UNIVERSITY OF AMSTERDAM

UvA-DARE (Digital Academic Repository)

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

Brolsma, M.

Publication date
2015

Document Version
Final published version

Link to publication

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

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

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

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

Download date:14 Oct 2026

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

Oorzaken van de opleving van het religieus-socialisme

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[23] Hierover: ibidem 134-140.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Banning en de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

[52] Zunneberg, *Willem Banning* 59.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

[80] Ibidem 337.

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

[82] Ibidem 204-205.

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

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

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

De periferie van het religieus-socialisme

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De Praktisch-Idealisten Associatie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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