



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, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

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 geïnterpreteerd - 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 humanitairers 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 menselijkheid' 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 'schaalvergroterende' 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 ongelof 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 Kuiper (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 'humanitaire', 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 kiel en 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 opblazende 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 demonische 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 officieel 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 geweldsinstituut' 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 waarheden' 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. Bongers, *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 vijftienvijftigjarige regeringsjubileum, dat er, in tegenstelling tot vijftienvijftig 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 heersende 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 denkbelden 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 burens 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 krijgsgevangenen, met een ernstige belemmering van de handel en visserij door de onbepaalde 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 levensmiddelenchaarste 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 vrede-toestand, 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 siècle: 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 overgangperiode, 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 ondergangsbodschap 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 ontreding 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 studentenvereniging 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 Deutschland 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 schaduw 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 Deutschland' 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 gadeslagen, 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 ondergangsbodschap 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 majestueuze 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 'cultuuroppbouwende 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 volstreekte 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 Kuypers 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. Kuypers 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 druppel 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 vervullen 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 spiegeland 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 ontkerkelijgingsproces. Wat de precieze invloed van de Eerste Wereldoorlog op dit ontkerkelijgingsproces 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 Christengemeenschap (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 'humanitaire' 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 een 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 statuutwijziging 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, ongelooft 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 hergroepering, 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 moderneren, 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 bezielde 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 'humanitaire', 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 vloeyde 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 humanitair idealisten, 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 koste 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 component [...] en het geloof in de dageraad van een "nieuwe cultuur"', 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 volksoopvoedingsinstellingen 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 Religieuze 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 polemieek met K.H. Roessingh in 1924 beklagde 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 'diesseitig' geweest en had God met de wereld willen verzoenen. De eigentijdse orthodoxie daarentegen was 'jenseitig 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 aardse 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 'naoorlogse geest van gedruktheid en zorg' onder 'Duitse proffen en Duitse 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 telegrafeeren, 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 Diamantbewerkerbond 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 Rotterdamse 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 intellectuele en half-intellectuele 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 Rotterdamse 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, plaatste 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’, ‘menschelijkheid’ en ‘persoonlijkheid’ een centrale rol. Just Havelaar duidde zijn gedachtegoed bijvoorbeeld aan als ‘religie der menselijkheid’ of als een ‘humanisme’, dat zich kenmerkte door het ‘besef der menselijke 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 ontplooiën, 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 waachtig 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 tienjarig 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 menswording'.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 'universele 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 stichten, typeerde zijn nieuwe religieuze opvattingen nadrukkelijk als een *Religieuze 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 menscheit 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 overlappingsen 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 religieuze 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-religieuze 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 Vereniging 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-religieuze groepen en organisaties', *Nieuwe Rotterdamse 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 Vereniging 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 'heerszucht' 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 náasten 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 opgroeide. 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 filosofisch 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 'voltooid' 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 universele 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 ontredde 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 mensheid'.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 *Oriënteringsboekje* 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 religieuze 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 'schandelijke 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 plaats had op de dag dat hij het inleidende 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-religieuze bewustwording, gemeenschap en cultuur. Oriënteringsboekje* (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 ontkerkelijgingsproces 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 enquête 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.