijzinnige godsdienstfilosoof, arts-zendeling en latere Nobelprijswinnaar verkondigde dat het Europese cultuurverval alleen gekeerd kon worden door werkelijke 'eerbied voor het leven' en door de mystieke, allesomvattende 'wil tot leven' te aanvaarden. L.J. van Holk prees hem als 'de heilige van het vrijzinnig protestantisme'.[48] Bij een bezoek van Schweitzer aan Nederland in 1928 maakte de *Nieuwe Rotterdamsche Courant* melding van een 'heldenvereering' door 'het groote publiek', die normaliter alleen een 'voetbalkampioen' of 'filmster' ten deel viel. Het was volgens de krant het 'verlossend karakter' van zijn ethisch-optimistische wereldbeschouwing, die 'Schweitzer's populariteit ook ten onzent, vooral ten onzent' begrijpelijk maakte.[49]

---

[46] A.H. de Hartog, 'Levensphilosophie', *Nieuwe Banen. Maandschrift ter verdediging en verdieping van de christelijke wereldbeschouwing* (1923) 10-21, aldaar 16. Net als elders in Europa vond ook in Nederland het religieus-existentialisme in de jaren twintig veel weerklank. Zo dweepten bijvoorbeeld de jonge katholieke auteurs rond *Roeping* en *De Gemeenschap* met de Franse filosoof Jacques Maritain, die het katholicisme in overeenstemming trachtte te brengen met het existentialisme, was Karl Barths op Kierkegaard teruggrijpende crisistheologie zeer populair onder protestantse studenten en bestond er binnen de humanitaire beweging een grote interesse voor de vrijzinnigere, religieus-existentialistische opvattingen van de Oostenrijkse, joodse godsdienstfilosoof Martin Buber en de religieus-socialist Paul Tillich. Dat de religieuze ervaring of de 'beleving' van het geloof voor velen aan belang won, blijkt eveneens uit de sinds het fin de siècle toenemende belangstelling voor de oosterse en middeleeuwse mystiek - vooral van Meister Eckhart en Jan Ruusbroec.

[47] Leopold Ziegler, 'Leopold Ziegler', in: Raymund Schmidt ed., *Die Philosophie in Selbstdarstellungen* (Leipzig 1923) 163-217, aldaar 207. Over Zieglers levensfilosofie werd onder andere gepubliceerd: Herman Wolf, 'Hedendaagsche wijsbegeerte: standpunten en stroomingen. Leopold Ziegler', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1927) 49-70; Herman Wolf, 'Over Leopolds Ziegler's "Gestaltwandel der Götter"', in: idem, *Nietzsche als religieuze persoonlijkheid en andere essays* (Leiden 1934) 79-100; G.H. van Senden, 'Ziegler over den Europeeschen geest', *Barchem-Bladen* (1928-1929) 318-321; G.H. van Senden, 'God-looze religie', *Nieuw Theologisch Tijdschrift* (1925) 245-262. Van Senden gaf ook cursussen over 'De religie volgens Leopold Ziegler'; Just Havelaar, 'Boekbespreking. Leopold Ziegler', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1912) 526-528.

[48] Van Holk, 'De Vrijzinnig Christelijke Jeugdcentrale in haar eerste periode' 340. Veel van Schweitzers werken werden in het interbellum naar het Nederlands vertaald: *Aan den zoom van het oerwoud* (Haarlem 1922), *Uit mijn jeugd* (Haarlem 1925), *Opnieuw naar Lambarene. Nieuwe ervaringen en opmerkingen van een arts in aequatoriaal Afrika* (Haarlem 1927), *Bouwen in het oerwoud. Nieuwste ervaringen en opmerkingen van een arts in aequatoriaal Afrika* (Haarlem 1928), *Verval en wederopbouw der cultuur* (Haarlem 1928), *Godsdienstoefening in het ziekenhuis te Lambarene* (Deventer 1930), De *wereldbeschouwing der Indische denkers: mystiek en ethiek* (Haarlem 1935) en *Schweitzer vertelt. Verhalen uit Afrika* (Haarlem 1938). In 1932 sprak hij op de Internationale school voor Wijsbegeerte over 'Kultur und Ethik'. De populariteit van Schweitzer binnen de humanitaire beweging komt daarnaast ook naar voren in publicaties als: H.W. Crommelin, 'Boekbespreking. Aan den zoom van het Oerwoud', *Omhoog* (1923) 92-96; G.A. Rademaker, 'Regeneratie in opvoeding. Albert Schweitzer', *Regeneratie* (1925) 135-138; G.A. Rademaker, 'Ondergang en opbouw der cultuur', *Regeneratie* (1927) 172-176; J.D. Bierens de Haan, 'Boekbespreking. Verval en wederopbouw der cultuur', *Amersfoortsche Stemmen* 37 (1929) 6; Wijnaendts Francken, 'Boekbespreking. Albert Schweitzer', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1929) 233-234.

[49] 'Bij Schweitzer's afscheid', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (maandag 7 mei 1928 - Avondblad) 1.

Visies op de geschiedenis, het religieus-socialisme en het eclectische karakter van het humanitair idealisme

Een laatste factor die bijdroeg aan de bekoring van zowel de levensfilosofie als Hegels idealisme, is dat beide in een alternatieve visie op de geschiedenis voorzagen. Veel humanitairen - die het vermogen van de mens om veranderingen te realiseren immers centraal stelden - plaatsten vraagtekens bij de christelijk-teleologische geschiedopvatting, waarbij de geschiedenis werd beschouwd als een door God bestuurd proces dat zijn eindpunt vond in de komst van het Koninkrijk Gods. Dat gold eveneens voor de marxistische opvatting van de - door materiële omstandigheden ingegeven - klassenstrijd als de motor van de geschiedenis. Daarnaast was ook de liberaal-seculiere notie van de geschiedenis als een door de mens bepaald vooruitgangsproces, waarbij wetenschappelijke en technologische vernieuwingen tot steeds meer beschaving en een verdere beheersing van de natuur door de mens zouden leiden, voor deze anti-intellectualistische, neoromantische nieuwlichters niet geloofwaardig. Aan de door hen sterk gevoelde behoefte aan een nieuwe geschiedvisie, appelleerden zowel Hegels notie van een lineair-dialectische ontwikkeling, als de gedachte dat de stuwkracht van de historie werd gevormd door het allesomvattende 'leven'. Niet alleen lieten deze beide visies zich wél verenigen met het humanitaire ideaal van een maakbare samenleving én met de aversie tegen het burgerlijk-optimistische vertrouwen in de ratio, wetenschap en techniek, zij spraken óók tot de verbeelding omdat zij de turbulente gebeurtenissen en onverwachte kenteringen die het eigen tijdsgewricht kenmerkten - zoals de Eerste Wereldoorlog, de socialistische revoluties in Rusland, Duitsland en Hongarije of de vestiging van het fascisme in Italië - als vanzelfsprekend in het eigen model leken in te passen.

Terwijl dit soort abrupte overgangen en crises bij Hegel nog een onderdeel uitmaakten van het dialectisch-teleologisch vooruitgangsproces, waarbij de mensheid steeds meer vrijheid en bewustheid bereikte, voorzag de levensfilosofie niet in een vooraf bekend, positief einddoel. Dat de levensfilosofische geschiedopvatting in de periode na 1914 meer weerklank binnen de humanitaire beweging vond, was echter niet zozeer te danken aan het feit dat deze zich zowel met optimistische als met pessimistische toekomstverwachtingen liet combineren, ruimte bood aan een cyclisch geschiedschema of aan het idee dat perioden van lijden eenvoudigweg zin- en betekenisloos waren. Immers, de humanitaire beweging werd in de naoorlogse periode juist gekenmerkt door een hoogdravende vernieuwingsdrang en de gedachte dat op de ellende van 1914-1918 spoedig een nieuwe lente zou volgen. Wat de sterkere aantrekkingskracht van de levensfilosofie in deze periode vooral lijkt te verklaren is de wijdverbreide veronderstelling dat de notie van een door een onstuimige, irrationele en immanente levenskracht gestuurde historie, het beste leek te beantwoorden aan de grilligheid en gewelddadigheid van de eigen tijd. Hierbij werd dan vervolgens wél het regenererende vermogen van het 'leven' voorop gesteld. Met andere woorden, door de humanitair idealisten werden elementen van de levensfilosofie ingepast in een melioristisch toekomstperspectief.

Andere factoren die sterk bijdroegen aan de populariteit van deze stroming waren het compromisloze antirationalisme en het inherent cultuurkritische karakter van het begrip 'Leven'.[50] Het levensbegrip - en alle daarmee verbonden positieve connotaties als oorspronkelijkheid, originaliteit, directheid, spontaniteit, dynamiek, bezieling, jeugdigheid, vitaliteit of kracht - vormde op zichzelf immers een dichotomie met de 'dode', 'steriele', 'verstarde', 'levenloze', 'kille', 'verdorde', 'onbezielde', 'oude' of 'verslapte' cultuur van de moderne, gemechaniseerde

[50] Zie hierover ook: Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie* vii.

massamaatschappij. Het 'Leven', dat in staat werd geacht zichzelf voortdurend te vernieuwen, leek dus niet alleen geschikt om de kwalen van de moderniteit treffend te diagnosticeren, maar ook in staat om de eenzijdige heerschappij van het rationalisme te liquideren.

Dat vooral religieus-socialisten zich laafden aan de levensfilosofie, lijkt in belangrijke mate voort te komen uit het feit dat de bijbehorende geschiedvisie goed leek aan te sluiten bij de onder hen populaire gedachte dat de loop van de historie door de innerlijke drang van de mens naar gerechtigheid werd bepaald - in plaats van door de scherpe tegenstellingen tussen de maatschappelijke klassen. Door op deze manier aspecten van de levensfilosofie in het eigen religieus-socialisme in te passen, konden bovendien de componenten 'religie' en 'socialisme' aan elkaar worden gesmeed. In de woorden van Clara Wichmann begrepen veel religieus-socialisten 'religie' als een 'àldoordringend levensbeginsel […] met een maatschappij-vernieuwende strekking'.[51] Hoe religieus-socialisme en levensfilosofie tot hybride konden versmelten, kan aanschouwelijk worden gemaakt aan de hand van het voorbeeld van de vrijzinnig Hervormde Zwolse predikant en linkse socialist Karel Proost. Proost, die een boek over Nietzsche op zijn naam had staan en Spenglers *Der Mensch und die Technik* (1931) naar het Nederlands zou vertalen, kondigde in 1920 in zijn boek *Levensliefde. Religieuse opstellen* een nieuwe tijd aan.[52] Volgens hem was de officiële christelijke ethiek en religie niet langer in staat om oorlog, imperialisme, kapitalisme en egoïsme uit te bannen. Het was daarom noodzakelijk om in het naoorlogse tijdperk het godsbegrip 'democratisch' te interpreteren, waarmee Proost bedoelde dat de mens afstand diende te nemen van 'den ouden nationalen God' en God moest ervaren als een 'immanente ons naar boven voerende kracht'.[53] De eigen turbulente tijd vroeg om daad, wil en energie, 'alleen de wil tot leven' kon een nieuwe wereld tot stand brengen.[54] Dit 'levensbesef', 'godsverlangen' of 'eeuwige liefdesgedachte' moest zowel door de gezamenlijke mensheid als door de enkeling worden doorleeft en manifesteerde zich in het 'waarachtig socialisme'.[55] Het was hierbij van belang dat de mens een 'scheppende kracht' zou zijn, zonder op te gaan in de wereld en dat hij of zij het leven zoals het zich aandiende, volledig zou aanvaarden. Alleen op deze manier kon de mens mee arbeiden aan de wederopbouw in socialistische zin, God naderen, het leven een zin verschaffen en 'weer intreden in het verband der dingen'.[56]

Ook Willem Banning was begin jaren twintig gefascineerd door de levensfilosofie, al was hij zeker niet kritiekloos: in zijn *Om de groei der gemeenschap* (1926) trok hij van leer tegen het gedweep met Guyau in socialistische kringen, omdat deze 'Franse Nietzsche' volgens hem, evenals veel andere levensfilosofen, een ethische onverschilligheid predikte.[57] Wel tot de verbeelding van Banning sprak het werk *Lebensanschauung* (1918) van Georg Simmel. Door een onderscheid te maken tussen het vitaal-instinctieve 'leven in natuurlijke zin' en 'het autonome leven […] dat zichzelf wetten stelt', ruimde Simmel in zijn filosofie wél een belangrijke plaats in voor waarden. Volgens Banning was de Duitse levensfilosoof van belang omdat hij op de mogelijkheid wees het instinctief-

[51] Clara Wichmann, *Mensch en maatschappij* (Arnhem 1923) 196.
[52] K.F. Proost, *Friedrich Nietzsche. Zijn leven en zijn werk* (Zeist 1920); Oswald Spengler, *De mensch en de techniek: bijdrage tot een levensphilosophie* (Leiden 1931).
[53] K.F. Proost, *Levensliefde. Religieuze opstellen* (Zeist 1920) 5-6.
[54] Ibidem 41.
[55] Ibidem 7-8.
[56] Ibidem 41 en 47-50.
[57] Banning verwees hierbij expliciet naar invloed van Guyau op de kring rond Meijers *Het Nieuwe Leven* en op Clara Wichmann en Bart de Ligt, in: W. Banning, *Om de groei der gemeenschap* (Arnhem 1926) 112 en 120.

vitale leven aan deze waarden te onderwerpen en op deze manier te verheffen.[58] In enkele artikelen in *Omhoog* had Banning eerder al blijk gegeven van een eigen, sterk op Simmels *Lebensanschauung* gebaseerde, levensfilosofische visie op de cultuur.[59] Kern van deze artikelen is de gedachte dat de mens, om het West-Europese geestesleven te regenereren, 'het kontakt met de bronnen des levens' moet hervinden.[60] Het 'leven' stelde Banning zich daarbij voor als een 'scheppende geestesstroom', die zich onafgebroken door verleden, heden en toekomst bewoog en die de stuwkracht zou zijn voor de in de het eigen tijdsgewricht noodzakelijke vernieuwing van maatschappij en religie.[61] Op maatschappelijk terrein kwam dit 'oneindige, onuitputtelijke Leven' vanzelfsprekend het sterkst tot uitdrukking in het 'socialistisch levensgevoel'.[62] Het sloot bovendien ook naadloos aan bij Bannings personalistische idealen, de AG-leider meende: 'het leven schept de persoonlikheid, en in de persoonlikheid schept het leven zichzelf voort.' Daarmee bedoelde hij dat de mens moest beantwoorden aan 'het Ene leven dat in ons zijn normen stelt' en moest stijgen tot een 'gelouterde persoonlikheid', die niet alleen het 'materiaal' dat het 'leven' hem aanreikt in zich opneemt, maar het 'innerlijk in zich verwerkt, het uit de kracht der persoonlijkheid omschept.' De mens moest niet proberen om een persoonlijke band aan te gaan met een persoonlijke, buitenwereldlijke God, maar - omdat er geen 'jenseitig, boven het leven staand Doel of Rijk' bestond - 'groeien vanuit de levenswortel zelf.'[63]

Uit deze fascinatie van de Nederlandse religieus-socialisten voor de levensfilosofie, moet niet worden afgeleid dat zij Hegel helemaal links lieten liggen: religieus-socialisten als G.H. van Senden, Henri van den Bergh van Eysinga, A.J. Resink en H.A. Weersma waren bijvoorbeeld sterk onder de indruk van diens idealistische wijsbegeerte. Niet alleen werden veel humanitaire-idealistische blauwdrukken voor een betere wereld gekenmerkt door een sterk eclecticisme, ook stapten de humanitairen vrij gemakkelijk over van de ene naar de andere 'richting'. Zo maakte Jacob Hessing een ontwikkeling door van anarchist tot theosoof tot neohegeliaan, oriënteerde de christenanarchist Lodewijk van Mierop zich op Lev Tolstoj, het boeddhisme én Hegels idealisme en was Louis Grondijs (1878-1961) rond de eeuwwisseling betrokken geweest bij de kolonie van de pacifistische, christen-anarchistische Internationale Broederschap in Blaricum voordat hij zich tot Hegel 'bekeerde' en in de Russische Burgeroorlog meestreed aan de zijde van de Witten als *embedded journalist* in de Franse militaire missie.[64] Ook de levensfilosofie en hegeliaanse dialectiek gingen binnen de humanitaire beweging dikwijls hand in hand. De idealist J.D. Bierens de Haan werd

[58] Ibidem 127.

[59] Verwijzingen naar Simmel onder andere in: W. Banning, 'Levenswaardering', *Omhoog* (1921) 76-86, aldaar 84 en W. Banning, 'Kosmiese religie en menselike persoonlikheid', *Omhoog* (1923) 195-203, aldaar 201 en 203. Banning verklaarde zich ook schatplichtig aan Simmels religieopvatting in: W. Banning, 'Religie, arbeiders en kultuur', *Omhoog* (1919) 3-25, aldaar 16-17. Daarnaast verwees Banning in deze artikelen in *Omhoog* ook naar denkers en schrijvers als Schopenhauer, Goethe, Nietzsche, Dilthey en Just Havelaar.

[60] Banning, 'Levenwaardering' 76-77.

[61] W. Banning 'Vernieuwing', *Omhoog* (1921) 297-303, aldaar 298 en 301.

[62] W. Banning, 'Socialisties levensgevoel', *Omhoog* (1923) 290-303, aldaar 296.

[63] Banning, 'Kosmiese religie en menselike persoonlikheid' 201-203.

[64] Thissen, 'Een wijsgerige beweging in Nederland en haar publieke rol' 36; Marc Jansen, 'Grondijs, Lodewijk Hermen (1878-1961)', in: *Biografisch Woordenboek van Nederland*, http://www.historici.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn4/grondij, geraadpleegd op 03-08-2013; Piet Hoekman, 'Mierop, Dirk Lodewijk Willem van', in: *Biografisch Woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging in Nederland* 6 (1995), http://www.iisg.nl/bwsa/bios/mierop.html, geraadpleegd 03-08-2013. Over Grondijs eveneens: Hans Olink, *De oorlogen van een Indische krijgsgod. Het wonderbaarlijke leven van Louis Grondijs* (Amsterdam 2005).

door tijdgenoten bijvoorbeeld met Bergson vergeleken, ondanks het feit dat hij persoonlijk diens *élan vital* als 'eer antithetisch dan synthetisch' had afgewezen.[65] G.H. van Senden liet zich inspireren door Hegel én Leopold Ziegler, Bart de Ligt en Clara Wichmann door Hegel én Jean-Marie Guyau en de ex-priester en De Stijl-inspirator Mathieu Schoenmaekers (1875-1944) door Hegel én Nietzsche (én de theosofie én de 'beeldende wiskunde').[66] Ook in Duitsland bestond er een opmerkelijke verwantschap tussen de levensfilosofie en het neohegelianisme.[67] Zo had Wilhelm Dilthey met zijn *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905) niet alleen het startschot gegeven voor de Duitse Hegel-renaissance, maar eveneens - door bij de jonge Hegel een 'mystiek pantheïsme' vast te stellen - een interpretatie van zijn idealisme als levensfilosofie geboden.[68]

Dat beide stromingen zich zo gemakkelijk met elkaar en met andere 'remedies' voor het onbehagen met de moderniteit lieten vermengen, was mogelijk omdat de humanitair idealisten veelal een sterk gevulgariseerde variant van Hegels idealisme en van de levensfilosofie aanhingen. Zoals binnen de Duitse *Kultur- und Lebensreformbewegung* de - eveneens zeer populaire - idealistische wijsbegeerte in korte tijd tot een *Vulgäridealismus* was verworden, was ook binnen de humanitaire beweging een slap aftreksel van Hegels originele idealisme in zwang.[69] De meeste humanitair idealisten waren immers filosofische leken, voor wie Hegel de eerste aanraking met de wijsbegeerte was geweest. Zoals Siebe Thissen heeft betoogd, waren rond de eeuwwisseling voor deze cultuurkritische neohegelianen 'hegelen' en 'filosoferen' synoniem.[70] Ook de levensfilosofie werd binnen de humanitaire beweging sterk vereenvoudigd. Deze stroming werd bovendien in de traditie van het idealisme geplaatst door telkens de notie van een achter de empirische werkelijkheid schuilgaande, mysterieuze essentie, die de sleutel vormde tot een nieuwe eenheid, gemeenschap of synthese voorop te stellen.

Concluderend kan worden opgemerkt dat, terwijl 'religie' volgens de meeste humanitair idealisten wellicht de vorm was waarin de culturele regeneratie gestalte moest krijgen, de wijsbegeerte in belangrijke mate de hiervoor vereiste inhoudelijke bouwstenen leek aan te reiken. In de voorafgaande paragrafen is betoogd dat de aantrekkingskracht van Hegels idealisme en de levensfilosofie werd ingegeven door verschillende factoren: ten eerste door de gedachte dat beide stromingen voorzagen in een manier om de onderhuidse, 'ware' werkelijkheid te ontsluiten en de teloorgegane maatschappelijke en culturele 'eenheid' te herstellen, ten tweede doordat beide zich nadrukkelijk afzetten tegen de positivistische, universitaire wijsbegeerte, ten derde doordat beide zich uitstekend lieten combineren met een vrijzinnig protestants of algemeen religieus besef en tot slot doordat zowel Hegels wijsbegeerte als de levensfilosofie voorzagen in een naarstig gezochte alternatieve visie op de loop van de geschiedenis. Een visie, die niet alleen in belangrijke mate de fascinatie van enkele vooraanstaande religieus-anarchisten voor Hegels dialectiek verklaart, maar

[65] B. de H., 'Boekbespreking. Henri Bergson, De scheppende evolutie', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1926) 229-230; G.A. van den Bergh van Eysinga, 'Johannes Diderik Bierens de Haan 14 october 1866 - 27 september 1943', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 2 (1943-1944) 53-68, aldaar 60.

[66] Schoenmaekers publiceerde in de jaren twintig onder andere regelmatig in het PIA-orgaan *Regeneratie*, over zijn opvattingen en invloed: De Jager, Matthes en Schoenmaekers, *Het beeldende denken.*

[67] H. Kleiner, 'Neuhegelianismus', in: Joachim Ritter en Karlfried Gründer ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VI (Basel en Stuttgart 1984) 742-747, aldaar 744; Hoeres, *Krieg der Philosophen* 62.

[68] Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* 437-438; Rickert, *Die Philosophie des Lebens* viii en 27 en Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes* 72.

[69] Labrie, 'Het verlangen naar zuiverheid' 43.

[70] Thissen, 'Een wijsgeerige beweging in Nederland en haar publieke rol' 36.

ook het antimilitaristisch en revolutionair engagement van deze religieus-anarchisten in de hand werkte.

Hegel: ´de grootste revolutionair der wijsbegeerte´

In 1911 vertrouwde de juriste en feministe Clara Wichmann, na enkele jaren van intensieve Hegelstudie, haar leermeester Bolland in een brief toe: 'de Zuivere Rede is voor mij niet weggelegd'.[71] Wichmann, die rond 1903 was begonnen Bollands gastcolleges in Utrecht te volgen, was, zo schreef ze, tot het inzicht gekomen dat zijn Hegel-interpretatie zich niet liet verenigen met haar eigen 'gevoelvolle voorstelling'.[72] Ze was niet de enige neohegeliaan, die de 'gevoelvolle voorstelling' voorop plaatste, die zowel aan de rede als aan de innerlijke wil van de mens betekenis toedichtte en - in de woorden van Bolland-biograaf Willem Otterspeer - zich richtte op de 'potentiële kant van de werkelijkheid' in Hegels filosofie. Ook andere, vooral religieus-anarchistische, Bolland-leerlingen als Bart de Ligt, Lodewijk van Mierop, de dienstweigeraar Michiel Romers (1893-1955) en Henri van den Bergh van Eysinga, waren ervan overtuigd dat zijn dialectiek revolutionaire gevolgen kon hebben in de realiteit.[73] Een gedachte die in hun ogen door de bolsjewistische omwenteling van 1917 en het daarop volgende revolutionaire getij in Europa leek te worden bevestigd en die hen motiveerde tot een daadwerkelijk links-revolutionair en antimilitaristisch engagement. Dat zij revolutionaire consequenties uit Hegels dialectiek meenden af te leiden, verklaarde, zo betoogde althans Willem Banning, waarom geen van hen bij de SDAP was terecht gekomen of - in het geval van Van den Bergh van Eysinga - was gebleven. Volgens de leider van de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers was voor deze aanhangers van het 'revolutionair Bollandisme' de sociaal-democratie eenvoudigweg 'te tam' en waren zij zelf 'te aristocratisch individualistisch'.[74]

Een erkenning van het dialectische beginsel betekende een erkenning van een permanente revolutie, zo vatte Wichmann in 1920 in het links-revolutionaire weekblad *De Nieuwe Amsterdammer* haar interpretatie van Hegel samen.[75] Wichmann had de Russische Revolutie van 1917 aanvankelijk met een groot enthousiasme begroet, maar stond zeer kritisch tegenover het gebruik van geweld, een ernstige tekortkoming die volgens haar moest worden toegeschreven aan het feit dat bij de bolsjewieken het ideële door het materiële werd overschaduwd. Hoewel Hegel dus van grote betekenis was omdat hij had getoond dat niets standhoudt in de werkelijkheid en de geschiedenis had doen begrijpen als een continu proces, beperkte het revolutionaire zich bij hem tot de methode. Het was volgens Wichmann, die eveneens diepgaand het marxisme had bestudeerd, vervolgens de verdienste van Marx en Engels geweest dat zijn dialectische theorie 'omsloeg' in de werkelijkheid.[76] Dat Marx en Engels ook Hegels primaat van de idee hadden verruild voor het primaat van de materie, was gezien de tijdsomstandigheden begrijpelijk en in meerdere opzichten prijzenswaardig. Toch schoot het historisch-materialisme op de lange termijn tekort omdat het te

[71] Geciteerd in: Otterspeer, *Bolland* 491.
[72] Jo Meijer, 'Biografie', in: Clara Meijer-Wichmann, *Inleiding tot de philosophie der samenleving* (tweede druk; Haarlem 1925) 5-76, aldaar 38 en 60-61.
[73] Otterspeer, *Bolland* 491-492; Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 42. Buiten beschouwing hier blijft bijvoorbeeld de religieus-anarchistische Bolland-leerling en theoloog Jan Börger, die o.a. de cultuurkritiek *De Europeesch christelijke wereld en haar verwording gezien in het licht van het zuivere begrip* (1926) op zijn naam had staan, over Börger: Wim de Lobel, 'Jan Börger: filosofie van het vrouwelijke', *De As* 163 (2008) 31-41.
[74] Geciteerd in: Herman Noordegraaf, 'Bart de Ligt en Willem Banning. De gescheiden wegen van twee rode dominees', in: *Tiende jaarboek anarchisme/De As* 142 (2003) 31-38, aldaar 33.
[75] Wichmann, 'Hegel's eendeneieren' 3-4.
[76] Wichmann, *Mensch en maatschappij* 69 en 72.

weinig rekening hield met de invloed van de menselijke persoonlijkheid op de loop van de geschiedenis. Het was, volgens haar, daarom van belang 'om naast de uiterlijke ervaring ook de innerlijke te stellen' en de klassenstrijd te verheffen tot 'bewuste menschheidsbevrijding'.[77] Clara Wichmann sprak zich zowel uit tegen het revisionisme van Eduard Bernstein (1850-1932) als tegen Nederlandse 'evolutionisten' als G.H. van Senden en de praktisch-idealisten die in *Regeneratie* verkondigden dat het socialisme 'niet beginnen kan eer de menschen innerlijk zijn hervormd': volgens haar moesten de maatschappelijke en de geestelijke ommekeer hand in hand gaan.[78]

Deze opvatting van het socialisme maakt begrijpelijk waarom de niet-christelijke Wichmann zich in 1917 aansloot bij de Bond van Christen-Socialisten. In een brief aan een vriendin verklaarde ze zich beter thuis te voelen bij de BCS dan bij de Sociaal-Democratische Partij 'die op zuiver historisch materialistischen grondslag staat', omdat ze ervan doordrongen was dat de 'gehele menschheid' zich van de geest van het kapitalisme en imperialisme moest bevrijden en dat 'hierbij de innerlijke verandering dus zeer essentieel is'.[79] Wichmann was nauw betrokken bij de door de BCS gevoerde strijd tegen de dienstplicht en sloot zich met enkele geestverwanten aan bij de door anarchisten gedomineerde Anti-Militaristische Vereeniging (IAMV). In de jaren 1918-1919 maakte bij haar - en bij andere BCS-leden die zich hadden uitgesproken tegen het revolutionair geweld van de bolsjewieken - het 'christen-' of 'ideële' socialisme plaats voor een religieus-anarchisme; enerzijds vanwege de betrokkenheid en samenwerking met het IAMV, anderzijds omdat in het anarchisme de persoonlijke vrijheid optimaal leek te zijn gegarandeerd. In 1920 behoorde Wichmann met Van Mierop en Romers tot de oprichters van de Bond van Religieuse Anarcho-Communisten (BRAC), die streed voor 'een samenleving van vrije persoonlijkheden door algeheele revolutioneering van mensch en maatschappij'. In de beginselverklaring werd benadrukt dat de BRAC sympathie had voor de Derde Internationale, maar het wapengeweld als strijdmiddel verwierp én dat het anarcho-communisme 'niet alleen in economischen zin' moest worden opgevat, maar dat het de bond in essentie te doen was om een 'nieuwe religieuse wereldcultuur', die gebaseerd zou zijn op een internationaal 'solidariteitsbesef, dat ieder terrein der schepping omvat en elk schepsel tot zijn Goddelijk recht wil brengen'.[80] In het BRAC-orgaan *Bevrijding* zou Michiel Romers later de 'gezuiverde' en revolutionaire Hegel claimen voor het eigen 'nieuw-georiënteerd anarchosocialisme', dat zijn dialectiek volgde tot in de maatschappelijke realiteit. De vulgaire Hegel liet hij aan de 'burgers en fascisten' die de filosoof slechts instrumentaliseerden voor een 'schijn-dialectisch goedpraten' van de bestaande orde.[81]

Een invloedrijke denker binnen het religieus-anarchisme was Henri van den Bergh van Eysinga, die net als Wichmann en Romers door Bolland wijsgerig was gevormd.[82] Van den Bergh van Eysinga was rond de eeuwwisseling zelfs zo sterk onder de indruk geraakt van zijn Leidse leermeester - met wie hij jarenlang correspondeerde - dat hij in 1902 korte tijd voor het SDAP-

[77] Ibidem 118 en 162; Hans Ramaer, 'Inleiding tot het denken van Clara Meijer-Wichmann. Maatschappij en filosofie', in: Thom Holterman en Hans Ramaer ed., *Bevrijding. Een keuze uit het werk van Clara Meijer Wichmann* (Amsterdam 1979) 11- 29, aldaar 15-16; A. Storm, 'Clara Meijer-Wichmann herdacht', *Bevrijding.* 10 (1932) 1-3, aldaar 2.

[78] Clara Wichmann, 'Nog niet rijp voor het socialisme?', *De Nieuwe Amsterdammer* (10 januari 1920) 1.

[79] Meijer, 'Biografie' 61-62; Ramaer, 'Inleiding tot het denken van Clara Meijer-Wichmann' 16-17.

[80] J. Giesen, *Religieus anarcho-communisme* (Leiden ca. 1921) 1, 7-8 en 10. Over de BRAC ook: Over de BRAC en BAS: Ariëns, Berentsen en Hermans, *Religieus-anarchisme in Nederland* 83-106 en 113-115 en Jochheim, *Antimilitaristische Aktionstheorie, Soziale Revolution und Soziale Verteidigung* 237-240.

[81] M.A. Romers, 'Hegel en de revolutie', *Bevrijding* (1934) 191-192, aldaar 192.

[82] Noordegraaf, *Henri van den Bergh van Eysinga* 106.

lidmaatschap bedankte. In de jaren die volgden, zou hij zich echter steeds stelliger van Bollands antisocialistische en reactionaire maatschappijopvattingen distantiëren en met een beroep op Hegel verkondigen dat - omdat de vooruitgang in de rede lag besloten - het kapitalisme noodwendig moest wijken voor een nieuwe cultuur.[83] Evenals Wichmann paste Van den Bergh van Eysinga daarbij het historisch-materialisme in een onderliggend religieus-wijsgerig kader in. In 1914 stapte de bekende rode dominee uit Zutphen voor de tweede maal uit de SDAP, dit keer uit ontzetting over Troelstra's steun voor de mobilisatiekredieten. Het socialisme putte volgens hem nu niet langer meer uit het Absolute - in zijn werk ook aangeduid als: 'Idee', 'Rede', 'Logos', 'Waereldwillen', 'Goddelijke' of 'Oneindige' - dat zich in de historie verwerkelijkte, met een schrijnend gebrek aan bezieling, karakter en bereidheid tot offers tot gevolg. Ook tegenover de 'massa' koesterde Van den Bergh van Eysinga een sterke argwaan. De oorlog bewees in zijn ogen hoe gemakkelijk de 'domme', irrationele massa zich liet verleiden en manipuleren. Sturing van een nieuw te vormen 'aristocratie van het socialisme' was daarom meer dan ooit gewenst. In plaats van in het uitgebluste socialisme, zo meende hij na 1917, leek de idee zich te verwerkelijken in het communisme.[84]

In zijn boek *Revolutionnaire cultuur* (1919) analyseerde Van den Bergh van Eysinga de revoluties in Rusland en Duitsland als een onvermijdelijke tegenreactie op de Eerste Wereldoorlog, de heersende wanorde, economische onzekerheid en het morele tekort van de burgerlijke samenleving die op hun beurt door het kapitalisme en het imperialisme waren ontstaan. Ook het neutrale Nederland zou niet aan de noodzakelijke kentering kunnen ontsnappen, omdat het geteisterd werd door eenzelfde verwildering en chaos als Rusland en Duitsland - die hij meende te herkennen 'in de hebzucht, in de corruptie […] in de verrijking van gokkers en O.W.'ers, en in de armoe der massa'.[85] Volgens hem moest 'Ieder wél denkend mensch' de revolutie dan ook toejuichen 'omdat zich in haar openbaart de "Naturheilkraft", de krisis, die het verbroken evenwicht herstellen […] wil.'[86] In zijn boek bepleitte hij vervolgens om met de geest de revolutie in de goede banen te leiden, door een nieuwe 'geestelijke werkelijkheid' of 'revolutionnaire cultuur' te scheppen.[87]

Behalve tot het propageren van de revolutie, motiveerde Hegels filosofie Van den Bergh van Eysinga in de laatste jaren van zijn leven óók om zijn christelijke overtuiging aan te passen en om te buigen in een algemeen religieuze wereldbeschouwing.[88] De predikant en medestrijder van Wichmann in de Bond van Christen-Socialisten Bart de Ligt maakte een vergelijkbare religieuze ontwikkeling door en was begin 1919 gekomen tot een 'algemeen-menschelijke religie' die volgens hem moest worden opgevat als 'de ideële aanvang van een nieuwen hoogeren trap van religieus bewustzijn' waarin het christendom volgens dialectisch principe was opgeheven.[89] De Ligt had eveneens bij Bolland gestudeerd maar al na enkele jaren, in 1907, afstand genomen van de Leidse redemeester met de brochure *Enkele opmerkingen naar aanleiding van Prof. Bolland's 'De Evangelische Jozua'*, waarin hij zijn opvatting over het ontstaan van het christendom aan de kaak

[83] Ibidem 41-44 en 62.
[84] Herman Noordegraaf, 'Twee dominees en de erfenis van Hegel. Bart de Ligt en Henri van den Bergh van Eysinga', *Achtste jaarboek anarchisme/De As* 134/135 (2001) 32- 41, aldaar 37-38.
[85] H.W.Ph.E. van den Bergh van Eysinga, *Revolutionnaire cultuur* (Leiden 1919) 217. 'O.W.'ers' staat voor 'oorlogswinstmakers', met deze term werden mensen aangeduid die tijdens de Eerste Wereldoorlog hadden geprofiteerd van de heersende schaarste en door handel of smokkel fortuin hadden gemaakt.
[86] Ibidem 14-15.
[87] Ibidem 35.
[88] Noordegraaf, 'Twee dominees en de erfenis van Hegel' 40.
[89] Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 321.

stelde.[90] Niettemin zou Hegels idealisme ook hierna een diepgaande invloed op hem blijven uitoefenen.[91]

Evenals Wichmann en Van den Bergh van Eysinga distantieerde De Ligt zich van Hegels opvatting dat de Pruisische staat het eindpunt van de geschiedenis vormde en accentueerde hij zijn betekenis als 'de grootste revolutionair der wijsbegeerte'. Volgens De Ligt beïnvloedde Hegel de 'daadwerkelijke practijk' met zijn dialectiek en geschiedfilosofie.[92] Hij en Bolland hadden immers met de notie van een 'zichzelf verwerkelijkende en bevrijdende "rede"' als diepste wezenskenmerk van de zichzelf verwerkelijkende en bevrijdende mens' een principe verkondigd 'dat op alle gebied revolutionerend moest werken'.[93] Hegel liet zien dat door 'het denken in zich te laten denken', de geest zich ontwikkelde door stelling en tegenstelling heen en dat niets zich onvoorwaardelijk kon handhaven; dat - tot gruwel van de burgerij - uiteindelijk alles zou worden opgeheven. Op deze manier wilde de Duitse idealist 'de wereldgeschiedenis denkend begeleiden'. Hegel, zo beklemtoonde De Ligt, leerde dat de loop van de geschiedenis moest worden opgevat als 'vrijheidsontwikkeling'. Daarmee bedoelde hij dat de mens steeds meer vrijheid verwierf doordat hij de blinde instincten die hem beheersten 'met zijn denken doorgronden gaat, en door zijn wil steeds meer zelf, redelijk beheerscht'. Het was daarom van belang dat het op-zijn-kop-zetten van Hegel door Marx ongedaan werd gemaakt. 'Wat als nu de natuur wezenlijk geest is?', vroeg De Ligt zich af, 'Wat als de geest eerst is en dan de natuur?'. Dan zou blijken dat het absoluut idealisme van Hegel het historisch-materialisme in zich zou vatten, in plaats van andersom, waardoor het revolutionair socialisme zou worden bevrijd van 'verouderde, burgerlijke vooroordelen'.[94] Volgens De Ligt was er dan ook een 'tweeërlei revolutie' nodig, in de mens én in de maatschappij. Hij engageerde zich voor de revolutionaire zaak als voorzitter van de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen (1919), waarbij ook Wichmann en Van den Bergh van Eysinga zich zouden aansluiten, maar stond net als Wichmann daarbij radicaal afwijzend tegenover het revolutionaire geweld van de bolsjewieken en hoopte hij dat de uiterlijke revolutie met door een innerlijke revolutie zou worden gelouterd.[95]

Niet alleen Bart de Ligts revolutionaire engagement, ook zijn inspanningen voor het antimilitarisme in organisaties als de IAMV, het Internationaal Anti-Militaristisch Bureau (1921) en de War Resisters' International (1921), werden - behalve door zijn toen nog christelijke, religieuze overtuiging - in belangrijke mate gemotiveerd door zijn interpretatie van Hegels idealisme. Volgens De Ligt, die in 1915 een van de stuwende krachten achter het dienstweigeringsmanifest was geweest, was dienstweigering namelijk meer dan de aangewezen manier om een duurzame vrede te realiseren. Het was ook een methode om volgens hegeliaans recept de vrijheid te vergroten.[96]

---

[90] Ibidem 65-69.

[91] Ibidem en Noordegraaf, 'Twee dominees en de erfenis van Hegel' 32- 41.

[92] Bart de Ligt, 'Hegel als wereldherscheppend genie', *De Nieuwe Amsterdammer* (4 september 1920) 2-3, aldaar 2.

[93] Bart de Ligt, 'Ter inleiding', in: M.A. Romers, *Sociale wijsbegeerte* (Arnhem 1937) 7-37, aldaar 7.

[94] Citaten uit: De Ligt, 'Hegel als wereldherscheppend genie' 2-3; Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 41-43; Noordegraaf, 'Twee dominees en de erfenis van Hegel'.

[95] Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 314, 327-328. De standpunten van De Ligt en Wichmann over de revolutie en het geweldsvraagstuk en de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen zullen uitvoerig aan bod komen in H5 waarin de vermeende, cultureel en moreel richtinggevende taak van de intellectueel centraal staat.

[96] Herman Noordegraaf, 'Het religieus-humanistisch antimilitarisme van Bart de Ligt', *Voor of tegen godsdienst? Humanisme in Nederland, 1850-1960* (Hilversum 1998) 101-115, aldaar 103 en 108-109. Over het antimilitaristische engagement van De Ligt ook: Jochheim, *Antimilitaristische Aktionstheorie, Soziale Revolution und Soziale Verteidiging*.

Hegels notie van 'het denken in zich laten denken', vatte deze bekendste en invloedrijkste Nederlandse antimilitarist in het interbellum op als een 'trouw zijn aan de innerlijke ervaring'.[97] De ontwikkeling van de vrijheid - iets dat volgens De Ligt geenszins moest worden opgevat als een rechtlijnig proces - en het doorgronden of 'vergeestelijken' van de destructieve driften, vereiste dat de mens aan zijn persoonlijk geweten gehoorzaamde en blijk gaf van een groot, sociaal verantwoordelijkheidsgevoel, ook als dit met zich meebracht dat hij voortdurend machtige tegenkrachten moest weerstaan. Deze moeilijke, geestelijke taak, waarop volgens De Ligt in de eigen tijd nog slechts een kleine minderheid was berekend, kreeg een nieuwe geladenheid toen in 1914 óók Nederland mobiliseerde en alle dienstplichtigen onder de wapenen werden geroepen. Dienstweigering leek, kortom, in 1914-1918 zowel het beste tegengif tegen oorlog en geweld, als de urgentste vorm van redelijke zelfbevrijding.

Deze romantische gedachte dat veranderingen het beste op een geestelijke wijze - of in de terminologie van De Ligt, via een 'geestelijke weerbaarheid' - konden worden gerealiseerd, werd versterkt door het feit dat Nederland het oorlogsgeweld niet aan den lijve had ondervonden. De wending tot het geestelijke en ideële, die zo kenmerkend was voor de humanitaire beweging in het neutrale Nederland, kan wellicht beschouwd worden als een typische reactie van een machteloze toeschouwer. Zo hadden aan het begin van de negentiende eeuw veel Duitse intellectuelen zich eveneens tot het idealisme, de geest en de cultuur gewend in reactie op de chaos en terreur van de Franse Revolutie en de daaropvolgende napoleontische overheersing. Zij cultiveerden de *Bildung* als het enige juiste en 'typisch Duitse' breekijzer voor de achterhaalde standenmaatschappij, waarin de sociale hiërarchie nog door afkomst werd bepaald, in plaats van door intellectuele bagage of opleiding. Maar terwijl dit in Duitsland leidde tot een *Bildungsbürgertum* dat de politiek als een zaak van de machthebbers beschouwde en in een discrepantie tussen *Geist* en *Macht*, resulteerde de hang naar het ideële van de Nederlandse religieus-anarchisten in een radicale *Gesinnungspolitik* met soms vergaande reële consequenties.[98] Bart de Ligt moest vanwege zijn agitatie voor de dienstweigering bijvoorbeeld twee keer een gevangenisstraf uitzitten, maar verkondigde vol goede moed, toen hij kort na zijn vrijlating opnieuw actie voerde voor deze zaak: 'Ik ben overtuigd, dat op den duur de geest het winnen zal; dat, zoo niet nu, dan later, de menschheid oorlog en kapitalisme te boven zal komen.'[99]

De eerste ondertekenaar van het dientsweigeringsmanifest die daadwerkelijk dienst weigerde, was de schildersknecht Michiel Romers. Tijdens zijn gevangenschap bestudeerde Romers uitvoerig de geschriften van Bolland én die van diens tegenstanders, zoals de dichter-filosoof Johan Andréas Dèr Mouw (1863-1919) die Bollands dogmatisme in *Het absoluut idealisme* (1905) had aangevallen.[100] In de wijsbegeerte van Hegel meende hij - achteraf weliswaar - een rechtvaardiging te hebben gevonden voor zijn antimilitaristische daad. Hegels 'oneindige idee', zo redeneerde Romers, bracht in het 'eindige individu' een drang tot 'zelfverruiming' teweeg, wat er toe leidde dat de enkeling permanent ernaar streefde om zich te verliezen in steeds grotere gemeenschapsverbanden - familie, stam, dorp, stad en nationale gemeenschap - om uiteindelijk een

[97] De Ligt, 'Hegel als wereldherscheppend genie' 2.

[98] Over het *Bildungs*-ideaal en de scheiding tussen *Geist* en *Macht* in Duitsland: Frits Boterman, *Moderne geschiedenis van Duitsland 1800-1990* (Amsterdam en Antwerpen 1996) 32-35 en 64.

[99] Geciteerd in: Noordegraaf, 'Twee dominees en de erfenis van Hegel' 32.

[100] Dit was tijdens Romers tweede periode in de cel van september 1917 tot juli 1918, de eerste keer hield hij zijn gevangenisstraf niet vol. In: De Ligt, 'Ter inleiding' 15; M.A. Romers, *Sociale wijsbegeerte* (Arnhem 1937) 40-41; 'Hij viel, maar stond weer sterker op', *Opwaarts* (26 juli 1918) 1.

universele, geestelijke menselijkheid te bereiken. Omdat de nationale staat eindig was, mocht hij zich niet opdringen met de dienstplicht en was het 'een eisch der zuivere redelijkheid om hem met alle kracht te weerstaan' en op deze manier 'het nationalisme in zijn verkeerdheid te negeeren'.[101]

Clara Wichmann, die in 1921 zou trouwen met de dienstweigeraar Jo Meijer (1895-1969), engageerde zich eveneens tijdens en na de oorlog voor het antimilitarisme. In 1917 legde ze in een lezing uit dat het weigeren van de dienstplicht of van de eedaflegging in de rechtbank, staking, het vrije huwelijk of het stemmen tegen de oorlogskredieten manifestaties waren van een nieuw ontluikende, subjectieve, persoonlijke moraliteit, die moest worden geïnterpreteerd als een antithetische reactie op de 'objectieve' conventionele, burgerlijke en nationale moraal. Dat de eigen tijd in het teken stond 'van de accentueering van het individuele geweten', ontging echter nog velen. Het was volgens Wichmann daarom van cruciaal belang haar tijdgenoten in te prenten dat zij leefden in een tijd van kentering, dat alles wat 'afdwaling en ontwrichting' leek de kiemen van vernieuwing in zich droeg en uiteindelijk een 'weg ter verinnerlijking' zou blijken. Dit nieuwe streven van de mens moest worden erkend en vervolgens bevorderd, want, zo meende Wichmann: 'er is invloed op het reële leven, al worden de idealen nooit ten volle gerealiseerd.'[102]

De oorlog had kortom bij de Nederlandse neohegelianen geen aanleiding gegeven tot fundamentele twijfels over de idealistische wijsbegeerte, zoals dat het geval was bij een deel van de idealisten in de oorlogvoerende landen, maar had deze juist van een nieuwe urgentie voorzien.[103] Zowel Hegels notie dat de werkelijkheid één grote denkhandeling is die zichzelf uit zichzelf ontwikkelt, als de gedachte van een historisch - zij het niet rechtlijnig - vooruitgangsproces, was bij hen ongeschonden gebleven. Wel hadden de Eerste Wereldoorlog en de revoluties in Rusland en Duitsland bij de linkervleugel van het Nederlandse neohegelianisme een sterke spanning tussen het reële en het ideële teweeggebracht; enerzijds richtten zij zich nu sterker dan voorheen op de realiteit en kwamen tot een werkelijk politiek engagement, anderzijds probeerden zij het reële daarbij nadrukkelijk te veranderen via het ideële. Het resultaat was een compromisloze *Gesinnungspolitik*, waarbij de revolutie werd opgevat als een historisch-dialectische onvermijdelijkheid die met de geest moest worden gesteund, gelouterd of in goede banen geleid en waarbij de oorlog vooral werd beschouwd als een noodzakelijke katalysator van innerlijke tegenkrachten en als lakmoesproef voor het redelijk-zedelijk streven van de mens naar meer bewustheid en vrijheid.

De Internationale School voor Wijsbegeerte

Hoewel slechts een minderheid van de links-hegelianen daadwerkelijk politieke actie voerde voor het antimilitarisme of de revolutie, werd de achterliggende gedachte dat de via de geest een bestendige vrede of harmonieuzere samenleving kon worden bereikt in deze kringen veelvuldig geventileerd. Zo analyseerde de idealist J.D. Bierens de Haan in zijn veel geprezen studie *Wereldorde en geestesleven* (1919) het verband tussen mens, idee en werkelijkheid in de hoop om 'in bewogen

[101] M.A. Romers, 'Bolland en de dienstweigering', *De Nieuwe Amsterdammer* (4 september 1920) 3.
[102] Wichmann, 'De moraal en de maatschappij der toekomst' 270-272 en 296-297.
[103] In de landen van de Entente was bovendien het idealisme in diskrediet geraakt vanwege de wijsverbreide veronderstelling dat er een rechtstreekse lijn liep van de wijsbegeerte van Kant en Hegel naar het Duitse militarisme. Over de oorlog en het neo-idealisme in Europa: Thomas Baldwin, 'Philosophy and the First World War', in: idem ed., *The Cambridge history of philosophy* (Cambridge 2003) 365-378, aldaar 366-368 en 377; Leslie Armour, 'The continuing idealist tradition', in: Thomas Baldwin ed., *The Cambridge history of philosophy* (Cambridge 2003) 427-437, aldaar 427-428; Peters, 'Opkomst en ondergang van het idealisme' 132-133.

tijden', 'de bewustheid te verhelderen' - zonder daarbij overigens de oorlog of de revolutie te noemen - en beargumenteerde de feministe en Bolland-leerling Jeanette van den Bergh van Eysinga-Elias (1880-1957) in haar brochure *De oorlog in het licht der geschiedenis* (1917) dat door een versobering 'van uiterlijke levensvormen uit innerlijke drang' uiteindelijk een nieuwe beschaving zou ontstaan.[104] Volgens Van den Bergh van Eysinga-Elias - die gehuwd was met Henri's jongere broer, Gustaaf - openbaarden zich 'in deze donkere jaren' de eerste tekenen van de 'zuiverder godsdienstig-wijsgeerige levens- en wereldbeschouwing', die moest leiden tot deze verinnerlijking en vernieuwing, in het christen-socialisme en de theosofie, in de vrijzinnig protestantse Woodbrookers vereniging, in Arnold de Hartogs religieuze vereniging De Middaghoogte én in de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort (ISVW).[105]

Anderhalf jaar voor haar brochure over de oorlog verscheen, had Jeanette van den Bergh van Eysinga-Elias samen met onder anderen Lodewijk van Mierop, Arnold de Hartog, de theemakelaar-theosoof Daniël Reiman (1875-1957) en haar echtgenoot Gustaaf van den Bergh van Eysinga, het initiatief genomen tot de oprichting van deze laatstgenoemde school, die één van de belangrijkste centra van de humanitaire beweging in het interbellum zou zijn.[106] Hoewel de ISVW een bolwerk was van links-hegeliaanse oud-leerlingen van Gerard Bolland, had hun querulante leermeester zelf geen zin om mee te werken. Toen zijn oud-student Gustaaf van den Bergh van Eysinga hem hiervoor polste, bedankte Bolland met het argument dat zich onder de initiatiefnemers ook een dichter en vrijmetselaar bevonden.[107] De christen-anarchist Louis Bähler hoorde hem op een college in Groningen verkondigen dat hij in Amersfoort was 'voorondersteld en weggedacht'.[108] De oprichters van de ISVW wilden, in de woorden van Gustaaf van den Bergh van Eysinga - die in de jaren twintig de school zou leiden - in de eigen 'gruwelijke tijd' een 'centrum van geestelijke verdieping' stichten. Zij beschouwden de wijsbegeerte als 'het middel om menschen te verheffen boven het brutale egoïsme van den dag, dat op het groote wereldtoneel hoogtij vierde'.[109] Op de school, zo benadrukte hij, ging het niet om 'een vermeerdering van verstandelijke kennis', maar om het opvoeden van elkaar 'tot ware, bewuste menschelijkheid.' De ISVW wilde door de persoonlijke

[104] J.D. Bierens de Haan, *Wereldorde en geestesleven* (tweede druk; Amsterdam 1922) VII. Voor lovende recensies van dit werk zie o.a.: Leonard J. Schutte, 'Levende en abstracte waarheid', *De Gids* 1 (1920) 328-335; Marie Schmitz, 'Dr. J.D. Bierens de Haan, Wereldorde en geestesleven', *De Nieuwe Gids* (1920) 153-155; Gerard van Eckeren, 'Kanteekeningen bij de literatuur van den dag. Wereldorde en geestesleven', *Den Gulden Winckel* (1920) 87-91.

[105] Jeanette van den Bergh van Eysinga-Elias, *De Oorlog in het licht der geschiedenis. Uitgave van het Nederlandsch Comité van Vrouwen voor Duurzame Vrede* 3 (Den Haag 1917) 19.

[106] E. van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte 1915-1975* (Assen en Amsterdam 1976) 9; Otterspeer, *Bolland* 493; G.A. van den Bergh van Eysinga, 'Ein vergessenes Kapitel', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1930) 218-227, aldaar 224. In de beginfase waren ook Frederik van Eeden en de wiskundige L.E.J Brouwer bij de oprichting van de school betrokken. Omdat Brouwer, die een ascetische levenswijze aan de school wilde propageren, botste met andere leden van het oprichtingscomité, zouden zij echter al spoedig hun handen van het initiatief aftrekken om zich vervolgens te richten op een eigen, concurrerend Internationaal Instituut voor Wijsbegeerte. Over de betrokkenheid van Van Eeden, Brouwer en andere leden van de zogenaamde 'Signifische Kring' bij de ISVW: H.W. Schmitz, 'Hogeschool, Academie of school? De Significi en de oprichting van de Internationale School voor Wijsbegeerte', in: A.F. Heijerman, M.J. van den Hoven ed., *Filosofie in Nederland. De Internationale School voor Wijsbegeerte als ontmoetingsplaats, 1916-1986* (Meppel en Amsterdam 1986) 9-33.

[107] Ibidem.

[108] Louis A. Bähler, 'De Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort', *De Vrije Mensch* (1916) 188-189, aldaar 189.

[109] Van den Bergh van Eysinga, 'Johannes Diderik Bierens de Haan 14 october 1866 - 27 september 1943' 61.

wijsgerige bewustwording van de bezoekers en cursisten te versterken, bijdragen aan hun 'geestelijke menschwording'. Boven het door de bekende theosofische architect Karel de Bazel (1869-1923) ontworpen en in 1917 geopende hoofdgebouw van de school, prijkte dan ook het motto: 'Wees mensch'.[110]

Om de cursisten daadwerkelijk tot zelfbezinning en kritisch nadenken aan te sporen, werd uit Groot-Brittannië het *tutorial class system* van de Britse socialist Albert Mansbridge (1876-1952) overgenomen, waarbij werd onderwezen in kleine groepen en de uitwisseling van gedachten tussen docent en deelnemer centraal stond.[111] Zeer geliefd waren ook de 'samensprekingen', waar de socratische methode werd toegepast, in 'de kuil' in het bos ten noorden van de schoolgebouw en het naastgelegen internaat, waar de cursisten logeerden.[112] De bosrijke omgeving bij Amersfoort, die zich 'buiten het gedrang der wereld' bevond, leek bij uitstek geschikt om de verlangde persoonlijke bewustwording te bereiken. Immers: hier kon 'de ziel zich in stilte […] laten horen'.[113] Toch moest de ISVW, zo vond Clara Wichmann, die er meerdere cursussen gaf, bij voorkeur niet als 'een oase te midden van een dorre wereld' worden beschouwd. De school was geen perifeer toevluchtsoord waar men zich kon terugtrekken en de boel de boel kon laten, maar moest volgens Wichmann worden begrepen als 'het begin eene algemeene lente'. In haar perceptie was 'het Amersfoortsche onderwijs […] een voorbode van komende algemeene ontwikkelingen' en had de ISVW een taak 'grootscher dan die van het bevorderen van gemoedsrust en wijsgeerig inzicht bij enkelen.' Om deze taak te volbrengen, zo concludeerde ze, moesten echter 'vele ketenen gebroken, vele tradities en gezagsverhoudingen tenietgedaan worden. En daarvoor moeten we de wereld *in*.'[114]

Deze opvatting van Wichmann kwam overeen met die van de oprichters van de school, die hadden gemeend: 'Wij willen de menschen opwekken tot zelfbezinning en zelfkennis om hen medearbeiders te maken van een nieuwe cultuur'.[115] De beoogde wijsgerige bezinning lag daarbij volgens hen in het verlengde van het vermeende 'bij elkeen sluimerende religieuze gevoel'. Op de christelijke kerken, die de gelovigen niet opvoedden tot autonomie en de wijsbegeerte negeerden, hadden zij de nodige kritiek. Met de school wilden zij onderdak bieden aan alle buitenkerkelijke stromingen.[116] J.D. Bierens de Haan, die nauw betrokken was bij de ISVW als docent en president van het curatorium, meende zelfs dat de taak van de kerken in de toekomst vervuld kon worden 'door de levende wijsbegeerte van de Amersfoortsche school'.[117]

---

[110] Geciteerd in: Van Nierop, 'De Internationale School voor Wijsbegeerte en het ideaal van de humaniteit' 45.

[111] Schmitz, 'Hogeschool, Academie of school?' 58.

[112] G.J. Dekker, 'De Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort', *Op de Hoogte. Geïllustreerd maandschrift* (1925) 257-260, aldaar 260.

[113] Geciteerd in: M.J. van den Hoven, 'Internationalisme, volwasseneneducatie en syntheticisme. Drie determinanten in de ontstaansgeschiedenis van de Internationale School voor Wijsbegeerte' in: *Filosofie in Nederland. De Internationale School voor Wijsbegeerte als ontmoetingsplaats, 1916-1986* (Meppel en Amsterdam 1986) 49-64, aldaar 50.

[114] Wijsgerige collectie UBA, PH K. 17 Archief Internationale School voor Wijsbegeerte: Clara Wichmann, 'Amersfoort - en de wereld buiten Amersfoort', *Mededeelingen van de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort* 11 (1918) 63-65, aldaar 64. Een deel van dit citaat ook in: Thissen, 'Een wijsgeerige beweging' 34.

[115] Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 6. Het bestuur schatte in 1921 dat de ISVW in de eerste vijf jaar van haar bestaan ongeveer 1500 personen had bereikt, in: G.A. van den Bergh van Eysinga en Archief ISVW: P. Tideman, 'Mededeelingen', *Mededeelingen van de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort* 15 (1921) 87-88, aldaar 87.

[116] Van Nierop, 'De Internationale School voor Wijsbegeerte en het ideaal van de humaniteit' 45.

[117] Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 6.

Hoewel het bestuur veel waarde hechtte aan de toegankelijkheid van de school voor de aanhangers van diverse filosofische en levensbeschouwelijke richtingen, domineerden in de praktijk de neohegelianen en de theosofen. Als voorzitter verweerde Gustaaf van den Bergh van Eysinga zich telkens tegen kritiek waarin de ISVW 'als Hegeliaans of Theosophisch gebrandmerkt' werd en tegen beschuldigingen uit 'conservatieve kring' dat de school 'politiek geavanceerd, rood, communistisch of anarchistisch' zou zijn.[118] Niettemin weerspiegelde deze kritiek precies zijn eigen politieke en filosofische voorkeuren: Van den Bergh van Eysinga had zich in navolging van zijn broer al kort voor de eeuwwisseling aangesloten bij de SDAP en was een oud-student van Bolland, die zich op Hegel beriep bij zijn interpretatie van de Bijbel en van Jezus als historische figuur én die zich hevig verzette tegen de annexatie van de Duitse idealist door Nederlandse, reactionaire types.[119] Volgens hem was het 'zeker niet in den geest van Hegel' om de bewondering van de filosoof voor de Pruisische staat en monarchie op 'toekomstige tijden' te projecteren. Het was Van den Bergh van Eysinga's vaste overtuiging dat Hegel 'nu levende, zich stellig met zelfverloochende toewijding' zou hebben verdiept in 'verschijnselen als de moderne vakvereeniging, de vrouwenbeweging en de Russische Sovjetrepubliek'.[120] Naast Van den Bergh van Eysinga, zijn echtgenote en Clara Wichmann, leverden een groot aantal andere oud-leerlingen van Bolland een bijdrage aan de school als bestuurslid of docent, zoals Bart de Ligt, Lodewijk van Mierop, Henri van den Bergh van Eysinga, G.H. van Senden, de natuurkundige Jacob Clay (1882-1955), de rechtsfilosoof Pieter Tideman (1871-1943), de feministe en eerste vrouwelijke museumdirecteur Bertha Elias (1889-1933) en de predikanten Emanuel Johannes van der Brugh (1877-1947) en Antonie Hendrik Haentjens (1876-1968).[121]

Dat de neohegelianen in Amersfoort in de meerderheid waren, betekent echter geenszins dat alleen over Hegels idealisme werd onderwezen. In de cursussen kwamen zeer diverse, religieuze, wijsgerige, literaire, psychologische en culturele thema's aan bod. Zo gaf in 1917 bijvoorbeeld Henri van den Bergh van Eysinga een cursus over Wagner, doceerde Just Havelaar over 'Beeldende kunst' en De Ligt over 'Cultuurphilosophie'. Wichmann schotelde in dat jaar de deelnemers een 'Bijdrage tot een wijsgeerige beschouwing van de samenleving' voor, Jeanette van den Bergh van Eysinga-Elias wijdde hen in, in de 'logica' en de rode dominee-dichter J.J. Thomson besprak het thema 'De Russische ziel en de Westersche cultuur'.[122] Ook de levensfilosofie kwam in het programma veelvuldig aan bod. Zo verzorgde Arnold de Hartog samen met zijn vrouw Lucretia de Hartog-Meyjes (1882-1961) 'leergangen' over 'Schopenhauer (1917), 'Levensphilosophie' (1922), 'Nietzsche's antichrist' (1925) en 'De betekenis van het wilsleven in verband met moderne problemen' waarbij naast Schopenhauer en Nietzsche ook Bergson de revue passeerde. L.J. van Holk gaf er cursussen over het gedachtegoed van Theodor Lessing, Georg Simmel, Hermann Keyserling, Albert Schweitzer, Henri Bergson en Oswald Spengler.[123] In de jaren dertig zouden bovendien Albert Schweitzer, Ludwig Klages en August Messer in Amersfoort spreken.[124]

---

[118] Ibidem 24.

[119] Meijering, *Het Nederlands christendom in de twintigste eeuw* 135-136. Over Bolland en Gustaaf van den Bergh van Eysinga ook: J. Smit Sibenga, 'IX. G.A. van den Bergh van Eysinga', in: R.B. ter Haar Romeny en Joh. Tromp ed., *Quisque suis viribus 1841-1991. 150 jaar theologie in dertien portretten* (Leiden 1991) 163- 177, aldaar 173-177.

[120] G.A. van den Bergh van Eysinga, *Hegel* (Den Haag 1931) 15.

[121] Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 8.

[122] Archief ISVW: ´Kort overzicht van de leergangen in 1917´, *Mededeelingen van de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort* 5 (1917) 28.

[123] Ibidem en Archief ISVW 'Overzicht der leergangen', *Mededeelingen van de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort* 16 (1922) 4; *Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort. Leergangen in*

Het enigszins vage ideaal om via een wijsgerige zelfbezinning de menselijkheid te vergroten en bij te dragen aan een 'nieuwe cultuur', had in de ogen van de initiatiefnemers van de ISVW echter ook een duidelijke politieke betekenis en werd door hen direct gerelateerd aan concretere, pacifistische en internationalistische idealen. De oprichters werden gedreven door een grote afschuw over de Eerste Wereldoorlog. Hun school mocht daarom, zoals Wichmann ook had benadrukt, geen ivoren toren zijn, maar moest een baken vormen in de strijd voor een duurzame vrede en verzoening. Volgens het oprichtingscomité was 'vanuit wijsgerig standpunt bekeken' de Eerste Wereldoorlog veroorzaakt door de overheersende, ontwrichtende rol van het 'afscheidend beginsel', dat zich had gemanifesteerd in een ongebreideld egoïsme en materialisme op individuele en nationale schaal. Een nieuwe synthese moest in hun ogen worden bereikt via de wijsbegeerte, die immers voerde 'tot erkenning van een innerlijke eenheid achter eindeloze reeksen verschijnselen.'[125] De ISVW moest echter méér doen dan pogen om met de filosofie de menselijkheid en eenheid in de wereld te bevorderen, het moest nadrukkelijk ook een *internationale* school zijn. Toen de theosoof Daniël Reiman in zijn toespraak bij de opening van de school in 1916 verkondigde 'In het Europeesch leven […] is het plan tot onze eenheidsschool ontkiemd in tegenstelling met de versplinterdheid rondom', stond hem en de overige oprichters ook een fysieke ontmoetingsplaats voor Europese intellectuelen voor ogen.[126]

Tijdens de oorlogsjaren bleek het echter moeilijk om over de grenzen te reizen en konden er geen buitenlandse sprekers naar Amersfoort worden gehaald. Toen dit praktische probleem met het einde van de oorlog verholpen was, laaide het internationalistische idealisme opnieuw op. In november 1918 zond het bestuur een circulaire rond waarin werd aangekondigd dat de school eindelijk uitvoering zou geven aan 'de gedachte waaraan zij onmiddellijk haar ontstaan te danken had, namelijk de vorming in Nederland van een internationaal gedachtencentrum.' Het bestuur sprak daarbij de hoop uit dat vanuit het neutraal gebleven vaderland 'de gedachte van eenheid der volkeren luide worde verkondigd'.[127] In een brochure uit datzelfde jaar, die ook in het Frans, Duits en Engels werd uitgegeven, prees de ISVW zich aan als een centrum voor internationale verzoening. Benadrukt werd dat de school gestalte gaf aan de in 'de nieuwe Europeese gemeenschap' opgebloeide behoefte aan 'samenwerking op opvoedkundig gebied', openstond 'ook voor anderen dan Nederlanders' en - omdat het de enige instelling was waar de 'Wijsbegeerte in den zin van levenswijsheid' werd beoefend - in staat was om 'zeer krachtig […] de verbroedering der volkeren en een duurzame vrede' te bevorderen.[128] Van plannen om een internationaal congres over 'de eenheid der natieën' te organiseren, met onder anderen Henri Bergson, de Ierse schrijver Bernard Shaw, de Franse pacifist en Nobelprijswinnaar Romain Rolland (1866-1944) en de Indiase dichter

---

1918 (1918); *Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort. Leergangen in 1920* (1920) en Hoenderdaal, 'Het vrijzinnig protestantisme tussen de schaduwen van gisteren en morgen' 167. Het neovitalisme van Hans Driesch kwam op de ISVW bijvoorbeeld aan de orde in de levensbeschouwelijke voordrachten van H.J. Jordan - 'Biologische ervaring en levensbeschouwing' (1919) en 'Biologische levensbeschouwing' (1920) - en Felix Ortt - 'Het Pneumat Energetisch Monisme als wereldbeschouwing en religie' (1920).

[124] Albert Schweitzer, 'Kultur und Ethik'(1932), August Messer, 'Mächte und Gegenmächte in sozial-politischen Leben unserer Zeit' (1933) en Ludwig Klages, 'Die Lehre vom Temperament' (1935). Ook de existentiefilosoof Martin Heidegger sprak op de ISVW over 'Sein und Zeit' (1931).

[125] Geciteerd in: Van den Hoven, 'Internationalisme, volwasseneneducatie en syntheticisme' 40-41.

[126] Geciteerd in: Ibidem 55.

[127] Ibidem 55-56.

[128] Geciteerd in: Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 198.

Rabindranath Tagore (1861-1941), kwam echter niets terecht.[129] Een waarlijk internationaal ontmoetingscentrum zou Amersfoort nooit worden, al kwamen in de jaren twintig 17 bekende en minder bekende buitenlandse sprekers naar De ISVW, onder wie Tagore, de Oostenrijkse, joodse godsdienstfilosoof Martin Buber (1878-1965), de Deense schrijver Johannes Anker Larsen (1874-1957) en de oprichter van de internationale Soefi Beweging Hazrat Inayat Khan (1882-1927).[130] In 1925, bij de voorbereidingen van de herdenking van het tienjarige bestaan, sprak de redactie van *De Amersfoortsche Stemmen* - het orgaan van de ISVW - teleurgesteld over 'een nevel van weemoed' waarmee teruggedacht zal worden aan 'de idealen die niet werden verwezenlijkt, aan de verwachtingen die niet werden vervuld'.[131]

Hoewel er wel degelijk belangstelling bestond voor de visies op Hegel buiten de eigen landsgrenzen, was er eveneens geen sprake van een hecht netwerk tussen de Nederlandse links-hegelianen en de buitenlandse vertegenwoordigers van de Hegel-renaissance. Geen enkele Duitse of Italiaanse neohegeliaan zou in Amersfoort optreden, ondanks het feit dat de leiding van de ISVW goede contacten onderhield met de internationale Kant-Gesellschaft en Gustaaf van den Bergh van Eysinga bevriend was met de Duitse Hegel-kenner Georg Lasson.[132] De rechts-hegelianen, die zich hadden georganiseerd in het Bolland-genootschap voor Zuivere Rede, trouw bleven aan Bollands eigenzinnig-dogmatische interpretatie van Hegel en meestal ook zijn reactionaire maatschappijopvatting overnamen, beschikten daarentegen over beduidend betere buitenlandse contacten. Wie bijvoorbeeld de jaargangen 1920 t/m 1930 van Richard Kroners internationale tijdschrift *Logos* doorbladert, komt daarin wel meerdere artikelen van Balthus Wigersma, S.A. van Lunteren en de eerste voorzitter van het Bolland-genootschap Jacob Hessing tegen, maar vindt geen bijdrage van één van Bollands links georiënteerde leerlingen.[133]

Op het eerste internationale Hegel-congres dat in 1930 in Den Haag plaatsvond en waar bezoekers kwamen uit Italië (Guido Calogero, 1904-1986), Groot-Brittannië (John Alexander Smith, 1863-1939), Frankrijk (Alexandre Koyré, 1892-1964), Tsjecho-Slowakije (Dmitri Tschizevski, 1894-1977) en Duitsland (onder anderen Georg Lasson, Richard Kroner, Herman Glockner en de kleinzoon en achterkleinzoon van de grote filosoof) was de beter georganiseerde rechtervleugel van het Nederlandse neohegelianisme dan ook veel sterker vertegenwoordigd dan de linkse. Om de internationale samenwerking in de toekomst gestalte te geven, werd op de laatste congresdag - op initiatief van Wigersma - een 'Hegel-wereldbond' opgericht. Maar in plaats van een internationale band tussen Europese Hegel-aanhangers te realiseren, vergrootte deze wereldbond de kloof tussen

[129] Van den Hoven, 'Internationalisme, volwasseneneducatie en syntheticisme' 56.
[130] Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 21 en 161.
[131] Geciteerd in: Ibidem 23.
[132] H.L. Vernhout, 'Italiaansche philosophie en Hollandsch-Bollandsche Hegelarij', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1928) 191-224 en 241-285, (1930) 169-197, (1931) 112-132 en 117-189; 'Een woord vooraf', in: Van den Bergh van Eysinga, *Hegel* geen paginanr.; Hans Vaihinger en Arthur Liebert, 'Landesgruppe Holland', *Kant-Studiën* XXVII (1922) 242-243; Arhurt Liebert, 'Die geistige Krisis der Gegenwart', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1922) 237-255. De Nederlandse afdeling van de Kant-Gesellschaft werd opgericht in 1921 in de ISVW. Bij deze gelegenheid hield de leider van de Duitse moederorganisatie, de neokantiaan Arthur Liebert, een voordacht over 'Die Krisis im Geistesleben der Gegenwart'. In de beginjaren maakte Gustaaf van den Bergh van Eysinga deel uit van het bestuur van de Nederlandse afdeling, later zou Bierens de Haan voorzitter worden van deze *Landesgruppe Holland*. Volgens Georg Lasson zou bovendien ook de ISVW zelf zich bij de Kant-Gesellschaft hebben aangesloten, in: 'Die Internationale Schule für Philosophie in Amersfort', *Kant-Studiën* XXIII (1919) 507-508, aldaar 508.
[133] S.A. Lunteren schreef bijvoorbeeld over 'Der Niederländische Hegelianismus', in: *Logos* XIV (1925) 240-257 . Vooral de jaargang 1930 bevat relatief veel Nederlandse bijdragen.

de Nederlandse links- en rechts-hegelianen.[134] Gustaaf van den Bergh van Eysinga, die het congres had medegeorganiseerd, verweet de 'orthodox-dogmatische' rechts-hegelianen dat zij geen inspraak hadden geduld bij de oprichting van de Hegelbond. Ook op zijn vrouw Jeanette had de hele gang van zaken een 'tamelijk fascistischen indruk' gemaakt.[135] Bijzonder ergerlijk was bovendien, zo vond Van den Bergh van Eysinga, dat de liberaal Ben Telders (1903-1945) van het Bolland-Genootschap in zijn voordracht over de Nederlandse Hegel-herleving bewust geen aandacht had geschonken aan de links-hegeliaanse leerlingen van Bolland, noch aan de Internationale School voor Wijsbegeerte, zodat de buitenlandse congresbezoekers de indruk zouden krijgen dat er in Nederland alleen een orthodox Bollandistische - of beter gezegd orthodox Hessingiaanse - richting bestond. Om het in zijn ogen dictatoriale optreden van de dogmatische rechts-hegelianen te onderstrepen, vergeleek hij het met het fascisme én de protestantse orthodoxie. Teleurgesteld concludeerde hij in het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* dat elk onorthodox tegengeluid door de leden van het Bolland-Genootschap in Den Haag met 'eine Art faszistische Übermacht gewalttätig unterdrückt wurde' en dat het Hegel-congres was uitgelopen op een soort nieuwe 'Synode von Dordrecht'.[136]

Levensfilosofie, oorlogspropaganda en een 'strijdende onzijdigheid'

Evenals Hegels idealisme werd ook de levensfilosofie in de jaren tijdens en na de Eerste Wereldoorlog door humanitair idealisten in dienst gesteld van internationalistische en pacifistische idealen. Na 1914 kreeg de levensfilosofie een bijzondere urgentie vanwege de wijdverbreide opvatting dat de irrationele en vitale krachten - die door het rationalisme te lang waren onderdrukt - in de oorlog tot een gewelddadige uitbarsting waren gekomen. Zoals de Oostenrijkse schrijver Stefan Zweig (1881-1942) in zijn herinneringen *Die Welt von Gestern* (1944) optekende, leek het in de ogen van tijdgenoten alsof de 'Überschuss an Kraft', die was ontstaan met de opmars van de wetenschap en techniek en die zich in de voorafgaande veertig vredesjaren had opgehoopt, nu op bloedige wijze een ontlading zocht.[137] Het leek alsof in de oorlogsroes, zo herinnerde Zweig zich, 'eine tiefere, eine geheimnisvollere Macht' werkzaam was, die de Europeanen uit de sleur van het dagelijks leven bevrijdde en de onbewuste drijfveren en oerinstincten in de mens naar boven haalde.[138] De oorlog toonde met andere woorden in de ogen van veel Europeanen onverbloemd de tomeloze kracht en onbeheersbaarheid van het gevoel.

---

[134] Over het eerste Hegel-congres en de Hegel-Wereldbond onder andere: Heinrich Levy, 'Der Hegel-Kongreß', *Logos* XIX (1930) 419-424; Gottfried Salomon, 'Bericht über den internationalen Hegel-Kongress im Haag', *Kant-Studien* XXXV (1930) 567-571; 'Het Hegel-congres', *Het Vaderland* (25 april 1930 Avondblad) 2; Een overzicht van de eerste deelnemers van de *Hegelweltbund* in: 'Gründung eines Hegelwetlbundes', *Logos* XVIII (1929) 448.

[135] J. van den Bergh van Eysinga-Elias, 'Hedendaagsche wijsbegeerte: standpunten en stroomingen. Het eerste Hegel-congres', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1930) 228-236, aldaar 235.

[136] G.A. van den Bergh van Eysinga, 'Ein vergessenes Kapitel', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1930) 218-227, aldaar 219 en 220-221. Van den Bergh van Eysinga schreef in het Duits, omdat hij zich in zijn kritische verslag richtte tot de internationale bezoekers van het Haagse Hegel-congres. Nog in 1945 zou Van den Bergh van Eysinga het in zijn ogen 'geheel fascistisch georganiseerde eerste Hegelcongres' typeren als een 'rooversconcilie' waar 'in de trant van het derde rijk het vrije woord werd verboden.' In: Van den Bergh van Eysinga, 'Hegel-studie, Bolland en nationaal-socialisme' 13.

[137] Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers* (herdruk; Leck 1992) 230. Ook geciteerd in: Siebe Thissen, 'De wet der eeuwige slingering. Affirmatief anarchisme en nomadisch denken', *Anarchistisch tijdschrift De As* 109/110 (1995) 3-15, aldaar 10.

[138] Ibidem 259.

De gedachte dat zich in deze grootschalige uitbarsting van gewelddadige driften een instinctieve levenskracht manifesteerde, die niet alleen een destructief, maar ook een regenererend potentieel bezat en die de loop van de geschiedenis bepaalde, bood troost en voorzag de oorlog van een zin en betekenis - óók voor een groot aantal humanitair idealisten in het neutrale Nederland.[139] Zij meenden dat door deze onstuimige levenskracht te 'doorleven' of te sublimeren, het 'Leven' uiteindelijk zou kunnen worden aangewend voor het scheppen van een nieuwe cultuur of nieuwe gemeenschap. Karel Proost beklemtoonde bijvoorbeeld dat de oorlog zijn vertrouwen in de vooruitgang niet had geknakt.[140] De affirmatie van het 'Leven' moest, zo meende deze bewonderaar van Nietzsche, totaal zijn: alleen door zowel het goede als het kwade te aanvaarden, door 'rampen en verschrikkingen' een plaats en zin te geven, kon het tragische worden omgevormd tot een louterende kracht.[141] Juist een turbulente kenteringstijd als het eigen tijdsgewricht, bood de mens een uitgelezen kans om zich bewust te worden 'van hooge idealen, van gesterkten wil'.[142] Banning verklaarde begin jaren twintig 'dat het geestesleven in West-Europa niet in seniliteit behoeft onder te gaan', maar dat hij geloofde in 'de stijging van het leven'.[143] Volgens hem was het een historische noodzaak dat de wereld 'tyrannie' en een in een 'verwildering' ontaarde revolutie zou doorstaan. Immers, de wereld kon alleen groeien door 'pijn en tranen' heen.[144] Dat de notie van de oorlog als catharsis ook bij de Nederlandse humanitair idealisten navolging vond, betekent uiteraard niet dat deze pacifistische aanhangers van de levensfilosofie ook daadwerkelijk het directe oorlogsgeweld waardeerden of reikhalzend verlangden naar de *Fronterlebnis*. Het onder intellectuelen in de oorlogvoerende landen populaire idee, dat zij door daadwerkelijk mee te vechten hun honger naar avontuur, heroïek, gevaar en onbaatzuchtigheid konden stillen en op deze wijze het ultieme verzet boden tegen de rationalistische, over-gespecialiseerde Europese beschaving, werd door hen niet overgenomen.[145]

Opvallend is echter dat de Nederlandse humanitair idealisten in hun beschouwingen dikwijls wél een plaats gaven aan het faustiaanse pact dat de levensfilosofie in 1914 met het nationalisme had gesloten. Na het uitbreken van de oorlog leek de levensfilosofie een nog vruchtbaardere bron voor het denken over naties en nationalistische retoriek te zijn, dan de idealistische wijsbegeerte, die het nationale denken sterk had beïnvloed sinds de Romantiek, toen de gedachte dat elk land een eigen *Volksgeist* bezat - die zowel het nationale karakter als de houding op het wereldtoneel bepaalde - had postgevat.[146] De levensfilosofie was immers bij uitstek geschikt om de in de oorlog vereiste, superieure, vitale kracht van de eigen natie te onderstrepen en de deelname aan deze strijd 'op leven en dood' te rechtvaardigen. Het was de stamvader van de levensfilosofie Friedrich

[139] Dat óók Nederlandse intellectuelen, gedreven door het verlangen naar een regeneratie van de cultuur, de Eerste Wereldoorlog als een bron van vernieuwing verwelkomden, heeft Ewoud Kieft reeds aangetoond in zijn proefschrift 'Tot oorlog bekeerd: religieuze radicalisering in West-Europa 1870-1918' (2011), waarin hij het oorlogsenthousiasme duidt van enkele bekende, Fransgezinde of katholieke kunstenaars en schrijvers, zoals de katholieke bekeerling en schrijver Pieter van der Meer de Walcheren, de literatuurcriticus Jan Greshoff, de componist Alphons Diepenbrock en de journalist Louis Grondijs.

[140] Proost, *Levensliefde* 77.

[141] Ibidem 49 en 53.

[142] Ibidem 2.

[143] Banning, 'Levenwaardering' 76-77.

[144] Banning, 'Socialisties levensgevoel' 297.

[145] Over de oorlog als catastrofale uitlaatklep van de sinds het fin de siècle opgebouwde weerstand tegen het rationalisme en de rol hierbij van de levensfilosofie: Stromberg, *Redemption by war.* 82-83.

[146] Over de invloed van het idealisme op het nationale denken: Joep Leerssen, *National thought in Europe. A cultural history* (Amsterdam 2006) 110-114.

Nietzsche zelf geweest, die al in zijn *Jenseits von Gut und Böse* (1886) had verkondigd dat de levenswil zich het krachtigst en dreigendst manifesteerde in Rusland, het land waar Europa in Azië overvloeide. Om een tegenwicht te bieden aan de opgehoopte, Russische levenskracht, zou in Europa noodgedwongen een eigen, afschrikwekkende en standvastige levenswil ontstaan, die, zo hoopte de 'goede Europeaan' Nietzsche, de belachelijke en treurige verdeling van Europa in afzonderlijke staten kon beëindigen.[147]

Toen de staten van Europa dertig jaar later in een gruwelijke, totale oorlog verwikkeld waren geraakt, verwelkomde Nietzsches wijsgerige geestverwant Henri Bergson de strijd als een kans om Europa te genezen van het moreel verval, waarbij hij voor het eigen 'spiritueel dynamische, creatieve en spontane' Franse vaderland een leidende taak zag weggelegd. In geschriften als *La signification de la guerre* (1915) verzekerde de populairste filosoof van Frankrijk dat het 'mechanisch-Pruisische' Duitsland een artefact was, dat gedoemd was om de strijd te verliezen, omdat het - ook al had het materieel de overhand - vocht zonder bezieling. Alleen de historische, morele levenskracht van Frankrijk zou volgens hem uiteindelijk tot een 'verjonging' en genezing van de westerse beschaving kunnen voeren.[148] In Duitsland betoogde Georg Simmel dat de collectieve mobilisatie de 'levende' eenheid van het Duitse volk direct voelbaar maakte en alle 'mechanische verstarring' had opgeheven.[149] Rudolf Eucken contrasteerde in zijn vele propagandaredevoeringen de oppervlakkige, op 'verfijning' gerichte Franse *Formkultur*, met de Duitse *Inhaltskultur*, die, omdat zij vol was van 'gewaltiger innerer Bewegung', de moderne mens kon bevrijden van stilstand en lethargie. Max Scheler verkondigde in *Der Genius des Krieges* (1915) dat de oorlog de belichaming was van het 'leven', van de vrije, creatieve geest die de natie tot eenheid schiep en die in staat was het verderfelijke rationalisme te verslaan.[150] Exemplarisch is tot slot, dat Nietzsches *Also sprach Zarathustra* in circa 150.000 exemplaren onder de Duitse troepen werd gedistribueerd om de vechtlust en het moreel aan het front te verhogen. Met Goethes *Faust* en het Nieuwe Testament behoorde het tot de best gelezen literatuur in de loopgraven.[151]

Op welke manier nu sommige Nederlandse humanitair idealisten de voorstelling van de oorlog als een uitbarsting van levenskracht betekenis gaven en elementen van de levensfilosofie, in een sterk gevulgariseerde vorm, instrumentaliseerden voor hun eigen 'internationalistisch-nationalisme' of voor het ideaal van een 'Europa van de naties', kan aanschouwelijk worden gemaakt door wat langer stil te staan bij de figuur Just Havelaar. Net als de meeste van zijn aanhangers was Havelaar afkomstig uit een burgerlijk milieu. Hij groeide op in Rotterdam, in de woorden van zijn vriend, de schrijver Herman de Man (1898-1946), als 'kind van een 19de-eeuwschen materialist' - zijn vader was advocaat - in een statig herenhuis aan de Maas.[152] In zijn jeugd werd hij langdurig geplaagd door 'zware zenuwhoofdpijnen' die 'hem het Rotterdamsche stadsleven

[147] Martin Malia, *Russia under Western eyes. From the Bronze Horseman tot the Lenin mausoleum* (Cambridge en Londen 1999) 230-231.
[148] Robert C. Groging, *The Bergsonian controversy in France, 1900-1914* (Calgary 1988) 197-202; Hew Strachan, *To Arms. The First World War* I (Oxford 2001) 1123.
[149] Geciteerd in: Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutsche Intellektuellen und der Erste Weltkrieg* (Berlijn 2000) 329.
[150] Geciteerd in: Strachan, *To Arms* 141; Stromberg, *Redemption by war* 68; Flasch, *Die geistige Mobilmachun* 219.
[151] Aschheim, *The Nietzsche legacy in Germany* 135. In de landen van de Entente kwam daarentegen in 1914 aan de populariteit van Nietzsche plotsklaps een einde. Een hevig debat barstte los over de vraag in hoeverre Nietzsche kon worden beschouwd als de ideoloog van het Duitse militarisme en imperialisme.
[152] Herman de Man, 'Aan een, die den nieuwen tijd voorafging', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 655- 662, aldaar 662.

ondragelijk maakten'. Havelaar woonde enige tijd in huis bij de bekende zenuwarts en medeoprichter van de Christelijk-Sociale Partij Emile Adriaan Keuchenius (1862-1934), die het hem vanwege zijn gezondheidsproblemen afraadde een academische opleiding te volgen.[153] Toen hij een jaar of twintig was, besloot Havelaar om schilder te worden. Van diezelfde tijd dateren zijn eerste publicaties als kunstcriticus.[154] Als schilder was hij weinig succesvol, maar als kunstcriticus des te meer.[155] Toen hij begin 1915 in dienst kwam als vaste redacteur beeldende kunst van *De Nieuwe Amsterdammer*, werd hij volgens de hoofdredacteur Henri Wiessing (1878-1961) gezien als 'een opkomende ster'.[156] Later in datzelfde jaar zou hij aan het schilderen de brui geven.[157]

Door het uitbreken van de oorlog voelde Havelaar zich genoodzaakt om, naast over kunst, ook over culturele en levensbeschouwelijke vraagstukken te schrijven.[158] In 'tijden van storm en kentering', zo zou hij later verklaren, krijgt 'het cultuur-probleem een overweldigende beteekenis' en mochten kunstenaars en intellectuelen zich niet van de wereld afzijdig houden.[159] In juni 1914 had hij nog met Rik Roland Holst (1868-1938) de Werkbund-tentoonstelling in Keulen bezocht. Minder dan twee maanden later was Europa ten prooi gevallen aan een 'monsterlijke domheid' en een 'stinkende vaderlandsliefde'.[160] In vier essays in *De Amsterdammer*, *De Nieuwe Amsterdammer* en *De Gids*, die gebundeld werden in *Strijdende onzijdigheid* (1915), probeerde Havelaar de oorlog, het geestdriftige nationalisme in de oorlogvoerende landen en de Nederlandse neutraliteit te duiden en van betekenis te voorzien, net als Bergson, Simmel of Scheler ging hij hiervoor te rade bij de levensfilosofie.[161] De boodschap van deze artikelenreeks is dat de neutrale Nederlanders, al zijn zij afzijdig, de oorlogstijd 'geestelijk' moeten 'doorleven', in plaats van er passief over te klagen. Alleen door een 'strijdende onzijdigheid' kon de catastrofe, waaraan heel Europa volgens Havelaar schuld had, ook voor hen een louterende werking hebben, in plaats van alleen voor de volkeren die daadwerkelijk deelnamen aan de strijd. De Nederlanders moesten zich volgens hem realiseren dat het leven een scheppende kracht was, die de mens - ongeacht hoe hij deze kracht waardeerde - moest doorvoelen.[162] Zo niet, dan zou het noodlot toeslaan en: 'zullen we eerst recht een burgerlijk en zelftevreden volkje worden.'[163]

---

[153] E.A. Keuchenius, 'Aan zee', 513-518, aldaar 513 en 516; Just Havelaar 'Autobiographie', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 497-500 en E. Hees-Havelaar, 'De jeugdjaren van Just Havelaar', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 501-504.

[154] Een bibliografie van Havelaars publicaties in: 'Chronologische bibliografie. Samengesteld door J. Dijkhoffz', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 746-752.

[155] Hij publiceerde o.a. in *Groot-Nederland*, *Europa*, *Elsevier*, *Onze Eeuw*, *de Nieuwe Rotterdamsche Courant, Het Vaderland*, *De Amsterdammer* en *De Gids*. In 1919 werd Havelaar vaste kunstredacteur voor Het Vaderland, een eerder aanbod van de Nieuwe Rotterdamsche Courant had hij afgeslagen, in: Jacob Nieweg, 'Van schilder tot schrijver 1912-14', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 525-539, aldaar 533 en Havelaar, 'Autobiographie' 499.

[156] Henri Wiessing, *Bewegend portret. Levensherinneringen* (Amsterdam 1960) 307.

[157] W. Jos de Gruyter, 'Just Havelaar als schilder en teekenaar', *De Stem. Gedenkboek Just Havelaar* (1930) 543-546, aldaar 543 en 546.

[158] Jan de Vries, *Gemeenschap en wereld-ik, geheel op de wijze der kunst. Nederlandse kunstkritiek en de moderne kunst circa 1900-1920* (Amsterdam 1990) 109; De Wispelaere, Van Stem tot anti-Stem 60.

[159] Just Havelaar, 'Werkelijkheid en droom. Een nabetrachting', *De Stem* (1921) 293-321, aldaar 299.

[160] Nieweg, 'Van schilder tot schrijver' 538.

[161] Havelaar maakte daarbij niet duidelijk wat precies zijn intellectuele bronnen waren. Hij had eerder gepubliceerd over Schopenhauer en verwees in zijn werk onder andere naar Bergson, Guyau, Nietzsche en Dostojevski.

[162] Just Havelaar, *Strijdende onzijdigheid* (Haarlem 1915) 31-32

[163] Ibidem 34.

Voor de geestdriftige vitaliteit van de Franse en Duitse 'oorlogsapostels' koesterde Havelaar een zekere bewondering, ook al ontbrak het hen aan de essentiële 'scheppende liefde'. Dat gold niet voor de futloze 'status-quo-pacifisten'. Alles wat de 'levens-intensiteit' verzwakte, ook al was het goed bedoeld, zo redeneerde hij, was verwerpelijk.[164] De 'Pruisische bruut' was hem dan ook liever dan een weke, meegaande en kleurloze Nederlander.[165] Of Europa gelouterd uit de strijd zou komen, werd volgens Havelaar bepaald door de 'innige wil om te helpen'.[166] De onder pacifisten wijdverbreide notie van een 'Europeeschen Staten-Bond' was zeker niet het ei van Columbus. Een verenigd Europa kon het continent alleen voor een nieuwe oorlog behoeden, wanneer het een krachtig, 'levend organisme' zou zijn, 'een volks-verbond en niet een artificieel grapje van wantrouwige diplomaten'.[167] Het vooroorlogse 'kille' internationalisme en 'nuchtere' kosmopolitisme hadden, zo meende Havelaar, als tegenreactie immers een energiek maar gevaarlijk hypernationalisme opgeroepen, dat het sterkst floreerde in het Duitse Keizerrijk.[168] Er bestond echter ook een 'dieper' en 'onbewust' nationalisme, dat niet in strijd was met het internationalistische ideaal. En uiteraard waren de Nederlanders volgens hem hiertoe op bijzondere wijze in staat.[169]

In het in 1916 in *De Gids* gepubliceerde 'Holland. Wezen en waarde van ons nationaal karakter' borduurde Just Havelaar verder voort op deze laatste gedachte. Omdat de oorlog onverbloemd de desastreuze gevolgen van het nationalisme had getoond, zo verzekerde hij, zou het in de toekomst plaatsmaken voor een tijd van Europese eenheid en vereniging. Het nationaal gevoel, dat in de perceptie van Havelaar beschouwd moest worden als een uitdrukking van de eeuwige, 'scheppende kracht', mocht daarbij echter niet volledig worden ontkend - dat zou leiden tot verstarring - maar moest worden doorleefd en uitgesproken. Het was in zijn ogen dezelfde levenskracht, die zich, telkens op een eigen wijze, manifesteerde in de verschillende naties; het 'nationale' was een 'noodzakelijke' vervorming van een 'ideële algemeenheid'.[170] Zo meende Havelaar dat de Duitsers een 'nationaal karakter' hadden, dat gekenmerkt werd door een 'donkere levenswil' en een onevenwichtigheid tussen het verlangen naar abstractie en een hang naar mystiek. De Fransen dichtte hij een spontaan, primair, harmonisch levensenthousiasme toe, dat zich vermengde met een 'realistisch rationalisme'.[171] De Nederlanders deelden volgens hem dit realisme met de Fransen, al was de levenskracht bij hen geen levenslust en met de Duitsers hadden zij het, voor het ´Germaansche bewustzijn´ kenmerkende, directe contact vanuit het innerlijk van het individu met de eenheid van het 'wereld-Al' gemeen, dat treffend was beschreven door Eucken, al ontbrak het hen aan de vermeende, 'typisch Duitse' zin voor abstractie.[172]

De Noord-Europese 'mystische vitaliteit', zo orakelde Havelaar, openbaarde zich bij zijn landgenoten op een geheel eigen wijze: ze was er niet uitbundig, maar manifesteerde zich in een naar binnen gekeerde hartstocht en bezinning. De Nederlander leek nuchter, langzaam en flegmatisch; alsof het hem aan alle levensenergie ontbrak. Hij kwam aarzelend op gang, maar als de

[164] Ibidem 16-17.
[165] Ibidem 34.
[166] Ibidem 21.
[167] Ibidem 25-26.
[168] Ibidem 61.
[169] Ibidem 65 en 68-69.
[170] Just Havelaar, 'Holland. Wezen en waarde van ons nationaal karakter', *De Gids* 2 (1916) 243-280, aldaar 246-248.
[171] Ibidem 250-255.
[172] Ibidem 256-257.

aarzeling eenmaal was overwonnen zette hij door, stilzwijgend en hardnekkig.[173] Voor zijn landgenoten had Havelaar een reeks fijne, nationale eigenschappen gereserveerd, als een voorliefde voor eenvoud, internationale openheid en een democratische gezindheid. Juist vanwege dit bijzondere 'karakter', zag hij voor Nederland de fantastische taak weggelegd als 'scheppende kracht […] om Europa's toekomstige eenheid tot stand te brengen'.[174] Voorwaarde hiervoor was echter dat het Nederlandse volk in de toekomst ook zelf meer een culturele eenheid zou vormen.[175] Op haar beurt zou de Europese verzoening, deze Nederlandse nationale eenheid, identiteit en kracht verder versterken, want zo besloot Havelaar lyrisch: 'Nederland kan slechts groot zijn, indien Europa het wordt.'[176]

De levensfilosofie als fundament van een internationalistisch-nationalisme

Just Havelaar was niet de enige humanitair idealist die de Eerste Wereldoorlog als een ontzagwekkende explosie van levenskracht interpreteerde, die deze kracht relateerde aan 'nationale karakters' en vervolgens, in plaats van haar aan te wenden voor de oorlogspropaganda, instrumentaliseerde voor een eigen internationalistisch-nationalistisch toekomstvisioen. Ook de hoogleraar pedagogiek en rector van het eerste lyceum in Nederland, Rommert Casimir, meende bijvoorbeeld dat het nationalisme - naast het binden van het eigen volk - eveneens een hoger, internationalistisch doel kon dienen: zoals elk mens kon deelnemen aan het geheel, door zijn persoonlijkheid in zijn arbeid tot uitdrukking te brengen, zo had elk land de taak om, vanuit het eigen volkskarakter, zich in dienst te stellen van de grotere gemeenschap van volkeren.[177] In zijn brochure *Waardige onzijdigheid* (1914) waarschuwde Casimir, die belangstelling had voor de levensfilosofie, net als Havelaar, dat de Nederlandse neutraliteit niet lafhartig en zelfzuchtig mocht zijn, maar moest wortelen in 'een geestkracht en een zedelijken moed […] die ons eigen volk zal stalen' en die respect zou afdwingen in de internationale, politieke arena. De oorlog, waarvoor heel Europa - ook het neutrale Nederland - verantwoording droeg, liet volgens Casimir op huiveringwekkende wijze zien 'waartoe de menschelijke natuur en ook de onze in staat is'. Het heersende, instinctieve 'volksegoïsme' dat in dit kolossale conflict tot uitbarsting was gekomen, lag, zo betreurde hij, ook dikwijls ten grondslag aan de Nederlandse onzijdigheid en moest met de ethiek worden getemd. Volgens Casimir was het daarbij van cruciaal belang dat zijn landgenoten zich realiseerden dat de neutraliteit niet alleen was opgelegd 'door dwang van omstandigheden', maar ook '*gekozen* uit vrijen wil.'

Niet omdat Nederland zedelijk superieur was, maar omdat het eenvoudigweg buiten de oorlog was gebleven, bezat het, evenals de andere neutrale staten, in zijn perceptie een sterkere, morele 'kracht' dan de oorlogvoerende mogendheden, was het beter in staat om de ethiek in de internationale betrekkingen over het voetlicht te brengen en kon het een bijdrage leveren aan de beteugeling van het noodlottige, instinctieve nationalisme. Daarbij was het zaak om niet plompverloren de verontwaardiging over de oorlogsmisdaden of de patriottische roes van de belligerenten te laten blijken. Een 'waardige onzijdigheid' veronderstelde, volgens Casimir, die zich

[173] Ibidem 262-264.
[174] Ibidem 269 en 279-280.
[175] Ibidem 275-277.
[176] Ibidem 280.
[177] Rommert Casimir, 'De geestelijke constitutie van den mensch', in: *De toekomst der maatschappij. Negen voordrachten gehouden voor de "Amsterdamse studentenvereeniging voor sociale lezingen*" (Amsterdam 1917) 79-116, aldaar 96-97 en 105.

overigens niet zoals Havelaar lovend uitliet over de vitaliteit van de nationalistische geestdrift, dat de Nederlanders zich eerlijk moesten 'verdiepen in de psyche der oorlogvoerenden'.[178]

Wél een ondubbelzinnige waardering voor het vitale en energieke oorlogsenthousiasme van 1914, sprak Kees Meijer uit in *Het Nieuwe Leven*. Evenals Havelaar meende hij dat de vaderlandsliefde, die door de oorlog in het onderbewustzijn van de Europeanen was gewekt, expliciet moest worden erkend en gesublimeerd. Degenen die streden tegen de dienstplicht, hadden geen oog voor de onmetelijke kracht van deze 'diepere instincten'. Troelstra had dit volgens Meijer wel, toen hij in augustus 1914 de nationale eenheid proclameerde en voor de mobilisatiekredieten stemde.[179] Meijer was van mening dat het nationale gevoel, dat eenheid gaf aan het volk en het 'nationale karakter' bepaalde, 'een levende, ook in het heden wortelende kracht' kon zijn.[180] Op een bepaalde manier had de oorlog, die op zichzelf natuurlijk 'afschuwelijk' was, in zijn ogen een louterende uitwerking op zowel individuele als 'nationale personen'; de opgebloeide vaderlandsliefde leek, zo meende Meijer, daarbij verwijzend naar de oorlogspropaganda van H.G. Wells (1866-1946), te leiden tot meer veerkracht, een grotere saamhorigheid en opofferingsgezindheid. [181] De Nederlandse actievoerders voor het dienstweigeringsmanifest begrepen niet dat elk volk een missie moest vervullen, dat het volksbestaan 'een mystieken achtergrond' had en dat een volk dat zich niet zou verdedigen tegen een vreemde overheersing, minderwaardig en karakterloos was. Dit inzicht liet zich volgens Meijer echter uitstekend verenigen met het internationalistische ideaal van het socialisme. Evenals Havelaar verkondigde hij dat het internationale 'organisch' en 'uit het nationale' moest groeien. Een 'internationalisme van de studeerkamer', dat de grenzen wilde uitwissen en de 'kracht der nationale verschillen' negeerde was dan ook zinloos. Zijn socialistische medestanders moesten zeker trachten om te zijner tijd de internationale banden opnieuw aan te halen, maar zich daarbij realiseren dat ''t leven […] op eigen wijs' werkte en slechts 'tot eenheid in en door de verscheidenheden' kwam.[182]

Meijers medeoprichter van De Nieuwe Gedachte, de kweekschoolonderwijzeres en schrijfster Adele Withof, legde in *Het Nieuwe Leven* uit dat de oorlog de eerbied voor het leven had verhevigd, omdat, zoals de Franse schrijver Henri Barbusse (1873-1935) volgens haar in zijn anti-oorlogsroman *Le Feu* (1916) had laten zien, de massale vernietiging van mensenlevens in de loopgraven het besef versterkte dat het leven het grootste bezit is van de mens. Het was daarom zaak het leven in het nu aandachtig te doorleven. Ook in het neutrale Nederland was volgens Withof het inzicht doorgedrongen dat 'het aangezicht van den dood' de mens 'leert te leven'. Ook al was het land buiten schot gebleven, 'de eenheid van alle leven hield ons betrokken in de invloedssfeer van den overweldiger', zo meende ze. De Nederlanders ondervonden het oorlogsgeweld dan wel niet aan den lijve, maar omdat zij in hun 'verbeelding […] een eindelooze reeks tafereelen van ontzetting en afgrijselijk doodsgevaar' reflecteerden, was ook voor hen op veilige afstand van het slagveld 'De dood […] in het licht getreden.'[183]

Ook toen de Eerste Wereldoorlog voorbij was, droeg de levensfilosofie bij aan internationalistische-nationalistische opvattingen, bijvoorbeeld in de Praktisch-Idealisten Associatie,

[178] Rommert Casimir, *Waardige onzijdigheid. Nederlands taak* (Groningen 1914) 11-13.
[179] Kees Meijer, 'De nationale plicht tot zelfhandhaving en het socialisme', *Het Nieuwe Leven* (1915-1916) 321-334, aldaar 322.
[180] Ibidem 323-324.
[181] Ibidem 328-331.
[182] Ibidem 331-333.
[183] Adele Withof, 'In het aangezicht van den dood', *Het Nieuwe Leven* (1919-1920) 79-86.

waar de levensfilosofie in gevulgariseerde vorm zeer populair was en zich dikwijls vermengde met socialistische en theosofische overtuigingen. Niet voor niets werd de 'Religieuze Gedachte' die de jongeren van de PIA propageerden, wel omschreven als: 'Het besef, dat de mens geen op zichzelf staand individu is, zonder verband met de anderen, maar dat de samenleving deel uitmaakt van het grote Leven, het heelalorganisme of Eeuwige leven, waarin wij mensen de betrekkelijke en veranderlijke verschijningen zijn, terwijl het Heelal-leven als eeuwige levensdrang ons allen beweegt.'[184] In 1925 stichtten enkele PIA-leden de 'Orde voor Levenden Arbeid', een coöperatie waarbij onder andere het door hen gerunde kunstnijverheidsbedrijf ESKAF in Huizen zich aansloot. Doel was om met verschillende idealistische bedrijfjes een 'levend Arbeidsorganisme' te vormen en om 'onafhankelijk van het stoffelijk loon' in het dagelijkse werk het 'Levensbeginsel' uit te drukken en zo tot zelfverheffing en deelname aan het 'Eeuwige leven' te komen.[185]

Een veel belangrijkere motivatie voor de vernieuwingsdrang van de 'pianeezen' dan de afkeer van de gemechaniseerde-zielloze fabrieksarbeid, was echter het verlangen naar nooit-meer-oorlog. Volgens de theosofische 'Algemeen leider' van de PIA, Koos van der Leeuw, had de jarenlang opgebouwde spanning tussen de Europese naties zich in ontladen in 1914. De oorlog vernietigde de 'oude vormen' en maakte de weg vrij voor het scheppen van 'nieuwe vormen' op elk terrein. In de nieuwe tijd zou de 'intuïtie' de 'verstandelijkheid' vervangen en werd de 'innerlijke aanschouwing' als bron van waarheid erkend. De op handen zijnde kentering manifesteerde zich bijzonder krachtig in het naoorlogse verlangen naar een 'organische' samenwerking tussen de Europese volken als delen van één geheel. In plaats van op traktaten of internationale regelingen, moest deze gedroomde nieuwe volkerengemeenschap volgens hem berusten op een 'samenwerking in de harten der menschen'.[186] De regeneratie van de samenleving, was volgens hem als 'de wedergeboorte […] van een nieuwe vorm uit nieuw leven', die niet tot stand kon komen door een 'geweldsrevolutie', noch door het parlement of door 'papieren wetten', maar alleen kon worden gerealiseerd door 'de nieuwe geest', die 'bij gebrek aan versche lucht' in de Tweede Kamer te gronde ging.[187] Marinus van der Goes van Naters meende dat de vernieuwers gedreven werden door een 'oer-gevoel' of 'revolutionair-instinct' en dat zij 'frisch en jong, vol drukte en levenskracht, en levensliefde' waren.[188] Volgens de rode jonkheer en latere Europarlementariër (1958-1967) kon deze energieke kenteringsdrift zich óók manifesteren in een 'intense liefde voor het eigen volk' die niet ten koste ging van andere volken, maar waarbij de eigen natie gezien werd als een 'een noodzakelijk deel van de groote volkerengemeenschap'.[189]

Tot een uitgewerkte, originele pro-Europese levensfilosofie kwam het PIA-lid Egbert Smedes (1889-1975).[190] In *Regeneratie* en boeken als *De doorbraak van het modern humanisme. Aansporing tot daadwerkelijk verzet tegen steriel intellectualisme* (1923) en *Naar de geestelijke revolutie* (1926), maakte deze HBS-leraar en vredesactivist op militante toon zijn toekomstvisioen wereldkundig.

[184] Geciteerd in: Harmsen, *Blauwe en rode jeugd* 239-240.
[185] Over deze door de PIA-leden Harry Hamming, Piet Stam en Leo Schrijver opgerichte Orde voor Levenden Arbeid: Loman, 'De Orde voor Levenden Arbeid: ontwerp eener beginselverklaring', *Regeneratie* (1926) 373-375 ; 'Orde voor levenden arbeid', *Het Vaderland* (27-05-1924 - Avondblad) 4 en Wim Spitzen en Antoine Verschuuren, *ESKAF. Eerste Steenwijker Kunst-Aardewerk Fabriek 1919-1934* (Amsterdam 2000) 15-16 en 18.
[186] Van der Leeuw, *Het praktisch-idealisme* 15, 19 en 23-24.
[187] J.J. v.d. Leeuw, 'Revolutie of regeneratie', *Praktisch-Idealisme. Orgaan der Praktisch-Idealisten Associatie* (1919) 19-22, aldaar 19-21.
[188] M. v.d. Goes van Naters, 'Over het revolutionnair instinct', *Regeneratie* (1921) 81-83, aldaar 81 en 82.
[189] M. v.d. Goes van Naters, 'Nationaal idealisme', *Regeneratie* (1921) 195-196, aldaar 195.
[190] H. Willemse, 'Twee jeugdbewegingen', *Regeneratie* (1925) 290-299, aldaar 290.

Volgens Smedes was het door hem gepropageerde 'modern humanisme' een manifestatie van het scheppende leven, de 'stralende kracht' die eerder de Renaissance, het humanisme, de Reformatie en zelfs de Verlichting had opgewekt. Na de zegetocht van de mechanische en materialistische wereldbeschouwing in de negentiende eeuw, was er in de eigen tijd een 'nieuw ontwakend levensgevoel' ontstaan. Het was zaak om uit de chaos van de Eerste Wereldoorlog een nieuwe orde op te bouwen. Voor Nederland was daarbij een pioniersrol weggelegd. In geen ander land was de drang om uit 'vormeloosheid' weer 'vorm' te scheppen zo sterk. Nergens lagen orde en chaos zo dicht bij elkaar. Om te overleven moesten de Nederlanders immers met dijken, sloten en polders de sompige moerasdelta bedwingen. Bovendien konden de Nederlanders bogen op een sterk persoonlijkheidsbesef en vrijheidsliefde en erkenden zij de wil van God, niet van de staat, als het hoogste gezag - eigenschappen waarmee zij zich van de Duitsers buitengewoon gunstig onderscheidden. Omdat de 'onweerstaanbaren Levensdrang' zich het sterkst openbaarde in de Nederlandse jeugd, rustte, zo meende Smedes, op haar schouders de zware taak om - als eigentijdse 'geuzen'- de moderne humanisten in heel Europa samen te brengen. De 'Vereenigde Staaten van Europa' die hem uiteindelijk voor ogen stond, was - in tegenstelling tot de 'rationalistische Volkenbond' die het product was van staatslieden en diplomaten - een 'van binnen, uit de volkeren' gegroeid 'hooger organisme' en daarmee de beste garantie op een duurzame vrede.[191]

Revolutie, opbouw of democratie?

Behalve voor het verlangen naar een organische, internationale of Europese eenheid, waarbij recht gedaan werd aan de vitale, nationalistische driften of het unieke karakter van de verschillende naties, werden elementen van de levensfilosofie óók in stelling gebracht voor andere, zij het dikwijls weinig concrete, politieke idealen. Zo meende Rommert Casimir dat de 'samenwerkende, opbouwende vrijzinnigheid' zoals die door zijn partij de Vrijzinnig-Democratische Bond werd vertegenwoordigd, moest worden gedragen door een geloof in het leven, verbonden Kees Meijer en Just Havelaar hun levensfilosofie met het socialisme en - in het geval van Havelaar - met de 'democratie' en mobiliseerde Geertruida Kapteyn-Muysken aspecten van de levensfilosofie voor een links-revolutionair engagement. De feministe en publiciste Kapteyn-Muysken had lange tijd in Groot-Brittannië gewoond en was sterk gevormd door het Britse ethisch-socialisme en pacifisme.[192] Na haar huwelijk was deze burgermeesterdochter uit Hillegom in 1880 naar Londen verhuisd, waar haar echtgenoot een betrekking had als ingenieur. Ze maakte er persoonlijk kennis met de Britse filosofen Edward Carpenter, Bernard Shaw, Bertrand Russell (1872-1970) en Russische anarchist in

[191] Egbert Smedes, *Naar de geestelijke revolutie* (Rotterdam 1926) 3; E. Smedes, *De doorbraak van het Modern Humanisme. Aansporing tot daadwerkelijk verzet tegen steriel intellectualisme* ('s Gravenhage 1923) en Egbert Smedes, 'Over neo-humanisme', *Regeneratie* (1924) 200-208. *Regeneratie* verweet Smedes overigens in *Doorbraak van het modern humanisme* een gebrek aan realiteitszin, in: G.K., 'Boekbeoordeeling', *Regeneratie* (1924) 6-7. *Het Vaderland* bekritiseerde Smedes vanwege zijn 'ijdelheid', maar noemde zijn boek 'sympathiek', in: *Het Vaderland* (27 augustus 1925 - Avondblad) 1.

[192] Over Geertruida Kapteyn-Muysken: Piet Meertens en Annemarie Kloosterman, 'Muysken, Geertruida Agneta', in: *Biografisch Woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging in Nederland* 2 (1987), http://www.iisg.nl/bwsa/bios/muysken.html, geraadpleegd 03-08-2013; Bernard Reijndorp, 'Een groote idealiste die van ons heenging. Geertruida Kapteyn-Muysken', in: *Revolutie en wedergeboorte. Nagelaten handschriften van G. Kapteyn-Muysken* (Blaricum 1921) 119-152; Oene Noordenbos en Piet Spigt, *Atheïsme en vrijdenken in Nederland* (Nijmegen 1976) 209-212; F.S. van Balen-Klaar, 'Mevrouw G. Kapteyn-Muysken', *De Amsterdammer* (18 september 1920) 5; 'Geertruida Kapteyn-Muysken', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (8 september 1920 - Avondblad).

ballingschap Pjotr Kropotkin (1842-1921). Sinds haar jeugd was ze bovendien bevriend met Hélène Mercier (1839-1910), de pionierster van het Toynbee-werk in Nederland. Met Kropotkin deelde Kapteyn-Muysken een sterke bewondering voor de jonggestorven dichter-filosoof Guyau, die in zijn levensfilosofie het sociaal bewustzijn van het individu voorop stelde.[193] In 1898 vertaalde ze zijn hoofdwerk *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885) naar het Engels en meende vervolgens enkele duizenden Schotse metaalbewerkers een plezier te doen door het in goedkope editie onder hen te verspreiden. Kropotkin prees zijn Nederlandse vriendin voor deze barmhartige daad met de woorden: 'U is anarchiste, zonder het zelf te weten.'[194] In navolging van Guyau ontwikkelde Kapteyn-Muysken een eigen, optimistisch 'Levensgeloof' dat de grondslag moest vormen van een morele en maatschappelijke vernieuwing en dat ze verkondigde in *De Kroniek*, *De Nieuwe Gids* en *De XXe Eeuw* en in essaybundels als *Affirmatie* (1907) en *Levensrichting van deze tijd* (1916). In 1908 keerde ze terug naar Nederland, waar ze zich aansloot bij de vrijdenkersvereniging De Dageraad en de vrouwenbeweging. Haar villa in Scheveningen werd een trefpunt voor linkse intellectuelen als Bart de Ligt, Clara Wichmann, Ferdinand Domela Nieuwenhuis, de architect Hendrik Petrus Berlage (1856-1934) en de sociaal-anarchist Bernard Reyndorp (1870-1950).

Het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog greep Kapteyn-Muysken hevig aan, maar versterkte tegelijkertijd, evenals bij Havelaar en Meijer, haar geloof in het leven als regenererende kracht: in 1916 noteerde ze dat de 'utopie der vernietiging, van den dood' alleen bestreden kon worden met 'de utopie van het Leven'.[195] In *Revolutie en weder-geboorte*, dat ze schreef in het voorjaar van 1920, enkele maanden voor haar dood, ging ze uitvoerig in op de betekenis van de oorlog als een katalysator van een scheppend 'Levensgeloof', dat volgens haar onontbeerlijk was om vooral de Russische Revolutie te louteren en tot een werkelijk succes te maken.[196] Een visie, die niet toevallig veel overeenkomsten vertoonde met de opvattingen van De Ligt en Wichmann over de oorlog en de revolutie; op beide religieus-anarchisten oefenden Guyau en Kapteyn-Muysken - die zelf in de oorlog ook in anarchistisch vaarwater terecht kwam - een sterke invloed uit.[197] Volgens

[193] Guyau typeerde zijn 'force vitale' als een zichzelf voortbewegende energie. Het leven had geen externe drijfveren nodig, maar was een doel op zichzelf. Hij was dan ook zowel wars van het negentiende-eeuwse utilitarisme, dat uitging van de veronderstelling dat elke handeling een bepaald nut had, als van alle godsdienst of metafysica. Guyau bepleitte een moraal vrij van uiterlijke sancties of verplichtingen. De 'force vitale' bezat zelf geen inherente moraal, maar kon die wel tot stand brengen op het moment dat er een overdaad aan levenskracht in een individu ontstond die naar een ander individu 'overstroomde'. Het was aan het sociaal besef van de mens te danken dat de levenskracht op deze wijze een verbindend effect kon hebben. Een proces dat zich bijvoorbeeld manifesteerde in liefde, kameraadschap of kunst. Guyau redeneerde: des te sterker de levensintensiteit, des te groter het opgebouwde surplus en des te krachtiger de heilzame, extensieve werking van de vitale energie en de gemeenschapservaring zouden zijn. Over Guyau o.a.: Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 316-318; Thissen, 'De wet der eeuwige slingering' 8-9 en G. Kapteyn-Muysken, *Affirmatie: (lijnen eener levensbeschouwing)* (Amsterdam 1907) 107-144.

[194] Geciteerd in: Reijndorp, 'Een groote idealiste die van ons heenging' 128.

[195] Geciteerd in: ibidem 149.

[196] Behalve aan Guyau, ontleende Kapteyn-Muysken voor dit werk ook veel inzichten aan Bertrand Russells *Proposed roads to freedom. Socialism, anarchism and syndicalism* (1918) en aan Edward Carpenters *Pagan and Christian creeds: their origin and meaning* (1920).

[197] Over de invloed van Guyau en Kapteyn-Muysken op De Ligt: Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 316-321 en H.J. Mispelblom Beijer, 'Het leven van Bartholomeus de Ligt. Een poging tot begrip', in: *Bart de Ligt 1883-1938* (Arnhem 1939) 13-111, aldaar 73-74. Clara Wichmann verzorgde de uitgave van *Revolutie en wedergeboorte* en verwijst onder andere naar Guyau in: 'Philosophische grondslagen van het socialisme', *Mensch en maatschappij* 135- 211, aldaar 194 en 204 en in het essay 'Gemeenschap en enkeling' dat is opgenomen in *Bevrijding. Opstellen van Clara Meijer-Wichmann* (Arnhem 1924) 75-87, aldaar 85. Een

Kapteyn-Muysken werd Europa te gronde gericht door een roofzuchtig imperialisme, militarisme en de traditionele godsdienst en zedenleer. In 1914 was deze opgehoopte 'ontploffingsstof' tot een 'uitbarsting' gekomen.[198] De oorlog was een ongeëvenaard afschuwwekkende 'worsteling', maar ook een 'keerpunt' omdat het de 'omwentelende kracht' openbaarde die de wedergeboorte van de moderne mens mogelijk maakte - een kracht die verder werd opgezweept door het 'vredesbedrog' van Versailles.[199] Om tot 'bevrijding' of 'weder-oprichting' te komen, was een ogenschijnlijk 'hardvochtig' proces vereist: alleen het bewust doorlijden en begrijpen van 'de ons geeselende openbaring van de wereldoorlog' kon aan het imperialisme een einde maken.[200] Op deze manier richtte zich ondanks alle ellende in de eigen tijd een nieuw geloof op in de harten van de mensen; 'het "Levensgeloof", met Levenseerbied als grondslag, en Levensontwikkeling als doel'.[201] Dit nieuwe geloof was diep verankerd in het gevoel, want volgens Kapteyn-Muysken waren het 'ten slotte de begeerten, de instinkten van den mensch in hun hoogere natuurlijkheid die zijn wereld zullen moeten omvormen en opnieuw bouwen.'[202] Omdat alleen de 'hoogere instinkten' moesten worden opgewekt en de 'lagere instinkten' uitgedreven, was echter innerlijk 'zelfbestuur' en 'psychologisch inzicht' gewenst.[203]

Het ´Levensgeloof´ was volgens Kapteyn-Muysken niet alleen de enige remedie tegen de 'moreele hypnose' en de massaslachting die de wereldoorlog had teweeggebracht, maar was eveneens onontbeerlijk als steun voor de revolutionaire beweging. Voor de Russische Revolutie koesterde ze een diep ontzag, maar tegen het geweld en de dwang van de bolsjewieken had ze, net als De Ligt en Wichmann, met wie ze samenwerkte in de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen, ernstige bedenkingen. Zonder 'psychologie' waren het socialisme en het communisme gedoemd om te mislukken. De oorlog en de revolutie hadden immers voorgoed duidelijk gemaakt dat elke 'levenloos mechanische theorie' ineenzakte, 'zoodra de oer-instinkten, begeerten en hartstochten der menschen zich met elementair geweld laten gelden.' De politiek-sociale omwenteling veronderstelde volgens haar dan ook een geestelijk-morele revolutie en omgekeerd: 'De maatschappij kan zich nu eenmaal niet hernieuwen zonder wedergeboorte in het individu' en 'het individu is machteloos in een maatschappij die door verouderde stelsels geregeerd wordt.'[204] Om te beklijven en haar dwalingen ongedaan te maken, was het onontbeerlijk dat de revolutionaire orde het 'Levensgeloof' en de daaruit voortvloeiende nieuwe moraal zou omarmen.[205] Alleen door een aanvaarding van 'het Levens-instinkt' kon een waarachtig communisme, dat meer was dan een economisch stelsel - maar vooral moest worden gezien als een 'menschelijke gemeenschap' waarin het 'hooger-menschelijke' tot zijn recht kwam - worden gerealiseerd en de in 1914 in gang gezette geweldsspiraal worden doorbroken.[206]

---

vergelijking tussen de denkbeelden van Wichmann en Guyau in: Bart de Ligt, *Clara Wichmann als verdedigster der menschelijkheid* (Amsterdam 1933) 14 en Thissen, 'De wet der eeuwige slingering' 10-13.

[198] Geertruida Kapteyn-Muysken, *Revolutie en weder-geboorte. Nagelaten handschriften van G. Kapteyn-Muysken* (Blaricum 1921) 43.

[199] Ibidem 7 en 14.

[200] Ibidem 71.

[201] Ibidem 8. Op blz. 73-74 heeft Kapteyn-Muysken het over 'het nieuwe evangelie' en vergelijkt ze de eigen tijd met die van de Reformatie; de modern mens moet volgens haar net als Luther in de zestiende eeuw met 'nieuwe stellingen, nieuwe beginselen' komen.

[202] Ibidem 66.

[203] Ibidem 99-100.

[204] Ibidem 7, 9 en 86.

[205] Ibidem 39 en 44-45.

[206] Ibidem 53 en 67.

Rommert Casimir, die in 1914 voor een beteugeling van het instinctieve 'volksegoïsme' en een in de 'geestkracht' gefundeerde Nederlandse neutraliteit had gepleit, stelde drieënhalf jaar later niet een door het 'Leven' gedreven revolutie, maar 'opbouw' voor. In mei 1918 verkondigde hij in het programmatische openingsartikel van het gelijknamige, door Henri Marchant (1869-1956) geredigeerde maandblad van de Vrijzinnig-Democratische Bond, dat de moderne mens zich op de drempel van een nieuw tijdperk van 'verjongden levenswil, zucht naar samenbinding en eenheid' bevond.[207] De komende tijd stond volgens hem in het teken van 'opbouw […] omdat ons geheele leven schijnt te streven naar levensbevestiging'.[208] Vervolgens bepleitte hij allerlei hervormingen, die althans ten dele overeenkwamen met het VDB-program, zoals een uitbreiding van de sociale wetgeving, verbeterde ziekenzorg, woningbouw en bezoldiging voor onderwijzers, een nieuwe 'synthetische, idealistische kunst' voor het volk en een 'levenskrachtig' godsdienstig leven dat aansluiting zocht bij de maatschappij. Hierbij kwam hij overigens niet tot een daadwerkelijk uitgewerkte levensfilosofie, want, zo meende hij: 'de volle levenswerkelijkheid […] verkilt en verstart' bij elke poging haar in begrippen te vangen, het leven liet zich slechts tastend 'benaderen' en 'beproeven'.[209] In het artikel 'Groei' in *Opbouw* legde hij uit dat in zijn ogen elke wezenlijke 'samenwerkende, opbouwende vrijzinnigheid' geschraagd moest worden door een 'levensgeloof', omdat slechts een aanraking met de diepere 'levenswerkelijkheid', die achter alle tijdelijke opschudding en beroering schuilging, 'den diepen vrede' kon waarborgen. De eigentijdse mens kon het leven volgens Casimir niet 'scheppen', maar wel 'bevorderen of stuiten'. Daarom was het zijn taak het leven 'te aanvaarden en te naderen, de voorhanden kiem tot ontwikkeling te brengen.'[210] Toen hij in 1923, in een boek dat ter gelegenheid van het 25-jarige regeringsjubileum van koningin Wilhelmina verscheen, de balans mocht opmaken van 'het geestelijk leven' in Nederland, wees hij nadrukkelijk op de populariteit van Henri Bergson en de verering van het Levensbeginsel als reactie op 'het starre, het onveranderlijke, het mechanische'. Terugblikkend op de periode 1898-1923 verklaarde Casimir: 'Een wending tot het leven, tot het geestelijke is een overheerschende trek geweest en geworden van dezen tijd'.[211]

Kees Meijer duidde de 'doorleving' van het immanente en verbindende 'leven' aan als 'de nieuwe gedachte'. Het ging volgens hem om 'een gemeenschappelijke levensaanvoeling' die zowel in het individu als in de massa werkzaam was en die gekenmerkt werd door een groei van het zelfbewustzijn en de gemeenschapszin.[212] Even had Meijer voor zijn in 1916 opgerichte vereniging de naam 'De Nieuwe Cultuur' overwogen, maar omdat de Duitsers aan het woord *Kultur* 'een bijsmaakje hadden gegeven', zag hij daar bij nader inzien vanaf.[213] In de brochure *Wat wil "De Nieuwe Gedachte"?* (1925) werden Nietzsche, Guyau, Bergson, Dilthey en Simmel als verwante denkers gepresenteerd.[214] Benadrukt werd dat De Nieuwe Gedachte ernaar streefde dat de mens door zijn 'ware zelf' te verwezenlijken, zich bewust werd van het 'Wereldleven' dat de vooruitgang

[207] R. Casimir, 'Opbouw', *De Opbouw* (1918-1919) 1-16, aldaar 1.
[208] Ibidem 2.
[209] Ibidem 1.
[210] Rommert Casimir, 'Groei', *De Opbouw* (1919-1920) 253-267 en 325-338, aldaar 338.
[211] Casimir, 'Het geestelijk leven' 49-50.
[212] Kees Meijer, 'De Nieuwe Gedachte', *Het Nieuwe Leven* (1916-1917) 33-47, aldaar 33; 'Het Nieuwe Leven II. De soevereiniteit der persoonlijkheid.', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (2 juni 1920 - Avondblad). Met de Amerikaanse, spirituele New Thought-beweging, zo benadrukte Meijer, had zijn vereniging niets te maken.
[213] Kees Meijer, 'Geschiedenis van De Nieuwe Gedachte', in: *Gedenkboekje uitgegeven ter gelegenheid van het tien-jarig bestaan der vereeniging De Nieuwe Gedachte* (1926) 3-8, aldaar 4-5.
[214] Vloemans, *Wat wil "De Nieuwe Gedachte"* 12.

van de mensheid leidde en zich op deze manier, via zijn zelfontplooiing, ook verbonden zou weten met zijn medemensen.[215] Meijer en de zijnen vatten deze levensfilosofie nadrukkelijk op als een 'religie'. Daarbij dichtten ze echter aan de kunst een bijzondere taak toe. Volgens Meijer, die bekende zich 'voor alles artist' te voelen - nadat hij als theologiestudent was gesjeesd, had hij op de Amsterdamse toneelschool bij Maria Kleine-Gartman (1818-1885) gestudeerd en enige tijd als acteur gewerkt - openbaarde 'de nieuwe gedachte' zich niet alleen het krachtigst in dichters, schilders, beeldhouwers of toneelspelers, maar was ook de *Bejahung* van het leven een artistieke daad.[216] In *Het Nieuwe Leven* werden intellectuelen als de Amerikaanse essayisten Walt Whitman (1819-1892) en Ralph Waldo Emerson (1803-1882), de Noorse toneelschrijver Henrik Ibsen (1828-1906) en de Zweedse reformpedagoge Ellen Key (1849-1926) als leidende geesten vereerd en op de zondagochtend traden bekende Nederlandse kunstenaars op als de acteur Eduard Verkade (1878-1961), de architect H.P. Berlage en de schrijver Frederik van Eeden, of kunstcritici als Just Havelaar en P.H. Ritter.[217] Zoals in het vorige hoofdstuk duidelijk is geworden, kwamen politieke thema's op de zondagmorgenbijeenkomsten en in *Het Nieuwe Leven* nauwelijks aan bod, maar werd de levensfilosofie van De Nieuwe Gedachte wél verbonden met het socialisme. Niet alleen hadden veel vooraanstaande aanhangers zich bij de SDAP aangesloten en meende de vereniging op ideële wijze hetzelfde doel na te streven als het socialisme, ook maakte het socialisme volgens Meijer in belangrijke mate de opbloei van de door hem gepropageerde levensreligie mogelijk.[218]

Just Havelaar hield er een vergelijkbare opvatting op na: ook hij presenteerde, ongeveer vanaf 1917, zijn levensfilosofie nadrukkelijk als een humanistische 'religie' en meende dat het socialisme bijdroeg aan de hiervoor vereiste zelfvervolmaking van de persoonlijkheid.[219] Daarnaast stelde hij zijn 'religie der menschelijkheid' of 'humanisme' na de oorlog opnieuw in dienst van het verlangen naar een internationale eenheid én van de democratie. Evenals in zijn *Strijdende onzijdigheid* benadrukte hij in zijn bundel *Humanisme* (1920) dat de moderne mens 'in 't onrustig Europa' de 'smartelijke onbevrediging' van het leven moest aanvaarden, in plaats van de wereld te ontvluchten en zich op deze manier van zichzelf en van zijn medemens te vervreemden. Als we te ver van het leven afdwalen, zo verkondigde hij, kunnen we er niet meer aan deelnemen, dan wil het 'niet meer zegenend in ons dalen en ons met kracht doorstromen.' De remedie die hij aanbeval was 'menschenliefde', de intuïtief voelbare 'levens-drang van ons hart'.[220] 'Menschelijkheid' was voor Havelaar de maatstaf van alles. Het was de hoogste norm, boven alle betrekkelijkheid verheven, het was het criterium waarmee hij de samenleving en de kunst beoordeelde èn - omdat de mens in zijn ogen 'een samenvatting van het leven' was - de ultieme vorm van levensaanvaarding.[221]

In 1921 verbond hij zijn synthetiserende 'religie der menschelijkheid' met het verlangen naar 'democratie'. Democratie was in deze tijd een soort 'toverwoord', dat symbool stond voor een

---

[215] Ibidem 7.

[216] Ibidem 9; 'De antikerkelijkheid van De Nieuwe Gedachte', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (20 mei 1922); 'Een gesprek met Kees Meijer', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (18 mei 1922 - Avondblad). Volgens Meijer gaf niet alleen 'alle groote, alle waarachtige kunst' uitdrukking aan het 'religieuze' geloof in 'de eeuwig scheppende macht des levens', ook omgekeerd stegen alle 'zuivere uitingen' van dit levensgeloof tot kunst. In: ; Kees Meijer, 'Wat wil De Nieuwe Gedachte', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 97-107, aldaar 103.

[217] Van Driel, 'De Nieuwe Gedachte' 4 en 'Zondagmorgenbijeenkomsten', *Het Volk* (5 febr. 1916) 6.

[218] 'De anti-kerkelijkheid van de Nieuwe Gedachte', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (20 mei 1922).

[219] Havelaar schreef, voor zover ik heb kunnen nagaan, voor het eerst over zijn humanisme in: Just Havelaar, 'De moraal van het humanisme, *Onze Eeuw* 3 (1917) 381-406 en in: Havelaar, 'Kunst en samenleving' 241-247.

[220] Just Havelaar, *Humanisme* (Arnhem 1920) 40-41 en 44.

[221] Ibidem 47-48.

nieuwe orde en een geschikt instrument leek om een duurzame vrede te realiseren. Niet alleen waren de vredesidealen van de Amerikaanse president Woodrow Wilson (1856-1924), die de wereld 'safe for democracy' wilde maken, korte tijd zeer populair, ook leek het er even op dat de democratie, na de val van de grote autocratische keizerrijken, in Europa had gezegevierd en was in Nederland zojuist het algemeen kiesrecht voor mannen (in 1917) en voor vrouwen (in 1919) geïntroduceerd.[222] Havelaar vatte de democratie op als een uit het humanisme ontsproten, toekomstige 'religieuze' en 'boven-nationale' gemeenschap, die weinig van doen had met de 'democratie' als parlementaire staatsvorm.[223] In de democratie, zo betoogde Havelaar in zijn gelijknamige bundel uit 1921, waren volk en persoonlijkheid verbonden en smolten onbewuste en bewuste krachten samen.[224] Het volk, dat kon bogen op een directe voeling met de onderhuidse primaire emoties en instincten, kon de 'intellectueele hoogmoed' van de beschaving terugdringen.[225] Maar op zijn beurt had het een leidende persoonlijkheid nodig, om haar te verlossen van moreel verval, materialisme, bijgeloof en een huiveringwekkende hang naar het conventionele. Slechts een 'groote persoonlijkheid' die zelf deel had aan de 'volks-kracht' en aan iedereen maatschappelijk gelijk en geestelijk verwant was, was in staat om het 'volks-instinct' te zuiveren.[226] In de democratie was voor dergelijke machtige, grote persoonlijkheden die de 'eenheid der menschen' bevorderden een belangrijke taak weggelegd, maar was geen plek voor de 'machtsbegeerige, den hoogmoedige, den autoritaire', die 'zich in trots boven het volk' verhief.[227] De gedroomde democratische synthese was bovendien grensoverschrijdend. Het was 'een super-nationale éénheid der komende democratie' die Havelaar voor ogen stond.[228] De democratie beschouwde hij kortom als een verbindend en regenererend wondermedicijn, dat de fragmentatie kon beslechten op nationale én internationale schaal, als het gedroomde intuïtieve, organische tegengif tegen de rationalistische, gefragmenteerde, 'levenloze' burgerbeschaving, waar koel berekenende staatlieden de dienst uitmaakten, die vervreemd waren van het volk en - gedreven door imperialisme, winstbejag en nationaal eigenbelang - Europa in een allesverwoestende oorlog hadden gestort.

Na deze inventarisatie van de aantrekkingskracht en de mobiliserende werking van de levensfilosofie en de wijsbegeerte van Hegel binnen de humanitaire beweging in de jaren tijdens en na de Eerste Wereldoorlog, waarbij onder andere het antimilitaristisch engagement van De Ligt en Wichmann, het vredesvisioen van de oprichters van de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort en de internationalistisch-nationalistische, humanistische en democratische idealen van Havelaar de revue hebben gepasseerd, komt in het volgende hoofdstuk een andere, geliefde intellectuele bron van de humanitair idealisten aan bod: het 'onbedorven Oosten', dat als medicijn gold voor het spiritueel verarmde Westen. In dit hoofdstuk, waarin de levensfilosofie opnieuw, zij het meer op de achtergrond, een belangrijke rol speelt, wordt uitgebreid ingegaan op het gedachtegoed van Havelaars vriend Dirk Coster, die met hem het tijdschrift *De Stem* leidde en de drijvende kracht was achter de Nederlandse cultus rond Dostojevski, de schrijver die na de Eerste

[222] Tames, *Oorlog voor onze gedachten* 207-208.
[223] Just Havelaar, *Democratie* (Arnhem 1921) 74.
[224] Ibidem 31-32.
[225] Ibidem 49-50.
[226] Ibidem 56.
[227] Ibidem 66-68.
[228] Havelaar, 'Kunst en samenleving' 254.

Wereldoorlog in een groot deel van Europa als profeet van een geheimzinnige, regenererende Russische vitaliteit werd vereerd.

4. De bekoring van het Oosten. Dostojevki als Russische remedie voor Europa

Toen hij in 1919 in *Omhoog* zijn 'geloof aan de mogelikheid van een nieuwe kultuur' te berde bracht, maakte Willem Banning een belangrijk voorbehoud: het was nog lang geen uitgemaakte zaak dat 'West-Europa' ook het 'centrum' van deze nieuwe cultuur zou vormen. De 'eeuwig scheppende geest', had volgens de kersverse leider van de Arbeidersgemeenschap immers ook andere volkeren beroerd.[1] Antoon Vloemans, de jonge, Vlaamse filosoof van De Nieuwe Gedachte, meende in de inleiding van zijn *De wijsbegeerte van het Oosten* (1924) dat 'kennis van het oosten' voor de 'na-oorlogsche Europeanen' een 'innerlijke noodzaak' was en dat zij 'den dreigenden chaos' konden afwenden door zich te doordringen 'met de gevoelsdiepte en de lijdelijkheid van de oostersche levensopvatting'.[2] Ook Havelaar liet zich lovend uit over de 'hunkering naar Indië', die moest worden begrepen als een terugverlangen naar een oude 'contemplatieve zielskracht', als een natuurlijke afweerreactie die volgens hem voortkwam uit de heersende onvrede met 'Europa', dat steeds dieper in 'het moeras der relativiteit' verzonk.[3]

Het is deze naoorlogse fascinatie voor het Oosten die in dit hoofdstuk centraal zal staan. De veronderstelling dat de oosterse religie, wijsbegeerte of cultuur de 'zieke', eigentijdse westerse beschaving kon genezen, manifesteerde zich binnen de humanitaire beweging op zeer uiteenlopende wijzen. Achtereenvolgens zal worden stilgestaan bij drie belangrijke determinanten van deze hernieuwde fascinatie: de aantrekkingskracht van de esoterische 'kleine geloven' die zich door oosterse tradities lieten inspireren, zoals de theosofische Orde van de Ster in het Oosten, de populariteit van de Bengaalse dichter en Nobelprijswinnaar Rabindranath Tagore en de Duits-Baltische filosoof graaf Hermann Keyserling. Nadat de bredere contouren van dit cultuurkritische oriëntalisme in kaart zijn gebracht, wordt uitvoerig ingegaan op de bekoring van de Russische ziel en de Russische literatuur die in deze periode een nieuwe urgentie kreeg en gezichtsbepalend zou worden voor het verlangen naar het Oosten van de vroege jaren twintig. Daarbij komen vragen aan de orde als: hoe kan het dat de negentiende-eeuwse voorstelling van Rusland als bron van vernieuwing en 'mysterie' met een religieus verlossend potentieel na 1917 een nieuwe lading en betekenis kreeg, terwijl met de bolsjewistische revolutie toch een atheïstisch bewind aan de macht kwam, dat gegrondvest was op het historisch-*materialistische* en 'westerse' marxisme? Waarom leek vooral de Russische literatuur - in dit tijdvak in het bijzonder het werk van Fjodor Dostojevski - geschikt om de vermeende heilzame werking van de Russische ziel te ontsluiten? Hoe verhield de Nederlandse, humanitair-idealistische 'cultus' rond deze beroemde auteur zich tot de verering van Dostojevski zoals die in andere West-Europese landen begin jaren twintig gestalte kreeg? En: In hoeverre was er sprake van cultuurtransfer, van overname, aanpassing of afwijzing van bijvoorbeeld Franse, Duitse, Oostenrijke of Russische percepties van deze, volgende het cliché, meest Russische schrijver van alle Russische schrijvers?

[1] W. Banning, 'Religie, arbeiders en kultuur', *Omhoog* (1919) 3-25, aldaar 4.
[2] Antoon Vloemans, *De wijsbegeerte van het Oosten* (Zutphen 1924) 9-10.
[3] Just Havelaar, 'De onsterfelijkheid', *De Stem* (1927) 677-690, aldaar 679-680.

Internationale treinen in Ommen of de bekoring van 'het Oosten' in Nederland

De Eerste Wereldoorlog had de hardnekkige gedachte dat het politiek en moreel 'superieure' Europa in de wereld een beschavingsmissie kon vervullen, tot diep in de kern aangetast. Na het einde van de oorlog beschouwden tijdgenoten de cultuurcrisis dikwijls als een specifiek Europees probleem. Het lijkt erop dat de notie van een culturele degeneratie nu minder vaak dan voor 1918 uitsluitend in verband werd gebracht met het geestelijk peil van de eigen natie of met dat van de vijand, zoals in de oorlogspropaganda veelvuldig was gebeurd. De oorlog had niet alleen de gedachte dat de cultuurcrisis een zaak was die het gehele Europese continent aanging sterk aangewakkerd, maar ook het idee versterkt dat het nog 'oorspronkelijke' en 'onbedorven' Oosten een bron van loutering voor het Westen kon zijn. Dit cultuurkritische oriëntalisme vindt zijn oorsprong in de Romantiek. Vooral voor India was in de eerste decennia van de negentiende eeuw een grote belangstelling ontstaan. Dichters, schrijvers, musici, schilders en architecten dweepten in dit tijdvak met de Indiase cultuur en mystieke wijsheden en wetenschappers in heel Europa bestudeerden het hindoeïsme en boeddhisme en de verwantschap tussen het Sanskriet en de Indo-Europese talen. In Duitsland maakte bovendien de mythe opgang dat de Germaanse stam de rechthebbende erfgenaam was van een Indiaas gouden tijdperk; een anti-Franse, *völkisch*-nationalistische voorstelling, die sterk gevoed werd door Friedrich Schlegels 'ontdekking' dat, omdat het Sanskriet een lucide en zeer regelmatig karakter had, er in het oude India een hoogstaande, harmonieuze beschaving moest hebben bestaan met een diepzinnige wijsbegeerte en een zuivere religie.[4]

De these van Edward Saïd dat het oriëntalisme een discours was dat uitsluitend tot doel had het Oosten te overheersen en de superioriteit van het Westen te bewijzen, is sinds de publicatie van zijn *Orientalism* in 1978 door uiteenlopende auteurs bekritiseerd en gecorrigeerd. Deze critici hebben erop gewezen dat aan de Europese interesse voor het Oosten méér dan alleen politieke motieven ten grondslag lagen, dat geleerden, schrijvers en kunstenaars bijvoorbeeld hier ook de wortels van de eigen Europees-christelijke beschaving meenden te traceren of hun heil zochten bij de 'ongerepte' oosterse spiritualiteit, die in het geïndustrialiseerde Westen leek te zijn verdwenen.[5] Zonder twijfel hebben een onversneden machtspolitiek, racistische vooroordelen en imperialistische motieven de westerse beeldvorming over het Oosten in belangrijke mate bepaald. Zo werd bijvoorbeeld in Groot-Brittannië de behoefte aan meer kennis over India direct gevoed door de uitbreiding van het eigen koloniaal gezag en laat de Franse 'Egyptomanie' aan het begin van de negentiende eeuw zich alleen begrijpen in context van Napoleons Egyptische veldtocht (1798-1799). Desondanks ging het oriëntalisme niet alléén gepaard met negatieve, denigrerende voorstellingen, maar ook met positieve beelden van 'de Ander'. De Oriënt fungeerde voor Europa als spiegel waarin zowel de vermeende eigen superioriteit en angsten konden worden geprojecteerd, als de eigen wensdromen en onzekerheden.

Het cultuurkritische oriëntalisme kwam in Nederland pas relatief laat op gang. In zijn proefschrift *Het verlangen naar het Oosten* (2008) laat de kunsthistoricus Jan de Hond zien op welke manier deze vorm van verheerlijking van het Oosten furore maakte in de periode 1880-1900, toen

[4] Hans Bakker, 'De culturele ontdekking van India. Romantische geestdrift en de Opkomst der Oriëntalistiek', in: idem en Martin Gosman ed., *De Oriënt, droom of dreiging? Het Oosten in Westers perspectief* (Kampen 1988) 94-112, aldaar 100-107.

[5] Bijvoorbeeld: J.J. Clarke, *Oriental enlightenment. The encounter between Asian and Western thought* (Londen 1997); Peter Rietbergen, *Europa's India. Tussen fascinatie en cultureel imperialisme, 1750-2000* (Nijmegen 2007); Jan de Hond, *Verlangen naar het Oosten. Oriëntalisme in de Nederlandse cultuur ca. 1800-1920* (Leiden 2008).

als gevolg van de toenemende kritiek op de moderne, geïndustrialiseerde maatschappij met haar lelijke fabrieksproducten en christelijk-burgerlijke moraal, ook in Nederland het idee in zwang raakte dat het Oosten een alternatief kon zijn voor het geperverteerde Westen - al bleef de fascinatie voor het Oosten er minder sterk dan in Duitsland, Frankrijk of Groot-Brittannië.[6] Tot die tijd overheerste een negatief beeld van de Oriënt, al was het Bijbelse oriëntalisme van orthodoxe protestanten, die, om de letterlijke waarheid van de Bijbel te bewijzen, zochten naar het Heilige Land - de plaats waar eens de wieg van het christendom had gestaan en ooit de Eindtijd zou aanvangen - wel succesvol in Nederland.[7]

De aanhangers van het cultuurkritische oriëntalisme gingen, evenals degenen die de Oriënt verguisden, uit van de stereotype voorstelling van het Oosten als een oord waar de tijd had stilgestaan. Het Oosten leek slechts een statische cultuur te kunnen voortbrengen. Maar in plaats van hieraan negatieve connotaties - zoals primitief, achterlijk, bandeloos of barbaars - te verbinden, werd het Oosten voorgesteld als een anachronistisch paradijs, als ongerept, zuiver, pre-industrieel, gericht op het innerlijk, één met de natuur en spiritueel.[8] De Hond laat in zijn dissertatie zien dat het Nederlandse oriëntalisme in de laatste twee decennia van de negentiende eeuw sterk werd gedragen door kunstenaars en de kunstnijverheid: zo lieten bijvoorbeeld schilders als Jacobus van Looy (1855-1930) en August Legras (1864-1915) zich door oriëntaalse stijlen en thema's inspireren en gold binnen de kunstnijverheid de bestudering van oosterse kunst als de aangewezen remedie voor westerse wansmaak en banaliteit.[9] Daarnaast leverden ook de esoterische 'kleine geloven', die onderdeel uitmaakten van de humanitaire beweging, volgens De Hond een cruciale bijdrage aan de bloei van het oriëntalisme. Zij stimuleerden de belangstelling voor het hindoeïsme (bijvoorbeeld voor geschriften als de Upanishaden) en voor de mystieke tradities van de islam, zoals het soefisme.

Bovenal echter kon het boeddhisme zich op een sterke interesse verheugen.[10] Bij het bekendmaken en vertalen van studies over het boeddhisme en oude boeddhistische geschriften in Nederlands speelden theosofen een voortrekkersrol. De Geheime Leer van Helena Blavatsky (1831-1891) en Annie Besant (1847-1933) was een synthetische cocktail waarin allerlei oosterse wijsheden, ontleend aan het oude Egypte, aan Tibetaanse Mahatma's, aan het Indiase brahmanisme en hindoeïsme met inzichten uit het boeddhisme werden vermengd. Daarnaast hebben ook christenanarchisten als Felix Ortt en Louis Bähler bijgedragen aan de bekendheid van het boeddhisme, dat vooral hun belangstelling had omdat zij zochten naar een gemene deler in alle wereldgodsdiensten.[11]

Het einde van het Nederlandse 'verlangen naar het Oosten' situeert De Hond rond 1920, toen volgens hem nieuwe, modernistische stromingen in de beeldende kunst en literatuur niet langer inspiratie vonden bij de romantische Oriënt, maar zich richtten op de eigen moderne, geïndustrialiseerde samenleving.[12] Dat de bekoring van het Oosten onder kunstenaars in het interbellum verflauwde, betekent echter niet dat de notie van het Oosten als een religieus-mystieke en spirituele bron van regeneratie in dit tijdvak voor iedereen aan betekenis had ingeboet. Sterker

[6] De Hond, *Verlangen naar het Oosten* 361-364.
[7] Ibidem 20-21
[8] Ibidem 268-269.
[9] Hierover: Ibidem Hoofdstuk 14: 'Het pre-industriële Oosten'
[10] Ibidem 330.
[11] Marcel Poorthuis en Theo Salemink, *Lotus in de lage landen. De geschiedenis van het boeddhisme in Nederland. Beeldvorming van 1840 tot heden* (Almere 2009) 68 -71 en 163-166.
[12] De Hond, *Verlangen naar het Oosten* 19-20 en 367. Alleen Indië was volgens Jan de Hond in de jaren twintig nog wel een inspiratiebron voor Nederlandse schrijvers en kunstenaars.

nog: vanwege de toegenomen onvrede met de Europese beschaving en geïntensiveerde afkeer van het rationalisme, maakte dit idee opnieuw een sterke opgang binnen de humanitaire beweging. Bladen als *De Stem* en *Het Nieuwe Leven* schreven bijvoorbeeld regelmatig over India en China als bronnen van een religieuze vernieuwing en in het vrijzinnig protestantse *Omhoog* werden oosterse verzen en positief-kritische artikelen over de theosofie gepubliceerd.[13] Voor Bart de Ligt was het Oosten - en vooral Mahatma Gandhi (1869-1948), met wie hij correspondeerde - een inspiratiebron voor zijn denken over geweldloos verzet.[14] Ook op de Internationale School voor Wijsbegeerte kwamen de Aziatische religieuze en wijsgerige stromingen veelvuldig aan bod. Bezoekers konden Sanskriet leren of zich inschrijven voor cursussen als 'De wijsheid der upanishads', 'Chineese ethiek en mystiek' of 'Oostersche wijsheid en Westersche zedenleer'.[15] Bovendien bestond er niet alleen een sterke inhoudelijke continuïteit met het oriëntalisme van rond de eeuwwisseling: verschillende humanitair idealisten die rond 1900 'de oosterse geest' hadden gepropageerd, bleven in de jaren twintig binnen de humanitaire beweging actief. Mathieu Schoenmaekers, Felix Ortt en de kunstenaar Herman Hana (1874-1952) schreven voor *Het Nieuwe Leven*, Lodewijk van Mierop en Louis Bähler sloten zich aan bij de Bond van Religieuse Anarcho-Communisten en voor 'Oosten-bemiddelaar' Frederik van Eeden bestond binnen de beweging alom een grote bewondering.

De 'kleine geloven' waren in het interbellum opnieuw een van de belangrijkste dragers van het enthousiasme voor het Oosten. De Theosofische Vereeniging had bij het bekendmaken en propageren van de oosterse religieuze wijsheden nu versterking gekregen van een aantal nieuwe, verwante esoterische bewegingen, waarvan de Orde van de Ster in het Oosten de belangrijkste was. Zoals in het eerste hoofdstuk is duidelijk geworden, was parallel met de rappe ontkerkelijking de diversiteit van de buitenkerkelijke bewegingen in de jaren tien en twintig aanzienlijk gegroeid. Een van deze nieuwe stromingen die zich wendde tot de oosterse spiritualiteit was de Internationale Soefi Beweging (1923) van de Indiase moslim Hazrat Inayat Khan. Khans soefisme leek nauwelijks nog op de islamitische, mystieke Soefi-ordes uit de Middeleeuwen, maar was een volledig aan de moderne, westerse behoeftes aangepaste spirituele beweging. Khan zelf woonde sinds de Eerste Wereldoorlog in Frankrijk en maakte diverse lezingentournees door de Verenigde Staten en Europa,

[13] Bijvoorbeeld: Just Havelaar, 'Mahatma Gandhi', *De Stem* (1924) 777-786; Romain Rolland, 'Ramakrishna's terugkeer tot de mensen', *De Stem* (1929) 481-495, 612-643 en 821-831; Achilles Mussche, 'Oost en West. Een soort van inleiding en iets over Boeddha', *De Stem* (1925) 73-79; Achilles Mussche, 'Oost en West', *De Stem* (1925) 263-272; Antoon Vloemans, 'Religieuze wijsbegeerte en religie zonder godsdienst', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 208-218; Antoon Vloemans, 'Levensopvatting', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 169-177; 'Uit Dschuang Dsi: het ware boek van het bloeiende zuiderland', *Het Nieuwe Leven* (1924-1925) 222-224; J. van Leeuwen, 'Oosters-Westerse tegenstelling', *Het Nieuwe Leven* (1922-1923) 75-84; K.H. Miskotte, 'Aidwaita's Brahman', *Omhoog* (1919) 1-26 en 33-45; C.E. Hooijkaas, 'Oostersche verzen van Leopold', *Omhoog* (1923) 304-308. Over de theosofie bijvoorbeeld: G.H. van Senden, 'J.A. Blok. Het bewegende licht', *Omhoog* (1916) 22-23; H.T. de Graaf, 'Van een vrij-catholicisme', *Omhoog* (1922) 284-288; D. Kool, 'Het theosophisch godsbegrip', *Omhoog* (1918) 42-17 en G.H. van Senden, 'C. Jinarajadasa. Het werk des Heeren', *Omhoog* (1918) 10.

[14] Bijvoorbeeld: Bart de Ligt, 'Oostersch militarisme', in: idem, *Kerk, cultuur en samenleving* (Arnhem 1925) 162-175 en Bart de Ligt, 'Tolstoj en Gandhi', in: idem, *Naar een vrije orde. Bloemlezing uit de werken van Bart de Ligt* (Arnhem 1951) 144-152. De briefwisseling tussen Gandhi en De Ligt is gepubliceerd in *Een wereldomvattend vraagstuk. Gandhi en de oorlog* (Utrecht 1930). De Ligts *Wereldcrisis en wijsbegeerte* (Arnhem 1928) bevatte paragrafen met titels als: 'De renaissance in het verre Oosten', 'Oude overeenkomsten tusschen Oost en West', 'Psychische en historische verwantschap tusschen China en Europa', 'Azië ontwaakt' en 'Oost en West worden één'.

[15] Voor een overzicht van de cursussen en sprekers op de ISVW zie: Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 120-135.

waarbij hij ook Nederland en de ISVW aandeed. Bekende vertegenwoordigers van het soefisme in Nederland waren de Katwijkse baron Hubertus Paulus Tuyll van Serooskerken (1883-1958), die in de nabije duinen een Soefi-tempel liet bouwen en de Haagse Soefi-filosoof Louis Hoyack (1893-1967), die cultuurkritieken als *Tijdsgeest: een cultuurphilosophische studie* (1931) en *De toekomst der machine* (1931) op zijn naam had staan.[16] Een andere nieuwe, door het oosten geïnspireerde beweging was de Vrije Katholieke Kerk (1915), een soort theosofische kerk met een eigen, sterk op de ceremonieën en sacramenten van het rooms-katholicisme leunende, occulte liturgie, die was gesticht door de Britse theosofen James Wedgwood (1883-1951) en Charles Leadbeater (1854-1931). In de woorden van de godsdienstsocioloog Sjoerd Hofstra lag het 'Europees middelpunt' van deze beweging tussen Huizen en Naarden, in het buurtschap Valkeveen, op het landgoed van de theosofe en gescheiden bankiersvrouw Mary van Eeghen-Boisseveen (1869-1959). Behalve een Internationaal Theosofisch Centrum was hier ook een belangrijke kapel van de Vrije Katholieke Kerk gevestigd.[17]

Een toenadering tussen het Westen en het Oosten werd eveneens door Rudolf Steiner (1861-1925) gepredikt in zijn, na een breuk met de Theosophical Society, opgerichte antroposofische beweging (1913). Hierin werden theosofische, christelijke en pseudowetenschappelijke inzichten vermengd. Hoewel Steiner regelmatig lezingen hield in Nederland, was de aanhang er beperkt, zeker in vergelijking met Duitsland waar de antroposofie de theosofie al spoedig in ledenaantal overtrof.[18] In 1927 waren er circa 360 Nederlandse antroposofen. De meesten woonden in Den Haag, onder wie de leider van de Nederlandse beweging, de arts Frederik Willem Zeylmans van Emmichhoven (1893-1961).[19] Ook de Vrije Katholieke Kerk en het soefisme hadden een kleine achterban.[20] Van de verschillende esoterische 'kleine geloven' bleef de theosofie in Nederland het invloedrijkst. Net als in het fin de siècle vormden de theosofen in de jaren twintig een belangrijke stuwende kracht achter het cultuurkritische oriëntalisme. Zij droegen dit uit in eigen organisaties als de Theosofische Vereeniging (1897) en de Orde van de Ster in het Oosten (1911) - die in 1927 respectievelijk 2744 en 2178 leden hadden - en daarnaast ook binnen andere humanitair-idealistische centra, zoals de Internationale School voor Wijsbegeerte of de Praktisch-Idealisten Associatie.[21]

De Orde van de Ster was gecentreerd rond de Indiase 'wereldleraar' Jiddu Krishnamurti (1895-1986), die als vijftienjarige jongen in 1911 door Leadbeater en Besant in Adyar was 'ontdekt' en vervolgens opgezadeld met de taak om de mensheid voor te bereiden op een nieuwe godsdienst en een nieuw beschavingstijdperk. In 1924 werd besloten om het Europese hoofdkwartier van deze,

---

[16] Cornelis Verhoeven, *Parafilosofen. Wijsbegeerte buiten de school* (Baarn 1973) 38-40. Over het soefisme in Nederland: De Hond, *Verlangen naar het Oosten* 344-346.

[17] Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 533; Ruud Jansen, *'…een kern van broederschap...': 100 jaar Theosofische Vereniging in Nederland 1897-1997* (Amsterdam 1997) 155-158.

[18] Verslagen van zijn voordrachten in Nederland bijvoorbeeld in: 'Rudolf Steiner', *Het Vaderland* (24 februari 1921 - Ochtendblad) 3, 'Dr. Rudolf Steiner in ons land', *Het Vaderland* (17 oktober 1922 - Ochtendblad) 1 en 'Dr. Rudolf Steiner', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (15 november 1923) 2.

[19] Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 530 en 533.

[20] Het aantal leden van de Vrije Katholieke Kerk in Nederland in de jaren twintig is onbekend, maar zal niet erg groot geweest zijn: de gemeente in Amsterdam telde in 1927 ongeveer 120 leden en in Nederland waren minstens 10 gemeenten. Ook Soefi-erediensten werden op verschillende plaatsen in Nederland gehouden, in Amsterdam kwamen daar gemiddeld slechts 20 à 30 bezoekers op af. Bovendien waren de aanhangers van het soefisme in Nederland vooral afkomstig uit theosofische kring. In: Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 533-534; Bakker, *Stroomingen en Sekten van onzen tijd* 67 en Hond, *Verlangen naar het Oosten* 344-346.

[21] Hofstra, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land' 530-532.

in Nederland snel groeiende, internationale beweging te vestigen in het Overijsselse Ommen, waar de theosofische baron Philip van Palland (1889-1979) zijn landgoed en kasteel Eerde ter beschikking had gesteld. Het kasteel huisvestte de redactie van de maandbladen *The Herald of the Star* en *De Ster in het Oosten*. Het uitgestrekte en bosrijke landgoed, waar baron Van Palland eerder al praktisch-idealisten en padvinders had laten kamperen, vormde het toneel van de jaarlijkse internationale Sterkampen, waar meestal 2500 à 3000 aanhangers uit tientallen verschillende landen op af kwamen.[22] Op de lijn Zwolle - Dalfsen - Ommen pufte normaliter een 'klein ping-pingelend locomotiefje', maar, zo schreef het *Algemeen Handelsblad* in 1927: 'eens in 't jaar denderen over die rails de machtige locomotieven en harmonicawagens van de Internationale Slaapwagen Maatschappij Mitropa; wereldtreinen voor Parijs en Marseille, voor havens aan den Atlantische oceaan, waar booten naar Engeland, Amerika en Azië varen. […] De perrons worden verlengd met houten noodbalken, alle talen van den aardbol worden er door elkaar gesproken, er weerklinkt een internationaal geschreeuw om bagage en voor een goede reis.' De bezoekers werden ondergebracht in 'honderden tenten, door straten gescheiden van elkaar, die tezamen met de houten kantoor- en winkelgebouwtjes, het hospitaal en het post- en wisselkantoor een heel dorp vormen, waar electrische straatlantaarns branden, waar een electrische klok den tijd aanwijst […] en waar zelfs een locaal telefoonnet de officieele gebouwen met elkaar verbindt.' Vanzelfsprekend was er ook een imposant kampvuur waar de grote goeroe 's avonds, na een dagprogramma met lezingen en discussies, gloedvol zijn toekomstvisioen besprak.[23]

Evenals bij de Theosofische Vereeniging, waren ook bij de Orde van de Ster relatief veel figuren uit het artistieke en culturele leven betrokken. Zo portretteerde de beeldhouwer en latere verzetsheld Gerrit van der Veen (1902-1944) Krishnamurti in Ommen en publiceerden architect Mathieu Lauweriks (1864-1932) en de kunstenaar Herman Hana in *De Ster in het Oosten*.[24] Hoewel de geestdriftige verering van Krishnamurti alleen de eigen kring betrof, wekte deze oosterse profeet ook de interesse van een niet-theosofisch publiek. Zijn toespraken in Ommen werden dikwijls uitgezonden op de radio en de jaarlijkse Sterkampen prikkelden steevast de nieuwsgierigheid van de pers. Grote liberale dagbladen als *Het Vaderland* en het *Algemeen Handelsblad* stuurden verslaggevers naar het afgelegen Eerde om polshoogte te nemen. In 1926 oordeelde *Het Vaderland* na 'een dagje in het sterkamp' welwillend dat, ondanks de nodeloze geheimzinnigheid, de Orde van de Ster als 'beweging, die in hooge mate de Broederschap der Volken tracht te bevorderen' de 'sympathieke belangstelling' verdiende.[25] Krishnamurti gaf er echter niet lang daarna de brui aan; omdat hij de cultus rond zijn persoon steeds meer als een beklemming ervoer, hief hij de Orde van de Ster in 1929 op.[26]

Een oosterse profeet en een reizende filosoof

Een andere profeet uit het Oosten die een zinderende geestdrift opriep in het naoorlogse Europa en wiens populariteit kenmerkend is voor het oplevende cultuurkritische oriëntalisme in de

[22] Hans van der Kroft, 'Inleiding', in: idem ed., *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995) 9-33, 14. Een uitgebreide beschrijving van de Sterkampen in Ommen in dezelfde bundel ook in: Stef Lokin, 'Het Sterkamp: een tuinstad. Het landgoed Eerde en Krishnamurti' 67- 91.

[23] T.L. 'Eens in het jaar… In het sterkamp in Ommen', *Algemeen Handelsblad* (7 augustus 1928 - Avondblad) 1.

[24] Van der Kroft, 'Inleiding' 14-15. Over kunstenaars en de theosofie: Martine Theodora Bax, *Het web der schepping. Theosofie en kunst in Nederland van Lauweriks tot Mondriaan* (Amsterdam 2004).

[25] 'Een dagje in het sterkamp te Ommen', *Het Vaderland*, (26 juli 1926 - Avondblad) 1.

[26] Ibidem 80-82. De theosofische sterkampen zouden echter ook in de jaren dertig nog plaatsvinden.

humanitaire beweging was de Bengaalse dichter Rabindranath Tagore. Europa maakte voor het eerst kennis met Tagore in 1913 toen hij de Nobelprijs voor de literatuur ontving. Brede populariteit bereikte de dichter pas na 1918. In de eerste helft van de jaren twintig toerde hij vrijwel jaarlijks door Europa. Overal waar hij voordrachten hield trok hij overvolle zalen, werd hij door de pers de hemel in geprezen en wilden nationale beroemdheden met hem gezien worden. Deze Tagore-mania was het sterkst in het ontredderde Duitsland waar hij tijdens tournees in 1921, 1926 en 1930 werd verwelkomd als een ware verlosser. Aan het einde van het jaar 1923 waren er al een miljoen exemplaren van zijn boeken verkocht.[27] Maar ook bij bezoeken aan de in de oorlog neutraal gebleven Scandinavische landen deden zich popsterachtige taferelen voor en moest de politie eraan te pas komen om de menigte op afstand te houden.[28]

Het was juist in de eerste onzekere en roerige jaren na de oorlog dat Tagore's pacifisme, zachtmoedigheid en zijn appèl op de westerse geest met de oosterse te verzoenen in vruchtbare aarde vielen. Tagore werd in Europa niet zozeer gezien als dichter, maar als een 'wijze uit het Oosten', als een 'mysticus' of 'profeet' die naar het Westen was gekomen om de uitgeholde cultuur van een nieuw, spiritueel richtsnoer te voorzien.[29] Dit beeld werd versterkt door Tagore's tovenaarsachtige verschijning: hij ging gekleed in een grijs hindoe-gewaad, had lange witte haren en een baard en sprak volgens tijdgenoten met een 'eentonige' bezwerende stem.[30] Ook in zijn werk was het telkens de verzoenende, antirationalistische spirituele boodschap die de aandacht trok.[31] In 1921 wijdde het maandblad *De Tijdspiegel* een analyse aan 'De invloed van Rabindranath Tagore op Europeanen'. Volgens de auteur, de Oostenrijkse pacifist Carl Brockhausen (1859-1951), was de oorlog 'een halven zelfmoord van Europa' en een 'ontsporing van het intellect' geweest, die alle strijdende partijen achteraf betreurden. Europa zag zelf 'geen weg om uit het moeras te komen', maar wendde zich tot 'een man van een ander menschenras' die 'in zijn persoon wijsheid en goedheid' verenigde. Op het moment dat zij voor Tagore bogen, groeiden bij de Europeanen ook het 'eigen vertrouwen en zelfbewustzijn'. Op deze manier kon, zo concludeerde Brockhausen: 'de Indiër een brug worden voor de Europeesche volkeren-verzoening.'[32] Hoewel Tagore dus verzoening en een vurige afkeer van geweld predikte, was hij politiek niet erg uitgesproken, noch bijster goed op de hoogte: zo werd voor hem tijdens een bezoek aan Italië in 1926 een ontmoeting met Mussolini gearrangeerd en ging hij in op een uitnodiging om Moskou te bezoeken in 1930. Pas na de machtsovername van Hitler en de Spaanse Burgeroorlog onderkende hij het totalitaire gevaar en sprak zich onomwonden uit tegen het fascisme en nationaal-socialisme.[33] Zijn populariteit was toen alweer op haar retour, al aan het einde van de jaren twintig luwde de belangstelling.[34]

In 1920 bracht Tagore een bezoek Nederland. In de laatste week van september werkte hij een vol programma af met voordrachten voor de Internationale School voor Wijsbegeerte, de universiteiten van Utrecht, Leiden en Amsterdam, de Vrije Gemeente in Amsterdam, de

[27] Martin Kämpchen, *Rabindranath Tagore and Germany: a documentation* (Calcutta 1991) 12 en 17.
[28] 'Tagore's bezoek in Scandinavië', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (2 juni 1921 - Avondblad) 9.
[29] Kämpchen, *Rabindranath Tagore and Germany* 12, 16-17 en 22.
[30] 'Tagore' *Het Vaderland* (30 september 1920 - Avondblad) 2.
[31] Victor A. van Bijlert, 'Frederik van Eeden en Tagore: onvolkomen ontmoeting', *Frederik van Eeden Genootschap Mededelingen* 44 (1999) 9-19, aldaar 12.
[32] Carl Brockhausen, ' De invloed van Rabindranath Tagore op Europeanen', *De Tijdspiegel* (1921) 531-533.
[33] Giuseppe Flora, 'Tagore and Italy: facing history and politics', *University of Toronto Quarterly* 4 (2008) 1025-1057, aldaar 1025-1028 en 1049.
[34] Van Bijlert, 'Frederik van Eeden en Tagore' 12.

Theosofische Vereniging in Den Haag en de Remonstrantse Kerk in Rotterdam.[35] Ook hier waren de zalen afgeladen met fans, was politie aanwezig, werd streng gecontroleerd en ontstond er volgens de *Nieuwe Rotterdamsche Courant* 'haast een relletje' bij de deur.[36] In Den Haag stond het publiek eerbiedig op bij zijn binnenkomst en vertrek. 'Een gewoonte die', zo oordeelde de krant, 'eigenlijk alleen bij het binnenschrijden van de koningin in de Ridderzaal gebruikelijk is, schijnt ten opzichte van Tagore een onmiddellijk aanvaarde "convention"'.[37] Tagore droeg gedichten voor, sprak over 'My ideal of education' en over 'The meeting of the East and the West'. Deze laatste lezing bevatte een ellenlange aanklacht tegen de materialistische geest van het Westen. Volgens het verslag in *Het Vaderland* weet Tagore 'De oorlogen, het Bolsjewisme en de opstanden in Europa' aan 'de weinige naastenliefde, die de menschheid hier in het algemeen kent'.[38] Alleen een liefdevol verstaan van het Oosten door het Westen kon loutering bieden en Europa voor nog meer 'ellende en vernietiging' behoeden.[39]

Onder theosofen werd Tagore aanbeden.[40] De Praktisch-Idealisten Associatie, die voor een groot deel uit jonge theosofen bestond, bejubelde hem als 'een groot Vertegenwoordiger van den Nieuwen Geest, die ook de PIA bezielt'. In 1920 verzocht de PIA Tagore zelfs om 'patroon' van de eigen jongerenorganisatie te worden; een verzoek dat de grote dichter, die een onderhoud had gehad met PIA-leider Koos van der Leeuw, graag inwilligde.[41] Dat de Theosofische Vereniging, die samen met de Vrije Gemeente het initiatief voor Tagore's Nederlandse tournee had genomen, de dichter tijdens zijn Nederlandse bezoek monopoliseerde, was ook een bron van ergernis.[42] Dat gold vooral voor Frederik van Eeden, die de belangrijkste wegbereider van Tagore in Nederland was geweest, zijn bekendste werk *Gitanjali* (1912) uit het Engels had vertaald en sinds 1913 met de dichter correspondeerde. Van Eeden was van mening dat 'door het optreeden der Theosofen' Tagore onbereikbaar was gemaakt 'voor meer dan de helft van het Nederlandsche volk'.[43] Ook hij had hem voor een bezoek in Nederland uitgenodigd. Maar Tagore verkoos een verblijf in de Gooise villa van de theosofe Mary van Eeghen-Boissevain boven een logeerpartij bij Van Eeden in Bussum en de 'rustige, diepe conversatie in eigen huis' waarop de Nederlandse schrijver-psychiater zich zo had verheugd. In *De Groene Amsterdammer* klaagde Van Eeden dat Tagore zich had laten verleiden

[35] 'Rabindranath Tagore', *Het vaderland* (21 september 1920 - Avondblad) 2; 'Dr. Rabindranath Tagore', *Het Vaderland* (28 september 1920 - Ochtendblad) 2 en 'Kerknieuws. Dr. Tagore'*, Nieuwe Rotterdamsche Courant* (2 oktober 1920 - Ochtendblad) 5.

[36] 'Tagore' *Het Vaderland* (30 september 1920 - Avondblad) 2.

[37] 'Letteren en kunst. Dr. Rabindranath Tagore', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (1 oktober 1920 - Ochtendblad) 1. In de Nederlandse pers waren overigens ook kritische geluiden te horen. Zo werd bijvoorbeeld de draak gestoken met de dweperige, aanstellerige reacties die de dichter opriep, vooral in Duitsland en Oostenrijk, waar het publiek enthousiaster zou zijn wanneer Tagore zijn verzen in het onverstaanbare Bengaals declameerde, dan wanneer hij zich van het begrijpelijke Engels bediende. B.v.: J.G. Sleeswijk, 'Het ontworteld Europa', *Het Vaderland* (2 april 1927 - Avondblad) en 'Brieven van onzen bizonderen correspondent. Een licht uit Indië Rabindranath Tagore', *Het Centrum* (1 juli 1921) 5.

[38] 'Dr. Rabindranath Tagore', *Het Vaderland* (25 september 1920 - Avondblad) 2.

[39] 'Kerknieuws. Dr. Tagore'*, Nieuwe Rotterdamsche Courant* (2 oktober 1920 - Ochtendblad) 5.

[40] Bijvoorbeeld: Rabindranath Tagore, 'Het wezen der kunst', *De Stem* (1926) 610-629; J. Jac Thomson, 'Tagore', *Omhoog* (1914) 163-166.

[41] 'Praktisch-Idealisten Assoc. Tagore patroon der P.I.A.', *Regeneratie* (1920) 335; J.J. van der Leeuw, 'Een onderhoud met Tagore', *Regeneratie* (1920) 282-285.

[42] 'Tagore', *Het Vaderland* (31 juli 1920 - Ochtendblad) 2, 'Tagore in Ons land', *Het Vaderland* (12 oktober 1920 - Ochtendblad) 2, 'De lezing van Tagore', *Het Vaderland* (1 oktober 1920 –Avondblad) 2.

[43] Frederik van Eeden, 'Rabindranath Tagore', *De Groene Amsterdammer* (2 oktober 1920) 3, 'Van F. van Eeden en Tagore', *Het Vaderland* (3 oktober 1920 - Ochtendblad) 3.

door ‘de Mammon, met zijn vriendelijke glimlach’, dat hij vooral naar Nederland was gekomen om geld in te zamelen voor zijn school in Santiniketan en dat het verbinden van Oost en West blijkbaar niet mogelijk was zonder ‘eenig comfort’, een ‘prachtige villa’ met ‘drie auto’s beschikbaar’.[44]

Naast Rabindranath Tagore, was ook de filosoferende Duits-Baltische graaf Hermann Keyserling een in Europa alom gevierde ambassadeur van ‘de geest van het Oosten’. In publicaties, zoals zijn bestseller *Reisetagebuch eines Philosophen* (1919), bejubelde Keyserling de heilzame werking van de ‘oosterse spiritualiteit’. Bovendien was hij een van de belangrijkste promotors van Tagore in Duitsland. De ‘Tagore-Woche’ die hij in 1921 - op het hoogtepunt van de Duitse Tagore-gekte - in zijn filosofieschool in Darmstadt, de ‘Schule der Weisheit’, organiseerde, was een doorslaand succes.[45] Typerend voor de grote bewondering die Keyserling als vermeende ‘grote denker’ in de eerste helft van de twintigste eeuw ten deel viel, is dat men het na zijn dood nodig vond om zijn hersens op de universiteit van Bern te bewaren en te onderzoeken in de hoop om op deze manier iets te kunnen leren over de werking van het ‘geniale brein’.[46]

Omdat Keyserling zich actief inspande voor een Frans-Duitse verzoening, die volgens hem de spil moest vormen van een Europese eenheid, viel hij in het bijzonder in de smaak bij intellectuelen met een pacifistische en internationalistische gezindheid. Vooral in de tweede helft van de jaren twintig, toen de internationale omstandigheden het toelieten, knoopte hij intensieve contacten aan met Franse intellectuelen.[47] Deze politieke betrokkenheid van de graaf vond zijn oorsprong in de jaren 1914-1918, toen Keyserling tot het inzicht was gekomen dat hij als filosoof niet lijdzaam mocht toekijken, maar geroepen was om het wereldgebeuren te duiden.[48] Hij sprak zich uit tegen de oorlog en voor een geestelijke samenwerking in Europa in essays als ‘On the meaning of the war’ (1915) en *Europas Zukunft* (1918). Het Duitse militarisme moest het ontgelden, maar het verslagen naoorlogse Duitsland kon volgens Keyserling in de brochure *Deutschlands wahre politische Mission* (1919) voor de ‘geheele menschheid’ van betekenis zijn omdat het, ontdaan van zijn ‘militaristisch monarchistisch masker’, de noodzakelijke kiem voor vernieuwing bevatte.[49]

De eerste jaren van de oorlog had Keyserling in relatieve rust kunnen doorbrengen op zijn Estse landgoed Rayküll, dat destijds onderdeel uitmaakte van het Russische Tsarenrijk, omdat hij afgekeurd was voor de Russische militaire dienst. Dat veranderde met de revolutie van 1917. De nieuwe machthebbers onteigenden Keyserlings bezittingen en kort na de bezetting van Estland door Duitse troepen in 1918 nam hij de benen naar Duitsland, waar hij werd opgevangen in het slot Friedrichsruh van de met de Keyserlings bevriende familie Bismarck. In 1919 trad hij in het huwelijk met een kleindochter van de ‘ijzeren kanselier’. Het jaar daarop verhuisde de familie naar Darmstadt waar Keyserling met financiële steun van de Hessische groothertog Ernst Ludwig (1868-1937) de ‘Schule der Weisheit’ (1920) stichtte, die in Nederland wel met de Amersfoortse ISVW werd

[44] Van Eeden, ‘Rabindranath Tagore’ 3, Van Bijlert, ‘Frederik van Eeden en Tagore’ 9-10 en 17-18 en ‘Rabindranath Tagore’, *Het vaderland* (21 september 1920 - Avondblad) 2

[45] Kämpchen, *Rabindranath Tagore and Germany* 74 en Barbara Garthe, *Über Leben und Werk des Grafen Hermann Keyserling* (Erlangen 1976) 250-255.

[46] Frans Ruiter, ‘Du Perron en Ter Braak worstelen met Graf Hermann Keyserling’, in: Helleke van den Braber en Jan Gielkens ed., *In 1934. Nederlandse cultuur in internationale context* (Amsterdam 2010) 229-236, aldaar 230.

[47] Hugo Dyserinck, *Graf Hermann Keyserling und Frankreich. Ein Kapitel deutsch-französicher Geistesbeziehungen im 20. Jahrhundert* (Bonn 1970) 5-9.

[48] Ibidem 27-28.

[49] Erich Gutkind, ‘De school der wijsheid’, *De Amsterdammer* (18 december 1920) 7.

vergeleken.[50] Met zijn filosofieschool hoopte Keyserling bij te dragen aan het herstel van het verband tussen geest en ziel, dat door het westerse intellectualisme was aangetast en mee te werken aan een harmonieuzere wereld, waarin de heersende *Könnenkultur* door een *Seinskultur* was vervangen.[51] Bovendien moest zijn Schule der Weisheit, net als de ISVW, een filosofische ontmoetingsplaats zijn. Op Keyserlings congressen spraken naast Tagore tal van denkers uit buiten-, maar toch vooral uit binnenland, onder wie Leopold Ziegler, Hans Driesch, Max Scheler, de antropoloog Leo Frobenius (1873-1938) en de theoloog Ernst Troeltsch (1865-1933).[52]

Bekendheid in heel Europa verwierf Keyserling met de publicatie van zijn *Reisetagebuch*, dat vertaald werd in het Engels, Frans, Spaans en Zweeds en - in 1924 - in het Nederlands.[53] Het reisdagboek was niet een feitelijk verslag van de wereldreis die Keyserling enkele jaren voor de oorlog naar onder andere India, China, Japan en de Verenigde Staten had gemaakt. Veel meer was het een relaas van een metafysische zoektocht naar de scheppende wezensgrond die, volgens levensfilosoof Keyserling, achter alle uiterlijke verschijnselen schuilging. Zijn reismotief was de drang naar 'zelfvervolmaking'. Volgens Keyserling konden alle levende wezens de eigen zin en betekenis realiseren door hun leven, naar de eigen innerlijke vermogens, in verbinding te stellen met de allesomvattende levenseenheid. Niet door zich te laten gelden, maar door zichzelf in te voegen in het geheel kon de mens ware vrijheid bereiken.

Afzondering en eenzaamheid hadden Keyserling niet de gewenste mystieke ervaring gebracht. Dus dreef het verlangen naar zelfverwezenlijking, zo schreef hij in de inleiding, hem niet het klooster, maar de wijde wereld in. Vooral de pantheïstische religieuze tradities en de contemplatieve, aanvaardende levenshouding die hij in India aantrof, hadden op de reizende filosoof een overweldigende indruk gemaakt. Met deze 'geest van het Oosten' contrasteerde Keyserling de 'geest van het Westen' die hij vond in het individualistische Amerika. Hier telden alleen de uiterlijke prestaties en werd het innerlijk van de mens verloochend. De oplossing voor het Westen lag echter niet in een simpele navolging van het Oosten. Het uiteindelijke antwoord was volgens Keyserling een synthese tussen de oosterse intuïtieve wijsheid en het westerse denken; de mens moest opgaan in het geheel, maar daarbij ook iets van zijn eigenheid behouden.

Het reisdagboek werd in Nederland zeer positief ontvangen. In de pers verschenen niet alleen recensies, ook over de filosoof Hermann Keyserling zelf en zijn Schule der Weisheit werd bericht.[54] In 1921 bezocht hij Amsterdam en Den Haag voor lezingen.[55] Koos van der Leeuw zou op zijn beurt, als enige Nederlander in (april en november) 1930 spreken op de Schule der Weisheit in Darmstadt over: 'Ost und West im Kampf um Wirklichkeit' en 'Der Mensch als Brennpunkt des

[50] Bijvoorbeeld in: Van Holk, 'De Vrijzinnig Christelijke Jeugdcentrale in haar eerste periode' 340; Dyserinck, *Graf Hermann Keyserling und Frankreich* 7.
[51] Garthe, *Über Leben und Werk des Grafen Hermann Keyserling* 245-246.
[52] Voor een overzicht van de congressen in Darmstadt: ibidem 395-399.
[53] Ibidem 407.
[54] Bijvoorbeeld: Gutkind, 'De school der wijsheid'; 'Een denker aan den ploeg. Graaf Hermann Keyserling', *Algemeen Handelsblad* (22 oktober 1921 - Avondblad); J.L. Pierson, 'Graf Hermann Keyserling', *Den Gulden Winckel* (1924) 36-39; Annie Gerdeck-De Waal, 'Keyserling's figuur in het Duitsche geestesleven', *Wil en Weg* (1924-1925) 234-235; Lodewijk van Deyssel, 'Beschouwingen. Keyserling', *De Nieuwe Gids* (1925) 567-575. Recensies: Nico Rost, 'Duitsche letterkunde', *Groot-Nederland* (1921) 464-468, aldaar 464-466; W.J Aalders, 'Een reizend philosoof', *Stemmen des Tijds* (1924) 173-186 en Van. S. 'Graaf Keyserlings reisdagboek', *Wil en Weg* (1924-1925) 236-238.
[55] 'Graaf Hermann Keyserling, *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (27 oktober 1921 - Ochtendblad) 4 en 'Agenda', *Het Vaderland* (5 november 1921 - Ochtendblad) 4.

Lebens'.[56] Binnen de humanitaire beweging kon de levensfilosoof Keyserling op een nog sterke belangstelling rekenen dan Tagore.[57] De interesse voor Keyserling was bovendien breder: hij vond ook buiten de humanitaire beweging veel weerklank en gold in Nederland als een modefilosoof. De populariteit van zijn reisdagboek werd wel vergeleken met Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*.[58] Kort na de machtsovername van Hitler werd Keyserling getroffen door een publicatieverbod en moest hij de activiteiten van zijn filosofieschool staken. Spoedig daarna raakte hij in eigen land in de vergetelheid. Maar in de Romaanse landen, bovenal in Frankrijk, bleef de belangstelling voor hem bestaan.[59] In Nederland was zijn populariteit toen al enige tijd op haar retour. Sinds de publicatie van *Das Spektrum Europas* (1928) was Keyserling er van zijn voetstuk gevallen. Dit portret van verschillende Europese 'volkstypen' bevatte namelijk een niets ontziende tirade tegen de 'Hollandse lelijkheid', die zich volgens Keyserling manifesteerde in Volendammers en nuchtere huisvrouwen, in de burgerlijke omgangsvormen en de Hollandse gastvrijheid. Zijn oordeel, 'dat onze samenleving gekenteekend wordt door beunhazerij, door alledaagschheid en door droogstoppels', deed Nederlandse recensenten de eerder bewonderde boodschapper van oosterse wijsheid nu ontmaskeren als een 'vlug, oppervlakkig en ondoordacht' oordelend auteur.[60]

De bolsjewistische revolutie als bevestiging van de Russische uniciteit en religieuze roeping

De 'herontdekking van het Oosten', die de humanitaire beweging in de vroege jaren twintig zo sterk beroerde, manifesteerde zich uiteraard in meer dan alleen de populariteit van Keyserling, de geestdrift voor Tagore of de aantrekkingskracht van Krishnamurti en zijn Orde van de Ster in het Oosten. Buiten beschouwing gelaten, is bijvoorbeeld de fascinatie voor China, die in Nederland vooral vertolkt werd door de sinoloog Henri Borel (1869-1933), de interesse voor de christelijke Indiase missionaris Sadhoe Soendar Singh (1889-1929) of de sterke belangstelling voor *Das Heilige* (1917) van Rudolf Otto (1869-1937), waarin deze Duitse godsdienstwetenschapper had gewezen op de parallellen tussen het christendom en de godsbeleving in het Oosten. Zeer kenmerkend voor het cultuurkritische bekoring van het Oosten binnen humanitaire beweging in de vroege jaren twintig was de sterke fascinatie voor Rusland als bron een culturele regeneratie en de verering van Ruslands beroemdste schrijver Fjodor Dostojevski als een profeet en redder van Europa. Het zijn dan ook deze thema's - achtereenvolgens: de notie van Rusland als 'mysterie', de West-Europese Dostojevski cultus en de Nederlandse aanbidders van deze Russische schrijver en hun buitenlandse inspiratiebronnen - die in de volgende paragrafen aan bod zullen komen.

---

[56] Garthe, *Über Leben und Werk des Grafen Hermann Keyserling* 398-399.

[57] Bijvoorbeeld: Herman Poort, 'Keyserlings Reisetagebuch', *Het Nieuwe Leven* (1926-1927) 12-20; J.D. Bierens de Haan, 'Leestafel', *Onze Eeuw* (1924) 279; Herman Poort 'Walther Rathenau, Hermann Keyserling, Han Ryner', *De Opbouw* (1923-1924) 156-168 en 236-245; Emil Lucka, 'Graf Hermann Keyserlings Reisetagebuch', *De Stem* (1921) 839-844; Dirk Coster, 'Bij den ingang van den derden jaargang. Een overzicht', *De Stem* (1921) 1057-1064; Achilles Mussche, 'Oost en West', *De Stem* (1925) 263-272.

[58] Poort, 'Keyserlings Reisetagebuch' 12; S. Gargas, 'Graaf Keyserling als psycholoog der volken', *De Opbouw* (1928-1929) 436-441, aldaar 436; 'Een denker aan den ploeg. Graaf Hermann Keyserling', *Algemeen Handelsblad* (22 oktober 1921 - Avondblad) en Aalders, 'Een reizend philosoof' 185.

[59] Dyserinck, *Graf Hermann Keyserling und Frankreich* 4-5.

[60] R.A.D. Cort van der Linden, 'Een leelijk oordeel over Nederland', *De Gids* 2 (1928) 95-104, aldaar 98. Zie bijvoorbeeld ook: W. van Ravensteyn, 'Een goede raad die geen geld kost', *De Groene Amsterdammer* (14 april 1928) 4; P.H. Ritter, 'Keyserlings vonnis', *Nu. Algemeen maandblad* (1928) 113-121, S. Gargas, 'Graaf Keyserling als psycholoog der volken' 436-441.

Dat ook niet-communisten en antirationalistische intellectuelen, zoals de humanitair idealisten, de blik richtten op het bolsjewistische Rusland, laat zich verklaren door uiteenlopende en complexe factoren. In de eerste plaats kwam de naoorlogse West-Europese Rusland-rage, die veruit het succesvolst was in het verslagen Duitsland, voort uit de diepe teleurstelling in het eigen moreel gecorrumpeerde, kapitalistisch-imperialistische Westen. In de tweede plaats speelden de Russische *emigrées*, die zich in de periode na 1917 vooral vestigden in Parijs en Berlijn, een moeilijk te overschatten, bemiddelde rol bij het bekendmaken van de Russische cultuur en literatuur in West-Europa, bijvoorbeeld als uitgever, vertaler of publicist.[61] De sterke bekoring van Rusland laat zich echter vooral begrijpen uit de perceptie van de Russische Revolutie en de uitzonderlijke prestaties van de bolsjewieken en uit de manier waarop deze percepties vervolgens in overeenstemming werden gebracht met oudere, westerse stereotype voorstellingen van Rusland als 'de Ander' en als een 'mysterie' met een louterend en vernieuwend potentieel.

Dat de bolsjewieken in 1918 het 'Europese' Petrograd - dat twee eeuwen eerder door Peter de Grote (1672-1725) gebouwd was als 'venster op het Westen' - als hoofdstad verruilden voor het 'Aziatische' Moskou, werd door veel westerse tijdgenoten gezien als een teken aan de wand, als een alarmerend signaal dat nog eens bevestigde dat Rusland inderdaad fundamenteel anders was dan Europa.[62] Dit beeld van Rusland als 'de Ander' was natuurlijk enerzijds koren op de molen van de talrijke tegenstanders van de revolutie die het bolsjewisme afwezen als een uitheems, 'Aziatisch gevaar'. Immers, Rusland was vanzelfsprekend niet alleen de instigator van de hoop op een nieuwe dageraad uit het Oosten, maar vooral ook van de vrees om eens zelf te worden vertrapt door de barbaars-bolsjewistische 'Aziatische horden'. Anderzijds kon de afwijkende koers ook positief worden uitgelegd en in dienst worden gesteld van het idee dat Rusland een geheimzinnige, spirituele remedie in pacht had voor de zieke, materialistische en intellectualistische beschaving in West-Europa. In ieder geval bleven zowel de voor- als de tegenstanders ook na de vestiging van de Sovjet-Unie (1922) het land meestal hardnekkig aanduiden als 'Rusland', 'het nieuwe Rusland', 'Sovjet-Rusland' of 'Raden-Rusland'.[63]

Het westerse beeld van Rusland als 'mysterie', dat vooral tot uitdrukking kwam in de raadselachtige 'Russische ziel', was ontstaan in de tweede helft van de negentiende eeuw, toen er zowel over de militaire macht en de intenties van het Tsarenrijk, als over de koers van het land industrialisering en hervormingen naar westers voorbeeld of een groeiende wanorde en ontwrichting) een grote onzekerheid bestond. Door het land een mysterieus nationaal karakter toe te schrijven, konden ogenschijnlijke ongerijmdheden worden verzoend en gekanaliseerd, zoals het Russische verlies van de Krimoorlog in 1856 en de zich continuerende westerse angst voor een Russische overheersing, het hervormingsgezinde beleid van tsaar Alexander II (1818-1881) en zijn hardhandige onderdrukking van de Poolse opstand (1863) of de notie van Rusland enerzijds als een contrarevolutionair, conservatief bolwerk én anderzijds als de kraamkamer van anarchistische, socialistische en nihilistische revolutionaire bewegingen.[64] Deze voorstelling van Rusland als

[61] Peter Bugge, 'The nation supreme. The idea of Europe 1914-1945' in: Kevin Wilson en Jan van der Dussen ed., *The history of the idea of Europe* (Londen en New York 1993) 83-146, aldaar 138; Hanns Friedrich Minssen, *Die fransösische Kritik und Dostojewski* (Hamburg 1933) 109; Gerd Koenen, *Der Russland-Komplex. Die Deutschen und der Osten 1900-1945* (München 2005) 14.

[62] Bugge, 'The nation supreme' 138; Malia, *Russia under Western eyes* 292.

[63] Dit was niet alleen het geval in Nederland, maar ook in Duitsland, zie hierover: Koenen, *Der Russland-Komplex* 12.

[64] Bruno Naarden, De spiegel der barbaren. Socialistisch Europa en revolutionair Rusland (1848-1923) (Proefschrift Rijksuniversiteit Groningen 1986) 24-26.

'mysterie' vermengde zich, vooral in de laatste twee decennia van de negentiende eeuw, met de gedachte dat er voor Rusland een speciale heilsverwachting was weggelegd en dat het land een jonge en vitale opvolger van het vermoeide, eigen continent kon zijn, een gedachte die gevoed werd door de - met het vermeende Russische barbarisme en primitivisme verbonden - notie van de 'plasticiteit': het idee dat de Russen gemakkelijk bekeerd konden worden en dat het land geschikter was voor experimenten en hervormingen dan het oude Europa.[65] Naast dit positieve beeld van een jong, vitaal en onbezoedeld Rusland, dat een bron was van een inniger leven en werkelijke menselijkheid, een land kortom waarin het Westen in spiritueel opzicht zijn meerdere moest erkennen, handhaafden zich overigens de oudere, negatieve stereotype voorstellingen van de Russen als een achterlijk, primitief en onbeschaafd volk en een voor Europa altijd dreigend gevaar.

In Rusland zelf kende het bewieroken van de eigen uniciteit en religieuze missie een wat langere traditie. In de negentiende eeuw hadden vooral de slavofielen steeds gewezen op de bijzonderheid van de Russische ziel en het Russische volk en de onoverbrugbare kloof met Europa. Zo had de filosoof Nikolaj Danilevki (1822-1885) in zijn *Rusland en Europa* (1871) gepleit voor de vereniging van de superieure Slavische volkeren onder Russische heerschappij, voor de verovering van Constantinopel en de restauratie van het in 1453 gevallen orthodoxe Byzantijnse Rijk en dichtte Dostojevski de Russische ziel een 'universeel-menselijk' vermogen toe dat de Russen opzadelde met de roeping om Europa te redden en de mensheid te verenigen in een christelijke broederschap. De mysticus-filosoof Vladimir Solovjev (1853-1900), om een laatste voorbeeld te noemen, verkondigde dat de Russen vanwege hun bijzondere talent tot 'zelfverloochening' zich dienden te onderwerpen aan het gezag van de paus, om vervolgens de leiding te nemen bij een herstel van de eenheid van het christendom en bij de verzoening van Oost en West.[66]

Rond de eeuwwisseling vond in Rusland een religieus-filosofische renaissance plaats en laaide de belangstelling voor het idee van een unieke Russische roeping en identiteit opnieuw op onder filosofen als Nikolaj Berdjajev (1874-1948) en symbolistische schrijvers als Dmitri Merezjkovski (1965-1941). Dit nationale zelfbeeld werd versterkt door de Eerste Wereldoorlog, toen Russische intellectuelen het contrasteerden met de spiritueel verdorde geest van de Duitse vijand, propageerden dat er een rechte lijn liep tussen het zielloze rationalisme van Kant en de kanonnen van Krupp en daarmee de Duitse *Kultur-Zivilisation*-dichotomie als het ware in eigen voordeel omdraaiden.[67]

Dat dit soort beelden van Rusland als bron van vernieuwing of als 'mysterie' met een verlossend vermogen na 1917 een nieuwe lading en betekenis kregen, werd in de hand gewerkt door verschillende factoren. In de eerste plaats konden de bolsjewieken, ook bij tegenstanders, op bewondering rekenen, omdat zij er in korte tijd in waren geslaagd het oude, arme, despotische en overwegend agrarische tsarenrijk om te toveren tot een bruggenhoofd van vooruitstrevendheid.[68] In een tijd die gistte van apocalyptische verwachtingen, belichaamde Rusland de nieuwe wereld bij uitstek. Hier werd het socialisme in de praktijk gebracht met een reeks ongeëvenaarde vernieuwingen die een einde poogden te maken aan de klassenongelijkheid en de ongelijkheid tussen man en vrouw: zo hadden arm en rijk op papier in de Sovjet-Unie voortaan gelijke kansen in

[65] Naarden, De spiegel der barbaren 11.
[66] Volgens Rudolf Jans vonden Solovjevs oecumenische denkbeelden in Nederland enige weerklank in katholieke kring, in: *Toltoj in Nederland* 157.
[67] Andrzej Walicki, 'The Russian idea', in: E. Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998) http://www.rep.routledge.com/article/E082, geraadpleegd op 02-08-2013.
[68] Malia, *Russia under Western eyes* 293.

het onderwijs, de rechtspraak en bij het maken van carrière, werd scheiden een stuk eenvoudiger door de afschaffing van het orthodox-kerkelijke huwelijk en werd in 1920 abortus gelegaliseerd.[69] De fascinatie voor het bolsjewistische experiment was het sterkst in Frankrijk, waar de opvatting heerste dat de Russen sinds 1917 afmaakten wat de Fransen in 1789 waren begonnen, een opvatting die door Vladimir Lenin (1870-1924) zelf was gepropageerd.[70]

Voor westerse kunstenaars, schrijvers en intellectuelen sprak het nieuwe Rusland tot de verbeelding als een artistiek Utopia. De Sovjet-Unie leek kunstenaars een ongebreidelde creativiteit en artistieke vrijheid in het vooruitzicht te stellen en de toon aan te geven met de meest modernistische kunst en fantastische experimenten - van de massale ensceneringen van de toneelregisseur Vsevolod Meyerhold (1874-1940), tot de agitprop-gedichten van Vladimir Majakovski (1893-1930) en de constructivistische architectonische ontwerpen van El Lissitzky (1890-1941) en Vladimir Tatlin (1885-1953). De meest avant-gardistische kunstvorm was zonder twijfel de Sovjetcinema. De films van Sergej Eisenstein (1898-1948), Dziga Vertov (1896-1954) en Vsevolod Poedovkin (1893-1953) werden gecontrasteerd met de commerciële en op vermaak gerichte Amerikaanse producties. Dat de Sovjetfilms in sommige Europese landen verboden waren vergrootte de aantrekkingskracht.[71] Zo was de Nederlandse Filmliga in 1927 door Menno ter Braak, Hendrik Scholte en Leo Jordaan (1885-1980) opgericht na een besloten vertoning van Poedovkins 'De Moeder' uit protest tegen het vertoningsverbod van deze film in Amsterdam, Utrecht, Rotterdam en Den Haag.

De Sovjetkunst wekte kortom de suggestie dat de revolutie van 1917, net als die van 1789, een geheel nieuwe cultuur had geproduceerd en Rusland had verjongd - een aanlokkelijk Ruslandbeeld dat scherp afstak tegen de notie van een oude, vermoeid Europa en een technologisch superieur, maar cultuurarm Amerika. Bovendien was ook de gidsrol die schrijvers - de 'ingenieurs van de ziel' volgens Stalin - en kunstenaars in de Sovjetmaatschappij leken te hebben voor sommige West-Europese intellectuelen een wenkend perspectief.[72] Dit beeld van de Sovjet-Unie als een avant-gardistisch, artistiek paradijs, werd niet alleen door de autoriteiten in Moskou bewust gecreëerd, maar was ook een constructie van linkse cultuurdragers in het Westen, die het rode Rusland als overtuigde communist of *fellowtraveller* hadden bezocht.[73] In Nederland nam bijvoorbeeld de communistische beeldend kunstenaar Peter Alma (1886-1969) - die Moskou in 1921 samen met Henriette Roland Holst had bezocht - het initiatief voor de Eerste Russische Kunsttentoonstelling in het Stedelijk Museum (1923), redigeerde Roland Holst een bundel over *Kultuur en wetenschap in het nieuwe Rusland* (1928) en publiceerde de literatuurcriticus en

[69] Ibidem 287-288. Deze ongekende hervormingen trokken ook in Nederland de aandacht. Zo publiceerde Clara Wichmann *Het Russische huwelijks- en familierecht* (1920), deed de communistische onderwijzer Jan Cornelis Ceton verslag van zijn onderzoek naar het onderwijssysteem in de Sovjet-Unie in *School en kind in Sowjet-Rusland* (1921) en schreef de Amsterdamse SDAP-wethouder Salomon Rodrigues de Miranda *Volkshuisvesting en woningpolitiek in Sovjet-Rusland* (1926).

[70] H.W. von der Dunk, *De verdwijnende hemel. Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw* I (Amsterdam 2000) 275-276.

[71] Ludmilla Stern, *Western intellectuals and the Soviet Union, 1920-40. From Red Square to the Left Bank* (New York 2007) 15. Overigens was de belangstelling voor Sovjetfilms niet exclusief voorbehouden aan het selecte gezelschap van de Filmliga: in de jaren 1926-1928 waren de films van Eisenstein en Poedovkin - die later wél vertoond mochten worden - een kassucces voor de Nederlandse bioscopen. In: Ansje van Beusekom, Film als kunst. Reacties op een nieuw medium in Nederland, 1895-1940 (Proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam 1998) 231-232.

[72] Stern, *Western intellectuals and the Soviet Union* 15-16; Von der Dunk, *De verdwijnende hemel* 284-287.

[73] Ibidem 5.

Ruslandreiziger Nico Rost over *Kunst en cultuur in Sowjetrusland* (1924) en *Het nieuwe toneel in het nieuwe Rusland* (1927).

Bewondering in West-Europa oogstten de bolsjewieken óók, omdat zij als kleine minderheid erin geslaagd waren het machtige tsaristische bewind om ver te werpen. Dat zij zich vervolgens, ondanks een massieve tegenstand en in weerwil van alle voorspellingen, wisten te handhaven, wekte de suggestie dat er iets heel bijzonders aan de hand moest zijn.[74] Niet alleen het uithoudingsvermogen van de bolsjewieken, maar ook de vastberadenheid waarmee zij hadden aangestuurd op een snelle vrede, daarbij de ongemeen harde vredesvoorwaarden van de Centralen op de koop toe nemend, sprak tot de verbeelding. Zeker in het neutrale Nederland, waar werd uitgekeken naar een spoedige compromisvrede, beoordeelde de pers de Oktoberrevolutie in de eerste instantie als een kans op vrede.[75] Toen de Eerste Wereldoorlog voorbij was, kon het Sovjetbewind zich met een beroep op het vredesverdrag van Brest-Litovsk geloofwaardig presenteren als een principieel pacifistische en kosmopolitische orde, een beeld dat Moskou niet alleen propagandistisch uitbuitte in de Komintern, maar ook instrumentaliseerde om te appelleren aan de onder westerse intellectuelen heersende 'nooit-meer-oorlog' stemming.[76] Bart de Ligt bijvoorbeeld noemde de Vrede van Brest-Litovsk 'van onvergankelijk-moreele waarde in de historie'. Hij prees naast de ingrijpende sociale hervormingen ook 'de bovenmenschelijke energie' van de bolsjewieken, waarmee zij zich tegenover de binnenlandse en buitenlandse vijanden staande hielden.[77] De westerse interventie en de Witte terreur riepen een verontwaardiging op die onder progressieve, intellectuelen in West-Europa breed werd gedragen. In het bijzonder bracht de hongersnood, die - als gevolg van de Burgeroorlog en de aanhoudende droogte - in 1921 miljoenen Russen met de dood bedreigde, gevoelens van solidariteit en betrokkenheid met Rusland teweeg. Grootschalige internationale hulpcampagnes werden op touw gezet door het communistische propagandistisch genie Willi Münzenberg (1889-1940) en de Noorse poolonderzoeker en politicus Fritjof Nansen (1861-1930).[78] In Nederland nam Henriette Roland Holst, na een klemmend verzoek van Maksim Gorki (1868-1936) tijdens haar bezoek aan Moskou, het initiatief tot een inzamelingsactie voor de hongerende Russen, waaraan honderdduizenden mensen zouden deelnemen.[79]

Een laatste factor die bijdroeg aan het westerse beeld van het bolsjewistische Rusland als bron van vernieuwing en als mysterie, was dat in de eerste jaren na de revolutie westerse waarnemers maar moeilijk konden inschatten wat er werkelijk gaande was. Door de Burgeroorlog verliep het contact met de buitenwereld uiterst moeizaam. In de jaren 1918-1919 hadden de bolsjewieken slechts een klein gebied rond Moskou en Sint-Petersburg in handen, dat omsingeld was door het Witte leger. Buitenlands bezoek was tot het voorjaar van 1920 buitengewoon lastig en ook de postverbinding werkte slechts sporadisch. Bovendien hadden de meeste buitenlandse

[74] Koenen, *Der Russland-Komplex* 302.

[75] Nederlandse dagbladen hekelden de annexatieclaims van de Centralen die het sluiten van vrede bemoeilijkten en uitten waardering voor de bolsjewistische vredesinspanningen, al werd deze na enkele maanden steeds meer overschaduwd door kritiek op het opzeggen van de buitenlandse schulden en op Trotski's provocatieve opstelling in Brest-Litovsk. In: Th.H.J. Stoelinga, *Russische revolutie en vredesverwachtingen in de Nederlandse pers maart 1917 - maart 1918* (Bussum 1967) 187-188.

[76] Von der Dunk, *De verdwijnende hemel* 277-278.

[77] Bart de Ligt, 'Over revolutionaire zelfbevrijding', *De Nieuwe Amsterdammer* (31 januari 1920) 1.

[78] Stern, *Western intellectuals and the Soviet Union* 12.

[79] Elsbeth Etty, *Henriette Roland Holst, 1869-1952. Liefde is heel het leven niet* (zevende druk; Amsterdam 2000) 416.

journalisten het land na de Oktoberrevolutie verlaten. Slechts een handjevol sympathisanten, onder wie de Amerikaan John Reed (1887-1920) en de Brit Arthur Ransome (1884-1967), was in Moskou achtergebleven om verslag te doen. Pas vanaf de jaren 1921, 1922 nam het aantal bezoekers uit het buitenland in rap tempo toe. De schaarse berichten die West-Europa nu bereikten, spraken elkaar echter dikwijls tegen. De meeste reisverslagen waren welwillend, maar de geschriften van gevluchte Russische emigranten waren heel anders van toon en beklemtoonden juist de onderdrukking, het bloedvergieten en de puinhoop die de nieuwe machthebbers hadden aangericht.[80] De beoordeling van het nieuwe Rusland werd verder bemoeilijkt doordat het bolsjewistische bewind zelf onzeker was over de te volgen koers. De nieuwe orde in de jaren twintig leek tot stand te komen door opeenvolgende improvisaties. Zowel de interne politiek als de rol van de Sovjet-Unie op het internationale toneel was buitengewoon lastig te taxeren.[81] De drang om te bevatten wat zich werkelijk afspeelde in het rode Moskou en Petrograd en om dit Russische raadsel te ontsluieren, resulteerde in een stroom publicaties: in verslagen en herinneringen van verslaggevers,[82] van emigranten[83] en van communistische reizigers[84] die het Sovjetexperiment met eigen ogen hadden aanschouwd en in boeken waarin gepoogd werd om de 'ware aard' van het 'typisch Russische' bolsjewisme en de implicaties van de revolutie voor Europa te duiden.[85]

[80] Koenen, *Der Russland-Komplex* 301-302.

[81] Malia, *Russia under Western eyes* 294.

[82] Zoals: Jan Fabius, *In het hol van de leeuw. Reisschetsen uit Sovjet-Rusland* (Leiden 1920); Marcus Blankenstein, *Russische indrukken* (Rotterdam 1925) en de artikelen van de *Algemeen Handelsblad*-correspondent George Nypels en de bijdragen in *De Amsterdammer* van de oorlogsjournalist Louis Grondijs, die in de Russische Burgeroorlog meestreed aan de zijde van de Witten. In vertaling verscheen: van de Britse socialistische journalist Arthur Ransome: *Zes weken in Rusland in 1919* (Amsterdam 1919), van de Deense verslaggever Anker Kirkeby, *Rusland. Indrukken uit het Rusland van heden* (Amsterdam 1924). Ook de publicaties over Sovjet-Rusland van de Duitse verslaggevers Alphons Paquet en Hans Vorst en van de linkse Britse journalist-schrijver Henry Brailsford werden gelezen.

[83] In vertaling verschenen onder andere de boeken: Dimitri Gawronsky, *De balans van het Russische bolsjewisme: uit authentieke bronnen opgemaakt* (Arnhem 1919); Leonid Andrejeff, *S.O.S. (Save Our Souls). Een noodkreet uit rampzalig Rusland* (Den Haag 1919), Annemarie Kruse-Von Jakimow, *Mijn vier Russische jaren* (Amsterdam 1920) en S.P. Melgoenov, *De roode terreur in Rusland* (Zutphen 1928). De predikant van de Nederlandse hervormde gemeente in Sint Petersburg, H.P. Schim van der Loeff, schreef in juni en juli 1920 wekelijks een feuilleton over zijn indrukken van het nieuwe Rusland onder de titel 'Uit den Russischen heilstaat' in de *Nieuwe Rotterdamsche Courant*. De Duits-Baltische verpleegster Helene Hoerschelmann, die haar ervaringen in Rusland had opgetekend in *Vier Jahre in russischen Ketten* (München 1921), hield op veel plaatsen in Nederland voordrachten en publiceerde over Rusland in *De Stem* en de *Nieuwe Amsterdammer*. De christen-anarchist Lodewijk van Mierop interviewde zijn Russische kennis, de Tolstoj-biograaf Pavel Birjukov in Bilthoven, die eerder *The new Russia* (Londen 1919) had gepubliceerd, over diens overwegend positieve indrukken van het bolsjewistische Rusland en publiceerde zijn bevindingen in: *Biroekoff. Tolstoy's biograaf Biroekoff over Rusland* (Blaricum 1921).

[84] In de vroege jaren twintig: Sebald Justinus Rutgers, *Uit Sowjet-Rusland. 25 september 1918 - 15 october 1919* (Amsterdam 1920) en Henriette Roland Holst, *Uit Sowjet-Rusland. Beelden en beschouwingen* (Rotterdam 1921). Henriette Roland Holst had niet alleen het rode Moskou bezocht, maar kon ook Russisch lezen. Zij deed verslag van de ontwikkelingen in het revolutionaire Rusland in *De Nieuwe Tijd* in de serie 'De daden der bolsjewiki', die in 1919 in boekvorm werd uitgegeven. In vertaling verscheen: *Wat is bolsjewisme? Wat hebben de Bolsjewiki in Rusland gepresteerd?* (Amsterdam 1920) van de Poolse Spartakist Julian Karski.

[85] Zo verschenen in Nederland bijvoorbeeld boeken als *De Russische revolutie* (Amsterdam 1917) van de SDAP-politicus en journalist Asser Benjamin Kleerekoper, *Uit de geschiedenis van de Russische revolutie* (Amsterdam 1918) van de *Algemeen Handelsblad*-journalist Christiaan Nuys, *Rusland en de revolutie* (Baarn 1918) van J. Welders, de buitenlandredacteur *De Stem*, *De Russische revolutie* (Amsterdam 1919) van de historicus Johannes Gerard van Dillen, *De Russische revolutie. Een onderzoek naar haar wording en toekomst* (Amsterdam 1922) van de religieus-socialist Jan de Gruyter, *Het Russische probleem* (Amsterdam 1921) van de

De Oktoberrevolutie had dus aan de bestaande voorstelling van Rusland, als een land met een mysterieus nationaal karakter dat in staat was tot geweldige veranderingen en vernieuwingen, op verschillende manieren een nieuwe urgentie gegeven. Met de bolsjewistische machtsgreep was er echter ook een atheïstisch bewind aan de macht gekomen dat - althans in de beginjaren - een proletarische wereldrevolutie propageerde en zich bovendien beriep op een van oorsprong westerse, historisch-*materialistische* ideologie. Stuk voor stuk zaken die zich ogenschijnlijk lastig lieten rijmen met het, aan het beeld van 'Rusland als mysterie' gekoppelde idee, dat voor Rusland een speciale spiritueel-religieuze taak was weggelegd. Door een religieus-metafysische uitleg te geven aan het bolsjewisme, kon de revolutie in plaats van als een aberratie in de Russische geschiedenis worden voorgesteld als een bevestiging óók van Ruslands unieke, religieuze en levenskrachtige potentieel en verlossende taak.

In de eerste plaats waren het Russen zelf die de revolutie in overeenstemming brachten met de vermeende roeping van het eigen volk. Zo interpreteerden de symbolistische dichters Aleksandr Blok (1880-1921) en Andrej Bely (1880-1934) de Oktoberrevolutie als een noodlottige maar voor Rusland onvermijdelijke gebeurtenis, die de verborgen religieuze boodschap bevatte, dat na het lijden uiteindelijk verlossing zou komen.[86] Vooral Russische intellectuelen die na 1917 naar West-Europa waren uitgeweken, pasten de communistische omwenteling in hun eigen Russische en religieuze toekomstvisioenen in. De linguïst en leider van de emigrantenbeweging 'Eurazisme', Nikolaj Troebetskoj (1890-1938), bijvoorbeeld, droomde van een machtige Euraziatische beschaving waarin orthodoxe Slaven en Russische moslimvolken eendrachtig zouden samenwerken. Het goddeloze bolsjewisme beschouwde hij als een noodzakelijk tussenstation, dat vooral van betekenis was omdat het de modernisering van Rusland naar westers voorbeeld zou afremmen.[87] De eerst naar Berlijn en later naar Parijs geëmigreerde filosoof Nikolaj Berdjajev verkondigde dat het communisme moest worden gezien als een noodzakelijke wegbereider van een 'nieuwe Middeleeuwen', een toekomstig tijdperk waarin een werkelijk spirituele, organische en hiërarchisch georganiseerde christelijke gemeenschap zou ontstaan. Omdat de diepgelovige Russen in feite nooit de Middeleeuwen hadden verlaten, waren ze ontvankelijker voor de antichrist van het communisme dan voor de middelmatigheid van de liberale democratie, zo redeneerde Berdjajev in zijn in vele talen vertaalde *De nieuwe Middeleeuwen. Beschouwingen over het lot van Rusland en Europa* (1924).[88] Uiteindelijk zouden de Russen, door het vreselijke leed dat de revolutie teweegbracht, hun zonde inzien, terugkeren tot het christendom en daarbij - omdat zij zowel het meest spirituele als het meest universele volk ter wereld vormden - de overige mensheid een richtsnoer verschaffen.[89]

De gedachte dat de Russische Revolutie religieus-spiritueel moest worden geduid, vond ook veel weerklank in Duitsland, waar de culturele wending tot het 'onbezoedelde' Rusland samenging

---

voormalige directeur van de Nederlandse bank voor Russische Handel in Sint-Petersburg J.H. Cohen Stuart of *De waarheid over Rusland* (Den Haag 1925) van de anarchist Anton Constandse. In Nederlandse vertaling verscheen: *De nieuwe koers in Soviet-Rusland* (Brussel 1923) van de Oostenrijkse sociaal-democratische politicus Otto Bauer. Vooral in Duitsland hield het bolsjewisme de gemoederen bezig. In de periode 1917-1924 verschenen meer dan 1200 Duitstalige boeken en brochures over Rusland, in Groot-Brittannië werden in dezelfde periode zo'n 400 titels gepubliceerd, in: Koenen, *Der Russland-Komplex* 359-360.

[86] Walicki, 'The Russian idea'.

[87] Ibidem 138.

[88] Pas in 1935 verscheen de Nederlandse vertaling van *De nieuwe Middeleeuwen*, in 1927 was het boek al vanuit het Russisch naar het Duits en Frans vertaald en in 1933 verscheen het in het Engels onder de onheilspellende titel: *The end of our time*.

[89] Bugge, 'The nation supreme' 138-139.

met een politieke *Ostorientierung*: het verslagen en door Versailles vernederde Duitsland en het geïsoleerde communistische Rusland werden na 1918 immers min of meer in elkaars armen gedreven.[90] Niet alleen waren beide landen 'internationale paria's', werd het Westen er dikwijls afgewezen als politieke vijand of als bedreiging voor de nationale culturele identiteit, ook was er sprake van een culturele identificatie tussen Duitsland en Rusland. Beide landen kenden een sterke antirationalistische en antiliberale traditie, beschouwden zichzelf als landen van de 'geest', 'innerlijkheid' en 'cultuur' met een 'jeugdige vitaliteit', een zelfbeeld waaraan zowel Duitse als Russische intellectuelen uitbundig hadden geappelleerd tijdens de Eerste Wereldoorlog. De marxistische filosoof Ernst Bloch (1885-1977) omschreef het Rusland van na 1917 in zijn *Geist der Utopie* (1918) bijvoorbeeld als een 'Indien im Nebel' dat de geperverteerde westerse mens mogelijk van een nieuwe religiositeit kon voorzien.[91]

Hoewel ook linkse intellectuelen als Bloch onder de indruk waren van de vermeende spirituele en verlossende vermogens van de Russische ziel, waren het toch vooral de rechts-nationalistische tegenstanders van de Weimarrepubliek die zich laafden zich aan de Russische idee. Met name de aanhangers van de *Konservative Revolution* hoopten op net zo'n levenskrachtige en innerlijke, nationale wedergeboorte voor Duitsland als de bolsjewistische omwenteling voor Rusland was geweest. Zo verkondigde Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925) in zijn *Das Recht der jungen Völker* (1919) dat de geest van Rusland de Duitsers kon bevrijden van de voortwoekerende verwesterlijking en dat een Germaans-Slavisch verbond een voorwaarde was voor de vestiging van een toekomstig Duits, Derde Rijk en had Oswald Spengler - die met Moeller van den Bruck tot de belangrijkste woordvoeders van de *Konservative Revolution* behoorde - voor Rusland in zijn *Der Untergang des Abendlandes* een heel wat optimistischer toekomstscenario in petto dan voor het Westen. Omdat de Russen een vitale, 'Byzantijnse' kern bezaten, waren zij wél in staat om de destructieve invloed van de westerse civilisatie af te wenden, al zou het bolsjewisme onherroepelijk plaatsmaken voor een op Azië georiënteerde, nationalistische koers. De meest curieuze versmelting van nationalistische verlangens, antirationalistische tendensen en de communistische heilsverwachting was wellicht het nationaal-bolsjewisme. De voorman van deze beweging, Ernst Niekisch (1889-1967), propageerde de herrijzenis van Duitsland door een revolutie naar Sovjetvoorbeeld en meende dat de strijd tegen de westerse plutocratieën het beste kon worden gewonnen door een gemeenschappelijk Duits-Slavisch front.[92]

In Nederland waren het vooral links georiënteerde, humanitair-idealistische intellectuelen die een mystieke invulling gaven aan de Oktoberrevolutie, zoals de door Hegels idealisme en de levensfilosofie geïnspireerde religieus-anarchisten Bart de Ligt, Clara Wichmann en Geertruida Kapteyn-Muysken en Henri van den Bergh van Eysinga. Allen begroetten de bolsjewistische omwenteling aanvankelijk met enthousiasme en hoopten dat de uiterlijke ommekeer met een innerlijke hervorming gepaard zou gaan. Het was hen daarbij uitdrukkelijk niet te doen om het opnieuw tot leven wekken van de eigen 'natie', zoals de Duitse conservatieve revolutionairen wilden, maar om een regeneratie van de gehele Europese cultuur. Daarnaast hielden ook humanitair idealisten die van meet af aan sterke reserves bij het bolsjewisme hadden in de beginjaren de

[90] Niet alleen in Duitsland, maar ook in Groot-Brittannië trachtten bewonderaars van de Russische ziel hun perceptie van de bolsjewistische revolutie in overeenstemming te brengen met het beeld van Rusland als een 'mysterie', zie: Dorothy Brewster, *East-West passage. A study in literary relationships* (Londen 1954) 176-180.
[91] Geciteerd in: Koenen, *Der Russland-Komplex* 361.
[92] Malia, *Russia under Western eyes* 350-352; Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes* 300; Koenen, *Der Russland-Komplex* 325-326.

mogelijkheid open dat de Russische Revolutie de voorbode van een geestelijk-spirituele verandering kon zijn. Zo verklaarde Just Havelaar in 1919 bijvoorbeeld in *De Nieuwe Amsterdammer* dat hij het bolsjewisme verwierp, maar niettemin moest vaststellen 'dat daarginds, in dat donkere Rusland, iets ontzaglijks gebeurt', dat het aankwam op de 'innerlijke gezindheid', dat de mens - en de kunstenaar in het bijzonder - niet naar de wapens moest grijpen, maar naar aanleiding van de Oktoberrevolutie 'de revolutie in zijn eigen hart' moest volvoeren.[93]

Voor het Russische zendingsbesef van Nikolaj Berdjajev dat de bolsjewistische omwenteling als een noodzakelijk kwaad inkapselde, bestond binnen de humanitaire beweging de nodige belangstelling. In 1924 plaatste in *De Stem* een artikel van zijn hand over 'De Russische religieuze idee', waarin de uitgeweken filosoof opriep tot een alliantie van het oosterse en westerse christendom. Het Westen kon Rusland bevrijden van verderfelijke collectivistische tendensen en de Russen, die vanwege hun apocalyptische aanleg tijdelijk op een communistisch dwaalspoor waren beland, konden op hun beurt, zo meende Berdjajev, de West-Europeanen helpen zichzelf religieus te verheffen en het humanisme te behouden.[94] Een duidelijke bewondering bestond er onder humanitair idealisten daarnaast voor Duitse revolutionairen die zowel op een maatschappelijke als op een geestelijk-culturele omwenteling inzetten, zoals de expressionistische dichter Ernst Toller (1893-1939) en de anarchist Gustav Landauer (1870-1919), die beiden betrokken waren geweest bij de Münchener Radenrepubliek van 1919.[95]

De literatuur als de sleutel tot de Russische ziel en de westerse verering van Dostojevski

Om nu het vermeende heilzame, spirituele potentieel van Rusland te ontsluiten en de raadselachtige betekenis van de revolutie te duiden, wendde een groot aantal westerse intellectuelen zich in de vroege jaren twintig tot de literatuur.[96] De gedachte dat juist de Russische letterkunde de 'typisch Russische' zuivere religieuze idee of instinctieve vitaliteit toegankelijk kon maken, had in West-Europa al opgang gemaakt in het fin de siècle. Vooral de veronderstelling dat Russische auteurs het vermogen bezaten om direct door te dringen tot de diepste lagen van de menselijke ziel, een terrein dat voor westerse schrijvers ontoegankelijk bleef, sprak tot de verbeelding. In de perceptie van veel westerse lezers belichaamden hun romanfiguren, omdat zij gelouterd waren door een leven onder een wreed bewind en in een extreem klimaat, net als de Russen zelf, een zuivere 'menselijkheid'. De Russische romans werden daarom beschouwd als een belangrijke bron van kennis over de 'werkelijke', onderhuidse menselijke natuur. Een van de eersten die dit 'humanitaire realisme' signaleerde en wees op het belang van de Russische literatuur voor het Westen, was de Franse diplomaat-schrijver Eugène Melchior de Vogüé (1848-1910). Zijn *Le roman russe* (1886) werkte als een katalysator voor de populariteit van Russische romans in Frankrijk, die samenviel met de politieke toenadering tussen beide landen aan het einde van de negentiende eeuw.[97] Ook in

[93] Just Havelaar, 'Kunstenaar en revolutie', *De Nieuwe Amsterdammer* (4 januari 1919) 2-3, aldaar 3.
[94] N. Berdiaeff, 'De Russische religieuze idee', *De Stem* (1924) 334-365, aldaar 363-364. In 1937 zou Berdjajev spreken op de ISVW in Amersfoort.
[95] Willem Banning schreef bijvoorbeeld een lovend voorwoord bij de Nederlandse vertaling uit 1925 van Tollers *Masse Mensch*. Over de belangstelling met name onder religieus-anarchisten voor Landauer: Ariëns, Berentsen en Hermans, *Religieus-anarchisme in Nederland* 40-41; Rudolf de Jong, 'Gustav Landauer en Nederland', *De As* 113 (1996) 31-38.
[96] Voorbeelden in: Brewster, *East-West passage* 176 en 178 en Minssen, *Die französische Kritik und Dostojewski* 114.
[97] Naarden, De spiegel der barbaren 24-26.

Duitsland beroerde de Russische literatuur in deze periode sterk de geesten, zo ondernam Rainer Maria Rilke (1875-1926) in de jaren 1890 een bedevaartstocht naar Tolstoj op diens landgoed Jasnaja Poljana en bejubelde Thomas Mann (1875-1955) de Russische letterkunde in zijn vroege werk *Tonio Kröger* (1903) als 'die heilige Literatur'.[98] De beeldvorming was hier echter meer gepolariseerd en werd gekenmerkt enerzijds door een dweperige bewondering voor de Russische ziel en anderzijds door een sinds 1871 groeiende Russofobie.[99]

Ook in Nederland verscheen vanaf de jaren 1885 een hausse aan vertalingen van Russische romans, al was de geestdrift voor de Russische letterkunde in deze jaren in hoofdzaak een imitatie van de Franse Ruslandkoorts én bovendien minder uitbundig dan in Frankrijk of Duitsland.[100] Niettemin was de literatuur in het fin de siècle in belangrijke mate bepalend voor het Nederlandse Ruslandbeeld. Hoewel in de tweede helft van de negentiende eeuw de kritiek op het tsaristische bewind was toegenomen, was, in vergelijking met andere West-Europese landen, de Nederlandse beeldvorming over Rusland in deze eeuw overwegend gematigd en positief. De redenen hiervoor waren onder andere de dynastieke band van de Oranjes met de Romanovs, de dankbaarheid voor het verslaan van Napoleon en de Russische steun voor de stichting van het Verenigd Koninkrijk der Nederlanden.[101] Aan het einde van de negentiende eeuw verschenen Nederlandse vertalingen van de romans van Lev Tolstoj, Fjodor Dostojevski, Nikolaj Gogol (1809-1852) en Ivan Gontsjarov (1812-1891). Met het werk van Ivan Toergenjev (1818-1883) hadden Nederlandse intellectuelen al eerder, in de jaren 1870, kennisgemaakt. Van deze auteurs was Tolstoj veruit het populairst.[102] Zijn literaire realisme, kritiek op de gecorrumpeerde christelijke kerken en pleidooi voor geweldloosheid fascineerde Nederlandse literatoren, kunstenaars en jonge theologen.[103] Binnen de humanitaire beweging werd Tolstoj door de aanhangers van de 'Vrede-beweging' zelfs als een goeroe vereerd. Niet alleen probeerden de christen-anarchisten net als Tolstoj zelf, zijn idealen in het praktische leven te verwezenlijken, ook onderhielden zij via zijn Duitse vertaler contact met de grote schrijver, die af en toe voor hun orgaan *Vrede* kopij leverde.[104]

In de jaren na 1917 laaide de fascinatie in West-Europa voor de Russische literatuur opnieuw op. De belangstelling ging nu echter vooral uit naar Dostojevski, die Tolstoj in deze periode in populariteit overtrof, niet in de laatste plaats omdat Tolstojs pacifistische idealen in 1914-1918 door de realiteit leken te zijn achterhaald. In de vroege jaren twintig bereikte Dostojevski de status van een profeet, werd hij verwelkomd als een uitmuntend tegengif tegen het westerse rationalisme en ontstonden er 'erediensten' voor Dostojevski in Duitsland, Oostenrijk, Groot-Brittannië en Nederland. Thomas Mann sprak in 1921 over 'die Herrschaft Dostojewski's über die europäische Jugend von 1920'.[105] Vijf jaar later typeerde Edmund Gosse (1849-1928) in een brief aan zijn collega-auteur André Gide (1869-1951) de door hen beiden bewonderde Russische schrijver als: 'the cocaine

[98] Malia, *Russia under Western eyes* 211-212.
[99] Naarden, De spiegel der barbaren 25-26.
[100] Cees Willemsen, 'De receptie van de Russische literatuur in Nederland 1789-1889 (III)', *Tijdschrift voor Slavische Literatuur* 6 (1989) 68-72, aldaar 68.
[101] Bruno Naarden, 'Nederlanders en het Europese Ruslandbeeld voor 1917', in: idem en Jan Willem Bezemer ed., *Rusland in Nederlandse ogen. Een bundel opstellen* (Amsterdam 1986) 9-32, aldaar 18-22, 24 en 27.
[102] Cees Willemsen, 'De receptie van de Russische literatuur in Nederland 1789-1989 (II)', *Tijdschrift voor Slavische Literatuur* 5 (1989) 68-77, aldaar 70 en 75.
[103] Over de Nederlandse receptie van Tolstoj: Jans, *Tolstoj in Nederland*.
[104] Bank en Van Buuren, *1900. Hoogtij van burgerlijke cultuur* 468.
[105] Geciteerd in: Koenen, *Der Russland-Komplex* 350.

and morfia of modern literature'.[106] Volgens Jan Romein, die in 1924 promoveerde op de receptie van Dostojevski in West-Europa, gaf niets een getrouwer beeld 'van de nooden der intellectueelen van tegenwoordig dan de Dostojewski-cultus'.[107] De bewonderaars van de schrijver waren volgens Romein grotendeels religieuze zoekers die de kerk hadden verlaten. Het waren intellectuelen die meenden dat de oorlog bevestigd had wat Dostojevski in zijn romans reeds had getoond, namelijk dat de rede bankroet was. Romein typeerde hen als 'stichtelijke beschouwers' die geloofden dat zijn romanfiguren, als Sonja uit *Misdaad en straf* (1866), Prins Mysjkin uit *De Idioot* (1868-1869) en Vader Zosima en Aljosja Karamazov uit *De gebroeders Karamazov* (1879-1880), werkelijk de boodschappers konden zijn 'van een nieuwe menschenliefde […] van een nieuwe moraal en daarmee van een nieuwe cultuur'.[108] Typerend voor Dostojevski's populariteit in West-Europa is ten slotte dat zelfs de Sovjetautoriteiten, die toch weinig op hadden met de reactionaire denkbeelden die de schrijver het grootste deel van zijn leven had verkondigd, zich op hem beriepen om Westerse intellectuelen te paaien. Zo mocht Maksim Gorki op het Eerste Congres van Sovjetschrijvers (1934), dat door gezaghebbende Russische én buitenlandse literatoren werd bezocht, Dostojevski bijvoorbeeld uitbundig prijzen vanwege zijn treffende beschrijving van de geestelijke ontaarding van de bourgeoisie.[109]

Wat was het nu precies dat westerse intellectuelen in Dostojevski aantrok? In de eerste plaats werd Dostojevski bewonderd om zijn vlijmende aanklacht tegen het moderne verstandsdenken. In zijn werk leek hij de diepste lagen van de menselijke ziel bloot te leggen, die verborgen lagen onder de dunne laag vernis die door de intellectualistische, industrieel-kapitalistische beschaving was aangebracht. Dostojevski's vermeende geweldige vermogen om door te dringen tot deze onderhuidse gevoelswereld waarin de vitale hartstochten, de intuïtie en de primaire instincten vrij spel hadden, werd zowel beschouwd als een manifestatie van het 'typisch Russische' 'bovenmenselijke' psychologische inzicht, als toegeschreven aan zijn turbulente biografie. Dostojevski was halverwege de negentiende eeuw ter dood veroordeeld vanwege betrokkenheid bij een revolutionaire organisatie, had kort voordat hij zou worden geëxecuteerd gratie gekregen en vervolgens enkele jaren in de Siberische strafkampen van de tsaar dwangarbeid verricht. Met zijn extreme, irrationele romanpersonages leek hij een fundamentele en ongepolijste menselijkheid weer te geven en tegelijkertijd aan te sluiten bij de veranderende artistieke opvattingen, die de individuele beleving en subjectieve gevoelswerkelijkheid van de kunstenaar centraal stelden. Ook leek de literatuur van Dostojevski een modern, expressionistisch levensgevoel uit te drukken dat gekenmerkt werd door een koortsachtige onrust, onstuimigheid en grenzeloosheid. De misdadigers, waanzinnigen en heiligen die zijn romans bevolkten en de dubbelzinnige goddelijke-demonische boodschap die uit zijn werk sprak, toonden volgens westerse lezers haarfijn de verscheurdheid en verwarring van de moderne mens. 'Chaos' en 'leven' waren veel gebruikte slagwoorden, waarmee zijn literatuur in de vroege jaren twintig werd begrepen: Dostojevski's romans leken zowel een voorbode te zijn van een komende anarchie als van een terugkeer naar de primitieve, irrationele oerbron van het leven.[110]

[106] Geciteerd in: Helen Muchnic, *Dostoevky's English reputation (1881-1936)* (Northhampton, Mass. 1939) 139 en in Naarden, De spiegel der barbaren 27.
[107] Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 182.
[108] Ibidem 171-173.
[109] Naarden, De spiegel der barbaren 27.
[110] Theodor Kampmann, *Dostojewski in Deutschland* (Münster 1931) 137-138 en 151-152.

Dat Dostojevski daadwerkelijk de ondergang van het intellectualistische West-Europa had voorspeld en enkele decennia voor de Eerste Wereldoorlog in zijn politieke geschriften had geschreven: 'Europa is geheel ondermijnd, met buskruit geladen en wacht op de eerste vonk', maakte hem als profeet des te geloofwaardiger.[111] Dat hij vervolgens in zijn 'Poesjkin-rede' (1880) ook een oplossing had geboden en had voorspeld dat Rusland, door een universele, Christelijke broederschap te realiseren, Europa van de ondergang kon redden, viel in de naoorlogse periode eveneens in goede aarde. Dostojevski leek in zijn romans de Russische menselijkheid tot in de uiterste consequentie te hebben getoond. Hij liet zien dat de mens gedoemd was tot een extreem individualisme, maar tegelijkertijd in staat was tot een ultieme vorm van identificatie met de medemens. Dit Russische gevoel van mededogen dat uit zijn werk leek te spreken, was compromisloos en tolerant, het sneed dwars door klassentegenstellingen heen en verbond de mens zelfs met misdadigers en andere antisociale figuren. Het werd bovendien door westerse intellectuelen beschouwd als een spontane emotie, die zich wezenlijk onderscheidde van obligate christelijke naastenliefde én - zowel door nationalisten als door socialisten - gewaardeerd als een aantrekkelijk samenbindend medicijn waarmee de kloof tussen het volk en de intelligentsia kon worden geslecht.[112]

Het waren echter bovenal Dostojevski's opvattingen over religie en zijn vermeende, primitieve en onbedorven Russische christelijkheid, die in West-Europa tot de verbeelding spraken. Dostojevski had de officiële kerken van volksverlakkerij beschuldigd, maar ook benadrukt dat zonder religie alles was toegestaan en de mensheid dus reddeloos verloren zou zijn. De Russen waren volgens hem in staat tot een zuivere religieuze beleving. Het door hem geïdealiseerde, pure christendom lag echter slechts in het bereik van een kleine elite. De essentie van dit werkelijke christendom, dat niet in geruststellende garanties of morele voorschriften voorzag, was vrijheid. Slechts de voorstelling van Christus kon, zo meende Dostojevski, als richtsnoer dienen.[113] Met Nietzsche, met wie hij vaak werd vergeleken en die zelf op de overeenkomst tussen zijn eigen wijsbegeerte en de opvattingen van Dostojevski had gewezen, deelde Dostojevski de mening dat het traditionele christendom was uitgeblust, dat de mens niet kon terugvallen op bestaande ethische conventies, maar gedoemd was om in eenzaamheid zijn eigen weg en moraal te zoeken en het leven te aanvaarden met al zijn goede, maar vooral ook al zijn tragische kanten.[114] In tegenstelling tot de filosoof met de hamer, leek Dostojevski God echter uiteindelijk niet ondubbelzinnig dood te verklaren. Sommige Dostojevski-exegeten meenden dat de schrijver eigenlijk een nihilist was in de gedaante van een gelovige. Zo beschouwde de Russische filosoof Lev Sjestov (1866-1938) in zijn *Dostojevski en Nietzsche* (1903) Dostojevski als een nihilist in een staat van zelfontkenning en constateerde Stefan Zweig in zijn *Drei Meister* (1920) dat het geloof van de schrijver voortkwam uit ongeloof en dat hij ernaar verlangde dat te zijn wat hij niet was.[115] De meeste beschouwers vonden echter dat hij het nihilisme heel dicht naderde, maar de religie uiteindelijk niet los liet en zo toch een uitweg bood uit de geloofscrisis. Het was dan ook Dostojevski's boodschap dat het verlies van God de oorzaak was van de ontaarding van de moderne mens, die de meeste aandacht trok.

---

[111] Geciteerd in: Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 171.
[112] Muchnic, *Dostoevky's English reputation* 165.
[113] Stromberg, *European intellectual history* 175.
[114] Malia, *Russia under Western eyes* 213.
[115] Hidde Bulthuis, 'Van kwaad tot erger (Dirk Coster en Menno ter Braak over Dostojewski)', *Tirade* (1997) 376-390, aldaar 383. Jef Suys, een goede vriend van Romein, zou in 1931 eveneens bij Van Wijk promoveren op: *Leo Sjestow's protest tegen de rede. De intellectueele biografie van een Russisch denker* (Amsterdam 1931).

Romein concludeerde in zijn dissertatie dat de 'eigenlijke voedingsbodem' van de Dostojevski-verering lag in het verslagen en vernederde Duitsland en Oostenrijk, waar zij 'welig als onkruid' tierde.[116] De historicus Gerd Koenen diagnosticeerde bij Duitsland in de jaren twintig een breder *Russland-Komplex*, waarvan de Dostojevski-cultus volgens hem een kenmerkend bestanddeel was.[117] In dit land was immers de afkeer van de westerse Entente-machten het grootst en de levensbeschouwelijke crisis het hevigst. Dat de grote Russische schrijver Duitsland een 'protesterend Rijk' had genoemd dat tegenover Rome stond, gaf bovendien voedsel aan de Duitse herbezinning op de eigen natie en identiteit, die door het verlies van de oorlog en het *Diktat* van Versailles vooral voor de aanhangers van de *Konservative Revolution* urgent was geworden.[118] Ten slotte viel de fascinatie voor Dostojevski samen met het naoorlogse expressionisme, een stroming waaraan de negentiende-eeuwse schrijver met zijn modern-grillige personages en onstuimige verhaallijnen sterk leek te appelleren.[119]

Een van de drijvende krachten achter de Duitse Dostojevski-rage was Arthur Moeller van den Bruck. Gesteund door zijn vriend, de symbolistische schrijver Dmitri Merezjkovski (1865-1941) - een kenner van Nietzsche en Dostojevski die na de bolsjewistische machtsovername de wijk had genomen naar Parijs - bekommerde hij zich vanaf 1906 om de Duitstalige uitgave van het 22-delig verzameld werk van de Russische auteur.[120] Een onderneming waaraan de uitgeverij Piper in München uiteindelijk een fortuin zou verdienen.[121] Alleen al in 1921, het jaar waarin zijn honderdste geboortedag werd gevierd, werden door Piper en andere Duitse uitgeverijen 203.000 exemplaren van zijn romans gepubliceerd.[122] Er verschenen tientallen boeken en brochures over Dostojevski. Dagbladen en tijdschriften besteedden volop aandacht aan zijn gedachtegoed en romans. In de Duitssprekende landen annexeerden niet alleen literatuurcritici en schrijvers, zoals Hermann Hesse (1877-1962) en Thomas Mann, Dostojevski voor hun eigen wereldbeschouwingen, ook filosofen als Karl Nötzel (1870-1945) en Paul Natorp (1854-1924) en theologen als Eduard Thurneysen (1888-1974) beriepen zich op zijn werk om hun eigen ideeën over het lot van Europa, de betekenis van 'religie' en de werkelijk aard van de mens te staven en over het voetlicht te brengen.

In Groot-Brittannië was Dostojevski eveneens geliefd bij de intelligentsia, al werd hij er niet zo populair als in Duitsland en Oostenrijk. Bovendien was het enthousiasme voor het 'orakel van de Russische ziel' al opgekomen tijdens de Eerste Wereldoorlog en voor het Dostojevski-jaar 1921 alweer aan het afnemen. De voorwaarden voor zijn roem waren gecreëerd na 1912, toen de eerste goede vertalingen van zijn werk, direct vanuit het Russisch naar het Engels, verschenen. Volgens Helen Muchnic, die de Britse receptie bestudeerde, droegen daarnaast vooral de toegenomen belangstelling voor psychologie en mystiek, het verschuivend kunstbegrip en de Eerste Wereldoorlog bij aan de *Dostoevsky cult*. De oorlogspropaganda had de interesse en sympathie voor de Russische bondgenoot bij het Britse publiek flink aangewakkerd.[123] Al in het fin de siècle leek het verburgerlijkte, Wilhelminische Duitsland weinig meer op het romantische land dat de Britse dichter Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) en de Frans-Zwitserse schrijfster Madame Germaine de Staël

[116] Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 169 en 176.
[117] Koenen, *Der Russland-Komplex* 353.
[118] Ibidem 349.
[119] Theodor Kampmann, *Dostojewski in Deutschland* (Münster 1931) 217.
[120] Malia, *Russia under Western eyes* 211-215; Koenen, *Der Russland-Komplex* 325-327 en 349.
[121] Willem G. Weststeijn, 'De Dostojevski-dissertatie van Jan Romein', *Theoretische Geschiedenis* 3 (1994) 298-309, aldaar 301.
[122] Koenen, *Der Russland-Komplex* 351.
[123] Muchnic, *Dostoevky's English reputation* 5-6.

aan het begin van de negentiende eeuw hadden geïdealiseerd. Het beeld van Duitsland als land van *Innerlichkeit* en *Kultur* moest in deze periode concurreren met het stereotype van het 'onbedorven' en 'mystieke' Rusland.[124] Het uitbreken van de oorlog versterkte deze tendens enorm. Rusland leek in de landen van de Entente nu een veel meer voor de hand liggende bron van culturele 'diepgang' en spiritualiteit te zijn, dan de 'barbaarse' Duitse vijand.

Dostojevski werd sinds 1914 dan ook vaker tegenover Duitse dan Britse schrijvers gesteld, een vergelijking die steevast in het voordeel van de Rus uitviel. De Russische schrijver leek in deze jaren vooral betekenis te krijgen als alternatief voor of correctie van Nietzsche, die na het uitbreken van de oorlog in Groot-Brittannië en Frankrijk gezien werd als een ideoloog van het Duitse militarisme.[125] Zo meende de historicus Ralph Flenley (1886-1969) in het eerste oorlogsjaar dat de Russische idealen, die Dostojevski belichaamde, beter pasten bij de Engelse beschaving, dan de Duitse idealen die Nietzsche had verkondigd.[126] De Russische Revolutie veroorzaakte volgens Muchnic slechts een subtiele wijziging van het Britse Dostojevski-beeld: behalve als spreekbuis van de Russische ziel gold de schrijver nu ook als de profeet van de revolutie. Het waren, zo concludeerde Muchnic, niet de afschuw en de vrees die 1917 teweeg had gebracht, maar de veranderende eisen van de literaire kritiek en de langzaam gegroeide vermoeidheid met de onkritische bewieroking van de schrijver, die maakten dat Dostojevski's populariteit in de jaren na de oorlog snel wegebde.[127]

In Italië was volgens Romein, ondanks de belangstelling die er van oudsher voor Rusland en de Russische literatuur bestond, geen sprake van een bijzondere adoratie voor Dostojevski. In Spanje, Denemarken, Zweden en Noorwegen was de cultus evenmin opgekomen en ook in Frankrijk was de weerklank relatief zwak.[128] Niettemin was in dit laatste land zijn populariteit kort voor de oorlog aan een opmars begonnen die, volgens Hanns Friedrich Minssen, die in 1933 op de Franse ontvangst van de schrijver promoveerde, begin jaren dertig nog niet voltooid was. De Franse interesse was volgens Minssen hoofdzakelijk het gevolg van de herkenning die Dostojevski's complexe romanpersonages opriepen bij de vertwijfelde moderne mens. Maar ook de toegenomen aandacht voor Rusland sinds de revolutie, de cultuurbemiddelende activiteiten van Russische *emigrées* in Parijs en de publicaties over de Russische auteur van vooraanstaande Franse schrijver André Gide, droegen bij aan zijn groeiende bekendheid. In tegenstelling tot in Duitsland was de Franse belangstelling voor Dostojevski echter hoofdzakelijk psychologisch en literair. Alleen Gide en André Suarès (1868-1948) stelden hem in dienst van hun eigen levensovertuiging. Bovendien hadden de gebeurtenissen van 1917 soms ook een remmende werking op zijn populariteit in Frankrijk, omdat sommige Franse tegenstanders van de Oktoberrevolutie Dostojevski in verband hadden gebracht met de 'allesverwoestende' stoomwals van het bolsjewisme. Zij legden het accent op de anarchistische elementen in zijn werk.[129]

[124] Malia, *Russia under Western eyes* 217.
[125] Over de receptie van Nietzsche tijdens WOI: Aschheim, *The Nietzsche legacy in Germany*, hoofdstuk V: 'Zarathustra in the trenches'.
[126] Muchnic, *Dostoevsky's English reputation* 103.
[127] Ibidem 6 en 105-106.
[128] Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 168-169.
[129] Minssen, *Die fransösische Kritik und Dostojewski* 109, 111, 113-114 121-126; Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 169.

De Nederlandse bewonderaars van Dostojevski en hun buitenlandse bronnen

In Nederland bestond een verhoudingsgewijs groot enthousiasme voor Dostojevski in de laatste jaren van de oorlog en vooral periode direct erna.[130] In 1923 schreef het protestantse maandblad *Stemmen des Tijds*: 'In ons land tenminste, kon men tien jaar geleden Dostojewski's naam plaatsen onder die van de onbekende schrijvers. Heel anders dan die van zijn landgenoot Leo Tolstoi, die Dostojewski's tijdgenoot was […]. In de laatste jaren is dat sterk veranderd. Dostojewski behoort thans tot de meest gelezen Russische schrijvers.'[131] De pater en literatuurcriticus Joannes van Heugten (1890-1963) constateerde in *Studiën* dat de Rus in Nederland in korte tijd 'een groep aanbidders' had gewonnen die 'hun gelaat naar het Oosten keerend, vanuit die heilige regioon de toekomst der menschheid verwachten' en Antoon Vloemans maakte gewag van een 'tamelijk luidruchtige Dostojewski-vergoding' die volgens hem het gevolg was van de ontvankelijkheid van naoorlogse 'Europeesche geest' voor de 'in de duisternissen van de ziel woelende […] en innig mystiek doorgloeide, echte Russische wereldbeschouwing'.[132] Hoewel de bekendste romans van Dostojevski al in de decennia voor de oorlog naar het Nederlands waren vertaald, verschenen in de vroege jaren twintig betere en nieuwe vertalingen. Ook werden zijn politieke geschriften, voorzien van een inleiding van Henriette Roland Holst in Nederlandse uitgave gepubliceerd, evenals zijn biografie, die geschreven was door zijn dochter Aimée Dostojevski (1869-1926).[133] Daarnaast werden in deze periode tientallen artikelen en brochures over het leven en werk van de schrijver gepubliceerd, zoals de serie 'Over Dostojewski' (1923) van de sociaal-democratische schrijver Adriaan Michiel de Jong (1888-1943) in *Het Volk*.[134]

De belangrijkste vertegenwoordigers van de Nederlandse Dostojevski-cultus waren de linkse dichter-dominee en medeoprichter van de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers Jan Jacob Thomson, de religieus-socialist Jan de Gruyter en *De Stem*-redacteur Dirk Coster. Van deze drie bewonderaars, die allen tot de humanitaire beweging kunnen worden gerekend, leverde Coster veruit de belangrijkste bijdrage aan de verspreiding van Dostojevski's roem.[135] Het door hem en Havelaar geleide *De Stem* zou, zoals in de volgende paragraaf duidelijk zal worden, het centrum vormen van de Nederlandse cultus rond de Russische schrijver.

---

[130] Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 168-169. Over de Nederlandse Dostojevski-cultus ook: Albert van der Zeijden, '"Rusland is en blijft voor ons een raadsel". De Dostojevski-cultus in het Nederland van de jaren twintig', *Historisch Nieuwsblad* 1 (1994) 22-25 en Marjet Brolsma, 'Dostoevsky: A Russian panacea for Europe', in: Carlos Reijnen en Marleen Rensen ed., *European encounters: intellectual exchange and the rethinking of Europe. European Studies. An interdisciplinary series in European culture, history and politics* 32 (Amsterdam en New York 2014) 189-203.

[131] J.A. van Leeuwen, 'Dostojewski', *Stemmen des Tijds* (1923) 299-325, aldaar 311.

[132] J. van Heugten, 'Geestesoriënteering', *Studiën. Tijdschrift voor Godsdienst, Wetenschap en Letteren* (1922) 97-106, aldaar 97; A. Vloemans, 'Europeïsme, Russicisme, Amerikanisme', *Haagsch Maandblad* (1927) 618-626, aldaar 620.

[133] Jans, *Tolstoj in Nederland* 161. Een overzicht van de Dostojevski-uitgaven en van de literatuur over Dostojevski in Nederland in: Jelle Kingma, 'Dostojevski in het Nederlands', *Maatstaf* 1 (1981) 151-183. Vertalingen van Dostojevski ook in: Emmanuel Waegmans en Cees Willemsen, *Bibliografie van Russische literatuur in Nederlandse vertaling 1789-1985* (Leuven 1991) 158-179. *F.M. Dostoïewsky, door zijn dochter Aimée Dostoïewsky* (Arnhem 1920) en Fjodor Dostojevski, *Politieke geschriften* (Amsterdam 1923).

[134] Later dat jaar ook uitgeven als: *Dostojewski. Een kleine studie* (Amsterdam 1923).

[135] Henriette L.T. de Beaufort, 'Dirk Coster', *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde, 1957-1958* (1958) 33-41, aldaar 34, http://www.dbnl.org/tekst/_jaa003195801_01/_jaa003195801_01_0004.php, geraadpleegd op 04-08-2013 en R. Casimir, 'Het geestelijk leven', *Het Vaderland* (28-08-1923 - Avondblad) 2.

Evenals in Duitsland maakte de fascinatie voor Dostojevski in Nederland onderdeel uit van een bredere belangstelling voor de Russische taal en literatuur die na de revolutie was toegenomen.[136] Sinds 1913 kende Nederland een leerstoel Slavistiek, die bekleed werd door Nicolaas van Wijk (1880-1941). Al in 1916 had deze Leidse hoogleraar in *De Amsterdammer* gezinspeeld op een grotere 'invloed van Russies denken en voelen' als de oorlog voorbij was, omdat het goed mogelijk was dat 'de kultuurnaties van Europa […], teleurgesteld over de resultaten hunner beschaving' dan reikhalzend zouden uitkijken naar 'wat meer mysticisme'.[137] Bovendien, zo suggereerde Van Wijk twee jaar na de bolsjewistische omwenteling in zijn *Hoofdmomenten der Russiese letterkunde* (1919), was inzicht in de Russische letterkunde ook onontbeerlijk om de strekking van de turbulente Russische geschiedenis te begrijpen; zonder deze 'hoogste en klaarste uiting van de Russiese geest' zou volgens hem immers 'de historie van Rusland […] ons een chaos lijken'.[138] Met dit overzichtswerk, zijn beschouwingen over de Russische literatuur in *De Gids* en de studie *Geestelik leven en letterkunde in Rusland gedurende de negentiende eeuw* (1920) voorzag Van Wijk in een groeiende behoefte, van een breed, niet-academisch publiek, aan kennis over Rusland. In het slotwoord 'Rus en Europeaan' van deze laatgenoemde studie, benadrukte hij dat de Russische literatuur 'onze ogen geopend' had 'voor eigen onvolmaaktheid' en dat vooral Dostojevski vele Europeanen de blik op Rusland deed richten 'als op een verloren paradijs'.[139] In *De Gids* publiceerde hij een artikel over het Eurazisme. Al waren de denkbeelden van de leider van deze beweging, Nikolaj Troebetskoj, zo meende Van Wijk, dikwijls vaag en theoretisch, ze waren toch ook de moeite van het bestuderen waard voor iedereen die zich interesseerde voor de denkbeelden van Dostojevski of 'voor het probleem Rusland en Europa'.[140]

De Russische literatuur viel overigens niet alleen bewondering ten deel, het 'oppervlakkige' en 'modieuze' gedweep met Dostojevski en de Russische ziel, riep ook, zowel binnen als buiten de humanitaire beweging, de nodige ergernis op - niet in de laatste plaats ook bij Jan Romein die in zijn proefschrift weinig moeite deed om zijn ergernis over de 'stichtelijke' aanbidders van de Russische schrijver niet te laten blijken. Zo deed *De Communistische Gids* de bewondering voor Dostojevski af als een 'symptoom' van het onder intellectuelen oprukkende, ernstige gebrek aan realiteitszin. Kees Meijer noemde de schrijver in *Het Nieuwe Leven* een 'door en door zieke geest' en een reactionair die in zijn werk 'het oud-christelijke leerstuk van Val en Verlossing modern opgepoetst' had. Ruslandkenner en gymnasiumdocent Arnold Saalborn (1888-1973) klaagde in *De Amsterdammer*:

> Ik kom hoe langer hoe meer tot de overtuiging, dat men hier in Nederland Rusland maar Rusland moet laten. Iedere "intellectueel" beduimelt Rusland, praat over Russische ziel, weet over Rusland. Grillig-modieus is dat "veel-begrijpend" knipoogen met donker Moedertje Rusland. […] De geest, die de laatste gedachten van het leven, den dood, beeldend durft te klampen aan de menschenziel, kan nog niet bloeien in een land, waar familie-romans en weldoorvoede koffiehuis-cynismen in de tijdschriften, kwasi-levens-en-letterkundig den boventoon voeren.[141]

---

[136] Jans, *Tolstoj in Nederland* 166.

[137] N. van Wijk, 'Rusland en Europa', *De Amsterdammer* (16 januari 1916) 2-4, aldaar 4. Ook geciteerd in Jan Paul Hinrichs, *Vader van de Slavistiek. Leven en werk van Nicolaas van Wijk (1880-1941)* (Amsterdam 2005) 164.

[138] N. van Wijk, *Hoofdmomenten der Russiese letterkunde* (Zeist 1919) 166.

[139] N. van Wijk, *Geestelijk leven en letterkunde in Rusland in de negentiende eeuw* (Zeist 1920) 148.

[140] N. van Wijk, 'Eurazisme', *De Gids* 4 (1927) 236-251, aldaar 237 en 250-251.

[141] Sp., '"De Stem" en Dostojefski', *De Communistische Gids* (1922) 175-182, aldaar 181-182; Kees Meijer, 'Hoe een godsdienst ontstaat', *Het Nieuwe Leven* (1923-1924) 65-79, aldaar 78; Arnold Saalborn, 'Russische boeken', *De Amsterdammer* (29 maart 1919) 3 en E.J. van der Brugh, 'Het bedenkelijke in de Dostojewsky-vereering', *Denken en Leven. Tweemaandelijksch wijsgeerig tijdschrift* (1928) 1-12.

Ook orthodoxe protestanten en katholieken stonden kritisch tegenover de Dostojevski-verering. Wél populair onder jonge katholieke auteurs was bijvoorbeeld *Défense de l'Occident* (1927) van de Franse schrijver en vurig katholiek Henri Massis (1886-1970). In deze aanklacht tegen het cultuurkritische oriëntalisme nam Massis het verlangen naar oosterse spiritualiteit, zoals dat vooral in Duitsland furore maakte, genadeloos onder vuur nam en veroordeelde de Russische Revolutie als dé belichaming van het faustiaanse pact dat het Aziatisch barbarisme met de negatieve krachten van de moderniteit zou hebben gesloten.[142] Toen Massis' aanklacht verscheen, was de Rusland-rage in Nederland echter alweer enige jaren op zijn retour: bij het verschijnen van Nicolaas van Wijks *Geïllustreerde geschiedenis der Russische letterkunde* in 1926 had de uitgever geklaagd: 'Indien wij het manuscript eenige jaren geleden hadden gehad, hadden we er zeker heel wat meer van kunnen verkoopen. Toen was de Russiese literatuur zeer in trek'.[143]

Wat de humanitair-idealistische bewonderaars rond 1920 aansprak in Dostojevski's werk was zijn vermeende grandioze zielsontleding, zijn protest tegen het eenzijdige intellectualisme, zijn elementaire, Russische 'diepe menselijkheid', zijn aansporing om 'het leven' onder alle omstandigheden te aanvaarden, zijn worsteling met het nihilisme om het geloof en vooral zijn meerduidige, religieuze boodschap. Stuk voor stuk motieven die niet alleen naar voren komen in Thomsons *De Russische ziel en de Westersche cultuur* (1917), in Costers *Dostojevski. Een essay* (1920) of in De Gruyters *Dostojevski en het maatschappelijk leven* (1924), maar die ook werden genoemd door de respondenten die deelnamen aan een door Dirk Coster eind 1921 in *De Stem* gehouden enquête waarin gevraagd werd naar de bijzondere betekenis van de grote Rus voor 'de religie der toekomst'.[144] Zo schreef de vertaalster Titia Gorter (1854-1949) aan *De Stem* dat zijn literatuur kon bijdragen aan de verspreiding van het inzicht dat Europa tot de ondergang gedoemd was als het erin bleef volharden het verstand boven de intuïtie te stellen en meende ook de publicist en latere hoogleraar Franse letterkunde Johannes Tielrooy (1886-1953), dat door Dostojevski de mensheid mogelijk een 'dieper besef' kon winnen van 'de ontoereikendheid der verstandelijke analyse, van de eenheid van al het bestaande'.[145] De predikant Hendrik Tjakko de Graaf - die een vooraanstaande rol speelde in de Barchem-beweging - meende dat de Russische schrijver kon bijdragen aan het 'opnieuw levend maken van de realiteit der Liefde van God'.[146] Voor de kunstcriticus Albert Plasschaert (1874-1941) was het juist de meest 'ondogmatische' en begripvolle vorm van mensenliefde die uit zijn werk sprak die Dostojevski zo bijzonder maakte. De schrijver beschikte

[142] L.J.M. Feber, 'Henri Massis in het Oosten', *De Maasbode* (29 april 1928 - Ochtendblad); L. Levaux, 'Henri Massis en het Oosten (en zijn Defense de l'Occident)', *Roeping* (1928) 265-270, 317-323, 417-425 en 498-509. Over Massis: Jan Ifversen, 'The crisis of European civilization after 1918', in: Menno Spiering en Michael Wintle ed., *Ideas of Europe since 1914. The legacy of the First World War* (New York 2002) 14-31, aldaar 19-20.

[143] Hinrichs, *Vader van de Slavistiek* 166-170.

[144] Dirk Coster, 'Bericht aan de lezers van "De Stem"', *De Stem* (1921) 961-962. Op deze enquête reageerden: Frans Erens, Herman Robbers, P.H. van Moerkerken, J.D. Bierens de Haan, G.H. van Senden, H.T. de Graaf, G.J. Heering, Madeleine Boethelingk, Albert Plasschaert, Francois Pauwels, A.H. Nijhoff-Wind, Joh. Tielrooy, Herman Wolf, Dop Bles, A.J.M., Ary Prins, Emmy van Lokhorst, D. Th. Jaarsma, Ine van Dillen, P.H. Ritter, T. Goedewaagen, Titia Gorter, A. Haga, Herman Hana, A.K. Kuiper, O.E. van Stockum-Boissevain en de Oostenrijkse schrijver Emil Lucka. Hun antwoorden werden eind 1921 en begin 1922 in verschillende artikelen in *De Stem* gepubliceerd.

[145] Joh. Tielrooy, 'Antwoord van Joh. Tielrooy', *De Stem* (1921) 1100-1102, aldaar 1102; Titia Gorter, 'Antwoorden van lezers', *De Stem* (1922) 130.

[146] H.T. de Graaf, 'Antwoord van Dr. H.T. de Graaf', *De Stem* (1921) 1082-1083.

volgens hem dan ook over 'de meest rijke en meest grote' zielskennis.[147] De filosoof Herman Wolf, om een laatste voorbeeld te noemen, was eveneens overtuigd van Dostojevski's revolutionaire potentieel, al moest, zo schreef hij aan *De Stem*, de toekomst uitwijzen of hij 'slechts de geniale psycholoog is geweest, die de ontbinding van onze beschaving heeft verhaast, omdat men in zijn werken niets anders kon zien dan den moreelen chaos, die er ongetwijfeld in te vinden is, óf dat wij in hem vooral dat geloof vermochten te ontdekken, dat ons kon helpen de ontreddering en verscheurdheid, waaraan wij thans allen lijden, te boven te komen'.[148]

Een andere reden waarom Dostojevski rond 1920 - binnen én buiten de humanitaire beweging - tot de verbeelding sprak, is dat zijn werk essentiële aanwijzingen leek te bevatten om de geheimzinnige betekenis van de Russische Revolutie te doorgronden. In 1918 plaatste *Wetenschappelijke Bladen* bijvoorbeeld een artikel waarin de bolsjewistische omwenteling werd geduid aan de hand van deze 'beste psycholoog' van Rusland. Volgens de auteur had Dostojevski niet alleen getoond dat de Russen zowel met een 'vrome berusting' als met een plotselinge 'overdaad aan impulsie' konden reageren op het 'buitengewoon en wijdverbreid lijden' dat hen trof, maar ook voorspeld dat uiteindelijk alles goed zou komen omdat het Russische volk de ware christelijke geest over de wereld zouden verspreiden en de mensheid zou verenigen in 'een groote en heilige broederschap'.[149] Henriette Roland Holst meende in haar inleiding bij Dostojevski's *Politieke geschriften* (1923) dat de grote schrijver van belang was vanwege zijn onvoorwaardelijke 'vertrouwen in het volk als in de reddende kracht, de groote regeneerende faktor'. Ook al hield hij er reactionaire politieke opvattingen op na en bleek deze weergaloze 'essentieele kracht' van het Russische volk zich in 1917 op een andere wijze te manifesteren dan hij zelf had gehoopt. Zijn profetie dat de Russen uitverkoren waren om 'alle volken vóór te gaan in den strijd om een nieuw levensbeginsel, voor een universeele eenheid' maakte dat zijn werk, juist óók voor het revolutionaire eigen tijdsgewricht, van een onschatbare waarde was.[150]

Een belangrijke factor die bijdroeg aan de Nederlandse geestdrift voor de grote Russische schrijver, was daarnaast de *cultuurtransfer* vanuit het buitenland: het was vooral Duitsland dat als centrum van de transnationale Dostojevski-cultus een katalyserende en cultuurbemiddelende rol speelde.[151] Ook aan de groeiende interesse in Frankrijk en in mindere mate in Groot-Brittannië - omdat de cultus er eerder, tijdens de oorlogsjaren was opgekomen - droeg de Duitse preoccupatie bij. Zo werd bijvoorbeeld Stefan Zweigs *Drei Meister* zowel in het Frans als in het Engels vertaald en liet de Amerikaans-Britse dichter T.S. Eliot (1888-1965) zich voor zijn beroemde gedicht 'The Waste Land' (1922) inspireren door Hermann Hesse's essay 'Die Brüder Karamasofff oder der Untergang Europas' (1920).[152] Theodor Kampmann had kortom gelijk toen hij in zijn *Dostojewski in Deutschland* (1931) erop wees dat de Russische auteur een blijvend bestanddeel van het Duitse geestesleven was

[147] Albert Plasschaert, 'Antwoord van Alb. Plasschaert', *De Stem* (1921) 1091-1092.
[148] Herman Wolf, 'Antwoord van Herman Wolf', *De Stem* (1921) 1102-1104, aldaar 1104.
[149] G.W. Thorn, 'De Russische revolutie en Dostojefskiej', *Wetenschappelijke Bladen* 4 (1918) 33-42. Dit artikel werd waarschijnlijk overgenomen uit het Britse tijdschrift *Contemporary Review*.
[150] Henriette Roland Holst, 'Inleiding', in: Fjodor Dostojevski, *Politieke geschriften* (Amsterdam 1923) 5-46, aldaar 9 en 42-46.
[151] Vgl. Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 168. Romein constateert dat Dostojevski in Duitsland het sterkst vereerd wordt en dat ook de omvang van de literatuur daar het grootst is, maar meent dat het stichtelijke en diabolische enthousiasme 'overal, betrekkelijk gesproken, vrijwel gelijktijdig' verschijnt en dat er geen 'directe filiatie van het eene land naar het andere' is aan te wijzen.
[152] Minssen *Die fransösische Kritik und Dostojewski* 121; Muchnic, *Dostoevky's English reputation* 175 en 201; Lawrence Rainey, *The annotated Waste Land, with Eliot's contemporary prose* (New Haven 2005) 118; Jason Harding, *The Criterion. Cultural politics and periodical networks in inter-war Britain* (New York 2002) 202-203.

geworden, zo sterk zelfs: 'daß die Welt nur über den deutschen Dostojewski hinweg sich des russischen wird bemächtigen können.'[153]

Vooral de Duitse taal verschafte de Nederlandse bewonderaars van Dostojevski toegang enerzijds tot de literatuur *van* de schrijver, anderzijds tot een grote hoeveelheid literatuur *over* de schrijver. Zo lazen Dirk Coster, Jan de Gruyter, Jan Jacob Thomson en andere vereerders zijn romans meestal in de Duitse uitgave van Piper (de meeste Nederlandse vertalingen waren van slechtere kwaliteit en via het Frans of Duits als tussentaal tot stand gekomen) en ging de belangstelling vooral uit naar de Duitstalige Dostojevski-interpretaties, van bijvoorbeeld Hermann Hesse, Karl Nötzel, Paul Natorp of Emil Lucka (1877-1941) - hoewel ook de Dostojevski-beschouwingen van bijvoorbeeld de Britse literatuurcriticus John Middleton Murry (1889-1957), van André Suarès en vooral van André Gide werden gelezen.[154] Bovenal werden de Nederlandse, humanitair idealisten in hun perceptie van Dostojevski beïnvloed door twee Russische beschouwers, wiens werk vertaald was in het Duits: Akim Volynski (1863-1926) en Dmitri Merezjkovski.[155]

Romein voerde de Petersburgse kunst- en literatuurcriticus Volynski (pseudoniem van Ch. L. Flekser) in zijn proefschrift op als de 'vader' van de stichtelijke beschouwingswijze. Hij ging uitvoerig in op de grote weerklank die zijn in 1920 in het Duits vertaalde hoofdwerk *Das Reich der Karamasoff* - de Russische uitgave dateerde al uit 1901 - vond in Duitsland en bij 'enkele Duitsch-georiënteerde Hollanders en hun aanhang'.[156] Volynski voorzag in dit werk het oude idee van de Russische 'almenschelijkheid' aan de hand van Dostojevski's *De Gebroeders Karamazov* (1880) van een nieuwe inhoud. Volgens hem had de grote Russische schrijver laten zien dat in de mens zowel een 'satanische hoogmoed' als een extatisch 'gevoel voor een andere wereld' schuilde, dat dit laatste gevoel voor het goddelijke of transcendente echter kon worden omgezet in een 'daadwerkelijke liefde' die de mens in staat stelde de demonische krachten in het eigen innerlijk te ontstijgen. Volgens Volynksi werd deze gedachte vooral belichaamd door de romanfiguur vader Zosima en leerde Dostojevski via deze diepgodsdienstige monnik met bovennatuurlijke gaven, dat de mens 'al het bestaande als noodzakelijk' moest aanvaarden en deemoed moest betrachten tegenover 'het kwaad en het leed' zonder in het kwade te berusten. Op deze manier, zo voorspelde Volynski, kon 'de menschelijke tragedie' ten slotte worden opgelost.[157]

Vaker nog dan naar Volynski verwezen Nederlandse intellectuelen naar Merezjkovski.[158] Zijn belangrijkste, in het Russisch geschreven studie *Tolstoj en Dostojevski als mensen en kunstenaars* (1900-1901) was in 1918 naar het Nederlands vertaald, maar zijn overige geschriften werden in

[153] Theodor Kampmann, *Dostojewski in Deutschland* (Münster 1931) 217.

[154] Jan. Jac. Thomson, 'Ter inleiding', *De Russische ziel en de Westersche cultuur* (Zeist 1917); Thomson, 'Dostojefsky', *Omhoog* (1917) 221-238, aldaar 226; Jan de Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* (Baarn 1924) 152-153; Dirk Coster, 'Voor en tegen Dostojevsky', *De Stem* (1922) 259-288, aldaar 284; Dirk Coster, *Dostojevski. Een essay* (Arnhem 1920) 81 en De Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* 129 en 152; Bram Meerloo, 'Dostojewski', *Regeneratie* (1925) 9-15, aldaar 15. Voor de Nederlandse vertalingen zie: Kingma, 'Dostojevski in het Nederlands'.

[155] Daarnaast werden ook *Dostojesvki en Nietzsche* (1903) van Sjestov, dat in 1924 in het Duits vertaald was, gelezen, evenals de vele in het Duits uitgeven publicaties van Solovjev over de Russische idee en *Russland und Europa* (Jena 1913) van de Tsjech Tomáš Masaryk.

[156] Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 87-88 en 95-96. Volynksi's hoofdwerk werd bijvoorbeeld niet in het Engels, Frans of Italiaans vertaald.

[157] Ibidem 88-91.

[158] Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 133.

Duitse vertaling gelezen.[159] Net als Volynski beschouwde ook deze symbolistische schrijver, die een van de belangrijkste popularisators van de wijsbegeerte van Nietzsche in Rusland was geweest, Dostojevski als een profeet, maar dan als een 'profeet van den twijfel'. Hij liet zien, dat het onduidelijk was of zijn geloof, in de woorden van Romein, 'wel op een zoo rotsvasten grondslag was gesteld als de brave Slavofielen […] meenden', dat het ook mogelijk was om in zijn filosofie een 'met kracht […] uitgedrukt' atheïsme te herkennen en dat zijn werk en wezen werden gekenmerkt door tal van dubbelzinnigheden en onoplosbare tegenstellingen.[160]

Dmitri Merezjkovski, die zowel door Arthur Moeller van den Bruck als door de latere nazi-ideoloog Alfred Rosenberg (1893-1946) als een geestelijke mentor werd beschouwd, beklemtoonde in zijn werk telkens de grote verwantschap tussen Dostojevski en Nietzsche.[161] Volgens Merezjkovski was in de eigen tijd een christelijke renaissance noodzakelijk, omdat de religie, in zijn ogen het 'levenssap' van de cultuur, in de rationalistische westerse beschaving was opgedroogd. Nietzsche had de bezwaren tegen het verouderde, conventionele christendom treffend verwoord. Bovendien leek zijn filosofie ook aanknopingspunten te bieden voor een nieuw, gezuiverd christendom dat in plaats van een onderdanige moraliteit een ultieme affirmatie van het leven én een nieuwe ethiek zou prediken, die de bestaande opvattingen over goed en kwaad oversteeg. Belangrijke bakens voor dit nieuwe christendom konden volgens Merezjkovski zowel de figuur Christus zijn, de *Übermensch* die Nietzsche tevergeefs had gezocht, als Dostojevski, die in zijn literaire werk had laten zien dat in en door de twijfel en tegenstrijdigheden toch ook een nieuwe, universele, verbroederende 'evangelische liefde' kon komen bovendrijven.[162]

Merezjkovski's gedachtegoed vormde een belangrijke intellectuele bron voor J.J. Thomson. Net als Merezjkovski was deze linkse dichter-dominee vooral geïnteresseerd in Dostojevski's betekenis voor een hernieuwd christendom. Hij behoorde tot de kring rond *De Beweging* van de Tachtiger Albert Verwey (1865-1937) en voerde samen met G.H. van Senden sinds 1914 de redactie over het tijdschrift *Omhoog*, dat een stem wilde geven aan het boven alle richtingen uitstijgende 'zuiver godsdienstige'.[163] Thomson was zo onder de indruk van Dostojevski's geschriften, dat hij rond 1915 Russisch begon te leren en in 1922 *De Idioot* naar het Nederlands vertaalde.[164] Het 'heden', zo somberde Thomson, was 'zooiets als de laatste ure voor het westen', omdat 'de religieuse gedachte' steeds vaker ontbrak.[165] Door de Eerste Wereldoorlog was 'de hel losgelaten over Europa', maar tegelijkertijd leek in de 'kolking en woeling' een 'nieuwe cultuur' en een nieuwe

---

[159] *Tolstoi en Dostojewski als menschen en kunstenaars* (Utrecht 1918). Binnen vijf jaar na de verschijning van de oorspronkelijke Russsiche uitgave was *Tolstoj en Dostojevski* vertaald naar het Engels, Frans, Duits en Zweeds. Ook aan ander werk van hem - in Duitse vertaling - werd door de Nederlandse humanitair idealisten gerefereerd. Zo noemden Thomson en Coster bijvoorbeeld: *Der Anmarsch des Pöbels* (München 1907), *Der Zar und die Revolution* (München 1908) van Merezjkovski, Zinaida Gippius en Dmitri Philosophoff en het met Hermann Bahr en Otto Julius Bierbaum geschreven *Dostojewski. Drei Essays* (München 1914). Merezjkovski's hoofdwerk werd onder andere besproken in: Johan de Meester, 'Bibliografie. Dimitri Meresjkofski. Tolstoj en Dostojefski', *De Gids* 4 (1918) 488-491.

[160] Ibidem 134-140.

[161] Malia, *Russia under Western eyes* 214.

[162] Bernice Glatzer Rosenthal, 'Russian religious-philosophical renaissance', in: in: E. Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998), http://www.rep.routledge.com/article/E061, geraadpleegd op 02-08-2013.

[163] Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 102.

[164] Willem Banning, 'Jan Jacob Thomson', *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden, 1961-1962* (1962) 165-169, aldaar 166, http://www.dbnl.org/tekst/_jaa003196201_01/_jaa003196201_01_0027.php, geraadpleegd op 04-08-2013.

[165] Thomson, *De Russische ziel en de Westersche cultuur* 34.

'geestesgemeenschap' te worden geboren, waarvan Dostojevki een belangrijke medeschepper was.[166] In een serie lezingen voor de Internationale school voor Wijsbegeerte in 1917, die in datzelfde jaar onder de titel *De Russische ziel en de Westersche cultuur* werden gebundeld en uitgegeven, zette hij uiteen op welke manieren Russische schrijver redding kon brengen: niet alleen bewees hij in zijn werk, volgens Thomson, dat na een onmetelijke waanzin en razernij, verlossing nog steeds mogelijk was, ook getuigde zijn literatuur van een eenheid tussen realiteit en mystiek die in Rusland nog bestond, maar in het Westen teloor was gegaan.[167]

Evenals Merezjkovski vergeleek Thomson Dostojevski met Nietzsche, was hij van mening dat Nietzsche eigenlijk niet zo ver afstond van het christendom dat hij zei te verfoeien, dat het zijn grote verdienste was dat hij het onwaarachtige geloof had doen wankelen, maar dat hij met zijn 'God is dood' niettemin voorbij was gegaan aan de immanente aanwezigheid van het 'goddelijke' in de mens.[168] Dostojevski vormde in zijn ogen een veel geschiktere profeet van een nieuwe cultuur: hij had eveneens de valsheid van het oude geloof ontmaskerd, zonder daarbij volledig afscheid te nemen van het christendom. Bovendien toonde hij zich in de woorden van Thomson eveneens een 'genie van de chaos', die de onderhuidse irrationele en vitale krachten blootlegde én verlangde naar een soort toekomstige *Übermensch*, die de dualiteit van het ontkennen van religieuze gevoelens en het reiken naar het goddelijke-transcendente in zich verenigde en uitkeek naar een 'Umwertung aller Werte'.[169]

Thomson vergeleek Dostojevski óók met de Russische nihilisten die de schrijver zelf in zijn *Boze geesten* (1872) en *Aantekeningen uit het ondergrondse* (1864) had bestreden. Net als het grote 'orakel van de Russische ziel' worstelden bekende revolutionairen als Dmitri Pisarev (1840-1868), Sergej Netsjajev (1847-1882) en Nikolaj Tsjernysjevski (1828-1889) met de verholen, eeuwige, religieuze kern die zij in het diepst van hun ziel herkenden en onmogelijk konden negeren en net als deze nihilisten streefde Dostojevski - althans met zijn literatuur - naar een vernietiging van traditionele waarden, terwijl hij tegelijkertijd in politiek opzicht een conservatief was die de autocratie van de tsaar, de orthodoxie en het nationalisme verdedigde. Juist in dit proces van waardenvernietiging kon 'het eeuwige dat opgesloten was' ontsnappen en openbaarde zich iets dat leek op een 'geheimzinnige konde' van het Koninkrijk Gods.[170] God had, in de perceptie van Thomson, Dostojevski en de nihilisten gefolterd net als hij 'ons heden' folterde, maar juist dáárom konden zij de dragers zijn van een nieuwe waarheid en een nieuwe cultuur.[171]

Het nihilisme en het door hemzelf aangehangen socialisme werden volgens Thomson voortbewogen door dezelfde 'geheime kracht' die ook de Russische geloofsbeleving kenmerkte en die de filosoof Vladimir Solovjev - en na hem Fjodor Dostojevski - zo treffend hadden getypeerd,

---

[166] Jan Jac. Thomson, 'Dostojefsky's cultuurbeteekenis', *Eltheto. Orgaan der N.C.S.V.* (1918) 217-233, aldaar 217-218 en 220.

[167] Thomson, *De Russische ziel en de Westersche cultuur* 92-93, 113-116 en 133-139. Ook voor de Woodbrookers vereniging gaf Thomson een lezing over Dostojevski, die gepubliceerd werd in: Jan Jac. Thomson, 'Dostojefsky', *Omhoog* (1917) 221-238. In 1930 vertaalde hij *Dostojewski* (München 1921) van de met Karl Barth verwante Zwitserse theoloog Eduard Thurneysen naar het Nederlands.

[168] Thomson baseerde zich in de *Russische ziel en de Westersche cultuur* onder andere op Merezjkovski's *Der Zar und die Revolution* (1908) en leunde ook bij zijn beschouwing over Nietzsche sterk op zijn werk. In: Jan Jacob Thomson, 'Nietzsche's Zarathustra', *Omhoog* (1917) 148-161.

[169] Thomson, *De Russische ziel en de Westersche cultuur* 52, 68-70 en 123; Thomson, 'Dostojefsky' 225-226 en 233-234.

[170] Thomson, *De Russische ziel en de Westersche cultuur* 50-53 en 60-61.

[171] Ibidem 22.

namelijk 'het idee der almenschelijkheid, het idee der broederlijke wereldeenheid'.[172] Met andere woorden, de Russen voorzagen in een verbindende, oorspronkelijke en deemoedige variant van het christendom die, juist in een tijd van oorlog, heilzaam kon zijn voor Europa.[173] In de Oktoberrevolutie, die plaatsvond niet lang nadat Thomson zijn lezingen over 'De Russische ziel en de Westersche cultuur' had gehouden, manifesteerde zich volgens hem de bijzondere Russische volksaard en herkende hij wederom een hoger geestelijk plan. Hoewel hij het gebruik van geweld scherp afkeurde, meende Thomson dat de bolsjewieken steun verdienden, omdat hun ideaal van een nieuwe samenleving en een rechtvaardigere orde óók het christelijke ideaal was.[174] In de jaren die volgden, maakte zich een sterke vernieuwingsdrang van Thomson meester: in *Omhoog* kondigde hij een maatschappelijke, maar toch vooral godsdienstige 'Kentering der tijden' aan die 'nieuwe vormen van Christelijke traditie, van Christelijk beleven' zou brengen en in Barchem ontpopte hij zich, naast Willem Banning, tot een van de drijvende krachten van de Arbeidersgemeenschap, de meest invloedrijke Nederlandse religieus-socialistische beweging, waarvan Thomson de naamgever was.[175]

Jan de Gruyter was net als Thomson een religieus-socialist én betrokken bij de AG, al was hij vanuit het socialisme tot de religie gekomen in plaats van andersom.[176] Het was eigenlijk niet zozeer de 'religie', als wel de levensfilosofie die De Gruyter bezielde en die ook zijn interesse voor Dostojevski bepaalde.[177] In zijn *Dostojevski en het maatschappelijk leven* (1924) prees De Gruyter, die in de jaren twintig als redacteur bij Elseviers Algemeene Bibliotheek werkte, de grote Russische schrijver om zijn 'taaie en sterke levenskracht' en zijn blinde 'geloof in de menschheid' die hem de moed gaf, na de grootste nederlaag of twijfel 'telkens weer ja te zeggen tot het leven'.[178] Ook bewonderde hij Dostojevski, omdat hij als geen ander de consequenties had getoond van een eenzijdig intellectualisme, dat alle hartstochten onderdrukte.[179] In de bolsjewistische revolutie, meende hij de imposante Russische 'intensiteit van levensenergie' en 'geneigdheid tot extreemen' te herkennen, die de grote schrijver als geen ander had geportretteerd.[180] Twee jaar eerder had De Gruyter al in zijn *De Russische revolutie. Een onderzoek naar haar wording en haar toekomst* (1922) betoogd dat de vermeende impulsieve, emotionele en naïeve Russische volksaard verklaarde waarom het socialisme in Rusland een 'katastrofisch aanzien' had en schoksgewijs werd verwezenlijkt, in plaats geleidelijk, zoals de westerse socialisten voorstonden.[181] Het was bovenal de 'impuls […] van geestelijken, vizioenairen aard' die zich in de Oktoberrevolutie manifesteerde, die hij waardeerde en die ook als de revolutie mislukte, als bezielende en vernieuwende kracht voor de

[172] Ibidem 115. Thomson verwees in zijn bundel ook naar Solovjevs, *Rechtfertigung des Guten* (Jena 1916) en *Die geistige Grundlagen des Lebens* (Jena 1914).
[173] Ibidem 107.
[174] J. Jac. Thomson, 'Nabetrachting over het bolsjewisme', *Omhoog* (1919) 213-221.
[175] J. Jac. Thomson, 'De kentering der tijden', *Omhoog* (1919) 195-213.
[176] Jannes Houkes, 'Jan de Gruyter', *Biografisch Woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging in Nederland* 5 (1992), http://socialhistory.org/bwsa/biografie/gruyter, geraadpleegd op 04-08-2013.
[177] Zijn eigen religieus-socialistische levensfilosofie zou De Gruyter uitwerken in de boeken: *Levend geloof* (Amsterdam 1927) en *Tusschen rationalisme en mystiek. Een bijdrage tot de levenshouding van den socialist-geloovige* (Amsterdam 1929).
[178] De Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* 275. Eerder had De Gruyter over de Russische schrijver het artikel 'Shelley and Dostoievsky' gepubliceerd in het op een Nederlands publiek gerichte *English Studies. A Journal of English Letters and Philology* (1922) 129-151.
[179] De Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* 239.
[180] Ibidem 235.
[181] De Gruyter, *De Russische revolutie* 6.

mensheid behouden zou blijven.[182] Niettemin was het van cruciaal belang dat de irrationele driften, die in 1917 tot ontlading waren gekomen, door de rede in goede banen werden geleid. Volgens De Gruyter was hier een taak weggelegd voor grote figuren als Vladimir Lenin en Leon Trotski (1879-1940), die leiding konden geven aan de revolutie omdat zij de typisch Russische 'overweldigende passie' verbonden met een 'grenzeloze verstandelijke energie'.[183]

De grillige levenskracht die zich in de revolutie openbaarde en die Dostojevski zo grandioos had vertolkt, boezemde hem ook angst in. De Russische schrijver was naar zijn smaak wat té irrationeel, waardoor hij bijvoorbeeld te weinig oog had voor de invloed van uiterlijke, sociale omstandigheden op het gevoelsleven en zijn mensenliefde gemakkelijk kon omslaan in een noodlottig nationalisme.[184] Dat een bekende ambassadeur van Dostojevski's werk als Arthur Moeller van den Bruck zozeer in de ban was van deze 'gevoelsdrift', dat hij in de inleiding van de Duitse vertaling van *Boze Geesten* zelfs de neiging tot misdadigheid als typisch onderbewust Russisch instinct vergoelijkte, stuitte hem dan ook tegen de borst.[185]

Volgens De Gruyter was Dostojevski van grote betekenis voor het socialisme vanwege zijn weergaloze liefde voor de mens en zijn compromisloze levensaanvaarding, maar moest de grote Rus tegelijkertijd door het socialisme worden gecorrigeerd, door een socialisme zoals hij dat als aanhanger van het religieus-socialisme en de levensfilosofie voor zich zag. De Gruyter meende dat in het socialisme het 'tot gevoel geworden sociaal instinct' was gerijpt 'door kennis en redelijk inzicht', dat deemoed en daadkracht bij de socialisten samengingen en dat de socialistische levensaffirmatie niet resulteerde in een acceptatie van het lijden zoals bij Dostojevski, maar in verheffing en verzet. Het socialisme was volgens hem een voorbode van een nieuwe mensheid en een nieuwe cultuur, omdat het op deze manier voorzag in een contact met het 'levensbeginsel', in een bloei van de persoonlijkheid én een gevoel van verbondenheid met de medemens.[186] De Gruyter, die een groot deel van zijn leven in Groot-Brittannië had gewoond en zich bij de Fabian Society en de Independent Labour Party had aangesloten, was van mening dat dit type socialisme het sterkst door de Britse socialisten werd uitgedragen. Niet alleen zagen zij, in tegenstelling tot de socialisten op het vaste land van Europa, wél in dat de socialistische gedachte in 1914 had gefaald omdat het te veel een levenloze theorie was geweest in plaats van een bezielend, 'levend beginsel' dat kon worden opgenomen 'in het bloed en in het gevoel'. Ook roemde hij prominente socialistische leden van de Union of Democratic Control als Ramsey MacDonald, Norman Angell en Henry Brailsford omdat zij zich tijdens de Eerste Wereldoorlog hadden ingespannen de onderhuidse, lagere instincten - die zich in 1914-1918 uitten in 'hebzucht', 'machtsverlangen' en 'nationale gevoelens' - in te tomen en terug te dringen.[187] Behalve aan het Britse ethische socialisme toonde De Gruyter zich in zijn *Dostojevski en het maatschappelijk* ook schatplichtig aan de bloeiende Britse Dostojevski-cultus. Hoewel hij eveneens verwees naar beschouwingen over de grote Russische schrijver van Akim Volynksi, André Gide en Rosa Luxemburg (1871-1919), lijkt hij het sterkst te zijn beïnvloed door *A great Russian*

[182] Ibidem 158.
[183] De Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* 235-236.
[184] Ibidem 244-246 en 301-304.
[185] De Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* 152-153.
[186] Ibidem 229-231, 275-276, 280-281, 287-289, 305 en 307.
[187] De Gruyter, *Levend geloof* 209-210; De Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* 240-241 en 295. De Gruyter schreef over het Britse pacifisme en socialisme in *De Beweging* en *De Stem.* Ook vertaalde hij Brailsford Versailles-kritiek *After the peace* (1920) naar Het Nederlands als *Hoe redden wij Europa?* (1921) en een jaar later *A revision of the Treaty* (1922) van John Maynard Keynes - het vervolg op *The economic consequences of the peace* uit 1919.

realist (1912) van John Arthur Thomas Lloyd (1870-1956) en *An outline of Russian literature* (1915) van Maurice Baring (1874-1945), dat volgens Helen Muchnic sterk had bijgedragen aan de beroemdheid van Dostojevski in Groot-Brittannië.[188]

Dirk Coster en Dostojevski als een af te grenzen Russische remedie voor Europa

Veruit de invloedrijkste popularisator van Dostojevski's literatuur en gedachtegoed was Dirk Coster. Deze na de Tweede Wereldoorlog enigszins in de vergetelheid geraakte literatuurcriticus en redacteur van *De Stem* (1921) werd in de jaren twintig beschouwd als een 'leidende geest' in het Nederlandse literaire en culturele leven.[189] De letterkundige Willem van Leeuwen (1895-1974) vergeleek zijn betekenis als tijdschriftenleider met die van Albert Verwey in de periode 1900-1920, met het verschil dat de 'gemeente' van Coster - die bestond uit kunstenaars, intellectuelen en een grote groep idealistische en humanistische 'goedwillende burgers' - 'zéér veel groter' en minder elitair was dan de kring rond Verwey.[190] Voordat kan worden ingegaan op Costers perceptie van Dostojevski, op zijn buitenlandse bronnen en zijn motieven om zijn eigen interpretatie van de grote Rus nadrukkelijk af te grenzen van de wijze waarop de Dostojevski-verering in Duitsland gestalte kreeg, is het noodzakelijk om eerst stil te staan bij zijn door de levensfilosofie geïnspireerde, poëticale en levensbeschouwelijke opvattingen.

Als literatuurcriticus was Coster een autodidact. Zijn liefde voor de letterkunde was gewekt tijdens zijn tienerjaren op een avondcursus van de Delftse Koninklijke Nederlandsche Gist- en Spiritusfabriek, waar hij sinds zijn veertiende werkte op het secretariaat. In 1903 nam hij ontslag om in zijn eentje naar Italië te reizen. Hij bleef echter hangen in Parijs, waar hij de katholieke bekeerling en schrijver Pieter van der Meer de Walcheren (1880-1970) ontmoette die hem inwijdde in 'de wonderen van een nooit vermoede nieuwe Europeesche literatuur'. Bijna al zijn reisgeld besteedde Coster bij de boekstalletjes in het *Quartier Latin*. Hij leefde op droog brood en las 'in een luguber hotelkamertje, op den grond op een matras, bij een eindje kaars' voor het eerst Gustave Flaubert (1821-1880). Na deze formatieve Parijse ervaring besloot hij zijn leven in dienst te stellen van de literatuur.[191] Coster vertaalde Flauberts *Trois Contes* (1877), deed tevergeefs pogingen om zelf een roman te schrijven en studeerde enige tijd Nederlandse letterkunde in Leiden. Ook publiceerde hij over letterkundige thema's in het tijdschrift *Europa* van Johan de Meester (1860-1931), in het Vrijzinnig-Democratische Bond-orgaan *De Wereld*, in de *Nieuwe Rotterdamsche Courant* en in *De Gids*. Tijdens de oorlogsjaren verdiende hij vrijwel uitsluitend de kost met het geven van literaire lezingen en cursussen in het hele land. Daarnaast leverde hij een bijdrage aan het eerste nummer van *La Revue de Hollande* (1915), een tijdschrift dat pretendeerde neutraal te zijn en in de traditie te staan van de wijsgeer Pierre Bayle (1647-1706) en de Europese Republiek der Letteren, maar dat in

[188] Muchnic, *Dostoevky's English reputation* 89. De Gruyter verwees o.a. naar Volynski's, *Das Buch vom grossen Zorn* (Frankfurt am Main 1905), naar André Gide's, *Dostoïevsky* (Parijs 1923), naar Rosa Luxemburgs in 1918 geschreven inleiding bij *Die Geschichte meines Zeitgenossen* (Berlijn 1922) van de Russische schrijver Vladimir Korolenko en naar de Engelse uitgave van Solovjev, *Dostoievsky. His life and literary activity* (Londen 1916) . Hoewel De Gruyter ook Dostojevski in Nederlandse vertaling en de Duitse Piper-uitgaven las, las hij de meeste romans in Engelse vertaling, bijvoorbeeld van Constance Garnett, zie: De Gruyter, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* 206.

[189] J. Prinsen, 'Nieuwe Nederlandsche boeken', *De Groene Amsterdammer* (04 februari 1928) 4; Albert Helman, 'Oriënteeringen en groepeeringen', *De Groene Amsterdammer* (30 december 1933) 16.

[190] W.L.M.E. van Leeuwen, *Nederlandse auteurs van vijf generaties* (Zeist 1964) 73-74.

[191] G.H. Pannekoek, 'Al pratende met… Dirk Coster', *Den Gulden Winckel* (1926) 265-270, aldaar 266. Ook gepubliceerd in G.H. 's Gravesande, *Sprekende schrijvers* (Amsterdam 1935) 115-132.

feite was opgericht met het doel in oorlogstijd de culturele betrekkingen tussen Nederland en Frankrijk te verbeteren.[192] Grote bekendheid bereikte hij pas in 1919 met het werk *Marginalia*, een bundel ethische spreuken, waarmee hij wilde getuigen van zijn levens- en kunstopvatting.[193]

De literatuur dichtte Dirk Coster een existentiële betekenis toe; geheel in de geest van deze overtuiging leefde hij in de eerste helft van de jaren twintig in betrekkelijke armoede in een woonwagen langs de Utrechtse weg in Amersfoort, zodat hij zich volledig aan de letterkunde kon wijdden en naast zijn *De Stem*-redacteurschap geen baan hoefde aan te nemen om in zijn onderhoud te kunnen voorzien.[194] Het fundament van Costers ten diepste anti-intellectualistische gedachtegoed over kunst en samenleving, vormde de levensfilosofische overtuiging dat de mens ernaar moest streven om zijn innerlijke, in het gevoel verankerde 'zielskracht' - door Coster ook aangeduid met begrippen als 'menschelijkheid', 'liefde', of 'caritas'- te verheffen tot een opperste staat van zuiverheid door zich over te geven aan het leven. In tegenstelling tot zijn vriend Havelaar, die zich eveneens door de levensfilosofie liet inspireren, had Coster daarbij nadrukkelijk oog voor de onvolkomenheid van de mens, voor de goede én de kwade krachten die de menselijke ziel herbergde. De enige manier om dit dualisme tegemoet te treden en de kwade krachten terug te dringen, was volgens hem om het levensbeginsel zo intens mogelijk, zonder enig voorbehoud, te beleven.[195] In de inleiding van zijn *Marginalia* had hij immers al geconstateerd: 'de groote scheidslijn die de mensheid verdeelt, loopt niet tusschen de goeden en de boozen, maar tusschen de levenden en de levenloozen. Tusschen hen die haten en liefhebben kunnen, en hen die niet haten nòch liefhebben kunnen.'[196] Het door hem verlangde proces van verheffing en zelfvervolmaking door levensaanvaarding kon, volgens Coster, die sterk beïnvloed was door de Duitse Romantici, Thomas Carlyle en Ralph Waldo Emerson, optimaal gestalte krijgen in de kunst.

Schrijvers en beeldend kunstenaars beschikten, zo was Costers gedachte, over een hevigere 'levenszin' dan gewone stervelingen. Met waarlijk grote kunstwerken - zoals de gedichten van Henriette Roland Holst, de romans van Gustave Flaubert, Fjodor Dostojevski en Stendhal (1783-1842) - konden zij de mens deelgenoot maken van de exceptionele levenskracht die in hen zelf aanwezig was toen zij het kunstwerk schiepen. Degene die werkelijk 'intensief' een schilderij bekeek of een boek las, werd op deze manier tot 'medeschepper' gemaakt en net als de kunstenaar door het oneindig stromende, heilzame 'Leven' bezield. Hoe groter de intensiteit van het kunstwerk, hoe dichter het de volkomen, ware, 'goede menselijkheid' naderde en hoe sterker de kwade krachten

---

[192] Dirk Coster, 'Introduction à l'etude de la littérature néerlandaise', *La Revue de Hollande* (1915) 5-28; Mathijs Sanders, 'Een intellectuele trait d'union. La Revue de Hollande (1915-1918): literaire betrekkingen tussen Nederland en Frankrijk', *TS. Tijdschrift voor Tijdschriftstudies* 30 (2011) 85-93, aldaar 86, 88-89 en 92.

[193] In 1921 verscheen de derde druk van *Marginalia*, in 1947 de tiende. Het boek werd in het Duits vertaald als *Wege zum leben* (Wenen 1923) en in het Engels als *Living and the lifeless* (New York 1929). Biografische informatie over Coster in: Pannekoek, 'Al pratende met…'; De Beaufort, 'Dirk Coster'; Piet Oomes, 'Dirk Coster 1887-1956. Een schets van zijn leven', in: Henriette L.T. de Beaufort e.a. ed., *Verzamelde werken van Dirk Coster*, *Literatuur en leven. Kritieken en beschouwingen over buitenlandse literatuur* (Leiden 1970) 363-398; Sjoerd van Faassen, 'Coster, Dirk (1887-1956)', in: *Biografisch Woordenboek van Nederland,* http://www.historici.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn2/coster, geraadpleegd 05-08-2013. Een overzicht van Costers publicaties in: 'Bibliografie van Coster's geschriften', in: Henriette L.T. de Beaufort e.a. ed., *Verzamelde werken van Dirk Coster, Literatuur en leven. Kritieken en beschouwingen over de Nederlandse literatuur* (Leiden 1970) 371-389.

[194] Paul de Wispelaere, 'Dirk Costers levensbeschouwing', *De Vlaamsche Gids* 42 (1958) 577-588, aldaar 578.

[195] Ibidem 581-585.

[196] Dirk Coster, *Marginalia* (Arnhem 1931; zevende druk) 10-11.

werden ingedamd.[197] Voor Coster als literatuurcriticus waren 'intensiteit' en 'menselijkheid' dan ook de doorslaggevende criteria waaraan goede kunst moest voldoen. In zijn ogen kwam het er voor de criticus op aan om de vitale 'menselijkheid' uit een werk te destilleren en over het voetlicht te brengen, in plaats van simpelweg de vorm, stijl of inhoud te beoordelen.[198] Met deze ethisch-humanistische kunstopvatting zette hij zich principieel af tegen het *L'art pour l'art*-ideaal en de eenzijdige 'schoonheidsroes' van de Tachtigers, die hij al in 1912 in een polemiek met Willem Kloos (1859-1938) aan de kaak had gesteld.[199]

Dostojevski's literaire werk had Coster al ruim voor de Eerste Wereldoorlog gelezen, maar niet werkelijk begrepen, zo verklaarde hij in een interview in 1926. Pas door de oorlog was de geweldige therapeutische betekenis van de grote Rus voor Europa tot hem doorgedrongen; de scherpe cesuur 1914-1918 voor de West-Europese Dostojevski-receptie, die Jan Romein in zijn dissertatie uit 1924 had vastgesteld, had Coster naar eigen zeggen 'aan den lijve doorgemaakt'. Vooral *De Gebroeders Karamazov* had bij hem een verpletterende indruk achtergelaten.[200] In 1919 publiceerde Coster een essay in *De Gids*, waarin hij zijn visie op de heilzame werking van Dostojevski's literatuur voor het door oorlog en cultuurverlies geteisterde West-Europa uiteenzette.[201] Een jaar later werd het, voorzien van een voor- en nawoord, uitgegeven in boekvorm.[202]

Dat 'Dostojevki's boodschap' in de oorlogsjaren 'met nieuw geweld de zielen' was binnengedrongen en 'ditmaal […] alle intellectualistische zelfverweer' genadeloos zou elimineren, kwam, zo betoogde Coster in zijn *Dostojevski. Een essay*, omdat de grote Russische schrijver de vertwijfelde en verweesde westerse mens een grandioze, sterk uitvergrotende spiegel voorhield.[203] Het was niet de aard van de gevoelens, maar de intensiteit ervan, die de Russische ziel van de westerse ziel onderscheidde en die Dostojevski op ongeëvenaarde wijze in zijn literatuur had vertolkt. Door de 'stormkracht' die 'onze eigen hartstochten' in zijn romans kregen, had de schrijver het leven volgens hem geopenbaard 'zooals het werkelijk is'. De vreemdheid en onherkenbaarheid die zijn werk voor westerse lezers op het eerste gezicht leek te hebben, zou dan ook spoedig omslaan 'in een zelfherkenning zonder weêrga'.[204] Lange tijd was deze zelfherkenning van de onderbewuste, elementaire instincten tegengehouden door de intellectualistische hoogmoed die in de negentiende eeuw domineerde, zo meende Coster. Na de Eerste Wereldoorlog, die het 'demonisch karakter van het intellect' op gruwelijke wijze had onthuld, leken de Europeanen echter in te zien dat de val ter aarde van Raskolnikov, de waanzin van Ivan Karamazov en de zelfmoord van Stravrogin uit *Boze Geesten* 'de eindbekentenis van het Europeesche intellect' hadden ingeluid.[205]

Net als Dmitri Merezjkovski, naar wiens werk hij in zijn essay verwees, dichtte Dirk Coster Dostojevski profetische gaven toe, accentueerde hij de kwellende onzekerheid en dubbelzinnigheden in zijn romans en meende hij dat de religieus-regenererende betekenis van de

---

[197] Dirk Coster, 'De beteekenis der litteratuur voor het leven', *De Stem* (1923) 587-597, aldaar 593;
De Wispelaere, 'Dirk Costers levensbeschouwing' 580-581 en 585.
[198] J.J. Oversteegen, *Vorm of vent. Opvattingen over de aard van het literaire werk in de Nederlandse kritiek tussen de twee wereldoorlogen* (Amsterdam 1969) 113-114.
[199] De Wispelaere, 'Dirk Costers levensbeschouwing' 578-579.
[200] Pannekoek, 'Al pratende met' 266-267.
[201] Dirk Coster, 'Dostojevski', *De Gids* 4 (1919) 151-161 en 310-321.
[202] Dirk Coster, *Dostojevski. Een essay* (Arnhem 1920).
[203] Ibidem 12.
[204] Ibidem 21-24.
[205] Ibidem 28-29 en 33-34.

grote Rus bovenal schuilging in zijn boodschap om het leven in al zijn ultieme mogelijkheden, volledig en intens te aanvaarden en daarmee de conventionele opvattingen over goed en kwaad te ontstijgen.[206] Op sommige momenten leek, volgens hem, in de romans van Dostojesvki een mysterieuze, tijdloze wereld of metafysische, goddelijk-demonische kracht binnen te dringen, die de mens een blik bood op de uiterste consequenties van zijn eigen aanleg 'doorgetrokken tot in de helsche diepten of de hemelsche hoogten'.[207] Door op deze wijze de ultieme contouren van goed en kwaad bloot te leggen en duidelijk te maken dat de levenskracht eindeloos in beweging was, toonde de schrijver dat de ontwikkeling van de ziel nooit voltooid was, dat 'in iedere minuut des levens een heimelijke afval van God verborgen ligt, of wel een heimelijk terugkeer' en precies dit was het heilzame visioen 'van een leven zooals het zou moeten zijn'.[208] Omdat de moderne mens uit zijn 'geheimzinnige teksten' kon opmaken 'wat hij was, wat hij is, en wat hij worden kan', was Dostojevski volgens Coster niet zomaar een schrijver, maar 'het centrale genie van Europa', een profeet die niet alleen 'het wezen van de negentiende eeuw' had onthuld, maar die ook 'de nieuwe levenshoop' van de twintigste eeuw belichaamde.[209]

In het tijdschrift *De Stem*, dat Coster ruim een jaar na het verschijnen van zijn essay over Dostojevski samen met Just Havelaar oprichtte, werd de Russische schrijver dan ook als een lichtend baken vereerd. Omdat de ethiek en de esthetiek, die zij met hun maandblad wilden verenigen, in zijn werk grandioos samenvloeiden, hadden de beide redacteuren hem in hun programmatische openingsartikel als een richtinggevend voorbeeld geroemd. Alleen aan Dostojevski's 'tijdelijke vergissing van zijn reactionarisme' zou het nieuwe tijdschrift, dat ook over 'maatschappelijke problemen' wilde berichten, geen voorbeeld nemen.[210] In *De Stem* werd niet alleen door Coster en anderen veel over Dostojevski geschreven, ook publiceerde het tijdschrift verschillende, nog niet eerder in het Nederlands uitgegeven brieven en verhaalfragmenten van de schrijver zelf.[211] De

[206] Ibidem 18 en 19. Coster verwees naar Merezjkovski's *Anmarsch des Pöbels* en het door hem en de Duitse auteur Otto Julius Bierbaum en de Oostenrijkse auteur Hermann Bahr gepubliceerde *Dostojewski. Drei Essays*. Mogelijk was Coster ook beïnvloed door *Fyodor Dostoevsky. A critical study* (1916) van Britse literatuurcriticus John Middleton Murry, die op zijn beurt weer in sterke mate schatplichtig was aan Merezjkovski. Hoewel Coster niet naar Murry verwees - hij was sowieso niet scheutig met het vermelden van bronnen - was hij zeker met dit werk bekend, bewonderde hij Murry en besprak hij in *De Stem* regelmatig artikelen uit het door hem geredigeerde *The Adeplhi*. Zie bijvoorbeeld: Dirk Coster, 'Merkwaardigs uit de tijdschriften', *De Stem* (1926) 692-695, aldaar 692; De redactie, 'Bij den ingang van den vierden jaargang van "De Stem". Jaarlijksch overzicht', *De Stem* (1923) 1014-1022, aldaar 1022; Coster, 'Merkwaardigs uit de tijdschriften. Het verraad der klerken', *De Stem* (1927) 962-974, aldaar 967; Coster, 'Merkwaardigs uit de tijdschriften', *De Stem* (1926) 249-251.

[207] Coster, *Dostojevski* 34-39.

[208] Ibidem 40 en 50.

[209] Ibidem 73. Het is de vraag of Jan Romein in zijn dissertatie Coster terecht heeft gerekend tot de zogenaamde 'stichtelijke beschouwers', die Dostojevski ondergeschikt maakten aan de eigen christelijke of socialistische moraal en of Costers interpretatie niet beter aansloot bij de door Romein onderscheidde 'diabolische beschouwers', als John Middleton Murry, die zich sterk lieten inspireren door Merezjkovski, zich aangetrokken voelden tot de twijfel en dubbelzinnigheid die uit Dostojevski's werk sprak en die de Rus bewonderden om zijn individualisme en zijn 'leven zonder voorbeeld'. Een beschouwingswijze waarvoor Romein zelf veel meer sympathie kon opbrengen dan voor de stichtelijke interpretatie van Dostojevski. In: Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 98-101, 133, 141-142 en 177-179. Zie hierover ook: Bulthuis, 'Van kwaad tot erger' 381.

[210] Dirk Coster en Just Havelaar, 'Brief aan de medewerkers van De Stem', *De Stem* (1921) 2-6, aldaar 3 en 6.

[211] F.M. Dostojevsky, 'Die Beichte Stawrogins. Drei unveröffentlichte Kapitel aus dem Roman "Die Teuffel"', *De Stem* (1922) 506-538; Fjodor Dostojewski, 'Ein unveröffentliches Bruchstück aus dem "Jüngling" Teil II. Kapitel

Dostojevski-verering in het blad kwam echter bovenal tot uitdrukking in de enquête die Coster ter gelegenheid van zijn honderdste geboortedag in het novembernummer van 1921 had gepubliceerd en waarin hij 'een 50-tal vooraanstaande Nederlandsche publicisten' vroeg om op zijn vermeende religieuze en psychologische betekenis te reflecteren.[212] Hoewel de reacties overwegend positief waren en veel respondenten volgens Coster Dostojevski's 'ontzachlijke beteekenis voor de toekomst óók van onze geestelijke cultuur' erkenden, toonde *De Stem*-redacteur zich onaangenaam verrast over de negatieve reacties die de schrijver eveneens had opgeroepen.[213] Zo had J.D. Bierens de Haan zich bijvoorbeeld uitgesproken tegen de excessieve emotionaliteit en grilligheid van Dostjevski's romans en vond G.H. van Senden dat de grenzeloosheid, immoraliteit en gebrekkig ontwikkelde individualiteit die de 'Slavisch-Indische' ziel volgens hem kenmerkte, om een correctie van de 'Germaanse ziel' vroeg.[214]

De enquête, zo concludeerde Coster enigszins teleurgesteld, maakte duidelijk dat 'Dostojevsky in ons geestesleven wel zeer diep doorgedrongen is', maar dat zijn levensbeeld in Holland niet volledig werd aanvaard.[215] Het had veel 'vage geestdrift verhelderd', maar tegelijkertijd ook alarm gewekt over '"de invasie van den Russischen geest in Europa"'.[216] In de maanden die volgden diende Coster de respondenten die kritiek op de grote schrijver hadden gehad van repliek. Aan de hand van *Misdaad en straf* (1866) demonstreerde hij op welke wijze de intellectuelen in de negentiende eeuw een, op de lange termijn onhoudbaar, pact had gesloten met de 'donkere irrationeele kracht', die Raskolnikov tot moord dreef en het Europese imperialisme noodlottig had opgezweept en legde hij nog eens uit waarom de Rus bood 'wat Europa na 1914 noodig had'.[217]

De verering van Dostojevski in *De Stem* maakte onderdeel uit van een bredere fascinatie voor Rusland. Niet alleen nam Coster in zijn maandblad beschouwingen op over de Russische literatuur,[218] film[219] en toneelkunst,[220] ook werden de politieke gebeurtenissen in het rode Rusland -

---

IX', *De Stem* (1922) 949-954; F.M. Dostojefski, 'Een nog niet gepubliceerde brief aan Apollon Maikow, Florence, den 15/27 mei 1869', *De Stem* (1925) 438-451; F.M Dostojefsky, 'De oudgediende', *De Stem* (1925) 570-580.

[212] Dirk Coster, 'Bericht aan de lezers van "De Stem"', *De Stem* (1921) 961-962. Er bestaat een mogelijkheid dat Coster dit idee heeft afgekeken van de *Vossische Zeitung*; deze liberale Duitse krant hield eveneens een enquête over de Russische schrijver en plaatste op 10 en 11 november de reacties; de maandelijkse nummers van *De Stem* verschenen pas in de tweede helft van een maand. Over beide enquêtes: Romein, *Dostojewskij in de Westersche kritiek* 128.

[213] Dirk Coster, 'Overzicht der antwoorden', *De Stem* (1921) 1108-1124, aldaar 1121-1123.

[214] 'Antwoord van dr. J.D. Bierens de Haan', *De Stem* (1921) 1062-1065; 'Dostojewsky, gezien door een Germaan. Antwoord van Dr. G.H. van Senden', *De Stem* (1921) 1065-1082. De overige antwoorden werden gepubliceerd in: Dirk Coster, 'Overzicht der antwoorden', *De Stem* (1921) 1108-1124; 'Nagekomen antwoorden van genoodigden', *De Stem* (1922) 77-85 en 'Antwoorden van lezers', *De Stem* (1922) 120-143.

[215] Ibidem 1009-1010.

[216] De redactie, 'Bij den ingang van den derden jaargang', *De Stem* (1922) 1057-1064, aldaar 1058.

[217] Dirk Coster, 'Voor en tegen Dostojevski', *De Stem* (1922) 259-288, aldaar 282-283; Dirk Coster, 'Dostojevsky's Schuld en Boete', *De Stem* (1921) 1132-1148, aldaar 1133-1137.

[218] Dirk Coster, 'Turgenieff', *De Stem* (1922) 750-755; Gabrielle van Loenen, 'Boekbespreking. Maxim Gorki, De Moeder', *De Stem* (1923) 612-620; Dirk Coster, 'Een vergeten Russisch schrijver. Nicolaï Ljesskow, 'Eine Teufelsausstreibung', *De Stem* (1923) 755-76; Johan Huijts, 'Heden en morgen van de Russische letteren', *De Stem* (1931) 331-333. In 1928 verscheen een speciaal Tolstoj-nummer van *De Stem* ter gelegenheid van de honderdste verjaardag van deze schrijver.

[219] Menno ter Braak, 'De film', *De Stem* (1927) 553-656; Th. B. F. Hoyer, 'Russische films. Die General-Linie', *De Stem* (1930) 1074-1077 en (1931) 924-926.

[220] Alb. van Dalsum, 'Het moderne Russische toneel', *De Stem* (1928) 297-317 en 366-372.

onder anderen door Jan de Gruyter - met belangstelling gevolgd.[221] Omdat 'de Russische menschelijkheid zich telkens weer, in alle richtingen, naar goed en kwaad, als elementair onthult', was het, zo verklaarde Coster, van belang om óók artikelen over bijvoorbeeld de Russische samenleving of revolutionaire beweging te plaatsen.[222] Over het 'instinctieve' bolsjewisme - dat hij met het meer bezonnen westerse socialisme contrasteerde - was Coster echter in toenemende mate kritisch. Dat gold eveneens voor de meeste andere auteurs in *De Stem*, al kreeg de communistische literatuurcriticus Nico Rost in het tijdschrift de ruimte om over het Sovjetexperiment de loftrompet te steken.[223] J. Welders (pseudoniem van de journalist Abraham Ricardo, 1882-1945) die in het blad de buitenlandse politiek voor zijn rekening nam, concludeerde in 1922 bijvoorbeeld, dat het er enkele jaren geleden even op had geleken dat 'de voorspelling van Dostojewski; dat het stervende Europa aan de Russische ziel zou genezen, in eenigzins onverwachte vorm in vervulling zou gaan', maar dat na vijf jaar bolsjewisme, duidelijk was geworden dat de Russische revolutionairen, in plaats van een nieuwe cultuur voor Europa, slechts waanzin en zelfvernietiging in het vooruitzicht stelden.[224]

De fascinatie voor Rusland en Dostojevski in *De Stem* werd door Coster nadrukkelijk in een grotere Europese context gepositioneerd, enerzijds om de vermeende heilzame werking van de grote schrijver en de Russische ziel optimaal over het voetlicht te kunnen brengen, anderzijds om zijn eigen visie hierop van een grotere autoriteit en zeggingskracht te voorzien. Al in zijn *Dostojevski. Een essay* had hij zichzelf gepresenteerd als de Nederlandse apostel van een, aan het leed van de Eerste Wereldoorlog ontsproten, Europa-brede beweging van Dostojevski-vereerders. Hij beklemtoonde dat na de oorlog 'het gansche Europeesche bewustzijn' door de Russische schrijver was overweldigd, dat 'terzelfdertijd uit alle landen van Europa menschen' van hem in de ban waren en dat hij het als zijn taak beschouwde om 'ook voor Holland te getuigen wat deze Dostojevski voor de moderne ziel betekent'.[225] In *De Stem* onderstreepte Coster naar aanleiding van de enquête opnieuw dat het van cruciaal belang was dat ook in Nederland, dat door een 'gelukkig toeval' in een uithoek lag 'waar de storm ons vergat weg te sleuren', het inzicht zou doordringen dat Dostojevski

---

[221] Bijvoorbeeld: J. Welders, 'Doode zielen', *De Stem* (1922) 16-3; E.I. Gumbel, 'Het Bolsjewisme', *De Stem* (1922) 1026-1040; A. Plate, 'Groei III', *De Stem* (1925) 518-526; J. de Gruyter, 'Russisch en Engelsch socialisme', *De Stem* (1927) 266-285; J. de Gruyter, 'Lenin contra MacDonald. Russisch en Engelsch socialisme', *De Stem* (1927) 387-400; J. de Gruyter, 'Zal Engeland den weg van Rusland gaan?', *De Stem* (1927) 464-481; J. Welders, 'Een jubileum', *De Stem* (1928) 34-46; J. Welders, 'Het oordeel', *De Stem* (1929) 81-95; Dirk Coster, 'Panait Istrati en Sovjet-Rusland', *De Stem* (1929) 903-913.

222 Dirk Coster, 'Jaaroverzicht van "De Stem"', *De Stem* (1926) 1-19.

[223] Over Coster en de visie op het communisme in *De Stem* onder andere: Dirk Coster, 'Aanteekeningen', *De Stem* (1927) 625-630, aldaar 627-630; Dirk Coster, 'Panait Istrati en Sovjet-Rusland', *De Stem* (1929) 903-913; Dirk Coster, 'Merkwaardigs uit de tijdschriften. De profeten van het bommenwerpen', *De Stem* (1930) 58-67 en De Wispelaere, Van Stem tot anti-*Stem* 436-438. Rost over de Sovjet-Unie o.a. in: 'De laatste terrorist. Sawinokow', *De Stem* (1925) 845-855 en 893-914; 'Over Lenin', *De Stem* (1926) 306-310; 'Leo Trotzky als de litteraire criticus der revolutie', *De Stem* (1926) 534-543; 'Het nieuwe toneel in het nieuwe Rusland', *De Stem* (1927) 449-463 en 555-572; 'Over Russische film', *De Stem* (1927) 734-736; 'Netschajef', *De Stem* (1928) 210-213; 'Moscou in 1927', *De Stem* (1928) 653-660; 'Levensbericht van ingenieur Ewno Azew', *De Stem* (1929) 171-182; 'Het geheugen van Panait Istrati', De *Stem* (1930) 1078-1092; 'Een Sovjet-Russische fabrieksroman', *De Stem* (1931) 844-846.

[224] J. Welders, 'Doode zielen', *De Stem* (1922) 16-34, aldaar 16-17. J. Welders het pseudoniem van Abraham Ricardo, die behalve bij *De Stem* ook betrokken was bij Van Sendens 'gedifferentieerden' in Barchem.
een van de leden van Van Sendens 'gedifferentieerde werkverband'.

[225] Coster, *Dostojevski* 12-13 en 15.

bood wat de naoorlogse West-Europeaan nodig had.[226] Ook nam hij in zijn blad een groot aantal bijdragen op van buitenlandse (Russische en West-Europese) auteurs over Dostojevski en Rusland. Zo plaatste hij beschouwingen over de grote schrijver van de Oostenrijkse auteur Emil Lucka en van de Marburger Schule-filosoof Paul Natorp, nam hij verschillende artikelen over Rusland op van de bekende Russische Dostojevski-interpreet Akim Volynski en van diens Duitse vertaler Alexander Eliasberg (1878-1924) én schreef hij bij Volynksi's dood een herdenkingsartikel.[227] In *De Stem* kwam het 'Russische leven' daarnaast aan bod in een serie bijdragen van de Baltisch-Duitse schrijfster Helene Hoerschelmann (1869-1934). De Vlaamse auteur Achilles Mussche (1896-1974) verzorgde een reeks over het thema 'Oost en West' en ten slotte publiceerde het blad bijdragen van Maksim Gorki en Nikolaj Berdjajev.[228] Naast Dostojevski roemde Coster in *De Stem* ook Dmitri Merezjkovski die volgens hem een van de weinige, eigentijdse Russische schrijvers was die de grote traditie van Dostojevski en Tolstoj voortzette. In de perceptie van Coster was Merezjkovski een getalenteerde kunstenaar die 'een sterke en bijna tot directe navolging gaande gelijkenis met vele tendenzen van Dostojevsky' toonde.[229]

Interessant is echter dat deze Europese oriëntatie bij Coster onlosmakelijk verbonden was met een scherpe kritiek op de wijze waarop Dostojevski in het buitenland werd ontvangen. Vooral Duitsland moest het daarbij ontgelden: hoewel Coster ontegenzeggelijk schatplichtig was aan de Duitse Dostojevski-cultus, meende hij zich tegelijkertijd scherp te moeten distantiëren van de nihilistische, pessimistische en Duits-nationalistische motieven die hier aan de verering en interpretatie van de Russische schrijver ten grondslag lagen. Zo verkondigde hij bijvoorbeeld dat Emil Lucka's negatieve visie op Dostojevski als een gevaar voor Europa en een bedreiging van het persoonlijkheidsideaal, simpelweg het gevolg was van het feit dat zijn Oostenrijkse vriend woonde in een gebied 'waar het leven angstwekkend dicht aan den donkeren chaos is genaderd'. Lucka projecteerde volgens Coster zijn 'droefenis om het ontwrichte Europa, om het arme stervende Wenen' ten onrechte op de grote Rus. Het was immers niet Dostojevski die schuld had aan de ontaarding, maar Europa zelf omdat 'het de kiemen van verderf in zijn eigen binnenste mededroeg'.[230]

---

[226] Coster, 'Voor en tegen Dostojevski' 282-283; Coster, 'Dostojevsky's Schuld en Boete' 1133-1137.

[227] Emil Lucka, 'Antwoord van Emil Lucka', *De Stem* (1921) 1083-1087; Paul Natorp, 'Fjedor Dostojewski's bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrisis', *De Stem* (1923) 289-309 en 386-406; Alexander Eliasberg, 'Der Russe redet', *De Stem* (1923) 44-54 en 97-111;A.L. Wolynski, 'Over de menschelijke schoonheid', *De Stem* (1926) 645-660; A.L. Wolynski, 'In de coupé', *De Stem* (1927) 179-185; A.L. Wolynski, 'In het restaurant', *De Stem* (1927) 313-322; Dirk Coster, 'In memoriam. A.L. Wolinsky, Russich essayist', *De Stem* (1926) 687-691. Natorps beschouwing was gebaseerd op een lezing die hij in januari 1923 voor de Vereeniging voor Wijsbegeerte in Den Haag had gehouden en zou later dat jaar in Duitsland ook in boekvorm verschijnen.

[228] Helene Hoerschelmann, 'Russische misdadigerstypen. Studies naar 't werkelijke leven', *De Stem* (1925) 370-385; Hoerschelmann, 'Schura Kartaschowa. Een Russische', *De Stem* (1925) 609-628; Hoerschelmann, 'Russisch Paaschen', *De Stem* (1926) 630-635; Hoerschelmann, 'Russische boeren', *De Stem* (1927) 49-58; A.J. Mussche, 'Oost en West. Een soort van inleiding en iets over Boeddha', *De Stem* (1925) 73-79; A.J. Mussche, 'Oost en West, *De Stem* (1925) 263-271; A.J. Mussche, 'De Russische messias', *De Stem* (1925) 839-843; A.J. Mussche, 'Mijn bekentenis tot Tolstoj', *De Stem* (1928) 796-798; N. Berdiaeff, 'De Russische religieuze idee', *De Stem* (1924) 334 -365; Maxim Gorki, 'Een man (necrologie van Lenin)', *De Stem* (1924) 305-333; Maxim Gorki, 'De Gids (verhaal)', *De Stem* (1929) 401-408. Gorki zou ook een bijdrage leveren aan het Tolstoj-nummer van *De Stem*, maar dat ging wegens ziekte niet door aldus Albert Plasschaert in 'Tolstoj's oorlog en vrede', *De Stem* (1928) 828-835.

[229] Dirk Coster, 'Russisch gif en westersch rationalisme II', *De Stem* (1924) 24-45, aldaar 24-26 en 38-39.

[230] Coster, 'Over zicht der antwoorden' 1111 en 1119-1120. Coster en Lucka, die de inleiding van de Duitse vertaling van *Marginalia* had geschreven, correspondeerden lange tijd met elkaar. Lucka had eerder over

Voor Hermann Hesse's *Blick ins Chaos* (1920), dat G.H. van Senden in zijn antwoord op de enquête had geroemd, had Dirk Coster al helemaal geen goed woord over. Volgens Coster drong uit dit boek een beeld op 'van een expressionistisch verwrongen, nieuw-Duitsche Dostojevsky'.[231] Met zijn boodschap dat het Aziatische, chaotische en amorele *Karamasoffsche Element* bezig was de Europese geest te verslinden, was de Duits-Zwitserse auteur, zo meende Coster, voorbijgegaan aan de heilzame 'hartsdirectheid' die Dostojevski zijn lezers met het personage Dmitri Karamazov voorspiegelde. Terwijl Hesse geprofeteerd had: 'Schon ist halb Europa, schon ist zumindest der halbe Osten Europas auf dem Wege zum Chaos, fährt betrunken in heiligem Wahn am Abgrund entlang und singt dazu, singt betrunken und hymnisch wie Dmitri Karamasoff sang', meende *De Stem*-redacteur dat Karamazov juist 'ook voor Europa […] zijn "groote Hymne" gezongen' had.[232] Coster, die wellicht door zich af te zetten tegen Hesse ook zijn eigen, groeiende twijfel over de opgang van de cultuur hoopte te maskeren, beschuldigde hem ervan 'de diepe vertrouwelijke eenvoud van den Russischen mensch op geraffineerde wijze' te hebben vertroebeld en aan Dostojevski een nieuw, eigentijds 'element van ontbinding, overspanning en nerveuse grootspraak' te hebben toegevoegd.[233] Dat 'in Duitschland na '14 de invloed van Dostojevsky delabreerend werkt' en de schrijver er op een verkeerde wijze, zoals door Hesse, werd aanvaard, kwam volgens Coster omdat het Duitse geestesleven 'al reeds gedelabreerd was'.[234] Vooral het feit dat het modernisme, door de 'landaard' en politieke instabiliteit in Duitsland was ontaard en gekenmerkt werd door 'ontreddering' en een 'zenuw-ontbonden mystische opzweeping', verklaarde volgens hem dat er van 'het groote voorbeeld Dostojevski' bij de oosterbuur zoveel misbruik werd gemaakt.[235]

Ook in zijn essay over Dostojevski had Coster zich al nadrukkelijk gedistantieerd van de 'foutieve' perceptie van de schrijver, zoals die volgens hem in het buitenland bestond. De aanleiding voor Coster om zijn essay te schrijven was *La vie et l'oeuvre de Dostoievski* (1918) van de Frans-Russische vertaler en letterkundige Serge Perski (1870-1938) geweest, een werk dat volgens hem symbool stond voor de West-Europese, eenzijdige literair-psychologische interpretatie van de Russische auteur, die 'Dostojevski's gloeiende boodschap' aan het zicht onttrok.[236] Omdat deze verkeerde interpretatie een gevaarlijke drempel opwierp voor het zich overal in Europa 'verdiepende bewustzijn' dat de Rus geen gewone schrijver was, maar de profeet van een nieuwe cultuur, zag Coster zich genoodzaakt dit 'Perskyïsme', dat vooral in Frankrijk en Duitsland opgang maakte, te ontmaskeren en te bestrijden.[237] Het 'Perskyïsme' in Frankrijk, zo meende hij, genoot van Dostojevski 'als een nieuwe, nog-niet-beproefde wijze, om het leven te spelen'. De buitensporigheid en grilligheid in zijn romans was voor de Fransen een bron van sensatie en esthetische vreugde, maar de 'eeuwige zielsproblemen' die eraan ten grondslag lagen en de boodschap van de schrijver ontging hen volkomen. Het Franse 'Perskyïsme' reduceerde niet alleen de 'elementaire menschelijkheid' in Dostojevski's werk tot een prikkelend schouwtoneel, maar manifesteerde zich volgens Coster ook in het nationalisme van Maurice Barrès (1862-1923) - dat hem deed denken aan Dostojevski's 'foute' panslavisme - en in het 'kunstmatig-roofdierlijke barbarisme' van André Gide's

---

Dostojevski geschreven in zijn *Grenzen der Seele* (Berlijn 1916). Zijn nieuwe, pessimistischere visie op de schrijver zou hij verder uitwerken in het boekje *Dostojewski* (Stuttgart 1924).

[231] Coster, 'Voor en tegen Dostojevski' 264.

[232] Hermann Hesse, *Blick ins Chaos* (Bern 1920) 20; Coster, 'Voor en tegen Dostojevski' 267.

[233] Coster, 'Voor en tegen Dostojevski' 288b.

[234] Ibidem 288a.

[235] Dirk Coster, 'Inleiding tot de nieuwe Nederlandsche dichtkunst', *De Stem* (1924) 552-570, aldaar 569-570.

[236] Coster, *Dostojevski* 7.

[237] Coster, *Dostojevski* 74-75.

L'immoraliste (1902). Niettemin waren er volgens hem ook Franse auteurs als Charles-Louis Philippe (1874-1909), die wél romans waarlijk in de geest van de grote Rus hadden geschreven.[238]

Het 'Duitsche Perskyïsme' was volgens Coster nog bedenkelijker en gevaarlijker dan het Franse, omdat de Duitse vereerders de schrijver annexeerden voor de eigen nationalistische grootheidswaan. Daar waar Frankrijk Dostojevski bewonderde zonder zijn diepten te onderkennen, vermoedde men in Duitsland heel snel de diepte en 'kathedralen-eenheid van Dostojevski's levenswerk'. Het probleem was echter dat de Duitsers vervolgens pretendeerden zelf 'de vervulling, van wat in Dostojevski nog slechts vage en troebele belofte was' te belichamen. Hoewel hij de Piper-uitgaven las, bekritiseerde Coster de inleidingen van deze Duitse vertalingen. Volgens hem waren deze introducties, die meestal geschreven werden door Arthur Moeller van den Bruck - met wie Coster toch een sterke bewondering voor zowel Dostojevski als Dmitri Merezjkovski deelde - doordrenkt van een misplaatst Duits superioriteitsgevoel. Een sterk staaltje van deze verkeerde, Duits-nationalistische toe-eigening van Dostojevski herkende Coster eveneens in de beschouwing van de Duitse publicist Otto Julius Bierbaum (1865-1910) in de postuum verschenen bundel *Dostojewski. Drei Essays* (1914), waaraan ook de door hem wél sterk gewaardeerde Merezjkovksi had meegewerkt. Bierbaum, zo meende hij, had in zijn enkele jaren voor de oorlog geschreven essay de literaire prestaties van de Russische schrijver ten onrechte geduid 'als mystische jeugd, als Russendom en slavenootmoed, die door de heeren-trots en rijpheid van het Germanendom en … Nietzsche opgeheven wordt en voor Westersch Europa overwonnen.' Het Duitse 'Perskyïsme', zo concludeerde Coster, stelde Dostojevski slechts in dienst van een Duits-Russische 'antithese', waarbij 'Rijpe Germaansche mannelijkheid' tegenover 'richtinglooze Russische jeugd' geplaatst werd en de Russische mystiek als 'een troebele voorvorm van het zuivere Germaanse denken' werd afgedaan. De oorzaak voor dit vermeende perverse en nationalistische 'karakter der Duitsche bewondering' zocht hij wederom bij het intellectualisme dat ook 'alle leven en spontaniteit uit de Duitsche litteratuur […] weggezogen' had.[239]

De afkeer die Coster ten toon spreidde jegens de oppervlakkige, esthetisch-sensationele interpretatie van de grote Russische schrijver in Frankrijk en bovenal jegens de Duitstalige bewonderaars die hem opeisten voor hun eigen pessimistisch-nihilistische wereldbeeld of - zoals de conservatieve revolutionairen rond Moeller van den Bruck - hem mobiliseerden voor de eigen nationalistische wensdromen, kwam kortom voort uit zijn grote bezorgdheid over de toekomst van de Europese beschaving. Coster presenteerde zich als een Nederlandse vertegenwoordiger van een grensoverschrijdende regeneratiestroming en bestreed de hoofdzakelijk Duitse tegenkrachten die de ontluikende westerse ontvankelijkheid voor Dostojevski's oosterse, reddende boodschap frustreerden, een boodschap waarvan hij en zijn medestanders nu juist in heel naoorlogs Europa wilden getuigen. Niettemin moest ook Coster na enkele jaren zijn gloedvolle verwachtingen over de heilzame werking van de Russische ziel bijstellen. Al in 1924 biechtte deze in zijn tijd invloedrijkste Nederlandse pleitbezorger van de Russische schrijver op dat ook hij Dostojevski 'soms lichtelijk afstotend' vond en bepleitte hij een synthese tussen het 'Europeesche denken' dat dikwijls leidde tot een 'krachteloze logiek' en het Russische denken, dat ongemerkt in een 'blinddaadkrachtige chaos' kon ontaarden.[240] Toen vier jaar later de tweede druk van zijn *Dostojevski. Een essay* verscheen, nam Coster in zijn voorwoord ondubbelzinnig afstand van zijn eerdere kritiekloze bewieroking van de Russische schrijver en bekende hij dat het 'ongeduldige illusie' was geweest om

[238] Ibidem 76-80.
[239] Ibidem 81-83.
[240] Coster, 'Russisch gif en westersch rationalisme II', 34 en 37.

te geloven 'dat het levensvisioen van dezen enkelen mensch, ook al was deze de grootst denkbare kunstenaar, corrigeerend in zou kunnen grijpen op het leven van de toekomst.'[241]

Deze veranderende opvatting over Dostojevski, maakte onderdeel uit van een bredere verschuiving in Costers denken halverwege de jaren twintig, die resulteerde in een pennenstrijd tegen de jonge Europese dichters en schrijvers die zich, volgens hem, lieten meevoeren door een verkeerde, 'donkere levensdrift'. Costers persoonlijke kruistocht tegen de onder de Europese intellectuelen veldwinnende vitalistische hardheid en hoogmoed vormt een van de hoofdthema's van het volgende hoofdstuk, waarin de veranderende humanitair-idealistische percepties van de intellectueel als wegbereider van een betere, menselijkere samenleving in tijden van oorlog, revolutie en opkomend fascisme centraal staat.

[241] Dirk Coster, 'Gedachten bij een tweede druk', *De Stem* (1928) 387-399, aldaar 387.

5. Het verraad van de intellectuelen en de verdediging van het humanisme

In 1920 publiceerde uitgeverij Van Loghum Slaterus in Arnhem *De nieuwe Europeesche geest in kunst en letteren*. In datzelfde jaar verscheen van deze bundel over de Franse, Duitse, Engelse, Nederlandse en Italiaanse literatuur sinds 1914 ook een Duitse uitgave bij het Ernst Rowohlt Verlag in Berlijn.[1] De auteurs - Dirk Coster, de Britse schrijver Douglas Goldring (1887-1960), de als Fransman opgevoerde Belg Paul Colin (1895-1943), de in Nederland wonende Duitse publicist Friedrich Markus Huebner (1886-1964) en de Italiaanse letterkundige Romano Guarnieri (1883-1955) - hadden elkaar leren kennen in de zomer van 1919. Na vijf jaar van ontberingen en nationale afzondering, was het voor hen allen een verademing en een 'heilzame' ervaring geweest om weer in contact te komen met buitenlandse geestverwanten. Op de eerste kennismaking volgden nieuwe bezoeken, gezamenlijke reizen en voordrachten. In de winter van 1919-1920 hielden de vijf auteurs in de kunsthandel 'In de Coornschuere' in Delft een gemeenschappelijke lezingenreeks over 'De nieuwe Europese literatuur', die als voorstudie diende voor *De nieuwe Europeesche geest*.[2] Door samen te werken en het publiek in eigen land te informeren over de stand van de literatuur elders in Europa sinds het uitbreken van de oorlog, hoopten zij bij te dragen aan een Europese verzoening en een herstel van de in 1914-1918 verbroken gemeenschap van intellectuelen.

In zijn voorwoord bij de Nederlandse editie benadrukte Coster dat de bundel het levende bewijs was dat 'alle scheiding der geesten' niets anders was dan een 'bittere en misdadige waan'. De 'diepere eenheid der geesten' ging tijdens de oorlogsjaren weliswaar schuil 'onder het rumoer van strijd en leugens', maar was volgens Coster in deze periode in feite feller en krachtiger dan ooit tevoren. De Europeanen die elkaar op leven en dood bestreden, maakten namelijk allen dezelfde zielscrisis door: een 'algemeene geestesverwarring' waarvan ook de neutralen niet verschoond waren gebleven en hen wellicht sterker had geraakt dan zij zichzelf bewust waren. Het 'bittere', maar tevens het 'diepste' internationalisme dat de oorlog had geopenbaard, zo vatte Coster samen, was 'de eenheid in hetzelfde lijden'.[3] Ook Huebner, die in 1914 nog bevangen was geweest van de in Duitsland heersende patriottische geestdrift, onderstreepte in zijn inleiding bij *Europas neue Kunst und Dichtung* dat de oorlog, ondanks alle verschrikkingen, een verbindende werking had gehad.[4] Door de strijd waren de Europeanen zich bewust geworden van de in hen onderhuids aanwezige Europese vaderlandsliefde. Huebner meende dat wanneer de internationale banden opnieuw werden aangehaald en de Europeanen vertrouwd raakten met de geestelijke en artistieke

[1] Drie jaar later werd ook een Tsjechische editie uitgegeven, *Nové evropské umění a básnictví* (Praag 1923) , met daarin opgenomen een artikel en inleiding van de Tsjechische toneelschrijver Miroslav Rutte (1889-1954). De bijdrage van Huebner was eerder in 1920 in Franse vertaling gepubliceerd als vierdelig essayreeks in het door Colin geredigeerde *L'Art Libre* (in de afleveringen van 1 en 15 januari, 1 februari en 1 maart). Costers bijdrage verscheen eveneens ook in het Frans onder de titel 'Panoroma d'une littérature inconnue' in *La Revue Européenne* (1927) 153-168 en 253-263. In 1982 werd Huebners essay opgenomen in: Thomas Anz en Michael Stark ed*., Expressionismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910-1920* (Stuttgart 1982) 3-13.

[2] Friedrich Markus Huebner, 'Einführung', in: Huebner, Dirk Coster, Paul Colin, Douglas Goldring en Romano Guarnieri, *Europas neue Kunst und Dichtung* (Berlijn 1920) 7-15, aldaar 11 en 14. De verslagen van de lezingen in Delft werden gepubliceerd in *Het Vaderland* in de maanden december 1919 t/m februari 1920.

[3] Dirk Coster, 'Voorwoord', in: Dirk Coster, Paul Colin, F.M. Huebner, Douglas Goldring en Romano Guarnieri, *De nieuwe Europeesche geest in kunst en letteren* (Arnhem 1920) 5-12, aldaar 5-6.

[4] Hubert Roland, *Leben und Werk von Friedrich Markus Huebner (1886-1964). Vom Expressionismus zur Gleichschaltung* (Münster 2009) 81.

ontwikkelingen buiten de eigen landsgrenzen, deze 'im geheimen flutende Verwandschaftsstrom des europäischen Gegenwartsgeistes noch viel breiter und erlösender pulsieren würde'.[5]

Het is dit door Coster en Huebner uitgedrukte verlangen om de in 1914-1918 verbrijzelde geestelijke eenheid van Europa te herstellen en de daarmee onlosmakelijk verbonden bespiegelingen over de taak van de intellectueel, die centraal zullen staan in dit laatste hoofdstuk. Aan het einde van de Eerste Wereldoorlog en in de jaren erna signaleerden veel schrijvers en filosofen, zoals Paul Valéry in zijn 'La Crise de l'esprit' (1919), Ernst Bloch in *Geist der Utopie* (1918) of Julien Benda (1867-1956) in *La trahison des clercs* (1927), in een diepe crisis van Europa's geest en intelligentsia. Het idee dat een duurzame vrede en de oplossing van Europa's cultuurcrisis moest beginnen met een verzoening van haar intellectuelen, vond in deze periode veel weerklank. De oorlog was immers in belangrijke mate een cultuuroorlog geweest, waarin Duitse, Franse en Britse schrijvers, kunstenaars en geleerden tegenover elkaar hadden gestaan.

Omdat de Eerste Wereldoorlog een totale oorlog was, die van de bevolking een rotsvast vertrouwen in de eenheid van de natie en de bereidheid tot grote offers vereiste, was propaganda van cruciaal belang. Voor intellectuelen leek daarbij een sleutelrol weggelegd. In alle oorlogvoerende landen hadden vooraanstaande wetenschappers en cultuurdragers in artikelen, gedichten of pamfletten de deelname van het eigen land aan de strijd toegejuicht en gerechtvaardigd, al dan niet met de claim te vechten voor het behoud van de 'ware' Europese cultuur of civilisatie. Kunstenaars verwelkomden de oorlog als een verlossing uit de dagelijkse sleur of als een creatieve stimulans. Geestelijke woordvoerders die te oud waren om zelf dienst te nemen, susten hun slechte geweten met hartstochtelijke, patriottische retoriek. Anderen hoopten met een propagandistische bijdrage aan de oorlogsinspanning de kloof tussen het volk en de intellectuelen te overbruggen. Bovendien was het bewieroken van het eigen vaderland, het demoniseren van de vijand of het bejubelen van de oorlog als een heilige strijd, in 1914 een beproefde methode om het sociale prestige in eigen land op te vijzelen. Na 1918 leek daarom niet alleen een internationale verbroedering van de Europese intellectuelen noodzakelijk, maar vroeg ook hun vermeende maatschappelijke verantwoordelijkheid en geestelijke gidsrol om een herbezinning. Door zich - op enkele uitzonderingen na - in 1914 en masse door de oorlogshysterie te laten meevoeren, had de Europese intelligentsia haar onafhankelijkheid opgeofferd en haar culturele en morele roeping verraden ten gunste van het nationalisme, zo vonden veel humanitair idealisten. De oplaaiende cultuurcisis wakkerde deze fundamentele twijfels over de cultureel richtinggevende positie van de intellectueel verder aan. Ook het toenemende politieke engagement van intellectuelen in het interbellum, vaak in dienst van de extremen, gaf aanleiding tot hevige discussies over de invulling van de taak van de Europese intelligentsia als culturele elite. De houding van de schrijvers en geleerden tijdens de wereldoorlog werd daarbij dikwijls als referentiepunt opgevoerd. Zo riep het goedpraten van het gebruik van geweld bij de Russische Revolutie door linkse intellectuelen herinneringen op aan 1914 en fungeerde de steun van rechtse intellectuelen voor het opkomende fascisme eveneens als een nieuw breekpunt voor de Europese culturele elite.

Dat deze Europese dilemma's, veranderende verlangens en conflicterende visies op de vermeende roeping van de intellectueel ook binnen de humanitaire beweging in het neutraal gebleven Nederland de gemoederen beroerden, zal in de volgende paragrafen duidelijk worden. Achtereenvolgens wordt ingegaan op de veelzijdige inspanningen van Frederik van Eeden tijdens de oorlogsjaren om de nationalistische Duitse, Franse en Britse intellectuelen tot rede te manen en te

[5] Huebner, 'Einführung' 9-10.

verzoenen, op de belangrijkste Europese initiatieven om de intelligentsia na de oorlog te verenigen en op de rol die daarbij weggelegd leek voor jongeren, kunstenaars en intellectuelen uit de neutraal gebleven landen. Daarna komt de missie van Bart de Ligt als voorzitter van de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen aan bod om de revolutie én de intellectuelen, die in zijn ogen door het kapitalisme en de wereldoorlog ernstig waren gecorrumpeerd, te zuiveren. Tot slot wordt opnieuw stilgestaan bij Dirk Coster en *De Stem* en wordt getoond hoe Costers visie op de kunstenaars als pioniers van vernieuwing halverwege de jaren twintig plaatsmaakte voor een hartstochtelijke - maar door zijn talrijke tegenstanders onbegrepen - strijd tegen de jonge Europese dichters en schrijvers die het humanisme in zijn ogen bedreigden. Ook wordt uiteengezet hoe *De Stem*-redacteur vanuit zijn 'Rollandistische' ideaal van de intellectuele neutraliteit, uiteindelijk kwam tot een engagement tegen het engagement. Duidelijk zal worden kortom, dat ook binnen de humanitaire beweging de notie van de intellectuelen als geestelijke voorhoede niet meer vanzelfsprekend was, dat zelfkritiek en reflectie op de eigen houding onontbeerlijk was en dat - zeker na 1930 - het lange tijd dominerende elitaire ideaal van de intellectueel als dé aangewezen wegbereider van een nieuwe cultuur en een menselijker maatschappij, onherroepelijk moest worden bijgesteld.

Buiten en boven het strijdgewoel

Na de eerste schok over het uitbreken van de wereldoorlog, volgde spoedig een tweede schok over het oorlogsenthousiasme van de Duitse, Franse en Britse geestelijke elite. Vooral de 'waan' van de Duitse intellectuelen, die het sterkst door de patriottische roes leken te zijn bedwelmd, was een dominant thema in het Nederlandse publieke debat in de eerste oorlogsmaanden. Verbazing en boosheid heersten er bijvoorbeeld over het goedpraten van het bombardement op de kathedraal van Reims en de verwoesting van Leuven, waarbij de bibliotheek in vlammen opging. Ophef bestond er ook over het ongemeen fel nationalistische antwoord van de Duitse toneelschrijver Gerhart Hauptmann (1862-1946) - die voor de oorlog nog het Pruisische chauvinisme had bekritiseerd - aan de Franse, pacifistische auteur en musicoloog Romain Rolland, die Hauptmann in een open brief had opgeroepen zich te distantiëren van het gewelddadige optreden van Duitse leger in Luik. De grootste verontwaardiging onder Nederlandse publicisten veroorzaakte echter de 'Aufruf an die Kulturwelt' uit september 1914, waarin 93 prominente Duitse schrijvers en geleerden de eendrachtige strijdlust van het Duitse *Kulturvolk* bejubelden en alle schuld voor de oorlog met klem ontkenden.[6] Bart de Ligt meende bijvoorbeeld dat de 93 ondertekenaars met dit 'bombastisch manifest' bewezen 'dat zij als intellectuelen niet meetelden' en Geertruida Kapteyn-Muysken signaleerde dat in Duitsland vrijwel 'alle artiesten en intellektuelen […] voor de oorlogshypnose' waren 'bezweken'.[7] Vooral voor intellectuelen die zelf een Duitse achtergrond hadden, als Clara Wichmann en Herman Wolf, moet de Duitse geestdrift in 1914 bijzonder pijnlijk zijn geweest.[8] Wolf voelde zich in ieder geval geroepen om vermanende brieven te sturen aan Thomas Mann en Georg Simmel. De 21-jarige filosoof en literatuurcriticus kapittelde Simmel om zijn opvatting van de oorlog als een *Kulturkrieg*. Het idee dat

[6] Tames, *Oorlog voor onze gedachten* 42-43.

[7] Bart de Ligt, 'Boeken voor "de nieuwe generatie". Hugo Ball, Zur Kritik der deutsche Intelligenz', *De Nieuwe Amsterdammer* (23 oktober 1920) 2-3, aldaar 2; G. Kapteyn-Muysken, 'Twee jaren wereld-oorlog', *De Nieuwe Gids* (1916) 380-401, aldaar 388. Vergelijkbare kritiek op de Duitse intellectuelen b.v. in: Truus Kruyt-Hoogerzeil, 'Mede-schuld', *De Samenwerking* (1913-1914) 508-509.

[8] Ellie Smolenaars, *Passie voor vrijheid. Clara Wichmann (1885-1922)* (Amsterdam 2005) 135.

de Duitse cultuur beter zou zijn dan de Franse en het zonder Franse invloeden kon stellen, was volgens Wolf een idiote misvatting. Na het einde van de oorlog schrapte hij als stil protest tegen de rol van Duitsland in de oorlog de tweede 'n' uit zijn voornaam. Voortaan ging hij niet meer als 'Hermann', maar als 'Herman' door het leven.[9] Niet alleen met verontwaardiging of met plaatsvervangende schaamte, maar soms ook met enig begrip reageerden de humanitair idealisten op het oorlogsenthousiasme. Havelaar bijvoorbeeld, had immers de patriottische geestdrift van de Duitse en Franse schrijvers en denkers als een uiting van een felle levenskracht geïnterpreteerd, die vanwege de aanmoediging van een grootschalig geweld verwerpelijk was, maar tegelijkertijd - vanwege de intensiteit - toch óók ontzag inboezemde.[10]

Dat de blinde oorlogswaan van 1914 sterk de aandacht trok binnen de humanitaire beweging en het verlangen om de Europese gemeenschap van intellectuelen te herstellen er veel weerklank vond, werd zowel ingegeven door het wijdverbreide pacifisme en kosmopolitisme als door het hardnekkig heersende elitebewustzijn. De meeste humanitair idealisten waren ervan overtuigd dat zij deel uitmaakten van een geestelijk richtinggevende elite die bestond uit 'bevrijde' of 'bewuste' persoonlijkheden, of tenminste uit lieden die hard op weg waren dit enigszins vage ideaal te realiseren. Dat juist de intellectuelen in de oorlogvoerende landen een toonaangevende rol opeisten bij de oorlogspropaganda en zich trachtten te onderscheidden met een rabiaat nationalisme in plaats van een pacifistisch humanisme, bewees in de ogen van de aanhangers van de humanitaire beweging dat het hier ging om een dieperliggende crisis van de Europese geest. Immers, de intellectuelen zouden beter dan wie ook het internationale karakter van de cultuur moeten begrijpen en waarderen. Aan hen was de taak om Nietzsches ideaal van de 'goede Europeaan' hoog te houden. Dat uitgerekend zij de met hun maatschappelijke en morele roeping verbonden internationale openheid hadden verruild voor een strijdlustig nationalisme, moest dus wel duiden op een fundamenteel en Europees probleem.

Voor de intellectuelen in de neutrale landen, die niet in de ban waren geraakt van de nationalistische hysterie, leek na 1914 een natuurlijke, bemiddelende rol weggelegd bij het verzoenen van de door de oorlog uit elkaar gedreven Duitse, Franse en Britse geestelijke elites. Veel humanitair idealisten vonden bijvoorbeeld dat de Nederlandse intellectuelen vanwege hun geestelijke onzijdigheid, diepe culturele verwantschap met alle strijdende partijen, 'internationalistisch-nationalisme' of bijzondere brugfunctie tussen Frankrijk en Duitsland, uitermate geschikt waren om hun Duitse, Franse en Britse broeders wakker te schudden uit de nationalistische extase. Deze zelf geformuleerde morele missie kwam, zo benadrukten zij vervolgens steevast, geenszins voort uit een misplaatst Nederlands meerderwaardigheidsgevoel, maar uit de verdediging van universele, pacifistische belangen. Sommige humanitair idealisten benadrukten daarbij dat Nederland, al bleef het land buiten schot, geestelijk medeverantwoordelijk was voor de Europese catastrofe, waaronder het zelf vervolgens ook geestelijk leed.[11] Naar analogie van de binnen het humanitair idealisme gangbare opvatting van een wederzijdse afhankelijkheid en samenwerking tussen het volk en de intelligentsia, onderstreepten zij dat Nederland niet 'boven', maar 'naast' de

[9] Op deze eerste correspondentie met Mann zou een duurzame briefwisseling en verschillende bezoeken volgen, in: Paul Scheffer, '"Alles doet mee aan de werkelijkheid." Het interbellum van Herman Wolf', *De Groene Amsterdammer* (5 oktober 2011) 30-35, aldaar 31-32.

[10] Havelaar, *Strijdende onzijdigheid* 13 en 16-17.

[11] Bijvoorbeeld: Casimir, *Waardige onzijdigheid* 15-16; Truus Kruyt-Hogerzeil, 'Mede-schuld', *De Samenwerking* (1913-1914) 508-509; Havelaar, *Strijdende onzijdigheid* 11 en 20-21.

oorlogvoerende mogendheden stond en dat alle Europese landen op de voor hen meest geëigende wijze mee zouden moeten werken aan hetzelfde doel: een duurzame vrede en verbroedering.

Ook in andere neutrale landen waren dergelijke opvattingen in zwang. Zo hield bijvoorbeeld het Zweedse *Svenska Dagbladet* in 1915 een internationale enquête over de vraag 'Hoe moet men de door de oorlog afgebroken intellectuele samenwerking weer oppakken?'. Enkele maanden eerder hadden Spaanse geleerden en kunstenaars in een manifest in het *Journal de Genève* een klemmend beroep gedaan op de zedelijke en geestelijke eenheid van Europa. In Kopenhagen werd in 1918 door de gevluchte Duitse pacifist Georg Friedrich Nicolai (1874-1964) en de Scandinaviërs Georg Brandes (1842-1927), Ellen Key en Fridtjof Nansen het internationaal-pacifistische tijdschrift *Das Werdende Europa* opgericht.[12] Veruit het meest geliefde trefpunt voor Europese intellectuelen in de jaren 1914-1918 - en voor veel dissidenten ook het meest voor de hand liggende ballingsoord vanwege de ligging en meertaligheid - was echter Zwitserland. Hier ontmoetten Duitse, Oostenrijkse, Franse en Belgische pacifisten als Romain Rolland, Stefan Zweig, René Arcos (1880-1959), Frans Masereel (1889-1972), Leonhard Frank (1882-1961), Andreas Latzko (1876-1943) en Alfred Fried (1864-1921) elkaar én uitgeweken Russische revolutionairen zoals Vladimir Lenin, Leon Trotski en Anatoli Loenatsjarski (1875-1933).

Het verlangen naar een intellectuele eenheid van de Nederlandse humanitair idealisten resulteerde tijdens de wereldoorlog nauwelijks in praktische, organisatorische activiteiten. Een uitzondering hierop vormden de inspanningen van Frederik van Eeden en de oprichting van de Internationale School voor Wijsbegeerte (1916), die streefde naar het bevorderen van de internationale filosofische gedachtenwisseling en naar een herstel van het 'geestelijk eenheidsbesef'. De wens om de nationalistische Europese kunstenaars, schrijvers en geleerden tot bedaren te brengen en te verzoenen, manifesteerde zich hoofdzakelijk op papier. Over de tegenstanders van de wereldoorlog publiceerden de humanitair-idealistische tijdschriften lovende artikelen, boekbesprekingen of portretten. Ook werden soms essays, lezingen of oproepen van buitenlandse vredesactivisten overgenomen. Binnen de humanitaire beweging bestond een sterke waardering voor pacifistische intellectuelen in de neutrale landen, als de Deense schrijver Brandes, de Zweedse pedagoge Key of de Zwitserse theoloog Ragaz. Maar de bewondering ging vooral uit naar de Britten, Fransen en Duitsers die de chauvinistische massahysterie in eigen land hadden getrotseerd. Zoals Geertruida Kapteyn-Muysken het in 1916 formuleerde, leek de oorlog een 'toetssteen […] voor het weerstands-vermogen van organisaties, individuen en ideeën'.[13] Zo bestond er een grote belangstelling voor linkse pacifisten in Groot-Brittannië als de filosoof Bertrand Russell, de dichter-filosoof Edward Carpenter, de Ierse toneelschrijver Bernard Shaw en figuren binnen de in 1914 opgericht Union of Democratic Control, als de socialistische journalisten Edmund Morel en Henry Brailsford en de Labour-politici Norman Angell en Ramsay MacDonald. Het waren ook vooral de linkse tegenstanders van de oorlog in het kamp van de Centralen, als Ernst Toller, Gustav Landauer en de Hongaar Andreas Latzko, die binnen de humanitaire beweging de aandacht trokken. Latzko, die zijn ervaringen als luitenant aan het Oostenrijks-Italiaanse front had verwerkt in het bekende anti-oorlogsboek *Menschen im Krieg* (1917), kon bovendien bogen op een bijzondere band met Nederland: hij was bevriend met Wereldbibliotheek-uitgever Nico van Suchtelen (1878-1949),

[12] Thomas von Vegesack, *De intellectuelen. Een geschiedenis van het literaire engagement 1898-1968* (Amsterdam 1986) 52.

[13] Kapteyn-Muysken, 'Twee jaren wereld-oorlog' 388.

met de sociaal-democratische schrijver A.M. de Jong en met Johan Ankersmit van *Het Volk*.[14] Latzko publiceerde in de Nederlandse sociaal-democratische pers de reeks 'Brieven uit een stervend land' over Oostenrijk en bezocht Nederland meerdere malen, voordat hij zich in 1931 met zijn vrouw, een door de revolutie verarmde Georgische prinses, definitief in Amsterdam zou vestigen.[15] Veel minder belangstelling was er bijvoorbeeld voor een figuur als Nicolai, ook al was zijn aanklacht tegen de oorlog, *Die Biologie des Krieges* (1917), in vele talen vertaald en was hij met de door hem opgestelde 'Aufruf an die Europäer' een van de weinigen in Duitsland geweest die geprotesteerd had tegen het nationalistische geleerdenmanifest ´Aufruf an die Kulturwelt´ (oktober 1914), dat in Nederland op veel weerstand stuitte.[16]

Het was echter de Franse schrijver Romain Rolland die alle intellectuele tegenstanders van de oorlog - ook zijn pacifistische landgenoot Henri Barbusse, de auteur van de in Nederland veelgeprezen anti-oorlogsroman *Le Feu* (1916) - in populariteit overtrof. [17] Rolland was de meest vermaarde en hartstochtelijke bestrijder van het verraad van de Europese intellectuelen in 1914-1918 en werd door pacifisten in heel Europa vereerd als het 'geweten' van hun continent. Mede dankzij zijn vlammende protest tegen de oorlog ontving hij de Nobelprijs voor de Literatuur van 1915. Tegelijkertijd werd hij door tegenstanders in Frankrijk en Duitsland beschuldigd, verguisd en bedreigd. Al in september 1914 had Rolland in het bekende pamflet 'Au-dessus de la mêlée' ('Boven het strijdgewoel') geprotesteerd tegen de nationalistische oorlogshetze en de Europese intellectuelen opgeroepen om hun taak als hoeders van de Europese waarden en cultuur niet te verzaken.[18] Rolland borduurde verder voort op dit uitgangspunt in brieven, essays en oproepen, die in 1915 gebundeld werden in een gelijknamige uitgave. Met het begrip 'boven' verwees hij geenszins naar een zuivere objectiviteit of intellectuele afzijdigheid; waar Rolland de intellectuelen toe opriep was een actief engagement tegen de oorlog. [19] De wereldoorlog zou volgens hem herinnerd worden als een oorlog van intellectuelen. Met hun verraad hadden ze niet alleen de haat verder aangewakkerd en de kans op een compromisvrede verkleind, ze hadden ook de kiem gelegd voor toekomstige nieuwe conflicten. Rolland deed een beroep op de Europese intelligentsia om gehoor te geven aan haar roeping om de Europese volkeren te verbinden, de waarheid te dienen en de in de Verlichting gewortelde humanistische waarden en redelijkheid te verdedigen. In plaats van zich over te geven aan de irrationele patriottische waan of zich te laten leiden door tijdelijke haatgevoelens en politieke belangen, moest zij weer haar taak opnemen als morele gids en proberen om met een protest tegen de oorlog de publieke opinie te beïnvloeden en om misleide jongeren en intellectuelen uit de nationalistische roes te bevrijden. Deze 'Rollandistische' notie van de intellectueel 'Au-dessus de la mêlée' zou een belangrijk moreel referentiepunt blijken voor pacifistische schrijvers, kunstenaars en geleerden in Europa, tijdens de wereldoorlog én in de periode erna.

[14] In 1918 verscheen de Nederlandse vertaling: *Menschen in den oorlog*.

[15] Blom, *De vlam van het menselijk denken* 146-149.

[16] Ernst Leonardy, 'Die internationale Debatte um den Pazifismus im Rahmen der Clarté-Bewegung 1919-1921. Beiträge aus Frankreich, Deutschland und Belgien', in: Idem en Hubert Roland ed., *Deutsch-belgische Beziehungen im kulturellen und literarischen Bereich, 1890-1940* (Frankfurt am Main 1999) 155- 189, aldaar 161-162.

[17] J.F. Ankersmit, 'De Duitsche geest en de Fransche', *Het Nieuwe Leven* (1919-1920) 68-78; S. Wiardi Beckman, 'Een boek dat wij lezen moeten', *Regeneratie* 12 (1922) 252-253.

[18] Het jaar erop verscheen Rollands pamflet ook in boekvorm: *Au-dessus de la mêlée* (Parijs 1915).

[19] David James Fisher, *Romain Rolland and the politics of intellectual engagement* (Berkely 1988) 42-43.

Frederik van Eeden: van Internationale tribune tot Europeesche statenbond

Het was Rollands vriend, de schrijver-psychiater Frederik van Eeden, die zich in 1914-1918 in Nederland het sterkst zou engageren om de Europese intellectuelen te verbroederen en tot rede te manen.[20] Van Eeden kan, met zijn utopisch-socialistische gedachtegoed en zijn Bussumse kolonie Walden, als een van de voormannen van het humanitair idealisme in het fin de siècle worden beschouwd. In zijn geschriften probeerde Van Eeden, die sterk geïnspireerd was door de wijsbegeerte van Friedrich Nietzsche, het socialisme te verbinden met de voorstelling van een door 'dichters-koningen' geleide samenleving. In de jaren voor de oorlog probeerde hij dit laatste ideaal te realiseren door samen met zijn Duitse vriend en collega-schrijver Erich Gutkind een internationale bond te vormen van 'koninklijken van geest', zoals Van Eeden het - niet gehinderd door enige bescheidenheid - zelf formuleerde.[21] Uiteindelijk werd in het voorjaar van 1914 de Forte Kreis of *Blut-Bund* opgericht. Van Eeden, Gutkind en de overige leden - Gustav Landauer, Martin Buber, Walther Rathenau, de Duits-Oostenrijkse dichter Theodor Däubler (1876-1934), de Pruisische *Regierungsrat* Florens Rang (1864-1924), de Nederlandse sinoloog Henri Borel en de Zweedse psychiater Poul Bjerre (1876-1964) - kwamen voor het eerst bijeen in juni 1914 in Potsdam. Dit zou meteen ook de laatste samenkomst zijn, want na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog, een ruime maand later, ging de bond in ruzie uiteen.

Van Eeden was diep geschokt door de 'patriottische roes' die de meeste van zijn Duitse geestverwanten plotseling had overweldigd. Rathenau had zich aan het hoofd gesteld van de Kriegs-Rohstoff-Abteiling van het Oorlogsministerie en verdedigde de oorlog als een strijd om het bestaan voor het Keizerrijk. Rang nam als vrijwilliger dienst in het keizerlijke leger en berichtte Van Eeden per brief krijgslustig: 'Ich bin mobil gemacht, hurrah!'. Het meest ontgoocheld was Van Eeden echter door de reactie van zijn oude kameraad Gutkind, die hem vroeg de oorlog te begrijpen als een heilige strijd tussen het 'materialistische' Groot-Brittannië en het 'geestelijke' Duitsland.[22] Terwijl in het najaar van 1914 de Forte Kreis uiteenviel, haalde Van Eeden zijn vriendschapsband aan met Romain Rolland - met wie hij al langer correspondeerde en die enkele maanden eerder nog vriendelijk bedankt had voor deelname aan de Forte Kreis.[23] Met Rollands open brief aan Hauptman en zijn appel aan de Europese intellectuelen om positie te kiezen 'boven het strijdgewoel', was Van Eeden buitengewoon ingenomen.[24]

Vermoedelijk dankzij de bemiddeling van Frederik van Eeden, werd Rollands oproep aan Gerhart Hauptmann half september overgenomen in het links-liberale weekblad *De Amsterdammer*, waaraan hij zelf verbonden was als letterkundig redacteur.[25] Rollands brief was 'nobel', maar het

[20] Over Frederik van Eeden tijdens de Eerste Wereldoorlog ook: Marjet Brolsma, 'Frederik van Eeden. Zelfbenoemde vredesapostel', in: Frits Boterman, Arnold Labrie en Willem Melching ed., *Na de catastrofe. De Eerste Wereldoorlog en de zoektocht naar een nieuw Europa* (Amsterdam 2014) 213-225.

[21] Over dit onderwerp: Fenneken van Doesum, Koninklijken van geest. De vriendschap tussen Frederik van Eeden en Erich Gutkind (Doctoraalscriptie Rijksuniversiteit Groningen 2006).

[22] Fontijn, *Trots verbrijzeld. Het leven van Frederik van Eeden vanaf 1901* 361-365. Over de Forte Kreis ook: Jan Fontijn, 'Een bond van genieën om de wereld te redden', *Hollands Maandblad. Tijdschrift voor literatuur en politiek* 259 (1991) 4-15.

[23] In het na Rollands dood uitgegeven *Journal des années de guerre 1914-1918* (Parijs 1952) 163-171, werd een gedeelte van de briefwisseling tussen Van Eeden en Rang afgedrukt omdat Rangs houding exemplarisch zou zijn voor de hysterie die Duitsland in 1914 had getroffen en Van Eeden met zijn brieven liet blijken dat hij een 'vrije geest' was.

[24] Fontijn, *Trots verbrijzeld* 370.

[25] 'Een brief van Romain Rolland', *De Amsterdammer* (13 september 1914) 3.

'militaristische' antwoord van Hauptmann wekte grote ergernis, omdat hij - zo schreef een anonieme auteur, waarachter hoogstwaarschijnlijk Van Eeden schuilging - weigerde om 'de "cultuur"-scheiding' te erkennen, die Rolland en met hem de hele beschaafde wereld signaleerde 'tusschen het groote Duitsche volk en de militaire overheersching, waaraan het zich te zeer blindelings heeft overgegeven'.[26] Begin september, ruim twee weken voordat Rollands 'Au-dessus de la mêlée' in het *Journal de Genève* verscheen, had Van Eeden ook al zelf de patriottische roes van de Duitse intellectuelen openlijk aan de kaak gesteld, in een oproep in *De Amsterdammer.* In deze, niet ondertekende, 'Offener Brief an unsere deutschen Freunde' fulmineerde hij vooral tegen de huichelachtige 'Entschuldigungs-campagne' waarmee zij de Duitse inval in het neutrale België probeerden te rechtvaardigden. De brief opende met het Schiller-citaat: 'Jedoch der schrecklichste der Schrecken, das ist der Mensch in seinem Wahn', waarmee de grote Duitse schrijver ruim honderd jaar eerder het gewelddadige, blinde fanatisme van de Jacobijnen tijdens de Franse Revolutie had veroordeeld. Het onrecht dat het Duitse leger in 1914 de Belgen had aangedaan, zo voorspelde Van Eeden, 'bringen Sie trotz tausend Spizfindigkeiten nie ins Reine mit Ihrem bessern Gewissen, sobald sich das wieder hören läszt.' Op schoolmeestertoon vervolgde hij: 'Unsere lieben guten deutschen Freunde, wir weinen um das wundervolle Löwen, wir weinen um die Belgier, aber wir weinen noch mehr um Sie.'[27] Van Eedens open brief, die door verschillende Duitse kranten werd overgenomen, was het startsignaal voor een heetgebakerde internationale discussie.[28] De redactie van *De Amsterdammer* ontving naar eigen zeggen een 'Flut' van kaarten en brieven uit Duitsland. Sommige van deze Duitse reacties waren vriendelijk van toon, maar de meeste brieven stonden vol met vijandelijkheden. In twee artikelen werden de reacties samengevat en de briefschrijvers van repliek gediend. *De Amsterdammer* concludeerde teleurgesteld dat het leek alsof er in Duitsland geen individualiteit meer bestond. 'Professoren, weltberühmte Künstler, Geschäftsleute, Idealisten und Materialisten' van wie men toch beter mocht verwachten, waren volgens het weekblad door de nationalistische waan bevangen. [29] Inmiddels had Van Eeden, vermoedelijk vooral om de schijn van partijdigheid te vermijden, ook een vermanende open brief aan de Britse intellectuelen gericht, waarin hij protesteerde tegen het opleggen van Nederlandse schepen en de 'onrechtvaardige' en ´onverstandige´ kritiek op de strikte Nederlandse neutraliteit. In plaats van als een ´nation of shopkeepers´ commercieel profijt te halen uit de oorlog ten koste van kleine naties, moest Groot-Brittannië de grote principes, waarvoor het beweerde ten strijde te zijn getrokken, daadwerkelijk hoog in het vaandel houden.[30]

[26] 'Romain Rolland en Hauptmann', *De Amsterdammer* (20 september 1914) 2.

[27] 'Offener Brief an unsere deutsche Freunde', *De Amsterdammer* (6 september 1914) 1.

[28] De open brief werd bijvoorbeeld overgenomen door het *Chemnitzer Tageblatt*. De *Hamburger Nachrichten* en de *Berliner Zeitung* berichtten er zeer kritisch over. Over Van Eedens 'Offener Brief' en de reacties uit Duitsland: Marjet Brolsma, 'Op den uitkijk tegen de Duitsche indringing', *De Grote Oorlog. Kroniek 1914-1918* 6 (Soesterberg 2004) 113-315, aldaar 171-178 en 227-228 en idem, 'Pennenoorlog op neutrale bodem', *De Groene Amsterdammer* (7 augustus 2004) 42-45.

[29] 'Deutsche Antworten', *De Amsterdammer* (4 oktober 1914) 1 en 'Deutsche Antworten II', *De Amsterdammer* (11 oktober 1914) 1.

[30] 'Open letter to our friends in England', *De Amsterdammer* (20 september 1914) 1. Ook op deze open brief kwamen reacties die in de volgende weken in *De Amsterdammer* werden gepubliceerd. In een repliek op een van deze reacties wordt vermeld dat de auteur van de brief aan de Duitse en de Engelse 'vrienden' één en dezelfde persoon is: 'English reply to our open letter to our friends in England', *De Amsterdammer* (8 november 1914) 1.

Om nog iets te bewaren van de internationale openheid en de transnationale gedachtenwisseling van het Europese intellectuelen, die in augustus 1914 zo plotsklaps verdampten, introduceerde Van Eeden in december van dat jaar de nieuwe rubriek de 'Internationale tribune'. Dankzij zijn grote netwerk en nijvere correspondentie zouden in de daaropvolgende jaren meer dan veertig buitenlandse schrijvers en geleerden in *De Amsterdammer* reflecteren op de wereldoorlog.[31] Sigmund Freud probeerde bijvoorbeeld in zijn bijdrage aan de 'Internationale tribune' de collectieve oorlogshysterie in Duitsland te verklaren aan de hand van zijn theorie van de psychoanalyse.[32] En Romain Rolland riep in een open brief aan Van Eeden de 'vrije zielen' van Europa op zich te verenigen en te verweren tegen de blinde, nationalistische hartstochten. Niet de egoïstische belangen van de nationale staten, maar de belangen van de gehele menselijke beschaving moesten worden gediend. Rolland hoopte dat Nederland, dat tussen de grote mogendheden altijd haar politieke en morele onafhankelijk had kunnen bewaren, 'le cœur de l'Europe idéale' zou kunnen worden: een brandpunt waarin alle verlangens naar het herstel van Europa konden samenvloeien. Ook verwees hij kort naar het uiterst vijandige antwoord op Van Eedens 'Offener Brief' van de Berlijnse hoogleraar filosofie Adolf Lasson (1832-1917) - die beweerd had: 'Holland ist ein blosses Anhängsel von Deutschland'. Volgens Rolland was deze reactie een typisch product van de in Duitsland heersende, cynische machtscultuur.[33] Norman Angell probeerde in zijn artikel voor Van Eedens rubriek enkele hardnekkige misvattingen over zijn bekende boek *The Great illusion* (1910) uit te weg te ruimen. Hij had nooit beweerd dat oorlog onmogelijk was, maar slechts duidelijk willen maken dat Europa moreel en materieel niets te winnen had bij het militarisme of een gewapend conflict. Na het sluiten van de vrede, moest er zo spoedig mogelijk een alliantie worden gevormd van alle Europese staten, want, zo verklaarde Angell, dit was de beste manier om een nieuwe oorlog in de toekomst te vermijden.[34]

Hoewel Van Eeden vooral tegenstanders van de oorlog in de 'Internationale tribune' aan het woord liet, was er ook plaats voor nationalistische geluiden. Zo probeerde de Duitse schrijver Jakob Wassermann (1873-1934) de beschuldigingen over het brute optreden van het Duitse leger in België te ontkrachten en hield de Franse schrijver en leider van de *Lique des patriotes* Maurice Barrès een onverbloemde lofzang op de superieure Franse beschaving, die de directe erfgenaam zou zijn van

---

[31] In de periode december 1914 tot juli 1922 (toen Van Eedens als redacteur bij *De Amsterdammer* vertrok) zijn dit uit Frankrijk: Romain Rolland, Emile Boutroux, René Ghil, Maurice Barrès, Henry Asselin en Georges Genil Perrin. Uit Duitsland: Waldemar Voigt, Gustav Landauer, Otto Borngräber, Walther Schücking, Hélène Stöcker, Edward Stilgebauer, Hermann Fernau, Wolfgang Breithaupt, Adolf Friedemann, Maximilian Harden, August Müller, Paul Hirsch, F.W. Foerster, Eduard Bernstein, Ignaz Jastrow en Hellmut von Gerlach. Uit Oostenrijk: Jakob Wassermann, Sigmund Freud, Alfred Hermann Fried en Stefan Zweig. Uit Groot-Brittannië: Oliver Lodge, Israel Zangwill, Havelock Ellis, John Galsworthy, Norman Angell, Bernard Shaw (Iers), Anthony Hope, Robert Cecil, W. Hickson en E.J. Dillon (Iers). Uit België: Louis Piérard en Camile Huysmans. Uit Zweden: Poul Bjerre. Uit Finland: Yrjö Hirn. En uit de Verenigde Staten: Upton Sinclair en John H. Wigmore.

[32] Sigmund Freud, 'Internationale tribune. Prof. Sigmund Freud', *De Amsterdammer* (17 januari 1915) 3.

[33] 'Internationale tribune. Lettre de Romain Rolland á Frederik van Eeden', *De Amsterdammer* (24 januari 1915) 2. Rolland liet de brief aan Van Eeden ook afdrukken in de bundel *Au-dessus de la Mêlée* 109-113. Adolf Lasson werd overigens voor zijn vijandige brief aan het adres van de neutrale Nederlanders ook berispt door de Berliner Akademie der Wissenschaften. In een verklaring die ondertekend werd door 41 geleerden - onder wie Einstein - nam de Akademie afstand van de voor Nederland 'beledigende' brief. In: 'Spreekzaal: de minachtende brieven van den Duitschen prof. over Nederland', *De Amsterdammer* (1 november 1914) 9. De brief van Lasson: 'Ingezonden: verehrter Herr und Freund', *De Amsterdammer* (11 oktober 1914) 7.

[34] Norman Angell, 'Internationale tribune. War and human power', *De Amsterdammer* (11 april 1915) 2-3.

het antieke Rome en Athene.[35] Voor zijn glorieuze vaderland zag Barrès dan ook een opvoedkundige taak weggelegd in de wereld.[36] Binnen én buiten Nederland wekte de 'Internationale tribune' de belangstelling: *De Amsterdammer* ontving bijvoorbeeld verzoeken om stukken uit te wisselen met de in Bern uitgegeven *Internationale Rundschau* en de door Alfred Fried geredigeerde *Die Friedens-Warte*.[37]

Ook buiten de kolommen van *De Amsterdammer* spande Van Eeden zich op allerlei manieren in om de nationalistische waan te ontzenuwen. Zo schreef hij inleidingen voor de Nederlandse uitgaven van de Duitse anti-oorlogsboeken *J'Accuse* en *Gerade weil ich Deutcher bin* van Richard Grelling (1853-1929) en Hermann Fernau (1883-?) en probeerde hij in de lezingenserie 'Bij 't licht van de oorlogsvlam' de oorlog filosofisch te duiden als potentiële bron van een synthese tussen intuïtie en intellect en daarmee als een voorbode van een geregenereerde cultuur en een nieuwe harmonie. Samen met andere Nederlandse aanhangers van de door Lady Victoria Welby (1837-1912) ontworpen taalleer 'Significa' - zoals de schrijver Jacob Israël de Haan (1881-1924) en de wiskundigen Bertus Brouwer (1881-1966) en Gerrit Mannoury (1867-1956) - was hij in de beginfase betrokken bij de oprichting van de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort. Toen dit - vanwege onenigheid tussen Brouwer en enkele andere oprichters - echter spaak liep, richtte deze groep een concurrerend 'Internationaal Instituut voor Wijsbegeerte' op, dat overigens slechts in naam 'internationaal was': de beoogde buitenlandse deelnemers lieten het een voor een afweten. [38] Eind december 1916 begaf Van Eeden zich, samen met zijn Zweedse vriend, de houtindustrieel en liberale politicus Hjalmar Wijk (1877-1965), zelfs op een geheime vredesmissie in opdracht van het *International Committee for Immediate Mediation* in Kopenhagen. Wijk reisde naar Parijs en Van Eeden stak - met knikkende knieën vanwege de duikboten - het kanaal over voor een onderhoud met David Lloyd George (1863-1945) in Londen. Hij had een indringend gesprek van een uur met de kersverse *Prime Minister*, maar vrede kwam er niet.[39]

Meer internationale steun kreeg het 'Comité De Europeesche Statenbond'.[40] De drijvende kracht achter dit vredesinitiatief was Van Eedens oude vriend en medebewoner van Walden, Nico van Suchtelen. In september 1914 had Van Suchtelen in een oproep in het *Algemeen Handelsblad* een statenbond als 'Het eenige redmiddel' voor Europa aanbevolen.[41] In het comité, dat een maand later werd opgericht en dat gemodelleerd was naar de 'League for European Unity' van de Brits-Duitse filantroop Maximilian Waechter (1837-1924), namen behalve hij en Van Eeden, ook Gerard

---

[35] Jakob Wassermann, 'Internationale tribune. An Dokter Frederik van Eeden in Bussum, Holland', *De Amsterdammer* (20 december 1914) 2-3.

[36] Maurice Barrès, 'Internationale tribune. L'âme de la France', *De Amsterdammer* (26 december 1915) 2.

[37] Fontijn, *Trots verbrijzeld* 393.

[38] Ibidem 373-376 en 408-411. Over de ophef die de uitgave van *J'Accuse* veroorzaakte in Nederland en in Duitsland (onder andere omdat de Franse propagandadiensten grote oplagen van het boek onder Duitse soldaten aan het front verspreidden): Tames, *Oorlog voor onze gedachten* 84-86.

[39] Fontijn, *Trots verbrijzeld* 437-443.

[40] Over het Comité de Europeesche statenbond: Blom, *De vlam van het menselijk denken* 92-92; Tames, *Oorlog voor onze gedachten* 47-48; H. Ch. G. J. van der Mandere, 'De pacifist Nico van Suchtelen', in: Victor van Vriesland ed., *Het werk en de mens Nico van Suchtelen* (Amsterdam en Antwerpen 1948) 75-84, aldaar 79-82 en Hein.A.M. Klemann, 'Gedanken zur europäischen Integration in den Niederlanden während des Interbellums', in: Jac Bosmans ed., *Europagedanke, Europabewegung und Europapolitik in den Niederlanden und Deutschland seit dem Ersten Weltkrieg* (Münster 1996) 79-99, aldaar 81-84.

[41] Nico van Suchtelen, ´Het eenige redmiddel. Een Europeesche statenbond´, *Algemeen Handelsblad* (16-09-1914) 5-6. Een maand eerder had Van Suchtelen in een brief aan koningin Wilhelmina - die onbeantwoord bleef - ook al aangedrongen op een Europese samenwerking.

Heymans, Aletta Jacobs (1854-1929) en de jonkheer Benjamin de Jong van Beek en Donk (1881-1948) zitting.[42] Een groot aantal bekende figuren uit het Nederlandse culturele leven, onder wie Rommert Casimir, Emilie Knappert, Philipp Kohnstamm (1875-1951) en de schrijvers Marcellus Emants (1848-1923) en Annie Salomons (1885-1980), sloot zich aan.[43] Met lezingen en in vele talen vertaalde brochures als *Aan de burgers der oorlogvoerende staten* (Heymans, 1914) of *Europa eendrachtig* (Van Suchtelen, 1915) probeerde het comité om 'de grote massa te doordringen' van het belang van een zedelijke, economische en politieke aaneensluiting van Europa.[44]

Voor de intelligentsia leek hierbij een speciale propagandistische taak weggelegd. Volgens Van Suchtelen moest zij de 'waarheid' dat een Europese statenbond het enige redmiddel was, 'prediken zonder ophouden.' [45] Het verzamelen van adhesiebetuigingen van buitenlandse intellectuelen lijkt dan ook een doel op zich te zijn geweest. Romain Rolland, Sigmund Freud, Maria Montessori, Friedrich Wilhelm Foerster (1869-1966), de Duitse econoom Lujo Brentano (1844-1931), de scheidsrechter van het hof van arbitrage Heinrich Lammasch (1853-1920) en vele anderen betuigden hun instemming met het steven naar een Europeesche statenbond.[46] Een van de eerste projecten van het comité was bovendien een 'petitie van het intellekt', die ter ondertekening werd verstuurd naar tientallen buitenlandse schrijvers en geleerden, maar die vermoedelijk nooit is gepubliceerd of aan de 'Staatshoofden, Regeeringen en Volksvertegenwoordigers van Europa' aan wie het gericht was, is aangeboden. In april 1915 had Nico van Suchtelen op deze oproep om in naam van de 'redelijkheid' en de 'menschelijkheid' te vergeten 'wat u verdeeld en gescheiden hield', al bijna tachtig positieve reacties uit binnen- en buitenland ontvangen, onder anderen van Freud, Foerster, Einstein, Key, Berlage, Louis Couperus (1863-1923) en Jan Toorop (1858-1928).[47] De meeste weerklank vond de petitie in de neutrale landen. Dat Van Suchtelens initiatief in de oorlogvoerende landen voornamelijk wrevel opriep, ondervond de natuurkundige Hendrik Lorentz (1853-1928), die vanwege zijn bemiddelingspogingen voor de oproep in de internationale wetenschappelijke wereld heel wat 'heetgebakerde afwijzingen' van gerenommeerde Franse en Duitse collega's moest incasseren.[48] In de laatste oorlogsjaren was het comité nauwelijks nog actief. Door de deelname van de Verenigde Staten aan de oorlog in 1917, moest het visioen van een verenigd Europa wijken voor het verlangen naar een wereldwijde Volkenbond.[49]

Van Eeden had inmiddels zijn interesse verlegd naar het spiritisme. In 1918 meende hij zich, aangemoedigd door de geesten van de vermoorde Franse socialist Jean Jaurès en de schrijvers Lev Tolstoj en Victor Hugo (1802-1885), voor de laatste maal te moeten inzetten voor een omvangrijk vredes- en verzoeningsproject. Samen met de architect Jaap London (1872-1953) - in wiens huis de spiritistische seances plaatsvonden - maakte hij een ontwerp voor de bouw van een 'lichtstad' rond

---

[42] Carl Pegg, *Evolution of the European Idea, 1914-1932* (Chapel Hill en Londen 1983) 9.

[43] Brochure *De toekomst van Europa* (1914) 3-4, in archief 'Stukken betreffende de aandachtsgebieden van Frederik van Eeden', Bijzondere collecties UBA, Documenten m.b.t. het Comité der Europeesche Statenbond.

[44] Ibidem 1.

[45] Nico van Suchtelen, *Het eenige redmiddel* (Amsterdam 1914).

[46] Blom, *De vlam van het menselijk denken* 93 en *De toekomst van Europa* 4.

[47] W.L. van der Linden, *The international peace movement during the First World War. In and around the Dutch Anti-War Council 1914-1919, its international mediatory work for a speedy peace, and its international Central Organisation for a Durable Peace* (Almere 2006) 50-51.

[48] W. Otterspeer en J. Schuller tot Peursum-Meijer, *Wetenschap en wereldvrede. De Koninklijke Akademie van Wetenschappen en het herstel van de internationale wetenschap in het interbellum* (Amsterdam 1997) 67-71.

[49] Brief van Van Suchtelen van 10 december 1918, in: archief 'Stukken betreffende de aandachtsgebieden van Frederik van Eeden', Documenten m.b.t. het Comité der Europeesche Statenbond.

een 'tempel der broederschap'. Ondanks intensieve propaganda en verwoede pogingen om de Amerikaanse president Wilson van de plannen te overtuigen, bleef de Lichtstad net als de Europeesche Statenbond een dode letter.[50] Van Eedens goede bedoelingen om de Europese intelligentsia tot rede te manen, werden bovendien dikwijls geïnterpreteerd als anti-Duitse agitatie. Een verwijt dat ook Romain Rolland in eigen land naar zijn hoofd geslingerd kreeg en dat in het neutrale Nederland, waarin niet alleen de politiek maar ook de pers - op enkele uitzonderingen na - zich tot het uiterste inspande om een strikte onpartijdigheid te handhaven, gold als verwerpelijk én riskant.[51] In 1920 oordeelde het liberale maandblad *De Tijdspiegel* vernietigend: 'deze man heeft zich tijdens den oorlog zóó weinig "au dessus de la mêlée" getoond, dat hij zijn crediet als onafhankelijke geest voor goed heeft verloren.'[52] Van Eeden vond in 1921 soelaas in de heilige rooms-katholieke moederkerk. In het door hem zo hevig verlangde gevoel van universele verbondenheid, leek uiteindelijk het katholicisme het beste te kunnen voorzien.

Jongeren, kunstenaars en neutralen en het verenigen van de intellectuelen in vredestijd

Na de wapenstilstand van 11 november 1918 leken de kansen gekeerd. Was het verzoenen van Europa's geestelijke elite tijdens de oorlogsjaren vooral vechten tegen de bierkaai geweest, zoals Van Eeden had ondervonden, nu leek het langverwachte moment te zijn aangebroken om de internationale contacten weer op te pakken en op deze manier bij te dragen aan de genezing van Europa's 'zieke' cultuur en een bestendige vrede. Drie groepen intellectuelen konden daarbij, in de ogen van veel tijdgenoten, een voortrekkersrol vervullen: jongeren, kunstenaars en - wederom - de neutralen. In *De nieuwe Europeesche geest in kunst en letteren*, de bundel waaraan Coster en Huebner in 1920 hadden meegewerkt, werd bijvoorbeeld vooral aan de jongste generatie dichters en schrijvers een verbindende kracht toegedicht. Dat de kunstenaars veel beter dan de staatslieden of grote ondernemers in staat waren om de bewustwording van het Europese eenheidsgevoel te bespoedigen, kwam, zo legde Huebner in zijn voorwoord uit, omdat de verhouding tussen de kunst en letterkunde en de directe werkelijkheid nog nooit zo innig was geweest als in de eigen tijd. Alleen een nauw verbond tussen geest en daad kon Europa redden.[53] Voor de neutrale, Nederlandse intellectuelen was daarbij volgens hem, vanwege de gunstige ligging van hun vaderland tussen Duitsland, Frankrijk en Groot-Brittannië, de bijzondere taak weggelegd om de cultuur van Oost en West te verbinden en om - net als de Zwitsers - de kunstenaars, dichters en denkers in de elkaar vijandige landen te herenigen.[54]

Coster wees in zijn bijdrage aan de bundel op de onpartijdige berichtgeving, waardoor de cultuurdragers in de neutrale landen als Nederland het beste begrepen dat de 'laaghartigheid en leugens' waarin 'het bloedig bedrijf' zich hulde, nog walgelijker en verderfelijker waren dan 'de blinde dierlijkheid van de systematische moord' die de oorlog had geopenbaard. Dat ook in Nederland, zij het op een veel kalmere wijze, zich hetzelfde vernieuwingsproces voltrok als in de landen die wel aan de massaslachting in de loopgraven hadden deelgenomen, was volgens hem

[50] Over het Lichtstad-project: Van Eeden, *Het godshuis in de lichtstad* (Amsterdam 1921); Fontijn, *Trots verbrijzeld* 457-464.

[51] Marcel Broersma, 'Botsende stijlen. De Eerste Wereldoorlog en de Nederlandse journalistieke cultuur', *Tijdschrift voor Mediageschiedenis* 2 (1999) 41-68, aldaar 47-48.

[52] 'Menschen en boeken I. Clarté', *De Tijdspiegel* (1920) 35-39, aldaar 38.

[53] Huebner, 'Einführung' 7-8.

[54] Huebner, 'Einführung' 11-12.

bovendien het beste bewijs van de 'geheimzinnige en overmachtige eenheid van den internationale geest'.[55]

Waarom werd in de naoorlogse periode de hoop vooral gevestigd op de jeugd, de kunstenaars en de neutralen? Dat tijdgenoten zich wendden tot de jongeren, werd direct ingegeven door het falen van de ouderen. Het was in 1914-1918 immers de generatie van de vaders geweest die de generatie van de zonen naar de loopgraven had gestuurd. Op allerlei terreinen ontpopten jongeren zich als de boodschappers van het nieuwe en als de leiders van de revolte tegen de bestaande orde en de 'verouderde' tradities. Ook in Nederland deden zich spanningen voor tussen de generaties in de blauwe en rode jeugdbeweging, die sterk waren gegrepen door het naoorlogse humanitair idealisme.[56] Aan de andere kant: vaak ook werden de jongeren in de gedachte dat zij het voortouw moesten nemen bij de vernieuwing en verzoening bevestigd door de oudere intellectuelen, zoals Romain Rolland of de dertigers Clara Wichmann en Dirk Coster.[57]

In Nederland waren vooral in de Praktisch-Idealisten Associatie gevoelens van verwantschap met buitenlandse leeftijdsgenoten of het idee deel te hebben aan een internationale vernieuwings- en verzoeningsbeweging van de jeugd wijdverbreid. Het aanknopen van contacten met gelijkgestemde idealistische jongeren in het buitenland lijkt voor de PIA dan ook een doel op zich te zijn geweest; de organisatie onderhield banden met de Britse 'Guild of Citizens of Tomorrow', de Oostenrijkse afdeling van de 'Weltjugendliga', de Duitse 'Gesinnungspfadfinderei' en de 'Freie Jugendbewegung'. Op de zomerkampen waren ook altijd buitenlandse gasten aanwezig; in 1923 voor het eerst 'eindelijk ook een paar franschen'.[58] *Regeneratie* riep de 'pianeezen' op om zelf ook kampen van geestverwante jeugdverenigingen in het buitenland te bezoeken: 'Niet ter wille van een interessant vacantiereisje, maar omdat speciaal wij hollanders, als klein volk tusschen groote mogendheden *geroepen* zijn, de zoo welkome brug te vormen tussen elkaar vreemde en zelfs vijandig staande volken'.[59] Samen met de 'Lique Théosophique de rapprochement franco-allemand', de 'Weltjugendliga' en de Britse 'No More War Society' organiseerde de PIA in de zomer van 1924 een 'internationale vriendschapsweek' in de buurt van Parijs, met 'vegetaries eten, anti-alkoholische dranken' en voordrachten van onder anderen Georges Duhamel (1884-1966). Op deze manier hoopte men om tien jaar na het begin van de oorlog 'de gemeenschappelijke wil tot vrede' te vergroten.[60] In eigen land werd vaak samengewerkt met de Jeugdstrijders voor Volkenbond en Vrede en de in 1924 uit de vrijzinnig christelijke jeugdbeweging voortgekomen Jongeren Vredes Actie, die was aangesloten bij de World Federation of Youth for Peace.[61] Tot slot vormde de PIA afdelingen in het buitenland, die vanaf 1925 met enige trots werden genoemd in *Regeneratie*, maar

[55] Dirk Coster, 'De ontwikkeling der moderne Nederlandsche litteratuur', in: Dirk Coster, Paul Colin, F.M. Huebner, Douglas Goldring en Romano Guarnieri, *De nieuwe Europeesche geest in kunst en letteren* (Arnhem 1920) 15-70, aldaar 16, 53-54 en 62.

[56] Harmsen, *Blauwe en rode jeugd* 364 en 372.

[57] Leonardy 'Die international Debatte um den Pazifismus im Rahmen der Clarté-Bewegung' 157; Clara Wichmann, 'De studenten en de komende tijd', *De Nieuwe Amsterdammer* (6 september 1919) 1; Dirk Coster, *Nieuwe geluiden. Een keuze uit de poëzie van na den oorlog (1918-1923)* (Arnhem 1924) VI.

[58] Piet van Hoboken, 'Aan mijn medewerkers die niet naar het kamp gingen', *Regeneratie* (1920) 259-278; P.D.F, 'Het P.I.A.-kamp', *Regeneratie* (1922) 219-231; P.D.F., 'Het vierde P.I.A.-kamp', *Regeneratie* (1923) 328-331; Jan Abbas en Annie de Groot, 'Het lustrumkamp', *Regeneratie* (1924) 252-255; idem, 'Het lustrumkamp. Vervolg', *Regeneratie* (1924) 291-301; J.J. van der Leeuw, 'De Tagung der Freideutsche Jugend', *Regeneratie* (1920) 285; G.A. Rademaker, 'In Hofgeismar', *Regeneratie* (1920) 362-363.

[59] 'Idealistenkampen in het buitenland', *Regeneratie* (1925) 223-225, aldaar 223.

[60] E.S., 'Internationale vriendschapsweek', *Regeneratie* (1924) 215-217.

[61] Harold F. Bing, 'A World Federation of Youth for Peace', *Foreign Affairs* (maart 1926) 266-267, aldaar 266.

in de praktijk - op de groepen in Antwerpen en Brussel na - waarschijnlijk weinig om het lijf hadden.[62]

Aan de overtuiging dat kunstenaars een pioniersrol moesten spelen lagen meer diverse motieven ten grondslag. In de eerste plaats kreeg de oude notie van de kunst als barometer van de beschaving in deze periode een nieuwe urgentie. Juist in een tijd waarin de cultuurcrisis oplaaide, wendden velen zich tot de kunst vanuit de gedachte dat het artistieke peil ook het algemeen peil van de beschaving tot uitdrukking bracht. In de tweede plaats werd schrijven, musiceren of schilderen opgevat als een manier om internationaal te communiceren, om grenzen op te heffen en tot een synthese te komen. Omdat de taal gold als het internationale bindmiddel bij uitstek, waren het vooral de schrijvers die zich sterk inspanden om het wederzijds begrip tussen de volkeren te versterken - bijvoorbeeld als ambassadeurs van 'nieuwe' talen als het Esperanto of het Ido - of die met anti-oorlogsromans de noodzaak van de leuze 'nooit meer oorlog' pijnlijk bekrachtigden. Door te verwijzen naar het canon van de Europese kunst en letterkunde als gemeenschappelijk referentiekader, konden intellectuelen bovendien de verwantschap met buitenlandse collega's benadrukken. Zo hoopten de oprichters van het Vincent van Gogh Genootschap (1923), dat naar een naoorlogs herstel van de 'continuïteit van het Europese geestesleven' streefde, met hun naamskeuze een internationaal publiek aan te spreken. Volgens de leden - onder wie Just Havelaar, Romano Guarnieri, Herman Wolf, de letterkundige Johannes Tielrooy, de museumdirecteur en De Nieuwe Gedachte-coryfee Otto van Tussenbroek (1882-1957), de schrijver Lodewijk van Deyssel (1864-1952) en de architecten Jan Wils (1891-1972) en H.P. Berlage - sprak Van Gogh namelijk zowel tot de verbeelding vanwege zijn grote kunst en medemenselijkheid, als vanwege het feit dat hij 'Europeaan evenzeer als Nederlander' was.[63] In de derde plaats lijkt de literatuur van schrijvers als Dostojevski, Goethe, Carlyle of Emerson als een soort *Ersatzreligion* te hebben gefungeerd; als een bron van zuivere waarden, van spirituele inzichten en ervaringen. Dat gold zeker voor de humanitaire beweging die heel wat literatuurcritici in haar gelederen had, zoals Wolf, Coster, De Gruyter, Proost, Thomson en Pieter Minderaa (1893-1968). Ook eigentijdse auteurs als Romain Rolland, Rabindranath Tagore en Henriette Roland Holst werden door de humanitair idealisten dikwijls vereerd als moderne heiligen en morele voorbeelden.

Een laatste en moeilijk te overschatten factor, die eveneens heeft bijgedragen aan de perceptie van de kunstenaar als heraut van het nieuwe, is de notie dat met de kunst ook de werkelijkheid kon worden veranderd. In zijn bekende *Rites of spring* (1989) heeft de Canadese historicus Modris Eksteins aanschouwelijk gemaakt hoe de zegetocht van het irrationalisme in de jaren tijdens en na de Eerste Wereldoorlog gepaard ging met een esthetisering van het bestaan, met een samenvloeien van kunst en werkelijkheid. Het avant-garde-ideaal om met de (beeld)taal maatschappelijke veranderingen teweeg te brengen, werd nu door een grotere groep in de samenleving gedeeld.[64] In Nederland proclameerde bijvoorbeeld niet alleen de avant-gardist Theo van Doesburg (1883-1931) in het eerste manifest van De Stijl (1918) dat met de 'nieuwe beelding' de overheersing van het individualisme op elk terrein kon worden beteugeld, maar hoopte eveneens

[62] Gaastra, 'De P.I.A. van 1918-1930' *Regeneratie* (1930) 189-194, aldaar 194. Van de PIA-groep in Londen (1921) waren bijvoorbeeld vooral Nederlandse emigranten lid (in: J.L.B. 'Reis London, paaschvacantie 1921', *Regeneratie* (1921) 159). De PIA-groep in Wenen (1923) was tegelijkertijd de Oostenrijkse afdeling van de Weltjugendliga (in: 'Buitenland', *Regeneratie* (1923) 93) en de naar Australië geëmigreerde Koos van der Leeuw wordt genoemd als de 'internationaal leider' én leider van de PIA-groep in Sydney.

[63] Geciteerd in: Scheffer, *Alles doet mee aan de werkelijkheid* 90.

[64] Eksteins, *Rites of spring* xv-xvi.

Berlage met de bouw van een 'Pantheon der menschheid' (1915) op een niet nader geïdentificeerde hoogvlakte in Midden-Europa, bij te dragen aan een komende al-menselijke broederschap. Ook binnen het gevestigde Verbond van Nederlandsche Kunstenaarsvereenigingen werd de gedachte dat de kunst voor de geestelijke en maatschappelijke versplintering een antidotum kon zijn, met enthousiasme begroet. In 1920 wijdde deze artistieke koepelorganisatie zijn derde nationale congres dan ook aan de 'brandende vraag' naar 'de taak der kunstenaars in de veranderende maatschappij'. De uitkomst na drie dagen vergaderen was, in de woorden van de Haagse museumdirecteur Hendrik Enno van Gelder (1876-1960), dat de Nederlandse artistieke elite zich meer door 'het ideaal der Eenheid van Schoonheid en Samenleving' zou moeten laten leiden.[65] Deze opvattingen over de verbindende en maatschappelijke roeping van de kunstenaar, vertaalden zich soms ook in een daadwerkelijk politiek engagement. Zo bestond in Nederland in 1922 kortstondig een 'Kunstenaarspartij' onder aanvoering van de Religieus Socialistisch Verbond-voorman en ex-communistische theosoof Albertus Johan Resink.[66]

Bij de pogingen om, na het zwijgen van de wapens, de Europese intellectuelen weer bijeen te brengen, hebben schrijvers een vooraanstaande rol gespeeld. Het initiatief voor de meeste verzoeningspogingen ging uit van de overwinnaars; vooral van Britse en Franse auteurs.[67] Hoewel een groot aantal Nederlandse humanitair idealisten, zoals Dirk Coster, Frederik van Eeden of de leden van het Vincent van Gogh Genootschap, meenden dat er juist voor hen, vanwege de Nederlandse neutraliteit, een bijzondere 'verbroederingstaak' was weggelegd, was deze gedroomde bemiddelaarsrol weinig realistisch.[68] Bij de Entente-mogendheden bestond het beeld dat Nederland van de oorlog had geprofiteerd en pro-Duits was, omdat het land asiel had verleend aan de gevluchte Duitse keizer en in november 1918 zijn grondgebied had opengesteld voor de zich terugtrekkende Duitse troepen. Deze laatste gebeurtenis was voor België een argument om tijdens de vredesbesprekingen in Parijs ter compensatie Zeeuws-Vlaanderen en Zuid-Limburg op te eisen. In weerwil van de vermeende roeping als bemiddelaar, speelden Nederlandse schrijvers en denkers bij de naoorlogse verzoeningsinitiatieven dan ook geen voortrekkersrol.

Op 10 mei 1919 - op één dag na een half jaar na de wapenstilstand - werd in de Franse socialistische krant *Humanité* de oprichting van de Clarté-beweging wereldkundig gemaakt. De naam was ontleend aan de titel van een roman van Henri Barbusse, die samen Paul Vaillant-Couturier (1892-1937) en Raymond Lefèvre (1891-1920), de stuwende kracht achter de organisatie vormde. Naast deze drie Franse schrijvers en oorlogsveteranen maakten onder anderen ook Georg Brandes, Andreas Latzko, Paul Colin, E.D. Morel, H.G. Wells, Stefan Zweig, Georges Duhamel, Jules Romains (1885-1972), Anatole France (1844-1924), Magdeleine Marx (1889-1973), René Schickele (1883-1940), Israel Zangwill (1864-1926) en Thomas Hardy (1840-1928) deel uit van het internationale leidinggevende comité.[69] Het doel van deze 'Internationale van de Gedachte' was tweeledig: de

---

[65] *Kunst en kunstenaars in de veranderende maatschappij. Handelingen van het derde Algemeene Kunstcongres te 's Gravenhage 7, 8, 9 october 1920* (Den Haag 1921) IX en 264-265. Het Verbond van Nederlandsche Kunstenaarsvereenigingen was een koepelorganisatie voor verschillende verenigingen van Nederlandse kunstenaars.

[66] Vossen, *Vrij vissen in het Vondelpark* 144.

[67] Pogingen van de Zweedse krant *Dagens Nyheter* om in de herfst van 1921 een internationaal schrijverscongres te organiseren, liepen stuk op een gebrek aan steun in eigen land, in: Vegesack, *De intellectuelen* 87-88.

[68] Geciteerd in: Scheffer, *Alles doet mee aan de werkelijkheid* 90.

[69] Het volledige leidinggevende comité bestond uit: Henri Barbusse, George Brandes, Paul Colin, Victor Cyril, Georges Duhamel, George Eeckhoud, Anatole France, Noel Garnier, Charles Gide, Thomas Hardy, Henry

initiatiefnemers streefden zowel naar een verzoening van de Europese intellectuelen, als naar een nieuwe sociale en politieke orde. Beide werden beschouwd als voorwaarde voor een duurzame vrede. Vanaf oktober 1919 gaf de beweging een gelijknamig tijdschrift uit, dat ondanks plannen om het in meerdere talen te laten verschijnen, louter Franstalig was. Om de boodschap ook buiten Frankrijk goed over het voetlicht te kunnen brengen, onderhield Clarté contact met gelijkgestemde groepen en periodieken in het buitenland als Schickeles *Die Weissen Blätter* en *Forum* van Wilhelm Herzog (1884-1960) in Duitsland, met Colin en het Brusselse *L'Art Libre*, met het Zwitserse *La Feuille* en met het door Morel geredigeerde Union of Democratic Control-orgaan *Foreign Affairs*.[70] In Nederland werden geen Clarté-afdelingen gevormd zoals in Duitsland of België. Wel waren er contacten met Van Eeden en zijn vriend, de schilder Janus de Winter (1882-1951) en het door hem mede-geredigeerde internationale tijdschrift *The Word* én - zoals verderop aan de orde komt - met de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen.[71] Via *De nieuwe Europeesche geest in kunst en letteren* moet ook Dirk Coster in aanraking zijn gekomen met Clarté: zijn medeauteurs Douglas Goldring en Paul Colin waren namelijk belangrijke propagandisten van deze beweging.[72] Vooral Colin heeft zich in de jaren 1919-1920 met voordrachtentournees in Scandinavië, Nederland, Duitsland en Groot-Brittannië sterk ingespannen om de Clarté-idealen wereldkundig te maken.[73]

Romain Rolland, die tijdens de oorlog had samengewerkt met Barbusse, Vallaint-Couturier en Lefèvre, sprak openlijk zijn sympathie uit voor de Clarté-beweging. Hij werd echter geen lid, enerzijds omdat hij zijn onafhankelijkheid niet wilde prijsgeven, anderzijds omdat hij vond dat Barbusse te veel intellectuelen bij zijn groep betrok, waardoor ook in zijn ogen 'onzuivere internationalisten' als de Belgische dichter Maurice Maeterlinck (1862-1949), de Franse bioloog Jean

---

Jacques, Vicente Blasco Ibáñes, Andres Latzko, Laurent Tailhade, Raymond Lefebbre, Magdeleine Marx, E.D. Morel, Edmond Picard, Charles Richet, Jules Romains, René Schickele, Séverine, Upton Sinclair, Steinlen, Paul Vaillant-Couturier, H.G. Wells, Israel Zangwill en Stefan Zweig. In: Nicole Racine, 'The Clarté movement in France, 1919-1921', *Journal of Contemporary History* 2 (1967) 195-208, aldaar 201.

[70] Ibidem 203.

[71] 'Uit het dagboek der P.I.A.', *Praktisch-Idealisme. Orgaan der praktisch-Idealisten Associatie* (1919) 49-52, aldaar 51-52; 'Menschen en boeken', *De Tijdspiegel* (1920) 38; Victor van Vriesland, 'Oude inzichten, nieuwe uitzichten', *De Amsterdammer* (27 december 1919) 2-3, aldaar 2; Daniël de Lange, 'Bart de Ligt en de intellectueelen', in: *Bart de Ligt 1883-1938* (Arnhem 1939) 185-193, aldaar 186-187 en idem, *Doel en streven van de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen* (Amsterdam 1920) 20-21. Arthur Lehning, die bij de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen aangesloten was, publiceerde in mei 1921 een lovend portret van Henriette Roland Holst in *Clarté*. Mogelijk bestonden er ook contacten tussen Kees Boeke's Broederschap in Christus en de Clartébeweging. Van Eeden hield op 4 december 1919 in Antwerpen een lezing voor de Vlaamse Clarté-afdeling de 'Universeele Humanistische Vereeniging' en sprak bij deze gelegenheid voor 2000 toehoorders over de doeleinden en werkwijze van de Clarté-beweging en zijn 'Godshuis in de lichtstad'. In: Mieke Sertyn, 'Avondlandstemming bij jonge avant-garde in Vlaanderen na 1918: inspiratiebron voor purito-flaminganten en marginale wereldverbeteraars', *Revue belge d´Histoire contemporaine/Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis* 5 (1974) 547-580 aldaar 571 en Frederik van Eeden, *Dagboek 1878-1923* IV, *(1919-1923)* (Culemborg 1972) 1806-1807 en LXXI.

[72] Huebner heeft zich vermoedelijk niet aangesloten bij de Clarté-beweging, maar had wel een sterke interesse voor de beweging. Zo publiceerde hij een artikelenserie over Clarté in het Duitse socialistische tijdschrift *Die Glocke*. In: Roland, *Leben und Werk von Friedrich Markus Huebner* 84-86. Roel Houwink sprak van 'Het contact' van *De Stem* 'met het internationaal humanisme, o.m. der *Clarté*-groep, in: 'Moderne Noord-Nederlandse Dichtkunst', *De Driehoek* (1 juni 1925), voorpagina. Vermoedelijk verwees Houwink naar *De Nieuwe Europeesche geest in kunst en letteren*; uit correspondentie tussen Coster en Colin blijkt althans niet dat de laatste daadwerkelijk geprobeerd heeft om Coster over te halen zich aan te sluiten bij de Clarté-beweging. In: Archief Letterkundig Museum, C 00377 B 2 / MM1989L-001008, Brieven van Paul Colin (1892-1985)/L'Art Libre aan Dirk Coster uit 1920.

[73] Ernst Leonardy, 'Die internationale Debatte um den Pazifismus im Rahmen der Clarté-Bewegung' 175-176.

Rostand (1894-1977) en Anatole France zich bij de 'Internationale van de gedachte' konden aansluiten.[74] Een ruime maand na de oprichting van de Clarté-beweging, op 26 juni 1919, riep ook Rolland de intellectuelen op zich te verenigen in een *Déclaration d'indépendance de l'esprit*. In 1914-1918 hadden denkers en kunstenaars met hun 'giftige haat' niet alleen de geest van Europa en het wederzijds begrip tussen de mensen ernstig geschaad, zo schreef Rolland. Ze hadden door de redelijkheid te offeren voor de blinde hartstochten ook het eigen morele gezag ondermijnd. Hij riep hen op om de geest te bevrijden, de zuivere waarheid te dienen en te allen tijde hun onafhankelijkheid te bewaren ten opzichte van nationale, politieke of klassenbelangen. Rollands manifest, dat voor het eerst verscheen in het Franse *Humanité* en al spoedig door periodieken in Duitsland, Zwitserland, Oostenrijk, België, Groot-Brittannië, Italië en de Verenigde Staten werd overgenomen, werd ondertekend door tal van bekende figuren als Benedetto Croce, Albert Einstein, Maksim Gorki, Rabindranath Tagore, Bertrand Russell, Frederik van Eeden en Heinrich Mann (1871-1950).[75]

Rolland had met opzet zijn oproep twee dagen voor de ondertekening van het Verdrag van Versailles gepubliceerd. In zijn ogen gold dit verdrag als een product van dezelfde militaristische geest die Europa in 1914-1918 had geteisterd; als een groot onrecht waartegen de Europese schrijvers, kunstenaars en geleerden in opstand moesten komen. Ook door de Britse Union of Democratic Control werd het verdrag, dat de schuld voor de oorlog uitsluitend bij Duitsland legde, scherp veroordeeld. *Foreign Affairs* proclameerde dat het beruchte vredesakkoord, dat het leven van Europa 'vergiftigde' en een 'Internationale Dreyfus affaire' verdiende.[76] In de jaren na de wereldoorlog haalde de UDC de banden aan met geestverwante organisaties en individuen op het Europese vasteland.[77] In juli 1920 organiseerde het een internationale conferentie in Genève. Onder de 26 afgevaardigde intellectuelen, die afkomstig waren uit dertien verschillende landen, bevonden zich onder anderen de Britse UDC-secretaris Morel, de Duitse econoom Brentano en Colin. Maar een vertegenwoordiger uit Nederland ontbrak.[78]

Een jaar later ontstond een nieuw Brits initiatief om de Europese intellectuelen bij elkaar te brengen. De PEN-Club, die in oktober 1921 in Londen werd opgericht, was bedoeld als een forum waar *playwrights, poets*, *essayists, editors* en *novelists* uit verschillende landen elkaar konden ontmoeten en van gedachten konden wisselen. Op deze manier, zo hoopte de eerste voorzitter, de latere Nobelprijswinnaar John Galsworthy (1867-1933), zou de internationale schrijversbond kunnen bijdragen aan de vrede en een beter wederzijds begrip tussen de volken. Deze idealen - die in feite politiek waren - vereisten, zo benadrukte het bestuur keer op keer, dat de PEN-club een apolitieke organisatie zou zijn. Na de oprichting, waarbij vooral Britse auteurs betrokken waren geweest, zocht

[74] Racine, 'The Clarté movement in France' 198-200; Leonardy 'Die international Debatte um den Pazifismus im Rahmen der Clarté-Bewegung' 168 en 172. Ook op een verzoek van Morel om zich aan te sluiten bij de Union for Democratic Control ging Rolland bijvoorbeeld niet in. In: Fischer, *Romain Rolland and the politics of intellectual engagement* 61.

[75] Romain Rolland, *Quinze ans de combat (1919-1934)* (Parijs 1935) 1-6. Behalve door Frederik van Eeden werd Rollands manifest nog door twee andere Nederlanders ondertekend: Van Eedens vriend L.E.J. Brouwer en de astronoom J.C. Kapteijn.

[76] 'The international Dreyfus case', *Foreign Affairs* (Januari 1921) 108-109.

[77] 'International activities', *Foreign Affairs* (December 1920) 95; 'Seven Years', *Foreign Affairs* (December 1921) VIII; 'International relations', *Foreign Affairs* (December 1924) 122.

[78] 'The international conference of the Union of Democratic Control at Geneva', *Foreign Affairs* (Augustus 1920) i-ii. Wel werden later in *Foreign Affairs* twee artikelen van Nederlandse auteurs gepubliceerd: C. A. Verrijn Stuart, 'A Dutch view of the situation in Germany', *Foreign Affairs* (Februari 1923) 171-172 en H. Dunlop, 'Holland's international position', *Foreign Affairs* (Mei 1925) 253-255.

de PEN spoedig contact met buitenlandse collega's. Zo benaderde het bestuur Rolland, Hauptmann, Gorki, Maeterlinck, en de respectievelijk Zweedse, Noorse en Oostenrijkse auteurs Selma Lagerlöf (1858-1940), Knut Hamsun (1859-1952) en Arthur Schnitzler (1862-1931) om afdelingen in eigen land op te zetten én voor een erelidmaatschap van de Engelse PEN. De eerste voorzitter van de in april 1923 opgerichte Nederlandse PEN - 'De Letterkundige Kring' - was de gevierde schrijver Pieter Cornelis Boutens (1870-1943). Onder circa dertig leden van deze exclusieve club - het lidmaatschap kon slechts op uitnodiging worden bemachtigd - bevond zich ook Dirk Coster.[79] Volgens de literatuurhistoricus Ton Kalmhout, stond in de Nederlandse PEN in de jaren twintig 'de gezellige omgang van de eigen leden' voorop, ook al droegen zij het internationalisme hoog in het vaandel en werden Thomas Mann en Georges Duhamel getrakteerd op een hartelijk ontvangst.[80] Onder de elf nationale afdelingen die op het eerste PEN-congres in mei 1923 in Londen vertegenwoordigd waren, bevond zich dan ook geen officiële Nederlandse delegatie.[81]

Een laatste initiatief dat melding verdient, is de Commission Internationale de Coopération Intellectuelle (CICI), een in augustus 1922 opgericht adviesorgaan van de Volkenbond, waarover Henri Bergson, die in de oorlogsjaren nog ijverig propaganda had bedreven voor *la patrie*, de scepter zwaaide. In de jaren dertig zou het door Frankrijk opgezette en gefinancierde uitvoerend orgaan van de CICI zich toeleggen op het organiseren van internationale congressen, waar schrijvers en geleerden van gedachten konden wisselen over grensoverschrijdende vraagstukken als 'de toekomst van de cultuur' of 'de toekomst van de Europese geest'.[82] Onder de aanvankelijk 12 leden bevonden zich bekende geleerden als Marie Curie (1867-1934) en Einstein, al was er tegen de benoeming van deze laatste, Duitse wetenschapper de nodige weerstand geweest; Duitsland was immers nog geen lid van de Volkenbond. Al in 1923 stapte Einstein weer op, omdat de Volkenbond weigerde de Franse bezetting van het Ruhrgebied te veroordelen. Hij werd opgevolgd door Hendrik Lorentz, de eerste Nederlander in de CICI.[83]

Deze perikelen rond Einstein zijn exemplarisch voor de uiterst moeizame wijze waarop de verzoening van de Europese intellectuelen verliep. Strubbelingen en diepe meningsverschillen kenmerken ook de geschiedenis van de PEN-club en de Clarté-beweging in de jaren twintig. Zo werd de apolitieke PEN-club keer op keer gekweld door politieke dilemma's. Op het eerste congres was de Duitse delegatie bijvoorbeeld uitgesloten van deelname omdat de Belgische afdeling tegen de komst van Gerhart Hauptmann had geprotesteerd. De waarschuwende woorden van Romain Rolland, die het deze keer, in een open brief aan het PEN-bestuur, voor Hauptmann opnam, dat 'er in Europa geen steen op de andere' zou blijven liggen 'als alle misdaden eerst gewroken moesten worden', mochten niet baten.[84] Plannen van de Clarté-beweging om in januari 1920 in Bern een

[79] Coster bezocht het negende internationale PEN-congres in Rotterdam.

[80] Behalve Boutens, maakten ook Jo van Ammers-Küller, Fenna de Meyier, Herman Robbers, J.W.F. Werumeus Buning en Elisabeth Zernike deel uit van het bestuur. In: Ton van Kalmhout, 'De beginjaren 1923-1930 van De Letterkundige Kring, PEN-centrum voor Nederland', *Nederlandse Letterkunde* 3 (2011) 182-214, aldaar 185, 188-189, 196, 199 en 201-202.

[81] Vegesack, *De intellectuelen* 89-90.

[82] Deze congressen vonden respectievelijk plaats in Madrid (in mei 1933, onder het voorzitterschap van Curie) en Parijs (in oktober 1933, onder het voorzitterschap van Valéry).

[83] In de periode 1925-1928 vervulde Lorentz het voorzitterschap van de CICI. In 1936 werd Johan Huizinga lid van de Internationale Commissie voor Intellectuele Samenwerking. In: Michael Riemens, *Passie voor vrede. De evolutie van de internationale politieke cultuur in de jaren 1880-1940 en het recipiëren door Nederland* (Amsterdam 2005) 232 en 468-471.

[84] Vegesack, *De intellectuelen* 90.

wereldcongres voor intellectuelen te organiseren kwamen zelfs helemaal niet van de grond.[85] Al in 1921, twee jaar na de oprichting, raakte de 'Internationale van de gedachte' in het vaarwater van de Derde Internationale en haakten de meeste leden van het eerste uur af. Het is deze politisering van de intelligentsia die in de volgende paragraaf centraal zal staan.

Bart de Ligt, de intellectuelen en de revolutie

De Russische Revolutie van 1917 werkte net als de Eerste Wereldoorlog als een nieuwe splijtzwam voor de Europese Republiek der Letteren. Dit keer liep de scheidslijn niet tussen de voormalige strijdende partijen, maar tussen de intellectuelen die de revolutie omarmden en degenen die elke politieke inmenging principieel afwezen, tussen de intellectuelen die het als hun morele plicht beschouwden mee te werken aan de socialistische heilstaat en degenen die dit als zagen als een nieuw verraad aan de onafhankelijkheid en morele roeping van de intellectueel. Het bolsjewisme oefende een grote aantrekkingskracht uit op schrijvers, denkers en kunstenaars in West- en Midden-Europa; bij de Radenrepublieken van Beieren en Hongarije speelden dan ook figuren als Ernst Toller, Heinrich Mann of György Lukács een toonaangevende rol. Zowel de leidende taak die de Sovjetmaatschappij de intellectuelen in het vooruitzicht leek te stellen, als de vrijheid voor de artistieke avant-garde en de ongekende sociale hervormingen, spraken tot de verbeelding. Dat gold eveneens voor het internationale karakter van het communisme en het daarmee verbonden idee dat de revolutie de beste garantie was voor een 'werkelijke' vrede. Veel linkse intellectuelen beschouwden het kapitalisme, dat in hun ogen had geleid tot uitwassen als het imperialisme en militarisme, immers als dé oorzaak van de Eerste Wereldoorlog. Door dit kwaad met een communistische omwenteling bij de wortel uit te roeien, zo was de gedachte, konden nieuwe oorlogen worden vermeden.

Het was echter precies deze opvatting over de vredestichtende werking van het communisme, die het licht wierp op een pijnlijke ongerijmdheid: ondanks de vredelievende pretenties en de gebrachte offers voor de snelle vrede van Brest-Litovsk, maakten de Russische revolutionairen zich in de praktijk immers schuldig aan bloedvergieten en onderdrukking op grote schaal. Bij veel tegenstanders riep de steun van intellectuelen voor de revolutie - ook al was het nationalisme nu van de baan en keken zij reikhalzend uit naar een 'wereldrevolutie' - herinneringen op aan 1914, toen Europa's schrijvers en geleerden eveneens een collectieve geweldsuitbarsting hadden toegejuicht en hun taak als hoeders van de humanistische waarden hadden verzaakt. Om duidelijk te maken dat hun engagement legitiem was en dat zij niet dezelfde fout begingen als de intellectuelen die in de beginfase van de oorlog waren overweldigd door de patriottische roes, was het voor degenen die sympathie hadden voor het bolsjewisme dan ook van cruciaal belang om hun standpunt over revolutionair geweld tot op de vierkante millimeter te bepalen en te verantwoorden. Deze kwestie was aanleiding voor talloze beschouwingen en polemieken.

Eind 1921 - toen inmiddels de communistische minderheid in de Clarté-beweging domineerde en de burgerlijke, pacifistische bestuursleden de beweging de rug hadden toegekeerd - kruisten bijvoorbeeld Henri Barbusse en Romain Rolland de degens in een debat dat ook ver buiten Frankrijk bekend werd en dat door andere auteurs in nieuwe periodieken werd voortgezet.[86]

[85] Leonardy, 'Die internationale Debatte um den Pazifismus im Rahmen der Clarté-Bewegung' 173.

[86] Fischer, *Romain Rolland and the politics of intellectual engagement* 79 en 90-104 en Vegesack, *De intellectuelen* 83-87. Rollands in *L'Art Libre* gepubliceerde antwoorden aan Barbusse werden overgenomen door het Italiaanse *Rassegna Internationale* en het Parijse *Journal du Peuple*. In de Franse communistische pers

Barbusse gaf het startschot met een artikel in *Clarté* waarin hij zich richtte tot de discipelen van Rolland - als G.F. Nicolai en E.D. Morel - die hij van een onverantwoordelijke afkeer van alle politiek beschuldigde. Wilden deze 'Rollandisten' in plaats van te grossieren in onuitvoerbare ideeën, de toch ook door hen gehate oude orde werkelijk vervangen en een nieuwe oorlog voorkomen, dan moesten ze hun comfortabele ivoren torens verlaten, zich aansluiten bij de revolutie en onder ogen zien dat geweld slechts een tijdelijk en noodzakelijk instrument was in dienst van de ontwapening. Rolland antwoordde in het Brusselse *L'Art Libre* - het nu marxistisch-leninistische strijdorgaan *Clarté* weigerde zijn repliek te publiceren - dat het doel de middelen niet heiligde, maar dat het middel het doel corrumpeerde: een beweging die geweld toestond zou onvermijdelijk uitmonden in onderdrukking. Juist in het eigen, revolutionaire tijdsgewricht was het daarom van belang op te komen voor de moraal en moesten intellectuelen loyaal blijven aan hun maatschappelijke taak als onafhankelijke, morele autoriteiten.

In Nederland had Henriette Roland Holst zich, net als Barbusse, beklaagd over de pacifistische linkse intellectuelen die weigerden zich voor de revolutie te engageren. Zij droomden van het socialisme, maar beseften niet - zo verkondigde ze naar analogie van Marx - dat er zonder pijnlijke bevalling, geen geboorte van een nieuwe maatschappij mogelijk was.[87] Zelf had Roland Holst gepoogd om in het vuistdikke *De revolutionaire massa-aktie* (1918) en *De strijdmiddelen der sociale revolutie* (1918) het revolutionair geweld theoretisch te rechtvaardigen als een onvermijdelijk en tot een minimum te reduceren kwaad, al had ze volgens haar biograaf Elsbeth Etty grote moeite om ook zichzelf te overtuigen.[88] Clara Wichmann, aan wie Rolands Holsts verwijt overigens nadrukkelijk niet gericht was, nam de handschoen op. De veronderstelling dat het gebruik van geweld onvermijdelijk zou zijn, bestreed zij als een kwalijke *self-fulfilling prophecy*, die de mens het zicht ontnam op het bestaan van alternatieve strijdmethoden. Evenals Rolland, wees Wichmann op de invloed van het middel op het doel. Omdat de revolutie volgens haar moest worden geschraagd door een geestelijke en culturele omwenteling, was het afzweren van geweld van fundamenteel belang.[89]

In het Woodbrookers-orgaan *Omhoog* voerden de redacteuren J.J. Thomson en G.H. van Senden een pennenstrijd over de revolutie, waarbij zij beiden naar het Duitse geleerdenmanifest 'Aufruf an die Kulturwelt' verwezen, die in Nederland bekend stond als het 'Es ist nicht wahr'-manifest.[90] Van Senden vond het ongelooflijk dat in Nederland lieden die meenden op het standpunt van de geweldloosheid te staan, weigerden het bolsjewisme onvoorwaardelijk te veroordeelden. Terwijl de Duitsers tijdens de oorlog nog hadden beweerd 'Es ist nicht wahr', deden de Russische

---

werd hij fel aangevallen, maar in periodieken als *Cahiers Idéalistes*, *Le libertaire*, *Revue Anarchiste* en *Journal du Peuple* namen Franse en buitenlandse auteurs het voor Rolland op. Steunbetuigingen ontving Rolland onder andere van Van Eeden, Zweig, Duhamel, Gorki, Einstein en Russell. Medestanders vond hij ook in Colins' *L'Art Libre* die een enquête hield onder 27 Europese intellectuelen over de kwestie. Uit de in maart/april 1922 gepubliceerde resultaten, bleek dat 22 respondenten Rolland steunden, twee waren het eens met Barbusse en twee kozen een verkozen een middenpositie.

[87] Henriette Roland Holst, 'Twee getuigenissen van bekeerden', *De Nieuwe Tijd* (1921) 112-120, aldaar 114.

[88] Etty, *Henriette Roland Holst* 363.

[89] Clara Wichmann, 'Naar aanleiding van onze erbarmelijke gezindheid', *De Vrije Communist* 9 (1921) 2-3; Henriette Roland Holst, 'De geest en het zwaard. Antwoord aan Clara Wichmann', *De Nieuwe Tijd* (1921) 213-221 en Clara Wichmann, 'Antwoord aan mevrouw Roland Holst', *De Nieuwe Tijd* (1921) 287-297. Dit debat wordt ook geduid in Jochheim, *Antimilitaristische Aktionstheorie* 211-219.

[90] Tames, *Oorlog voor onze gedachten* 43.

revolutionairen niet eens pogingen om hun misdaden te ontkennen of te verontschuldigen.[91] Eerder al had hij in zijn cultuurfilosofische essay 'Chaos en kernen' (1918) de revolutie geïnterpreteerd als een terugval naar de chaos en als een obstakel voor de maatschappelijke en geestelijke vooruitgang van de mensheid.[92] Dostojevski-bewonderaar Thomson vergeleek de 93 nationalistische Duitse geleerden, kunstenaars en schrijvers die in hun manifest van oktober 1914 in de inval in België hadden verdedigd niet met de Russische revolutionairen, maar met de linkse intellectuelen die het bolsjewisme de rug toekeerden en - onder het motto 'Es ist nicht wahr!'- de ogen sloten voor de culturele vernieuwing die zich in Rusland voltrok. Hoewel de gruwelen en geweldheerschappij van het bolsjewisme hem brandden 'in de ziel', mochten zij onder geen beding aanleiding geven om de huidige maatschappij te verkiezen boven de socialistische heilstaat.[93]

Ook in *Opwaarts*, het orgaan van de Bond van Christen-Socialisten, die tijdens de oorlogsjaren de voorhoede van het Nederlandse antimilitaristische beweging uitmaakte, werd zeer intensief gedebatteerd over het geweldsvraagstuk.[94] Verschillende leden, onder wie oprichtster en voorzitster Enka, vonden de inzet van wapens aanvaardbaar. Anderen bleven het principe van de geweldloosheid compromisloos trouw en polemiseerden tegen Enka. Onder hen waren de auteur van de bekende aanklacht *Oorlog en christendom* (1914) Hilbrandt Boschma en de BCS-leden Jos Giesen, Truus Kruyt-Hogerzeil, Michiel Romers en Jacobus Bommeljé (1887-1978).[95] Bommeljé leidde de Utrechtse uitgeverij Erven J. Bijleveld en zou tien jaar later, in 1928, als eerste buitenlandse uitgever de rechten voor de vertaling van Erich Maria Remarque's anti-oorlogsroman *Im Westen nichts Neues* verwerven. De onenigheid over het revolutionaire geweld binnen de bond resulteerde uiteindelijk in een scheuring die het begin van het einde inluidde van de BCS. Op 15 februari 1920 organiseerden Bommeljé, Giesen en Année Rinzes de Jong een vergadering van 'bondsleden, die op het standpunt staan van de volstrekte verwerping van elk wapengeweld als politiek middel'.[96] Besloten werd om met het Vrije Menschen Verbond, dat in hetzelfde Utrechtse hotel bijeen was

[91] G.H. van Senden, 'Tegen het bolsjewisme', *Omhoog* (1919) 185-189, aldaar 187.

[92] Van Senden, *Uit den strijd om nieuwe levenswaarden* 112.

[93] J. Jac. Thomson, 'Nabetrachting over het bolsjewisme', *Omhoog* (1919) 213-221, aldaar 217. De polemiek werd verder voortgezet in: G.H. van Senden, 'Tegen het bolsjewisme II', *Omhoog* (1919) 240-250 en J. Jac. Thomson, 'Repliek', *Omhoog* (1919) 251-255.

[94] De BCS was betrokken bij het dienstweigeringsmanifest van 1915 en verschillende leden, zoals Bart de Ligt en Jos Giesen speelden een vooraanstaande rol in de Internationaal Antimilitaristische Vereeniging (1904) en later ook in Het Internationaal Anti-Militaristisch Bureau (1922).

[95] Jos. Giesen, 'Enka, oorlog en vrede', *Opwaarts* (13 september 1918) 73; Anke Tjaden-van der Vlies, 'Het geweld', *Opwaarts* (13 september 1918) 73-74; Anke Tjaden-Van der Vlies, 'Geweld II', *Opwaarts* (20 september 1918) 77-78; Hilbrandt Boschma, 'De doodslag in de revolutie. Aan Enka', *Opwaarts* (20 september 1918) 78; Anke Tjaden-van der Vlies, 'Het geweld III', *Opwaarts* (27 september 1918) 81; Anke Tjaden-van der Vlies, 'Het geweld IV', *Opwaarts (*11 oktober 1918) 87-88; Jos. Giesen, 'Geweld?', *Opwaarts* (1 november 1918) 99-100; Truus Kruyt-Hogerzeil, 'Revolutie', *Opwaarts* (15 november 1918) 107-108; Anke Tjaden van der Vlies, 'Geestelijke-weerbaarheid-alleen?', *Opwaarts* (15 november 1918), 108; P. Eldering, 'Geweld', *Opwaarts* (22 november 1918) 110-111; J. Giesen, 'Geestelijke weerbaarheid alleen' (22 november 1918) 111; Anke Tjaden van der Vlies, 'Persoonlijk en massaal geweld', *Opwaarts* (6 december 1918) 117-118; W. Hielkema, 'Geweld?', *Opwaarts* (23 december 1918) 123-124; G.H. van Senden, 'Ingezonden', Opwaarts (23 december 1918) 125; Anke Tjaden van der Vlies, 'Antwoord', *Opwaarts* (23 december 1918) 125-126; Anke Tjaden van der Vlies, 'De Russische revolutie', *Opwaarts* (17 januari 1919) 135-136; M.A. Romers, 'Christen-socialisme en geweld in den klassenstrijd', *Opwaarts* (24 januari 1919) 138-139; J.W. Kruyt, 'Revolutie, religie en geweld', *Opwaarts* (14 februari 1919) 147-148; J. Bommeljé, 'Het nieuwe socialisme V', *Opwaarts* (21 maart 1919) 166-167; J. Bommeljé, 'Een derde standpunt III', *Opwaarts* (31 oktober 1919) 100 en J. Bommeljé , 'Een derde standpunt IV (slot)', *Opwaarts* (28 november 1919) 111-113.

[96] Groep christen-socialisten, 'Oproep', *Opwaarts* (6 februari 1920) 144.

gekomen, samen te gaan in een nieuw op te richten Bond van Religieuse Anarcho-Communisten.[97] In de beginselverklaring van de BRAC werden expliciet het 'wapengeweld als strijdmiddel', het 'militarisme' en de 'staat als geweldinstituut' verworpen. In een toelichting verklaarde Giesen dat de BRAC de economische eisen van de Derde Internationale onderschreef, maar kritisch stond ten opzichte van de dictatoriale neigingen van het Sovjetregime en dat het 'vrije communisme' van de BRAC moest worden onderscheiden van het 'gezagscommunisme' dat Moskou voorstond.[98] Uiteindelijk zou ongeveer 40% van de BCS-leden zich bij de BRAC aansluiten, een kleiner deel werd lid van de Communistische Partij Holland en Enka en enkele volgelingen richtten de Christelijke Volkspartij op. Wat nog over was van de BCS werd in 1921 opgeheven.[99]

Voor Giesen, Romers, Bommeljé en vele andere religieus-anarchisten vormde de notie 'geestelijke weerbaarheid' van Bart de Ligt - die al in februari 1919 uit de BCS getreden was vanwege een 'wijziging in godsdienstige denkbeelden' - een anker bij het bepalen van een standpunt over het revolutionaire geweld. [100] Met het begrip 'geestelijke weerbaarheid' verwees De Ligt naar een in de persoonlijkheid gefundeerde grote geestelijke en morele kracht, die haaks stond op een weke, laffe of passieve geweldloosheid en die zich manifesteerde in een onvoorwaardelijke verwerping van alle geweld. Geestelijke weerbaarheid veronderstelde het 'weerstaan', of beter gezegd: het 'ombuigen' of 'sublimeren' van de gemakkelijke, destructieve instincten die de wereldoorlog op grote schaal had geopenbaard, in een daadkrachtige en actieve geweldloosheid. In plaats van tegenstanders met de wapens te bestrijden, moest aan het 'goede' en het 'menselijke' in hen worden geappelleerd. In de praktijk kreeg dit gestalte in het propageren van 'bovengewelddadige' strijdmethoden als het weigeren van militaire dienst of van werk in de wapenindustrie.[101]

Tegenover de bolsjewistische onderdrukking en terreur stond De Ligt dan ook van meet af aan afwijzend, al betekende dat niet dat hij de Russische revolutionairen per definitie wilde veroordelen. Tegenover de veranderingen die zij nastreefden stond hij namelijk wél positief. Aanvankelijk verwelkomde De Ligt de revolutie van 1917 dan ook als de gedroomde doodsteek voor het kapitalisme dat tot de oorlog had geleid en als het startschot voor een sociaal rechtvaardige maatschappij en een bevrijding van de mens.[102] Om de historische vredesbelofte, die de revolutie leek in te houden, niet in gevaar te brengen, was het echter essentieel om het geloof in de noodzakelijkheid van geweld onder de revolutionairen te bestrijden. De aanvaarding van geweld als strijdmiddel resulteerde volgens De Ligt in een dictatuur en schaadde daarmee de heilige doelen van de revolutie. In plaats van een door een autocratische en bureaucratische bovenlaag gedicteerde 'omwenteling', stond hem een 'opwenteling' van onderop voor ogen. Het recept om het Sovjetexperiment te 'doorheiligen' was een 'tweeërlei revolutie', een revolutie in mens én maatschappij. Dit vereiste een 'revolutie van de revolutie'; een loutering van de uiterlijke door een

[97] J. Bommeljé e.a., '15 februari 1920', *Opwaarts* (20 februari 1920) 148.
[98] Giesen, *Religieus anarcho-communisme* 1 en 7-8.
[99] Verwoerd, 'De Bond van Christen-Socialisten' 676-680.
[100] Bart de Ligt, 'Waarde medestrijder!', *Opwaarts* (21 februari 1919) 152 en idem, 'Aan de leden van de B.v.C.S.', *Opwaarts* (25 april 1919) 11
[101] Over Bart de Ligts notie van de 'geestelijke weerbaarheid': Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 322-331.
[102] Bart de Ligt, 'Over revolutionaire zelfbevrijding', *De Nieuwe Amsterdammer* (31 januari 1920) 1.

innerlijke ommekeer. Zoals ook de hegeliaanse dialectiek voorschreef, kon en mocht de met bloed doordrenkte bolsjewistische machtsgreep niet het eindpunt van de geschiedenis zijn. [103]

Bij deze zuivering van de revolutie moesten volgens De Ligt de intellectuelen een leidende rol op zich nemen. Niet omdat zij moreel superieur zouden zijn, maar juist omdat zij in belangrijke mate schuldig waren aan de wereldoorlog en het kapitalisme. De intellectuelen hadden volgens hem de plicht deze schuld in te lossen en op deze manier ook zichzelf in moreel opzicht te rehabiliteren. Dit revolutionaire en antimilitaristische programma probeerde hij te realiseren met de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen (BRSI), waarvan hij in de jaren 1919-1920 de voorzitter was. Hiermee streefde hij een ander doel na dan de initiatiefneemster van de bond: Henriette Roland Holst. Zij hoopte met de BRSI vooral 'burgerlijke' intellectuelen voor het communisme te winnen. Om hen echter niet bij voorbaat af te schrikken, kon zij zelf als prominent CPH-lid niet openlijk als oprichter of voorzitter te boek staan. Bovendien werd ze na de oprichtingsfase in beslag genomen door andere revolutionaire activiteiten, waardoor ze na de totstandkoming van de bond in de herfst van 1919, ook achter de schermen de leiding aan De Ligt overliet.[104]

Bij de BRSI sloten zich ongeveer honderd bekende linkse kunstenaars, predikanten en intellectuelen aan, zoals Clara Wichmann, Geertruida Kapteyn-Muysken, Jan Romein, de architecten Han van Loghum (1881-1940) en Gerrit Rietveld (1888-1964), de schilders Peter Alma en Jacob Bendien (1890-1933), de beeldhouwer Hildo Krop (1884-1970) en de rode dominees Henri van den Bergh van Eysinga, Jan Jacob Thomson, Petrus Eldering (1868-1954) en Marie Cornelis van Wijhe (1881-1953).[105] Onder hen waren opvallend weinig leden van de Communistische Partij Holland.[106] Wat de intellectuelen in de BRSI verbond was de kritiek op de eigentijdse maatschappij en het verlangen naar een nieuwe orde. Maar over de strijdmiddelen waarmee deze verlangde ommekeer tot stand moest worden gebracht, bestond een diepe verdeeldheid.[107] Veel leden kenden elkaar van de Internationale School voor Wijsbegeerte of van de acties rond het Dienstweigeringsmanifest, zoals Roland Holst, De Ligt, De Jong, Bommeljé en Eldering. In 1915 hadden zij nog eendrachtig het *oorlogs*geweld bestreden; nu werkten ze opnieuw samen, maar stonden ze tegen over elkaar in de kwestie van het *revolutionaire* geweld. De bond gaf brochures uit, richtte plaatselijke afdelingen en vakgroepen op, verklaarde zich solidair met stakende transportarbeiders en nam het op voor de sterrenkundige Anton Pannekoek (1873-1960), die voor het hoogleraarsambt in Leiden was gepasseerd vanwege zijn communistische sympathieën. Meer succesvol was een door de BRSI geïnitieerde oproep tegen het 'cordon des doods' om Rusland en Hongarije, die werd overgenomen in anarchistische en communistische bladen in Groot-Brittannië, Frankrijk, Duitsland, Oostenrijk, Zwitserland en Amerika.[108] Want dat de witte terreur, net als het geweld in 1914-1918, van een

[103] Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 371; Noordegraaf, 'Het religieus-humanistisch antimilitarisme van Bart de Ligt', 111-113.

[104] Etty, *Henriette Roland Holst* 382-384.

[105] Onder anderen Lodewijk van Mierop, Willem Banning, Karel Proost, H.J. Mispelblom Beyer en Enka betuigden instemming met de doelstellingen van de BRSI. Het is niet bekend of zij zich later ook bij de bond hebben aangesloten. In: 'Aan de intellectuelen van Nederland', *De Nieuwe Amsterdammer* (8 november 1919) 3.

[106] Etty, *Henriette Roland Holst* 384.

[107] De Lange, *Doel en streven van de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen* 3.

[108] J.W. Kruyt, 'Aan de revolutionairen in alle landen!', *Opwaarts* (31 oktober 1919) 99; Bart de Ligt, 'Ontstaan en ontvangst van den Bond van Revolutionnair-Socialistische Intellectuelen', *De Nieuwe Amsterdammer* (24 januari 1920) 2 en 4, aldaar 4. Ook de CPH, de Socialistische Partij, het Nationaal Arbeids-Secretariaat, de Bond

geheel andere orde was dan de rode terreur, daarover waren de revolutionair-socialistische intellectuelen het uiteraard wél roerend eens.

Voor Bart de Ligt vormde dit heterogene platform van revolutionaire intellectuelen een ideale doelgroep voor zijn antimilitaristische zendingswerk. In een serie artikelen in Henri Wiessings *De Nieuwe Amsterdammer*, dat als de officieuze spreekbuis van de BRSI fungeerde en waaraan hij en Clara Wichmann als redacteur waren verbonden, zette De Ligt zijn visie op de bond, de revolutie en de intellectuelen uiteen.[109] De Eerste Wereldoorlog en het Verdrag van Versailles hadden volgens hem de intelligentsia wakker geschud en de economische en morele onhoudbaarheid van de oude maatschappelijke orde en het kapitalisme blootgelegd. Dit kwaad, waarvan het militarisme en een uniformering die de persoonlijkheid vernietigde de uitwassen waren, kon de revolutie bezweren. Daarom was het noodzakelijk dat de intellectuelen, zoals de statuten van de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen voorschreven, meewerkten aan het 'verzachten en vergemakkelijken' van de overgang naar een communistische samenleving. Een enigszins vage formulering die door De Ligt werd uitgelegd als een loutering van de bolsjewistische omwenteling. De BRSI-leden streefden er volgens hem naar om de revolutionaire strijd op een hoger plan te brengen. Zij moeten 'het revolutionair gebeuren in Europa' kritisch volgen, een 'nieuwe gezindheid zaaien' en strijden 'niet met de wapenen der barbaren, maar met het geesteszwaard.'[110] De eerste tekenen van de 'innerlijke revolutie', die de uiterlijke moest 'verdelen', meende hij reeds in Rusland te ontwaren: zoals Pavel Birjukov (1860-1931), de voormalige secretaris van Tolstoj, in *The new Russia* (1919) treffend beschreef, werd het marxistische communisme er aangevuld en gezuiverd met religieus besef. Bovendien streden de bolsjewieken voor een werkelijke, innerlijke vrede en waren zij daarmee een moreel voorbeeld voor de Entente-mogendheden die in 1919 in Parijs slechts een 'schijnvrede' hadden afgedwongen.[111] Volgens De Ligt werden de Nederlandse revolutionair-socialistische intellectuelen vooral gedreven door een sterk verantwoordelijkheidsgevoel en door de wetenschap dat de grootscheepse vernieuwingen in de Sovjet-Unie niet plaats konden vinden zonder de technische kennis en de geestelijke ontwikkeling van de intelligentsia. Daarnaast speelden - in minder sterke mate - ook de erbarmelijke, financiële omstandigheden van veel Nederlandse kunstenaars, schrijvers en dominees een rol.[112]

Door de handen ineen te slaan en de nieuwe samenleving innerlijk voor te bereiden, konden de leden van de BRSI, zo hoopte De Ligt, bijdragen aan de verbroedering van de Europese cultuurdragers en geleerden en op deze manier meewerken aan een 'werkelijke' en bestendige vrede. Omdat de intellectuelen volgens hem het sterkst waren doordrongen van een gevoel van Europese verbondenheid en van 'het internationale karakter der cultuur', vormden ze de aangewezen bevolkingsgroep om de geest van verzoening over het continent te verspreiden. Het zal dan ook geen verbazing wekken dat de Clarté-beweging, die eveneens het verlangen naar een

---

van Christen-Socialisten en het Vrije Menschen Verbond ondertekenden de oproep om het 'cordon des doods' te beëindigen.

[109] Bart De Ligt, 'Ontstaan en ontvangst van den Bond van Revolutionnair-Socialistische Intellectueelen ', *De Nieuwe Amsterdammer* (10 januari 1920) 1-3; (17 januari) 1-3; (24 januari) 1; (7 februari) 2 en De Ligt, 'De Bond van Rev.-Socialistische Intellectueelen', *De Nieuwe Amsterdammer* (6 november 1920) 1-2.

[110] Ibidem (7 februari) 3 en ibidem (24 januari 1920) 4.

[111] Bart de Ligt, 'Vrede op aarde', *De Nieuwe Amsterdammer* (3 januari 1920) 1; De Ligt, 'Over revolutionaire zelfbevrijding', *De Nieuwe Amsterdammer* (31 januari 1920) 1; De Ligt, 'Ontstaan en ontvangst van den Bond van Revolutionnair-Socialistische Intellectueelen', *De Nieuwe Amsterdammer* (17 januari 1920) 3.

[112] De Ligt, 'Ontstaan en ontvangst van den Bond van Revolutionnair-Socialistische Intellectueelen', *De Nieuwe Amsterdammer* (10 januari 1920) 2-3.

herstel van de intellectuele eenheid combineerde met het streven naar een maatschappelijke vernieuwing, door hem meerdere malen als voorbeeld voor de BRSI werd opgevoerd en dat ook Romain Rollands *Déclaration d'indépendance de l'esprit* bij de oprichting van de bond inspireerde.[113] Een van de manieren waarop de BRSI haar doelen trachtte te bereiken was 'het zoeken van aanraking met overeenkomstige organisaties in het buitenland'.[114] Ondanks het 'uitgesproken cosmopolitisch karakter' van de Nederlandse intellectuelen waren, zo verklaarde de communistische bioloog Daan de Lange (1878-1948) in 1920, pogingen tot een 'internationale samenkomst' van de bond tot dusverre mislukt door 'moeilijke verbinding' en 'pasbezwaren'. Met de door De Ligt bewonderde Clarté-beweging bestond niettemin 'enig contact'. Zo publiceerde het BRSI-lid Arthur Lehning (1899-2000) in *Clarté* een lovend portret van Henriette Roland Holst en werd in *De Nieuwe Amsterdammer* van de inhoud van dit tijdschrift en van de vergaderingen van de 'Internationale van de gedachte' in Parijs verslag gedaan.[115] Omdat, in de woorden van De Lange, het directorium in Parijs echter te 'autocratisch' en 'hiërarchiek' was, zou de bond zich niet omvormen tot een nationale afdeling. Wél verklaarde de BRSI zich bereid om 'internationale acties van revolutionaire strekking' van de beweging van Henri Barbusse te steunen.[116]

De Ligt was, ondanks zijn opvattingen over hun geestelijke, louterende en internationaal verbindende missie, ook zeer kritisch over de intellectuelen. In zijn ogen waren zij medeschuldig aan het kapitalisme en hadden zich in 1914-1918 'tot onderdeelen van de oorlogsmachine' verlaagd.[117] Ze faciliteerden volgens hem de misdaden die het volk door de heersende klasse werden aangedaan:

> Intellectueelen verzinnen de werkingswijzen van het huidige maatschappelijk en staatkundige stelsel; intellectueelen spreken, prediken en schrijven het kapitalisme en zijn monsterlijk wangedrag voor de massa goed; intellectueelen bedenken de vernielingstuigen en strijdwijzen van leger en van vloot. Alle universiteiten en vrijwel alle "gestudeerden" staan in dienst van den kapitalistischen daemon. Zelfs de meerderheid der onderwijzers, die paria's in beschaving en cultuur, hebben hun ziel aan de nationalistischen, imperalistischen duivel verkocht.[118]

Volgens De Ligt was de aanduiding 'intellectueel' bovendien een beladen begrip omdat het met hoogmoed werd geassocieerd - al verkoos hij de benaming 'intellectueelen' boven alternatieven als

---

[113] De Ligt, 'Ontstaan en ontvangst van den Bond van Revolutionnair-Socialistische Intellectueelen', *De Nieuwe Amsterdammer* (17 januari 1920) 2-3 en ibidem (24 januari 1920) 2; De Lange, 'Bart de Ligt en de intellectuelen' 187. Het is echter niet waarschijnlijk dat de Clarté-beweging al in de beginfase model heeft gestaan; de voorbereiding voor de BRSI was al enkele maanden aan de gang toen Barbusse de oprichting van Clarté bekendmaakte. Dit gold ook voor de publicatie van Rollands oproep aan het intellect. In: Etty, *Henriette Roland Holst* 677.

[114] Zo werd bijvoorbeeld in Ragaz' *Neue Wege* propaganda gemaakt voor de BRSI: 'An die Intellektuellen von Holland!', *Neue Wege* (januari 1920) 34-35.

[115] Arthur Lehning, 'Henriette Roland Holst', *Clarté. Bulletin français de l'internationale de la pensée* (20 mei 1921); Emmy van Lokhorst, 'Een Parijsche vergadering van Clarté', *De Nieuwe Amsterdammer* (27 september 1919) 4; Emmy van Lokhorst, 'Clarté en de Russische revolutie', *De Nieuwe Amsterdammer* (1 november 1919) 3; 'Buitenlandsche tijdschriften', *De Nieuwe Amsterdammer* (26 juni 1920) 3 en Victor E. van Vriesland, 'Brief uit Parijs', *De Nieuwe Amsterdammer* (15 mei 1920) 5; 'Weekbladen', *Nieuwe Rotterdamsche Courant* (27 september 1919 - Avondblad) 9.

[116] De Lange, *Doel en streven van de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen* 20-21.

[117] De Ligt, 'Ontstaan en ontvangst van den Bond van Revolutionnair-Socialistische Intellectueelen', *De Nieuwe Amsterdammer* (17 januari 1920) 2 en Bart de Ligt, 'Boeken voor "de nieuwe generatie". Hugo Ball Zur Kritik der deutsche Intelligenz', *De Nieuwe Amsterdammer* (23 oktober 1920) 2-3 en (30 oktober) 2-3.

[118] Bart de Ligt, 'De bond van Rev-Socialistische Intellectueelen', *De Nieuwe Amsterdammer* (6 november 1920) 2.

'hersenarbeiders' of 'hoofdarbeiders' die eveneens een dubbelzinnige lading bezaten. De leden van de BRSI moesten door aansluiting te zoeken bij de arbeiders, de typische intellectuele eigendunk en meerderwaardigheidsgevoelens overwinnen. Net als de Clarté-beweging mocht de bond geen exclusieve club zijn van kunstenaars en geleerden; iedereen die 'naar aanleg of werk' tot de intellectuelen behoorde was welkom. Uiteindelijk waren de intellectuelen immers een product van de burgerlijke maatschappij en moesten zij meewerken aan hun eigen opheffing.[119] Voor het zover was, was er echter nog een hoop werk te verzetten: volgens de Ligt ontging de meerderheid van de intellectuelen de historische betekenis van de revolutie. Zij bleven burgerlijk, verkozen de 'schijn-orde' van het kapitalisme en waren de wereldoorlog alweer vergeten.[120] Juist vanwege hun invloedrijke en tot dusver nogal desastreuze maatschappelijke rol, was de 'inwendige zending' van de BRSI onder de intelligentsia noodzakelijk. Het 'wekken van een nieuw bewustzijn onder de intellectuelen' was bovendien meer dan een manier om de verlangde maatschappelijke vernieuwing dichterbij te brengen, het bood hen ook de mogelijkheid om zich te 'zuiveren' en boete te doen voor de gemaakte fouten. In de woorden van De Ligt konden de intellectuelen 'moreel […] worden geadeld' door zich 'te richten op een nieuwe menschwaardige samenleving'.[121]

Met deze kritiek en zijn missie om de intelligentsia te zuiveren, nam De Ligt nadrukkelijk afstand van de populaire 'burgerlijke' en elitaire visie op de roeping van de Europese schrijvers en geleerden die Romain Rolland verkondigde. Toen hij Rolland - met wie hij een principiële afkeer van geweld deelde en die hij in allerlei opzichten hoog waardeerde - jaren later in Zwitserland persoonlijk leerde kennen, greep De Ligt dan ook de gelegenheid aan om over dit fundamentele verschil van inzicht te debatteren. In een 'nogal gespannen, persoonlijk gesprek' probeerde hij de Nobelprijswinnaar aan het verstand te brengen dat 'de intellektuelen niet als een soort engelen boven het strijdgewoel hadden te zweven, doch er midden tussen behoorden', dat zij alleen door zich te engageren en zich 'te vereenzelvigen met de konkrete werkelijkheid' hun belangrijke taak konden vervullen. Hoewel de eerste ontmoeting voor De Ligt op een teleurstelling was uitgelopen en hij Rolland niet had kunnen overtuigen, bleef de interesse in elkaars denkbeelden bestaan en voerden de twee pacifisten een omvangrijke correspondentie. Uiteindelijk zou ook Rolland het ideaal van de intellectuele onafhankelijkheid laten varen, door in de jaren dertig de Sovjet-Unie als krachtige bondgenoot tegen het fascisme en nationaal-socialisme te steunen. De Ligt waardeerde dat hij eindelijk 'van zijn olympische wolkentroon' was neergedaald en zich in het strijdgewoel had gemengd, al kon hij zich in de uitkomst - Rollands steun voor de Franse Volksfrontregering en zijn gedaantewisseling van pacifistische kosmopoliet tot *fellowtraveller* - niet vinden.[122]

Zelf had De Ligt inmiddels al vele jaren het bolsjewisme afgezworen. Hij zag al spoedig in dat de gedroomde religieuze loutering in Rusland uitbleef en dat de revolutie er ontaardde. In oktober 1920 droeg hij het voorzitterschap van de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen over aan M.C. van Wijhe. Ook bij veel andere revolutionair-socialisten was, met het verzanden van het revolutionaire getij, de geestdrift bekoeld. Vergaderingen werden niet meer bezocht en nieuwe initiatieven bleven achterwege. Eind 1920 werd de uitgave van *De Nieuwe Amsterdammer* vanwege financiële moeilijkheden bij een oplage van bijna 4000 exemplaren gestaakt.[123] In februari 1922

[119] De Ligt, 'Ontstaan en ontvangst van den Bond van Revolutionnair-Socialistische Intellectueelen', *De Nieuwe Amsterdammer* (24 januari 1920) 2 en 4.
[120] Ibidem (17 januari 1920) 3 en ibidem (10 januari) 2.
[121] Ibidem (17 januari 1920) 3.
[122] Bart de Ligt, 'Romain Rolland's bekering', *Bevrijding* (1936) 42-43.
[123] 'Bij 't laatste nummer', *De Nieuwe Amsterdammer* (25 december 1920) 1.

besloot het bestuur tot opheffing van de BRSI op een vergadering in Den Haag - toevallig stierf op diezelfde dag en in diezelfde stad Clara Wichmann onverwacht in het kraambed.[124] De Ligt richtte zich inmiddels weer op de antimilitaristische beweging en vuurde in 1921 de protestacties aan voor de dienstweigeraar Herman Groenendaal (1901-1979). Al had hij zijn geloof in de bolsjewistische revolutie verloren, zijn hoop op een pacificerende missie door en voor de intellectuelen was niet geknakt.

Dirk Coster en de verdediging van de zachte krachten

Evenals De Ligt, dichtte Dirk Coster de intellectuelen een vernieuwende en verzoenende taak toe in het door de oorlog verscheurde Europa. Maar terwijl De Ligt aandrong op een intellectueel engagement in dienst van een 'revolutie van de revolutie', vestigde Coster in zijn tijdschrift *De Stem* de hoop op de kunst en was hij wars van een intellectuele politieke inmenging - een overtuiging die hem uiteindelijk halverwege de jaren twintig tóch tot een politiek engagement zou brengen. In zijn dissertatie over *De Stem* karakteriseerde de Vlaamse schrijver-letterkundige Paul de Wispelaere dit maandblad als een 'centrum van humanistisch georiënteerd literair en geestelijk leven'. Volgens hem was geen ander tijdschrift in de moderne Nederlandse literatuur zozeer sterk beroerd door de internationale vernieuwingsdrang die Europa na 1918 overspoelde als *De Stem*. Bovendien was het blad, toen halverwege de jaren twintig de hooggespannen verwachtingen plaatsmaakten voor ontgoocheling, een belangrijke en vroege 'waarschuwende stem' in Nederland tegen het opkomende fascisme. Het feit dat het bestaan van *De Stem* (1921-1941) begrensd wordt door de twee wereldoorlogen had volgens De Wispelaere dan ook 'méér betekenis dan die van een uiterlijke periodisering'.[125]

Het uitgangspunt van de oprichting van *De Stem* in 1921 vormde de wens om met de kunst de werkelijkheid te veranderen. Een verlangen dat in het naoorlogse tijdvak onder intellectuelen wijdverbreid was en een jaar eerder ook ten grondslag had gelegen aan *De nieuwe Europeesche geest in kunst en letteren*. Havelaar en Coster hoopten met hun tijdschrift bij te dragen aan een synthese van ethiek en esthetiek, die volgens hen vanwege de 'verhevigde levenswil van dezen tijd' in aantocht was. Zij bestreden hartstochtelijk het rationalisme dat in de negentiende eeuw - 'de eeuw der stijlloosheid' - kunst en samenleving uiteen had gedreven.[126] Ook het 'l'art pour l'art'-ideaal moest het bij Coster en Havelaar ontgelden. Al jaren eerder, in 1912, hadden zij hierom gepolemiseerd tegen respectievelijk de Tachtigers Willem Kloos en Lodewijk van Deyssel.[127] Met *De Stem* wilden zij de dwaling uit de wereld helpen dat schoonheid mogelijk zou zijn zonder wijsheid en andersom. Omdat de kunst slechts zuiver kon zijn wanneer het was doordrongen van het ideaal van maatschappelijke rechtvaardigheid, zou *De Stem*, zo verklaarde Coster in het programmatische openingsartikel, zich niet onverschillig tonen voor maatschappelijke problemen.[128] Er bestond een wederzijdse afhankelijkheid tussen kunst en maatschappij: een menselijkere samenleving zou leiden tot een schonere kunst en een menselijkere kunst zou leiden tot een betere samenleving. De

[124] De Lange, 'Bart de Ligt en de intellectueelen' 190-192.
[125] De Wispelaere, Van Stem tot anti-Stem I-II.
[126] Just Havelaar, 'De eeuw der stijlloosheid', *Groot-Nederland* (1916) 488-517 en idem, 'Kunst en samenleving', in: *De toekomst der maatschappij. Negen voordrachten gehouden voor de "Amsterdamse studentenvereeniging voor sociale lezingen*" (Amsterdam 1917) 213-257.
[127] Oomes, 'Dirk Coster 1887-1956' 368.
[128] Dirk Coster en Just Havelaar, 'Voorwoord', *De Stem* (1921) 1 en Dirk Coster, 'Brief aan de medewerkers van De Stem', *De Stem* (1921) 2-6.

kunstenaar had daarom de taak uit te drukken wat er in de maatschappij omging, een opdracht die moest resulteren in schilderijen, gedichten of romans die waren doordrongen van 'levenskracht' en 'menselijkheid'. Het betekende kortom geenszins dat alle goede kunst per definitie een socialistisch stempel moest dragen of dat kunstenaars moesten overgaan tot een maatschappelijk en politiek engagement. Het enige werkelijke, onafhankelijke en objectieve criterium om de kunst te beoordelen was volgens de levensfilosofen Havelaar en Coster de 'menselijkheid' en 'levensintensiteit' die eruit sprak.[129]

Naar de overtuiging van Coster beschikten de kunst en literatuur over het bijzondere vermogen om de mens deelgenoot te maken van de levenskracht die in de kunstenaar aanwezig was toen hij zijn werk creëerde en konden zij op deze manier bijdragen aan het verspreiden van de heilzame en verbindende 'levenskracht' in het ontredderde Europa. Het was immers vanuit deze veronderstelling geweest, dat hij campagne had gevoerd voor Dostojevski, als profeet van de unieke, Russische vitaliteit.[130] Het primaat lag voor Coster onvoorwaardelijk bij het 'Leven' en de menselijkheid die hiermee, in zijn optiek, onlosmakelijk was verbonden. Hij weigerde zich dan ook uitdrukkelijk te bekennen tot een bepaalde literaire, artistieke, religieuze of politieke stroming. Coster beschouwde zichzelf als een waarlijk onafhankelijke en 'neutrale' intellectueel. Ook *De Stem* had volgens Coster en Havelaar geen 'bepaald program', noch was het een orgaan van een 'bepaalde richting', want 'een richting te zijn toegedaan, beteekent een deel menschelijkheid buiten te sluiten'. Zij wilden hun tijdschrift openstellen voor verschillende stemmen, zolang uit bijdragen maar een krachtige en intense 'menschelijkheid' zou spreken.[131]

De notie van de kunst als drager van een in het 'Leven' gefundeerde culturele regeneratie en Europese verzoening, kwam tot uitdrukking in de internationale, humanistische oriëntatie van *De Stem*. In 1923 roemde de literatuurcriticus P.H. Ritter de samenwerking tussen Coster en Havelaar, omdat deze volgens hem de Nederlanders had 'vastgeschakeld aan het nieuwe internationale geestesleven, dat juist onder de ontzettende verwarringen en misdaden van onzen tijd, bezig is te ontluiken.'[132] De meeste artikelen in *De Stem* waren gewijd aan de buiten- en binnenlandse literatuur, poëzie, toneel, beeldende kunst en muziek, waarin Havelaar en Coster 'de kostbare kern, eener groeiende nieuwe menschelijkheid' meenden te ontwaren.[133] *De Stem* was echter zeker niet uitsluitend een literair of artistiek maandblad: ook levensbeschouwelijke, wijsgerige thema's en de Europese politiek kwamen aan bod, al lieten Coster en Havelaar dat laatste steevast aan anderen over.[134] Daarnaast publiceerde het tijdschrift regelmatig bijdragen van pacifistische, buitenlandse schrijvers en denkers als Rabindranath Tagore, *Europe*-oprichter René Arcos, de Duitse politiek analist Emil Julius Gumbel, het SPD-lid Lothar Erdmann, Maksim Gorki, Thomas Mann, André Gide, Romain Rolland en de Oostenrijkse schrijver Rudolf Jeremias Kreutz (1876-1949). Rolland was overigens, net als Dostojevski en Henriette Roland Holst, één van Costers literaire helden in wie

[129] Over de kunstopvattingen van Coster en Havelaar: Oversteegen, *Vorm of vent*; De Vries, *Gemeenschap en wereld-ik, geheel op de wijze der kunst* (Amsterdam 1990) en De Wispelaere, 'Dirk Costers levensbeschouwing'.
[130] Dirk Coster, 'De beteekenis der litteratuur voor het leven', *De Stem* (1923) 587-597, aldaar 593.
[131] Coster, 'Brief aan de medewerkers van "De Stem"' 2; Redactie, 'Bij den ingang van den derden jaargang. Een overzicht', *De Stem* (1922) 1057-1064, aldaar 1057-1058.
[132] Ritter, 'Geestelijke stroomingen in de Noord-Nederlandsche letterkunde tusschen 1898 en 1923' 1008.
[133] 'Bij den ingang van den derden jaargang', *De Stem* (1922) 1057-1064, aldaar 1061.
[134] Dit onderwerp kwam meestal aan bod in de artikelen van buitenlandcommentator J. Welders (pseudoniem van Abraham Ricardo).

volgens hem 'karakter' en 'schoonheid' samenvloeiden. Al tijdens de oorlogsjaren had hij een cursus over zijn literaire werk gegeven onder de titel 'de herleving in Frankrijk'.[135]

In het openingsartikel van *De Stem* hadden Coster en Havelaar de intentie uitgesproken om 'de levende stemmen van Nederland en Vlaanderen te vereenigen en tot een harmonie te doen samenklinken'; de Zuid-Nederlandse literatuur en dichtkunst nam in hun blad dan ook een bijzondere plaats in.[136] Aanvankelijk was het de bedoeling dat het tijdschrift ook een redacteur uit Vlaanderen zou hebben. Maar de beoogde derde man, de gerenommeerde schrijver August Vermeylen (1872-1945), die een van de oprichters van het invloedrijke Belgische fin de siècle-tijdschrift *Van Nu en Straks* was geweest, haakte in een laat stadium af, omdat de samenwerking met Nederland politiek gevoelig bleek te liggen.[137] Hoewel de redactie van *De Stem* in Nederlandse handen bleef, zouden veel Vlamingen in het blad publiceren. De trouwste Vlaamse medewerkers waren de dichters Urbain Van de Voorde (1893-1966) en Achilles Mussche.[138] De eerste hield er humanistische idealen op na, maar was - net als Havelaar en Coster - wars van alle avant-gardistische vernieuwingsdrang. De tweede was een overtuigd socialist en literair verwant aan het humanitair expressionisme. Voor deze laatste modernistische literaire stroming, die vooral in Vlaanderen opgang maakte, hadden Havelaar en Coster wél een sterke belangstelling. *De Stem* bood een Noord-Nederlands podium aan dichters en schrijvers als Wies Moens (1898-1982), Victor J. Brunclair (1899-1944), Eugeen de Bock (1889-1981) en Marnix Gijssen (1899-1984), die droomden van een kosmische, al-menselijke broederschap en zich hadden verzameld rond het tijdschrift *Ruimte* (1920-1921). Coster prees bijvoorbeeld de expressionistische gedichten van Moens als een manifestatie van een 'waarachtige moderniteit', waarin 'de nadering eener nieuwe menschelijkheid voorvoelbaar is'.[139] De waardering was wederzijds, want deze jonge Vlaamse modernisten beschouwden op hun beurt *De Stem* als een verwante representant van de humanistische, naoorlogse geest.[140]

Het was de bekende humanitair-expressionistische bloemlezing *Menschheitsdämmerung* (1919) van de Duitse publicist Kurt Pinthus (1886-1975), die Coster inspireerde tot het samenstellen van *Nieuwe geluiden* (1924), een bundel met poëtische hoogtepunten uit het Nederlandse

---

[135] Dirk Coster, 'De ontnuchterende toreador', *De Stem* (1927) 403-413, aldaar 403; Archief Letterkundig Museum, C 00377 R, 'Aankondigen en voordrachten Dirk Coster (1914-1919)'.

[136] Coster, 'Brief aan de medewerkers van De Stem' 2; 'Bij den ingang van den derden jaargang' 1062.

[137] Vermeylen was in 1920 in de race was om rector te worden van de Gentse universiteit en vreesde de tegenstanders van zijn kandidatuur van munitie te voorzien door zijn betrokkenheid bij *De Stem*. Om te voorkomen dat *De Stem* zou worden afgeschilderd als een door de Hollanders gedomineerd, maar heimelijk door de Duitsers gefinancierd initiatief en dat hij zelf vervolgens zou worden weggezet als een activistische collaborateur, besloot hij, op aandringen van de reeds geworven Vlaamse medewerkers, toch maar van de samenwerking af te zien. De bewuste correspondentie van Vermeylen aan Coster is afgedrukt in: De Wispelaere, Van Stem tot anti-Stem 114-119.

[138] Naast de genoemde Vlaamse auteurs publiceerden in de jaren twintig in *De Stem* ook: Karel van de Woestijne, Franz de Backer, Stijn Streuvels, Herman Teirlinck en Felix Timmersmans. Vanaf 1928 zijn in *De Stem* regelmatig bijdragen te vinden van Hendrik de Man. Uit Mussche's *Ter waarheid* werden weleens bijdragen overgenomen.

[139] 'Bij den ingang van den derden jaargang' 1061. Overigens stond Coster zeker niet kritiekloos ten opzichte van de Vlaamse modernisten. Zo maakte hij bezwaar wanneer zij een harde toon aansloegen, twijfelde hij soms aan de oprechtheid van hun humanistische idealen en verzette hij zich tegen de poëtische vorm die zij hanteerden. Zijn perceptie van, en relatie tot het Vlaamse humanitair expressionisme komt uitvoerig aan bod in: De Wispelaere, Van Stem tot anti-Stem 268-294.

[140] Ibidem 148-154. De culturele oriëntatie op Nederland - en Duitsland - laat zich ook verklaren door de activistische achtergrond van veel humanitair expressionisten als bijvoorbeeld Moens en De Bock.

taalgebied in de periode 1918-1923.[141] In de inleiding signaleerde hij opnieuw een verhevigde drang tot overgave aan het leven en de werkelijkheid; het kenmerk dat volgens hem de naoorlogse Europese literatuur van de vooroorlogse onderscheidde. Maar nu klonk hij beduidend minder optimistisch dan in het eerste nummer van *De Stem*, toen een samensmelting van de ethiek en esthetiek slechts een kwestie van tijd had geleken. Coster - die eerder in *Dostojevski* al had gewezen op de dualiteit en grilligheid van het 'Leven' - benadrukte in zijn bloemlezing stellig dat de levensovergave kon resulteren in tegenstrijdige idealen; in socialisme, maar ook in fascisme, in liefde, maar ook in een harde en bruuske levensdrift die 'het leven uitroept tot een schitterend spel van kracht en onstuimige wreedheid.' Tot zijn spijt moest hij concluderen dat vooral dit laatste het geval was geweest. In weerwil van de hooggespannen verwachtingen had de verhevigde levensdrang slechts weinig 'schoonheid' opgeleverd, 'en dan nog 't meest in de schilderkunst'. Het leek ontaard in 'haastige forceeringen', 'leugens' en 'hardheid'. Excessen die op artistiek terrein een sterke weerslag hadden op het modernisme.[142] Bovenal leken de jonge Europese schrijvers een grimmige en blinde vastberadenheid te delen en waren ze eensgezind in hun luidruchtige afwijzing van alle 'besluiteloosheid', ongeacht de 'teedere, gekneusde en conscientieuse menschelijkheid' die dikwijls in deze besluitloosheid besloten lag. Te midden van alle 'vergissingen', 'forceeringen' en 'ontbinding' die het modernisme had veroorzaakt, meende Coster niettemin nog steeds een diepe en verbindende levensliefde te ontwaren, die, nu het modernisme volgens hem 'over heel de Europeesche linie' tot de tucht leek weder te keren, kon uitgroeien tot een 'nieuwe vastheid' en een nieuwe kunst. [143]

Hoe het modernisme zich manifesteerde werd volgens Coster in belangrijke mate bepaald door de 'politieke omstandigheden' en de 'landaard'. In het verslagen, ontredderde Duitsland had het dan ook weinig goeds voortgebracht en geleid tot 'een zenuw-ontbonden mystische opzweeping' en een teugelloze, absolutistische 'sociale propaganda'.[144] Niettemin signaleerde hij de eerste aanzet tot een 'noodzakelijk zelfreinigingsproces' en meende hij dat het Duitse expressionisme een begin had gemaakt om zich van zijn 'Pruisische brutaliteit' en 'steenharde verwaandheid' te ontdoen.[145] De sterke Duitse invloed op het Vlaamse modernisme betrof echter hoofdzakelijk de schaarse, 'hoogere uitingen der Duitsche cultuur' - die blijkbaar wel degelijk bestonden en waarmee Coster ongetwijfeld doelde op het humanitair expressionisme, zoals dat in Pinthus' *Menschheitsdämmerung* tot uitdrukking kwam. De wereldoorlog was zowel verantwoordelijk voor de aanraking met de Duitse cultuur als voor het hevige Vlaamse verlangen naar een 'geestelijke revolutie', waarvoor Van de Voorde, Mussche en de humanitair expressionisten Paul van Ostaijen (1896-1928), Wies Moens en Marnix Gijssen volgens Coster exemplarisch waren.[146] In tegenstelling tot de Zuid-Nederlandse dichtkunst was de Noord-Nederlandse modernistische poëzie 'uiteraard niet baanbrekend', al was zij wel degelijk beroerd door de buitenlandse vernieuwingen: de katholieke jongeren rond *Roeping* lieten zich inspireren door de Vlamingen en de

[141] Coster, *Nieuwe geluiden* V. Urbain Van de Voorde besprak *Menschheitsdämmerung* welwillend in *De Stem*: 'Moderne Duitsche dichtkunst', *De Stem* (1923) 358-368.

[142] Ook Havelaar verwierp verregaand het 'abstract modernisme', in: De Vries, *Gemeenschap en wereld-ik, geheel op de wijze der kunst* 137. Coster was overigens al eerder in *De Stem* uitgevaren tegen wat hij beschouwde als een verkeerd, geforceerd en dogmatisch modernisme, zoals in: 'Aanteekeningen IX, *De Stem* (1923) 661-665 en 'Aanteekeningen X. Het dogma der moderniteit', *De Stem* (1923) 767-771.

[143] Coster, *Nieuwe geluiden* XIX- XXI en XXIV-XXV.

[144] Ibidem XXV-XXVI.

[145] 'Bij den ingang van den derden jaargang', 1061.

[146] Coster, *Nieuwe geluiden* XXX-XXXVI.

dichters rond *Het Getij* ondergingen een 'vluchtige invloed' van het Franse modernisme. In Frankrijk had het modernisme een minder verderfelijke uitwerking dan in Duitsland en had het een tweeslachtig karakter aangenomen. Enerzijds bestond er in Frankrijk een wrede, 'fascistische strooming', anderzijds kreeg het gestalte in een 'a-politiek humanisme, dat gedeeltelijk verband hield met de Clarté-beweging'.[147] Costers voorkeur ging vanzelfsprekend uit naar deze laatste apolitieke richting, al sloeg hij de plank mis met zijn verwijzing naar de Clarté-beweging: op het moment dat hij zijn inleiding schreef, liep die al bijna drie jaar aan de leiband van de Derde Internationale.

Nadat hij in *Nieuwe geluiden* de balans had opgemaakt en tot de conclusie was gekomen dat de heilzame werking van de 'levenskrachtige' kunst nog niet voldoende tot gelding was gekomen, richtte Dirk Coster zijn pijlen steeds vaker op schrijvers en dichters die zich in zijn ogen hun verlossende taak verzaakten en zich lieten leiden door een verkeerde, wrede en roekeloze levensdrift in plaats van door een zuivere, verbindende levensliefde. Vooral auteurs die rechts-nationalistische politieke opvattingen propageerden, werden door hem aangevallen. Zo kwam Coster, die politiek en literair weigerde om kleur te bekennen, halverwege de jaren twintig tóch tot een politiek engagement, uit weerzin tegen de intellectuelen die door hun politieke inmenging het menselijkheidsideaal verraadden. Hij kantte zich bijvoorbeeld tegen de antidemocratische en oorlogszuchtige denkbeelden van de dichter-politicus Geerten Gossaert - het alias van de Nationale Unie-oprichter Carel Gerretson (1884-1958). Ook bekritiseerde hij het geforceerde modernisme en de harde, meedogenloze toon van de militant-katholieke broers Henri en Gerard Bruning (1900-1983 en 1898-1926) en berispte hij - onder pseudoniem - zijn vriend Jan Greshoff (1888-1971) om diens flirt met Maurice Barrès en de Action Française.[148] Toen hij begin 1926 terugblikte op het voorafgaande 'litteraire jaar', concludeerde Coster teleurgesteld: 'Het verantwoordelijkheidsbesef van den Europeeschen dichter tegenover het leven-als-geheel begint opnieuw te verzwakken, - het begint te verzwakken aleer het goed ontwaakt was.' Een eenzijdig estheticisme, dat dit keer 'hard en veeleer Romeinsch van toon' was, had opnieuw de overhand gekregen en de ethiek verdrongen. Dat deze wrede schoonheidszin in Nederland relatief gemakkelijk terrein kon winnen, kwam omdat er geen 'helsche herinneringen' aan de wereldoorlog waren, die onderdrukt hoefden te worden. Representatief voor deze tendens vond Coster de antidemocratische en antihumanistische dichter Jacques Bloem (1887-1966). De bakermat van het 'koude laatdunkende aesthetische nederzien' lag echter in Parijs, 'de hoofdstad der overwinnaars'.[149] Tot boegbeeld van deze naoorlogse, vitalistisch-fascistoïde hardheid verklaarde Coster de Franse dichter-stierenvechter Henry de Montherlant

[147] Ibidem XXVI.

[148] Willem Goedhart, 'Aanteekeningen I. een interview geïnterviewd', *De Stem* (1925) 215-218; Peter Claudius, 'Aan een gewezen dichter II', *De Stem* (1925) 218-221; 'Merkwaardigs uit de tijdschriften', *De Stem* (1925) 154-156, aldaar 154; 'Nederlandsche litteratuur. Jong katholieke poëzie', *De Stem* (1925) 295-309, aldaar 297; 'Merkwaardigs uit de tijdschriften', *De Stem* (1925) 684-686, aldaar 684-685 en Julius Meijer, 'Aanteekeningen. L'Action Française en Hollande', *De Stem* (1924) 366-368. Overigens stond Coster aanvankelijk positief tegenover het 'Roomsche modernisme', zoals dat door Henri en Gerard Bruning vertolkt werd, omdat hij de jonge katholieke auteurs rond *Roeping* en *De Gemeenschap* tot een 'geestelijk-vernieuwende Katholieke Schoonheid' in staat achtte en wellicht ook omdat hij met de literaire mentor van deze groep - Pieter van der Meer de Walcheren - bevriend was. Zie bijvoorbeeld: Dirk Coster, 'Nederlandsche litteratuur. Het roomsche modernisme in de litteratuur', *De Stem* (1923) 851-863.

[149] Dirk Coster, 'Jaaroverzicht van "De Stem"', *De Stem* (1926) 1-19, aldaar 5-6.

(1896-1972) - die zelfs de brutaliteit had gehad om zich in een artikel te verdiepen in de mogelijkheid Costers held 'Romain Rolland eventueel te zullen laten fusilleren'.[150]

Een tegenreactie op Costers missie om de kunstenaars ter verantwoording te roepen, liet niet lang op zich wachten. Zo verweet Bloem hem en *De Stem* een enghartig moralisme.[151] Eerder had hij in een interview met de journalist G.H. 's Gravesande (1882-1965) al verklaard uit te zien naar de 'genadeslag' van het 'humanitarisme' in de literatuur, die volgens hem evenals het politieke einde van de democratie onvermijdelijk was.[152] Gerard Bruning meende de literatuurcriticus Coster als 'valsche munter' te moeten ontmaskeren, omdat hij zich liet leiden door zijn persoonlijke ethische preoccupaties, in plaats van door de eeuwige in het katholicisme gewortelde waarden en waarheid. Zijn literaire kritiek was dan ook te beschouwen als een 'stuurloos dilettantisme' en 'een continueering van het subjectivisme, dat sedert Wittenberg en de humanisten de Europeesche cultuur heeft aangevreten en regelrecht naar de ontbinding in plaats van naar "een nieuwe en wijdere cultuur verzadigd van magische krachten" voert'.[153] Coster liet zich door deze aanvallen geenszins ontmoedigen en benadrukte in een gesprek met 's Gravesande - die ook hem voor *Den Gulden Winckel* interviewde - dat alle dogmatiek die de menselijkheid schond, of deze nu katholiek was of communistisch, het werk was 'van den duivel'. Juist in deze tijd van politieke polarisering, waarin de wereld zich steeds meer 'in partijschappen' verdeelde, kon het neutrale, humanistische karakter van *De Stem* 'sterker […] te voorschijn treden'. Strijdlustig verklaarde hij:

> Wij zullen ons houden aan de keuze van 't niet-kiezen. En worden we daarmee ieders vijand, tant mieux. Wij zoeken den mensch, het menschelijke, in alle partijen. […] Het was een tijdje niet prettig om humanist te zijn, omdat het humanisme in de mode was. Maar ik geloof werkelijk dat het binnenkort weer de moeite waard gaat worden. [154]

Een medestander in de strijd tegen 'de wonderlijke perversie van de intellectueelen, die we "de tendenz der ontmenschelijking" noemden', vond Coster in de Franse filosoof Julien Benda. Benda's beroemde aanklacht *La trahison des clercs* (1927) verwelkomde hij als een moedige en 'felle verdediging' van wat Henriette Roland Holst '"de zachte krachten" noemt tegen de gevaarlijke machten die hen bedreigen' in een tijd waarin het humanisme in 'een verdedigende, dat is reactionnaire positie' was gedrongen. Verschillende passages uit dit pamflet werden in *De Stem* in Nederlandse vertaling uit *La Nouvelle Revue Française* overgenomen. Benda had de intellectuelen, de 'klerken' van de moderne wereld, ervan beschuldigd hun roeping als hoeders van de eeuwige, humanistische waarden te hebben verloochend, door zich in de politieke arena te begeven. Wat hij als linkse intellectueel, oud-Dreyfusard en tegenstander van het fascisme niet bedoelde was dat de politiek en de cultuur per definitie twee gesloten systemen behoorden te zijn. Wat hij wel bedoelde was dat intellectueel politiek engagement slechts geoorloofd was in naam van een tijdloze, hogere moraal en redelijkheid. Zijn kritiek betrof de schrijvers en geleerden van zijn tijd, die zich in groten

---

[150] Ibidem 5; 'Merkwaardigs uit de tijdschriften', *De Stem* (1926) 285-290; 'Merkwaardigs uit de tijdschriften', *De Stem* (1926) 800-805; 'Merkwaardigs uit de tijdschriften. De ontnuchterde toreador', *De Stem* (1927) 153-163, aldaar 154 en Frédéric Lefebre, 'Un heure avec Dirk Coster', *Les Nouvelles Litteraires* (19 maart 1927) 1 en 6. Zie uitgebreider over Coster en De Montherlant: De Wispelaere, Van Stem tot anti-Stem 453-456.

[151] J.C. Bloem, 'Moralistische kunstkritiek', *De Vrije Bladen* (1927) 282-285, aldaar 284.

[152] G.H. Pannekoek, 'Al pratende met… Mr. J.C. Bloem', *Den Gulden Winckel* (1925) 98-102, aldaar 101-102.

[153] Gerard Bruning, 'De valsche munter', in: idem, *Nagelaten werk. Samengesteld en ingeleid door Henri Bruning en H. Marsman* (Nijmegen 1927) 182-193, aldaar 185-186. Het artikel 'De valsche munter' verscheen eerder in januari 1926 in het dagblad *De Morgen*.

[154] Pannekoek, 'Al pratende met… Dirk Coster' 270.

getale lieten meevoeren door de gevaarlijke en irrationele, politieke hartstochten als het nationalisme, racisme en een kritiekloze verheerlijking van een sterke staat of van de eigen klasse. Evenals Benda beklemtoonde Coster dat het intellectuele verraad een Europees en grensoverschrijdend probleem was - al vond ook hij de situatie het schrijnendst in het fascistische Italië en het bolsjewistische Rusland. De namen die Benda noemde - van bijvoorbeeld Maurice Barrès, Charles Maurras (1868-1952), Gabriele d'Annunzio (1863-1938) en Rudyard Kipling (1953-1936) - konden dan ook gemakkelijk worden vervangen door de namen van Nederlandse dichters als Jacques Bloem, Geerten Gossaert en Jan Greshoff. Niet alleen zijn analyse, maar ook de sombere consequenties die Benda eraan verbond voor het lot van Europa, waren Dirk Coster uit het hart gegrepen. In een tijd waarin Europa beschikte over 'onmetelijke verdelgingswapens' als gifgassen, bestond volgens hem een gerede kans dat 'de militante en bloedzoekende droom der huidige dichters en denkers een voorbode zal blijken van [..] een nieuwe chaos, een nieuwe middeleeuwen, waarin opnieuw een beschaving verzinken zal.' [155]

Costers receptie van *La trahison des clercs* is tekenend voor de verschuiving in zijn denken die zich halverwege de jaren twintig voltrok. In plaats van de regenererende en humaniserende capaciteiten van het 'Leven' via de kunst voorop te stellen, zag hij het nu als zijn taak om te waarschuwen voor de destructieve vermogens van de irrationele levenskrachten. Vermogens waarvan hij het bestaan altijd had erkend, maar waarvan hij gehoopt had dat zij zouden worden overwonnen door het diepe menselijkheidsverlangen dat Europa na de catastrofe van de Eerste Wereldoorlog overspoelde. Het hoogdravende, neoromantische idealisme moest nu wijken voor een meer zakelijke houding, voor een beroep op de rede en een sterkere gerichtheid op de politieke realiteit. De gloedvolle verwachting van een nieuwe cultuur maakte plaats voor somberheid over de toekomst. Vanwege de alomheersende 'lugubere onzekerheid', de aantrekkingskracht van het fascisme en bolsjewisme 'die het gansche leven van heden doordringt' en vooral vanwege de twijfel over de zin en betekenis van de 'beproeving van 1914', achtten Coster en Havelaar het begin 1927 dan ook noodzakelijk om de Nederlandse intellectuelen te peilen over de toekomst van de cultuur. Vertwijfeld vroegen zij zich af of de levenskracht, die in de eigen tijd 'machtiger, heviger, roekeloozer' raasde dan ooit tevoren, het begin was van de 'verdierlijking onzer beschaving' of van 'een grooter en dieper leven?' [156] Een antwoord op de in deze enquête gestelde dramatische vraag 'Waarheen gaan wij?', formuleerde Coster zelf in het voorwoord van de tweede druk van zijn *Dostojevski*. Bedroefd constateerde hij dat de heilzame werking van de literatuur van de grote Rus was uitgebleven, dat zijn idool in de vergetelheid was teruggezonken en dat 'het nieuwe woord' was 'aan den laat gerijpten jongeling De Montherlant'. Omdat de 'donkere levensdrift', die in Rusland en Italië reeds zegevierde, Europa steeds steviger in haar greep kreeg, stevende het continent volgens hem nu daadwerkelijk op een nieuwe oorlog af. [157]

Ook de meer naïef optimistische Havelaar was inmiddels in het essay 'De nieuwe mensch' (1928) tot het inzicht gekomen dat het geloof in de levenskracht duistere zaken teweeg kon brengen

[155] 'Merkwaardigs uit de tijdschriften. Het verraad der klerken', *De Stem* (1927) 962-974, aldaar 968-969 en 'Merkwaardigs uit de tijdschriften. Het verraad der klerken', *De Stem* (1928) 71-81, aldaar 77-78.

[156] 'Waarheen gaan wij?... Een poging tot onderzoek en zelfonderzoek', *De Stem* (1927) 1-3. Reacties op deze enquête kwamen van: J.C. van Schagen, Menno ter Braak, P.H. van Moerkerken, Johannes Tielrooy, Henriette Roland Holst, Gerrit Mannoury, Willem Banning, J. de Gruyter, Nico Rost, Jan Engelman, W.A. Bonger en Hendrik de Man. Ook *Barchem-Bladen* organiseerde een jaar later een enquête waarin naar het peil van 'hedendaagsche cultuur' werd gevraagd.

[157] Dirk Coster, 'Gedachten bij een tweede druk', *De Stem* (1928) 378-399, aldaar 389. Dit artikel werd onder de titel 'De wedloop' opgenomen in de tweede druk van *Dostojevski. Een essay* (Arnhem 1928) 69-90.

als machtsbegeerte, zelfzucht, cynisme, chaos en een morele verwildering en zag zich genoodzaakt om zijn eigen 'zachte' humanistische en democratische levensfilosofie te contrasteren met het aanwassende 'harde', 'fascistische' vitalisme. In de eigen tijd moest, zo benadrukte Havelaar, de 'Wille zur macht' dan ook 'anders dan Nietzsche in 1880' en zijn eigentijdse 'discipel' Mussolini dat deden, worden gewaardeerd.[158] Het kwam erop aan de nietzscheaanse brute en blinde vitaliteit te zuiveren van de 'individualistische machts-instincten'. Havelaars 'nieuwe mensch' was een gedroomde synthese van de nietzscheaanse, zelfgenoegzame 'vreeslozen konings-mensch' en een op Dostojevski gebaseerde 'lijdend-triompheerenden liefde-mensch'; hij was medelevend, deemoedig en mild, tegen geweld, knechtschap, dwang en vrees.[159] Om in dit tijdperk van 'Europeeschen machtswil' een 'religieus, democratisch humanisme' te blijven handhaven, was, zo concludeerde Havelaar, de nodige 'moed' vereist. Het was een verdachte toekomstvisie geworden, 'nà den moord op Jaurès, nà het geestelijk en politiek bankroet van Wilson, nà den moord op Rathenau, nà de triomphen van Lenin en Mussolini, na de baldadige minachtingen der jonge Europeesche intelligentie'. 'Maar liever werd ik conservatief en liberaal gescholden', zo vervolgde hij strijdlustig, dan dit ideaal 'ontrouw te worden'. 'In deze richting hebben wij onze verlossing te wachten, of ons wacht niets meer.'[160]

In de perceptie van Coster zou het verband dat hij en Havelaar signaleerden tussen het harde, baldadige optreden van de jonge generatie Europese schrijvers en het opkomende fascisme en nationaal-socialisme zich steeds sterker en desastreuzer manifesteren. Zijn verbeten strijd tegen dit hechte 'monsterverbond tussen intellect en donkere levensdrift', werd in belangrijke mate gevoed door het conflict met de jonge generatie Nederlandse literatoren waarin *De Stem* aan het einde van de jaren twintig verzeild raakte.[161] Havelaar zou zich met zijn 'De nieuwe mensch', dat een van zijn laatste essays was - hij stierf kort voor zijn vijftigste verjaardag in 1930 - de aversie op de hals halen van Anton van Duinkerken, Menno ter Braak en de dichter Jacques Bloem, die in *De Gids* het door 'slapheid en vaagheid' gekenmerkte 'humanitarisme' van zijn tegenstander op de hak nam en die meende in Havelaar een 'speciaal-Hollandsch type' te bestrijden, een 'type van die menschen die niettegenstaande, of juist door, hun braafheid […] het symbool van een oneindig veel diepere inzinking van een volk beteekenen dan alle slechte en oppervlakkige menschen bij elkaar'. [162] Coster belandde na zijn pennenstrijd met jonge katholieke auteurs als Gerard en Henri Bruning van het tijdschrift *Roeping* óók in een polemiek, met de 'paganistische' jongeren rond *De Vrije Bladen*, als

[158] 'De nieuwe mensch' verscheen niet in *De Stem*, maar in *Vlaamsche Arbeid* (1928) en later in datzelfde jaar in de gelijknamige bundel: *De nieuwe mensch* (Arnhem 1928) 220-262, aldaar239-240.
[159] Havelaar, *De nieuwe mensch* 222-223 en 252-253.
[160] Ibidem 256-257. Ter vergelijking: bij een door het liberale *Algemeen Handelsblad* georganiseerde verkiezing van de zes 'allergrootste' tijdgenoten eindigde Benito Mussolini - die door 66% van de respondenten werd genoemd - na Thomas Edison op de tweede plaats. In: Frank van Vree, '"In het land van Mussolini." De Nederlandse pers en fascistisch Italië', *Incontri* 6 (1991) 3-25, aldaar 3.
[161] Coster 'Gedachten bij een tweede druk' 395.
[162] Van Duinkerken, 'Tegen Just Havelaar' 357-364; Van Duinkerken, *Hedendaagse ketterijen* (Hilversum 1929); J.C. Bloem, 'De oude mensch', *De Gids* (1929) 404-425, aldaar 406, 414 en 425. Een repliek van Just Havelaar in: 'Een antwoord aan mr. J.C. Bloem', *De Stem* (1929) 602-605. Ter Braak verwerpt in 'Just Havelaar en zijn tegenstanders' (in: idem, *Man tegen man* (Brussel 1931) 83-89) eveneens 'de nieuwe mens', maar is het met Havelaar eens dat er in de tegenwoordige tijd moed voor nodig is om een 'religieus democratisch humanisme te handhaven'. De katholiek Van Duinkerken is in zijn ogen een gevaarlijkere tegenstander dan Havelaar. Zie ook Ter Braaks bespreking van Van Duinkerkens *Hedendaagsche ketterijen*, in: Ter Braak, 'De moderne ketterjager' 97-107.

Hendrik Marsman, Dick Binnendijk (1902-1985) en Jan Slauerhoff (1898-1936).[163] Hoewel deze laatste groep het vooral gemunt had op zijn in hun ogen ergerniswekkende, 'surrogaatchristelijke' stichtelijkheid, literatuuropvatting en pompeuze stijl, analyseerde Coster deze debatten meer en meer in politieke termen én projecteerde hij zijn conflict met de Nederlandse literaire jeugd op een Europees niveau.

Steun voor wat hij zag als de verdediging van het humanisme, zocht hij dan ook vooral over de grens bij geestverwante 'dissidente' intellectuelen die de strijd aanbonden met het totalitarisme en de terreur van links en rechts. Zo liet hij in *De Stem* de Roemeense schrijver en tot inkeer gekomen *fellowtraveller* Panaït Istrati (1884-1935) aan het woord en nam hij uit *Die literarische Welt* fragmenten over van een essay, waarin de Duitse journalist en filmschrijver Willy Haas (1891-1973) de verheerlijking van geweld als esthetisch en bevrijdend ideaal bij Duitse en Italiaanse jongeren aan de kaak stelde.[164] Volgens Coster was Haas' beschouwing een goede aanvulling op Julien Benda en gaf het inzicht in het paradoxale gegeven dat de intellectuelen, die juist geroepen waren om het geweld te weerstaan, ook in Holland, het geweld rechtvaardigden en aanbaden.[165] In november 1930 publiceerde hij Thomas Manns rede 'Die geistige Situation des Schriftstellers in unserer Zeit'. In deze voordracht, die Mann een maand eerder op een internationaal Rotary-congres in Den Haag had uitgesproken, uitte de beroemde Duitse auteur zijn diepe bezorgdheid over de opmars van een 'vitalistisch-irrationeele, een levensgeloovige, ja, levensmystieke tegenbeweging', die volgens hem de Europese schrijvers bedreigde.[166] Coster noemde het 'een daad van fieren moed' om zoals Mann 'rationalist in een tijd van gewelddadige levensmystiek en dreigend nationalisme' te zijn.[167] Hij onderstreepte dat Manns rede gezien moest worden als een voorstudie van zijn beroemde *Deutsche Ansprache*, waarin de Nobelprijswinnaar in oktober 1930, na de gigantische zetelwinst van de NSDAP bij de rijksdagverkiezingen, een 'Appell an die Vernunft' deed en waarvan Coster eveneens fragmenten in *De Stem* liet afdrukken. Volgens *De Stem*-redacteur legde Mann haarfijn de 'geheime en halfbewuste onderstroomingen' bloot, die aan het succes van de nazi's ten grondslag lagen.[168]

Bij de herdenking van het tienjarig bestaan van *De Stem*, in januari 1931, maakte Coster opnieuw de balans op. Het resultaat was een uiterst sombere cultuurdiagnose, waarin de echo's van Benda, Haas en Mann weerklonken en waarin hij uiteindelijk toch, onomwonden, kleur bekende. Voor een publiek van medewerkers en lezers verklaarde Coster op het jubileumfeest in Den Haag, dat de oprichting van *De Stem* een symptoom was geweest van het smachtende verlangen naar een menselijkere samenleving en naar een 'zin' voor het bloedvergieten van 1914-1918 dat zich na de wereldoorlog van Europa meester had gemaakt. Met hun tijdschrift hadden Havelaar en hij gepoogd

---

[163] Hendrik Marsman, 'Coster en wij', *De Vrije Bladen* (1928) 33-36; G.A. Klinkenberg, 'De dichter en de moralist', *De Vrije Bladen* (1928) 42-46; J. Slauerhoff, 'De zendeling in zijn hof', *Den Gulden Winckel* (1929) 110; D.A.M. Binnendijk, 'Aantekeningen. Spijt in de achterhoede', *De Vrije Bladen* (1929) 92-93; De redactie van De Vrije Bladen, 'Antwoord aan Dirk Coster', *De Vrije Bladen* (1929) 193-197; J.C. Bloem, 'Boekbespreking', *De Vrije Bladen* (1929) 58-62, Dirk Coster, 'Jaaroverzicht van "de Stem"', *De Stem* (1929) 196-212; Dirk Coster, 'Storm over Europa', *De Stem* (1929) 464-480 en Dirk Coster, 'Een woord tot slot', *De Stem* (1929) 657-664. Voor een uitvoerigere beschrijving van deze literaire en levensbeschouwelijke polemieken, zie: De Wispelaere, Van Stem tot anti-Stem.

[164] Dirk Coster, 'Panaït Istrati en Sovjet-Rusland', *De Stem* (1929) 903-913.

[165] 'Merkwaardigs uit de tijdschriften. De profeten van het bommenwerpen', *De Stem* (1930) 58-67, aldaar 58-60.

[166] Thomas Mann, 'Rede uitgesproken op het internationaal congres der rotariërs', *De Stem* (1930) 1113-1121, aldaar 1118.

[167] Dirk Coster, 'Aanteekeningen. Bij dr. Thomas Manns Rotaryrede', *De Stem* (1930) 1182.

[168] Dirk Coster, 'Aanteekeningen. Thomas Mann en deze tijd', *De Stem* (1931) 474-479, aldaar 474.

de door de oorlog aangetaste 'oude waarden van Europa' weer van een nieuwe glans te voorzien.[169] Maar de verwachtingen die na 1918 in de lucht hingen, waren niet uitgekomen; het leven was 'opgewoekerd in een koele roekeloze bloei, een bloei die de kiem van een vreeslijk streven reeds in zich heeft.'[170] Voor deze overwinning van de hardheid, de hoogmoed, het geweld en de nationale zelfzucht, waarvan de dood van Walther Rathenau in 1922 al een teken aan de wand was geweest, hield Coster de intellectuele jeugd van Europa verantwoordelijk. Zij waren het leed van de Eerste Wereldoorlog alweer vergeten. Van wat het betekende om 'uit de teederheid van het bruidsbed de koude modder van de loopgraven in te stappen op weg naar het vuile massagraf' konden en wilden zij zich geen voorstelling maken. Bovendien lieten ze zich door de destructieve vitaliteit bespelen 'als een gemakkelijk klavier'.[171]

Door deze veranderende tijdgeest kreeg *De Stem* dan ook al spoedig een nieuwe en verdedigende taak opgedrongen, zo legde Coster uit.[172] Hoewel hij het eervol vond wanneer zijn blad werd aangeduid als 'het tijdschrift der bewogen neutraliteit' en hij nog steeds op het standpunt stond dat er 'zielskracht […] in elke overtuiging kan schuilen', nam hij in zijn voordracht afstand van het verlangen naar een synthese van de ethiek en esthetiek. In het verontrustende eigen tijdsgewricht was het noodzakelijk, zo verklaarde Coster expliciet, om partij te kiezen tegen de esthetiek en vóór de ethiek. Hiermee doelde hij op een overtuiging die nadrukkelijk losstond van de waan van de dag; op een boven alle partijen en conflicten verheven humanistische moraal. Omdat de prioriteit van *De Stem* was verschoven naar de bestrijding van de donkere levensdrift, die begin jaren dertig zo noodlottig beslag leek te nemen van de jonge generatie intellectuelen in Europa, was ook de notie van een verlossende taak voor de schrijvers en kunstenaars - die van doorslaggevende betekenis was geweest bij de oprichting in 1921 - naar de achtergrond verdrongen. Want, zo erkende Coster: 'het gaat in onzen tijd allang niet meer om kunstwerken. Het gaat om het behoud der wereld [...] En daarom kiezen wij in laatste instantie toch.'[173]

Dirk Coster en Just Havelaar waren niet de enige humanitair idealisten die aan het einde van de jaren twintig hun zorgen uitspraken over de toenemende politieke verharding en over de aantrekkingskracht die het fascisme en nationaal-socialisme leek uit te oefenen op de intelligentsia. Met hen raakten velen teleurgesteld in de Europese kunstenaars, geleerden en schrijvers en hun vermeende reddende rol. In weerwil van de groeiende angst voor de 'massamens', verminderde het hoogdravende elitebesef binnen de humanitaire beweging, dat in de vroege jaren twintig en het fin de siècle nog alomvertegenwoordigd was geweest. De veronderstelling dat een vernieuwing van de cultuur of een menselijkere maatschappij louter het product konden zijn van een geestelijke aristocratie, leek voor velen niet langer geloofwaardig.

Julien Benda's *La Trahison des clercs* maakte ook op veel andere humanitair idealisten een grote indruk. Bart de Ligt, die als een van de weinigen al sinds de Eerste Wereldoorlog de intellectuelen niet meer als een moreel superieure bovenlaag beschouwde, zag zijn opvatting dat zij een dóór en dóór gecorrumpeerde groep vormden, door Benda bevestigd. De Franse schrijver illustreerde volgens hem treffend hoezeer zij door de opoffering van 'hun universeele ideeën […] aan

[169] Dirk Coster, 'Bij het tienjarig bestaan van "de Stem"', *De Stem* (1931) 264-281, aldaar 265 en Dirk Coster, 'Bij het tienjarig bestaan van "de Stem" II', *De Stem* (1931) 402. Costers voordracht werd ook gepubliceerd onder de titel: *Waarheen gaan wij?* (Arnhem 1931).
[170] Ibidem 267.
[171] Ibidem 274.
[172] Ibidem 403.
[173] Ibidem 405-406.

een politiek van onmiddellijk voordeel', schuldig waren aan 'de vloek der moderne beschaving'.[174] De Ligt bleef bij zijn overtuiging dat juist deze geestelijke leiders, vanwege hun bedenkelijke invloed op de maatschappij en leidinggevende rol in het productieproces, tot het antimilitarisme moesten worden 'bekeerd' - zijn mislukte 'zendingswerk' onder de revolutionair-socialistische intellectuelen in 1919-1920 ten spijt. Ook Willem Banning roemde *La Trahison des clercs* als 'een zeer belangrijk boek'. Het was volgens hem een grote verdienste van Benda dat hij de invloed van 'de donkere krachten van egoïsme, eigenbaat en zonde' op de Europese intellectuelen had ontmaskerd, al was hij het op één punt met Benda niet eens - precies het punt waarover De Ligt met Romain Rolland had geredetwist: het humanisme van de Europese intelligentsia mocht niet zoals Benda dat voorstond 'abstrakt' blijven, maar moest volgens hem gepaard gaan met praktische daden.[175]

In de jaren dertig was vanwege het voortschrijdende 'verraad der klerken', de opmars van het totalitarisme en de oplopende internationale spanningen, de gedachte dat de intellectuelen in staat waren om richting te geven aan de cultuur en bij te dragen aan vrede en verzoening, nog verder aan erosie onderhevig. Dat waarschijnlijk weinig humanitair idealisten zich aan het einde van dit decennium nog illusies maakten over een 'verlossende rol' van de intellectuelen, kan, tot slot, worden opgemaakt uit de inleiding van de bundel *Europeesche geest* (1939). Net als Coster, Huebner, Colin, Goldring en Guarnieri in 1920 met *De nieuwe Europeesche geest in kunst en letteren*, was het de redacteuren van deze bundel, Banning en de bekende neo-idealistische wijsgeer J.D. Bierens de Haan, te doen om het behoud en herstel van 'de Europeesche geest'. Banning en Bierens de Haan verklaarden in hun voorwoord dat *Europeesche geest* was ontstaan uit een diepe bezorgdheid over de innerlijke verscheurdheid van Europa, over het 'onbeperkt machtsstreven' en het 'demonisch geweldsapparaat' dat de 'Europeesche moraal' bedreigde. Met hun boek hoopten zij 'de geestelijk werkers in ons volk' - onderwijzers, predikanten, juristen en maatschappelijk werkers - bewust te maken van de grote, geestelijke, religieuze, culturele, artistieke en morele belangen die op het spel stonden in Europa. In tegenstelling tot de vijf auteurs van *De nieuwe Europeesche geest in kunst en letteren*, die kort na het einde van de Eerste Wereldoorlog nog hoge verwachtingen hadden gekoesterd van de schrijvers en kunstenaars, voelden Banning en Bierens de Haan zich in 1939, aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog, echter genoodzaakt om de 'beteekenis' van hun werk te relativeren, omdat, zo erkenden zij: 'de beslissende strijd voor het behoud en de verdere ontwikkeling van den Europeeschen geest niet gevoerd wordt door intellectueelen in hun studeervertrek.'[176]

[174] B. de Ligt, 'De intellectueelen en de moderne oorlog', *De Stem* (1929) 305-312, aldaar 306.
[175] W. Banning, 'Tweeërlei humanisme', *Barchem-Bladen* (1927-1928) 316-318, aldaar 317-318.
[176] W. Banning en J.D. Bierens de Haan, 'Ter inleiding', in: idem e.d., *Europeesche geest. Inhouden en vormen van het cultuurleven der Europeesche wereld* (Arnhem 1939) 7-8, aldaar 8.

Epiloog. De humanitaire beweging in de jaren dertig

Vanaf 1932 zou Dirk Costers naam voor altijd verbonden zijn met die van Eduard du Perron (1899-1940), de man die in de eerste jaargang van het door hem en Menno ter Braak geredigeerde *Forum* (1932-1935) genadeloos met *De Stem*-redacteur afrekende. Deze 87 pagina's tellende aanval, die in 1933 ook gepubliceerd werd als *Uren met Dirk Coster. Een tegenstem*, was door Coster - die zijn positie als outcast en slachtoffer graag cultiveerde - zelf uitgelokt met het artikel 'Een vijand gevraagd' dat in mei 1931 in *De Stem* was verschenen. Du Perron had zich vervolgens, daartoe aangespoord door Ter Braak, als vijand gemeld en zich in de zomer van dat jaar in zijn Belgische kasteel Gistoux opgesloten om met de nodige tegenzin de verzamelde werken van zijn tegenstander door te ploegen. In zijn *Uren met Dirk Coster,* waarin hij al zijn geschriften van *Marginalia* tot *Waarheen gaan wij?* de revue liet passeren, borduurde hij voort op eerdere verwijten en ridiculiseerde hij vooral zijn zweverige gemoraliseer en de pompeuze 'Costeriaanse' stijl. Ook de vereenzelviging van deze 'pathaesthetheticus' met ´het ondergaande Europa´ werd door Du Perron belachelijk gemaakt.[1] Wat hem vooral stak, was Costers populariteit. In de persoon Coster bestreed hij dan ook in de eerste plaats de typisch Hollandse, 'provincialistische' en 'dikdoenerige' mentaliteit. Het ging hem om het '*type* mensch'. Wat Du Perron betrof, had hij zijn aanklacht dan ook evengoed aan het adres van Rommert Casimir gericht kunnen zijn.[2] Zijn aanval had met andere woorden tot doel om het nieuwe tijdschrift *Forum*, dat was opgericht met het doel de kleinzielige 'Hollandsche halfzachtheid' te liquideren, strategisch in het literaire veld te positioneren.[3] Wat Du Perron ontging, was het groeiende engagement van Coster en *De Stem* tegen het politieke extremisme. Zijn vriend Ter Braak, die jarenlang had meegewerkt aan *De Stem*, zag het scherper. In een aan Havelaar gewijd herdenkingsartikel in 1930 had hij naar aanleiding van 'De nieuwe mensch' al gewezen op diens 'vage bewoordingen, omtrent zaken die men niet fel en precies genoeg kan zeggen'.[4] Eind 1938 kwam ook Du Perron tot het inzicht dat Coster in feite een medestander was in de strijd tegen het fascisme en het nationaal-socialisme. Hij gaf de uitgever opdracht om het restant van de oplage van *Uren met Dirk Coster* te vernietigen en publiceerde in *Het Vaderland* een korte verklaring: 'In den strijd die thans gevoerd wordt tegen de barbarie, zie ik den heer Coster een zo fatsoenlijk iemand, dat deze heele aanval op hem "overdone" lijkt. Leve de heer Coster, als men aan den toekomstigen Hollandschen Goebbels denkt.'[5]

Hoewel tal van auteurs Coster verdedigden, zoals Anton van Duinkerken, Anthonie Donker en A. den Doolaard (1901-1994), die Du Perron een 'gratis pak slaag' in het vooruitzicht stelde, werd het voor hem na de kritiek van de *Forum*-redacteur steeds lastiger om zijn werk te publiceren.[6] Coster had zijn programma weliswaar aangepast aan de veranderende eisen van de tijd, maar zijn

[1] Eduard du Perron, *Uren met Dirk* Coster I; De *smalle mens* (Amsterdam 1965) 78. Over de afrekening van Du Perron met Coster ook: Oversteegen, *Vorm of vent* 106; Fens, *De eigenzinnigheid van de literatuur* 79-90; L. Mosheuvel, 'Inleiding', in: Willem Mooijman ed., *Forum. Brieven, citaten, dokumenten en knipsels* (Den Haag en Rotterdam 1969) 5-26 en hoofdstuk acht van De Wispelaere, Van Stem tot *anti-Stem*.

[2] Kees Snoek, *E. du Perron. Het leven van een smalle mens* (Amsterdam 2005) 587.

[3] Ibidem 585-590; Mosheuvel, 'Inleiding' 8, 10-12 en 86-91.

[4] Ter Braak, 'De moderne ketterjager' 105.

[5] Eduard du Perron, 'De oplaag van "Uren met Dirk Coster". Verklaring van den schrijver', *Het Vaderland* (16 december 1938, Avondblad) 1.

[6] Van Faassen, 'Coster, Dirk (1887-1956)'. Vgl. Oomes, 'Dirk Coster 1887-1956' 382-383 en 385.

boodschap sloeg in de jaren dertig minder goed aan bij het publiek. Ook al bleef hij leidinggeven aan *De Stem* en sprak hij herhaaldelijk lezingen uit voor de VARA en VPRO-radio, hij gold nu in de ogen van velen als een gedateerde exponent van de naoorlogse vernieuwingszin en werd dikwijls beoordeeld op grond van de verheven idealistische overtuigingen en dito toon, waarmee hij rond 1920 zo'n succes had geoogst. Coster beantwoordde Du Perrons aanval niet. Wel bleef hij het fascisme bestrijden. In 1933 stelde hij in *De Stem* verbitterd een enquête in naar 'de houdbaarheid van het humanisme'. Hierin probeerde hij zijn humanistische levensovertuiging nauwgezetter te expliciteren als een ondogmatische mensenliefde en eerbied voor de persoonlijke autonomie van het individu, als een levensovertuiging die in strijd was met het 'geweld', de 'dwang' en het 'nationalisme' die in de eigen tijd veld leken te winnen, maar die volgens Coster volledig los stond van iemands waardering voor de parlementaire democratie.[7]

Weerstand tegen het fascisme en nationaal-socialisme

Ook al vond Dirk Costers pennenstrijd tegen het fascisme en zijn toenemende gerichtheid op de politieke realiteit vanaf de tweede helft van de jaren twintig niet de door hem verlangde weerklank, deze verandering in zijn denken is in grote lijnen exemplarisch voor de verschuiving die zich rond 1930 in de gehele humanitaire beweging voltrok. In de jaren dertig kampte het humanitair idealisme met een sterk teruglopende belangstelling, omdat de hooggespannen, optimistische verwachtingen van de naoorlogse jaren niet waren uitgekomen, niet meer pasten bij het zakelijkere en somberdere culturele klimaat en zelfs haaks leken te staan op het door economische en politieke spanningen geteisterde eigen tijdsgewricht. Ook de voltooiing van de religieuze mobilisatie van de confessionelen - die gepaard was gegaan met een versterking van de orthodoxie en met een grotere invloed van de kerk op de samenleving - had de urgentie van een religieus, humanistisch en ondogmatisch alternatief voor het officiële christendom verminderd en daarmee de aantrekkingskracht van de humanitaire beweging doen slinken.

Door de opmars van de totalitaire ideologieën en de dreiging van een nieuwe oorlog in Europa, door het succes van de Nationaal-Socialistische Beweging (NSB) in eigen land en de economische crisis en werkloosheid - die Nederland, in tegenstelling tot de Eerste Wereldoorlog, wél direct en hard raakte - zagen de meeste woordvoerders van de humanitaire beweging uit de vroege jaren twintig, zich in de jaren dertig genoodzaakt om hun idealen en verwachtingen aan te passen. Ook zij verruilden, net als Coster, het optimistische verlangen naar een 'nieuwe cultuur' of een 'nieuwe gemeenschap' voor een nuchterder en meer op de realiteit gericht perspectief. Typerend is bijvoorbeeld dat het bestuur van de Internationale School voor Wijsbegeerte aan het begin van de jaren dertig besloot dat er op de cursussen meer aandacht moest worden geschonken aan actuele vraagstukken.[8] Tot een vergelijkbaar inzicht was Willem Banning gekomen toen hij in 1932 als de kersverse hoofdredacteur van *De Blijde Wereld*, de naam van dat tijdschrift - die hij associeerde met 'een verre, overwonnen romantische periode' - veranderde in het beter bij de tijdsomstandigheden passende *Tijd en Taak*, een titel die hij ontleend had aan een dichtbundel van de socialist-

[7] 'Enquête naar de houdbaarheid van het humanisme voor de toekomst', *De Stem* (1933) 337-343. *De Stem* publiceerde reacties op deze enquête van: J.D. Bierens de Haan, Antoon Vloemans, Henk Brugmans, R.F. Beerling, H.T. Colenbrander, J. Bierens de Haan jr., Anton van Duinkerken, T.J.C Gerritsen, J.F. Otten, J.J. Boasson, J.J. Westenburg en Willem Banning.

[8] Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 29.

neerlandicus Garmt Stuiveling (1907-1985), die de literatuurkritiek in het tijdschrift voor zijn rekening zou nemen.[9]

Het humanisme gold in de jaren dertig voor de meeste humanitair idealisten niet langer als een allesomvattend antidotum voor de waardencrisis en de nationale tegenstellingen in Europa, maar als een kwetsbare en impopulaire overtuiging, die moest worden verdedigd tegen de anti-humanistische en antidemocratische machten die het bedreigden.[10] In een beschouwing in *De Stem* over 'De toekomst van het humanisme' meende Herman Wolf dat het de tragiek van de humanist was dat hij er niet in slaagde om zijn idealen aan de man te brengen, dat terwijl hij van 'slapheid en halfheid' werd beticht 'omdat hij slechts in "vage begrippen" en "zwevende termen" vermag te spreken over de "potentieële eenheid" van het menschelijke', 'de anderen die zich beroepen op het Bloed, het Ras, het Volk, de Kerk, de Partij, millioenen aanhangers, volgelingen en geloovigen vinden'.[11]

Vanwege deze bedreiging van de gekoesterde humanistische idealen, als 'menselijkheid' en de persoonlijke vrijheid én vanwege hun overwegend linkse (vooral sociaal-democratische), pacifistische en internationalistische politieke oriëntatie, namen de meeste, toonaangevende vertegenwoordigers van de humanitaire beweging duidelijk stelling tegen de opkomende collectivistische bewegingen als het nazisme, fascisme en communisme. Ook al waren deze bewegingen net als de humanitair idealisten tegen het liberaal-burgerlijke kapitalisme gekant en deelden zij bovendien met de eerste twee politieke stromingen een sterk antirationalistisch element.[12] Gustaaf van den Bergh van Eysinga bijvoorbeeld - die bij het Hegel-congres de rechts-hegeliaanse leerlingen van Bolland van een 'fascistoïde' optreden had beticht - was in 1932 betrokken bij de oprichting van de Bolland-Stichting, die zich nadrukkelijk wilde distantiëren van het Bolland-genootschap voor Zuivere Rede, dat volgens hem en zijn medestanders te sterk beïnvloed werd door Jacob Hessing, die zich in deze jaren tot een belangrijke ideoloog van de NSB zou ontpoppen.[13] Felix Ortt verzette zich tegen de publicatie van de vertaling van zijn hoofdwerk *Inleiding tot het pneumat-energetisch monisme* (1917) in het nazistische, 'gelijkgeschakelde' Duitsland, de theoloog-levensfilosoof Arnold de Hartog voerde het woord bij een demonstratie van Amsterdamse joden tegen de Neurenberger rassenwetten en Kees Meijer bestreed het nazisme in *Het Nieuwe Leven*.[14] Ook in andere humanitair-idealistische periodieken als *De Stem*, *Tijd en Taak*, *Barchem-Bladen*, *De Smidse*, *Het Kouter* en *Bevrijding* werd nadrukkelijk tegen het nationaal-

[9] Wilzen en Van Biemen, *Samen op weg* 91; Huijsen, *Socialisme als opdracht* 59.

[10] Over de bedreiging van het humanisme bijvoorbeeld: W.C.H. Tenhaeff, 'Het humanisme in het gedrang', *Het Nieuwe Leven* (1934-1935) 55-86; Herman Wolf, 'De verwachting van het rijk der vrijheid in het humanisme', *De Smidse* (1932) 199-222; J.D. Bierens de Haan, 'Heeft het humanisme toekomst', *De Stem* (1933) 453-458; Antoon Vloemans, 'Humanisme en zijn toekomst, *De Stem* (1933) 549-556 en Willem Banning, 'Inzake humanisme', *De Stem* (1934) 582-508.

[11] Geciteerd in: Scheffer, '"Alles doet mee aan de werkelijkheid"' 31; Wolf, 'Over de toekomst van het humanisme', *De Stem* (1933) 459-463, aldaar 460-461.

[12] Veel vooraanstaande humanitair idealisten overleden in het interbellum, zoals: Henri van den Bergh van Eysinga (1920), Geertruida Kapteyn-Muysken (1920), Clara Wichmann (1922), Truus Kruyt-Hogerzeil (1922), Jacob van Rees (1928), Just Havelaar (1930), Lodewijk van Mierop (1930), Frederik van Eeden (1932), Jan de Gruyter (1932), Jos Giesen (1932), Koos van der Leeuw (1934), Kees Meijer (1935) en Bart de Ligt (1938).

[13] Otterspeer, *Bolland* 544-545.

[14] André de Raaij, 'Wankelende weerloosheid. Over christen-anarchist Felix Ortt', *De As* 158 (2007) 36-37; L.F. de Graaff, 'De Hartog. Een oorspronkelijk en gedreven Godgeleerde', *Woord en Dienst. Opiniërend magazine voor de protestantse kerk in Nederland* 12 (2008) 26-27; Kees Meijer, 'De politieke partijen en "de Nieuwe gedachte"', *Het Nieuwe Leven* (1933-1934) 321-328, aldaar 325-328 en Kees Meijer, 'Rede op de achttiende jaarvergadering van "de Nieuwe gedachte"', *Het Nieuwe Leven* (1934-1935) 65-72, aldaar 67-68.

socialisme, fascisme en communisme geprotesteerd; het officieuze orgaan van de Bond van Religieuse Anarcho-Communisten *Bevrijding* was bijvoorbeeld een van de weinige periodieken in Nederland die uitvoerig aandacht besteedde aan de showprocessen tijdens Stalins Grote Zuivering in de jaren 1936-1938.[15] Op de Internationale School voor Wijsbegeerte zouden in de jaren dertig diverse Duitse emigranten spreken die na 1933 in ballingschap waren gegaan in het Europese buitenland of de Verenigde Staten, zoals de filosoof Ludwig Klages (Zwitserland), de religieus-socialist Paul Tillich (VS), de filosoof Ernst Cassirer (1874-1945, Zweden), de psycholoog Charlotte Bühler (1893-1974, VS) en de hoogleraar sociologie Karl Mannheim (1893-1947, Groot-Brittannië). Dat zij naar Amersfoort konden komen, was hoofdzakelijk de verdienste van de Duitse religieus-socialist en hoogleraar pedagogiek Carl Mennicke, die zelf na Hitlers *Machtergreifung* naar Nederland was uitgeweken en - na enige tijd bij Banning en zijn gezin in Bentveld te hebben gewoond - in 1935 voorzitter van de school was geworden.[16]

Sommige humanitair idealisten bestreden de opmars van de totalitaire ideologieën niet alleen met de pen, maar sloten zich ook aan bij antifascistische organisaties. Herman Wolf was bijvoorbeeld als secretaris actief bij het Nederlandsch Comité van Kunstenaars voor den strijd tegen de Duitsche terreur, de in juli 1933 opgerichte Nederlandse afdeling van de internationale 'Aide aux Luttes contre le Fascisme Hitlerien'. Hierbij waren ook andere humanitair idealisten als Nico van Suchtelen, de met de Arbeidersgemeenschap verbonden volkopvoedster Emilie Knappert en *De Stem*-medewerker Johannes Tielrooy betrokken.[17] Herman Wolf en Nico van Suchtelen behoorden eveneens, net als de prominente humanitair idealisten Gerardus Horreüs de Haas, Lambertus Jacobus van Holk, Willem Banning, Anthonie Donker en Henriette Roland Holst tot de eerste ondertekenaars van de beginselverklaring van het Comité van Waakzaamheid van anti-nationaalsocialistische intellectuelen. In het bestuur van dit comité, dat in 1936 was opgericht naar het voorbeeld van het Franse Comité de vigilance des intellectuels antifascistes en ongeveer duizend leden telde, zat de levensfilosoof, ex-predikant en directeur van de Rotterdamse volksontwikkelingsvereniging 'Ons huis', Karel Proost, naast onder anderen Jan Romein, Menno ter Braak, de filosoof Henk Pos (1898-1955) en de gereformeerde predikant Jan Buskes (1899-1980).[18] Banning en Horreüs de Haas schreven beiden een brochure voor het comité en zowel het Woodbrookershuis in Bentveld als de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort fungeerden als vergaderlocatie voor de antifascistische intellectuelen.[19]

Dirk Coster was niet lid geworden van het Comité van Waakzaamheid, waarop het duo Ter Braak-Du Perron zo sterk een stempel drukte en ook Bart de Ligt lijkt zich er niet bij te hebben

---

[15] Bijvoorbeeld: B. de Ligt, A.R. de Jong, H. Roland Holst e.a., 'Protest tegen de executies in Sovjet-Rusland', *Bevrijding* (1936) 137; 'Protest tegen de executies in Sovjet-Rusland', *Bevrijding* (1936) 160-161.

[16] Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 26-29 en 161-162.

[17] Scheffer, '"Alles doet mee aan de werkelijkheid"'; 'Tegen Duitsche terreur', *Het Volk* (10 juli 1933 - Avondblad) 11.

[18] De namen van de ondertekenaars van de beginselverklaring van het Comité worden vermeld in: *Comité van waakzaamheid van anti-nationaalsocialistische intellectuelen* (Amsterdam 1936), http://www.dbnl.org/tekst/_waa002comi01_01/_waa002comi01_01_0001.php, geraadpleegd op 07-08-2013; Frits Rovers, 'Intellectuelen in het "roze decennium". Het Comité van Waakzaamheid en de strijd om de menselijke waardigheid, 1936-1940', in: Alexander van der Haven, Franks Hendrickx en Jan Weerdenburg ed., *Intellectuele kringen in de twintigste eeuw* (Utrecht 1995) 49-64, aldaar 56.

[19] Wiersma, 'Het comité van Waakzaamheid van anti-nationaal-socialistische intellectuelen' 146; Arthur Weststeijn, 'Op zoek naar synthese. Filosofisch engagement in de jaren dertig', in: Sophie Tates en Madelon de Keizer ed., *Moderniteit. Modernisme en massacultuur in Nederland 1914-1940* (Zutphen 2004) 357-375, aldaar 371 en Carl Mennicke, *Ons tijdsgewricht. In de spiegel van een persoonlijk levenslot* (Utrecht 1947) 230-231.

aangesloten. Niettemin bleef De Ligt, die vanaf 1925 in de buurt van Genève woonde en goede contacten onderhield met internationaal vermaarde denkers als Maria Montessori, Mahatma Gandhi en Aldous Huxley (1894-1963), zich het hele interbellum onvermoeid inspannen om de intellectuelen te mobiliseren tegen oorlog, geweld en het totalitarisme. Zo riep hij op een conferentie tegen het gebruik van gifgas in 1929 in Frankfurt am Main op tot de samenwerking van intellectuelen uit alle delen van de wereld in een 'Internationaal Verbond tegen den oorlog', waarbij hij in het bijzonder wetenschappers aansprak op hun verantwoordelijkheid om niet mee te werken aan de ontwikkeling en productie van nieuwe wapens. Zijn oproep werd in vele talen vertaald en leverde De Ligt een omvangrijke correspondentie op met enige honderden geleerden, maar het gedroomde, grote internationale verbond kwam door een gebrek aan geld en tijd niet tot stand. [20] In 1935 probeerde hij opnieuw de intellectuelen te verenigen. Dit keer ging het om een intellectuelenbond tegen het fascisme, die hij in Nederland wilde oprichten vanuit de Bond van Kunstenaars voor Kulturele Rechten (BKVK), waarvan onder anderen Nico Rost, Annie Romein (1895-1978) en Jef Last (1898-1972) lid waren, maar ook dit initiatief kwam niet van de grond.[21] Ondanks deze tegenslagen en de - vanwege de toegenomen oorlogsdreiging - afbrokkelende steun voor het radicale antimilitarisme, bleef hij op talrijke manieren in de jaren dertig de geweldloosheid als hét middel tegen de oorlog propageren. [22] Zo was hij de stuwende kracht achter de antimilitaristische, internationale koepelorganisatie de Rassemblement International contre la Guerre et le Militarisme (RIGM - 1937) en vergrootte hij de bekendheid van zijn antimilitaristische denkbeelden in internationale, pacifistische kringen met publicaties als *La paix creatrice* (1934) en het door Huxley ingeleide *The conquest of violence* (1937).[23]

Natuurlijk waren er ook uitzonderingen en kozen niet alle bekende humanitair idealisten duidelijk partij tegen het nazisme. Bierens de Haan bijvoorbeeld, probeerde tot ver in de jaren dertig de politieke neutraliteit te bewaren, onder andere als voorzitter van de Nederlandse PEN-afdeling.[24] Toen in 1933 grote verontwaardiging in de pers ontstond naar aanleiding van het internationale PEN-congres in Dubrovnik, waar de Nederlandse afgevaardigden - de schrijfster Jo van Ammers-Küller (1884-1966) en de hoofdredacteur van het *Haagsch Maandblad* William Westerman (1892-1950) - samen met de Duitse en Oostenrijkse delegaties demonstratief de zaal hadden verlieten toen Ernst Toller het woord nam om tegen de boekverbrandingen te protesteren, trachtte hij de boel te sussen door te benadrukken dat de PEN-club geen politieke doelstellingen bezat en dat het in de club ging om een boven de politiek verheven moraal. Dat de schrijvers en kunstenaars - die volgens hem de 'geestesadel' moesten vormen in de maatschappij - zich hadden verlaagd tot 'verwerpelijke omgangsvormen', was in de ogen van Bierens de Haan dan ook een kwalijkere zaak was dan de hele

[20] Herman Noordegraaf, 'Inleiding', in: *Bart de Ligt. De intellectuelen en de moderne oorlog* (Bergen 1986) 9-38, aldaar 27-28; Bart de Ligt, 'Inleiding tot de wetenschap van de vrede', in: *Bart de Ligt 1883-1938* (Arnhem 1939) 228-255, aldaar 240-241.

[21] L.R. Wiersma, 'Het comité van Waakzaamheid van anti-nationaal-socialistische intellectuelen (1936-1940)', *BMGN* 86 (1971) 124-150, aldaar 125.

[22] De Ligt wees het gewapend verzet tegen Franco tijdens de Spaanse Burgeroorlog overigens niet zonder meer af, maar zette zich in om het geweldloze verzet zoveel mogelijk te bevorderen en te steunen; een standpunt dat in het verlengde lag van zijn notie van 'de revolutie van de revolutie'. In: Noordegraaf, *Niet met de wapenen der barbaren* 24.

[23] Ibidem 24-25; C. L. de Ligt- Van Rossem, 'Biografische inleiding', in: *Naar een vrije orde. Bloemlezing uit de werken van Bart de Ligt* (Arnhem 1951) 7-29, aldaar 21.

[24] Over de pogingen van de humanist Bierens de Haan om politiek neutraal te blijven, ook: Frans Jacobs, 'Dossier filosofen in oorlogstijd. Wijsgeer en nationaal-socialist', *Filosofie Magazine* 4 (1995) 25-27, aldaar 26-27.

politieke affaire.[25] Menno ter Braak becommentarieerde zijn optreden sarcastisch in *Forum*: 'als Hitler onze grenzen overschrijdt, vindt hij voor de boekenkast dr. Bierens de Haan, tot de tanden gewapend, zij het dan ook alleen met evangelische leuzen.'[26] Ook als redacteur van *Algemeen Nederlandsch Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* - de opvolger van het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* - probeerde Bierens de Haan krampachtig om een politieke neutraliteit te bewaren, al weigerde in 1937 om een artikel van Johan Carp (1893-1979) te plaatsen, waarin deze nationaal-socialistische filosoof tekeer ging tegen Ter Braaks Comité van Waakzaamheid, zij het echter met het argument dat Carps stuk 'praktische politiek' bevatte.[27]

Van enkele intellectuelen die een vooraanstaande rol in de humanitaire beweging speelden in de vroege jaren twintig is niet bekend hoe zij het oprukkende nazisme en fascisme beoordeelden. Dit geldt bijvoorbeeld voor de Dostojevski-bewonderaar Jan Jacob Thomson die in de jaren dertig nauwelijks nog in de humanitaire periodieken publiceerde en zich in 1929 had teruggetrokken uit het bestuur van de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers en voor Enka van de Bond van Christen-Socialisten, die zich terugtrok uit het politieke leven nadat ook haar inspanningen bij de Christelijke Volkspartij op een mislukking waren uitgelopen.[28] Veel leidende figuren waren bovendien al in de jaren twintig of vroege jaren dertig overleden, zoals Henri van den Bergh van Eysinga (1920), Geertruida Kapteyn-Muysken (1920), Clara Wichmann (1922), Truus Kruyt-Hogerzeil (1922), Jacob van Rees (1928), Just Havelaar (1930), Lodewijk van Mierop (1930), Frederik van Eeden (1932), Jan de Gruyter (1932), Jos Giesen (1932) en Koos van der Leeuw (1934).

Positief tegenover het nationaal-socialisme stond G.H. van Senden, die een sterke belangstelling voor de Germaanse mythologie had en het Verdrag van Versailles als een groot 'historisch onrecht' beschouwde. De leider van het 'gedifferentieerde' Woodbrookers-werkverband was ervan overtuigd dat de Europese cultuur alleen kon worden genezen door een verbinding van 'Christendom, Germanisme, Socialisme', mits deze drie reddende 'krachten' van respectievelijk dogmatisme, nationalisme en marxisme zouden worden gezuiverd.[29] Hoewel hij het antisemitisme en nationaal egoïsme van Hitler en zijn handlangers nadrukkelijk afwees, sprak Van Senden in verschillende publicaties zijn waardering uit voor het nazisme, dat hij beschouwde als een noodzakelijke fase waarop, volgens de hegeliaanse dialectiek, uiteindelijk een synthese van oude en moderne krachten en een betere wereld zou volgen.[30] Ook bij verschillende leden van het ´gedifferentieerde´ Woodbrookers-werkverband, waaruit hij zich in 1937 als leider had

[25] 'De Nederlandsche P.E.N.-club', *Het Vaderland* (17 juni 1933 - Avondblad). Wel nam het bestuur een motie aan waarin het aangaf te betreuren dat de houding van de gedelegeerden de indruk had gewekt dat van de Nederlandse PEN-afdeling aan de Duitse kant stond. In: 'De Nederlandsche P.E.N. club. De algemeene ledenvergadering te Amsterdam', *Het Vaderland* (18 juni 1933 - Ochtendblad) 1-2, aldaar 2.

[26] Menno ter Braak, 'Panopticum. Het naspel van Dubrovnik', *Forum* (1933) 559.

[27] Frans Jacobs, 'Dossier filosofen in oorlogstijd. Wijsgeer en nationaal-socialist', *Filosofie Magazine* 4 (april 1995) 25-27, aldaar 26-27. Dit was voor de eveneens nationaal-socialistische filosoof Tobie Goedewaagen een reden om op hoge poten uit de redactie te stappen.

[28] L.H. Ruitenberg, 'Bij de dood van ds. J.J. Thomson', *Het Vrije Volk. Democratisch-socialistisch dagblad* (21-01-1961) 2; R. Verwoerd, 'Anke Tjaden-Van der Vlies', in: *Biografisch Woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging in Nederland* 3 (1988), http://socialhistory.org/bwsa/biografie/vlies.

[29] G.H. van Senden, 'De ideologische nood', *Barchem-Bladen* (1931-1932) 190-195, aldaar 195. Van Senden over het Verdrag van Versailles: Van Senden, *Uit den strijd om nieuwe levenswaarden* 15-17 en 24; Courrech Staal, *De gedifferentieerden* 19.

[30] Bart Brandsma en Erno Eskens, 'Afrekening. De ongrijpbare schemerfiguur', *Filosofie Magazine* 3 (1995) 28-31; Noordegraaf, 'Gerhardus Hendericus van Senden' 396-397.

teruggetrokken, bestond er sympathie voor het nationaal-socialisme.[31] Van Sendens politieke opvattingen kwamen hem binnen de Barchem-beweging echter vooral op veel kritiek te staan en vormden de aanleiding voor een breuk met de overige leden van de redactie van *Het Kouter*, die naast Van Senden onder anderen uit Willem Banning, L.J. van Holk en Pieter Minderaa bestond. Van Senden richtte hierna het eigen tijdschrift *Idee en Mythe* op.[32]

Slechts een minderheid van de Europese religieus-socialisten was overigens ontvankelijk voor de nazi-ideologie, bijvoorbeeld vanwege de gemeenschappelijke nadruk op de - al dan niet mystiek beleefde - eenheid van het volk of de overeenkomstige romantische, antirationalistische componenten in beide stromingen.[33] Het bekendste voorbeeld is uiteraard Hendrik de Man, die in de jaren dertig nog het Hitler-regime had bestreden, maar gefrustreerd door zijn politieke ervaringen als minister van Openbare Werken en van Financiën, na mei 1940 inzette op een hervorming van de Belgische maatschappij door collaboratie met de Duitse bezetter. De meerderheid van de Europese religieus-socialisten, kwam echter tot een eenduidige afwijzing van het nationaal-socialisme. Zo had Carl Mennicke de wijk genomen naar Nederland, fulmineerde Leonhard Ragaz fel tegen het Hitler-regime vanuit het neutrale Zwitserland en emigreerde Paul Tilllich na 1933 naar de Verenigde Staten.

Willem Banning, het nazisme en de koerswijziging van de SDAP

Willem Banning, die met Van Senden rond 1920 de belangrijkste vernieuwer in de Barchem-beweging was geweest, zou zich in de jaren dertig eveneens ontpoppen tot een overtuigd tegenstander en scherpzinnig analist van het nationaal-socialisme. Het hooggespannen cultuuroptimisme van de naoorlogse jaren, dat halverwege de jaren twintig al enigszins was bekoeld, had bij Banning rond 1930 definitief plaatsgemaakt voor een somberdere houding en een diepe bezorgdheid over de internationale economische en politieke dreigingen en de toenemende 'ontmenselijking' die daarvan het gevolg was. Enerzijds richtte hij zich, samen met andere leden van de Arbeidersgemeenschap, sterk op het volksopvoedingswerk, op het organiseren van cursussen en bijeenkomsten voor de werklozen uit de grote steden in het in het scholingscentrum van de Arbeidersgemeenschap in Bentveld, anderzijds analyseerde en bekritiseerde hij intensief het nationaal-socialisme in het door hem geleide *Tijd en Taak* en andere publicaties.[34] Zo was Banning bijvoorbeeld een van de weinigen binnen de SDAP die observeerde dat de nazi-ideologie, evenals het socialisme, gekenmerkt werd door een afkeer van het kapitalisme.[35] Samen met onder anderen zijn vriend van de Arbeidersgemeenschap M.J.A. Moltzer en het voormalige lid van de Praktisch-Idealisten Associatie Marinus van der Goes van Naters, zou hij een belangrijke bijdrage leveren aan het nieuwe beginselprogramma van de SDAP van 1937, een ideologische koerswijziging die gemotiveerd werd door wens om socialisme aan te passen aan eigen tijd, 'regeringsfähig' te maken én te harnassen tegen het oprukkende nazisme.

De intellectuele bouwstenen waarmee in de jaren dertig het socialisme kon worden vernieuwd, waren gelegd in de jaren twintig, het decennium waarin de religieus-socialisten binnen

[31] Lindeboom, *Geschiedenis van de Barchem-beweging* 152-155.
[32] Ibidem 226-227.
[33] Zunneberg, *Willem Banning* 76.
[34] In publicaties als: *Het nationaal-socialisme* (Arnhem 1932); 'Hoe hebben wij de Duitse gebeurtenissen te verstaan?', *De Socialistische Gids* (1933) 669-679 en 'De toekomst der Europese cultuur en de demokratie', in: Banning, H. de Vos, Jan F. de Jongh e.a. ed., *De nieuwe maatschappijen de democratie* (Arnhem 1935) 1-20.
[35] Hartmans, *Vijandige broeders?* 137.

de SDAP geleidelijk aan een geaccepteerde positie hadden verworven. Omdat er voor de SDAP sinds Troelstra's revolutiepoging geen perspectief op regeringsdeelname bestond, had de partij zich in de eerste helft van het interbellum vooral gericht op de uitbouw en versterking van de eigen organisatie. De band met het NVV was aangehaald en zowel het aantal partijleden als de omvang van de sociaal-democratische pers en de jeugdbeweging was flink gestegen.[36] Inhoudelijk hield de partij, die sinds 1919 nadrukkelijk voor een reformistische koers had gekozen, zich vooral bezig met het socialisatievraagstuk. Hiermee wist zij echter beduidend minder enthousiasme onder de aanhang te wekken dan met het in 1921 aangenomen ontwapeningsstandpunt en de massale acties rond de Vlootwet in 1923.[37] In de jaren dertig kampte de SDAP met een interne strijd, die resulteerde in een afscheiding van de linkervleugel en de oprichting van de Onafhankelijke Socialistische Partij in 1932. Bovendien zag de partij zich geconfronteerd met ingrijpende crises: de economische neergang, de hoge werkloosheid en de opmars van het nazisme. Het marxisme bleek niet in staat om deze verschijnselen te verklaren en bood ook geen aanknopingspunten voor een oplossing. De belangstelling en steun voor revisionistische opvattingen, zoals die van Willem Banning en zijn medestanders van de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers of van Hendrik de Man, was daarom sterk toegenomen.

De manier waarop de sociaal-democratie volgens Banning weerstand moest bieden aan de totalitaire verleiding, vloeide direct voort uit zijn religieus-socialistische overtuiging.[38] In de eerste plaats was het volgens hem van fundamenteel belang dat de SDAP zich onomwonden uitsprak voor de parlementaire democratie. Begin 1919 had de partij weliswaar het democratisch beginsel aanvaard, maar onder het voorbehoud dat er in uitzonderlijke omstandigheden van af mocht worden geweken. De partij moest in de ogen van Banning openlijk benadrukken dat socialisme en democratie onlosmakelijk met elkaar verbonden waren en dat het een 'democratisch socialisme' voorstond. Bovendien moest duidelijk worden gemaakt dat de democratie niet alleen betekenis had als staatkundig stelsel, maar eveneens als de beste garantie voor de persoonlijke vrijheid en ontplooiing van het individu.

In de tweede plaats was het van belang dat het fascisme en nationaal-socialisme de wind uit de zeilen werd genomen. Banning beklemtoonde keer op keer dat ook andere groepen dan alleen de fabrieksarbeiders, zoals de boeren en de middenklasse, door het kapitalisme werden verdrukt. Deze groepen, die een gemakkelijke prooi waren voor het fascisme, moesten daarom door de SDAP evenzeer worden aangesproken. Banning onderschreef de analyse van de Duitse socioloog en levensfilosoof Hans Freyer (1887-1969) in *Revolution von rechts* (1931) dat de 'Revolutie-mythe' binnen het socialisme teloor was gegaan en in zijn eigen tijd herleefde in het nationaal-socialisme. Net als Freyer meende Banning dat de oorzaak van het succes met de Revolutie-mythe in rechtse kringen gezocht moest worden bij de economische crisis en de 'wanhoop' van de arbeiders en burgerlijke middenklasse, al distantieerde hij zich van Freyers verdere politieke opvattingen.[39] Het religieus-socialistische ideaal van een brede socialistische 'volksbeweging' kreeg in zijn visie om deze reden dan ook een nieuwe, politieke urgentie.

Tot slot was Banning van mening dat het socialisme 'nationaal' moest zijn, wilde het daadwerkelijk aansluiting vinden bij 'de brede stroom van het volk'. Hij nam hierbij echter een

[36] Cohen, *Om de vernieuwing van het socialisme* 230.
[37] Piet de Rooy e.a., *De rode droom. Een eeuw sociaal-democratie in Nederland* (Nijmegen 1995) 35-39.
[38] Over Banning en het nazisme o.a.: Hartmans, *Vijandige broeders?* 136-147; Wilzen en Van Biemen, *Samen op weg* 116-117; Van Wirdum-Banning, *Willem Banning* 101-102.
[39] W. Banning, 'Indrukken en gedachten', *Barchem-Bladen* (1931-1932) 24-27, aldaar 25-26.

uiterst voorzichtige houding aan en benadrukte dat deze 'nationale liefde' zich op het 'boven-nationale' moest richten.[40] Uiteraard was hij niet de enige binnen de SDAP die pleitte voor een verbreding van de aanhang, voor een 'democratisch socialisme' of het erkennen van de nationale gedachte. Niettemin kan Banning, naast Koos Vorrink, als een van de drijvende krachten achter de vernieuwing van de partij worden beschouwd. Zijn rol is vaak onderbelicht, maar kan, zo heeft de historicus Rob Hartmans in zijn studie *Vijandige broeders?* betoogd, moeilijk worden overschat.[41]

Dat Banning en Vorrink hun ideeën 'apolitiek verpakten' en niet openlijk een machtige functie in de partij ambieerden, maakte hen voor de SDAP-leiding 'ongevaarlijk' en heeft hun toelating tot de partijtop zeker bespoedigd.[42] Al in 1931 was Banning in het partijbestuur van de SDAP gekozen. Het zou echter nog tot halverwege de jaren dertig duren voordat zijn ideeën daadwerkelijk weerslag hadden op de politiek. In 1934 hadden de vernieuwers in de partij een sterkere positie verworven: Vorrink werd in dit jaar partijvoorzitter en Banning werd opnieuw in het bestuur gekozen, dit keer met zeer grote steun. Bij de verkiezingen kreeg hij meer stemmen dan partijcoryfeeën als Willem Vliegen (1862-1947) of Willem Drees (1886-1988) en eindigde hij op de tweede plaats, na fractievoorzitter Albarda.[43] Bovendien werd met de verkiezingswinst van de NSB in het voorjaar van 1935 de noodzaak tot vernieuwing nog eens bevestigd. Dat er een nieuwe wind in de partij waaide, bleek onder andere uit de oprichting van een Wetenschappelijk Bureau (1934), uit het rapport *Het staatkundig stelsel der sociaal-democratie* (1935) dat het democratische karakter van de SDAP onderstreepte en het Plan van de Arbeid (1935) dat gemodelleerd was naar het Belgische Plan van Hendrik de Man en zowel een economisch alternatief bood voor de harde bezuinigen van het kabinet-Colijn als een verbreding van de partijbasis beoogde.[44] De ideologische kentering kreeg echter vooral beslag in nieuwe beginselprogram van de SDAP, dat in 1937 werd aanvaard.

In 1935 werd een commissie ingesteld die de herziening van het partijprogram moest vormgeven. Een groot aantal van de vernieuwers binnen deze commissie had wortels in het religieus-socialisme (Banning en Moltzer), het cultuursocialisme (Vorrink), of de Praktisch-Idealisten Associatie (Wiardi Beckman - inmiddels adjunct-hoofdredacteur van *Het Volk* - en de partijbestuurder Van der Goes van Naters).[45] In grote lijnen waren zij het eens over de manier waarop de ideologische verandering gestalte moest krijgen, al beriepen zij zich ten dele op verschillende intellectuele bronnen en legden zij andere accenten. Wiardi Beckman was bijvoorbeeld vooral geïnteresseerd in de aanvaarding van de nationale gedachte en Van der Goes van Naters in het herzien van de sociaal-democratische staatsopvatting. Ook hadden zij soms conflicterende inzichten. Zo waren Van der Goes van Naters en Moltzer gecharmeerd van een socialistisch

[40] Huijsen, *Socialisme als opdracht* 65-66.
[41] Hartmans, *Vijandige broeders?* 220
[42] Cohen, *Om de vernieuwing van het socialisme* 240.
[43] Joh. S. Wijne, 'Banning begon het socialisme te deconfessionaliseren', in: Bert Barends e.a. ed., *Tussen verstarring en vervlakking. Een portret van Willem Banning* (Goor 1988) 48-54, aldaar 54; Hartmans, *Vijandige broeders?* 221.
[44] Peter Jan Knegtmans, *Socialisme en democratie. De SDAP tussen klasse en natie, 1929-1939* (Amsterdam 1989) 157 en 250-252.
[45] De in de tekst genoemde vernieuwers zaten ook in de commissie die het rapport *Het staatkundig stelsel der sociaal-democratie* had opgesteld. Andere belangrijke vernieuwers in de SDAP waren onder anderen de sociologe Hilda Verwey-Jonker en de directeur van het Instituut voor Arbeidersontwikkeling Henk Brugmans. Zij kenden Wiardi Beckman en Van der Goes van Naters - evenals Hein Vos en Jan Tinbergen van het Wetenschappelijk Bureau - van de Sociaal-Democratische Studentenclub en behoorden samen tot de *Kentering*-groep (naar het tijdschrift van deze club).

corporatisme dat enigszins op gespannen voet stond met de parlementaire democratie.[46] Niet alle leden van de 18-koppige herzieningscommissie wilden uiteraard een even verregaande aanpassing van het oude partijprogram van 1912 als deze vernieuwers. Een door Banning, Moltzer, Vorrink, Wiardi Beckman en Van der Goes van Naters gesteund voorstel om in het nieuwe program een formulering op te nemen waaruit een positieve waardering van de godsdienst bleek, werd bijvoorbeeld door de meerderheid verworpen. De meeste leden van de herzieningscommissie wilden vasthouden aan de neutrale houding van de SDAP ten opzichte van de religie.[47]

Niettemin waren de veranderingen in het nieuwe beginselprogram aanzienlijk. Van een overheersende invloed van de marxistische maatschappijbeschouwing viel weinig meer te bespeuren.[48] Zo werd onomwonden beklemtoond dat er tussen het socialisme en de democratie een onbreekbare band bestond en dat de partij zich niet alleen op de arbeiders, maar eveneens op de oude en de nieuwe middenstand, de boeren en tuinders moest richten, op de meerderheid van het volk dat onder het kapitalisme te lijden had. Ook werd in het program gerept van een historische lotsverbondenheid tussen de Nederlandse natie en de sociaal-democratie, die in de traditie zou staan van de 'typisch Nederlandse' geestelijke vrijheid en tolerantie. In de doelstellingen werd opgenomen dat de SDAP met de verwezenlijking van het democratisch socialisme ook 'de ontplooiing der persoonlijkheid' mogelijk wilde maken en een opbloei van het 'gemeenschapsleven' beoogde - een duidelijke geste naar Banning en Vorrink. Verder werd benadrukt dat de staat een rechtsstaat moest zijn en - analoog aan de uitgangspunten van het Plan van de Arbeid - gepleit voor een planmatige economische ordening. De opvallendste wijziging was wellicht dat de term 'klassenstrijd' nergens meer werd genoemd. Er werd nog wel gesproken over een tegenstelling tussen 'uitgebuitenen en uitbuiters', maar de gedachte dat klassenstrijd de motor van de geschiedenis was en het socialisme historisch onvermijdelijk, was definitief losgelaten. Met de afschaffing van het economisch determinisme van Marx en de verwijzing naar de bijdrage van het democratische socialisme aan de 'ontplooiing der persoonlijkheid' had de SDAP nu officieel erkend dat verbetering van de maatschappij niet door materiële hervormingen alléén werd bepaald, maar in belangrijke mate een kwestie was van mentaliteit, van de menselijke wil of overtuiging, die door religieus-socialisten en andere humanitair idealisten al sinds het fin de siècle als de stuwende kracht achter alle verandering werd geïdentificeerd.

Met deze inhoudelijke invloed van het religieus-socialisme op de politiek, bereikte de verwevenheid tussen de humanitaire beweging en de sociaal-democratie een hoogtepunt. Ook al was het socialisme nu van de belangrijkste marxistische dogma's ontdaan, Banning had op verdergaande hervormingen gehoopt. Wat hem - en vele andere religieus-socialisten - nog veel heviger teleurstelde dan de uiteindelijke versie van het nieuwe beginselprogram, was dat de SDAP op hetzelfde congres waarop het program was goedgekeurd eveneens de militaire landsverdediging had aanvaard. Veel religieus-socialisten waren overtuigd pacifist en van mening dat, ondanks de toenemende oorlogsdreiging, het ontwapeningsstandpunt moest worden gehandhaafd. Sommigen

[46] Wiardi Beckman werd bijvoorbeeld beïnvloed door *Nederland's geestesmerk* (Leiden 1935) van zijn promotor Johan Huizinga, Van der Goes van Naters liet zich - evenals vele anderen in de SDAP - inspireren door de Franse neosocialisten onder leiding van Marcel Déat, maar deelde met Wiardi Beckman en Banning een grote bewondering voor de in 1914 vermoorde Franse socialistenleider Jaurès. Allen waren sterk onder de indruk van de denkbeelden van Hendrik de Man.

[47] Knegtmans, *Socialisme en democratie* 197.

[48] Over de veranderingen in het nieuwe beginselprogram: ibidem 198-201.

van hen overwogen om de SDAP te verlaten en een eigen politieke groepering te vormen.[49] Banning bleef lid van de partij, al was hij wel - ook omdat hij zichzelf voor het politieke werk niet geschikt vond - beduidend minder actief. In 1939 besloot hij zich, ondanks een klemmend beroep van Stuuf Wiardi Beckman, niet opnieuw verkiesbaar te stellen voor het partijbestuur.[50]

Christendom en volkseenheid

Niet alleen Willem Bannings politieke betrokkenheid, ook zijn religieuze opvattingen veranderden in deze periode. Ongeveer vanaf 1935 verruilde hij zijn humanistische en naar een algemeen religieus besef neigende geloofsopvatting, voor een sterkere oriëntatie op de Bijbel. Dat hij zich nu sterker en meer uitgesproken op het christendom richtte en dat de figuur Christus en noties als schuld, zonde en berouw voor hem een grotere en diepere betekenis kregen, had alles te maken met zijn analyse van het nationaal-socialisme, dat hij óók als een religieuze beweging beschouwde.[51] Volgens Banning kon het nazisme alleen zo succesvol zijn, omdat het de aanhangers een eigen 'Messias' bood en een nieuwe, irrationele en met het antisemitisme en het *Volkstum* verbonden 'religie', waarmee het 'aan de levens van millioenen bezieling […] gaf'.[52] In zijn ogen was er niet alleen zonder twijfel 'religie' in het 'nieuwe heidendom' in Duitsland, Banning meende dat men zelfs zou kunnen stellen: 'religieus-socialisme is hier, is hier tenminste mogelijk'. Al ging het hierbij om een variant die het religieus-socialisme van hemzelf en zijn geestverwanten 'naar het leven' stond. Daarom, zo schreef Banning in 1937 in *Tijd en Taak*, mochten de religieus-socialisten die voorheen van een 'nieuwe, universele religie' spraken, in de eigen tijd het begrip religie niet langer meer in algemene termen beschrijven: 'Daarom kunnen wij thans niet meer volstaan met het woord "religie"; wij moeten zeggen: welke. Kunnen wij niet meer bij het formele "God" blijven. Moeten wij zeggen welke inhoud dat woord heeft.' Dat veel religieus-socialisten tegenwoordig spraken van 'de God van Jezus Christus' of 'de God van het evangelie' kwam volgens hem dan ook voort uit het diepgevoelde religieus-politieke verlangen naar '*inhoud* om zo te kunnen afbakenen' en mocht niet als een 'terugkeer tot enige kerkleer' worden geïnterpreteerd.[53]

Christus was voor Banning in velerlei opzichten de ultieme antipode van het demonische nazisme. Hij benadrukte dat volgens de christelijke geloofsleer de mens kracht ontving van een externe bron en ieder individu uniek was, terwijl het nationaal-socialisme uitsluitend uitging van de krachten die in de mens zelf besloten lagen en enkel oog had voor de betekenis van de mens als collectief.[54] De religie die de nazi's predikten was volgens hem een virulent en vulgair 'naturalisme', dat het bestaan van transcendente geestelijke waarden ontkende en daardoor lijnrecht tegenover het christendom stond.[55] Zelf legde Banning in zijn publicaties aan het einde van de jaren dertig steeds meer de nadruk op de afstand tussen mens en God.[56] Ook groeide zijn waardering voor de orthodoxie.[57] Bannings wending tot het christendom duidt enerzijds op een evidente breuk in zijn

[49] Van Wirdum-Banning, *Willem Banning* 104; Huijsen, *Socialisme als opdracht* 57. Ragaz had om deze reden zijn lidmaatschap van de Zwitserse sociaal-democratische partij opgezegd.
[50] Van Wirdum-Banning, *Willem Banning* 108.
[51] Zunneberg, *Willem Banning* 98-100.
[52] Geciteerd in: Hartmans, *Vijandige broeders?* 143.
[53] Geciteerd in: Wilzen en Van Biemen, *Samen op weg* 163-165.
[54] Zunneberg, *Willem Banning* 98-102.
[55] Hartmans, *Vijandige broeders?* 144.
[56] Zunneberg, *Willem Banning* 99
[57] Van Wirdum-Banning, *Willem Banning* 109-110.

denken, anderzijds is het ook te begrijpen als een logische consequentie van het bij hem overheersende verlangen om de geloofsinhoud voortdurend af te stemmen op de veranderlijke tijdsomstandigheden, het wezenskenmerk van het religieus-socialisme waarop hij in zijn polemiek met de ARP-politicus Pieter Gerbrandy zo nadrukkelijk had gewezen.

Veel religieus-socialisten en andere humanitair idealisten maakten een vergelijkbare, religieuze ontwikkeling door en richtten zich in toenemende mate op het evangelie**.** Hoewel hierbij de bewondering voor het verzet van Duitse protestanten en katholieken tegen Hitler en de pragmatische overweging dat met een *christelijk*-socialisme de tegenstellingen tussen socialisten en gelovige arbeiders gemakkelijker konden worden overbrugd dan met een *religieus*-socialisme ook een rol speelden, werd deze tendens hoofdzakelijk gemotiveerd door de religieuze geladenheid van het nazisme.[58] Voor velen in de humanitaire beweging nam de aantrekkingskracht van het christendom dus toe, omdat zij zich op deze manier duidelijker van het nationaal-socialisme konden distantiëren. Het was de opmars van het nazisme, waarin zij net als Banning de 'pseudoreligieuze', irrationele of levensfilosofische elementen herkenden die ook hun eigen levensbeschouwing kenmerkten, die het voor hen noodzakelijk maakte om de scheidslijn tussen enerzijds het christendom en anderzijds een religieus humanistisch of algemeen religieus besef scherper te trekken, een grens die in de vroege jaren twintig binnen de humanitaire beweging zo vloeiend was geweest. Zo wees de levensfilosoof en Nederlandse ambassadeur van Spenglers *Schicksalsphilosophie* L.J. van Holk eveneens nadrukkelijk op de verwerpelijke 'pseudo-godsdienstige leerstellingen' en 'geweldsmethoden' van het Derde Rijk. Het was op zijn initiatief dat de Remonstrantse Broederschap, als eerste Nederlandse kerkgenootschap, in 1934 het nazisme openlijk veroordeelde.[59] In 1935 ging Van Holk op een cursus in Barchem over 'Het fascinerende en de gevaren van het irrationalisme' opnieuw in op de politieke dreigingen van zijn tijd.[60] Ook in de brochure *De boodschap van het vrijzinnig christendom* (1939) trok hij van leer tegen de nazi's die 'het Derde Rijk […] voor het Godsrijk' hielden en met hun verlangen naar een totalitaire staat 'de perversie van het Evangelie bij uitstek' belichaamden. De remedie die Van Holk in petto had voor zijn zieke eigen tijd was een vrijzinnig christendom, dat gekenmerkt werd door redelijkheid en vrijheid, een vrijheid die volgens hem aan de mens het vermogen gaf 'om de drift van het leven, de brute vitaliteit te doen gehoorzamen aan den Geest.'[61]

De vrijzinnig liberale en vrijzinnig protestantse pedagoog Rommert Casimir, die net als Van Holk en Banning beïnvloed was door de levensfilosofie, vatte in zijn brochure *Vrijheid van geest* (1937) het nationaal-socialisme eveneens op als een soort pseudoreligie. Het nazisme - dat hij overigens in omfloerste termen bekritiseerde - eiste volgens hem 'het bezit der absolute waarheid' op. Zoals de Romeinen hun keizers vergoddelijkten, werd de aanvoerder van deze beweging als ware hij 'God' aanbeden. Juist de vrijzinnig protestanten, zo meende hij in deze brochure van de Vrijzinnig Christelijke Jongeren Bond, konden een belangrijke rol spelen om het volk tegen deze collectivistische 'waan' geestelijk te wapenen, omdat zij de 'de vrijheid van geest' als een

[58] Wilzen en Van Biemen, *Samen op weg* 169; Huijsen, *Socialisme als opdracht* 49.
[59] Lou de Jong, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog* IV, *Mei '40 - maart '41* (Den Haag 1972) 770.
[60] Auteur onbekend, 'Zelfonderzoek naar de moraal in het zakendoen', *Woodbrookers Cahier* 1 (2009) 14-23, aldaar 19.
[61] L.J. van Holk, *De boodschap van het vrijzinnig christendom* (Amsterdam 1935) 12 en 67-68.

'levensbeginsel' erkenden.[62] Behalve het christendom bracht Casimir óók de volkseenheid in stelling tegen het nazisme. Hij meende: 'juist in deze tijd der massaliteit moeten wij *geen* massa-atoom worden, maar wel een levend deel ener levende organisatie'. Geestelijke vrijheid kon volgens hem alleen gedijen in een samenleving die sociale gerechtigheid kende en een volksgemeenschap vormde. Omdat de vrijzinnig protestanten de verschillen tussen individuen, families, stammen en volken volledig aanvaardden, konden ze, zo meende Casimir, groepen die tegenover elkaar stonden verenigen en in de samenleving 'als *samenbindend en louterend* element werken'.[63] Ruim twee jaar eerder had hij in een ander artikel al betoogd dat het Nederlandse volk een 'natuurlijke' en historisch gegroeide nationale samenhang bezat, in tegenstelling tot de 'kunstmatige' Duitse natie die slechts door een tiranniek en gewelddadig bewind als dat van de nazi's bijeen kon worden gehouden.[64]

Het verlangen naar een volkseenheid kreeg, evenals het christendom, voor veel humanitair idealisten in de jaren dertig een sterkere urgentie. Weerstand tegen de 'verhokking' van de maatschappij was traditioneel binnen de humanitaire beweging, die buiten of in de marge van de 'zuilen' moet worden gesitueerd, wijdverbreid. Zo had Just Havelaar al in 1915 in zijn *Strijdende onzijdigheid* de hoop uitgesproken dat de Nederlanders een sterkere, 'levenskrachtige' en culturele eenheid zouden vormen. De gedachte dat met een volkseenheid echter niet alleen de kloof tussen de verschillende klassen en religieuze groepen kon worden geslecht of het individualisme kon worden ingedamd, maar dat daarnaast óók het nazisme de wind uit de zeilen kon worden genomen, vergrootte de aantrekkingskracht en het belang van dit ideaal aanmerkelijk. Willem Banning en zijn medestanders van de Arbeidersgemeenschap ijverden dan ook niet alleen binnen de SDAP voor een verbreding van de partijbasis, maar spanden zich daarnaast ook op andere manieren in voor een 'doorbraak'. Zo organiseerde Banning in Bentveld ontmoetingen tussen enerzijds SDAP-prominenten als Willem Albarda, Koos Vorrink, Willem Drees, Stuuf Wiardi Beckman en Marinus van der Goes van Naters en anderzijds progressieve CHU-leden als Piet Lieftinck (1902-1989), Gerard van Walsum (1900-1980) en Aart van Rhijn (1892-1986) én propageerde hij in *Tijd en Taak* voortdurend een overbrugging van de nationale tegenstellingen.[65] Om een boven-confessionele samenwerking tot stand te brengen konden de Nederlanders, zo vonden Banning en zijn AG-medebestuurder Moltzer, wat leren van de Duitse en Oostenrijke religieus-socialistische beweging, waarin protestanten en katholieken wél zij aan zij stonden.[66]

Samen met Van Holk en Willem Schermerhorn (1894-1977) stond Banning aan de wieg van de antitotalitaire volkseenheidsbeweging Eenheid door Democratie (EDD), die na de verkiezingszege van de NSB in 1935 was opgericht.[67] In tegenstelling tot het Comité van Waakzaamheid van anti-nationaalsocialistische intellectuelen, waarmee een moeizame relatie bestond, bestreed deze beweging zowel het fascisme als het communisme. Bovendien was EDD met op het hoogtepunt

[62] Rommert Casimir, 'Vrijheid van geest', in: idem, *School en leven. Verzamelde opstellen van prof. R. Casimir* (Groningen 1949)1-17, aldaar 13-15.
[63] Ibidem 12 en 15-17.
[64] Van Ginkel, *Op zoek naar eigenheid* 105 en 133.
[65] Cohen, *Om de vernieuwing van het socialisme* 237; Van Ginkel, *Op zoek naar eigenheid* 100-101; Banning, 'Terugblik op leven en strijd' 56
[66] W.B., 'Katholiek socialisme', *Barchem-Bladen* (1928-1929) 330; M.J.A. Moltzer, 'Socialisme en katholicisme', *Barchem-Bladen* (1929-1930) 12-21, aldaar 12.
[67] Th. M. van Leeuwen, 'Lambertus Johannes van Holk', *Biografisch lexicon van de geschiedenis van het Nederlands protestantisme* V (Kampen 2001) 245-248, aldaar 246.

ongeveer 30.000 leden, vele malen groter dan het Comité van Ter Braak.[68] In politiek opzicht stond de EDD het dichtst bij de Vrijzinnig-Democratische Bond, al waren bijvoorbeeld ook vrijzinnigen uit de SDAP zoals Banning, Vorrink, Henk Brugmans en de rode dominee Albert van der Heide in de beweging actief. De achterban was hoofdzakelijk afkomstig uit de weinig verzuilde middenklasse, net als veel kiezers en leden van de NSB. In de woorden van de eerste voorzitter en het VDB-lid Heije Faber (1907-2001) was de EDD erin geslaagd om onder dezelfde groep als waarop de NSB zich richtte, 'vaste voet te krijgen'.[69] Menno ter Braak, die opmerkelijk genoeg wel lid was van de EDD, typeerde de in zijn ogen 'kleinburgerlijke' organisatie in een brief aan Eduard Du Perron als een 'democratisch geperverteerde NSB'.[70]

Niet alle woordvoerders van de humanitaire beweging vonden dat het streven naar een sterkere nationale eenheid en een wending tot het christendom, de juiste antwoorden waren op de totalitaire dreiging. Bart de Ligt bijvoorbeeld, bestreed Bannings analyse van het nationaal-socialisme en meende dat het een illusie was om te geloven dat de SDAP dit gevaar het hoofd kon bieden door ook andere bevolkingsgroepen dan de arbeiders aan te spreken, het nationalisme wat meer te benadrukken of het '"universalistisch zedelijk beginsel" van het christendom' te aanvaarden. De sociaal-democratie was in allerlei opzichten pervers, zo meende De Ligt, die eerder al had betoogd dat communisme, sociaal-democratie en fascisme 'familie' van elkaar waren omdat al deze stromingen in een noodlottig 'staatssocialisme' resulteerden. Ook vond hij Willem Bannings brochure *Het nationaal-socialisme* (1932) 'zwak' omdat de AG-leider tegenover het nazisme niets wist te stellen 'dan de heldhaftigheid… van het opportunisme, en een soort vlucht in een lamgerekt christendom.'[71] Niettemin was De Ligt evenals Banning ervan overtuigd dat 'religie' gevaarlijk kon zijn wanneer het zich verbond met een 'nationaal messianisme'. In het laatste artikel dat hij voor zijn dood in 1938 schreef, verkondigde hij dat alle 'soorten van collectief geweld' steunden 'op min of meer religieuze motieven en zelfs officieel op de hulp der goden'.[72]

Ook andere humanitair idealisten ergerden zich aan de wending tot het christendom. Het gevolg was dat de eens vloeiende scheidslijn tussen vrijzinnig christelijke en religieus-humanistisch georiënteerde aanhangers van de humanitaire beweging sterker werd geaccentueerd. Zo probeerde een groep religieus-socialisten met een algemeen religieus besef om in de tweede helft van de jaren dertig zich zelfstandig te organiseren, om zich op deze manier af te grenzen van de religieus-socialisten die hun toevlucht hadden gezocht bij het christelijk geloof. De oprichting van een eigen religieus-socialistische kerk, die hen voor ogen stond, kwam echter niet tot stand.[73]

Dergelijke initiatieven konden het tij niet keren. Het was immers niet alleen de reactie op het nazisme die maakte dat de aantrekkingskracht van een algemeen religieus besef afnam - terwijl de bekoring van een vrijzinnig christendom toenam - maar bovenal de consolidatie van de verzuiling rond 1930, die bijdroeg aan de neergang van het religieus humanisme. De voortschrijdende religieuze mobilisatie van de confessionelen en de versterking van de orthodoxie en de greep van de kerk op de samenleving waren nu tot stilstand gekomen. Daarmee was een belangrijke prikkel weggenomen om - als tegenreactie - soelaas te zoeken bij een ondogmatisch en humanistisch

[68] Rovers, 'Eenheid door Democratie' 21.
[69] Ibidem 52-53 en 58-61.
[70] Geciteerd in: Rovers, 'Intellectuelen in het "roze decennium"' 58.
[71] B. de Ligt, 'Bannings's boekje', *Bevrijding* (1934) 13-15; Noordegraaf, 'Bart de Ligt en Willem Banning' 34.
[72] Bart de Ligt, 'Inleiding tot de wetenschap van de vrede', in: *Bart de Ligt 1883-1938* (Arnhem 1939) 228-255, aldaar 239.
[73] Wilzen en Van Biemen, *Samen op weg* 160, 163 en 165; Huijsen, *Socialisme als opdracht* 56.

algemeen religieus besef. Tekenend voor het einde van het 'humanitaire moment' is bijvoorbeeld dat de Praktisch-Idealisten Associatie in 1931 moest worden opgeheven vanwege een sterk teruglopende belangstelling.

Teleurgesteld in het eigen religieus beleefde, wervelende 'idealisme' dat niet tot de gehoopte vernieuwing of massale bezieling had geleid, concludeerde het PIA-lid Bob Levie in het laatste nummer van *Regeneratie*: 'Vooral in deze crisistijd ondervinden we, dat ook het zijn het bewustzijn bepaalt, […] dat er een voortdurende wisselwerking bestaat tusschen innerlijke en uiterlijke factoren, tusschen wil en omstandigheden, tusschen individu en milieu'.[74] De Rein Levenbeweging ging een jaar later ter ziele, maar was eigenlijk al sinds de dood van Lodewijk van Mierop in 1929 nauwelijks meer actief.[75] De Bond van Religieuse Anarcho-Communisten besloot in 1932 de R uit de naam te schrappen, in de hoop een bredere groep van ook niet-religieuze anarchisten aan te spreken en ook De Nieuwe Gedachte werd door de afnemende interesse voor het religieus humanisme getroffen. Ongeveer vanaf 1930 werden de zondagmorgenbijeenkomsten door steeds minder mensen werden bezocht en daalde eveneens het ledental, zodat een half jaar na de dood van Kees Meijer in 1935, moest worden besloten om de De Nieuwe Gedachte te ontbinden.[76]

Na 1940

De meeste centra en periodieken die in de jaren twintig binnen de humanitaire beweging een belangrijke rol hadden gespeeld, verdwenen tijdens de bezettingsjaren tijdelijk of voorgoed van het toneel. Zo werden het Religieus Socialistisch Verbond en de Internationale Anti-Militaristische Vereeniging, waarin de BRAC in 1939 was opgegaan, door de nieuwe machthebbers opgeheven.[77] Het laatste nummer van *Bevrijding* verscheen in de meidagen van 1940. De bezittingen en gebouwen van de Arbeidersgemeenschap werden door de Duitse bezetter in februari 1941 in beslag genomen.[78] *Tijd en Taak* was al in oktober 1940 verboden.[79] Het 'gedifferentieerde werkverband' van Van Senden was rond die tijd door de leden zelf opgeheven, vanwege langslepende bestuursperikelen en een teruglopend ledenaantal, ook al hadden verschillende leden, in de woorden van de 'gedifferentieerde' Ernst Courrech Staal, in de zomer van 1940 het verwachtingsvolle gevoel gehad 'te staan bij de geboorte van een nieuw Europa'.[80] In mei 1941 ontbonden de nazi's de Internationale School voor Wijsbegeerte omdat zij het als een theosofisch bolwerk beschouwden en daarmee als vijandig aan de eigen ideologie. Het gebouw kwam in handen van de NSB, die er een kaderschool voor de Weerbaarheidsafdeling huisvestte.[81] De verschijning van *De Stem* moest in datzelfde jaar worden gestaakt vanwege de papierschaarste.[82] *Het Nieuwe Leven*, dat na de opheffing van De Nieuwe gedachte was blijven verschijnen, stopte vermoedelijk om dezelfde reden begin 1942. De uitgave van de opvolger van het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* tot slot, het *Algemeen Nederlandsch Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, ging door tot in 1944, zij

[74] Geciteerd in: De Raaij, 'Praktisch idealisme toen en nu' 53.
[75] De Raaij, 'Door reine liefde waarachtig mens worden' 31.
[76] Van Driel, 'De Nieuwe Gedachte' 4-5.
[77] Brattinga, *Theologie van het socialisme* 17.
[78] Huijsen, *Socialisme als opdracht* 57.
[79] Wilzen en Van Biemen, *Samen op weg* 96.
[80] Courrech Staal, *De gedifferentieerden* 24.
[81] Van Everdingen, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte* 33-34.
[82] Sjoerd van Faassen, 'Een "Algemeen orgaan van hedendaagsche radicale stemmen en stroomingen". De oprichting van De Nieuwe Stem tijdens de Tweede Wereldoorlog', *TS. Tijdschrift voor Tijdschriftstudies* 21/22 (2007) 43-62, aldaar 43.

het zonder de joodse medewerkers, onder wie Herman Wolf, die - met instemming van Wolfs leermeester en de redactievoorzitter J.D. Bierens de Haan - in het najaar van 1941 uit de redactie waren gezet.[83]

Hoewel de Tweede Wereldoorlog dus een tegenslag was geweest voor het humanitair idealisme, maakte het aan de humanitaire beweging geen einde. Na 1945 hervatten veel aanhangers hun idealistisch engagement. Felix Ortt bijvoorbeeld, die 78 jaar was toen Nederland werd bevrijd, zou zich tot het einde van zijn leven in 1959 blijven inspannen voor het vegetarisme, het humanitaire onderwijs en het antivivisectionisme. Wel was hij door de oorlogservaring aan het Tolstojaanse ideaal van absolute geweldloosheid gaan twijfelen. Vanwege de holocaust, maar ook vanwege verlies van zijn zoon - die tijdens de oorlog voor de Britse geheime dienst werkte en een van de slachtoffers van het *Englandspiel* was geweest - gaf Ortt toe zich te kunnen voorstellen dat hij, als hij jonger was geweest, had deelgenomen aan het gewapend verzet.[84] De ex-dominee Johannes Cornelis Wannée, die een van de leidende figuren bij De Nieuwe Gedachte was geweest, hervatte korte tijd de uitgave van *Het Nieuwe Leven*, maar na zijn dood in 1946 ging het blad, dat nu grotendeels door Wannée zelf werd volgeschreven, definitief ter ziele. Carl Mennicke, die het concentratiekamp Sachsenhausen had overleefd, keerde na de oorlog opnieuw terug als voorzitter van de heropgerichte Internationale School voor Wijsbegeerte. Niet meer welkom in het bestuur van de school was G.H. van Senden, omdat hij, zo oordeelde een speciale zuiveringscommissie van de ISVW in 1948 'de nationaal-socialistische gezindheid ten dele beaamde'.[85] Hoewel hij nog wel welkom was als docent, verbrak Van Senden daarop alle banden met de ISVW.[86] Hij stierf in 1968, zijn denkbeelden over een religieuze vernieuwing van de cultuur waren toen echter al lang in de vergetelheid geraakt.[87]

Van de religieus-socialistische en religieus-anarchistische centra herrezen alleen de Arbeidersgemeenschap en *Tijd en Taak*. Beide leken het *religieus*-socialisme nu definitief verruild te hebben voor een *christen*-socialisme. Zo wees de Arbeidersgemeenschap in de nieuwe statuten expliciet op de eigen christelijke grondslagen en had de redactie van *Tijd en Taak* de vooroorlogse ondertitel *Religieus-socialistisch weekblad* veranderd in *Onafhankelijk weekblad voor evangelie en socialisme*, omdat verschillende, nieuwe orthodoxe medewerkers van het blad bezwaar maakten tegen de aanduiding 'religieus'.[88] Dit betekende dus eigenlijk een terugkeer naar de situatie van vóór 1926, toen het tijdschrift nog *De Blijde Wereld. Christen-socialistisch weekblad* heette. In het eerste nummer werd de naamsverandering gemotiveerd met een verwijzing naar 'een belangrijke verschuiving in ons geestelijk leven, meer bewust naar het Evangelie toe'. Benadrukt werd dat 'alleen een klaar en duidelijk, eenvoudig en sterk godsdienstig geloof de harde strijd tegen de machten, die alle menselijkheid bedreigen zal kunnen aanbinden en volhouden.'[89] Deze onomwonden keuze voor een *christelijk* socialisme, bleek eveneens uit de nieuwe samenstelling van de redactie, die nu door Banning én de orthodox protestantse predikant-verzetsman Jan Buskes werd gevormd.

---

[83] Scheffer, *Alles doet mee aan de werkelijkheid* 217.
[84] Raaij, 'Wankelende weerloosheid' 36-37.
[85] Krop, 'Filosofie als levensleer' 41.
[86] Brandsma en Eskens, 'Afrekening. De ongrijpbare schemerfiguur' 28-31.
[87] Miskotte, 'Het werk van dr. Van Senden' 409-411; G.H. van Senden. 'Terugblik op 60 jaar philosophisch werken' 16; Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795* 232.
[88] Wilzen en Van Biemen, *Samen op weg* 158 en 165-166.
[89] 'Herstel en verandering', *Tijd en Taak* (29 september 1945) 2.

In de eerste afleveringen van *Tijd en Taak* werd hardop getwijfeld of het 'religieus-socialisme' nog wel een taak had in het naoorlogse Nederland. Een doorbraak naar een brede, progressieve volkspartij leek immers met de op handen zijnde oprichting van de Partij van de Arbeid nabij en bovendien probeerde de Nederlandse Hervormde Kerk zich sterker op te stellen als een maatschappelijk betrokken 'volkskerk', zich aan te passen aan de veranderende tijdsomstandigheden en de scheidslijnen tussen orthodoxen en vrijzinnigen te overbruggen, stuk voor stuk vernieuwingen die in *Tijd en Taak* met een groot enthousiasme werden begroet. Aan de situatie van voor de oorlog, toen de religieus-socialisten moesten manoeuvreren tussen een 'sociaal onbewogen kerk en een voor religie ontoegankelijke arbeidersbeweging', leek nu voorgoed een einde te zijn gekomen.[90] Na een gezamenlijke vergadering van de AG en enkele overgebleven plaatselijke groepen van het Religieus Socialistisch Verbond - dat niet herrees na de oorlog - werd geconcludeerd dat eraan een afzonderlijke religieus-socialistische beweging geen behoefte meer bestond, maar dat er werkgroepen voor 'christendom en socialisme' moesten komen, die binnen de kerken en de socialistische beweging konden meewerken aan de zich voltrekkende kentering.[91]

Willem Banning, die tot 1950 de Arbeidersgemeenschap zou leiden, was tijdens de oorlog niet alleen gesterkt in zijn christelijke overtuiging, ook had hij zijn religieus-socialisme verder uitgewerkt tot een personalistisch socialisme, waarbij hij het accent legde op de ontwikkeling van de mens tot persoon en op de individuele verantwoordelijkheid en veel minder op de religieuze eenheidservaring en gemeenschap. In deze jaren kon, zo meende hij, immers onmogelijk nog worden ontkend dat een gloedvolle religie op zichzelf nog geen garantie bood op een gewetensvol, ethisch handelen van de mens.[92] In 1942 werd Banning geïnterneerd in het gijzelaarskamp St. Michielsgestel, waar hij onder anderen samen met Van der Goes van Naters deelnam aan de discussies tussen vooraanstaande vertegenwoordigers van de verschillende politieke en confessionele stromingen in Nederland over een vernieuwing van het politieke bestel en een mogelijke naoorlogse 'doorbraak'.

In de eerste maanden na de oorlog zou hij een zeer belangrijke rol op het politieke toneel vervullen vanwege zijn voorzitterschap van de Nederlandse Volksbeweging en nauwe betrokkenheid bij de oprichting van de PvdA, die een fusiepartij was van de SDAP, VDB, enkele katholieken en de Christelijk-Democratische Unie. In deze laatstgenoemde partij was in 1926 de Christelijke Volkspartij opgegaan, die in 1920 mede was opgericht door Enka na haar vertrek uit de Bond van Christen-Socialisten. Hoewel Banning de openingsrede op het oprichtingscongres van de PvdA had gehouden en hij als partij-ideoloog aan de beginselprogramma´s van 1947 en 1959 een belangrijke bijdrage zou leveren, was hij na de oprichting van de PvdA - ook al was hiermee niet de gedroomde, volledige 'doorbraak' bereikt - van mening dat niet meer in de eerste plaats het socialisme, maar de religie moest worden hervormd. In tegenstelling tot bijvoorbeeld Vorrink en Van der Goes van Naters, die respectievelijk als voorzitter en fractieleider en later Europarlementariër een belangrijke rol binnen de PvdA zouden vervullen, was Banning ervan overtuigd dat het meest essentiële, geestelijke vernieuwingswerk in de kerk moest worden verricht, dat dit na de verschrikkingen van 1939-1945 zijn voornaamste werkterrein moest zijn.[93] Tot aan zijn pensioen in 1953 was hij dan ook vooral

[90] Ibidem en 'Wat met het religieus-socialisme?', *Tijd en Taak* (6 oktober 1945) 3.
[91] T., 'Taak en plaats van het religieus-socialisme', *Tijd en Taak* (15 december 1945) 7.
[92] Zunneberg, *Willem Banning* 101.
[93] P. Smits, 'Banning en de Hervormde Kerk', in: Bert Barends e.a. ed., *Tussen verstarring en vervlakking. Een portret van Willem Banning* (Goor 1988) 31-35, aldaar 32-33; Van Wirdum-Banning, *Willem Banning* 148; Wilzen en van Biemen, *Samen op weg* 165 en 168.

werkzaam in het Sociologisch Instituut van de Nederlandse Hervormde Kerk en de - met deze kerk verbonden - stichting 'Kerk en Wereld'. Daarnaast spande hij zich - net als later Van Holk - in voor een nauwere samenwerking tussen de verschillende christelijke richtingen binnen de oecumenische beweging. Ook voor veel andere aanhangers van de AG en redactieleden van *Tijd en Taak* leek de hoogste prioriteit nu te liggen bij het christendom en de veranderingen binnen de Nederlands Hervormde Kerk, al bleven er tussen enerzijds de AG en *Tijd en Taak* en anderzijds de PvdA sterke dwarsverbanden bestaan.[94]

Er waren echter ook religieus-socialisten die zich na de oorlog niet meer goed thuis voelden bij *Tijd en Taak*, dat prangende verzoeken om zich in plaats van op het christendom op een universele religie te richten, negeerde, noch bij de Arbeidersgemeenschap, die in deze jaren kampte met een sterk teruglopend ledenaantal.[95] De verwijdering tussen de christelijke en de - naar verhouding steeds kleiner wordende groep - humanitair idealisten met een algemeen religieuze oriëntatie zette zich na de Tweede Wereldoorlog versterkt voort. Het gevoel van ontheemding van deze laatste groep werd nog verder versterkt doordat de SDAP, die in het interbellum aan veel religieus humanisten een 'geestelijk onderdak' had geboden, opging in de PvdA. Hiermee was een paradoxale situatie ontstaan: enerzijds verlangden de humanistisch georiënteerde humanitair idealisten vanzelfsprekend naar het ontstaan van een brede, progressieve volkspartij, anderzijds brachten de mogelijke concessies aan de confessionelen, die voor de totstandkoming van een doorbraak vereist waren, een gevoel van onbehagen met zich mee. Dit laatste gold uiteraard óók voor de ongodsdienstige humanisten binnen de SDAP. Zo moesten zij bijvoorbeeld met lede ogen aanzien hoe protestantse en katholieke aanhangers van de Nederlandse Volksbeweging luidruchtig bezwaar maakten tegen een erkenning van het 'humanisme', naast het 'christendom', als geestelijk fundament van de NVB.[96] Met de totstandkoming van de PvdA leek de vanzelfsprekende band tussen onkerkelijke humanisten en de sociaal-democratie dan ook te zijn doorgesneden.

Zowel partijleden met een algemeen religieuze als met een ongodsdienstige humanistische overtuiging hadden het gevoel dat er door de komst van deze nieuwe politieke partij een leemte was ontstaan, die kon worden opgevuld door een nieuwe politiek-neutrale, levensbeschouwelijke humanistische organisatie.[97] Zij werden in deze veronderstelling gesterkt doordat de NVB haar oorspronkelijke aspiratie om niet alleen een politieke, maar ook een geestelijke vernieuwing te realiseren niet had waargemaakt en zich in de praktijk hoofdzakelijk op de politiek - de voorbereidingen van een fusie - had geconcentreerd, terwijl ook de geestelijke crisis, die in de ogen van velen mede tot de Tweede Wereldoorlog had geleid, dringend om een oplossing vroeg. Voor het humanisme als levensbeschouwing leek hierbij een heilzame rol te zijn weggelegd.[98] Een week na de totstandkoming van de PvdA werd het Humanistisch Verbond (HV) opgericht. In de begsinselverklaring werd het 'humanisme' enigszins religieus omschreven als een 'levens- en wereldbeschouwing, die zich, zonder uit te gaan van het bestaan van een persoonlijke godheid,

[94] Huijsen, *Socialisme als opdracht* 102, 105-107 en 110; Wilzen en Van Biemen, *Samen op weg* 123-124 en 129.
[95] Van Wirdum Banning, *Willem Banning* 182; Lindeboom, *Geschiedenis van de Barchem-beweging* 263.
[96] Carla van Baalen, 'Humanisten tussen doorbraak en verzuiling. Over de oprichting van het Humanistisch Verbond (1946)', in: Peter Derkx e.a. ed., *Voor menselijkheid of tegen godsdienst? Humanisme in Nederland 1850-1960* (Hilversum 1998) 147-161, aldaar 155-156.
[97] Tjeerd Flokstra en Sjoerd Wieling, *De geschiedenis van het Humanistisch Verbond 1946-1986* (Zutphen 1986) 21-22.
[98] Van Baalen, 'Humanisten tussen doorbraak en verzuiling' 149 en 152-154.

baseert op de eerbied voor de mens als bijzonder deel van het kosmisch geheel'.[99] Hoewel het HV in politiek opzicht neutraal wilde zijn, behoorde het in de beginjaren, tegen wil en dank, onmiskenbaar tot de socialistische 'zuil'. De meeste bestuursleden waren uitgesproken sociaal-democraten en ook de aanhangers werden vooral onder de oude SDAP-leden gezocht.[100]

Tussen het HV en de cultuurkritische, humanitaire beweging, die in het interbellum sterk met de sociaal-democratie verweven was geraakt, bestond eveneens een zekere continuïteit; een onderwerp dat buiten het bestek van deze studie valt en verder onderzoek verdient. Zo wordt in de literatuur De Nieuwe Gedachte als 'voorloper' van het Humanistisch Verbond aangemerkt, waren de literatuurcritici en oud-medewerkers van respectievelijk *Tijd en Taak* en *De Stem*, Garmt Stuiveling en Johannes Tielrooy, betrokken bij de oprichting van het HV en zou het oud BRAC-lid Bep Max lange tijd deel uitmaken van het hoofdbestuur.[101] Bovendien zou een groot aantal religieus-socialisten de Arbeidersgemeenschap voor het HV hebben verlaten en is gesuggereerd dat een omvangrijke groep van voormalige lezers van *De Stem* zich bij het verbond had aangesloten.[102]

Dirk Coster zelf sloot zich niet aan bij het Humanistisch Verbond. Tijdens de bezettingsjaren was hij lid geworden van de Kultuurkamer en ontving hij subsidie van het Departement van Volksvoorlichting en Kunsten, zonder hiervoor overigens na de oorlog te worden veroordeeld.[103] Niet duidelijk is welke motieven of omstandigheden Coster, die voor de oorlog het fascisme zo fel had bestreden, precies hiertoe brachten. De communistische schrijver en oud-medewerker van *De Stem*, Theun de Vries (1907-2005), meende dat Costers 'houding tijdens de bezettingsjaren […] niet bijster voorbeeldig' was geweest, maar was bereid hem 'zijn zwakte' te vergeven 'op grond van veel lichamelijk onwelzijn, een intellectuele afkeer van handelend optreden of de tegenzin van de oudere mens om zich als onderduiker door de oorlog heen te moeten slaan'.[104] Hoewel Coster ook na 1945 bleef publiceren, zij het vaker in Vlaamse dan in Nederlandse periodieken en hij in 1952 geëerd werd met een eredoctoraat van de Universiteit van Amsterdam, kon hij bij de naoorlogse, nieuwe generatie schrijvers geen aansluiting vinden.[105] Tekenend is dat *Uren met Dirk Coster*, waarvan Eduard Du Perron - die net als Menno ter Braak in de meidagen van 1940 was gestorven - zich in 1938 had gedistantieerd, na de oorlog opnieuw werd uitgegeven.

Bij de oprichting van *De Nieuwe Stem* in 1946 door zijn vriend Anthonie Donker, die na de dood van Havelaar de tweede man bij *De Stem* was geweest en het literaire bijblad *Critisch Bulletin*

---

[99] Geciteerd in: Peter Derkx, *H.J. Pos 1898-1955: objectief en partijdig. Biografie van een filosoof en humanist* (Hilversum 1994) 339.

[100] Humanistisch Verbond-voorzitter Jaap van Praag dacht dat de aanhang in het bijzonder gerekruteerd kon worden uit 'het vroegere Instituut voor Arbeidersontwikkeling, natuurvrienden, VARA, AJC'. Pas in 1947 werd met de nodige moeite een liberaal bereid gevonden om zitting te nemen in het HV-bestuur. In: Van Baalen, 'Humanisten tussen doorbraak en verzuiling' 160-161; Flokstra en Wieling, *De geschiedenis van het Humanistisch Verbond* 17 en 24-25.

[101] Flokstra en Wieling, *De geschiedenis van het Humanistisch Verbond* 15; P. Thoenes en P.B. Cliteur, 'De humanistische traditie in Nederland: achtergrond, positie, perspectief', in: S.W. Couwenberg ed., *Op de grens van twee eeuwen. Positie en perspectief van Nederland in het zicht van het jaar 2000* (Kampen 1989) 30-39, aldaar 32; Van Driel, 'De Nieuwe Gedachte' 4-5. Ook de vrijdenkersvereniging de Dageraad (waarvan een groot aantal ongodsdienstige HV-leden voor de oorlog lid was geweest) wordt vaak als voorloper van het Humanistisch Verbond beschouwd.

[102] Lindeboom, *Geschiedenis van de Barchem-beweging* 263; Van Leeuwen, *Nederlandse auteurs van vijf generaties* 75.

[103] Van Faassen 'Coster, Dirk (1887-1956)'; Adriaan Venema, *Schrijvers, uitgevers en hun collaboratie* I (Amsterdam 1988) 142 en 484.

[104] Geciteerd in: Venema, *Schrijvers, uitgevers en hun collaboratie* 142.

[105] Oomes, 'Dirk Coster 1887-1956' 390-391.

onder zijn hoede had gehad, was hij - óók vanwege zijn lidmaatschap van de Kultuurkamer - niet betrokken.[106] Naast Donker bestond de redactie uit de antropoloog Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong (1886-1964), de bekende verzetsman Henk van Randwijk (1909-1966) en drie bestuursleden van het Humanistisch Verbond, namelijk de filosoof Henk Pos, Jan Romein en de latere PSP-oprichter Oene Noordenbos (1896-1978). In het eerste nummer verklaarden zij dat *De Nieuwe Stem* in de traditie stond van de oude *De Stem* 'die voortgekomen uit de vorige oorlog onder Dirk Costers leiding in de afgelopen decenniën de tolk der humanistische traditie is geweest'. Ook *De Nieuwe Stem* was geboren uit een verschrikkelijke wereldoorlog en stond in het teken van het verlangen naar meer 'menselijkheid' en een herstel en vernieuwing van de Europese beschaving. Tegelijkertijd onderstreepte de redactie: 'juist omdat wij ons bewust zijn van de diepe insnijding door de oorlog teweeggebracht, beseffen we dat de Nieuwe Stem vooral meer moet wezen dan een boven de realiteiten zwevend, in de ijlte verklinkend geluid, en dat wij meer dan ooit bedacht dienen te zijn op voeling houden met die realiteiten.' Al wilden de redactieleden van *De Nieuwe Stem* zich op deze manier nadrukkelijk onderscheiden van Costers zweverige reputatie, waartegen Du Perron vijftien jaar eerder zo meedogenloos had gefulmineerd, in feite bevestigden ze met hun constatering dat het 'idealisme van humanistische inspiratie […] niet opnieuw tot machteloosheid gedoemd' mocht blijken, de boodschap die vooraanstaande humanitair idealisten als Coster, Banning, Van Holk al in de jaren dertig hadden verkondigd.[107]

[106] Van Faassen 'Coster, Dirk (1887-1956)'. Over de oprichting van *De Nieuwe Stem* ook: Van Faassen, 'Een "Algemeen orgaan van hedendaagsche radicale stemmen en stroomingen"' 43-62.
[107] N.A. Donkersloot e.a. ('redactie'), 'Aan de lezers', *De Nieuwe Stem* (1946) 1-5, aldaar 3.

Conclusie

'De zachte krachten zullen zeker winnen in 't eind - dit hoor ik als een innig fluistren in mij', dichtte Henriette Roland Holst in 1918 in de bundel *Verzonken grenzen*. Met deze bekende versregel leek de dichteres, die binnen de humanitaire beweging op handen werd gedragen, zowel te appelleren aan het verlangen naar vrede en vernieuwing in een tijd van oorlog en geweld, als aan de verwachting dat een betere, menselijkere maatschappij slechts door een geestelijke, innerlijke omwenteling tot stand zou komen. Met haar hoopvolle dichtregel had de toen nog communistische Roland Holst, die zich tien jaar later tot het religieus-socialisme zou bekeren, de grondgedachte verwoord van het humanitair idealisme dat na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog opgang maakte. Het is dit 'humanitaire moment' van de jaren 1914-1930 dat het onderwerp vormt van deze studie en dat gezien kan worden als de meest opmerkelijke Nederlandse bijdrage aan de Europese herbezinning op de cultuur die na de oercatastrofe van de twintigste eeuw plaatsvond.

De vraag die daarbij centraal staat, is hoe de intellectuelen van de humanitaire beweging hebben gereflecteerd op de crisis van de Europese beschaving die na de oorlog de gemoederen van schrijvers, geleerden, kunstenaars en filosofen op het gehele continent beroerde. De humanitaire beweging moet worden begrepen als een heterogene, cultuurkritische beweging die zich problematisch verhield tot de bestaande confessionele, liberale en socialistische 'zuilen'. De aanhangers, die droomden van een menselijkere samenleving door een 'geestelijke' verbetering van het individu, zetten zich zowel af tegen het conventionele, 'officiële christendom' als tegen het liberalisme en het daarmee verbonden kapitalisme, materialisme en rationalisme. Tegenover de sociaal-democratie namen zij een ambivalentere houding aan, die enerzijds werd ingegeven door een grote bewondering voor de socialistische strijd tegen het kapitalisme en anderzijds door een diepe afkeer van de historisch-materialistische filosofische basis van deze politieke stroming. In deze studie zijn niet alleen de diagnoses van het 'zieke' Europa en blauwdrukken voor een regeneratie van de cultuur van de humanitair idealisten geanalyseerd, ook is geïnventariseerd op welke wijze zij zich de ideeën van buitenlandse schrijvers en filosofen als Oswald Spengler, Romain Rolland, Thomas Mann en Julien Benda toe-eigenden en inpasten in hun eigen cultuurkritiek. Op deze manier is, in de tweede plaats, geprobeerd om een antwoord te formuleren op de grotere vraag naar de mate waarin Nederland deelnam aan de culturele heroriëntatie en het crisisdebat dat na 1918 in heel Europa plaatsvond. Een derde thema dat aan bod is gekomen, is de rol en betekenis van 'religie' binnen de humanitaire beweging en het verband tussen de bloei van het humanitair idealisme en de processen van ontkerkelijking en de 'verzuiling', die zich beide in de jaren 1914-1930 sterker deden gelden dan voorheen. Een vierde en laatste thema in deze studie vormt de wisselwerking tussen de cultuurkritische, humanitaire beweging en de politiek. Zowel de toenemende 'politisering' van de beweging tijdens de Eerste Wereldoorlog en in het interbellum, als de verhouding tot enerzijds de sociaal-democratie en anderzijds tot het fascisme en nationaal-socialisme zijn bestudeerd. Op deze wijze is geprobeerd om de hardnekkige visie op de humanitair idealisten als onbeduidende, 'apolitieke zwevers' bij te stellen en een bijdrage te leveren aan het bredere debat over de cultuurkritiek als wegbereider van deze laatstgenoemde, totalitaire stromingen die in 1939 een nieuwe wereldoorlog ontketenden. Voordat de belangrijkste conclusies over deze vier thema's kunnen worden getrokken, is het echter eerst noodzakelijk om nog eens terug te blikken op de hoofdlijnen van deze studie.

Het 'humanitaire moment'

Aan de opleving van het humanitair idealisme lag een sterke afkeer van de oorlog, het rationalisme en de christelijke orthodoxie ten grondslag, zo is duidelijk geworden in het eerste hoofdstuk. De Eerste Wereldoorlog bevestigde de betekenis en urgentie van het menselijkheidsideaal dat kenmerkend was voor de humanitaire beweging. De wens om een oplossing te vinden voor 'de sociale kwestie' werd naar de achtergrond verdrongen door het prangende verlangen naar 'nooit-meer-oorlog', een verlangen dat uiteraard niet exclusief aan de humanitair idealisten was voorbehouden. Vooral het einde van de oorlog werd door de humanitair idealisten verwelkomd als een klaroenstoot voor vernieuwing. Na vier jaar strijd leek in 1918 het moment te zijn aangebroken om de hevig verlangde menselijkere maatschappij en een bestendige vrede, verzoening en 'democratie' in Europa te realiseren. Daarnaast kreeg ook het antirationalisme van de humanitaire beweging, die ontstaan was in het fin de siècle, door de oorlog een grotere aantrekkingskracht. In de perceptie van veel tijdgenoten had de wereldbrand op pijnlijke wijze getoond dat het verstandsdenken, dat in de negentiende eeuw had gedomineerd, definitief bankroet was. Veel Europese intellectuelen interpreteerden de Eerste Wereldoorlog als een ontlading van de irrationele, onderhuidse driften van de mens die door de mechanisch-intellectualistische wereldbeschouwing van de liberale burgerij te lang waren onderdrukt. Het idee dat de eenzijdige heerschappij van het verstand onherroepelijk moest worden gecorrigeerd door een wending tot het irrationele of door een synthese van intuïtie en intellect - een idee dat onder humanitair-idealistische intellectuelen gemeengoed was - maakte nu opgang in bredere kring.

Naast deze twee algemeen-Europese factoren, was er nog een derde, binnenlandse factor die belangrijke mate bijdroeg aan de bloeiperiode van het humanitair idealisme in de jaren twintig. Doordat de orthodoxe protestanten en katholieken in de eerste decennia van de twintigste eeuw hun greep op de samenleving steeds verder vergrootten en de religieuze mobilisatie van deze groepen - in de woorden van Peter van Rooden - gepaard ging met een 'ideologisch extremisme', werd het voor veel Nederlanders steeds lastiger om een 'ongedefinieerd christendom' te belijden. Het resultaat was een gevoel van onvrede met de 'verzuiling' en met de versterking van de christelijke orthodoxie. Een onvrede die bij sommigen verder werd aangewakkerd door de teleurstellende constatering dat de christelijke kerken er niet in waren geslaagd de oorlog te voorkomen en in de oorlogvoerende landen het nationalisme en de strijd zelfs hadden gesanctioneerd. Zowel voor mensen die op zoek gingen naar een religieus alternatief voor het christendom als voor vrijzinnige protestanten die de kerk trouw bleven, maar die wél de behoefte voelden om het 'conventionele' christendom te corrigeren, bood de humanitaire beweging soelaas. De aanhangers van de humanitaire beweging zetten zich kortom niet alleen af tegen de onmenselijkheid van de oorlog of tegen het intellectualisme dat in hun ogen mede tot de wereldbrand had geleid, maar óók tegen de ordening van de Nederlandse maatschappij langs religieuze scheidslijnen en tegen de toenemende rechtzinnigheid en dogmatiek die dit met zich meebracht.

In het tweede hoofdstuk stond het religieus-socialisme centraal, de stroming die in de jaren twintig het meest gezichtsbepalend werd binnen de humanitaire beweging. Aan de hand van een analyse van de ontwikkeling van de diverse religieus-socialistische organisaties in Nederland in de periode 1890-1930 is getoond dat er sprake was van een toenadering tussen deze organisaties en de SDAP en dat het *christelijk*-socialisme langzamerhand plaatsmaakte voor een overwegend *religieus*-socialisme. Ook is gebleken dat er inhoudelijk weinig overeenstemming bestond tussen de religieus-socialisten. Zowel aan de 'religie' als aan het 'socialisme' werd dikwijls een andere functie en

betekenis toegedicht. Tot slot is beargumenteerd dat het religieus-socialisme een breder verschijnsel was dan tot dusverre is aangenomen. Behalve de Arbeidersgemeenschap van Willem Banning, de Blijde Wereld-dominees en het Religieus Socialistisch Verbond, kunnen bijvoorbeeld eveneens Kees Meijer en zijn De Nieuwe Gedachte, Just Havelaar, G.H. van Senden en een deel van de jongerenvereniging de Praktisch-Idealisten Associatie tot de 'periferie' van het religieus-socialisme worden gerekend.

In het derde hoofdstuk werd geanalyseerd op welke wijze de wijsbegeerte als een intellectuele bron voor de cultuurkritiek van de humanitair idealisten heeft gefungeerd. Evenals rond de eeuwwisseling lieten velen zich inspireren door Hegel. Aan Hegels idealisme werd in de jaren 1914-1930 echter dikwijls een nieuwe invulling gegeven. Dat gold bovenal voor de 'links-hegeliaanse' leerlingen van de Leidse hoogleraar Gerard Bolland. Sommigen van hen richtten in 1915 de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort op vanuit het ideaal om met de filosofie bij te dragen aan een culturele eenheid en vrede in Europa, anderen kwamen op basis van Hegels dialectische beginsel tot de conclusie dat een geestelijke zuivering van de Russische Revolutie en een revolutie in de mens én in de maatschappij dringend waren vereist. Populairder dan het neohegelianisme, was in de vroege jaren twintig de levensfilosofie, zij het in een sterk gevulgariseerde variant. Evenals de wijsbegeerte van Hegel werd de levensfilosofie door de humanitair idealisten op zeer diverse manieren geïnterpreteerd en geïnstrumentaliseerd, bijvoorbeeld voor een 'strijdende' of 'waardige onzijdigheid' van Nederland tijdens de Eerste Wereldoorlog (Just Havelaar en Rommert Casimir), voor een 'internationalistisch-nationalisme' (de PIA), een Vereenigde Staaten van Europa (Egbert Smedes), een socialistische revolutie (Geertruida Kapteyn-Muysken), een op vrijzinnig-democratische leest geschoeide 'opbouw' van de samenleving (Casimir) of de 'democratie' (Havelaar).

In het vierde hoofdstuk is het cultuurkritische oriëntalisme dat in de jaren twintig binnen de humanitaire beweging furore maakte, onderzocht. Omdat de Eerste Wereldoorlog op meedogenloze wijze het morele tekort van Europa had blootgelegd, kreeg de gedachte dat het 'spirituele', 'onbedorven' Oosten de 'gedegenereerde' westerse beschaving kon genezen in de perceptie van veel intellectuelen een nieuwe urgentie. Deze bekoring van het Oosten droeg in de eerste plaats bij aan het relatieve succes van de theosofie in Nederland en in het bijzonder van de theosofische Orde van de Ster in het Oosten rond de 'wereldleraar' Jiddu Krishnamurti, die jaarlijks bijeenkwam in het Overijsselse Ommen. Op hun beurt droegen de theosofen bij aan de bekendheid van oosterse religieuze, literaire en filosofische tradities, bijvoorbeeld door de Bengaalse dichter Rabindranath Tagore voor een lezingentournee in Nederland uit te nodigen. Behalve Tagore werd ook de Duits-Baltische levensfilosoof Hermann Keyserling als een profeet van de 'geneeskrachtige', 'oosterse geest' verwelkomd. Opvallend en 'nieuw' in dit tijdvak is dat het cultuurkritische oriëntalisme bovenal tot uitdrukking kwam in een grote belangstelling voor Rusland. Dit was hoofdzakelijk het gevolg van de bolsjewistische revolutie van 1917 die de fundamentele 'on-Europeesheid' van het land leek te onderstrepen, evenals het stereotype beeld dat Rusland een 'mysterie' was. Ook de snelle Vrede van Brest-Litovsk van maart 1918, de ongeëvenaarde sociale hervormingen en artistieke experimenten van het communistische Rusland boezemden in het Westen ontzag in. Door een groot aantal Europese intellectuelen, onder wie veel humanitair idealisten, werd de Russische Revolutie nu in verband gebracht met het oudere Russische zelfbeeld dat het 'mysterieuze' Rusland een religieus-spirituele missie in de wereld te vervullen had en een heilzame werking op het Westen kon uitoefenen. De Russische literatuur werd bij uitstek beschouwd als de aangewezen bron om dit vermeende heilzame en spirituele potentieel van de 'Russische ziel' te ontsluiten. Dat gold in het

bijzonder voor de werken van Fjodor Dostojevski, die binnen de humanitaire beweging bewierookt werd als 'redder' van het cultureel verschraalde Europa.

In het vijfde hoofdstuk is naar voren gekomen dat er door de humanitair idealisten steeds vaker vraagtekens werden geplaatst bij het voorheen zo vanzelfsprekende elitebesef. De oorzaak hiervoor moet worden gezocht bij de oplaaiende cultuurcrisis, het oorlogsenthousiasme van de Duitse, Franse en Britse schrijvers en geleerden in augustus 1914 en het engagement van de Europese intellectuelen in dienst van de linkse en rechtse, politieke extremen in het interbellum. De notie dat de intellectuelen een 'geestelijke voorhoede' vormden die de weg zou kunnen wijzen naar een nieuwe cultuur vroeg om een herbezinning en reflectie in de perceptie van humanitair idealisten als Frederik van Eeden, Bart de Ligt en Dirk Coster. Een belangrijk referentiepunt in het debat over de taak en verantwoordelijkheid van de intellectuelen was de Franse schrijver en pacifist Romain Rolland, die de Europese schrijvers, kunstenaars en geleerden in 1914 had opgeroepen om zich 'boven het strijdgewoel' te begeven in plaats van zich te laten meevoeren door de irrationele, nationalistische waan. Duidelijk is geworden dat de intellectuelen door de humanitair idealisten steeds vaker als de wortel van het probleem werden gezien, in plaats van als de gedroomde heelmeesters van de voortwoekerende cultuurcrisis.

In de epiloog is ten slotte gebleken dat in de jaren dertig en veertig de meerderheid van de humanitair idealisten tot een openlijke verwerping van het nazisme en fascisme kwam. De opmars van deze totalitaire massabewegingen en de toegenomen politieke spanningen in Europa droegen bij aan de neergang van de humanitaire beweging rond 1930, evenals de economische malaise en werkloosheid, het zakelijkere en somberdere culturele klimaat dat aan het einde van de jaren twintig ontstond en de teleurstelling dat de 'nieuwe cultuur', die na de oorlog binnen handbereik leek, niet tot stand was gekomen. Een belangrijke oorzaak van de afnemende belangstelling voor het humanitair idealisme was bovendien de consolidatie van de 'verzuiling'. Aan het begin van de jaren dertig leek de religieuze mobilisatie van de katholieken en orthodoxe protestanten te zijn voltooid. De noodzaak van een religieus-humanistische tegenreactie had daarmee sterk aan urgentie ingeboet. Ook al was het 'humanitaire moment' rond 1930 voorbij, de humanitaire beweging bleef tot na de Tweede Wereldoorlog voortbestaan. Zo lijkt er bijvoorbeeld een zekere mate van continuïteit te hebben bestaan tussen vooroorlogse 'centra' van het humanitair idealisme als De Nieuwe Gedachte en *De Stem* en het in 1946 opgerichte Humanistisch Verbond.

Cultuurkritiek en intellectuele bronnen

In hun diagnose van de symptomen en oorzaken van de cultuurcrisis waren de humanitair idealisten meestal opvallend eensgezind. De eigen tijd was in hun ogen te verstandelijk en leek te worden geteisterd door materialisme, egoïsme, versplintering op elk terrein, een stijlloze kunst en een pervers dogmatisme, dat de noodzakelijke vrije ontplooiing van het individu belemmerde. Er was kortom sprake van een scherpe kloof tussen de uiterlijke beschaving en de werkelijke innerlijke beschaving en een schrijnend tekort aan moraal, spiritualiteit en een werkelijke 'verbondenheid' tussen de mensen. Hoofdschuldige van deze vermeende geestelijke verschraling en maatschappelijke desintegratie was de liberale burgerij, die als drijvende kracht van het moderniseringsproces verantwoordelijk werd gehouden voor de dominantie van het kapitalisme en de rationalistisch-positivistische wereldbeschouwing. Daarnaast moesten ook de officiële kerken het dikwijls ontgelden, omdat zij het kapitalisme en nationalisme leken goed te keuren, maar vooral omdat het 'dogmatische', conventionele christendom dat zij uitdroegen niet meer in staat was de

mensen werkelijk te bezielen en de persoonlijke vrijheid van de mens beknotte. Tot slot werd ook het officiële socialisme bekritiseerd, omdat het - evenals het kapitalisme dat het bestreed - zich te veel liet leiden door economische overwegingen en te weinig rekening hield met het belang van geestelijke factoren én met de wil en betekenis van de individuele mens.

Hoewel de aanhangers van de humanitaire beweging dus weinig verschilden in hun analyse van het probleem en zij eveneens een vertrouwen in de verbetering van de mens deelden, liepen de 'oplossingen' die zij in hun cultuurkritiek bepleitten wél sterk uiteen. De belangrijkste gemene deler is dat de humanitair idealisten ervan overtuigd waren dat het cultuurverval slechts door een *religieuze* of *geestelijke* revolutie kon worden gekeerd. Zowel de Eerste Wereldoorlog als de verhevigde cultuurcrisis die daarvan het gevolg was, leken in hun ogen het cruciale belang van 'religie' te onderstrepen. Religie werd door de aanhangers van de humanitaire beweging beschouwd als hét aangewezen medicijn voor de zedenverwildering en maatschappelijke desintegratie die het eigen tijdsgewricht leken te teisteren. Ook tegen de dominantie van het materialisme en rationalisme, die werd beschouwd als een belangrijke oorzaak van de oorlog, leek louter een krachtig religieus-geestelijk tegengif te zijn opgewassen. Deze veronderstelling dat de werkelijkheid beter met de 'geest' dan met 'daden' kon worden veranderd, leek bovendien nog eens te worden bevestigd door de positie van Nederland als afzijdige en 'machteloze' toeschouwer in de jaren 1914-1918. Dit breed gedragen idee leidde ertoe dat in de jaren twintig in de humanitaire beweging de praktische bekering van het individu - het ijveren voor zaken als vegetarisme, geheelonthouding of een andere aanpassing van de levenspraktijk - niet langer meer op de voorgrond stond. De prioriteit verschoof naar een innerlijke, 'religieuze ommekeer'.

De religie die de humanitair idealisten verlangden, was humanistisch en ondogmatisch en stelde de persoonlijke ervaring van het immanent 'goddelijke' centraal. Vaak was daarbij de gedachte dat de religieuze omwenteling kon worden bereikt door een 'bewustwording' of 'zelfbevrijding' van de 'persoonlijkheid' en dat de zelfvervolmaking van het individu en een werkelijk gevoeld gemeenschapsbesef elkaar wederzijds veronderstelden. Aan de precieze inhoud van de verlangde humanistische 'religie' werd echter op zeer diverse manieren invulling gegeven, zo stond Just Havelaar een 'religie der menschelijkheid' voor, hing Geertruida Kapteyn-Muysken een 'Levensgeloof' aan en kwam G.H. van Senden tot een 'religieus-monisme'. Ruwweg bestonden er binnen de humanitaire beweging drie religieuze richtingen, die niet altijd even duidelijk van elkaar te onderscheiden zijn: in de eerste plaats de bestaande of nieuwe esoterische stromingen met een min of meer afgebakende spirituele leer, waarvan de Theosofische Vereeniging en de eveneens theosofische Orde van de Ster in het Oosten veruit de grootste waren, in de tweede plaats radicaal vrijzinnige of 'links-moderne' protestanten en in de derde plaats de aanhangers die er een algemeen religieus besef op na hielden. Het zijn de radicaal vrijzinnige protestantse en algemeen religieuze richting die in de jaren twintig binnen de humanitaire beweging op de voorgrond kwamen te staan en die het verlangen naar een zuiver, ondogmatisch en humanistisch geloof het sterkst vertolkten. De humanitaire beweging was - ondanks de kritiek op de kerken - dan ook geenszins een volledig buitenkerkelijke beweging. Veel woordvoerders waren dominee (zoals Gustaaf en Henri van den Bergh van Eysinga, Willem Banning, J.J. Thomson, L.J. van Holk en Karel Proost) of ex-predikant (zoals Bart de Ligt, J.D. Bierens de Haan, G.H. van Senden, Louis Bähler en J.C. Wannée).

Hoewel 'religie' dus voor veel humanitair idealisten de vorm was die de door hen verlangde remedie voor de cultuurcrisis moest aannemen, putten zij de hiervoor vereiste, verdere intellectuele bouwstenen vooral uit de filosofie, de literatuur en het socialisme. Dat het socialisme in de jaren 1914-1918 sterker dan voorheen tot de verbeelding sprak had in de eerste plaats te maken met het

feit dat het kapitalisme, dat geleid had tot het imperialisme, door velen als de dieperliggende, fundamentele oorzaak van de oorlog werd beschouwd. Het socialisme - dat het kapitalisme bestreed - werd nu gewaardeerd als de enige garantie op een duurzame vrede. In de tweede plaats leek het socialisme allerlei elementen te bevatten waarmee het algemeen religieuze besef of radicaal vrijzinnige protestantisme van de humanitair idealisten kon worden aangevuld of gezuiverd. Vooral de gedachte dat het socialisme zowel voorzag in een nieuwe gemeenschap, als de voorwaarde leek te kunnen scheppen voor een vrije ontwikkeling van de persoonlijkheid (door bij te dragen aan de vrede en een einde te maken aan de reductie van de mens tot een willoos radertje in het industriële productieproces) droeg bij aan de vergrote aantrekkingskracht. Terwijl het kapitalisme resulteerde in ontbinding en de religie onmogelijk leek te maken, schiep het socialisme hiervoor juist de noodzakelijke voorwaarden, zo was de gedachte.

Tegelijkertijd leek de oorlog echter te hebben getoond dat de historisch-materialistische filosofische basis van het socialisme niet meer voldeed. De Eerste Wereldoorlog had immers op verpletterende wijze getoond waartoe de irrationele drijfveren van de mens konden leiden. Zelfs SDAP-leider Troelstra had in *De wereldoorlog en de sociaaldemokratie* (1915) verkondigd dat het marxisme, omdat het geen rekening hield met de 'kosmische werkingen in het heelal en de diepere instincten en behoeften der menschelijke persoonlijkheid', een 'krachtige, de persoonlijkheid vormende en verheffende ideologie' nodig had, die beantwoordde aan de religieuze aanleg van de mens en voorzag in een gevoel van 'eenheid en verbinding met kosmische krachten'. Een groot aantal humanitair idealisten vond in de jaren na de oorlog daarom soelaas bij het religieus-socialisme en trachtte het socialisme te hervormen met de eigen ondogmatische en humanistische 'religie'. Hun kritiek - die in bredere kringen gedeeld werd - richtte zich vooral op de eenzijdige nadruk van het socialisme op 'klasse' én op het overheersende belang dat aan economische factoren werd gehecht. In hun perceptie moest het eenzijdige historisch-*materialisme* voor een nieuw historisch-*idealisme* wijken.

Behalve aan het socialisme laafden de humanitair idealisten hun religieuze opvattingen ook aan de oosterse filosofie, religie en literatuur, het idealisme van Hegel en de levensfilosofie. Deze twee laatstgenoemde, buiten-academische wijsgerige stromingen lieten zich buitengewoon goed combineren met een vrijzinnig protestants of humanistisch, algemeen religieus besef. Beide stromingen plaatsten immers het immanente (de 'geest' of 'het Leven') voorop en leken te voorzien in de religieuze behoefte om de naarstig gezochte onderhuidse 'ware werkelijkheid' of onderliggende essentie te ontsluiten én om de teloorgegane maatschappelijk-culturele eenheid te herstellen. Daarnaast waren Hegels idealisme en de levensfilosofie voor de humanitair idealisten óók aantrekkelijk omdat zij zich nadrukkelijk afzetten tegen het heersende rationalisme en de positivistische universitaire wijsbegeerte en omdat zij alternatieve visies op de loop van de geschiedenis leken te bieden.

Nu waren de wijsbegeerte van Hegel en het 'onbedorven Oosten' reeds in het fin de siècle populair onder de aanhangers van de humanitaire beweging - al gaven zij vanwege de Eerste Wereldoorlog en de Russische Revolutie in de jaren 1914-1930 wel vaak een andere invulling aan deze intellectuele bronnen. Nieuw in deze periode is echter de grote aantrekkingskracht van de levensfilosofie. In de perceptie van veel humanitair idealisten was deze filosofische stroming bij uitstek geschikt om de turbulente gebeurtenissen in het eigen tijdsgewricht van een zin en betekenis te kunnen voorzien. In grote lijnen was de gedachte dat er teugelloze, allesomvattende irrationele 'levenskracht' bestond, die de geschiedenis voortstuwde en op een gewelddadige wijze een ontlading had gezocht in de Eerste Wereldoorlog en de Russische Revolutie. Omdat deze kracht toch

ook over een energiek, regenererend potentieel beschikte, was het zaak 'het Leven' zoals het zich voordeed te 'aanvaarden' of te 'doorleven', zodat na de ellende van de loopgraven en het revolutionaire geweld, de 'verstarde' rationalistische en versplinterde maatschappij plaats zou maken voor een werkelijk 'levende', organische gemeenschap en nieuwe cultuur.

Veel religieus-socialisten lieten zich inspireren door aspecten van de levensfilosofie - zij het in een sterk gevulgariseerde vorm - voor het religieus-geestelijk fundament van hun cultuurbeschouwingen. Het idee dat de geschiedenis werd voortgedreven door een immanente, allesomvattende levenskracht, leek immers haarfijn aan te sluiten bij de religieus-socialistische opvatting dat de loop van de historie door een innerlijke drang van de mens naar gerechtigheid werd bepaald, in plaats van door de klassenstrijd zoals de marxisten wilden doen geloven. In de woorden van Clara Wichmann vatten veel religieus-socialisten 'religie' op als een 'àldoordringend levensbeginsel […] met een maatschappij-vernieuwende strekking'. Willem Banning meende - geïnspireerd door Georg Simmel - dat er geen 'jenseitig, boven het leven staand Doel of Rijk' bestond en dat de mens om de Europese beschaving te regenereren in contact moest treden met het 'oneindige, onuitputtelijke Leven', een 'scheppende geestesstroom' die zich manifesteerde in een 'socialistisch levensgevoel'.

Dat de betekenis van de levensfilosofie zich moeilijk laat overschatten, blijkt ook uit het feit dat fascinatie voor het 'onbedorven Oosten' in belangrijke mate samenhang met de bekoring van deze filosofische stroming. Niet alleen bleken de levensfilosofie en het pantheïstische boeddhisme uitstekend samen te gaan, zoals Arthur Schopenhauer en Friedrich Nietzsche al eerder hadden bewezen, ook lijkt de voornaamste grond voor de interesse in Rusland en de literatuur van Dostojevski de vermeende, ongepolijste 'levenskracht' van de Russen te zijn geweest. Het was bovenal het stereotype beeld van de Russen als jonge, vitale en nog niet door de moderniteit verzwakte natie dat door de Russische Revolutie een nieuwe urgentie kreeg. Tijdens de Eerste Wereldoorlog was de gedachte dat 'het Leven' in elke natie op eigen, unieke wijze tot uitdrukking kwam zeer invloedrijk geweest en had een sleutelrol gespeeld in de propaganda in de oorlogvoerende landen. De levensfilosofie leek daarmee definitief de 'rol' te hebben overgenomen die de idealistische wijsbegeerte voor het 'nationale denken' vervulde sinds de Romantiek, toen de gedachte had postgevat dat elke natie over een unieke *Volksgeist* beschikte die zowel de cultuur als de houding in de internationale politiek zou bepalen. Het was de grondlegger van de levensfilosofie Nietzsche zelf geweest die hiervoor de aanzet had gegeven door in zijn *Jenseits von Gut und Böse* (1886) het decadente Europa te waarschuwen voor Rusland, het grensland tussen Europa en Azië waar de levenskracht zich het onstuimigst leek te manifesteren.

Dostojevski lijkt dan ook vooral de gemoederen te hebben beroerd vanwege de 'typisch Russische' grillige vitaliteit en de boodschap van deemoedige levensaanvaarding die uit zijn werken zou spreken. De auteur, die volgens het cliché de meest Russische van alle Russische schrijvers zou zijn, werd gewaardeerd als een soort Nietzsche *light*. Evenals Nietzsche was zijn werk een vlijmende aanklacht tegen het 'Europese' rationalisme. Dostojevski, die Nietzsche sterk had beïnvloed, werd door de humanitair idealisten beschouwd als een groot psycholoog die met zijn onvoorspelbare, 'modernistische' personages, de ware, irrationele aard van de mens had blootgelegd. Ook leek hij, evenals Nietzsche, een compromisloze aanvaarding van 'het Leven' met al zijn goede en slechte kanten te bepleiten, een levenshouding waartoe de Russen vanwege hun vermeende menselijkheid en talent voor mededogen bijzonder goed in staat zouden zijn. In tegenstelling tot Nietzsche had Dostojevski echter niet God onomwonden dood verklaard, maar bewierookte hij het pure, eenvoudige orthodoxe christendom van zijn eigen Russische volk en beklemtoonde hij het essentiële

belang van 'religie' voor de moderne mens. Een visie die uiteraard in goede aarde viel bij de humanitair idealisten. Het was met andere woorden vooral als een religieuze levensfilosoof dat Dostojevski tot de verbeelding sprak van humanitair idealisten als Jan de Gruyter, Jan Jacob Thomson en Dirk Coster.

De Europese context: de humanitaire beweging tussen openheid en eigenheid

De meeste humanitair idealisten meenden dat Nederland niet alleen medeslachtoffer was van de culturele ontwrichting die in het naoorlogse Europa heerste, maar ook medeschuldig aan het geperverteerde geestelijk-morele klimaat, dat uiteindelijk tot de Eerste Wereldoorlog had geleid. Deze veronderstelling dat de cultuurcrisis een specifiek Europees probleem was en dat - in de woorden van Dirk Coster in zijn inleiding van *De nieuwe Europeesche geest in kunst en letteren* - óók de neutrale landen niet verschoond waren gebleven van de 'algemeene geestesverwarring' die op de wereldbrand volgde, voorzag in een gevoel van Europese lotsverwantschap en een gevoeligere antenne voor cultuurkritiek van buiten de eigen landsgrenzen. Deze internationale gerichtheid werd nog verder in de hand gewerkt door de binnen de humanitaire beweging wijdverbreide gedachte dat een herstel van de door de oorlog verstoorde internationale, intellectuele contacten en saamhorigheid een vereiste was om de 'zieke' Europese beschaving te kunnen genezen.

De humanitair idealisten hielden zich bezig met dezelfde vragen, twijfels en problemen als schrijvers, kunstenaars en filosofen in het Europese buitenland. Het idee dat in Europa de uiterlijke beschaving de innerlijke beschaving op noodlottige wijze voorbij was gestreefd en dat door het nietsontziende rationalisme en materialisme de moraal en het menselijke solidariteitsgevoel ernstig waren gecorrumpeerd, deelden zij met Franse, Duitse en Britse intellectuelen. Dat gold eveneens voor de perceptie van de oorlog als een potentieel 'nieuw begin' omdat het ongenadig een einde zou hebben gemaakt aan de 'desastreuze' heerschappij van het 'desintegrerende', rationalistisch-mechanische wereldbeeld en het seculiere vooruitgangsoptimisme. Het verlangen naar vrede en eenheid, naar een synthese tussen intuïtie en intellect, naar een 'nieuwe gemeenschap' en een wedergeboorte van de cultuur door een geestelijke revolutie was ook buiten de Nederlandse landsgrenzen wijdverbreid. Ook al was de pacifistische, optimistische en religieus-ethische invulling die de humanitair idealisten aan hun cultuurkritiek gaven, duidelijk door de Nederlandse context gekleurd, de intellectuele bronnen waaraan zij zich laafden, waren in trek waren bij cultuurcritici in heel Europa. Zo was een cultuurkritisch oriëntalisme in zwang in alle West-Europese landen en bestonden er rond 1920 Dostojevski-culten in Groot-Brittannië, Duitsland, Oostenrijk en Nederland. Het religieus-socialisme leefde in de naoorlogse jaren op in Nederland, Duitsland en Zwitserland. Een Hegel-revival vond plaats in Nederland, Italië en Duitsland en tot slot maakte de levensfilosofie vooral in dit laatstgenoemde land in de jaren twintig zeer sterk furore.

De humanitair idealisten deelden niet alleen in belangrijke mate hun culturele referentiekader met schrijvers en denkers in andere Europese landen, maar zochten ook soelaas bij transnationale regeneratiestromingen als het religieus-socialisme, neohegelianisme en de levensfilosofie. In een zeer intensief contact met de aanhangers van deze stromingen buiten de eigen landsgrenzen resulteerden deze toenaderingspogingen echter niet. Zo was er bijvoorbeeld geenszins sprake van een hecht netwerk tussen de humanitair-idealistische links-hegelianen en de aanhangers van Hegels idealisme in Duitsland of Italië. De rechts-hegelianen van het Bolland Genootschap voor Zuivere Rede beschikten over beduidend betere buitenlandse contacten en waren veel sterker vertegenwoordigd op het internationale Hegel-congres van 1930 in Den Haag. De

meeste directe contacten tussen de aanhangers van deze grensoverschrijdende stromingen, lijken dan ook een sporadisch karakter te hebben gehad. Denk bijvoorbeeld aan de vriendschap tussen de neohegelianen Gustaaf van den Bergh van Eysinga en Georg Lasson of aan de band tussen Frederik van Eeden en Romain Rolland, aan de lezingen van de Duitse levensfilosofen Ludwig Klages en August Messer op de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort, aan het optreden van PIA-voorman Koos van der Leeuw op Hermann Keyserlings Schule der Weisheit, aan Tagore als 'patroon' van de Praktisch-Idealisten Associatie of aan J.J. Thomson die *Dostojewski* van de Zwitserse theoloog Eduard Thurneysen naar het Nederlands vertaalde. Alleen de Nederlandse religieus-socialisten onderhielden nauwere en systematischere banden met geestverwanten in het buitenland, zowel via internationale conferenties in Barchem en Heppenheim en het Internationaal Comité voor het Religieus-Socialisme waarin Willem Banning participeerde, als via goede, persoonlijke contacten met figuren zoals Hendrik de Man, Leonhard Ragaz, Paul Tillich en Carl Mennicke.

De grensoverschrijdende uitwisseling van ideeën vond dan ook vooral plaats via boeken en artikelen van buitenlandse denkers, die gelezen, geïnterpreteerd, verwerkt en besproken werden. Soms werden artikelen van geestverwanten rechtstreeks overgenomen in de eigen humanitair-idealistische periodieken, zoals door Dirk Coster die beschouwingen van Nikolaj Berdjajev over 'De Russische religieuze idee' of van de Marburger Schule-filosoof Paul Natorp over Dostojevski in *De Stem* publiceerde en Frederik van Eeden de open brief van Romain Rolland aan Gerhart Hauptmann in september 1914 in *De Amsterdammer* liet afdrukken. Welke ideeën en auteurs, naast Dostojevski en Hegel, sterk tot de verbeelding spraken, is niet altijd even gemakkelijk te bepalen omdat de humanitair idealisten er dikwijls zeer eclectische levensopvattingen op na hielden waarvoor zij bij zeer diverse denkers en disciplines te rade gingen. Bovendien gaven zij vaker niet dan wel hun bronnen prijs. Toch is het mogelijk een paar algemene conclusies te trekken. Zo lijken de aanhangers van de levensfilosofie in de jaren twintig het sterkst geïnspireerd te zijn geweest door de wijsgerige opvattingen van Schopenhauer, Nietzsche, Dostojevski, Bergson en Guyau. Daarnaast spraken ook de religieuze levensfilosofieën van Leopold Ziegler en Albert Schweitzer tot de verbeelding. Voor het eerst in aanraking met Hegel kwamen de meesten via de colleges van Gerard Bolland of - een kleinere groep - via het neo-idealisme van J.D. Bierens de Haan, die de wijsbegeerte van Hegel en van Spinoza verbond. De vermeende heilzame werking van de 'oosterse ziel' manifesteerde zich in een fascinatie voor een zeer breed scala aan oosterse religieuze en filosofische tradities en auteurs, waarvan Rabindranath Tagore en Hermann Keyserling het populairst waren. De bewonderaars van Dostojevski waren hoofdzakelijk schatplichtig aan de interpretaties van de Russische auteurs Akim Volynski en Dmitri Merezjkovski. De religieus-socialisten tot slot, lijken vooral onder de indruk te zijn geweest van Hendrik de Mans *Zur Psychologie des Sozialismus* en van het Britse, ethisch getinte socialisme, dat in hun ogen vertolkt werd door uiteenlopende figuren, van de negentiende-eeuwse christen-socialisten Charles Kingsley en F.D. Maurice, tot denkers als John Ruskin en Edward Carpenter of de socialistische woordvoerders van de Union of Democratic Control als Ramsey MacDonald, Norman Angell en Henry Brailsford.

De ideeën van deze en andere auteurs werden uiteraard niet kritiekloos geïmporteerd, maar aangepast aan de eigen, Nederlandse en specifiek humanitair-idealistische context. Typerend is bijvoorbeeld dat denkers als Dostojevski en Nietzsche meestal op een 'religieuze' wijze werden geïnterpreteerd. In deze studie is niet slechts de 'invloed' van buitenlandse cultuurcritici geconstateerd, maar - aan de hand van de cultuurtransfer-benadering - gepoogd een stap verder te gaan door ook deze aanpassing en toe-eigening van geïmporteerde ideeën te onderzoeken. Door, in overeenstemming met het uitgangspunt van deze benadering, eveneens dit proces van toe-eigening

en de motieven die hieraan ten grondslag lagen, te analyseren, is het mogelijk om een Nederlands verschijnsel als de humanitaire beweging in de transnationale context van de Europese herbezinning op de cultuur na 1918 te plaatsen en daarbij zowel oog te hebben voor de overeenkomsten tussen de humanitair idealisten en cultuurcritici in het buitenland als voor de eigenheid van hun beweging. Gebleken is dat er dikwijls naar schrijvers of filosofen uit andere landen werd verwezen om een eigen standpunt te bevestigen of te rechtvaardigen. Een goed voorbeeld hiervan is Dirk Coster, die steun zocht voor zijn verdediging van het humanisme bij intellectuelen als Willy Haas, Thomas Mann, Panaït Istrati en Julien Benda. Coster projecteerde op deze wijze zijn polemiek met de jonge generatie Nederlandse auteurs op een 'Europees niveau' en vergrootte zo het belang van zijn eigen standpunten. Soms ook werden opvattingen van bekende buitenlandse cultuurcritici geheel of gedeeltelijk afgewezen met het doel de betekenis van een tegenovergestelde zienswijze krachtiger over het voetlicht te kunnen brengen. Dit was bijvoorbeeld het geval bij *Der Untergang des Abenlandes* van Oswald Spengler. Hoewel deze onheilsprofetie vaak wel gewaardeerd werd om de kenschets van het verval van de westerse beschaving en de kritiek op het naïeve, liberale vooruitgangoptimisme, werden Spenglers radicale waardenrelativisme, 'Pruisische imperialisme' en cultuurpessimisme fel bekritiseerd. Veel recensenten instrumentaliseerden zijn sensationele ondergangsboodschap als contrast om een eigen gedroomde 'opgang' van de cultuur te propageren. Behalve voor Spengler was er binnen de humanitaire beweging nauwelijks aandacht voor andere auteurs die tot de *Konservative Revolution* behoorden. Een opvallend gebrek aan belangstelling, dat zich vooral laat verklaren uit het rechts-nationalistische karakter van deze cultuurkritische, antirationalistische stroming, die na de oorlog onder Duitse intellectuelen veel weerklank vond, maar de pacifistische humanitair idealisten toch niet kon bekoren.

Een laatste observatie is dat Duitsland - vanwege de toegankelijkheid van de taal, het belang van de Duitse filosofie, theologie en Romantiek en de sterke onvrede met de eigentijdse cultuur die in dit snel gemoderniseerde land heerste - in de eerste decennia van de twintigste eeuw voor de Nederlandse humanitair idealisten enerzijds het belangrijkste, maar anderzijds ook een zeer problematisch oriëntatiepunt was. Zo is duidelijk geworden dat de Duitse Dostojevski-cultus een zeer grote invloed uitoefende op de Nederlandse vereerders van de Russische schrijver, maar óók getoond dat intellectuelen als Jan de Gruyter en Dirk Coster zich tegelijkertijd afzetten tegen de Dostojevski-interpretatie van een conservatief-revolutionaire auteur als Arthur Moeller van den Bruck, die de drijvende kracht achter de eredienst in Duitsland was geweest. Wat gold voor de Britse bewonderaars van Dostojevski, die hem als een 'Russische' correctie op de 'Duitse' Nietzsche zagen, gold wellicht eveneens in beperkte mate voor de Nederlandse aanhangers van de humanitaire beweging. Ook in hun ogen moest Duitsland als land met een lange traditie van *Innerlichkeit*, *Kultur* en *Idealismus*, die in stelling konden worden gebracht tegen de heerschappij van het verstandsdenken, sinds de Eerste Wereldoorlog de concurrentie aangaan met Rusland. Terwijl 'Russisch' in de vroege jaren twintig dikwijls gezien werd als een label dat garant stond voor een heilzame irrationalisme, een onbedorven spiritualiteit en onbaatzuchtige medemenselijkheid, lijkt het erop dat 'Duits' soms als een etiket werd gebruikt om zaken af te wijzen die geassocieerd werden met orthodoxie, dogmatiek of fanatisme en haaks stonden op wat de humanitair idealisten verlangden. Denk bijvoorbeeld maar aan Kees Meijer die de dialectische theologie - waarbij de nadruk werd gelegd op de onoverbrugbare kloof tussen God en de mens - als een typisch 'Duits' verschijnsel kenschetste, aan de veronderstelling dat het historisch-materialisme een typisch 'Duits' product was waaraan het krampachtigst door Duitse socialisten werd vastgehouden of aan de

wijdverbreide opvatting dat van alle Europeanen de Duitse intellectuelen in 1914 toch het sterkst door de patriottische geestdrift waren verblind.

Religie, verzuiling en ontkerkelijking

Dat 'religie' - dikwijls aangevuld met 'socialisme' of 'levensfilosofie' - in de ogen van de humanitair idealisten het aangewezen antidotum vormde om de crisis van de Europese beschaving te bezweren, laat nog eens zien dat de traditionele secularisatiethese - die ervan uitgaat dat de voortschrijdende modernisering gelijke tred hield met een afname van het belang van religie in de samenleving - niet helemaal opgaat. In deze studie van de humanitair-idealistische cultuurkritiek is immers naar voren gekomen dat het belang van religie juist toenam als 'middel' om de kwalijke uitwassen van datzelfde moderniseringsproces te bestrijden en de moderniteit in goede banen te leiden. Uiteraard was dit hernieuwde belang dat door cultuurcritici aan 'religie' werd toegedicht niet slechts voorbehouden aan de humanitaire beweging, die in grote lijnen buiten de 'geijkte' confessionele, liberale en socialistische 'zuilen' moet worden gesitueerd. Ook veel 'verzuilde' katholieken en orthodoxe protestanten beschouwden het eigen geloof als de belangrijkste remedie om het morele verval dat zij in de eigen tijd waarnamen, te keren.

Religie was echter binnen de humanitaire beweging meer dan slechts een 'oplossing' voor de cultuurcrisis, het was ook een mobiliserende kracht die de humanitair idealisten aanspoorde om zich te organiseren en politiek en maatschappelijk actief te worden. Religie vormde dus niet alleen het fundament voor de verzuilde organisaties, maar vormde in het interbellum eveneens de basis van de belangrijkste verenigingen en tijdschriften van de humanitaire beweging. Zo profileerde De Nieuwe Gedachte zich bijvoorbeeld expliciet als een *religieuze* vereniging en streefde de Praktisch-Idealisten Associatie in de woorden van de leider Koos van der Leeuw naar het verspreiden van de 'nieuwe geest' of de 'Religieuze gedachte' onder de jeugd. De oprichters van de Internationale School voor Wijsbegeerte stond een 'centrum van geestelijke verdieping' voor ogen. Zij berispten de christelijke kerken die in hun ogen de gelovigen niet opvoedden tot autonomie. Volgens J.D. Bierens de Haan, die president was van het curatorium, zou de taak van de kerken zelfs in de toekomst door de ISVW moeten worden vervuld. Bij andere verenigingen bleek de religieuze grondslag direct uit de naam, zoals bij het Religieus Socialistisch Verbond, de Bond van Religieuse Anarcho-Communisten of het 'Woodbrookers-werkverband voor modern-religieuze bewustwording, gemeenschap en cultuur'. Bovendien bestonden er ook religieuze koepelorganisaties waarbij diverse humanitair-idealistische verenigingen waren aangesloten, als de Broederschapsfederatie (1918) en de Federatie van vrij-religieuze groepen en organisaties (1919).

Wie op zondagmorgen niet naar de kerk wilde, maar wel behoefte had aan een religieus samenzijn kon in de grote Nederlandse steden terecht bij de zondagmorgenbijeenkomsten die georganiseerd werden door De Nieuwe Gedachte, het Religieus Socialistisch Verbond, De Dageraad en de Vrije Gemeente. Toen de burgemeester van Den Haag de bijeenkomsten van De Nieuwe Gedachte, die vaak werden opgeluisterd door zang en muziek, wilde verbieden omdat het zou gaan om een vorm van 'publieke vermakelijkheid' die in strijd zou zijn met de Zondagswet, beriep Kees Meijer zich bij de rechter tot twee keer toe met succes op het religieuze karakter van zijn vereniging.

Religie speelde echter niet alleen een zeer belangrijke rol binnen de humanitaire beweging, de aanhangers hadden ook kritiek op de betekenis en functie die 'religie' binnen de zuilen had. Uit het feit dat zij in belangrijk mate gedreven werden door onvrede met de 'verzuiling' mag echter niet worden afgeleid dat zij allen de kerk verlieten. Gebleken is immers dat de humanitaire beweging

slechts ten dele buitenkerkelijk was en zowel een groot aantal vrijzinnige dominees als ex-predikanten in haar gelederen telde. Het beeld dat de opgang van de humanitaire beweging en de snelle ontkerkelijking van de jaren 1909-1930 volledig parallel liepen, moet dan ook worden genuanceerd.

De kritiek van de humanitair idealisten op de betekenis van religie binnen de zuilen richtte zich in essentie op twee punten. In de eerste plaats waren zij er ten diepste van overtuigd dat religie een bindmiddel moest zijn en geen splijtzwam, dat het niet de basis moest vormen van een afgesloten, duidelijk begrensde groep, maar juist een verbindende kracht moest zijn die het hele volk of alle mensen zou kunnen verenigen. De 'verderfelijke' maatschappelijke fragmentatie die de modernisering had veroorzaakt, werd in hun ogen dus nog eens versterkt door de verzuiling en de religieuze mobilisatie van de orthodoxe protestanten en katholieken. Dit komt bijvoorbeeld sterk naar voren bij de religieus-socialisten die zich zowel verzetten tegen de marxistische opvatting van een noodzakelijke strijd tussen de arbeiders en de bourgeoisie, als tegen de Abraham Kuypers notie van een antithese tussen confessionelen en niet-confessionelen. Van der Goes van Naters vond dat de Praktisch-Idealisten Associatie zich moest richten op het hele volk (dat niet de 'klassen aller landen', maar de 'idealisten aller standen' zich moesten verenigen) en dat Nederlandse volk op zijn beurt weer deel zou moeten uitmaken van een grotere 'volkerengemeenschap'. Binnen de Barchem-beweging werd - zij het met niet zoveel succes - gestreefd naar een samenwerking tussen verschillende kerkelijke richtingen en ook bij de oprichting van *Omhoog. Onafhankelijk-godsdienstig tijdschrift* door Van Senden en Thomson speelde dit verlangen naar oecumene een rol. Havelaar en Coster benadrukten in hun programmatische openingsartikel in het eerste nummer van *De Stem* dat hun blad 'neutraal' wilde zijn en openstond voor alle artistieke, religieuze en politieke stromingen. Dat specifiek het Nederlandse volk een sterkere, culturele eenheid moest vormen had Havelaar eerder al betoogd in zijn *De Gids*-artikel 'Holland. Wezen en waarde van ons nationaal karakter' (1916).

In de tweede plaats richtte de kritiek op de hokjesgeest van de Nederlandse samenleving zich expliciet op de toenemende orthodoxie die daarvan het gevolg was. De humanitair idealisten keerden zich tegen de verbanning van het humanisme uit de religie. Tegenover de orthodox christelijke voorstelling van een almachtige, ver van de mens en wereld verwijderde transcendente God, plaatsten zij de immanentie van 'het goddelijke' en de eigen religieuze ervaring en tegenover het pessimistische, orthodoxe mensbeeld, plaatsen zij een optimistisch vertrouwen in de mens, in zijn autonomie en in zijn persoonlijke geweten. Vooral de dogmatiek, die in de perceptie van de humanitair idealisten binnen het officiële christendom de toon zou aangeven en die haaks stond op de door hen zo belangrijke geachte vrije ontplooiing van de persoonlijkheid, moest het keer op keer ontgelden. Het orthodoxe protestantisme fungeerde daarbij als het belangrijkste referentiepunt. Zo werden de verstokte marxisten in de SDAP door Banning getypeerd als 'socialistische gereformeerden', die vasthielden aan het historisch-materialisme met 'dezelfde hartstocht, waarmee de Gereformeerde Synode het oude onwrikbaar vast heeft willen stellen' en kenschetste de predikant Gustaaf van den Bergh van Eysinga het dogmatische optreden van de rechts-hegeliaanse Bolland-leerlingen op het Hegel-congres in Den Haag als een soort nieuwe 'Synode van Dordrecht'. De urgentie om zich in gelijke mate af te zetten tegen het katholicisme, dat zich in Nederland sterk op Rome oriënteerde en evenzeer wars van modernistische invloeden, werd door de humanitair idealisten veel minder sterk gevoeld. De oorzaak hiervoor moet vooral worden gezocht bij de overwegend protestantse achtergrond van woordvoerders van de humanitaire

beweging én - in tweede instantie - bij de aantrekkingskracht die het katholicisme als 'synthetiserende' godsdienst op intellectuelen en kunstenaars uitoefende.

Behalve van het dogmatische en orthodoxe protestantisme, dat in de eigen tijd steeds meer terrein leek te winnen, distantieerden de humanitair idealisten zich eveneens van het theologisch modernisme dat in de tweede helft van de negentiende eeuw in de Nederlands Hervormde Kerk had gedomineerd. Deze sterk met het politieke liberalisme verbonden theologische stroming was in hun ogen te rationeel en veronachtzaamde het belang van het intuïtieve in de religie. Tegelijkertijd namen zij de nadruk die het modernisme had gelegd op de menselijke autonomie over en maakten dit tot de kern van de eigen religieuze overtuigingen.

Politiek engagement: de Eerste Wereldoorlog, de Russische Revolutie en de SDAP

Net als veel intellectuelen in andere Europese landen kwam een groot aantal aanhangers van de humanitaire beweging in de jaren 1914-1930 tot een geestelijk-religieus gemotiveerd politiek engagement. Dat de *Gesinnungspolitik* die traditioneel kenmerkend was voor de humanitair idealisten - die immers het naleven van de eigen overtuiging en waarden voorop stelden - in deze periode sterker dan voorheen reële consequenties had, kwam omdat de Eerste Wereldoorlog en de Russische Revolutie onvermijdbaar om een politieke stellingname leken te vragen. Het waren hoofdzakelijk deze ingrijpende gebeurtenissen die maakten dat twee ogenschijnlijk tegenstrijdige zaken, als het verlangen naar een *geestelijke* revolutie en een verhoogde *politieke* betrokkenheid, in deze jaren zo dikwijls hand in hand gingen.

De Eerste Wereldoorlog spoorde de humanitair idealisten op uiteenlopende manieren aan zich in te spannen voor vrede en verzoening. Daarbij werd niet zelden de neutraliteit en gedroomde 'bemiddelaarsrol' van Nederland bekrachtigd en gerechtvaardigd. Tussen de vredesbeweging en de humanitaire beweging bestonden talrijke dwarsverbanden. De pacifistische, Europese en kosmopolitische idealen van de aanhangers kwamen echter bovenal tot uitdrukking in de wens om de door de oorlog verwoeste Europese gemeenschap van intellectuelen te herstellen. Dit leek in de perceptie van veel humanitair idealisten immers een fundamentele voorwaarde voor een bestendige vrede in Europa én voor het oplossen van de nijpende beschavingscrisis. Zo droomden de oprichters van de Internationale School voor Wijsbegeerte van een internationale intellectuele ontmoetingsplaats in Amersfoort en probeerde Frederik van Eeden met zijn rubriek 'Internationale tribune' in *De Amsterdammer* en de 'Europeesche Statenbond' de door de oorlogswaan bevangen Duitse, Franse en Britse intellectuelen te verbroederen en tot rede te manen. De meest vergaande gevolgen had het door de oorlog aangewakkerde engagement in dienst van de vrede voor de aanhangers van het religieus-anarchistische Vrije Menschen Verbond en de Bond van Christen-Socialisten die vanwege hun betrokkenheid bij het dienstweigeringsmanifest in de gevangenis belandden. Dit overkwam onder anderen de bekende antimilitarist en neohegeliaan Bart de Ligt, die meende dat een vreedzame en sociaalrechtvaardige maatschappij via een 'geestelijke weerbaarheid' moest worden gerealiseerd. In zijn perceptie hield Hegels notie van het 'denken in zich laten denken' bovenal in dat de mens trouw moest zijn aan zijn innerlijke overtuiging. Gehoorzamen aan het persoonlijke geweten, ook als dit resulteerde in een gevangenisstraf, was volgens De Ligt en zijn geestverwanten de aangewezen manier om de destructieve driften, zoals die zich in de oorlog openbaarden, te doorgronden en te 'vergeestelijken' en op deze wijze vervolgens tot een redelijke zelfbevrijding te komen en volgens hegeliaans recept de vrijheid te vergroten.

De Russische Revolutie riep in de humanitaire beweging een mengeling op van bewondering en afgrijzen. Een groot aantal humanitair idealisten nam zowel stelling tegen het bloedvergieten en de onderdrukking waarmee de omwenteling gepaard ging, als tegen de intellectuelen die het gebruik van geweld als een noodzakelijk kwaad goedpraatten. Het was de kring rond De Ligt en de door hem in 1919-1920 geleide Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen die behalve tot een antimilitaristisch, ook tot een tot een links-revolutionair engagement kwam. In de ogen van De Ligt en andere 'links-hegeliaanse' Bolland-leerlingen, als Clara Wichmann en Henri van den Bergh van Eysinga, was de revolutie een historisch-dialectische onvermijdelijkheid, die echter met de 'geest' gesteund, gelouterd en in goede banen geleid moest worden. Dit betekende dat de revolutie niet alleen door een geestelijk ommekeer - een 'bewuste menschheidsbevrijding' (Wichmann) of 'revolutionnaire cultuur' (Van den Bergh van Eysinga) - moest worden geschraagd, maar ook dat er, om het geweld en de dictatuur uit de bannen, een 'revolutie van de revolutie' (De Ligt) nodig was. Beter gezegd: dat de uiterlijke revolutie door een innerlijke revolutie moest worden gelouterd. Tot een vergelijkbare conclusie kwam Geertruida Kapteyn-Muysken, die geïnspireerd door de levensfilosofie meende dat een waarachtig, menslievend communisme slechts kon ontstaan wanneer het turbulente 'Levens-instinkt' dat zich in de Eerste Wereldoorlog en de Russische Revolutie had geopenbaard, zou worden aanvaard en 'doorleefd'.

Deze groep links-revolutionairen vormde een minderheid binnen de humanitaire beweging. De beweging herbergde aanhangers van diverse politieke stromingen, zo waren er ook humanitair idealisten die in politiek opzicht tot de links-liberale Vrijzinnig-Democratische Bond behoorden. De overgrote meerderheid van hen lijkt zich echter vooral te hebben thuis gevoeld bij de SDAP. De verstrengeling die sinds de eeuwwisseling tussen het humanitair idealisme en de sociaal-democratie bestond, nam in de jaren 1914-1930 dan ook aanmerkelijk toe. Het is in deze tendens dat de verhoogde humanitair-idealistische politieke betrokkenheid van de periode na 1914 zich vooral manifesteerde. Dat veel humanitair idealisten zich aansloten bij de SDAP, was hoofdzakelijk het gevolg van de bloei van het religieus-socialisme en de vergrote aantrekkingskracht die het socialisme sinds de Eerste Wereldoorlog leek te hebben. Terwijl de *christen*-socialisten van vóór 1914 - althans de Vrede-beweging en de Bond van Christen-Socialisten - zich in meerderheid afzetten tegen de SDAP, vonden de meeste *religieus*-socialisten in de jaren na de oorlog een geestelijk onderdak bij deze partij. Dat gold zowel voor religieus-socialisten die het socialisme daadwerkelijk wilden hervormen - zoals de Blijde Wereld-dominees, Willem Banning en Marinus van der Goes van Naters - als voor religieus-socialisten die hierin niet waren geïnteresseerd en die het louter te doen was om de betekenis van het socialisme voor de vrije ontplooiing van de persoonlijkheid en daarmee voor het eigen nieuwe, humanistische religieuze besef - zoals Kees Meijer en een aanzienlijk deel van zijn De Nieuwe Gedachte-achterban en Just Havelaar.

De toenadering tussen de humanitaire beweging en de sociaal-democratie kwam ook van de kant van de SDAP, die rond 1900 nog afwijzend had gestaan tegenover het 'decadente', 'individualistisch-burgerlijke' en 'onwetenschappelijke' humanitair idealisme. Binnen de partij rijpte het inzicht dat het in electoraal opzicht verstandig was om de partij open te stellen voor aanhangers die meenden dat niet een verandering van het economische systeem, maar de wil van de mens doorslaggevend was voor het ontstaan van een sociaal-rechtvaardige maatschappij. Het gevolg was dat binnen de SDAP in de jaren twintig de waardering voor en acceptatie van het religieus-socialisme - en van het humanitair idealisme in bredere zin - groeide. Kenmerkend voor deze tendens is bijvoorbeeld de grote weerklank die Hendrik de Mans *Zur Psychologie des Sozialismus* in sociaal-democratische kring vond of de waardering in de socialistische pers voor het eerste Religieus

Socialistisch Congres van 1927. Op bijeenkomsten van de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers in Barchem waren SDAP-Kamerleden aanwezig, als Albert van der Heide, Adriaan Gerhard, Willem Drop, Carry Pothuis-Smit en partijleider Willem Albarda, De SDAP-wethouder Floor Wibaut sprak op een kamp van de Praktisch-Idealisten Associatie en aan *Het Nieuwe Leven* werkten partijprominenten mee als de parlementariërs Asser Benjamin Kleerekoper en Jan van Leeuwen en *Het Volk*-journalist Jo Ankersmit.

Er was niet alleen sprake van een toenemende verstrengeling tussen het humanitair idealisme en de SDAP. De religieus-socialisten hebben ook invloed uitgeoefend op de politieke koers van de partij, in weerwil van hun getalsmatige sterkte die met hooguit 2500 sociaal-democratische religieus-socialisten in de jaren twintig relatief beperkt was. Met de intellectuele bouwstenen die in dit decennium waren gelegd, leverden Willem Banning en geestverwanten als Marinus van der Goes van Naters, Koos Vorrink en M.J.A. Moltzer in de jaren dertig een bijdrage aan het nieuwe beginselprogram, waarin de marxistische notie van een allesbepalende klassenstrijd werd opgegeven. Met dit nieuwe partijprogramma van 1937 bereikte de verwevenheid tussen het humanitair idealisme en sociaal-democratie een hoogtepunt. Hoewel er ook na de Tweede Wereldoorlog nog duidelijke dwarsverbanden tussen deze beide stromingen bleven bestaan, werd met de oprichting van de PvdA in 1946 de vanzelfsprekende band tussen de sociaal-democratie en het humanitair idealisme aangetast. Veel onkerkelijke humanitair idealisten voelden zich in deze nieuwe partij - waarin behalve de SDAP, ook de VDB, Christelijk-Democratische Unie en enkele katholieken waren opgegaan - niet meer thuis. Sommigen van hen zochten nu een nieuw geestelijk onderdak bij het Humanistisch Verbond.

De humanitaire beweging en het nationaal-socialisme

Een zeer belangrijke katalysator voor de politieke betrokkenheid van de humanitair idealisten was de opmars van het fascisme en nationaal-socialisme in de jaren dertig. De noodzaak om tot een politieke stellingname te komen leek in dit decennium minstens zo urgent als tijdens de Eerste Wereldoorlog, met het verschil dat de perspectieven voor het humanitair idealisme nu beduidend slechter waren. Niet alleen was voor de humanitaire beweging na 1930 de periode van groei definitief verleden tijd, het nazisme confronteerde de aanhangers ook met de weerloosheid van de eigen humanistische, geestelijke idealen en bracht tevens een pijnlijk gevoel van ongewenste herkenning teweeg.

De meeste woordvoerders van de beweging kwamen in de jaren dertig tot een openlijke verwerping van het nazisme en fascisme. Zo werd bijvoorbeeld in vrijwel alle van de onderzochte humanitair-idealistische periodieken geprotesteerd tegen deze totalitaire massabewegingen. Op de ISVW spraken diverse antinazistische, Duitse ballingen en de ISVW-voorzitter Gustaaf van den Bergh van Eysinga distantieerde zich nadrukkelijk van de rechts-nationalistische Bolland-leerlingen en latere NSB-ideologen als Balthus Wigersma, S.A. van Lunteren en Jacob Hessing. Sommige humanitair idealisten speelden daarnaast een vooraanstaande rol bij antifascistische organisaties als het Comité van Waakzaamheid (zoals Proost en Wolf) of Eenheid door Democratie (zoals Banning en Van Holk). De belangrijkste uitzondering op de regel vormt Van Senden, die een zekere sympathie voor de nazi's koesterde. De leider van het 'gedifferentieerde' Woodbrookers-werkverband was er in de jaren dertig van overtuigd geraakt dat de Europese cultuur alleen kon worden gered door een combinatie van 'Christendom, Germanisme, Socialisme', mits deze in zijn ogen 'heilzame' cocktail van respectievelijk 'dogmatisme', 'nationalisme' en 'marxisme' zou worden gezuiverd.

De weerstand van de humanitair idealisten tegen het fascisme en nazisme lag uiteraard in het logische verlengde van hun pacifistische, humanistische en overwegend sociaal-democratische overtuigingen. Ook het belang dat zij hechtten aan de persoonlijke autonomie en de vrije ontwikkeling en bewustwording van het individu stond haaks op de ideologie van Hitler en Mussolini, die met collectieve maatregelen en grof geweld hun nieuwe orde wilden realiseren. Toch waren er ook enkele belangrijke opvattingen over de eigentijdse cultuur die ze met deze politieke stromingen deelden. In de inleiding is erop gewezen de Europese cultuurkritiek van de eerste decennia van de twintigste eeuw in de historiografie vaak is beschouwd als wegbereider van het fascisme en nazisme. Deze twijfelachtige eer wordt in verband gebracht met het feit dat cultuurcritici in Europa dikwijls geweld, racisme en nationalisme omarmden als 'medicijn' voor de 'gefragmenteerde', 'gedegenereerde' en 'decadente' eigentijdse cultuur, met het feit dat zij de democratie als vermeend ontaardingssymptoom stelselmatig in diskrediet brachten, met hun weerzin tegen zowel het socialisme als het liberalisme en kapitalisme, die alle te 'materialistisch' zouden zijn en met hun diepe afkeer van het in de Verlichting verankerde rationalisme. Niet al deze punten lijken echter van toepassing op de Nederlandse humanitaire beweging. Zo waren de pacifistische humanitair idealisten eensgezind en fel in hun afwijzing van geweld en dwang. Al was de gedachte dat de op zichzelf afschuwelijke, gewelddadige Eerste Wereldoorlog een louterende werking kon hebben onder hen wél wijdverbreid. Ook de veronderstelling dat een 'raciale zuiverheid' het cultuurverval zou kunnen keren, lijkt de woordvoerders van de beweging niet te hebben aangesproken.

Op de andere punten hadden de humanitair idealisten wel in beperkte mate raakvlakken met de door hen over het algemeen zo verafschuwde extreem-rechtse, totalitaire ideologieën. Zo was steun voor de democratie als staatsvorm geenszins vanzelfsprekend binnen de humanitaire beweging. Hoewel sommigen zich expliciet uitspraken voor de democratie (zoals Banning), weigerden anderen om hun humanisme per se met de democratie te verbinden (zoals Coster) of verlangden naar een samenleving die geleid werd door een 'geestelijke aristocratie' (zoals Van Eeden, Van der Leeuw en Van der Goes van Naters), al had dit ideaal sinds 1914 wel aan geloofwaardigheid ingeboet. Het stelselmatig bekritiseren van de democratie speelde echter geen grote rol van betekenis in de humanitaire beweging. Het begrip 'democratie' had namelijk voor vrijwel alle humanitair idealisten een positieve lading. Zij gaven er vervolgens dikwijls wél een geheel nieuwe invulling aan, zoals Just Havelaar die democratie opvatte als een 'religieuze' en 'boven-nationale gemeenschap' of Koos van der Leeuw die zijn droom van een door de 'geestelijk besten' geleide, organische samenleving omschreef als de 'ware demokratie'.

Van een virulent nationalisme, zoals dat door Hitler en Mussolini werd gepropageerd, moesten de humanitair idealisten niets hebben. Toch was een milde vorm van nationalisme de woordvoerders van de humanitaire beweging niet vreemd. Het idee dat de eenheid van de eigen natie een remedie kon zijn voor de maatschappelijke versplintering die de 'verzuiling' en de moderniteit teweeg hadden gebracht, lag immers in het logische verlengde van hun verlangen naar een 'doorbraak' van de klassentegenstellingen en de religieuze scheidslijnen die de Nederlandse samenleving verdeelden. De mate waarin zij nationalistisch dachten, werd zowel bepaald door hun persoonlijke voorkeuren als door de tijdsomstandigheden. Opmerkelijk is bijvoorbeeld dat tijdens de Eerste Wereldoorlog Just Havelaar, Rommert Casimir en Kees Meijer, evenals Max Scheler in Duitsland of Henri Bergson in Frankrijk, elementen van de levensfilosofie mobiliseerden om de kracht en saamhorigheid van de eigen natie te onderstrepen en dat zij met deels dezelfde argumenten, als waarmee Scheler en Bergson voor hun vaderland oorlogspropaganda maakten, de Nederlandse neutraliteit rechtvaardigden. In de jaren dertig kreeg het verlangen naar een nationale

eenheid opnieuw een grote politieke urgentie, dit keer als middel om de Nationaal-Socialistische Beweging in Nederland de wind uit de zeilen te nemen. Bekende vertegenwoordigers van de humanitaire beweging als Casimir of Van Holk benadrukten nu expliciet het belang van een sterkere samenhang van het Nederlandse volk. Dat gold eveneens voor Banning, die zich er - om dezelfde reden - als partijbestuurder sterk voor maakte dat de SDAP zich snel tot een brede volkspartij zou omvormen.

Ondanks dergelijke opvattingen waren de humanitair idealisten het erover eens dat nationalisme onder geen beding mocht leiden tot haatgevoelens jegens andere naties of een nieuwe oorlog. De verlangde 'volkseenheid' moest in dienst staan van een grotere, internationale gemeenschap. In de perceptie van humanitair idealisten als Havelaar, Meijer, Van der Goes van Naters, Casimir of Banning waren volkseenheid en internationale verzoening geen tegengestelde krachten, maar zaken die elkaar konden versterken of zelfs wederzijds veronderstelden. Er lijkt in Nederland dan ook een verband te hebben bestaan tussen het streven naar een 'doorbraak' of nationale eenheid en het streven naar een internationale of Europese samenwerking. Typerend in dit opzicht is bijvoorbeeld dat de eerste socialistische predikant in Nederland, Gerrit Willem Melchers, ook een van de belangrijkste Nederlandse propagandisten van de Pan-Europabeweging in het interbellum was en dat een 'religieus-socialist' als Marinus van der Goes van Naters na de Tweede Wereldoorlog een groot voorvechter van een verenigd Europa zou worden, onder andere als Europarlementariër namens de PvdA.

Een diepe afkeer van het 'materialistische' liberalisme en kapitalisme hadden de humanitair idealisten met de nazi's en fascisten gemeen. Ook kritiek op het eveneens 'te materialistische' socialisme was onder hen wijdverbreid. Omdat zij echter tegelijkertijd het socialisme als een noodzakelijke tegenkracht tegen het kapitalisme waardeerden en het als een voorwaarde beschouwden voor het gedijen van 'religie' en het realiseren van een duurzame vrede, trokken zij hieruit een heel andere conclusie dan veel andere Europese cultuurcritici en zeker dan de nazi's en fascisten die met de sociaal-democraten de strijd aan bonden. In plaats van zich af te keren van de sociaal-democratie, zochten de humanitair idealisten toenadering tot de SDAP. Sommigen probeerden de partij daarbij van binnenuit te hervormen, anderen lieten het bij het uiten van kritiek op de historisch-materialistische filosofische grondslag. Het is in belangrijke mate deze stevige 'inbedding' in de sociaal-democratie geweest die maakte dat de meerderheid van de humanitaire beweging het nationaal-socialisme en fascisme afwees.

De meest opvallende en pijnlijke overeenkomst tussen de humanitaire beweging en deze totalitaire stromingen is zonder twijfel het sterke antirationalisme geweest en de gedachte dat het 'liberaal-burgerlijke' verstandsdenken door een wending tot het irrationele moest worden gecorrigeerd. Veel woordvoerders van de humanitaire beweging herkenden ongewild in het nazisme de irrationele, levensfilosofische en pseudoreligieuze elementen die ook hun eigen cultuurbeschouwingen kenmerkten. Zo moest Banning, die het nationaal-socialisme grondig had geanalyseerd, met tegenzin over deze ideologie concluderen 'religieus-socialisme is hier, is hier tenminste mogelijk' en zagen Havelaar en Coster met lede ogen aan hoe de 'levenskracht', waarop ze hun hoop in de naoorlogse jaren hadden gevestigd, aan het einde van de jaren twintig was ontaard in een 'donkere levensdrift' die zowel Mussolini als de fascistoïde jonge dichters en schrijvers in Europa leek te bezielen. Het is deze ongewenste verwantschap van cultuurkritische intellectuelen met het fascisme en nationaal-socialisme die verder onderzoek behoeft. De aandacht zou daarbij vooral uit moeten gaan naar de betekenis van de levensfilosofie in Nederland in de jaren dertig. Het is opmerkelijk dat de Nederlandse ontvangst van deze invloedrijke stroming, die zo goed

samenging met nationalistische voorstellingen en het idee dat het eigen land in moreel, fysiek en militair opzicht 'vitaler' dan andere landen zou zijn, tot dusverre nog nauwelijks is onderzocht. Interessante invalshoeken voor een dergelijke vervolgstudie zijn allereerst de ontvangst en *cultuurtransfer* van de ideeën van buitenlandse, vooral Duitse levensfilosofen. In de tweede plaats zou het onderzoek zich kunnen richten op de wijze waarop de levensfilosofie, die zo'n belangrijke rol speelde in de oorlogspropaganda tijdens 1914-1918 en - in de vorm van een vulgair nietzscheanisme - de nazi's sterk beïnvloedde, in Nederland gemobiliseerd werd voor politieke doeleinden.

Als reactie op deze pijnlijke herkenning van een ongewenste gemeenschappelijkheid, wendde een groot aantal humanitair idealisten zich tot het christendom in de hoop zich zo nog duidelijker van het nazisme te kunnen distantiëren. Dat gold bijvoorbeeld voor Banning die in zijn publicaties in de tweede helft van de jaren dertig blijk gaf van zijn waardering voor de christelijke orthodoxie en de afstand beklemtoonde die er in zijn ogen uiteindelijk toch zou bestaan tussen de mens en God. Het gold eveneens voor Casimir en de Spengler-bewonderaar Van Holk die beiden het vrijzinnig protestantisme in stelling brachten tegen het 'pseudoreligieuze' nazisme. Dat velen er net zo over dachten als zij, blijkt uit het feit dat het *religieus*-socialisme aan het einde van de jaren dertig steeds meer plaats maakte voor een *christelijk*-socialisme. Al waren er uiteraard ook humanitair idealisten die trouw bleven aan hun humanistische, algemeen religieus besef en zich tegen de toenadering tot het christendom verzetten, deze ontwikkeling zette zich na de Tweede Wereldoorlog voort. Zo beriepen de enige religieus-socialistische centra die na 1945 heropgericht werden - het tijdschrift *Tijd en Taak* en de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers - zich expliciet op het evangelie. Een bijkomstig gevolg van het feit dat het christendom door de opkomst van het 'nieuwe heidendom' in Duitsland voor een groot aantal aanhangers van de humanitaire beweging een nieuwe urgentie en betekenis had gekregen, was dat de eens vloeiende scheidslijn tussen de aanhangers met een radicaal vrijzinnig protestantse geloofsovertuiging en degenen met een humanistisch algemeen religieus besef, in de jaren dertig opnieuw scherp werden getrokken. Voor een deel van de humanitair idealisten was het geloof in een universele religie, dat in de naoorlogse jaren zovelen had aangetrokken, problematisch geworden.

Het nazisme confronteerde de humanitaire beweging niet alleen met de keerzijde van het eigen antirationalisme, het toonde ook genadeloos de zwakte van de humanistische idealen en van het idee dat een menselijkere samenleving door een *geestelijke* revolutie zou worden bereikt. Toen Dirk Coster in 1933 in *De Stem* een enquête naar de 'Houdbaarheid van het humanisme' hield, somberde Herman Wolf in zijn antwoord dat het de tragiek van de humanist was dat hij er niet in slaagde zijn dikwijls 'vage' idealen aan de man te brengen, terwijl 'de anderen die zich beroepen op het Bloed, het Ras, het Volk, de Kerk, de Partij, millioenen aanhangers, volgelingen en geloovigen vinden'. Just Havelaar klaagde eerder al dat zijn 'religie der menschelijkheid' na de opkomst van het fascisme een kwetsbare en 'verdachte toekomstvisie' was geworden. Willem Banning was tot een vergelijkbare conclusie gekomen en had gewaarschuwd dat het humanisme, wilde het van betekenis zijn, niet 'abstrakt' mocht blijven. De 'zachte krachten' waarover Henriette Roland Holst had gedicht, zo moest Coster met pijn in het hart vaststellen, werden nu door 'gevaarlijke machten' bedreigd. Het was in de eigen tijd een reactionaire daad geworden om dit humanisme, waarop hij en zijn geestverwanten in de naoorlogse jaren de hoop zo sterk hadden gevestigd, te verdedigen. De humanitair-idealistische droom van een menselijkere maatschappij leek in de jaren dertig verder weg dan ooit. Het was het oprukkende nazisme, dat de humanitair idealisten zowel met de weerloosheid van hun geestelijk-religieuze idealen confronteerde, als met de schaduwzijde van het

eigen utopisme dat wortelde in een diep gevoel van ontreddering over de Eerste Wereldoorlog en de crisis van de Europese beschaving.

Geraadpleegde bronnen

Archiefbronnen

UBA, Bijzondere collecties
Wijsgeerige verzameling, PH K.17 Archief Internationale School voor Wijsbegeerte
Wijsgeerige verzameling, Archief J.D. Bierens de Haan, map 103 'Tijdschrift voor Wijsbegeerte'
'Stukken betreffende de aandachtsgebieden van Frederik van Eeden', Documenten m.b.t. het Comité der Europeesche Statenbond.

Archief Letterkundig Museum
VLS / MM1989L-005085-005089 / MM1989L-001019-001022, Correspondentie Dirk Coster
C 00377 B 2 / MM1989L-001008, Brieven van Paul Colin (1892-1985)/L'Art Libre aan Dirk Coster
C 00377 R, 'Aankondigen en voordrachten Dirk Coster (1914-1919)'.

Onderzochte tijdschriften, circa 1914-1930[1]

Amersfoortsche Stemmen. Orgaan van de Internationale School voor Wijsbegeerte
Barchem-Bladen. Orgaan van de Barchembeweging
Bevrijding. Orgaan v.d. Bond van Religieuse Anarcho-Communisten
De Blijde Wereld. Christen-socialistisch weekblad
Foreign Affairs. A journal of international understanding
Kant-Studiën
Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur
De Nieuwe Amsterdammer. Onafhankelijk Nederlandsch weekblad
Neue Wege. Blätter für religiöse Arbeit
Het Nieuwe Leven. Religieus-socialistisch maandschrift
Omhoog. Onafhankelijk-godsdienstig tijdschrift
De Opbouw. Democratisch tijdschrift voor Nederland en Indië
Opwaarts. Orgaan van den Bond van Christen-Socialisten
Praktisch-Idealisme. Orgaan der Praktisch-Idealisten Associatie
Regeneratie. Tijdschrift voor Praktisch-Idealisme
De Samenwerking. Algemeen maandschrift
De Smidse. Maandblad voor moderne religie en humanistische cultuur
De Stem. Maandblad
Tijd en Taak. Religieus-socialistisch weekblad
Tijdschrift voor Wijsbegeerte
De Vrije Communist. Orgaan van den Bond van Religieuse Anarcho-Communisten
De Vrije Mensch. Maandblad ter bevordering van algemene broederschap

[1] Voor zover deze tijdschriften gedurende deze periode zijn verschenen. Van sommige tijdschriften, als *De Stem*, *Tijd en Taak*, *Het Nieuwe Leven* en *Bevrijding* zijn ook de jaargangen in de jaren dertig onderzocht. De in deze studie aangehaalde artikelen uit deze tijdschriften - én uit kranten en dagbladen - zijn niet apart in de bibliografie opgenomen. De volledige bronverwijzing is te vinden in de voetnoten.

Bibliografie

Aalders, W.J., 'Een reizend philosoof', *Stemmen des Tijds* (1924) 173-186.

Abbenhuis, Maartje, *The art of staying neutral. The Netherlands in the First World War* (Amsterdam 2006).

Adema, Janneke, 'Verzuiling als metafoor van modernisering', in: Madelon de Keizer en Sophie Tates ed., *Moderniteit. Modernisme en massacultuur* (Zutphen 2004) 265-283.

Adema van Scheltema, Carel Steven, *De grondslagen eener nieuwe poëzie* (Rotterdam 1908).

Adriaansen, Wim, *Jons Viruly 1905-1986. Vlieger en schrijver. Vleugels aan het woord gegeven* (Zaltbommel 2008).

Aerts, Remieg, 'Prometheus en Pandora. Een inleiding tot cultuurkritiek en cultuurpessimisme' in: idem en Klaas van Berkel ed., *De pijn van Prometheus. Essays over cultuurkritiek en cultuurpessimisme* (Groningen 1996) 10-66.

Aerts, Remieg, 'Op zoek naar een Nederlands fin de siècle', *De Gids* 2 (1993) 91-102.

Albert, Karl, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács* (Freiburg en München 1995).

Andrejeff, Leonid, *S.O.S. (Save Our Souls). Een noodkreet uit rampzalig Rusland* (Den Haag 1919).

Angell, Norman, *The Great illusion* (Londen 1910).

Angell, Norman, 'Internationale tribune. War and human power', *De Amsterdammer* (11-04-1915) 2-3.

'Antwoord aan Dirk Coster', *De Vrije Bladen* (1929) 193-197. (van 'de redactie van De Vrije Bladen')

Ariëns, Hans, Laurens Berentsen en Frank Hermans, *Religieus anarchisme in Nederland tussen 1918 en 1940: in het rijk der vrijheid* (Zwolle 1984).

Armour, Leslie, 'The continuing idealist tradition', in: Thomas Baldwin ed., *The Cambridge history of philosophy* (Cambridge 2003) 427-437.

Aschheim, Steven E., *The Nietzsche legacy in Germany 1890-1990* (Berkeley, Los Angeles en Oxford 1992).

Baalen, Carla van, 'Humanisten tussen doorbraak en verzuiling. Over de oprichting van het Humanistisch Verbond (1946)', in: Peter Derkx e.a. ed., *Voor menselijkheid of tegen godsdienst? Humanisme in Nederland 1850-1960* (Hilversum 1998) 147-161.

Baehrens, M.C., 'Oswald Spengler's "Untergang des Abendlandes"', *Vragen des Tijds* (1924) 202-231.

Bakker, Hans, 'De culturele ontdekking van India. Romantische geestdrift en de Opkomst der Oriëntalistiek', in: idem en Martin Gosman ed., *De Oriënt, droom of dreiging? Het Oosten in Westers perspectief* (Kampen 1988) 94-112.

Bakker, H., *Stroomingen en sekten van onzen tijd* (Utrecht 1924).

Baldwin, Thomas, 'Philosophy and the First World War', in: idem ed., *The Cambridge history of philosophy* (Cambridge 2003) 365-378.

Balen-Klaar, F.S. van, 'Mevrouw G. Kapteyn-Muysken', *De Amsterdammer* (18 september 1920) 5.

Baneke, David, *Synthetisch denken. Natuurwetenschappers over hun rol in een moderne maatschappij, 1900-1940* (Hilversum 2008).

Bank, Jan, *Opkomst en ondergang van de Nederlandse Volksbeweging (NVB)* (Deventer 1978).

Bank, Jan en Maarten van Buuren, *1900. Hoogtij van burgerlijke cultuur. Nederlandse cultuur in Europese context* 3 (Den Haag 2000).

Banning, Willem, *Om de groei der gemeenschap* (Arnhem 1926).

Banning, Willem, 'De arbeidersgemeenschap', in: *De Barchembeweging* (Huis ter Heide 1927) 17-21.

Banning, Willem, 'Een anti-revolutionaire kritiek op het religieus-socialisme', *De Socialistische Gids* (1928) 822-838.

Banning, Willem, *Het nationaal-socialisme* (Arnhem 1932).

Banning, Willem, *Religieus-socialisme. Geschriften van de Arbeiders-gemeenschap der Woodbrookers* (Amsterdam 1933).

Banning, Willem, 'Hoe hebben wij de Duitse gebeurtenissen te verstaan?', *De Socialistische Gids* (1933) 669-679.
Banning, Willem, 'De toekomst der Europese cultuur en de demokratie', in: Banning, H. de Vos, Jan F. de Jongh e.a. ed., *De nieuwe maatschappijen de democratie* (Arnhem 1935) 1-20.
Banning, Willem, *Geloof en arbeid. Een inleiding tot het Nederlandse religieus-socialisme* (Amsterdam 1935).
Banning, Willem, 'Jan Jacob Thomson', *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden, 1961-1962* (1962) 165-169, http://www.dbnl.org/tekst/_jaa003196201_01/_jaa003196201_01_0027.php.
Banning, Willem en J.D. Bierens de Haan, 'Ter inleiding', in: idem e.d., *Europeesche geest. Inhouden en vormen van het cultuurleven der Europeesche wereld* (Arnhem 1939) 7-8.
Baring, Maurice, *An outline of Russian literature* (Londen 1915).
Barrès, Maurice, 'Internationale tribune. L'âme de la France', *De Amsterdammer* (26-12-1915) 2.
Bauer, Otto, *De nieuwe koers in Soviet-Rusland* (Brussel 1923).
Bax, Erik H., *Modernization and cleavage in Dutch society. A study of long term social and economic change* (Groningen 1988).
Bax, Martine Theodora, *Het web der schepping. Theosofie en kunst in Nederland van Lauweriks tot Mondriaan* (Amsterdam 2004).
Beaufort, Henriette L.T. de, 'Dirk Coster', Jaarboek *van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde, 1957-1958* (1958) 33-41, http://www.dbnl.org/tekst/_jaa003195801_01/_jaa003195801_01_0004.php.
Becker, Frans en Johan Frieswijk, *Bedrijven in eigen beheer. Kolonies en produktieve associaties in Nederland tussen 1901 en 1958* (Nijmegen 1976).
Bend, J.G. van der, *Het spinozisme van dr. J.D. Bierens de Haan* (Groningen 1970).
Bend, J.G. van der, 'J.D. Bierens de Haan bouwer van een religieus filosofisch stelsel', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 1 (1983) 153-163.
Benda, Julien, *La trahison des clercs* (Parijs 1927).
Berdjajev, Nikolaj, *De nieuwe Middeleeuwen. Beschouwingen over het lot van Rusland en Europa* (Berlijn 1924).
Bergh van Eysinga, Gustaaf van den, *Hegel* (Den Haag 1931).
Bergh van Eysinga, Gustaaf van den, 'Johannes Diderik Bierens de Haan 14 october 1866 - 27 september 1943', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 2 (1943-1944) 53-68.
Bergh van Eysinga, Gustaaf van den, 'Hegel-studie, Bolland en nationaal-socialisme', *De Vlam* (27 oktober 1945) 12-13.
Bergh van Eysinga, Henri van den, *Revolutionnaire cultuur* (Leiden 1919).
Bergh van Eysinga-Elias, Jeanette van den, *De oorlog in het licht der geschiedenis. Uitgave van het Nederlandsch Comité van Vrouwen voor Duurzame Vrede* 3 (Den Haag 1917).
Bergson, Henri, *La signification de la guerre* (Parijs 1915).
Beusekom, Ansje van, Film als kunst. Reacties op een nieuw medium in Nederland, 1895-1940 (Proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam 1998).
Bierens de Haan, Johannes Diderik, *Wereldorde en geestesleven* (Amsterdam 1919).
Bijlert, Victor A. van, 'Frederik van Eeden en Tagore: onvolkomen ontmoeting', *Frederik van Eeden Genootschap Mededelingen* 44 (1999) 9-19.
Bijmholt, B., 'Over religieus-socialistische stroomingen in ons land. (een historische schets)', *De Socialistische Gids* (1923) 726-740, 935-952.
Bijmholt, B., 'Over de religieus-socialistische beweging in ons land', *Nu* 8 (1928) 375-384.
Bing, Harold F., 'A World Federation of Youth for Peace', *Foreign Affairs* (1926) 266-267.
Binnendijk, D.A.M., 'Aantekeningen. Spijt in de achterhoede', *De Vrije Bladen* (1929) 92-93.
Binneveld, Hans, e.a. ed., *Leven naast de catastrofe. Nederland tijdens de Eerste Wereldoorlog* (Hilversum 2001).

Birjukov, Pavel, *The new Russia* (Londen 1919).
Blaauw, A.H., *Evenwicht en levensrichting* (Baarn 1921).
Blankenstein, Marcus, *Russische indrukken* (Rotterdam 1925).
Bleeker, J.J., *Het geloof in de vooruitgang* (Baarn 1923).
Blenk, C., *Kerk- en wereldgeschiedenis van de twintigste eeuw* (Kampen 1988).
Bloch, Ernst, *Geist der Utopie* (München 1918).
Bloem, J.C, 'Moralistische kunstkritiek', *De Vrije Bladen* (1927) 282-285.
Bloem, J.C, 'De oude mensch', *De Gids* (1929) 404-425.
Bloem, J.C, 'Boekbespreking', *De Vrije Bladen* (1929) 58-62.
Blom, Esther, *De vlam van het menselijk denken. Nico van Suchtelen (1878-1949)* (Amsterdam 1999).
Blom, Ron en Theunis Stelling, *Niet voor God en niet voor het Vaderland. Linkse soldaten, matrozen en hun organisaties tijdens de mobilisatie van '14-'18* (Soesterberg 2004).
Boehme, Olivier, *Revolutie van rechts en intellectuelen in Vlaanderen tijdens het interbellum* (Leuven en Leusden 1999).
Boer, Julius de, *De beteekenis van de Hegel-studie voor onzen tijd* (Baarn 1915).
Boersen, Maria W.L.J., *De kolonie van de Internationale Broederschap te Blaricum* (Blaricum 1987).
Bollenbeck, Georg, *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders* (München 2007).
Bollnow, Otto Friedrich, *Die Lebensphilosophie* (Berlijn, Göttingen en Heidelberg 1958).
Bonger, W.A., *Geloof en ongeloof in Nederland. Een statistische studie* (Amsterdam 1924).
Boomen, Gerard van den, *Honderd jaar vredesbeweging in Nederland. Van socialisten tegen oorlog tot vrouwen voor vrede* (Amstelveen 1983).
Börger, Jan, *De Europeesch christelijke wereld en haar verwording gezien in het licht van het zuivere begrip* (Rotterdam 1926).
Boschma, Hilbrandt, *Oorlog en Christendom* (Ruurlo 1914).
Boterman, Frits, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes. Cultuurpessimist en politiek activist* (Assen 1992).
Boterman, Frits, *Moderne geschiedenis van Duitsland 1800-1990* (Amsterdam en Antwerpen 1996).
Boterman, Frits, *Duitsland als Nederlands probleem* (Amsterdam 1999).
Boterman, Frits, *Weimar revisited. Over het belang van cultuur in de moderne Duitse geschiedenis* (Amsterdam 2004).
Boterman, Frits en Marianne Vogel ed., *Nederland en Duitsland in het interbellum. Wisselwerking en contacten: van politiek tot literatuur* (Hilversum 2003).
Braak, Menno ter, 'De moderne ketterjager', *De Vrije Bladen* (1930) 97-107.
Braak, Menno ter, *Man tegen man* (Brussel 1931).
Braak, Menno ter, 'Panopticum. Het naspel van Dubrovnik', *Forum* (1933) 559.
Braber, Helleke van den en Jan Gielkens, *In 1934. Nederlandse cultuur in internationale context* (Amsterdam 2010).
Braeckman, Antoon, 'Inleiding: denken tegen de moderniteit. Contouren van een 'revolutie van de geest' (1890-1933)', in: Antoon Braeckman, Raoul Bauer en Jacques De Visscher ed., *Onbehagen met de moderniteit. De revolte van de intellectuelen, 1890-1933* (Kapellen 2001) 7-33.
Brailsford, Henry, *The war of steel and gold. A study of the armed peace* (Londen 1914).
Brailsford, Henry, *After the peace* (Londen 1920).
Brands, M.C., 'The Great War die aan ons voorbijging. De blinde vlek in het historische bewustzijn van Nederland', in: M. Berman en J.C.H. Blom ed., *Het belang van de Tweede Wereldoorlog* (Den Haag 1997) 9-20.
Brandsma, Bart en Erno Eskens, 'Afrekening. De ongrijpbare schemerfiguur', *Filosofie Magazine* 3 (1995) 28-31.
Brattinga, Tije, *Theologie van het socialisme. Een studie over het religieus socialisme met name de theorie van het religieus socialisme zoals die is ontwikkeld door Paul Tillich* (Bolsward 1980).

Breipohl, Renate, *Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik* (Zürich 1971).
Brewster, Dorothy, *East-West passage. A study in literary relationships* (Londen 1954).
Brinkman, M.E., 'De gevolgen van de Eerste Wereldoorlog en het sociale vraagstuk voor de theologie', in: J. de Bruijn, *Een land nog niet in kaart gebracht* (Amsterdam 1987) 259-275.
Brockhausen, Carl, 'De invloed van Rabindranath Tagore op Europeanen', *De Tijdspiegel* (1921) 531-533.
Broersma, Marcel, 'Botsende stijlen. De Eerste Wereldoorlog en de Nederlandse journalistieke cultuur', *Tijdschrift voor Mediageschiedenis* 2 (1999) 41-68.
Brolsma, Marjet, 'Op den uitkijk tegen de Duitsche indringing', *De Grote Oorlog. Kroniek 1914-1918* 6 (Soesterberg 2004) 113-315.
Brolsma, Marjet, 'Pennenoorlog op neutrale bodem', *De Groene Amsterdammer* (07-08-2004) 42-45.
Brolsma, Marjet, 'Cultuurtransfer en het tijdschriftenonderzoek', *Contextes. Revue de sociologie de la literature* (oktober 2008) http://contextes.revues.org/index3823.html.
Brolsma, Marjet, 'Bespiegelingen over de ondergang van het Avondland. Een casestudy naar cultuurtransfer in Nederlandse tijdschriften', *TS. Tijdschrift voor Tijdschriftstudies* 24 (2008) 38-61.
Brolsma, Marjet, 'Ein Akrobat im Zirkus oder der Philosoph des heroischen Untergangs? Die Rezeption Oswald Spenglers in den Niederlanden', in: Zaur Gasimov en Carl Antonius Lemke Duque ed., *Oswald Spengler als europäisches Phänomen. Der Transfer der Kultur- und Geschichtsmorphologie im Europa der Zwischenkriegszeit 1919-1939* (Göttingen 2013) 83-104.
Brolsma, Marjet, 'Dostoevsky: A Russian panacea for Europe', in: Carlos Reijnen en Marleen Rensen ed., *European encounters: intellectual exchange and the rethinking of Europe. European Studies. An interdisciplinary series in European culture, history and politics* 32 (Amsterdam en New York 2014) 189-203.
Brolsma, Marjet, 'Gerhardus Hendericus van Senden, de Eerste Wereldoorlog en het verlangen naar een religieuze regeneratie van de Europese cultuur', in: Enne Koops en Henk van der Linden ed., *De kogel door de kerk? Het Nederlandse christendom en de Eerste Wereldoorlog* (Soesterberg 2014) 259-279.
Brolsma, Marjet, 'Frederik van Eeden. Zelfbenoemde vredesapostel', in: Frits Boterman, Arnold Labrie en Willem Melching ed., *Na de catastrofe. De Eerste Wereldoorlog en de zoektocht naar een nieuw Europa* (Amsterdam 2014) 213-225.
Brugh, E.J. van der, 'Het bedenkelijke in de Dostojewsky-vereering', *Denken en Leven. Tweemaandelijksch wijsgeerig tijdschrift* (1928) 1-12.
Bruining, Nicolette, *Geestelijke stroomingen* (Amsterdam 1923).
Bruning, Gerard, 'De valsche munter', in: idem, *Nagelaten werk. Samengesteld en ingeleid door Henri Bruning en H. Marsman* (Nijmegen 1927) 182-193.
Bugge, Peter, 'The nation supreme. The idea of Europe 1914-1945' in: Kevin Wilson en Jan van der Dussen ed., *The history of the idea of Europe* (Londen en New York 1993) 83-146.
Bulhof, Ilse N., *Freud en Nederland. De interpretatie en invloed van zijn ideeën* (Baarn 1983).
Bulthuis, Hidde, 'Van kwaad tot erger (Dirk Coster en Menno ter Braak over Dostojewski)', *Tirade* (1997) 376-390.
Burg, Martijn van der, *Nederland onder Franse invloed. Cultuurtransfer en staatsvorming in de napoleontische tijd, 1799-1813* (Amsterdam 2007).
Carpenter, Edward, *Pagan and Christian creeds: their origin and meaning* (Londen 1920).
Casimir, Rommert, *Waardige onzijdigheid. Nederlands taak* (Groningen 1914).
Casimir, Rommert, 'Het geestelijk leven', in: H. Blink e.a. ed., *Nederland tijdens koningin Wilhelmina. Verleden, heden en toekomst* (Amsterdam 1923) 40-73.
Casimir, Rommert, 'Vrijheid van geest', in: idem, *School en leven. Verzamelde opstellen van prof. R. Casimir* (Groningen 1949)1-17.

Ceton, Jan Cornelis, *School en kind in Sowjet-Rusland* (Amsterdam 1921).
C.H.K., 'Boekbespreking', *De Socialistische Gids* (1923) 553-556. (naam auteur onbekend)
Clarke, J.J., *Oriental enlightenment. The encounter between Asian and Western thought* (Londen 1997).
Clay, Jacob, *Geloovig Hegelianisme* (Bloemendaal 1920).
Cohen, Floris, *Om de vernieuwing van het socialisme. De politieke oriëntatie van de Nederlandse sociaal-democratie in 1919-1930* (Leiden 1974).
Cohen Stuart, J.H., *Het Russische probleem* (Amsterdam 1921).
Comité van waakzaamheid van anti-nationaalsocialistische intellectuelen (Amsterdam 1936), http://www.dbnl.org/tekst/_waa002comi01_01/_waa002comi01_01_0001.php.
Constandse, Anton, *De waarheid over Rusland* (Den Haag 1925).
Cort van der Linden, R.A.D., 'Een leelijk oordeel over Nederland', *De Gids* 2 (1928) 95-104.
Coster, Dirk, 'Introduction à l'etude de la littérature néerlandaise', *La Revue de Hollande* (1915) 5-28.
Coster, Dirk, *Marginalia* (Arnhem 1919).
Coster, Dirk, 'Dostojevski', *De Gids* 4 (1919) 151-161 en 310-321.
Coster, Dirk, *Dostojevski. Een essay* (Arnhem 1920).
Coster, Dirk, *Nieuwe geluiden. Een keuze uit de poëzie van na den oorlog (1918-1923)* (Arnhem 1924).
Coster, Dirk, 'Panoroma d'une littérature inconnue', *La Revue Européenne* (1927) 153-168 en 253-263.
Coster, Dirk, *Waarheen gaan wij? Rede, gehouden bij het 10-jarig bestaan van "De Stem"* (Arnhem 1931).
Coster, F. M. Huebner, Paul Colin, Douglas Goldring en Romano Guarnieri , *De nieuwe Europeesche geest in kunst en letteren* (Arnhem 1920).
Courrech Staal, Ernst, *De gedifferentieerden. Een hoofdstuk uit de geschiedenis der Barchembeweging* (Barchem 1961).
Dam, Peter van, *Staat van verzuiling. Een Nederlandse mythe* (Amsterdam 2011).
Dam, Peter van en Friso Wielenga, *Religion als Zündstoff. Gesellschaftliches und politisches Engagement in den Niederlanden seit 1945* (Münster 2014).
Danilevski, Nikolaj, *Rusland en Europa* (Petersburg 1871).
Dekker, G.J., 'De Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort', *Op de Hoogte. Geïllustreerd maandschrift* (1925) 257-260.
Demandt, Alexander, *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt* (München 1984).
Derkx, Peter, *H.J. Pos 1898-1955: objectief en partijdig. Biografie van een filosoof en humanist* (Hilversum 1994).
'Deutsche Antworten', *De Amsterdammer* (04-10-1914) 1 en (11-10-1914) 1.
Deyssel, Lodewijk van, 'Beschouwingen. Keyserling', *De Nieuwe Gids* (1925) 567-575.
Diepen, Remco van, *Voor Volkenbond en vrede. Nederland en het streven naar een nieuwe wereldorde 1919-1946* (Amsterdam 1999).
Dillen, Johannes Gerard van, *De Russische revolutie* (Amsterdam 1919).
Dilthey, Wilhelm, *Die Jugendgeschichte Hegels* (Berlijn 1905).
Doesum, Fenneken van, Koninklijken van geest. De vriendschap tussen Frederik van Eeden en Erich Gutkind (Doctoraalscriptie Rijksuniversiteit Groningen 2006).
Donkersloot, N.A. e.a. ('redactie'), 'Aan de lezers', *De Nieuwe Stem* (1946) 1-5.
Dorleijn, Gilles e.a. ed., *Kritiek in crisistijd. Literaire kritiek in Nederland en Vlaanderen tijdens de jaren dertig* (Nijmegen 2009).
Dostojevski Aimée, *F.M. Dostoïewsky, door zijn dochter Aimée Dostoïewsky* (Arnhem 1920).
Driel, Maarten van, 'De Nieuwe Gedachte', *Mens en wereld. Uitgave Humanistisch Verbond* 11 (4 juni 1960) 4-5.
Du Perron, Eduard, *Uren met Dirk* Coster I; De *smalle mens* (Amsterdam 1965).
Duinkerken, Anton van, 'Tegen Just Havelaar', *Roeping* (1929) 357-364.

Duinkerken, Anton van, *Hedendaagse ketterijen* (Hilversum 1929).
Duinkerken, Anton van, *Verzamelde geschriften II. Debat en polemiek* (Utrecht en Antwerpen 1962).
Dunk, H.W. von der, 'Nederlandse cultuur in de windstilte' in: idem, *Cultuur en geschiedenis. Negen opstellen* (Den Haag 1990) 147-156.
Dunk, H.W. von der, *De verdwijnende hemel. Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw* I (Amsterdam 2000).
Dyserinck, Hugo, *Graf Hermann Keyserling und Frankreich. Ein Kapitel deutsch-französicher Geistesbeziehungen im 20. Jahrhundert* (Bonn 1970).
Eckeren, Gerard van, 'Kanteekeningen bij de literatuur van den dag. Wereldorde en geestesleven', *Den Gulden Winckel* (1920) 87-91.
Eeden, Frederik van, 'Offener Brief an unsere deutschen Freunde', *De Amsterdammer* (06-09-1914) 1.
- 'Romain Rolland en Hauptmann', *De Amsterdammer* (20-09-1914) 2. (bij dit artikel werd geen auteur genoemd, maar vermoedelijk werd het geschreven door van Eeden)
Eeden, Frederik van, 'Open letter to our friends in England', *De Amsterdammer* (20-09-1914) 1.
Eeden, Frederik van, *Bij 't licht van de oorlogsvlam* (Amsterdam 1915).
Eeden, Frederik van, 'Rabindranath Tagore', *De Groene Amsterdammer* (2 oktober 1920) 3.
Eeden, Frederik van, *Het godshuis in de lichtstad* (Amsterdam 1921).
Eeden, Frederik van, *Dagboek 1878-1923* IV, *(1919-1923)* (Culemborg 1972).
Eijnatten, Joris van en Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (Hilversum 2005).
Ekstein, Modris, *Rites of spring. The Great War and the birth of the Modern Age* (Boston 1989).
Ellemers, J.E., 'Verzuiling als proces van modernisering' in: J.E. Ellemers, H. van Goor en H.C. Mulder ed., *Modernisering, macht, migratie. Opstellen over maatschappij en beleid* (Amsterdam 1995) 57-74.
Elout, C.K., 'De Nederlandsche oorlogspsyche', in: H. Brugmans ed., *Nederland in oorlogstijd* (Amsterdam 1920) 353-369.
Ermers, Ria e.a. ed., *De wapens neder 1. De ontwikkeling in het denken over sociale actie, geweldloze strijd en antimilitarisme in Nederland* (Nijmegen 1985).
Etty, Elsbeth, *Henriette Roland Holst, 1869-1952. Liefde is heel het leven niet* (zevende druk; Amsterdam 2000).
Everdingen, E. van, *Zestig jaar Internationale School voor Wijsbegeerte 1915-1975* (Assen en Amsterdam 1976).
Faassen, Sjoerd van, 'Coster, Dirk (1887-1956)', in: *Biografisch Woordenboek van Nederland,* http://www.historici.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn2/coster.
Faassen, Sjoerd van, 'Een "Algemeen orgaan van hedendaagsche radicale stemmen en stroomingen". De oprichting van De Nieuwe Stem tijdens de Tweede Wereldoorlog', *TS. Tijdschrift voor Tijdschriftstudies* 21/22 (2007) 43-62.
Faber, H. *Ontkerkelijking en buitenkerkelijkheid in Nederland tot 1860* (Assen 1970).
Fabius, Jan, *In het hol van de leeuw. Reisschetsen uit Sovjet-Rusland* (Leiden 1920).
Fellmann, Ferdinand, *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritische Theorie* (Freiburg en München 1983).
Fens, Kees, *De eigenzinnigheid van de literatuur. Opstellen en kritieken* (Amsterdam 1964).
Ferguson, Niall, *The pity of war* (Londen 1998).
Ferrero, Guiglielmo, *De ondergang van de oude beschaving. Een spiegel voor onze tijd* (Zutphen 1924).
Fisher, David James, *Romain Rolland and the politics of intellectual engagement* (Berkely 1988).
Flasch, Kurt, *Die geistige Mobilmachung. Die deutsche Intellektuellen und der Erste Weltkrieg* (Berlijn 2000).
Flokstra, Tjeerd en Sjoerd Wieling, *De geschiedenis van het Humanistisch Verbond, 1946-1986* (Zutphen 1986).
Flora, Giuseppe, 'Tagore and Italy: facing history and politics', *University of Toronto Quarterly* 4 (2008) 1025-1057.

Fontijn, Jan, 'Een bond van genieën om de wereld te redden', *Hollands Maandblad. Tijdschrift voor literatuur en politiek* 259 (1991) 4-15.
Fontijn, Jan, *Tweespalt. Het leven van Frederik van Eeden tot 1901* (Amsterdam 1990).
Fontijn, Jan, *Trots verbrijzeld. Het leven van Frederik van Eeden vanaf 1901* (Amsterdam 1996).
Freud, Sigmund, 'Internationale tribune. Prof. Sigmund Freud', *De Amsterdammer* (17-01-1915) 3.
Frey, Marc, *Der Erste Welkrieg und die Niederlande. Ein neutrales Land im politischen Kalkül der Kriegsgegner* (Berlijn 1998).
Freyer, Hans, *Revolution von rechts* (Jena 1931).
Frisby, 'Simmel, Georg', in: E. Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998), http://www.rep.routledge.com/article/DC074.
Gaiger, Jason, 'Lebensphilosophie', in: E. Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998), http:// www.rep.routledge.com/article/DC097.
Galen Last, H. van, 'Het cultureel-maatschappelijke leven in Nederland 1918-1940', in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden* XIV, *Nieuwste tijd: Nederland en België, 1914-1940* (Haarlem 1979) 285-31.
Garthe, Barbara, *Über Leben und Werk des Grafen Hermann Keyserling* (Erlangen 1976).
Gasenbeek, Bert, Wouter Kuilman en Jo Nabuurs, 'Honderdvijftig jaar vrijdenkersbeweging. Een encyclopedisch overzicht 1856-2006', in: B. Gasenbeek, J.C.H. Blom en J.M.W. Nabuurs ed., *God noch autoriteit. Geschiedenis van de vrijdenkersbeweging in Nederland* (Amsterdam 2006) 25-86.
Gawronsky, Dimitri, *De balans van het Russische bolsjewisme: uit authentieke bronnen opgemaakt* (Arnhem 1919).
Gay, Peter, *Weimar culture. The outsider as insider* (vierde druk; Londen 1992).
Gerbrandy, Pieter, Sjoerds, 'Het religieus socialisme van onzen tijd', *Antirevolutionaire Staatkunde* (1928) 289-326.
Gerdeck-De Waal, Annie, 'Keyserling's figuur in het Duitsche geestesleven', *Wil en Weg* (1924-1925) 234-235.
Gerwarth, Robert, 'Introduction', in: idem ed., *Twisted paths. Europe 1914-1945* (New York 2007) 1-7.
Gestel, P.C. van, *Het religieus-socialisme* (Leuven 1932).
Gide, André, *Dostoïevsky* (Parijs 1923).
Giesen, Jos, *Religieus anarcho-communisme* (Leiden ca. 1921).
Giesen, Jos, *Nieuwe geschiedenis. Het antimilitarisme van de daad in Nederland* (Rotterdam 1923).
Gijswijt-Hofstra, Marijke, *Vragen bij een onttoverde wereld* (Amsterdam 1997).
Ginkel, Rob van, *Op zoek naar eigenheid. Denkbeelden en discussies over cultuur en identiteit in Nederland* (Den Haag 1999).
Glatzer Rosenthal, Bernice, 'Russian religious-philosophical renaissance', in: E. Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998), http://www.rep.routledge.com/article/E061.
Graaff, L.F. de, 'De Hartog. Een oorspronkelijk en gedreven Godgeleerde', *Woord en Dienst. Opiniërend magazine voor de protestantse kerk in Nederland* 12 (2008) 26-27.
Grandia, A.C. en H. van der Laan, *De gereformeerden en het oorlogsvraagstuk* (Delft 1983).
Groging, Robert C., *The Bergsonian controversy in France, 1900-1914* (Calgary 1988).
Gruyter, Jan de, *De Russische revolutie. Een onderzoek naar haar wording en toekomst* (Amsterdam 1922).
Gruyter, Jan de, 'Shelley and Dostoievsky', *English Studies. A journal of English letters and philology* (1922) 129-151.
Gruyter, Jan de, *Dostojevski en het maatschappelijk leven* (Baarn 1924).
Gruyter, Jan de, *Levend geloof* (Amsterdam 1927).
Gruyter, Jan de, *Tusschen rationalisme en mystiek. Een bijdrage tot de levenshouding van den socialist-geloovige* (Amsterdam 1929).
Gutkind, Erich, 'De school der wijsheid', *De Amsterdammer* (18 december 1920) 7.
Guyau, Jean-Marie, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (Parijs 1885).

Harding, Jason, *The Criterion. Cultural politics and periodical networks in inter-war Britain* (New York 2002).
Harinck, George, ''Naar Duitsland trekken om gedachten te leenen'. De vroege receptie van de theologie van Karl Barth in Nederland', in: Frits Boterman en Marianne Vogel ed., *Nederland en Duitsland in het interbellum* (Hilversum 2003) 189-205.
Harmsen, Ger, *Blauwe en rode jeugd. Ontstaan, ontwikkeling en teruggang van de Nederlandse jeugdbeweging tussen 1853 en 1940* (Nijmegen 1975).
Harmsen, Ger, 'Herfsttij van het liberalisme', in: Ger Harmsen, *Nederlands kommunisme. Gebundelde opstellen* (Nijmegen 1982) 231-242.
Hartmans, Rob, *Vijandige broeders? De Nederlandse sociaal-democratie en het nationaal-socialisme, 1922-1940* (Amsterdam 2012).
Hartog, Arnold de, 'Levensphilosophie', *Nieuwe Banen. Maandschrift ter verdediging en verdieping van de christelijke wereldbeschouwing* (1923) 10-21.
Have, Wichert ten, *De Nederlandse Unie. Aanpassing, vernieuwing en confrontatie in bezettingstijd, 1940-1941* (Amsterdam 1999).
Havelaar, Just, *Strijdende onzijdigheid* (Haarlem 1915).
Havelaar, Just, 'Holland. Wezen en waarde van ons nationaal karakter', *De Gids* 2 (1916) 243-280.
Havelaar, Just, 'De moraal van het humanisme', *Onze Eeuw* 3 (1917) 381-406.
Havelaar, Just, 'Kunst en samenleving', in: *De toekomst der maatschappij. Negen voordrachten gehouden voor de "Amsterdamse studentenvereeniging voor sociale lezingen*" (Amsterdam 1917) 213-257.
Havelaar, Just, 'Persoonlijkheid', *De Gids* 3 (1918) 140-162.
Havelaar, Just, *Humanisme* (Arnhem 1920).
Havelaar, Just, *Democratie* (Arnhem 1921).
Havelaar, Just, *Arbeid. Geschriften van de Arbeiders-Gemeenschap der Woodbrookers in Holland* 5 (Enschede 1924).
Havelaar, Just, *De religie der ziel* (Arnhem 1925).
Havelaar, Just, *De weg tot de werkelijkheid* (Arnhem 1926).
Havelaar, Just, *De nieuwe mensch* (Arnhem 1928).
Heerikhuizen, Annemarie van, *Pioniers van een Verenigd Europa. Bovennationaal denken in het Nederlandse Parlement (1946-1951)* (Amsterdam 1998).
Heering, J.P., 'Het vrijzinnig protestantisme op de drempel van een nieuwe tijd (1900-1925)', in: B. Klein Wassink en Th. M. van Leeuwen ed., *Tussen tijd en tijdsgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar* (Utrecht 1989).
Heijden, Egidius Johannes Josephus van der, 'Faust's stervensuur', *De Beiaard* (1921) 414-430.
Helman, Albert, 'Oriënteeringen en groepeeringen', *De Groene Amsterdammer* (30 december 1933) 16.
Hesse, Hermann, *Blick ins Chaos* (Bern 1920).
Heugten, J. van, 'Geestesoriënteering', *Studiën. Tijdschrift voor Godsdienst, Wetenschap en Letteren* (1922) 97-106.
Heymans, Gerard, 'De tijdgeest in de wijsbegeerte', *Haagsch Maandblad* (1924) 263-274.
Heyting, Lien, *De wereld in een dorp. Schilders, schrijvers en wereldverbeteraars in Laren en Blaricum*, 1880-1920 (Amsterdam 1994).
Hinrichs, Jan Paul, *Vader van de Slavistiek. Leven en werk van Nicolaas van Wijk (1880-1941)* (Amsterdam 2005).
Hoekman, Piet, 'Mierop, Dirk Lodewijk Willem van', in: *Biografisch Woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging in Nederland* 6 (1995), http://www.iisg.nl/bwsa/bios/mierop.html.
Hoeres, Peter, *Krieg der Philosophen. Die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg* (Paderborn 2004).
Hoerschelmann, Helene, *Vier Jahre in russischen Ketten* (München 1921).
Hoeven, H. van der, *De oorlog, psychologie door het vergrootglas* (Rotterdam 1916).

Huffel, A.J. van e.a. ed., *Nijhoff's index op de Nederlandsche periodieken van algemeenen inhoud* (Den Haag 1909-1963).
Hofstra, Sjoerd, 'De nieuwere religieuze bewegingen in ons land', *Mensch en Maatschappij* (1927) 519-543.
Holk, Lambertus Jacobus van, *De beteekenis van Bergson voor de philosophische theologie* (Leiden 1921).
Holk, Lambertus Jacobus van, *De ondergang van het Avondland. De geschiedphilosophie van Oswald Spengler* (Leiden 1925).
Holk, Lambertus Jacobus van, *De Heilige Wake* (Leiden 1926).
Holk, Lambertus Jacobus van, *De boodschap van het vrijzinnig christendom* (Amsterdam 1939).
Holk, Lambertus Jacobus van, 'De Vrijzinnig Christelijke Jeugdcentrale in haar eerste periode, 1915-1931', *Jeugd en Samenleving* 5 (1979) 331-351.
Hond, Jan de, *Verlangen naar het Oosten. Oriëntalisme in de Nederlandse cultuur ca. 1800-1920* (Leiden 2008).
Houkes, Jannes, 'Jan de Gruyter', in: *Biografisch Woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging in Nederland* 5 (1992), http://socialhistory.org/bwsa/biografie/gruyter.
Houkes, Jannes, '"God is het kwaad". Strijd tussen de vrijdenkersvereniging De Dageraad en de confessionelen', in: B. Gasenbeek, J.C.H. Blom en J.W.M. Nabuurs ed., *God noch autoriteit. Geschiedenis van de vrijdenkersbeweging in Nederland* (Amsterdam 2006) 145-170.
Houwink, Roel, 'Moderne Noord-Nederlandse Dichtkunst', *De Driehoek* (1 juni 1925).
Hoven, M.J. van den, 'Internationalisme, volwasseneneducatie en syntheticisme. Drie determinanten in de ontstaansgeschiedenis van de Internationale School voor Wijsbegeerte', in: *Filosofie in Nederland. De Internationale School voor Wijsbegeerte als ontmoetingsplaats, 1916-1986* (Meppel en Amsterdam 1986) 49-64.
Huebner, Friedrich Markus, 'Le mouvement de l'art nouveau en Allemagne', *L'Art Libre* (1920) 3-4, 16-17, 33 en 56-57.
Huebner, Friedrich Markus, 'Einführung', in: Huebner, Dirk Coster, Paul Colin, Douglas Goldring en Romano Guarnieri, *Europas neue Kunst und Dichtung* (Berlijn 1920) 7-15.
Huebner, Friedrich Markus, 'Der Expressionismus in Deutschland', in: Thomas Anz en Michael Stark ed., *Expressionismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910-1920* (Stuttgart 1982) 3-13.
Huijsen, Coos, *Socialisme als opdracht. De religieus-socialistische Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers en de PvdA - de geschiedenis van een relatie* (Baarn 1986).
Huizinga, Johan, 'Twee worstelaars met den engel', *De Gids* 2 (1921) 454-487.
Huizinga, Johan, *In de schaduwen van morgen. Een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd* (Haarlem 1935).
Huizinga, Johan, *Nederland's geestesmerk* (Leiden 1935).
Ifversen, Jan, 'The crisis of European civilization after 1918', in: Menno Spiering en Michael Wintle ed., *Ideas of Europe since 1914. The legacy of the First World War* (New York 2002) 14-31.
Jacobs, Frans, 'Dossier filosofen in oorlogstijd. Wijsgeer en nationaal-socialist', *Filosofie Magazine* 4 (1995) 25-27.
Jager, Henk de, Hendrik G. Matthes en M.H.J. Schoenmaekers, *Het beeldende denken. Leven en werk van Mathieu Schoenmaekers* (Baarn 1992).
Jans, Rudolf, *Tolstoj in Nederland*, (Bussum 1952).
Jansen, Marc, 'Grondijs, Lodewijk Hermen (1878-1961)', in: *Biografisch Woordenboek van Nederland*, http://www.historici.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn4/grondij.
Jansen, Ruud, *'…een kern van broederschap…': 100 jaar Theosofische Vereniging in Nederland 1897-1997* (Amsterdam 1997).
Jochheim, Gernot, *Antimilitaristische Aktionstheorie, Soziale Revolution und Soziale Verteidigung. Zur Entwicklung der Gewaltfreiheitstheorie in der europäischen antimilitaristischen und*

sozialistischen Bewegung 1890-1940, unter besonderer Berücksichtigung der Niederlande (Assen, Amsterdam en Frankfurt am Main 1977).
Jong, Adriaan Michiel de, *Dostojewski. Een kleine studie* (Amsterdam 1923).
Jong, Lou de, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog* IV, *Mei '40 - maart '41* (Den Haag 1972).
Jong, Rudolf de, 'Gustav Landauer en Nederland', *De As* 113 (1996) 31-38.
Jonge, A.A., de, *Crisis en critiek der democratie. Anti-democratische stromingen en de daarin levende denkbeelden over de staat in Nederland tussen de wereldoorlogen* (Utrecht 1982; tweede druk).
Kaelbe, Hartmut, *Europäer über Europa. Die Entstehung des europäischen Selbstverständnisses im 19. und 20. Jahrhundert* (Frankfurt en New York 2001).
Kalmhout, Ton van, 'De beginjaren 1923-1930 van De Letterkundige Kring, PEN-centrum voor Nederland', *Nederlandse Letterkunde* 3 (2011) 182-214.
Kammelar, Rob, Jacques Sicking en Menno Wielinga, *De Eerste Wereldoorlog door Nederlandse ogen: getuigenissen, verhalen, betogen* (Amsterdam 2007).
Kämpchen, Martin, *Rabindranath Tagore and Germany: a documentation* (Calcutta 1991).
Kampmann, Theodor, *Dostojewski in Deutschland* (Münster 1931).
Karski, Julian, *Wat is bolsjewisme? Wat hebben de Bolsjewiki in Rusland gepresteerd?* (Amsterdam 1920).
Kapteyn-Muysken, Geertruida, *Affirmatie* (Amsterdam 1907).
Kapteyn-Muysken, Geertruida, 'De oorlog', *De Nieuwe Gids* (1914) 698-708.
Kapteyn-Muysken, Geertruida, *Levensrichting van deze tijd* (Amsterdam 1916).
Kapteyn-Muysken, Geertruida, 'Twee jaren wereld-oorlog', *De Nieuwe Gids* (1916) 380-401.
Kapteyn-Muysken, Geertruida, *Revolutie en weder-geboorte. Nagelaten handschriften van G. Kapteyn-Muysken* (Blaricum 1921).
Keizer, Madelon de, *De gijzelaars van Sint Michielsgestel. Een elite-beraad in oorlogstijd* (Alphen aan de Rijn 1979).
Keizer, Madelon de, 'Een land nog niet in kaart gebracht' (ongepubliceerde lezing uit 2003), http://www.madelondekeizer.nl/pag_engels/lezing_interbellem_eng.html. [22-04-2013].
Keizer, Madelon de en Sophie Tates ed., *Moderniteit. Modernisme en massacultuur. Jaarboek van het Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie* 15 (Zutphen 2004).
Kennedy, James, *Bezielde verbanden. Gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland* (Amsterdam 2010).
Kennedy, James en Jan Zwemer, 'Religion in the modern Netherlands and the problems of pluralism', *BMGN* 2/3 (2010) 237-268.
Keyserling, Hermann, 'On the meaning of the war', *The Hibbert Journal. A quarterly review on religion, theology and philosophy* 3 (1915) 533-545.
Keyserling, Hermann, *Europas Zukunft* (Zürich 1918).
Keyserling, Hermann, *Deutschlands wahre politische Mission* (Darmstadt 1919).
Keyserling, Hermann, *Reisetagebuch eines Philosophen* (Darmstadt 1919).
Keyserling, Hermann, *Das Spektrum Europas* (Heidelberg 1928).
Kieft, Ewoud, Tot oorlog bekeerd: religieuze radicalisering in West-Europa 1870-1918 (Proefschrift Universiteit Utrecht 2011).
Kingma, Jelle, 'Dostojevski in het Nederlands', *Maatstaf* 1 (1981) 151-183.
Kirkeby, Anker, *Rusland. Indrukken uit het Rusland van heden* (Amsterdam 1924).
Klaver, A., *De religieus-humanitaire strooming* (Baarn 1910).
Kleerekoper, Asser Benjamin, *De Russische revolutie* (Amsterdam 1917).
Kleiner, H., 'Neuhegelianismus', in: Joachim Ritter en Karlfried Gründer ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VI (Basel en Stuttgart 1984) 742-747.

Klemann, Hein. A.M., 'Gedanken zur europäischen Integration in den Niederlanden während des Interbellums', in: Jac Bosmans ed., *Europagedanke, Europabewegung und Europapolitik in den Niederlanden und Deutschland seit dem Ersten Weltkrieg* (Münster 1996) 79-99.
Klijnsma, Meine Henk, *Om de democratie. De geschiedenis van de Vrijzinnig-Democratische Bond, 1901-1946* (Amsterdam 2008).
Kluveld, Amanda, *Reis door de hel der onschuldigen. De expressieve politiek van de Nederlandse anti-vivisectionisten 1890-1940* (Amsterdam 2000).
Knegtmans, Peter Jan, *Socialisme en democratie. De SDAP tussen klasse en natie, 1929-1939* (Amsterdam 1989).
Knippenberg, Hans, *De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden* (Assen 1992).
Koenen, Gerd, *Der Russland-Komplex. Die Deutschen und der Osten 1900-1945* (München 2005).
Koops, Enne, 'Een conflict van strijdige levenswijzen', in: Madelon de Keizer en Sophie Tates, *Moderniteit. Modernisme en massacultuur in Nederland 1914-1940* (Zutphen 2004) 66-83.
Koops, Enne en Henk van der Linden ed., *De kogel door de kerk? Het Nederlandse christendom en de Eerste Wereldoorlog* (Soesterberg 2014).
Korff, F.W.A., 'Fatalisme', *Onze Eeuw* (1923) 321-360.
Kossmann, E. H., *De Lage landen 1780-1980. Twee eeuwen Nederland en België* I, *1780-1914* (Amsterdam 1986).
Kozljanič, Robert Josef, *Lebensphilosophie. Eine Einführung* (Stuttgart 2004).
Kraaijestein, Martin en Paul Schulten ed., *Wankel evenwicht. Neutraal Nederland en de Eerste Wereldoorlog* (Soesterberg 2007).
Kroft, Hans van der, 'Inleiding', in: idem ed., *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995) 9-33.
Krop, Henri, 'Filosofie als levensleer. De spinozistische en hegelsche beschouwingswijze in het interbellum', in: Ronald van Raak e.a. ed., *Wijsbegeerte in Nederland in de XXe eeuw* (Best 1999) 26-42.
Krop, Henri, 'Honderd jaar Tijdschrift voor Wijsbegeerte (1907-2007). Een spiegel van de Nederlandse filosofie', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 4 (2008) 266-295.
Kruijt, J.P., *De onkerkelijkheid in Nederland. Haar verbreiding en oorzaken* (Groningen 1933).
Kruizinga, Samuël *, Overlegeconomie in oorlogstijd. De Nederlandsche Overzee Trustmaatschappij en de Eerste Wereldoorlog* (Zutphen 2012).
Kruse-Von Jakimow, Annemarie *Mijn vier Russische jaren* (Amsterdam 1920).
Kunst en kunstenaars in de veranderende maatschappij. Handelingen van het derde Algemeene Kunstcongres te 's Gravenhage 7, 8, 9 october 1920 (Den Haag 1921). (auteur onbekend)
Kylstra, S.C., *De beteekenis van onze kolonie. Feestrede uitgesproken bij gelegenheid der opening van het Kolonie-huis der Internationale Broederschap te Blaricum* (Den Haag 1900).
Labrie, Arnold, 'Het verlangen naar zuiverheid', in: Rob van der Laarse, Arnold Labrie en Willem Melching ed., *De hang naar zuiverheid. De cultuur van het moderne Europa* (Amsterdam 1998), 15-50.
Lange, Daniël de, *Doel en streven van de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen* (Amsterdam 1920).
Lange, Daniël de, 'Bart de Ligt en de intellectueelen', in: *Bart de Ligt 1883-1938* (Arnhem 1939) 185-193.
Lange, Dennis de, *Tolstojanen in Nederland. Het tolstojanisme als sociale beweging* (Utrecht 2010).
Lasson, Adolf, 'Ingezonden: verehrter Herr und Freund', *De Amsterdammer* (11-10-1914) 7.
Latzko, Andreas, *Menschen im Krieg* (Zürich 1917).
Leed, Eric J., *No man's land. Combat and identity in World War I* (Cambridge 1979).
Leerssen, Joep, *National thought in Europe. A cultural history* (Amsterdam 2006).
Leeuw, J.J. (Koos) van der, *Historisch-idealistische politiek* (Amsterdam 1920).
Leeuw, J.J. (Koos) van der, *Het praktisch-idealisme* (Baarn 1922).

Leeuwen, J.A. van, 'Dostojewski', *Stemmen des Tijds* (1923) 299-325.
Leeuwen, Th. M. van, 'Lambertus Johannes van Holk', *Biografisch lexicon van de geschiedenis van het Nederlands protestantisme* V (Kampen 2001) 245-248.
Leeuwen, W.L.M.E. van, *Nederlandse auteurs van vijf generaties* (Zeist 1964).
Lefebre, Frédéric , 'Un heure avec Dirk Coster', *Les Nouvelles Litteraires* (19 maart 1927) 1.
Lehning, Arthur, 'Henriette Roland Holst', *Clarté. Bulletin français de l'internationale de la pensée* (20 mei 1921).
Leonardy, Ernst, 'Die internationale Debatte um den Pazifismus im Rahmen der Clarté-bewegung 1919-1921. Beiträge aus Frankreich, Deutschland und Belgien', in: Idem en Hubert Roland ed., *Deutsch-belgische Beziehungen im kulturellen und literarischen Bereich, 1890-1940* (Frankfurt am Main 1999) 155- 189.
Leopold, H.M.R., *De spiegel van het verleden. Beschouwingen over den ondergang van het Romeinsche Rijk naar aanleiding van het huidige wereldgebeuren* (Rotterdam 1918).
Lersch, Philipp, *Lebensphilosophie der Gegenwart* (Berlin 1932).
Levaux, L., 'Henri Massis en het Oosten (en zijn Defense de l'Occident)', *Roeping* (1928) 265-270, 317-323, 417-425 en 498-509.
Lieber, Hans-Joachim, *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende* (Darmstadt 1974).
Ligt, Bart de, *Enkele opmerkingen naar aanleiding van Prof. Bolland's 'De Evangelische Jozua'* (Utrecht 1907).
Ligt, Bart de, *Kerk, cultuur en samenleving* (Arnhem 1925).
Ligt, Bart de, *Wereldcrisis en wijsbegeerte* (Arnhem 1928) .
Ligt, Bart de, *Een wereldomvattend vraagstuk. Gandhi en de oorlog* (Utrecht 1930).
Ligt, Bart de, *Clara Wichmann als verdedigster der menschelijkheid* (Amsterdam 1933).
Ligt, Bart de, *La paix creatrice. Histoire des principes et des tactiques de l'action directe contre la guerre* (Parijs 1934).
Ligt, Bart de, *The conquest of violence* (Londen 1937).
Ligt, Bart de, 'Ter inleiding', in: M.A. Romers, *Sociale wijsbegeerte* (Arnhem 1937) 7-37.
Ligt, Bart de, 'Inleiding tot de wetenschap van de vrede', in: *Bart de Ligt 1883-1938* (Arnhem 1939) 228-255.
Ligt, Bart de, *Naar een vrije orde. Bloemlezing uit de werken van Bart de Ligt* (Arnhem 1951).
Ligt-Van Rossem, C.L. de, 'Biografische inleiding', in: *Naar een vrije orde. Bloemlezing uit de werken van Bart de Ligt* (Arnhem 1951) 7-29.
Ligthart Schenk, A.H., *Bibliografie van het christen- en religieus-socialisme in Nederland (1900-1940)* (Amsterdam 1969).
Lindeboom, J., *Geschiedenis van de Barchem-Beweging MCMVII – MCMLVIII* (Lochem 1958).
Linden, W.L van der, *The international peace movement during the First World War. In and around the Dutch Anti-War Council 1914-1919, its international mediatory work for a speedy peace, and its international Central Organisation for a Durable Peace* (Almere 2006).
Lloyd, J.A.T., *A great Russian realist: (Feodor Dostoieffsky)* (Londen 1912).
Lobel, Wim de, 'Jan Börger: filosofie van het vrouwelijke', *De As* 163 (2008) 31-41.
Lokin, Stef, 'Het Sterkamp: een tuinstad. Het landgoed Eerde en Krishnamurti', in: Hans van der Kroft ed., *Waarheid zonder weg. Honderd jaar Krishnamurti* (Den Haag 1995) 67- 91.
Lucka, Emil, *Dostojewski* (Stuttgart 1924).
Lukács, György, *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlijn 1954).
Luxemburg, Rosa, 'Einleitung', in: Vladimir Korolenko, *Die Geschichte meines Zeitgenossen* (Berlijn 1922) XI-LIII.
Mackenzie, W., 'Aanvankelijke religie', *De Groene Amsterdammer* (14 november 1925) 2.
Malia, Martin, *Russia under Western eyes. From the Bronze Horseman tot the Lenin mausoleum* (Cambridge en Londen 1999).
Man, Hendrik de, *Zur Psychologie des Sozialismus* (Jena 1926).

Mandere, H. Ch. G. J. van der, 'De pacifist Nico van Suchtelen', in: Victor van Vriesland ed., *Het werk en de mens Nico van Suchtelen* (Amsterdam en Antwerpen 1948) 75-84.
Mann, Thomas, *Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft* (Berlijn 1930).
Masaryk, Tomáš, *Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland* (Jena 1913).
Marsman, Hendrik, 'De keten. Sonnetten door Jan Dideriksz', *De Gids* 2 (1922) 518-520.
Marsman, Hendrik, 'Coster en wij', *De Vrije Bladen* (1928) 33-36.
Massis, Henri, *Défense de l'Occident* (Parijs 1927).
Meertens, Piet, en Annemarie Kloosterman, 'Muysken, Geertruida Agneta', in: *Biografisch Woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging in Nederland* 2 (1987), http://www.iisg.nl/bwsa/bios/muysken.html.
Meester, Johan de, 'Bibliografie. Dimitri Meresjkofski. Tolstoj en Dostojefski', *De Gids* 4 (1918) 488-491.
Meijer, Jo, 'Biografie', in: Clara Meijer-Wichmann, *Inleiding tot de philosophie der samenleving* (tweede druk; Haarlem 1925) 5-76.
Meijer, Kees, *Gedenkboekje uitgegeven ter gelegenheid van het tien-jarig bestaan der vereeniging De Nieuwe Gedachte* (1926).
Meijering, Eginhard, *Het Nederlandse christendom in de twintigste eeuw* (Amsterdam 2007) 113-116.
Melgoenov, S.P., *De roode terreur in Rusland* (Zutphen 1928).
Mennicke, Carl, 'Religieus-socialisme in Duitsland', *De Socialistische Gids* (1924) 573-581.
Mennicke, Carl, *Ons tijdsgewricht. In de spiegel van een persoonlijk levenslot* (Utrecht 1947)
'Menschen en boeken I. Clarté', *De Tijdspiegel* (1920) 35-39. (auteur onbekend)
Merezjkovski, Dmitri, *Tolstoj en Dostojevski als mensen en kunstenaars* (1900-1901).
Merezjkovski, Dmitri, *Der Anmarsch des Pöbels* (München 1907).
Merezjkovski, Dmitri, Zinaida Gippius en Dmitri Philosophoff, *Der Zar und die Revolution* (München 1908).
Merezjkovski, Dmitri, Hermann Bahr en Otto Julius Bierbaum, *Dostojewski. Drei Essays* (München 1914).
Mierop, Lodewijk van, *Biroekoff. Tolstoy's biograaf Biroekoff over Rusland* (Blaricum 1921).
Middleton Murry, John, *Fyodor Dostoevsky. A critical study* (Londen 1916).
Minssen, Hanns Friedrich, *Die fransösische Kritik und Dostojewski* (Hamburg 1933).
Miranda, Salomon Rodrigues de, *Volkshuisvesting en woningpolitiek in Sovjet-Rusland* (Amsterdam 1926).
Miskotte, K.H., 'Het werk van dr. Van Senden', *In de Waagschaal* 21 (1961) 409-411.
Mispelblom Beijer, H.J., 'Het leven van Bartholomeus de Ligt. Een poging tot begrip', in: *Bart de Ligt 1883-1938* (Arnhem 1939) 13-111.
Moeller van den Bruck, Arthur, *Das Recht der jungen Völker* (München 1919).
Moeyes, Paul, *Buiten schot. Nederland tijdens de Eerste Wereldoorlog 1914-1918* (Amsterdam en Antwerpen 2001).
Mohler, Armin en Karlheinz Wiessmann, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932* (Graz 2005).
Mosheuvel, L., 'Inleiding', in: Willem Mooijman ed., *Forum. Brieven, citaten, dokumenten en knipsels* (Den Haag en Rotterdam 1969) 5-26.
Mosse, George L., *Fallen soldiers. Reshaping the memory of the World Wars* (New York 1990).
Mourik Broekman, M.C. van, *Vrijzinnig christelijk geloofsleven* (Leiden 1925).
Mouw, J.A. dèr, *Het absoluut idealisme* (Leiden 1905).
Muchnic, Helen, *Dostoevky's English reputation (1881-1936)* (Northhampton, Mass. 1939).
Naarden, Bruno, De spiegel der barbaren. Socialistisch Europa en revolutionair Rusland (1848-1923) (Proefschrift Rijksuniversiteit Groningen 1986) 24-26.
Naarden, Bruno, 'Nederlanders en het Europese Ruslandbeeld voor 1917', in: idem en Jan Willem Bezemer ed., *Rusland in Nederlandse ogen. Een bundel opstellen* (Amsterdam 1986) 9-32.

Nicolai, Georg Friedrich, *Die Biologie des Krieges* (Zürich 1917).
Nierop, M. van, 'De Internationale School voor Wijsbegeerte en het ideaal van de humaniteit. Petite histoire van een voorgevelspreuk', in: A.F. Heijerman, M.J. van den Hoven ed., *Filosofie in Nederland. De Internationale School voor Wijsbegeerte als ontmoetingsplaats, 1916-1986* (Meppel en Amsterdam 1986) 34-48.
Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse* (Leipzig 1886).
Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra* (Chemnitz 1883-1885).
Niftrik, G.C., 'Godsdienst en kerk', in: K.F. Proost en Jan Romein ed., *Geestelijk Nederland 1920-1940* I (Amsterdam en Antwerpen 1948) 75-113.
Noordenbos, Oene en Piet Spigt, *Atheïsme en vrijdenken in Nederland* (Nijmegen 1976).
Noordegraaf, Herman, 'Inleiding', in: *Bart de Ligt. De intellectuelen en de moderne oorlog* (Bergen 1986) 9-38.
Noordegraaf, Herman, *Henri van den Bergh van Eysinga. Revolutionair predikant en volksopvoeder 1868-1920* (Zutphen 1991).
Noordegraaf, Herman, *Niet met de wapenen der barbaren. Het christen-socialisme van Bart de Ligt* (Baarn 1995).
Noordegraaf, Herman, ´Senden, Gerhardus Hendericus´, in: D Nauta, J. van den Berg e.a. ed., *Biografisch lexicon van de geschiedenis van het Nederlands protestantisme* IV (Kampen 1998) 393-397.
Noordegraaf, Herman, 'Het religieus-humanistisch antimilitarisme van Bart de Ligt', *Voor of tegen godsdienst? Humanisme in Nederland, 1850-1960* (Hilversum 1998) 101-115.
Noordegraaf, Herman, 'Twee dominees en de erfenis van Hegel. Bart de Ligt en Henri van den Bergh van Eysinga', *Achtste jaarboek anarchisme/De As* 134/135 (2001) 32- 41.
Noordegraaf, Herman, 'Bart de Ligt en Willem Banning. De gescheiden wegen van twee rode dominees', in: *Tiende jaarboek anarchisme/De As* 142 (2003) 31-38.
Noordegraaf, Herman, 'Carl Mennicke en Willem Banning. Een korte historische notitie', http://www.onvoltooidverleden.nl/index.php?id=172.
Nuys, Christiaan, *Uit de geschiedenis van de Russische revolutie* (Amsterdam 1918).
Oldemeyer, Ernst, *Leben und Technik. Lebensphilosophische Positionen von Nietzsche zu Plessner* (München 2007).
Olink, Hans, *De oorlogen van een Indische krijgsgod. Het wonderbaarlijke leven van Louis Grondijs* (Amsterdam 2005).
Oomes, Piet, 'Dirk Coster 1887-1956. Een schets van zijn leven', in: Henriette L.T. de Beaufort e.a. ed., *Verzamelde werken van Dirk Coster*, *Literatuur en leven. Kritieken en beschouwingen over buitenlandse literatuur* (Leiden 1970) 363-398.
Ortt, Felix, *De invloed van den oorlog op de ethiek* (Purmerend 1916).
Ortt, Felix, *Inleiding tot het pneumat-energetisch monisme. Een beschouwing over God, de wereld, het leven, mensch en maatschappij, van uit het standpunt der natuurwetenschap* (Den Haag 1917).
Otterspeer, Willem, *Bolland: een biografie* (Amsterdam 1995).
Otterspeer, Willem, '"De hegelarij is alevel wat raars!" Leven en denken van Bolland', *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland. Documentatieblad van de werkgroep Sassen* 1/2 (1995) 137-144.
Otterspeer, Willem en J. Schuller tot Peursum-Meijer, *Wetenschap en wereldvrede. De Koninklijke Akademie van Wetenschappen en het herstel van de internationale wetenschap in het interbellum* (Amsterdam 1997).
Oversteegen, J.J., *Vorm of vent. Opvattingen over de aard van het literaire werk in de Nederlandse kritiek tussen de twee wereldoorlogen* (Amsterdam 1969).
Pannekoek, G.H., 'Al pratende met… Dirk Coster', *Den Gulden Winckel* (1926) 265-270.
Pannekoek, G.H., 'Al pratende met… Mr. J.C. Bloem', *Den Gulden Winckel* (1925) 98-102.
- Onder pseudoniem: G.H. 's Gravesande, *Sprekende schrijvers* (Amsterdam 1935).

Paulmann, Johannes, 'Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts', *Historische Zeitschrift* 267 (1998) 649-685.
Pegg, Carl, *Evolution of the European Idea, 1914-1932* (Chapel Hill en Londen 1983).
Perski, Serge, *La vie et l'oeuvre de Dostoievski* (Parijs 1918).
Peters, Rik, 'Opkomst en ondergang van het idealisme in de eerste helft van de twintigste eeuw', *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland. Documentatieblad van de werkgroep Sassen* 1/2 (1995) 123-136.
Pflug, G., 'Lebensphilosophie', in: Joachim Ritter en Karlfried Gründer ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* V (Basel en Stuttgart 1980) 135-140.
Pierson, J.L., 'Graf Hermann Keyserling', *Den Gulden Winckel* (1924) 36-39.
Poorthuis, Marcel en Theo Salemink, *Lotus in de lage landen. De geschiedenis van het boeddhisme in Nederland. Beeldvorming van 1840 tot heden* (Almere 2009).
Pinthus, Kurt, *Menschheitsdämmerung* (Berlijn 1919).
Poortman, J.J., *Repertorium der Nederlandsche wijsbegeerte* (Amsterdam en Antwerpen 1948).
Pos, 'Dichterlijk cultuurpessimisme. Spengler in het werk van A. Roland Holst en H. Marsman', in: Remieg Aerts en Klaas van Berkel ed., *De pijn van Prometheus. Essays over cultuurkritiek en cultuurpessimisme* (Groningen 1996) 116-139.
Prinsen, J., 'Nieuwe Nederlandsche boeken', *De Groene Amsterdammer* (04 februari 1928) 4.
Proost, Karel Frederik, *Levensliefde. Religieuse opstellen* (Zeist 1920).
Proost, Karel Frederik, *Friedrich Nietzsche. Zijn leven en zijn werk* (Zeist 1920).
Proost, Karel Frederik en Gerardus Horreüs de Haas, *Het vrijzinnig-protestantisme II. In zijne verhouding tot boeddhisme, mohammedanisme, occultisme en humanisme* (Huis ter Heide 1927).
Raaij, André de, 'Wankelende weerloosheid. Over christen-anarchist Felix Ortt', *De As* 158 (2007) 36-37.
Raaij, André de, 'Praktisch-idealisme toen en nu', in: *15de jaarboek Anarchisme/De As* (2008) 50-53.
Raaij, André de, 'Door reine liefde waarachtig mens worden. De Rein Levenbeweging 1901-1932', *De As* 164 (2008) 20-32.
Racine, Nicole, 'The Clarté movement in France, 1919-1921', *Journal of Contemporary History* 2 (1967) 195-208.
Rainey, Lawrence, *The annotated Waste Land, with Eliot's contemporary prose* (New Haven 2005).
Ramaer, Hans, *De piramide der tirannie. Anarchisten in Nederland* (Amsterdam 1977).
Ramaer, Hans, 'Inleiding tot het denken van Clara Meijer-Wichmann. Maatschappij en filosofie', in: Thom Holterman en Hans Ramaer ed., *Bevrijding. Een keuze uit het werk van Clara Meijer Wichmann* (Amsterdam 1979) 11- 29.
Ransome, Arthur, *Zes weken in Rusland in 1919* (Amsterdam 1919).
Rasker, A.J., *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795* (Kampen 1986).
Ravensteyn, W. van, 'Een goede raad die geen geld kost', *De Groene Amsterdammer* (14 april 1928) 4.
Reijndorp, Bernard, 'Een groote idealiste die van ons heenging. Geertruida Kapteyn-Muysken', in: *Revolutie en wedergeboorte. Nagelaten handschriften van G. Kapteyn-Muysken* (Blaricum 1921) 119-152.
Renders, Hans, *Wie weet slaag ik in de dood. Biografie van Jan Campert* (Amsterdam 2004).
Repertorium op de Nederlandsche tijdschriften (Den Haag 1914-1921).
Resink, A.J., *De Theosofische Vereeniging en de klassenstrijd* (Amsterdam 1908).
Rickert, Heinrich, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (tweede druk; Tübingen 1922).
Riel, E. van, 'Hartog, Arnold Hendrik de (1869-1938)', in: *Biografisch Woordenboek van Nederland*, http://www.historici.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn4/hartog.

Riemens, Michael, *Passie voor vrede. De evolutie van de internationale politieke cultuur in de jaren 1880-1940 en het recipiëren door Nederland* (Amsterdam 2005).
Rietbergen, Peter, *Europa's India. Tussen fascinatie en cultureel imperialisme, 1750-2000* (Nijmegen 2007).
Righart, Hans, *De katholieke zuil in Europa. Het ontstaan van de verzuiling in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland* (Meppel en Amsterdam 1986).
Ritter, P.H., 'Geestelijke stroomingen in de Noord-Nederlandsche letterkunde tusschen 1898 en 1923', in: W.G. de Bas ed., *25 jaar geschiedenis van Nederland* 1898-1923 (Amsterdam 1923) 979-1009.
Ritter, P.H., 'Keyserlings vonnis', *Nu. Algemeen maandblad* (1928) 113-121.
Ritter, P.H., 'In memoriam Just Havelaar', *Den Gulden Winckel* (1930) 42.
Ritter, P.H., *Wisselend getij. Veertig jaren Nederlandsch cultuurleven in vogelvlucht 1898-1938* (Nijkerk 1938).
Roessingh, Karel Hendrik, 'Een moderne apocalypse'*, Eltheto. Orgaan der Nederlandsche Christen Studenten Vereeniging* (1921) 13-31.
Roessingh, Karel Hendrik, *Het modernisme in Nederland* (Haarlem 1922).
Roland, Hubert, *Leben und Werk von Friedrich Markus Huebner (1886-1964). Vom Expressionismus zur Gleichschaltung* (Münster 2009).
Roland Holst, Henriette, *De philosophie van Dietzgen en hare beteekenis voor het proletariaat* (Rotterdam 1910).
Roland Holst, Henriette, *De revolutionaire massa-aktie* (Rotterdam 1918)
Roland Holst, Henriette, *De strijdmiddelen der sociale revolutie* (Amsterdam 1918)
Roland Holst, Henriette, *De daden der Bolschewiki* (Amsterdam 1919).
Roland Holst, Henriette, *Uit Sowjet-Rusland. Beelden en beschouwingen* (Rotterdam 1921).
Roland Holst, Henriette, 'Twee getuigenissen van bekeerden', *De Nieuwe Tijd* (1921) 112-120.
Roland Holst, Henriette, 'De geest en het zwaard. Antwoord aan Clara Wichmann', *De Nieuwe Tijd* (1921) 213-221
Roland Holst, Henriette, 'Inleiding', in: Fjodor Dostojevski, *Politieke geschriften* (Amsterdam 1923) 5-46.
Roland Holst, Henriette, ed., *Kultuur en wetenschap in het nieuwe Rusland . Artikelen door Nederlanders* (Rotterdam 1928).
Rolland, Romain, 'Een brief van Romain Rolland', *De Amsterdammer* (13-09-1914) 3.
Rolland, Romain, *Au-dessus de la mêlée* (Parijs 1915).
Rolland, Romain, 'Internationale tribune. Lettre de Romain Rolland á Frederik van Eeden', *De Amsterdammer* (24-01-1915) 2.
Rolland, Romain, *Quinze ans de combat (1919-1934)* (Parijs 1935).
Rolland, Romain, *Journal des années de guerre 1914-1918* (Parijs 1952).
Romein, Jan, *Op het breukvlak van twee eeuwen* (tweede druk; Amsterdam 1976).
Romein, Jan, *Dostojewskij in de Westersche kritiek. Een hoofdstuk uit de geschiedenis van den literairen roem* (Haarlem 1924).
Romers, Michiel, *Sociale wijsbegeerte* (Arnhem 1937).
Romier, Lucien, *Explications de notre temps* (Parijs 1925).
Rooden, Peter van, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990* (Amsterdam 1996).
Roodt, Evelyn de, *Oorlogsgasten. Vluchtelingen en krijgsgevangenen in Nederland tijdens de Eerste Wereldoorlog* (Zaltbommel 2000).
Rooy, Piet de, 'Een hevig gewarrel. Humanitair idealisme en socialisme in Nederland rond de eeuwwisseling', *BMGN* 4 (1991) 625-640.
Rooy, Piet de, 'Zes studies over verzuiling', *BMGN* 3 (1995) 380-392.
Rooy, Piet de, e.a., *De rode droom. Een eeuw sociaal-democratie in Nederland* (Nijmegen 1995).

Rooy, Piet de, 'Een zoekende tijd. De ongemakkelijke democratie, 1913-1949', in: Remieg Aerts e.a. ed., *Het land van de kleine gebaren. Een politieke geschiedenis van Nederland* (Nijmegen 1999) 179-262.
Rost, Nico, 'Duitsche letterkunde', *Groot-Nederland* (1921) 464-468 .
Rost, Nico, 'Boeken en personen in het hedendaagsche Duitschland. II Het boek van Oswald Spengler', *Den Gulden Winckel* (1921) 17-19.
Rost, Nico, *Kunst en cultuur in Sowjetrusland* (Amsterdam 1924).
Rost, Nico, *Het nieuwe toneel in het nieuwe Rusland* (Arnhem 1927).
Rovers, Frits, 'Eenheid door Democratie. Een analyse van een burgerlijk-democratische volksbeweging in de jaren dertig', *Utrechtse Historische Cahiers* 4 (1986) 1-97.
Rovers, Frits, 'Intellectuelen in het "roze decennium". Het Comité van Waakzaamheid en de strijd om de menselijke waardigheid, 1936-1940', in: Alexander van der Haven, Franks Hendrickx en Jan Weerdenburg ed*., Intellectuele kringen in de twintigste eeuw* (Utrecht 1995) 49-64.
Ruiter, Frans, 'Du Perron en Ter Braak worstelen met Graf Hermann Keyserling', in: Helleke van den Braber en Jan Gielkens ed., *In 1934. Nederlandse cultuur in internationale context* (Amsterdam 2010) 229-236.
Ruiter, Frans en Wilbert Smulders, *Literatuur en moderniteit in Nederland 1840-1990* (Amsterdam en Antwerpen 1996).
Russell, Bertrand, *Proposed roads to freedom. Socialism, anarchism and syndicalism* (Londen 1918).
Rutgers, Sebald Justinus, *Uit Sowjet-Rusland. 25 september 1918 - 15 october 1919* (Amsterdam 1920).
S., van, 'Graaf Keyserlings reisdagboek', *Wil en Weg* (1924-1925) 236-238. (naam auteur onbekend)
Sp., '"De Stem" en Dostojefski', *De Communistische Gids* (1922) 175-182. (naam auteur onbekend)
Saalborn, Arnold, 'Russische boeken', *De Amsterdammer* (29 maart 1919) 3.
Saïd, Edward, *Orientalism* (New York 1978).
Sanders, Mathijs, *Het spiegelend venster. Katholieken in de Nederlandse literatuur 1879-1940* (Nijmegen 2002).
Sanders, Mathijs, 'Een intellectuele trait d'union. La Revue de Hollande (1915-1918): literaire betrekkingen tussen Nederland en Frankrijk', *TS. Tijdschrift voor Tijdschriftstudies* 30 (2011) 85-93.
Sassen, Ferdinand, 'Wijsbegeerte', in: K.F. Proost en Jan Romein ed., *Geestelijk Nederland 1920-1940* I (Amsterdam en Antwerpen 1948) 115-129.
Sassen, Ferdinand, *Wijsgerig leven in Nederland in de twintigste eeuw* (derde druk; Amsterdam 1960).
Schmitz, H.W., 'Hogeschool, Academie of school? De Significi en de oprichting van de Internationale School voor Wijsbegeerte', in: A.F. Heijerman, M.J. van den Hoven ed., *Filosofie in Nederland. De Internationale School voor Wijsbegeerte als ontmoetingsplaats, 1916-1986* (Meppel en Amsterdam 1986) 9-33.
Schmitz, Marie, 'Dr. J.D. Bierens de Haan, Wereldorde en geestesleven', *De Nieuwe Gids* (1920) 153-155.
Schutte, Leonard J., 'Levende en abstracte waarheid', *De Gids* 1 (1920) 328-335.
Schweitzer, Albert, *Aan den zoom van het oerwoud* (Haarlem 1922).
Schweitzer, Albert, *Kulturphilosophie* (München 1923).
Schweitzer, Albert, *Uit mijn jeugd* (Haarlem 1925).
Schweitzer, Albert, *Opnieuw naar Lambarene. Nieuwe ervaringen en opmerkingen van een arts in aequatoriaal Afrika* (Haarlem 1927).
Schweitzer, Albert, *Bouwen in het oerwoud. Nieuwste ervaringen en opmerkingen van een arts in aequatoriaal Afrika* (Haarlem 1928).
Schweitzer, Albert, *Verval en wederopbouw der cultuur* (Haarlem 1928 - vertaling van deel I van *Kulturphilosophie*).
Schweitzer, Albert, *Godsdienstoefeneing in het ziekenhuis te Lambarene* (Deventer 1930).

Schweitzer, Albert, De *wereldbeschouwing der Indische denkers: mystiek en ethiek* (Haarlem 1935).
Schweitzer, Albert, *Schweitzer vertelt. Verhalen uit Afrika* (Haarlem 1938).
Scheffer, Paul, '"Alles doet mee aan de werkelijkheid." Het interbellum van Herman Wolf', *De Groene Amsterdammer* (5 oktober 2011) 30-35.
Scheffer, Paul, *Alles doet mee aan de werkelijkheid. Herman Wolf 1893-1942* (Amsterdam 2013).
Scheler, Max, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (Leipzig 1915).
Schelven, Aart Arnout van, 'De toekomst van onze cultuur. Naar aanleiding van Spenglers ondergangsboek', *Stemmen des Tijds* (1923) 1-30.
Senden, Gerhardus Hendericus van, *Mystiek en daad* (Rotterdam 1919).
Senden, Gerhardus Hendericus van, *Uit den strijd om nieuwe levenswaarden* (Arnhem 1922).
Senden, Gerhardus Hendericus van, *De Wijsheid der Wala* (Arnhem 1924).
Senden, Gerhardus Hendericus van, 'God-looze religie', *Nieuw Theologisch Tijdschrift* (1925) 245-261.
Senden, Gerhardus Hendericus van, *Christendom en universeele religie* (Arnhem 1927).
Senden, Gerhardus Hendericus van, 'Het werkverband voor modern-religieuze bewustwording, gemeenschap en cultuur', in: *De Barchembeweging* (Huis ter Heide 1927) 11-16.
Senden, Gerhardus Hendericus van, 'Terugblik op 60 jaar philosophisch werken', in: *Verzameld werk* (Den Haag 1966) 3-21.
Sertyn, Mieke, 'Avondlandstemming bij jonge avant-garde in Vlaanderen na 1918: inspiratiebron voor purito-flaminganten en marginale wereldverbeteraars', *Revue belge d´Histoire contemporaine/Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis* 5 (1974) 547-580.
Simmel, Georg, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (München 1918).
Sjestov, Lev, *Dostojevski en Nietzsche* (Petersburg 1903).
Slauerhoff, Jan Jacob, 'De zendeling in zijn hof', *Den Gulden Winckel* (1929) 110.
Smedes, Egbert, *De doorbraak van het modern humanisme. Aansporing tot daadwerkelijk verzet tegen steriel intellectualisme* (Den Haag 1923).
Smedes, Egbert, *Naar de geestelijke revolutie* (Rotterdam 1926).
Smit Sibenga, J., 'IX. G.A. van den Bergh van Eysinga', in: R.B. ter Haar Romeny en Joh. Tromp ed., *Quisque suis viribus 1841-1991. 150 jaar theologie in dertien portretten* (Leiden 1991) 163-177.
Smits, P. 'Banning en de Hervormde Kerk', in: Bert Barends e.a. ed., *Tussen verstarring en vervlakking. Een portret van Willem Banning* (Goor 1988) 31-35.
Smolenaars, Ellie, *Passie voor vrijheid. Clara Wichmann (1885-1922)* (Amsterdam 2005).
Snape, Michael, 'The Great War', in: Hugh McLeod ed., *Cambridge history of Christianity* IX, *World Christianities 1914-2000* (Cambridge 2008) 131-150.
Snoek, Kees, *E. du Perron. Het leven van een smalle mens* (Amsterdam 2005).
Solovjev, Vladimir, *Die geistige Grundlagen des Lebens* (Jena 1914).
Solovjev, Vladimir, *Rechtfertigung des Guten* (Jena 1916).
Solovjev, Vladimir, *Dostoievsky. His life and literary activity* (Londen 1916).
Sopper, Arthur de, *Hegel en onze tijd* (Leiden 1908).
Sopper, Arthur de, 'Naturalisme en levensfilosofie', *Synthese* 4 (1918-1919) 151-187.
Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes* (München 1918-1922).
Spengler, Oswald, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (München 1931).
Spijkerboer, Arie, 'Karl Barth en Nederland', in: Barth, *De brief aan de Romeinen* (Amsterdam 2008) xxxii-xlv.
Spitzen, Wim, en Antoine Verschuuren, *ESKAF. Eerste Steenwijker Kunst-Aardewerk Fabriek 1919-1934* (Amsterdam 2000).
'Spreekzaal: de minachtende brieven van den Duitschen prof. over Nederland', *De Amsterdammer* (01-11-1914) 9. (auteur onbekend)
Steiner, Zara, *The lights that failed. European international history, 1919-1933* (New York 2005).

Stern, Ludmilla, *Western intellectuals and the Soviet Union, 1920-40. From Red Square to the Left Bank* (New York 2007).
Stern, Robert en Nicholas Walker, 'Hegelianism', in: Edward Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998), http://www.rep.routledge.com/article/DC037.
Stoelinga, Th.H.J., *Russische revolutie en vredesverwachtingen in de Nederlandse pers maart 1917 - maart 1918* (Bussum 1967).
Strachan, Hew, *To Arms. The First World War* I (Oxford 2001).
Stromberg, Roland N., *Redemption by war. The intellectuals and 1914* (Lawrence 1982).
Stromberg, Roland N., *European intellectual history since 1789* (New York 1968).
Strycker Boudier, C.E.M., 'Wijsgerig leven in Nederland in de twintigste eeuw. Een eerste overzicht', in: Ronald van Raak e.a. ed., *Wijsbegeerte in Nederland in de XXe eeuw* (Best 1999) 18-25.
Stuurman, Siep, 'De Nederlandse staat tussen verzuiling en moderniteit', in: F. van Besouw e.a., *Balans en Perspectief. Visies op de geschiedwetenschap in Nederland* (Groningen 1987) 263-283.
Suchtelen, Nico van, *Het eenige redmiddel* (Amsterdam 1914).
Suys, Jef, *Leo Sjestow's protest tegen de rede. De intellectueele biografie van een Russisch denker* (Amsterdam 1931).
Tagore, Rabindranath, *Gitanjali (song offerings)* (Londen 1912).
Tames, Ismee, *Oorlog voor onze gedachten. Oorlog neutraliteit en identiteit in het Nederlandse publieke debat* (Amsterdam 2006).
Taylor, Charles, *A secular age* (Cambridge, Massachusetts en Londen 2007).
Thissen, Siebe, 'Een wijsgerige beweging in Nederland en haar publieke rol (1850-1922)', *Krisis* 60 (1995) 22-39.
Thissen, Siebe, 'Dossier filosofen in oorlogstijd. Voorspel "De reddingssloep Nederland is zinkende"', *Filosofie Magazine* 4 (1995) 20-22.
Thissen, Siebe, 'De wet der eeuwige slingering. Affirmatief anarchisme en nomadisch denken', *Anarchistisch tijdschrift De As* 109/110 (1995) 3-15.
Thissen, Siebe, '"Nederland zinkt!" Nederlandse filosofen aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog', http://www.siebethissen.net/Wijsbegeerte_in_Nederland/1995_Nederland_zinkt.htm.
Thoenes, P. en P.B. Cliteur, 'De humanistische traditie in Nederland: achtergrond, positie, perspectief', in: S.W. Couwenberg ed., *Op de grens van twee eeuwen. Positie en perspectief van Nederland in het zicht van het jaar 2000* (Kampen 1989) 30-39.
Thomson, Jan Jacob, *De Russische ziel en de Westersche cultuur* (Zeist 1917).
Thomson, Jan Jacob, 'Dostojefsky's cultuurbeteekenis', *Eltheto. Orgaan der N.C.S.V.* (1918) 217-233.
Thorn, G.W., 'De Russische revolutie en Dostojefskiej', *Wetenschappelijke Bladen* 4 (1918) 33-42.
Thurneysen, Eduard, *Dostojewski* (München 1921).
Troelstra, Pieter Jelles, 'Algemeene geheel-onthouding', *De Nieuwe Tijd* (1896-1897) 35-39, 51-58, 133-138 en 240-248.
Troelstra, Pieter Jelles, *De wereldoorlog en de sociaaldemokratie* (Amsterdam 1915).
Valéry, Paul, 'La crise de l'esprit', *La Nouvelle Revue Française* (1919) 321-337 (eerder dat jaar gepubliceerd als 'The crisis of the mind' in het Britse tijdschrift *The Athenaeum*).
Veen, J.M. van e.a., *Terugblik en perspectief. Willem Banning 1888-1971* (Baarn 1972).
Vegesack, Thomas von, *De intellectuelen. Een geschiedenis van het literaire engagement 1898-1968* (Amsterdam 1986).
Velde, Henk te, 'Het kleine geloof in de politiek. Jan Romein en de ambivalenties van politiek', in: Ido de Haan e.a. ed., *Het eenzame gelijk. Hervormers tussen droom en daad 1850-1950* (Amsterdam 2009), 29-41.
Velde, Henk te, 'Zedelijkheid als ethiek en seksueel fatsoen', in: Remieg Aerts en Klaas van Berkel ed., *De pijn van Prometheus. Essays over cultuurkritiek en cultuurpessimisme* (Groningen 1996) 199-213.
Venema, Adriaan, *Schrijvers, uitgevers en hun collaboratie* I (Amsterdam 1988).

Vermeer, Leonieke, Geestelijke lenigheid. De relatie tussen literatuur en natuurwetenschap in het werk van Frederik van Eeden en Felix Ortt, 1880-1930 (Proefschrift Rijksuniversiteit Groningen 2010).
Vernhout, H.L, 'Italiaansche philosophie en Hollandsch-Bollandsche Hegelarij', *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1928) 191-224 en 241-285, (1930) 169-197, (1931) 112-132 en 117-189.
Verwey-Jonker, Hilda, 'Vijf en twintig jaar socialistische theorie', in: *J.W. Albarda. Een kwarteeuw parlementaire werkzaamheid in dienst van de arbeidersklasse* (Amsterdam 1938) 330-348.
Verhoeven, Cornelis, *Parafilosofen. Wijsbegeerte buiten de school* (Baarn 1973).
Verwoerd, R., 'De Bond van Christen-Socialisten', *Spiegel Historiael* 12 (1977) 676-680.
Verwoerd, R., 'Anke Tjaden-Van der Vlies', in: *Biografisch Woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging in Nederland* 3 (1988), http://socialhistory.org/bwsa/biografie/vlies.
Vloemans, Antoon, *De wijsbegeerte van het* Oosten (Zutphen 1924).
Vloemans, Antoon, Wat *wil De Nieuwe Gedachte?* (Amsterdam 1925).
Vloemans, Antoon, 'Europeïsme, Russicisme, Amerikanisme', *Haagsch Maandblad* (1927) 618-626.
Vloemans, Antoon, *Het geestelijk aangezicht van Nederland* (Antwerpen en Rotterdam 1935).
Vogüé, Eugène Melchior de, *Le roman russe* (Parijs 1886).
Vossen, Koen, *Vrij vissen in het Vondelpark. Kleine politieke partijen in Nederland 1918-1940* (Amsterdam 2003).
Vrankrijker, A.J.C. de, *Onze anarchisten en utopisten rond 1900* (Bussum 1972).
Vree, Frank van, van Vree, '"In het land van Mussolini." De Nederlandse pers en fascistisch Italië', *Incontri* 6 (1991) 3-25.
Vries, Jan, *Gemeenschap en wereld-ik, geheel op de wijze der kunst. Nederlandse kunstkritiek en de moderne kunst circa 1900-1920* (Amsterdam 1990).
Waegmans, Emmanuel en Cees Willemsen, *Bibliografie van Russische literatuur in Nederlandse vertaling 1789-1985* (Leuven 1991).
Walicki, Andrzej, 'The Russian idea', in: E. Craig ed., *Routledge encyclopedia of philosophy* (Londen 1998) http://www.rep.routledge.com/article/E082.
Wannée, J.C, *Religieuse levens- en wereldbeschouwing (los van het Christendom)* (Zeist 1920).
Wassermann, Jakob, 'Internationale tribune. An Dokter Frederik van Eeden in Bussum, Holland', *De Amsterdammer* (20-12-1914) 2-3.
Weber, Max, *Wissenschaft als Beruf* (München 1919).
Weber, Max, *Politik als Beruf* (München 1926).
Welders, J. , *De Rusland en de revolutie* (Baarn 1918).
Weststeijn, Willem G., 'De Dostojevski-dissertatie van Jan Romein', *Theoretische Geschiedenis* 3 (1994) 298-309.
Weststeijn, Arthur, 'Op zoek naar synthese. Filosofisch engagement in de jaren dertig', in: Sophie Tates en Madelon de Keizer ed., *Moderniteit. Modernisme en massacultuur in Nederland 1914-1940* (Zutphen 2004) 357-375.
Wichmann, Clara, 'De moraal in de maatschappij der toekomst', in: *De toekomst der maatschappij. Negen voordrachten gehouden voor de "Amsterdamse studentenvereeniging voor sociale lezingen*" (Amsterdam 1917) 261-298.
Wichmann, Clara, *Het Russische huwelijks- en familierecht* (Amsterdam 1920).
Wichmann, Clara, 'Antwoord aan mevrouw Roland Holst', *De Nieuwe Tijd* (1921) 287-297.
Wichmann, Clara, *Mensch en maatschappij* (Arnhem 1923).
Wichmann, Clara, *Bevrijding. Opstellen van Clara Meijer-Wichmann* (Arnhem 1924).
Wiersma, L.R., 'Het comité van Waakzaamheid van anti-nationaal-socialistische intellectuelen (1936-1940)', *BMGN* 86 (1971) 124-150.
Wiessing, Henri, *Bewegend portret. Levensherinneringen* (Amsterdam 1960).
Wijck, B.H.C.K. van der, 'Geestelijke stroomingen der laatste XXV jaren', in: W.G. de Bas ed., *25 jaar geschiedenis van Nederland* 1898-1923 (Amsterdam 1923) 1052-1057.
Wijk, Nicolaas van, 'Rusland en Europa', *De Amsterdammer* (16 januari 1916) 2-4.

Wijk, Nicolaas van, *Hoofdmomenten der Russiese letterkunde* (Zeist 1919).
Wijk, Nicolaas van, *Geestelijk leven en letterkunde in Rusland in de negentiende eeuw* (Zeist 1920) 148.
Wijk, Nicolaas van, *Geïllustreerde geschiedenis der Russische letterkunde: met reproducties* (Amsterdam 1926).
Wijk, Nicolaas van, 'Eurazisme', *De Gids* 4 (1927) 236-251.
Wijne, Johan S., 'Wiardi Beckman, Herman Bernard', in: *Biografisch woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging in Nederland* 1 (1986), http://www.iisg.nl/bwsa/bios/wiardi-beckman.html.
Wijne, Johan S., 'Banning begon het socialisme te deconfessionaliseren', in: Bert Barends e.a. ed., *Tussen verstarring en vervlakking. Een portret van Willem Banning* (Goor 1988) 48-54.
Willemsen, Cees, 'De receptie van de Russische literatuur in Nederland 1789-1989 (II)', *Tijdschrift voor Slavische Literatuur* 5 (1989) 68-77.
Willemsen, Cees, 'De receptie van de Russische literatuur in Nederland 1789-1889 (III)', *Tijdschrift voor Slavische Literatuur* 6 (1989) 68-72.
Willink, Bastiaan, *De Tweede Gouden Eeuw* (Amsterdam 1998).
Wilzen H.J. en A. van Biemen, *Samen op weg. Vijftig jaar ontmoeting tussen christendom en socialisme in De Blijde Wereld en Tijd en Taak* (Amsterdam 1953).
Winter, Jay, *Sites of memory, sites of mourning. The Great war in European cultural history* (Cambridge 1995).
Winter, Jay, *Dreams of peace and freedom. Utopian moments in the 20th century* (New Haven en Londen 2006).
Winter, Jay, *Remembering War: the Great war between memory and history in the twentieth century* (New Haven 2006).
Wirdum-Banning, H. van, *Willem Banning 1888-1971. Leven en werken van een religieus socialist* (Amersfoort en Leuven 1972).
Wispelaere, Paul de, 'Dirk Costers levensbeschouwing', *De Vlaamsche Gids* 42 (1958) 577-588.
Wispelaere, Paul de, Van Stem tot anti-Stem. Een historisch beeld van het tijdschrift De Stem als brandpunt van humanistische en vitalistische stromingen in de Nederlandse literatuur tussen de twee Wereldoorlogen (Proefschrift Universitaire Instelling Antwerpen 1974).
Wohl, Robert, *The generation of 1914* (Cambridge, Massachusetts 1979).
Wolf, Herman, 'Over Leopolds Ziegler's "Gestaltwandel der Götter"', in: idem, *Nietzsche als religieuze persoonlijkheid en andere essays* (Leiden 1934) 79-100.
Wolf, Herman, *Hedendaagsche wijsbegeerte. Gestalten en stroomingen* (Amsterdam 1936).
Wolinski, A.L., *Das Buch vom grossen Zorn* (Frankfurt am Main 1905).
Wolinski, A.L., *Das Reich der Karamasoff* (München 1920).
Woodbrookers- Werkverband voor modern-religieuse bewustwording, gemeenschap en cultuur. Oriënteeringsboekje (Den Haag 1924). (naam auteur onbekend)
Zeijden, Albert van der, '"Rusland is en blijft voor ons een raadsel". De Dostojevski-cultus in het Nederland van de jaren twintig', *Historisch Nieuwsblad* 1 (1994) 22-25.
'Zelfonderzoek naar de moraal in het zakendoen', *Woodbrookers Cahier* 1 (2009) 14-23. (naam auteur onbekend)
Ziegler, Leopold, *Gestaltwandel der Götter* (Berlijn 1920).
Ziegler, Leopold, 'Leopold Ziegler', in: Raymund Schmidt ed., *Die Philosophie in Selbstdarstellungen* (Leipzig 1923) 163-217.
Zunneberg, Herman, *Willem Banning 1888-1971. Een onderzoek naar de verhouding van zijn spiritualiteit tot zijn sociaal-politiek engagement* (Utrecht 1978).
Zweig, Stefan, *Drei Meister* (Leipzig 1920).
Zweig, Stefan, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers* (herdruk; Leck 1992).

Samenvatting - ‘Het humanitaire moment’. Nederlandse intellectuelen, de Eerste Wereldoorlog en de crisis van de Europese beschaving (1914-1930)

De Eerste Wereldoorlog bracht niet alleen ingrijpende politieke en economische veranderingen in Europa teweeg, maar vormde eveneens in cultureel opzicht een scharnierpunt. De heersende onvrede met de Europese beschaving was door deze ‘oercatastrofe van de twintigste eeuw’ sterk toegenomen. Na 1918 maakte overal in Europa onder intellectuelen het onbehaaglijke gevoel opgang te leven in een tijd van crisis, overgang en fundamentele onzekerheid. Ook in Nederland heerste een diepe bezorgdheid over het peil van de eigentijdse cultuur, in weerwil van het feit dat in de historiografie over het interbellum het land vaak getypeerd is als een conservatieve en onmoderne uithoek van Europa vanwege de ‘verzuiling’ en de neutraliteit in 1914-1918. Het is deze Nederlandse reactie op de naoorlogse culturele heroriëntatie in Europa, die in deze studie centraal staat en die wordt onderzocht door vanuit een transnationaal perspectief de cultuurkritiek van de ‘humanitaire beweging’ te analyseren. Deze heterogene beweging, die ontstond in het fin de siècle, moet worden gesitueerd buiten de geijkte confessionele, liberale en socialistische ‘zuilen’. De aanhangers deelden een sterk antirationalisme en een hevig verlangen naar een betere, ‘menselijkere’ maatschappij. Een vernieuwing die volgens deze cultuurkritische ‘humanitair idealisten’ niet door grootschalige, collectieve hervormingen moest worden gerealiseerd, maar door een verbetering van het individu en een ‘geestelijke revolutie’.

In het eerste hoofdstuk worden de buiten- en binnenlandse oorzaken van de opleving van het humanitair idealisme in Nederland in de jaren na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog onderzocht. Getoond wordt dat het ‘humanitaire moment’ vooral begrepen moet worden als een protest tegen de oorlog en het heersende ‘rationalisme’ van de liberale burgerij. De collectieve geweldsuitbarsting van 1914 voorzag het menselijkheidsideaal van de humanitaire beweging van een nieuwe urgentie en leek bovendien in de ogen van veel tijdgenoten aan te tonen dat het verstandsdenken, dat in de tweede helft van de negentiende eeuw had gedomineerd, definitief bankroet was. Een belangrijke binnenlandse factor die eveneens bijdroeg aan de bloeiperiode van het humanitair idealisme was de onvrede met de voortschrijdende verzuiling en met de versterking van de christelijke orthodoxie, die met dit proces van religieuze mobilisatie gepaard ging. Zowel voor mensen die op zoek gingen naar een religieus alternatief voor het christendom, als voor vrijzinnige protestanten die de kerk trouw bleven maar wél de behoefte voelden om het ‘conventionele’ christendom te corrigeren, bood de humanitaire beweging soelaas. Typerend voor de cultuurkritiek van de humanitair idealisten in deze periode is dat zij een regeneratie van de cultuur tot stand wilden brengen door een *geestelijke* of *religieuze* revolutie. Op welke wijze ‘religie’ - mits humanistisch, ondogmatisch en gericht op de immanentie - werd beschouwd als hét aangewezen medicijn om de cultuurcrisis en desintegratie van de maatschappij te bezweren, is geïllustreerd aan de hand van het gedachtegoed van de kunstcriticus Just Havelaar, de ex-dominee Gerhardus Hendericus van Senden en Kees Meijer, de leider van de vrij-religieuze vereniging De Nieuwe Gedachte.

Was ‘religie’ voor de aanhangers meestal de vorm die de verlangde remedie voor de ‘zieke’ Europese beschaving moest aannemen, de intellectuele bouwstenen putten zij vervolgens hoofdzakelijk uit het socialisme, de wijsbegeerte en de literatuur. In het tweede hoofdstuk staat het religieus-socialisme centraal, de stroming die in de jaren twintig het meest gezichtsbepalend werd

binnen de humanitaire beweging. Duidelijk wordt dat het socialisme een sterke aantrekkingskracht uitoefende op de humanitair idealisten. Deze bekoring werd in de eerste plaats gemotiveerd door de veronderstelling dat het socialisme de voorwaarden leek te kunnen scheppen voor de verlangde ondogmatische en verbindende 'religie' en vrije ontwikkeling van de persoonlijkheid die door het kapitalisme werden ondermijnd. In de tweede plaats leek het een wenkend perspectief vanwege het wijdverbreide idee dat het kapitalisme de dieperliggende, fundamentele oorzaak van de Eerste Wereldoorlog was geweest. Ondanks deze aantrekkingskracht van het socialisme waren de humanitair idealisten het erover eens dat de historisch-materialistische filosofische basis van deze politieke ideologie niet langer voldeed. In hun perceptie was het historisch-materialisme evenzeer een product van het heersende rationalistisch-mechanische wereldbeeld als het kapitalisme. Volgens hen had de Eerste Wereldoorlog op pijnlijke wijze het failliet getoond van dit 'kille' en 'berekende' rationalisme omdat het de onderhuidse instincten en irrationele drijfveren van de mens net zo lang had onderdrukt en genegeerd totdat zij in 1914 op een gewelddadige wijze een ontlading hadden gezocht. Behalve aan de oorzaken van de toegenomen belangstelling van de humanitair idealisten voor het religieus-socialisme, wordt in dit hoofdstuk ook aandacht geschonken aan de ontwikkeling van de verschillende religieus-socialistische organisaties in Nederland vanaf de jaren 1890 tot circa 1930. Getoond wordt dat het religieus-socialisme een breder verschijnsel was dan tot dusverre werd aangenomen. Niet alleen de Arbeidersgemeenschap van Willem Banning, de Blijde Wereld-dominees en het Religieus Socialistisch Verbond, maar ook Meijer en zijn De Nieuwe Gedachte, Havelaar, Van Senden en een deel van de jongerenvereniging de Praktisch-Idealisten Associatie kunnen tot het religieus-socialisme, of althans tot de 'periferie' van deze stroming, worden gerekend.

In het derde hoofdstuk wordt geanalyseerd op welke wijze het idealisme van Hegel en de levensfilosofie als een intellectuele bron voor de humanitair idealisten hebben gefungeerd. Beide wijsgerige stromingen spraken tot de verbeelding vanwege hun vermeende vermogen om de teloorgegane maatschappelijke eenheid te herstellen en de heerschappij van het rationalisme ongedaan te maken. Bovendien lieten zij zich goed combineren met zowel een vrijzinnig protestants als een humanistisch, algemeen religieus besef. Tot slot voorzagen beide stromingen in een nieuwe visie op de loop van de geschiedenis, die als alternatief kon dienen voor zowel de christelijke, teleologische geschiedvisie als het liberaal-seculiere vooruitgangsoptimisme waarvan de humanitair idealisten zich distantieerden. Om te illustreren op welke wijze de humanitair idealisten in de jaren 1914-1930 invulling gaven aan Hegels idealisme wordt ingegaan op de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort. Dit bolwerk van 'links-hegeliaanse' oud-leerlingen van de Leidse hoogleraar Gerard Bolland was opgericht in 1915. De initiatiefnemers droomden ervan om met de filosofie de culturele eenheid in Europa te herstellen en zo bij te dragen aan vrede en verzoening. Eveneens wordt stilgestaan bij links-revolutionaire hegelianen als Bart de Ligt, Clara Wichmann en de rode dominee Henri van den Bergh van Eysinga, die een ommekeer in de mens én in de maatschappij verlangden. Zij begroetten de Russische Revolutie aanvankelijk met enthousiasme, maar kwamen op basis van Hegels dialectische beginsel tot de conclusie dat een geestelijke zuivering of 'revolutie van de revolutie' nodig was. Populairder dan het neohegelianisme was in de vroege jaren twintig de levensfilosofie, zij het in een sterk gevulgariseerde variant. Evenals de wijsbegeerte van Hegel werd de levensfilosofie door de humanitair idealisten op zeer diverse manieren geïnterpreteerd en gemobiliseerd voor uiteenlopende politieke idealen als een 'strijdende' of 'waardige onzijdigheid' van Nederland tijdens de Eerste Wereldoorlog (door Just Havelaar en de pedagoog Rommert Casimir), een 'internationalistisch-nationalisme' (door de aanhangers van de

Praktisch-Idealisten Associatie), een Vereenigde Staaten van Europa (Egbert Smedes), een socialistische revolutie (Geertruida Kapteyn-Muysken), een op vrijzinnig-democratische leest geschoeide 'opbouw' van de samenleving (Casimir) of de 'democratie' (Havelaar).

In het vierde hoofdstuk is het cultuurkritische oriëntalisme geanalyseerd dat in de jaren twintig binnen de humanitaire beweging opgang maakte. Omdat de Eerste Wereldoorlog op pijnlijke wijze het morele tekort van Europa leek te hebben blootgelegd, kreeg de gedachte dat het 'spirituele', 'onbedorven' Oosten de 'gedegenereerde' westerse beschaving kon genezen in de perceptie van veel intellectuelen een nieuwe urgentie. Deze bekoring van het Oosten droeg in de eerste plaats bij aan het relatieve succes van de theosofie in Nederland en in het bijzonder van de theosofische Orde van de Ster in het Oosten rond de 'wereldleraar' Jiddu Krishnamurti, die jaarlijks bijeenkwam in het Overijsselse Ommen. Op hun beurt droegen de theosofen bij aan de bekendheid van oosterse religieuze, literaire en filosofische tradities, bijvoorbeeld door de Bengaalse dichter Rabindranath Tagore voor een lezingentournee in Nederland uit te nodigen. Behalve Tagore werd ook de Duits-Baltische levensfilosoof Hermann Keyserling als een profeet van de 'heilzame', 'oosterse geest' verwelkomd. Opvallend en 'nieuw' in dit tijdvak is dat het cultuurkritische oriëntalisme bovenal tot uitdrukking kwam in een grote belangstelling voor Rusland. Dit was hoofdzakelijk het gevolg van de bolsjewistische revolutie van 1917 die de fundamentele 'on-Europeesheid' van het land leek te bevestigen, evenals het bestaande stereotype beeld van Rusland als 'mysterie' en van de Russen als een uniek, 'levenskrachtig' volk. In de ogen van veel West-Europese intellectuelen was de Russische literatuur de aangewezen bron om het vermeende heilzame en spirituele potentieel van de 'Russische ziel' te ontsluiten. Dat gold in het bijzonder voor Fjodor Dostojevski, die de gemoederen beroerde vanwege zijn vermeende 'typisch Russische', grillige vitaliteit, zijn 'onbedorven', 'zuivere' christendom, zijn ferme aanklacht tegen het westerse rationalisme en de boodschap van deemoedige levensaanvaarding die uit zijn werken zou spreken. De meeste aandacht wordt daarom in dit vierde hoofdstuk besteed aan de 'Dostojevski-cultus' die rond 1920 binnen de humanitaire beweging ontstond en waarvan de linkse dominee-dichter Jan Jacob Thomson, de religieus-socialist Jan de Gruyter en de letterkundige en leider van het maandblad *De Stem*, Dirk Coster de belangrijkste protagonisten waren.

In het vijfde hoofdstuk wordt geïnventariseerd hoe de humanitair idealisten in de jaren 1914-1930 invulling gaven aan de wijdverbreide, elitaire gedachte dat er voor de intellectueel een cultureel richtinggevende taak in de maatschappij zou zijn weggelegd. Door de oplaaiende cultuurcrisis en het oorlogsenthousiasme van de Duitse, Franse en Britse schrijvers en geleerden in augustus 1914 werd de voorheen zo vanzelfsprekende notie dat de intellectuelen een 'geestelijke voorhoede' vormden sterk in twijfel getrokken. Deze tendens werd verder versterkt door het engagement van een groot aantal Europese intellectuelen in het interbellum in dienst van de linkse en rechtse politieke extremen. Steeds vaker werden de intellectuelen niet langer alleen als 'oplossing' van de cultuurcrisis gezien. Zij werden nu ook vaak als de wortel van het probleem beschouwd. De positie en taak van de intellectueel in de maatschappij vroeg in de perceptie van veel humanitair idealisten dan ook om een fundamentele herbezinning. Een belangrijk referentiepunt hierbij vormde de Franse schrijver en pacifist Romain Rolland die de Europese schrijvers, kunstenaars en academici in 1914 had opgeroepen om zich 'boven het strijdgewoel' te begeven in plaats van zich te laten meevoeren door de irrationele, politieke hartstochten en nationalistische waan. Zo spande Frederik van Eeden, die droomde van een door 'dichters-koningen' geleide samenleving, zich tijdens de oorlogsjaren tot het uiterste in om de Duitse, Franse en Britse intellectuelen die door de patriottische roes waren bedwelmd tot rede te manen. De christen-

anarchistische ex-dominee Bart de Ligt streefde als voorzitter van de Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen naar een loutering van zowel de bolsjewistische revolutie, als van de intellectuelen die in zijn perceptie door hun steun aan de oorlog en het kapitalisme ernstig waren gecorrumpeerd. Dirk Coster zag zich genoodzaakt afstand te doen van de verwachting dat de kunstenaars en schrijvers de wegbereiders zouden zijn van een nieuwe cultuur. Halverwege de jaren twintig maakte bij hem deze elitaire opvatting plaats voor een diepe bezorgdheid over de fascistische hardheid van de jonge generatie Europese dichters die in zijn ogen het humanisme bedreigde.

In de epiloog wordt tot slot ingegaan op de humanitaire beweging in de jaren dertig en veertig. Daarbij komen zowel neergang van de beweging rond 1930, als de reacties op het opkomende nazisme en fascisme aan bod. De afnemende belangstelling voor het humanitair idealisme hield verband met de teleurstellende ervaring dat de nieuwe cultuur, die na de oorlog binnen handbereik leek, niet tot stand was gekomen. Daarnaast droegen ook het zakelijkere en somberdere culturele klimaat dat aan het einde van de jaren twintig ontstond en de nijpende, reële economische en politieke problemen van de jaren dertig bij aan de achteruitgang. Een laatste, belangrijke factor was het feit dat de noodzaak om een ondogmatisch, humanistisch religieus alternatief te zoeken rond 1930 sterk aan urgentie had ingeboet omdat het proces van 'verzuiling' in grote lijnen was voltooid. Hoewel het 'humanitaire moment' van de jaren twintig nu voorbij was, bleef de humanitaire beweging ook na de Tweede Wereldoorlog actief en bestond er bijvoorbeeld een zekere mate van continuïteit tussen het in 1946 opgerichte Humanistisch Verbond en vooroorlogse 'centra' van het humanitair idealisme als De Nieuwe Gedachte en *De Stem*.

In deze studie wordt echter niet alleen de opleving, neergang en cultuurkritiek van de humanitaire beweging in de jaren 1914-1930 onderzocht, maar wordt ook geprobeerd om licht werpen op drie grotere thema's. In de eerste plaats wordt geanalyseerd in hoeverre de Nederlandse humanitaire beweging deel had aan de bredere naoorlogse culturele herbezinning en het crisisdebat in Europa door aan de hand van de cultuurtransfermethode in kaart te brengen op welke wijze de aanhangers zich ideeën van buitenlandse schrijvers en filosofen als Oswald Spengler, Romain Rolland, Thomas Mann en Julien Benda toe-eigenden en inpasten in hun eigen cultuurkritiek. De humanitair idealisten beschouwden de beschavingscrisis als een specifiek Europees probleem, waarvan de oorzaken en gevolgen zich in heel Europa manifesteerden en dat daarom om een grensoverschrijdende oplossing vroeg. Zij worstelden met dezelfde vragen, twijfels en problemen als cultuurcritici in andere Europese landen, laafden zich grotendeels aan dezelfde intellectuele bronnen en zochten aansluiting bij transnationale regeneratiestromingen. Zo was een cultuurkritisch oriëntalisme in zwang in alle West-Europese landen en bestonden er rond 1920 Dostojevski-culten in Nederland, Groot-Brittannië, Duitsland en Oostenrijk. Het religieus-socialisme leefde in de naoorlogse jaren op in Nederland, Duitsland en Zwitserland. Een Hegel-revival vond plaats in Nederland, Italië en Duitsland. Tot slot maakte de levensfilosofie vooral in dit laatstgenoemde land in de jaren twintig zeer sterk furore. Dat de humanitair idealisten voor hun diagnoses van de 'zieke' Europese beschaving en blauwdrukken voor een culturele regeneratie vaak te rade gingen bij denkers in het buitenland, betekent uiteraard niet dat zij hun cultuurkritiek kritiekloos importeerden. Cultuurkritische ideeën en opvattingen werden aangepast aan de eigen Nederlandse, humanitair-idealistische context en kregen vaak een pacifistische, melioristische en religieus-ethische invulling.

In de tweede plaats zijn de rol en betekenis van religie binnen de humanitaire beweging en de wisselwerking tussen deze beweging en het proces van 'verzuiling', terugkerende onderwerpen in dit proefschrift. 'Religie' was in Nederland in het interbellum meer dan alleen het fundament van de

zuilen. Voor de humanitair idealisten was 'religie' immers de aangewezen remedie om de cultuurcrisis in Europa te bezweren. Bovendien fungeerde religie voor hen als mobiliserende kracht om politiek actief te worden en om zich te organiseren rond tijdschriften of in verenigingen. Hoewel de humanitaire beweging slechts ten dele buitenkerkelijk was en een groot aantal vrijzinnig protestantse dominees in de gelederen telde, hadden de aanhangers kritiek op de functie en betekenis die religie binnen de zuilen leek te hebben. Zij waren ervan overtuigd dat religie een bindmiddel moest zijn en geen splijtzwam en verzetten zich tegen de maatschappelijke fragmentatie van de Nederlandse samenleving die door de verzuiling werd versterkt. Zo brachten bijvoorbeeld veel religieus-socialistische aanhangers van de humanitaire beweging het ideaal van een 'volkseenheid' in stelling tegen zowel de marxistische notie van een allesbepalende klassenstrijd, als tegen Abraham Kuypers idee van een onverzoenbare antithese tussen de confessionelen en niet-confessionelen. Ook de toenemende orthodoxie die het gevolg was van het proces van verzuiling keurden de humanitair idealisten af omdat het in hun ogen leidde tot een verbanning van het humanisme uit de religie. Tegenover de orthodox christelijke voorstelling van een ver van de mens verwijderde, transcendente God plaatsten zij de 'immanentie' van het goddelijke en de eigen religieuze ervaring. Tegenover het pessimistische, orthodoxe mensbeeld, plaatsten zij een optimistisch vertrouwen in de mens, in zijn autonomie en persoonlijk geweten.

Een laatste thema dat wordt onderzocht, is de complexe verhouding tussen het humanitair idealisme en de politiek. Hoewel de humanitair idealisten vaak zijn getypeerd als een verzameling 'apolitieke zwevers' gaven zij in de jaren na 1914 blijk van een verhoogde politieke betrokkenheid die vooral tot uitdrukking kwam in een toenemende verstrengeling tussen de humanitaire beweging en de sociaal-democratie. Veel humanitair idealisten werden lid van de SDAP of actief binnen deze partij, al wilden zij het socialisme nadrukkelijk op een ideële in plaats van op een materiële basis stellen. Ook vanuit de SDAP groeide de acceptatie. Zo werkten partijprominenten mee aan humanitair-idealistische periodieken en bijeenkomsten. Met de invloed van religieus-socialisten als Willem Banning op het nieuwe partijprogramma van 1937 bereikte de verwevenheid met de SDAP een hoogtepunt. De toenemende politisering van de humanitaire beweging kwam daarnaast ook tot uitdrukking in een geestelijk-religieus gemotiveerd engagement dat het gevolg was van ingrijpende gebeurtenissen als de Eerste Wereldoorlog, de Russische Revolutie en de opkomst van het fascisme en nazisme, die allen om een politieke stellingname leken te vragen. Het nazisme en fascisme werden door de meeste woordvoerders van de humanitaire beweging fel verworpen, niet in de laatste plaats omdat zij in deze totalitaire ideologieën ongewild de irrationele elementen herkenden die ook hun eigen cultuurkritiek kenmerkten. De opmars van het nazisme werkte de neergang van de humanitaire beweging rond 1930 verder in de hand doordat het de aanhangers zowel confronteerde met de schaduwzijde van het eigen utopisme als met de machteloosheid van hun geestelijk-religieuze en humanistische idealen.

Summary - 'The humanitarian moment'. Dutch intellectuals and the crisis of European civilization (1914-1930)

Not only did the First World War give rise to far-reaching economic and political changes, but it also proved to be a cultural watershed. The 'great seminal catastrophe of the twentieth century' had strongly invigorated the dissatisfaction with European civilization that had been growing among intellectuals since the end of the nineteenth century. After 1918 an unpleasant feeling of living in an era of crisis, transition and fundamental insecurity was gaining ground everywhere in Europe. In the Netherlands too, a deep concern about contemporary culture was widespread, despite the fact that in the historiography of the interwar period the country is often characterized as a sleepy and conservative remote corner of Europe, due to 'pillarization', and neutrality in the 1914-1918 war. This study explores the Dutch response to the European cultural reorientation after the First World War by analysing the cultural criticism of the 'humanitarian movement' from a transnational perspective. This heterogeneous movement, which came into existence at the turn of the twentieth century, did not fit neatly into the Protestant, Catholic, socialist or liberal 'pillars', which separated Dutch society. The adherents all shared a strong anti-rationalism, and longed for a better and more humane society. According to these 'humanitarian idealists', this renewal would not be brought about by collective reform, but through an enhancement of the individual, and a 'spiritual revolution'.

The first chapter investigates the international and domestic causes of the revival of humanitarian idealism in the Netherlands after the outbreak of the First World War. It is pointed out that this 'humanitarian moment' should be understood as a revolt against the war and against the prevailing 'rationalism' of the liberal bourgeoisie. The collective eruption of violence in 1914 had brought to light the urgency of the humanitarian ideals and - in the perception of many contemporaries - seemed to affirm the bankruptcy of the rationalist, 'mechanistic' world view which had dominated in the second half of the nineteenth century. A significant domestic factor that contributed to the rise of humanitarian idealism was the growing dissatisfaction with the ongoing 'pillarization' of society, and the strengthening of Christian orthodoxy that accompanied this process of religious mobilization in the Netherlands. The humanitarian movement brought solace both for people searching for a religious alternative to Christianity, as well as for liberal Protestants who remained loyal to the church, but felt the need to revise 'conventional' Christianity. What typifies the cultural criticism of the humanitarian idealists in this period is the aim for a cultural regeneration through a *spiritual* revolution based on a humanistic, undogmatic religion, with a focus on immanence. To illustrate the significance of religion as *the* designated antidote to the crisis of culture and the disintegration of society, the thought of the cultural critic Just Havelaar, of the ex-minister Gerhardus Hendericus van Senden and of Kees Meijer, leader of the free religious movement De Nieuwe Gedachte (The New Thought) is examined.

Although to most adherents, 'religion' provided the initial framework for the desired remedy for the ailing European civilization, the intellectual underpinnings were subsequently drawn mainly from socialism, philosophy and literature. The second chapter focuses on religious socialism, the movement that became vital to the image of humanitarian idealism in the 1920s. It is argued that socialism exerted a strong attraction for the humanitarian idealists. This allurement was based first of all on the premise that socialism would be able to create favourable preconditions for the

emergence of an undogmatic and unifying 'religion', which was undermined by capitalism. Secondly, it was grounded in the widespread perception that capitalism had been the fundamental, underlying cause of the First World War. But despite the appeal of socialism, the humanitarian idealists also agreed upon the diagnosis that historical materialism as the philosophical foundation of this political ideology would no longer suffice. In their perception, historical materialism had emanated from the same prevailing materialist and rationalist world view as capitalism. In their analysis the First World War had proven the bankruptcy of this 'cold' and 'calculating' rationalism, because it had suppressed and negated the subconscious drives and elementary instincts of humankind until they had violently sought a release in 1914. In addition to analysing the attractiveness of religious socialism to the humanitarian idealists, this chapter also pays attention to the various religious socialist organizations in the Netherlands between the 1890s and the 1930s. It is shown that religious socialism was a broader phenomenon then has hitherto been assumed. Apart from the Arbeidersgemeenschap (Workers Community) of Willem Banning and the ministers of the Blijde Wereld (Happy Humanity), Meijer and his De Nieuwe Gedachte, Havelaar, Van Senden and part of the youth association of the Praktisch-Idealisten Associatie (the Association of Practical Idealists) can all be considered religious socialists, or at least be placed on the periphery of the movement.

In the third chapter Hegel's idealism, and the *Lebensphilosophie* (Philosophy of Life), are analysed as intellectual sources for the cultural criticism of the humanitarian idealists. Both philosophical movements exerted an appeal because of their alleged potential for revising the defunct unity of society and undoing the predominance of rationalism. Furthermore, they could be easily combined with both a liberal Protestant and a humanistic, universal religious consciousness. Finally, both philosophies provided a new perspective on the course of history that could serve as an alternative for the Christian teleological vision of history, as well as for the liberal secular belief in progress from which the humanitarian idealists distanced themselves. The Internationale School voor Wijsbegeerte (International School of Philosophy) in Amersfoort is presented as a case-study to explore the ways in which the humanitarian idealists interpreted Hegel's idealism in the years 1914-1930. This stronghold of leftist Hegelians, almost all of whom were former students of Professor Gerard Bolland at the University of Leiden, had been founded in 1915. The initiators dreamt of restoring the cultural unity within Europe and, in this way, of contributing to peace and reconciliation as well. Furthermore, attention is also paid to revolutionary Hegelians like Bart de Ligt, Clara Wichman and the 'red' minister Henri van den Bergh van Eysinga, who longed for a transformation of both individual and of society. All of them initially embraced the Russian Revolution with enthusiasm, but rejected the violence and soon came to conclude, on the basis of Hegel's dialectic principle, that a spiritual purification or 'revolution of the revolution' would be indispensable. More popular than neo-Hegelianism in the early 1920s was the *Lebensphilosophie*, albeit in a strongly vulgarized version. As well as the philosophy of Hegel, the *Lebensphilosophie* was interpreted by the humanitarian idealists in very diverse ways, and was harnessed for various ideals and political purposes, such as an 'ardent' or 'dignified neutrality' of the Netherlands during the First World War (Just Havelaar and the pedagogue Rommert Casimir), an 'internationalist nationalism' (the adherents of the Praktisch-Idealisten Associatie), a 'United States of Europe' (Egbert Smedes), a socialist revolution (Geertruida Kapteyn-Muysken), 'democracy' (Havelaar), and a 'construction' of society based on liberal democratic ideals (Casimir).

The fourth chapter investigates the rise of cultural critical Orientalism in the 1920s. Because in the perception of many intellectuals the First World War had grievously exposed the moral deficiency of Europe, the idea that a 'spiritual' and 'unspoiled' East could heal 'degenerate' Western

civilization aroused a new fascination. This enchantment of the East contributed strongly to the relative success of the Theosophical movement in the Netherlands and to the success of the Orde van de Ster in het Oosten (the Order of the Star in the East) in particular. This group around the 'World Teacher' Jiddu Krishnamurti congregated annually in the province of Overijssel near the town of Ommen. In their turn the Theosophists contributed to the familiarity with Eastern religious, literary and philosophical traditions, for example by inviting the Bengali poet Rabindranath Tagore for a lecture tour through the Netherlands. Apart from Tagore, the German *Lebensphilosoph* Hermann Keyserling was also embraced as a prophet of the 'therapeutic' 'oriental mind'. Strikingly, and a new development in this period, was the fact that this cultural critical Orientalism manifested itself first and foremost in an increased interest in Russia. This was mainly caused by the Bolshevic Revolution of 1917, that seemed to confirm both the supposed 'un-European' character of the country, as well as the existing stereotype image of Russia as a 'mystery' and of the Russians as a unique, 'vigorous' people. According to many intellectuals in Western Europe, Russian literature seemed to hold the key to this assumed salutary and spiritual potential of the 'Russian soul'. This was particularly true of Fyodor Dostoevsky, who captured Western spirits because of his presumed 'typically Russian', erratic vitality, his 'unspoiled', 'pure' Christianity, his fierce assault on Western rationalism, and his mission humbly to affirm life, in both its positive and its tragic elements. Most attention in this chapter is therefore given to the 'Dostoevsky cult' that arose within the humanitarian movement around 1920. The leading protagonists of this movement were Jan Jacob Thomson, a left-wing minister and poet, Jan de Gruyter, a religious socialist and Dirk Coster, literator and editor of the monthly *De Stem* (The Voice).

The fifth chapter highlights the ways in which the humanitarian idealists in the years 1914-1930 reflected on the widespread, elitist idea that intellectuals were the appropriate group to provide cultural guidance to society. This formerly self-evident notion of intellectuals as a 'spiritual forefront', pointing the way to a new culture, was called into serious question by the growing discontent with civilization, the war frenzy of many German, French and British writers and academics in August 1914 and the engagement of many European intellectuals in the interwar period with extremist politics of the far left and far right. Because of this, intellectuals were increasingly seen as a cause of the problems instead of their solution. This encouraged the humanitarian idealists to rethink the role and position of intellectuals in society. The French writer and pacifist Romain Rolland became an important point of reference for this recalibration. In 1914 he had called upon European artists, writers and academics to rise 'above the battle', instead of being carried away by irrational political passions and nationalist delusions. Frederik van Eeden, dreaming of a society led by 'poet kings', made every effort to persuade the German, French and British intellectuals who were intoxicated by nationalism to come to their senses. The Christian-Anarchist and ex-minister Bart de Ligt, chairman of the Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen (League of Socialist Revolutionary Intellectuals), strove for a purification of both the Bolshevic Revolution, as well as of the intellectuals who in his opinion were deeply corrupted because of their support for the war and for capitalism. Dirk Coster was forced to abandon his long-held belief that European artists and writers would pave the way for a new culture. Half-way through the 1920s Coster's elitist vision gave way to a deep concern about the 'fascist harshness' of the young generation of European poets, which he believed, posed a severe threat to humanism.

The epilogue addresses the humanitarian movement in the 1930s and 1940s. Both the decline of the movement around 1930, as well as its response to the rise of fascism and Nazism are considered. The declining interest in humanitarian idealism is related to the disappointment at the

failure to regenerate European culture, which had appeared to be within reach immediately after the war. Furthermore, the more rational and pessimistic cultural climate at the end of the 1920s, together with the acute and tangible economic and political problems of the 1930s also contributed to the downturn. Another important factor is the fact that around 1930 the need to search for an undogmatic, humanistic religious alternative had lost much of its previous urgency because the 'pillarization' of Dutch society had been by and large completed. Although the 'humanitarian momentum' of the 1920s had passed, the humanitarian movement remained active even after the Second World War. As an example, a certain level of continuity can be traced between the Humanistisch Verbond (Humanist Association) founded in 1946, and pre-war 'centres' of humanitarian idealism like De Nieuwe Gedachte and *De Stem*.

This thesis not only explores the revival, cultural criticism and decline of the humanitarian idealists in the years 1914-1930, but seeks to use this exploration to shed light on three larger historical themes as well. In the first place the dissertation examines the extent to which the Dutch humanitarian movement participated in the larger post-war cultural reorientation and European debates about the crisis of modernity. The methodology of 'cultural transfer' is used to map the ways in which the Dutch humanitarian idealists appropriated ideas of foreign writers like Oswald Spengler, Romain Rolland, Thomas Mann and Julien Benda, and incorporated them into their own cultural criticism. They considered the crisis of civilization to be a pan-European problem of which the roots, as well as the consequences, were manifest throughout Europe, and therefore demanded a transnational solution. The Dutch humanitarians struggled with the same questions, doubts and problems as did the cultural critics in other European countries. They were nourished mainly by the same intellectual sources, and sought to join transnational regeneration movements. Cultural critical Orientalism, for example, was fashionable in all Western European countries, and around 1920 Dostoevsky cults existed in the Netherlands, Great Britain, Germany and Austria. Religious socialism flourished in the post-war period in the Netherlands, Germany and Switzerland. A Hegel revival took place in the Netherlands, Italy and Germany. And finally, *Lebensphilosophie* aroused fascination particularly in Germany in the 1920s. The fact that the humanitarian idealists often drew on the thought of foreign philosophers for their diagnoses of 'depraved' European civilization and blueprints for cultural regeneration did not mean that they uncritically imported this cultural criticism. Cultural critical ideas and view were adapted to the specific Dutch context, and often took on a more pacifistic, meliorist and ethical religious interpretation.

Secondly, the role and meaning of religion within the humanitarian movement, as well as the interactions between this movement and the process of 'pillarization', are recurring themes in this thesis. 'Religion' in the Netherlands in the interwar period played a bigger role than just that of providing a foundation for the 'pillars'. In the eyes of the humanitarian idealists religion was the preferred remedy for the European crisis of civilization. Furthermore, religion served as a mobilizing force for political activism and organization in associations and journals. Although the humanitarian movement was only partly secular, and counted a considerable number of liberal Protestant ministers in its midst, the adherents were critical about the role and implications of religion within the pillars. They were convinced that religion should function as a binding agent instead of a divisive factor and they denounced the fragmentation of Dutch society that was deepened by 'pillarization'. Many religious socialist adherents of the humanitarian movement, for example, mobilized the ideal of a 'national unity' against both the Marxist notion of an all-encompassing class struggle, and against Abraham Kuyper's conception of an unbridgeable antithesis between confessional and non-confessional groups. The growing religious orthodoxy that accompanied the process of 'pillarization'

was rejected by the humanitarian idealists, because in their opinion this would lead to an expulsion of humanism from religion. Instead of the Christian orthodox perception of a transcendental God far removed from mankind, they emphasized the 'immanence' of the divine and of the private religious experience. Rather than the pessimistic view of humankind held by orthodox Christians, they stressed an optimistic confidence in humanity, in its autonomy and personal consciousness.

The final theme that is explored is the complex relationship between humanitarian idealism and politics. The humanitarian movement has often been characterized as a group of 'a-political' and rather vague dreamers. Nevertheless, in the years after 1914 they showed an increased political involvement that manifested itself principally in the increasing entanglement of the humanitarian movement and the Social-Democratic Workers Party (SDAP). Many humanitarian idealists joined the SDAP, and some became active members, although they emphatically strove to ground socialism in an idealistic rather than a materialistic base. Also, in the ranks of the SDAP, there was a growing acceptance of humanitarian idealism. Prominent party members for example contributed to the humanitarian periodicals and meetings. With the adoption of a new official party line in 1937, in the form of a programme that had been greatly influenced by religious socialists like Willem Banning, the interrelatedness with the SDAP reached a peak. Furthermore, the politicization of the humanitarian movement was encouraged by the First World War, the Russian Revolution and the rise of fascism and Nazism, all events and phenomena that seemed to demand a political stance. Nazism and fascism were fiercely rejected by most voices in the humanitarian movement, not least because they were obliged to recognize in these totalitarian ideologies the irrational elements that also characterized their own diagnoses of the crisis of European civilization. The rise of Nazism acted as a catalyst for the decline of the humanitarian movement around 1930, because it confronted the adherents with the downside of their own utopianism, as much as with the impotence of their spiritual religious and humanistic ideals.

Dankwoord

De kiem voor dit onderzoek werd ruim 15 jaar geleden gelegd in Groningen. Het waren de colleges 'Duitse geschiedenis' en mijn afstudeerscriptie bij Frits Boterman die mijn enthousiasme wekten voor de fascinerende wisselwerking tussen cultuur en politiek tijdens de Eerste Wereldoorlog en het interbellum en de intellectuele dwarsverbanden tussen Nederland en Duitsland. Dat ik in 2006 in de gelegenheid werd gesteld om me als docent-promovendus bij Europese studies in Amsterdam verder in deze thema's te kunnen verdiepen, heb ik altijd als een geweldige buitenkans ervaren. Zoals elke promovendus ben ook ik voor de totstandkoming van mijn dissertatie veel dank verschuldigd aan anderen. Grote dank gaat in de eerste plaats uit naar mijn beide promotores, Frits Boterman en Michael Wintle. Ik ben hen zeer erkentelijk voor hun vertrouwen, constructieve commentaar en soepele samenwerking. De gesprekken over het proefschrift met Frits waren altijd enorm motiverend. Hij is niet alleen een gedreven onderzoeker, maar ook een buitengewoon goede docent die de juiste dosering wetenschappelijke vrijheid en houvast wist te bieden. Met zijn uitdagende, kritische vragen, aanstekelijke enthousiasme, grote kennis van de Europese intellectuele geschiedenis en bereidheid om altijd met me mee te denken, heeft hij een essentiële bijdrage aan dit onderzoek geleverd. Michael heeft me vanaf het begin telkens aangemoedigd om de bredere betekenis van mijn bevindingen en de grotere Europese verbanden goed voor ogen te houden. Zijn nauwgezette, opbouwende commentaar, rake suggesties en vermogen om ook mijn lange teksten met een nog wat ongewisse status van zinnige kritiek te voorzien, waren eveneens onmisbaar voor het structuren van mijn ideeën en het aanscherpen van het betoog.

Veel dank ben ik ook verschuldigd aan de collega's die conceptversies van hoofdstukken lazen en vakkundig hebben becommentarieerd: Carlos Reijnen, Hanna Jansen, Artemy Kalinovsky, Vincent Kuitenbrouwer en Moritz Föllmer. Voor de leerzame gesprekken over de mogelijkheden en beperkingen van de cultuurtransfer-benadering en zijn talrijke bibliografische aanwijzingen ben ik Martijn van den Burg zeer erkentelijk. Dat geldt eveneens voor Mathijs Sanders die me in de beginfase van het onderzoek op weg hielp met zijn grote kennis van het tijdschriftenonderzoek en het Nederlandse literaire leven in het interbellum. Ook Jules Brabers van het Humanistisch Historisch Centrum, die mij enthousiast van allerlei nuttige documenten over De Nieuwe Gedachte voorzag, wil ik hier graag noemen, evenals Paul de Wispelaere die zo vriendelijk was mij een exemplaar van zijn helaas ongepubliceerde proefschrift over *De Stem* ter beschikking te stellen. Mijn dank gaat verder uit naar Francis Mus, die me op het spoor zette van de Clarté-beweging en naar Matthijs Lok, die tijdens een gezamenlijke treinreis naar Brussel de titel voor dit proefschrift bedacht.

Dat ik altijd met zeer veel plezier aan mijn promotie-onderzoek heb gewerkt, komt zeker ook door de prettige en inspirerende werksfeer bij Europese studies. Hiervoor wil ik de docenten, medepromovendi en studenten van ES hartelijk bedanken. Dat geldt in het bijzonder voor mijn kamergenoten Robin de Bruin, Beerd Beukenhorst, Manon Wormsbecher, Paul Teule, Marlene Spoerri, Maja Nenadovic, Martin Mevius en Max Bader, voor de collega's van de onderzoeksgroep European Encounters en de studenten van het vak 'Cultuurkritiek en utopisch denken', die me met hun intelligente vragen en werkstukken hielpen mijn gedachten te scherpen.

Ook mijn familie en vrienden wil ik graag bedanken. Mijn dank gaat in de eerste plaats uit naar Pieter en Ineke, voor hun onvoorwaardelijke steun en het feit dat ze me als ouders altijd hebben aangemoedigd om mijn hart te volgen, ondernemend te zijn en door te zetten. Mijn vriendinnen Thalia Verkade, Franka Hummels en Mariëlle Koenders ben ik zeer erkentelijk omdat ze

samen het gehele manuscript op taalfouten, onzorgvuldigheden en veel te lange zinnen - met onnodige tussenstreepjes - hebben gecontroleerd. Mijn allergrootste dank, tot slot, gaat uit naar mijn onmisbare, geliefde thuisfront, naar Emke, Jitske en Gerhard, voor hun vrolijkheid, niet-aflatende steun, interesse en geduld, dat ik hopelijk niet al te vaak meer zo lang op de proef zal stellen. Aan hen draag ik dit proefschrift op.