



## UvA-DARE (Digital Academic Repository)

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

Brolsma, M.

**Publication date**

2015

**Document Version**

Final published version

[Link to publication](#)

**Citation for published version (APA):**

Brolsma, M. (2015). *'Het humanitaire moment'. Nederlandse intellectuelen, de Eerste Wereldoorlog en de crisis van de Europese beschaving (1914-1930)*. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam].

**General rights**

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

**Disclaimer/Complaints regulations**

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

## Conclusie

'De zachte krachten zullen zeker winnen in 't eind - dit hoor ik als een innig fluistren in mij', dichtte Henriette Roland Holst in 1918 in de bundel *Verzonken grenzen*. Met deze bekende versregel leek de dichteres, die binnen de humanitaire beweging op handen werd gedragen, zowel te appelleren aan het verlangen naar vrede en vernieuwing in een tijd van oorlog en geweld, als aan de verwachting dat een betere, menselijkere maatschappij slechts door een geestelijke, innerlijke omwenteling tot stand zou komen. Met haar hoopvolle dichtregel had de toen nog communistische Roland Holst, die zich tien jaar later tot het religieus-socialisme zou bekeren, de grondgedachte verwoord van het humanitair idealisme dat na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog opgang maakte. Het is dit 'humanitaire moment' van de jaren 1914-1930 dat het onderwerp vormt van deze studie en dat gezien kan worden als de meest opmerkelijke Nederlandse bijdrage aan de Europese herbezinning op de cultuur die na de oercatastrofe van de twintigste eeuw plaatsvond.

De vraag die daarbij centraal staat, is hoe de intellectuelen van de humanitaire beweging hebben gereflecteerd op de crisis van de Europese beschaving die na de oorlog de gemoederen van schrijvers, geleerden, kunstenaars en filosofen op het gehele continent beroerde. De humanitaire beweging moet worden begrepen als een heterogene, cultuurkritische beweging die zich problematisch verhiel tot de bestaande confessionele, liberale en socialistische 'zuilen'. De aanhangers, die droomden van een menselijkere samenleving door een 'geestelijke' verbetering van het individu, zetten zich zowel af tegen het conventionele, 'officiële christendom' als tegen het liberalisme en het daarmee verbonden kapitalisme, materialisme en rationalisme. Tegenover de sociaal-democratie namen zij een ambivalentere houding aan, die enerzijds werd ingegeven door een grote bewondering voor de socialistische strijd tegen het kapitalisme en anderzijds door een diepe afkeer van de historisch-materialistische filosofische basis van deze politieke stroming. In deze studie zijn niet alleen de diagnoses van het 'zieke' Europa en blauwdrukken voor een regeneratie van de cultuur van de humanitair idealisten geanalyseerd, ook is geïnventariseerd op welke wijze zij zich de ideeën van buitenlandse schrijvers en filosofen als Oswald Spengler, Romain Rolland, Thomas Mann en Julien Benda toe-eigenden en inpasten in hun eigen cultuurkritiek. Op deze manier is, in de tweede plaats, geprobeerd om een antwoord te formuleren op de grotere vraag naar de mate waarin Nederland deelnam aan de culturele heroriëntatie en het crisisdebat dat na 1918 in heel Europa plaatsvond. Een derde thema dat aan bod is gekomen, is de rol en betekenis van 'religie' binnen de humanitaire beweging en het verband tussen de bloei van het humanitair idealisme en de processen van ontkerkelijking en de 'verzuiling', die zich beide in de jaren 1914-1930 sterker deden gelden dan voorheen. Een vierde en laatste thema in deze studie vormt de wisselwerking tussen de cultuurkritische, humanitaire beweging en de politiek. Zowel de toenemende 'politisering' van de beweging tijdens de Eerste Wereldoorlog en in het interbellum, als de verhouding tot enerzijds de sociaal-democratie en anderzijds tot het fascisme en nationaal-socialisme zijn bestudeerd. Op deze wijze is geprobeerd om de hardnekkige visie op de humanitair idealisten als onbeduidende, 'apolitieke zwevers' bij te stellen en een bijdrage te leveren aan het bredere debat over de cultuurkritiek als wegbereider van deze laatstgenoemde, totalitaire stromingen die in 1939 een nieuwe wereldoorlog ontketenden. Voordat de belangrijkste conclusies over deze vier thema's kunnen worden getrokken, is het echter eerst noodzakelijk om nog eens terug te kijken op de hoofdlijnen van deze studie.

### Het 'humanitaire moment'

Aan de opleving van het humanitair idealisme lag een sterke afkeer van de oorlog, het rationalisme en de christelijke orthodoxie ten grondslag, zo is duidelijk geworden in het eerste hoofdstuk. De Eerste Wereldoorlog bevestigde de betekenis en urgentie van het menselijkheidsideaal dat kenmerkend was voor de humanitaire beweging. De wens om een oplossing te vinden voor 'de sociale kwestie' werd naar de achtergrond verdrongen door het prangende verlangen naar 'nooit-meer-oorlog', een verlangen dat uiteraard niet exclusief aan de humanitair idealisten was voorbehouden. Vooral het einde van de oorlog werd door de humanitair idealisten verwelkomd als een klarenstoot voor vernieuwing. Na vier jaar strijd leek in 1918 het moment te zijn aangebroken om de hevig verlangde menselijkere maatschappij en een bestendige vrede, verzoening en 'democratie' in Europa te realiseren. Daarnaast kreeg ook het antirationalisme van de humanitaire beweging, die ontstaan was in het fin de siècle, door de oorlog een grotere aantrekkingskracht. In de perceptie van veel tijdgenoten had de wereldbrand op pijnlijke wijze getoond dat het verstanddenken, dat in de negentiende eeuw had gedomineerd, definitief bankroet was. Veel Europese intellectuelen interpreteerden de Eerste Wereldoorlog als een ontlading van de irrationele, onderhuidse driften van de mens die door de mechanisch-intellectualistische wereldbeschouwing van de liberale burgerij te lang waren onderdrukt. Het idee dat de eenzijdige heerschappij van het verstand onherroepelijk moest worden gecorrigeerd door een wending tot het irrationele of door een synthese van intuïtie en intellect - een idee dat onder humanitair-idealistische intellectuelen gemeengoed was - maakte nu opgang in bredere kring.

Naast deze twee algemeen-Europese factoren, was er nog een derde, binnenlandse factor die belangrijke mate bijdroeg aan de bloeiperiode van het humanitair idealisme in de jaren twintig. Doordat de orthodoxe protestanten en katholieken in de eerste decennia van de twintigste eeuw hun greep op de samenleving steeds verder vergrootten en de religieuze mobilisatie van deze groepen - in de woorden van Peter van Rooden - gepaard ging met een 'ideologisch extremisme', werd het voor veel Nederlanders steeds lastiger om een 'ongedefinieerd christendom' te belijden. Het resultaat was een gevoel van onvrede met de 'verzuijing' en met de versterking van de christelijke orthodoxie. Een onvrede die bij sommigen verder werd aangewakkerd door de teleurstellende constatering dat de christelijke kerken er niet in waren geslaagd de oorlog te voorkomen en in de oorlogvoerende landen het nationalisme en de strijd zelfs hadden gesanctioneerd. Zowel voor mensen die op zoek gingen naar een religieus alternatief voor het christendom als voor vrijzinnige protestanten die de kerk trouw bleven, maar die wél de behoefte voelden om het 'conventionele' christendom te corrigeren, bood de humanitaire beweging soelaas. De aanhangers van de humanitaire beweging zetten zich kortom niet alleen af tegen de onmenselijkheid van de oorlog of tegen het intellectualisme dat in hun ogen mede tot de wereldbrand had geleid, maar óók tegen de ordening van de Nederlandse maatschappij langs religieuze scheidslijnen en tegen de toenemende rechtzinnigheid en dogmatiek die dit met zich meebracht.

In het tweede hoofdstuk stond het religieus-socialisme centraal, de stroming die in de jaren twintig het meest gezichtsbepalend werd binnen de humanitaire beweging. Aan de hand van een analyse van de ontwikkeling van de diverse religieus-socialistische organisaties in Nederland in de periode 1890-1930 is getoond dat er sprake was van een toenadering tussen deze organisaties en de SDAP en dat het *christelijk*-socialisme langzamerhand plaatsmaakte voor een overwegend *religieus*-socialisme. Ook is gebleken dat er inhoudelijk weinig overeenstemming bestond tussen de religieus-socialisten. Zowel aan de 'religie' als aan het 'socialisme' werd dikwijls een andere functie en

betekenis toegedicht. Tot slot is beargumenteerd dat het religieus-socialisme een breder verschijnsel was dan tot dusverre is aangenomen. Behalve de Arbeidersgemeenschap van Willem Banning, de Blijde Wereld-dominees en het Religieus Socialistisch Verbond, kunnen bijvoorbeeld eveneens Kees Meijer en zijn De Nieuwe Gedachte, Just Havelaar, G.H. van Senden en een deel van de jongerenvereniging de Praktisch-Idealisten Associatie tot de 'periferie' van het religieus-socialisme worden gerekend.

In het derde hoofdstuk werd geanalyseerd op welke wijze de wijsbegeerte als een intellectuele bron voor de cultuurkritiek van de humanitair idealisten heeft gefungeerd. Evenals rond de eeuwwisseling lieten velen zich inspireren door Hegel. Aan Hegels idealisme werd in de jaren 1914-1930 echter dikwijls een nieuwe invulling gegeven. Dat gold bovenal voor de 'links-hegeliaanse' leerlingen van de Leidse hoogleraar Gerard Bolland. Sommigen van hen richtten in 1915 de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort op vanuit het ideaal om met de filosofie bij te dragen aan een culturele eenheid en vrede in Europa, anderen kwamen op basis van Hegels dialectische beginsel tot de conclusie dat een geestelijke zuivering van de Russische Revolutie en een revolutie in de mens én in de maatschappij dringend waren vereist. Populairder dan het neohegelianisme, was in de vroege jaren twintig de levensfilosofie, zij het in een sterk ge vulgariseerde variant. Evenals de wijsbegeerte van Hegel werd de levensfilosofie door de humanitair idealisten op zeer diverse manieren geïnterpreteerd en geïnstrumentaliseerd, bijvoorbeeld voor een 'strijdende' of 'waardige onzijdigheid' van Nederland tijdens de Eerste Wereldoorlog (Just Havelaar en Rommert Casimir), voor een 'internationalistisch-nationalisme' (de PIA), een Vereenigde Staten van Europa (Egbert Smedes), een socialistische revolutie (Geertruida Kapteyn-Muysken), een op vrijzinnig-democratische leest geschoeide 'opbouw' van de samenleving (Casimir) of de 'democratie' (Havelaar).

In het vierde hoofdstuk is het cultuurkritische oriëntalisme dat in de jaren twintig binnen de humanitaire beweging furore maakte, onderzocht. Omdat de Eerste Wereldoorlog op meedogenloze wijze het morele tekort van Europa had blootgelegd, kreeg de gedachte dat het 'spirituele', 'onbedorven' Oosten de 'gedegeneerde' westerse beschaving kon genezen in de perceptie van veel intellectuelen een nieuwe urgentie. Deze bekoring van het Oosten droeg in de eerste plaats bij aan het relatieve succes van de theosofie in Nederland en in het bijzonder van de theosofische Orde van de Ster in het Oosten rond de 'wereldleraar' Jiddu Krishnamurti, die jaarlijks bijeenkwam in het Overijsselse Ommen. Op hun beurt droegen de theosofen bij aan de bekendheid van oosterse religieuze, literaire en filosofische tradities, bijvoorbeeld door de Bengaalse dichter Rabindranath Tagore voor een lezingentournee in Nederland uit te nodigen. Behalve Tagore werd ook de Duits-Baltische levensfilosoof Hermann Keyserling als een profeet van de 'geneeskrachtige', 'oosterse geest' verwelkomd. Opvallend en 'nieuw' in dit tijdvak is dat het cultuurkritische oriëntalisme bovenal tot uitdrukking kwam in een grote belangstelling voor Rusland. Dit was hoofdzakelijk het gevolg van de bolsjewistische revolutie van 1917 die de fundamentele 'on-Europeesheid' van het land leek te onderstrepen, evenals het stereotype beeld dat Rusland een 'mysterie' was. Ook de snelle Vrede van Brest-Litovsk van maart 1918, de ongeëvenaarde sociale hervormingen en artistieke experimenten van het communistische Rusland boezemden in het Westen ontzag in. Door een groot aantal Europese intellectuelen, onder wie veel humanitair idealisten, werd de Russische Revolutie nu in verband gebracht met het oudere Russische zelfbeeld dat het 'mysterieuze' Rusland een religieus-spirituele missie in de wereld te vervullen had en een heilzame werking op het Westen kon uitoefenen. De Russische literatuur werd bij uitstek beschouwd als de aangewezen bron om dit vermeende heilzame en spirituele potentieel van de 'Russische ziel' te ontsluiten. Dat gold in het

bijzonder voor de werken van Fjodor Dostojevski, die binnen de humanitaire beweging bewierookt werd als 'redder' van het cultureel verschaalde Europa.

In het vijfde hoofdstuk is naar voren gekomen dat er door de humanitair idealisten steeds vaker vraagtekens werden geplaatst bij het voorheen zo vanzelfsprekende elitebesef. De oorzaak hiervoor moet worden gezocht bij de oploeiende cultuurcrisis, het oorlogsenthusiasme van de Duitse, Franse en Britse schrijvers en geleerden in augustus 1914 en het engagement van de Europese intellectuelen in dienst van de linkse en rechtse, politieke extremen in het interbellum. De notie dat de intellectuelen een 'geestelijke voorhoede' vormden die de weg zou kunnen wijzen naar een nieuwe cultuur vroeg om een herbezinning en reflectie in de perceptie van humanitair idealisten als Frederik van Eeden, Bart de Ligt en Dirk Coster. Een belangrijk referentiepunt in het debat over de taak en verantwoordelijkheid van de intellectuelen was de Franse schrijver en pacifist Romain Rolland, die de Europese schrijvers, kunstenaars en geleerden in 1914 had opgeroepen om zich 'boven het strijdgewoel' te begeven in plaats van zich te laten meevoeren door de irrationele, nationalistische waan. Duidelijk is geworden dat de intellectuelen door de humanitair idealisten steeds vaker als de wortel van het probleem werden gezien, in plaats van als de gedroomde heilmeesters van de voortwoekerende cultuurcrisis.

In de epiloog is ten slotte gebleken dat in de jaren dertig en veertig de meerderheid van de humanitair idealisten tot een openlijke verwerping van het nazisme en fascisme kwam. De opmars van deze totalitaire massabewegingen en de toegenomen politieke spanningen in Europa droegen bij aan de neergang van de humanitaire beweging rond 1930, evenals de economische malaise en werkloosheid, het zakelijkere en somberdere culturele klimaat dat aan het einde van de jaren twintig ontstond en de teleurstelling dat de 'nieuwe cultuur', die na de oorlog binnen handbereik leek, niet tot stand was gekomen. Een belangrijke oorzaak van de afnemende belangstelling voor het humanitair idealisme was bovendien de consolidatie van de 'verzuiling'. Aan het begin van de jaren dertig leek de religieuze mobilisatie van de katholieken en orthodoxe protestanten te zijn voltooid. De noodzaak van een religieus-humanistische tegenreactie had daarmee sterk aan urgentie ingeboet. Ook al was het 'humanitaire moment' rond 1930 voorbij, de humanitaire beweging bleef tot na de Tweede Wereldoorlog voortbestaan. Zo lijkt er bijvoorbeeld een zekere mate van continuïteit te hebben bestaan tussen vooroorlogse 'centra' van het humanitair idealisme als *De Nieuwe Gedachte* en *De Stem* en het in 1946 opgerichte Humanistisch Verbond.

### **Cultuurkritiek en intellectuele bronnen**

In hun diagnose van de symptomen en oorzaken van de cultuurcrisis waren de humanitair idealisten meestal opvallend eensgezind. De eigen tijd was in hun ogen te verstandelijk en leek te worden geteisterd door materialisme, egoïsme, versplintering op elk terrein, een stijlloze kunst en een pervers dogmatisme, dat de noodzakelijke vrije ontplooiing van het individu belemmerde. Er was kortom sprake van een scherpe kloof tussen de uiterlijke beschaving en de werkelijke innerlijke beschaving en een schrijnend tekort aan moraal, spiritualiteit en een werkelijke 'verbondenheid' tussen de mensen. Hoofdschuldige van deze vermeende geestelijke verschraling en maatschappelijke desintegratie was de liberale burgerij, die als drijvende kracht van het moderniseringsproces verantwoordelijk werd gehouden voor de dominantie van het kapitalisme en de rationalistisch-positivistische wereldbeschouwing. Daarnaast moesten ook de officiële kerken het dikwijls ontgelden, omdat zij het kapitalisme en nationalisme leken goed te keuren, maar vooral omdat het 'dogmatische', conventionele christendom dat zij uitdroegen niet meer in staat was de

mensen werkelijk te bezielen en de persoonlijke vrijheid van de mens beknotten. Tot slot werd ook het officiële socialisme bekritiseerd, omdat het - evenals het kapitalisme dat het bestreed - zich te veel liet leiden door economische overwegingen en te weinig rekening hield met het belang van geestelijke factoren én met de wil en betekenis van de individuele mens.

Hoewel de aanhangers van de humanitaire beweging dus weinig verschilden in hun analyse van het probleem en zij eveneens een vertrouwen in de verbetering van de mens deelden, liepen de 'oplossingen' die zij in hun cultuurkritiek bepleitten wél sterk uiteen. De belangrijkste gemene deler is dat de humanitair idealisten ervan overtuigd waren dat het cultuurverval slechts door een *religieuze* of *geestelijke* revolutie kon worden gekeerd. Zowel de Eerste Wereldoorlog als de verhevigde cultuurcrisis die daarvan het gevolg was, leken in hun ogen het cruciale belang van 'religie' te onderstrepen. Religie werd door de aanhangers van de humanitaire beweging beschouwd als hét aangewezen medicijn voor de zedenverwildering en maatschappelijke desintegratie die het eigen tijdsgewricht leken te teisteren. Ook tegen de dominantie van het materialisme en rationalisme, die werd beschouwd als een belangrijke oorzaak van de oorlog, leek louter een krachtig religieus-geestelijk tegengif te zijn opgewassen. Deze veronderstelling dat de werkelijkheid beter met de 'geest' dan met 'daden' kon worden veranderd, leek bovendien nog eens te worden bevestigd door de positie van Nederland als afzijdige en 'machteloze' toeschouwer in de jaren 1914-1918. Dit breed gedragen idee leidde ertoe dat in de jaren twintig in de humanitaire beweging de praktische bekering van het individu - het ijveren voor zaken als vegetarisme, geheelonthouding of een andere aanpassing van de levenspraktijk - niet langer meer op de voorgrond stond. De prioriteit verschoof naar een innerlijke, 'religieuze ommekeer'.

De religie die de humanitair idealisten verlangden, was humanistisch en ondogmatisch en stelde de persoonlijke ervaring van het immanent 'goddelijke' centraal. Vaak was daarbij de gedachte dat de religieuze omwenteling kon worden bereikt door een 'bewustwording' of 'zelfbevrijding' van de 'persoonlijkheid' en dat de zelfvervolmaking van het individu en een werkelijk gevoeld gemeenschapsbesef elkaar wederzijds veronderstelden. Aan de precieze inhoud van de verlangde humanistische 'religie' werd echter op zeer diverse manieren invulling gegeven, zo stond Just Havelaar een 'religie der menselijkheid' voor, hing Geertruida Kapteyn-Muysken een 'Levensgeloof' aan en kwam G.H. van Senden tot een 'religieus-monisme'. Ruwweg bestonden er binnen de humanitaire beweging drie religieuze richtingen, die niet altijd even duidelijk van elkaar te onderscheiden zijn: in de eerste plaats de bestaande of nieuwe esoterische stromingen met een min of meer afgebakende spirituele leer, waarvan de Theosofische Vereeniging en de eveneens theosofische Orde van de Ster in het Oosten veruit de grootste waren, in de tweede plaats radicaal vrijzinnige of 'links-moderne' protestanten en in de derde plaats de aanhangers die er een algemeen religieus besef op na hielden. Het zijn de radicaal vrijzinnige protestantse en algemeen religieuze richting die in de jaren twintig binnen de humanitaire beweging op de voorgrond kwamen te staan en die het verlangen naar een zuiver, ondogmatisch en humanistisch geloof het sterkst vertolkten. De humanitaire beweging was - ondanks de kritiek op de kerken - dan ook geenszins een volledig buitenkerkelijke beweging. Veel woordvoerders waren dominee (zoals Gustaaf en Henri van den Bergh van Eysinga, Willem Banning, J.J. Thomson, L.J. van Holk en Karel Proost) of ex-predikant (zoals Bart de Ligt, J.D. Bierens de Haan, G.H. van Senden, Louis Bähler en J.C. Wannée).

Hoewel 'religie' dus voor veel humanitair idealisten de vorm was die de door hen verlangde remedie voor de cultuurcrisis moest aannemen, putten zij de hiervoor vereiste, verdere intellectuele bouwstenen vooral uit de filosofie, de literatuur en het socialisme. Dat het socialisme in de jaren 1914-1918 sterker dan voorheen tot de verbeelding sprak had in de eerste plaats te maken met het

feit dat het kapitalisme, dat geleid had tot het imperialisme, door velen als de dieperliggende, fundamentele oorzaak van de oorlog werd beschouwd. Het socialisme - dat het kapitalisme bestreed - werd nu gewaardeerd als de enige garantie op een duurzame vrede. In de tweede plaats leek het socialisme allerlei elementen te bevatten waarmee het algemeen religieuze besef of radicaal vrijzinnige protestantisme van de humanitair idealisten kon worden aangevuld of gezuiverd. Vooral de gedachte dat het socialisme zowel voorzag in een nieuwe gemeenschap, als de voorwaarde leek te kunnen scheppen voor een vrije ontwikkeling van de persoonlijkheid (door bij te dragen aan de vrede en een einde te maken aan de reductie van de mens tot een willoos radertje in het industriële productieproces) droeg bij aan de vergrote aantrekkingskracht. Terwijl het kapitalisme resulteerde in ontbinding en de religie onmogelijk leek te maken, schiep het socialisme hiervoor juist de noodzakelijke voorwaarden, zo was de gedachte.

Tegelijkertijd leek de oorlog echter te hebben getoond dat de historisch-materialistische filosofische basis van het socialisme niet meer voldeed. De Eerste Wereldoorlog had immers op verpletterende wijze getoond waartoe de irrationele drijfveren van de mens konden leiden. Zelfs SDAP-leider Troelstra had in *De wereldoorlog en de sociaaldemokratie* (1915) verkondigd dat het marxisme, omdat het geen rekening hield met de 'kosmische werkingen in het heelal en de diepere instincten en behoeften der menselijke persoonlijkheid', een 'krachtige, de persoonlijkheid vormende en verheffende ideologie' nodig had, die beantwoordde aan de religieuze aanleg van de mens en voorzag in een gevoel van 'eenheid en verbinding met kosmische krachten'. Een groot aantal humanitair idealisten vond in de jaren na de oorlog daarom soelaas bij het religieus-socialisme en trachtte het socialisme te hervormen met de eigen ondogmatische en humanistische 'religie'. Hun kritiek - die in bredere kringen gedeeld werd - richtte zich vooral op de eenzijdige nadruk van het socialisme op 'klasse' én op het overheersende belang dat aan economische factoren werd gehecht. In hun perceptie moest het eenzijdige historisch-*materialisme* voor een nieuw historisch-*idealisme* wijken.

Behalve aan het socialisme laafden de humanitair idealisten hun religieuze opvattingen ook aan de oosterse filosofie, religie en literatuur, het idealisme van Hegel en de levensfilosofie. Deze twee laatstgenoemde, buiten-academische wijsgerige stromingen lieten zich buitengewoon goed combineren met een vrijzinnig protestants of humanistisch, algemeen religieus besef. Beide stromingen plaatsten immers het immanente (de 'geest' of 'het Leven') voorop en leken te voorzien in de religieuze behoefte om de naarstig gezochte onderhuidse 'ware werkelijkheid' of onderliggende essentie te ontsluiten én om de teloorgegangene maatschappelijk-culturele eenheid te herstellen. Daarnaast waren Hegels idealisme en de levensfilosofie voor de humanitair idealisten óók aantrekkelijk omdat zij zich nadrukkelijk afzetten tegen het heersende rationalisme en de positivistische universitaire wijsbegeerte en omdat zij alternatieve visies op de loop van de geschiedenis leken te bieden.

Nu waren de wijsbegeerte van Hegel en het 'onbedorven Oosten' reeds in het fin de siècle populair onder de aanhangers van de humanitaire beweging - al gaven zij vanwege de Eerste Wereldoorlog en de Russische Revolutie in de jaren 1914-1930 wel vaak een andere invulling aan deze intellectuele bronnen. Nieuw in deze periode is echter de grote aantrekkingskracht van de levensfilosofie. In de perceptie van veel humanitair idealisten was deze filosofische stroming bij uitstek geschikt om de turbulente gebeurtenissen in het eigen tijdsgewricht van een zin en betekenis te kunnen voorzien. In grote lijnen was de gedachte dat er teugelloze, allesomvattende irrationele 'levenskracht' bestond, die de geschiedenis voortstuwde en op een gewelddadige wijze een ontlasting had gezocht in de Eerste Wereldoorlog en de Russische Revolutie. Omdat deze kracht toch

ook over een energiek, regenererend potentieel beschikte, was het zaak 'het Leven' zoals het zich voordeed te 'aanvaarden' of te 'doorleven', zodat na de ellende van de loopgraven en het revolutionaire geweld, de 'verstarde' rationalistische en versplinterde maatschappij plaats zou maken voor een werkelijk 'levende', organische gemeenschap en nieuwe cultuur.

Veel religieus-socialisten lieten zich inspireren door aspecten van de levensfilosofie - zij het in een sterk ge vulgariseerde vorm - voor het religieus-geestelijk fundament van hun cultuurbeschouwingen. Het idee dat de geschiedenis werd voortgedreven door een immanente, allesomvattende levenskracht, leek immers haarfijn aan te sluiten bij de religieus-socialistische opvatting dat de loop van de historie door een innerlijke drang van de mens naar gerechtigheid werd bepaald, in plaats van door de klassenstrijd zoals de marxisten wilden doen geloven. In de woorden van Clara Wichmann vatten veel religieus-socialisten 'religie' op als een 'aldoordringend levensbeginsel [...] met een maatschappij-vernieuwende strekking'. Willem Banning meende - geïnspireerd door Georg Simmel - dat er geen 'jenseitig, boven het leven staand Doel of Rijk' bestond en dat de mens om de Europese beschaving te regenereren in contact moest treden met het 'oneindige, onuitputtelijke Leven', een 'scheppende geestesstroom' die zich manifesteerde in een 'socialistisch levensgevoel'.

Dat de betekenis van de levensfilosofie zich moeilijk laat overschatten, blijkt ook uit het feit dat fascinatie voor het 'onbedorven Oosten' in belangrijke mate samenhang met de bekoring van deze filosofische stroming. Niet alleen bleken de levensfilosofie en het pantheïstische boeddhisme uitstekend samen te gaan, zoals Arthur Schopenhauer en Friedrich Nietzsche al eerder hadden bewezen, ook lijkt de voornaamste grond voor de interesse in Rusland en de literatuur van Dostojevski de vermeende, ongepolijste 'levenskracht' van de Russen te zijn geweest. Het was bovenal het stereotype beeld van de Russen als jonge, vitale en nog niet door de moderniteit verzwakte natie dat door de Russische Revolutie een nieuwe urgentie kreeg. Tijdens de Eerste Wereldoorlog was de gedachte dat 'het Leven' in elke natie op eigen, unieke wijze tot uitdrukking kwam zeer invloedrijk geweest en had een sleutelrol gespeeld in de propaganda in de oorlogvoerende landen. De levensfilosofie leek daarmee definitief de 'rol' te hebben overgenomen die de idealistische wijsbegeerte voor het 'nationale denken' vervulde sinds de Romantiek, toen de gedachte had postgevat dat elke natie over een unieke *Volksgeist* beschikte die zowel de cultuur als de houding in de internationale politiek zou bepalen. Het was de grondlegger van de levensfilosofie Nietzsche zelf geweest die hiervoor de aanzet had gegeven door in zijn *Jenseits von Gut und Böse* (1886) het decadente Europa te waarschuwen voor Rusland, het grensland tussen Europa en Azië waar de levenskracht zich het onstuimigst leek te manifesteren.

Dostojevski lijkt dan ook vooral de gemoederen te hebben beroerd vanwege de 'typisch Russische' grillige vitaliteit en de boodschap van deemoedige levensaanvaarding die uit zijn werken zou spreken. De auteur, die volgens het cliché de meest Russische van alle Russische schrijvers zou zijn, werd gewaardeerd als een soort Nietzsche *light*. Evenals Nietzsche was zijn werk een vlijmende aanklacht tegen het 'Europese' rationalisme. Dostojevski, die Nietzsche sterk had beïnvloed, werd door de humanitaire idealisten beschouwd als een groot psycholoog die met zijn onvoorspelbare, 'modernistische' personages, de ware, irrationele aard van de mens had blootgelegd. Ook leek hij, evenals Nietzsche, een compromisloze aanvaarding van 'het Leven' met al zijn goede en slechte kanten te bepleiten, een levenshouding waartoe de Russen vanwege hun vermeende menselijkheid en talent voor mededogen bijzonder goed in staat zouden zijn. In tegenstelling tot Nietzsche had Dostojevski echter niet God onomwonden dood verklaard, maar bewierookte hij het pure, eenvoudige orthodoxe christendom van zijn eigen Russische volk en beklemtoonde hij het essentiële



belang van 'religie' voor de moderne mens. Een visie die uiteraard in goede aarde viel bij de humanitair idealisten. Het was met andere woorden vooral als een religieuze levensfilosoof dat Dostojevski tot de verbeelding sprak van humanitair idealisten als Jan de Gruyter, Jan Jacob Thomson en Dirk Coster.

### **De Europese context: de humanitaire beweging tussen openheid en eigenheid**

De meeste humanitair idealisten meenden dat Nederland niet alleen medeslachtoffer was van de culturele ontwrichting die in het naoorlogse Europa heerste, maar ook medeschuldig aan het geperverteerde geestelijk-morele klimaat, dat uiteindelijk tot de Eerste Wereldoorlog had geleid. Deze veronderstelling dat de cultuurcrisis een specifiek Europees probleem was en dat - in de woorden van Dirk Coster in zijn inleiding van *De nieuwe Europeesche geest in kunst en letteren* - óók de neutrale landen niet verschoond waren gebleven van de 'algemeene geestesverwarring' die op de wereldbrand volgde, voorzag in een gevoel van Europese lotsverwantschap en een gevoeligere antenne voor cultuurkritiek van buiten de eigen landsgrenzen. Deze internationale gerichtheid werd nog verder in de hand gewerkt door de binnen de humanitaire beweging wijdverbreide gedachte dat een herstel van de door de oorlog verstoorde internationale, intellectuele contacten en saamhorigheid een vereiste was om de 'zieke' Europese beschaving te kunnen genezen.

De humanitair idealisten hielden zich bezig met dezelfde vragen, twijfels en problemen als schrijvers, kunstenaars en filosofen in het Europese buitenland. Het idee dat in Europa de uiterlijke beschaving de innerlijke beschaving op noodlottige wijze voorbij was gestreefd en dat door het nietsontziende rationalisme en materialisme de moraal en het menselijke solidariteitsgevoel ernstig waren gecorrumpeerd, deelden zij met Franse, Duitse en Britse intellectuelen. Dat gold eveneens voor de perceptie van de oorlog als een potentieel 'nieuw begin' omdat het ongenadig een einde zou hebben gemaakt aan de 'desastreuze' heerschappij van het 'desintegrerende', rationalistisch-mechanische wereldbeeld en het seculiere vooruitgangsoptimisme. Het verlangen naar vrede en eenheid, naar een synthese tussen intuïtie en intellect, naar een 'nieuwe gemeenschap' en een wedergeboorte van de cultuur door een geestelijke revolutie was ook buiten de Nederlandse landsgrenzen wijdverbreid. Ook al was de pacifistische, optimistische en religieus-ethische invulling die de humanitair idealisten aan hun cultuurkritiek gaven, duidelijk door de Nederlandse context gekleurd, de intellectuele bronnen waaraan zij zich laafden, waren in trek waren bij cultuurcritici in heel Europa. Zo was een cultuurkritisch oriëntalisme in zwang in alle West-Europese landen en bestonden er rond 1920 Dostojevski-culten in Groot-Brittannië, Duitsland, Oostenrijk en Nederland. Het religieus-socialisme leefde in de naoorlogse jaren op in Nederland, Duitsland en Zwitserland. Een Hegel-revival vond plaats in Nederland, Italië en Duitsland en tot slot maakte de levensfilosofie vooral in dit laatstgenoemde land in de jaren twintig zeer sterk furore.

De humanitair idealisten deelden niet alleen in belangrijke mate hun culturele referentiekader met schrijvers en denkers in andere Europese landen, maar zochten ook soelaas bij transnationale regeneratiestromingen als het religieus-socialisme, neohegelianisme en de levensfilosofie. In een zeer intensief contact met de aanhangers van deze stromingen buiten de eigen landsgrenzen resulteerden deze toenaderingspogingen echter niet. Zo was er bijvoorbeeld geenszins sprake van een hecht netwerk tussen de humanitair-idealistische links-hegelianen en de aanhangers van Hegels idealisme in Duitsland of Italië. De rechts-hegelianen van het Bolland Genootschap voor Zuivere Rede beschikten over beduidend betere buitenlandse contacten en waren veel sterker vertegenwoordigd op het internationale Hegel-congres van 1930 in Den Haag. De

meeste directe contacten tussen de aanhangers van deze grensoverschrijdende stromingen, lijken dan ook een sporadisch karakter te hebben gehad. Denk bijvoorbeeld aan de vriendschap tussen de neohegelianen Gustaaf van den Bergh van Eysinga en Georg Lasson of aan de band tussen Frederik van Eeden en Romain Rolland, aan de lezingen van de Duitse levensfilosofen Ludwig Klages en August Messer op de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort, aan het optreden van PIA-voorman Koos van der Leeuw op Hermann Keyserlings Schule der Weisheit, aan Tagore als 'patroon' van de Praktisch-Idealisten Associatie of aan J.J. Thomson die *Dostojewski* van de Zwitserse theoloog Eduard Thurneysen naar het Nederlands vertaalde. Alleen de Nederlandse religieus-socialisten onderhielden nauwere en systematischere banden met geestverwanten in het buitenland, zowel via internationale conferenties in Barchem en Heppenheim en het Internationaal Comité voor het Religieus-Socialisme waarin Willem Banning participeerde, als via goede, persoonlijke contacten met figuren zoals Hendrik de Man, Leonhard Ragaz, Paul Tillich en Carl Mennicke.

De grensoverschrijdende uitwisseling van ideeën vond dan ook vooral plaats via boeken en artikelen van buitenlandse denkers, die gelezen, geïnterpreteerd, verwerkt en besproken werden. Soms werden artikelen van geestverwanten rechtstreeks overgenomen in de eigen humanitair-idealistische periodieken, zoals door Dirk Coster die beschouwingen van Nikolaj Berdjajev over 'De Russische religieuze idee' of van de Marburger Schule-filosoof Paul Natorp over Dostojewski in *De Stem* publiceerde en Frederik van Eeden de open brief van Romain Rolland aan Gerhart Hauptmann in september 1914 in *De Amsterdammer* liet afdrukken. Welke ideeën en auteurs, naast Dostojewski en Hegel, sterk tot de verbeelding spraken, is niet altijd even gemakkelijk te bepalen omdat de humanitair idealisten er dikwijls zeer eclectische levensopvattingen op na hielden waarvoor zij bij zeer diverse denkers en disciplines te rade gingen. Bovendien gaven zij vaker niet dan wel hun bronnen prijs. Toch is het mogelijk een paar algemene conclusies te trekken. Zo lijken de aanhangers van de levensfilosofie in de jaren twintig het sterkst geïnspireerd te zijn geweest door de wijsgerige opvattingen van Schopenhauer, Nietzsche, Dostojewski, Bergson en Guyau. Daarnaast spraken ook de religieuze levensfilosofieën van Leopold Ziegler en Albert Schweitzer tot de verbeelding. Voor het eerst in aanraking met Hegel kwamen de meesten via de colleges van Gerard Bolland of - een kleinere groep - via het neo-idealisme van J.D. Bierens de Haan, die de wijsbegeerte van Hegel en van Spinoza verbond. De vermeende heilzame werking van de 'oosterse ziel' manifesteerde zich in een fascinatie voor een zeer breed scala aan oosterse religieuze en filosofische tradities en auteurs, waarvan Rabindranath Tagore en Hermann Keyserling het populairst waren. De bewonderaars van Dostojewski waren hoofdzakelijk schatplichtig aan de interpretaties van de Russische auteurs Akim Volynski en Dmitri Merezkovski. De religieus-socialisten tot slot, lijken vooral onder de indruk te zijn geweest van Hendrik de Mans *Zur Psychologie des Sozialismus* en van het Britse, ethisch getinte socialisme, dat in hun ogen vertolkt werd door uiteenlopende figuren, van de negentiende-eeuwse christen-socialisten Charles Kingsley en F.D. Maurice, tot denkers als John Ruskin en Edward Carpenter of de socialistische woordvoerders van de Union of Democratic Control als Ramsey MacDonald, Norman Angell en Henry Brailsford.

De ideeën van deze en andere auteurs werden uiteraard niet kritiekloos geïmporteerd, maar aangepast aan de eigen, Nederlandse en specifiek humanitair-idealistische context. Typerend is bijvoorbeeld dat denkers als Dostojewski en Nietzsche meestal op een 'religieuze' wijze werden geïnterpreteerd. In deze studie is niet slechts de 'invloed' van buitenlandse cultuurcritici geconstateerd, maar - aan de hand van de cultuurtransfer-benadering - gepoogd een stap verder te gaan door ook deze aanpassing en toe-eigening van geïmporteerde ideeën te onderzoeken. Door, in overeenstemming met het uitgangspunt van deze benadering, eveneens dit proces van toe-eigening

en de motieven die hieraan ten grondslag lagen, te analyseren, is het mogelijk om een Nederlands verschijnsel als de humanitaire beweging in de transnationale context van de Europese herbezinning op de cultuur na 1918 te plaatsen en daarbij zowel oog te hebben voor de overeenkomsten tussen de humanitair idealisten en cultuurcritici in het buitenland als voor de eigenheid van hun beweging. Gebleken is dat er dikwijls naar schrijvers of filosofen uit andere landen werd verwezen om een eigen standpunt te bevestigen of te rechtvaardigen. Een goed voorbeeld hiervan is Dirk Coster, die steun zocht voor zijn verdediging van het humanisme bij intellectuelen als Willy Haas, Thomas Mann, Panaït Istrati en Julien Benda. Coster projecteerde op deze wijze zijn polemieken met de jonge generatie Nederlandse auteurs op een 'Europees niveau' en vergrootte zo het belang van zijn eigen standpunten. Soms ook werden opvattingen van bekende buitenlandse cultuurcritici geheel of gedeeltelijk afgewezen met het doel de betekenis van een tegenovergestelde zienswijze krachtiger over het voetlicht te kunnen brengen. Dit was bijvoorbeeld het geval bij *Der Untergang des Abendlandes* van Oswald Spengler. Hoewel deze onheilsprofetie vaak wel gewaardeerd werd om de kenschets van het verval van de westerse beschaving en de kritiek op het naïeve, liberale vooruitgangsoptimisme, werden Spenglers radicale waardenrelativisme, 'Pruisische imperialisme' en cultuurpessimisme fel bekritiseerd. Veel recensenten instrumentaliseerden zijn sensationele ondergangsboodschap als contrast om een eigen gedroomde 'opgang' van de cultuur te propageren. Behalve voor Spengler was er binnen de humanitaire beweging nauwelijks aandacht voor andere auteurs die tot de *Konservative Revolution* behoorden. Een opvallend gebrek aan belangstelling, dat zich vooral laat verklaren uit het rechts-nationalistische karakter van deze cultuurkritische, antirationalistische stroming, die na de oorlog onder Duitse intellectuelen veel weerklank vond, maar de pacifistische humanitair idealisten toch niet kon bekoren.

Een laatste observatie is dat Duitsland - vanwege de toegankelijkheid van de taal, het belang van de Duitse filosofie, theologie en Romantiek en de sterke onvrede met de eigentijdse cultuur die in dit snel gemoderniseerde land heerste - in de eerste decennia van de twintigste eeuw voor de Nederlandse humanitair idealisten enerzijds het belangrijkste, maar anderzijds ook een zeer problematisch oriëntatiepunt was. Zo is duidelijk geworden dat de Duitse Dostojevski-cultus een zeer grote invloed uitoefende op de Nederlandse vereerders van de Russische schrijver, maar óók getoond dat intellectuelen als Jan de Gruyter en Dirk Coster zich tegelijkertijd afzetten tegen de Dostojevski-interpretatie van een conservatief-revolutionaire auteur als Arthur Moeller van den Bruck, die de drijvende kracht achter de erediensdienst in Duitsland was geweest. Wat gold voor de Britse bewonderaars van Dostojevski, die hem als een 'Russische' correctie op de 'Duitse' Nietzsche zagen, gold wellicht eveneens in beperkte mate voor de Nederlandse aanhangers van de humanitaire beweging. Ook in hun ogen moest Duitsland als land met een lange traditie van *Innerlichkeit*, *Kultur* en *Idealismus*, die in stelling konden worden gebracht tegen de heerschappij van het verstanddenken, sinds de Eerste Wereldoorlog de concurrentie aangaan met Rusland. Terwijl 'Russisch' in de vroege jaren twintig dikwijls gezien werd als een label dat garant stond voor een heilzame irrationalisme, een onbedorven spiritualiteit en onbaatzuchtige medemenselijkheid, lijkt het erop dat 'Duits' soms als een etiket werd gebruikt om zaken af te wijzen die geassocieerd werden met orthodoxie, dogmatiek of fanatisme en haaks stonden op wat de humanitair idealisten verlangden. Denk bijvoorbeeld maar aan Kees Meijer die de dialectische theologie - waarbij de nadruk werd gelegd op de onoverbrugbare kloof tussen God en de mens - als een typisch 'Duits' verschijnsel kenschetste, aan de veronderstelling dat het historisch-materialisme een typisch 'Duits' product was waaraan het krampachtigst door Duitse socialisten werd vastgehouden of aan de

wijdverbreide opvatting dat van alle Europeanen de Duitse intellectuelen in 1914 toch het sterkst door de patriottische geestdrift waren verblind.

### **Religie, verzuiling en ontkerkelijking**

Dat 'religie' - dikwijls aangevuld met 'socialisme' of 'levensfilosofie' - in de ogen van de humanitair idealisten het aangewezen antidotum vormde om de crisis van de Europese beschaving te bezweren, laat nog eens zien dat de traditionele secularisatiethese - die ervan uitgaat dat de voortschrijdende modernisering gelijke tred hield met een afname van het belang van religie in de samenleving - niet helemaal opgaat. In deze studie van de humanitair-idealistische cultuurkritiek is immers naar voren gekomen dat het belang van religie juist toenam als 'middel' om de kwalijke uitwassen van datzelfde moderniseringsproces te bestrijden en de moderniteit in goede banen te leiden. Uiteraard was dit hernieuwde belang dat door cultuurcritici aan 'religie' werd toegedicht niet slechts voorbehouden aan de humanitaire beweging, die in grote lijnen buiten de 'geijkte' confessionele, liberale en socialistische 'zuilen' moet worden gesitueerd. Ook veel 'verzuilde' katholieken en orthodoxe protestanten beschouwden het eigen geloof als de belangrijkste remedie om het morele verval dat zij in de eigen tijd waarnamen, te keren.

Religie was echter binnen de humanitaire beweging meer dan slechts een 'oplossing' voor de cultuurcrisis, het was ook een mobiliserende kracht die de humanitair idealisten aanspoorde om zich te organiseren en politiek en maatschappelijk actief te worden. Religie vormde dus niet alleen het fundament voor de verzuilde organisaties, maar vormde in het interbellum eveneens de basis van de belangrijkste verenigingen en tijdschriften van de humanitaire beweging. Zo profileerde De Nieuwe Gedachte zich bijvoorbeeld expliciet als een *religieuze* vereniging en streefde de Praktisch-Idealisten Associatie in de woorden van de leider Koos van der Leeuw naar het verspreiden van de 'nieuwe geest' of de 'Religieuze gedachte' onder de jeugd. De oprichters van de Internationale School voor Wijsbegeerte stond een 'centrum van geestelijke verdieping' voor ogen. Zij berispten de christelijke kerken die in hun ogen de gelovigen niet opvoedden tot autonomie. Volgens J.D. Bierens de Haan, die president was van het curatorium, zou de taak van de kerken zelfs in de toekomst door de ISVW moeten worden vervuld. Bij andere verenigingen bleek de religieuze grondslag direct uit de naam, zoals bij het Religieus Socialistisch Verbond, de Bond van Religieuze Anarcho-Communisten of het 'Woodbrookers-werkverband voor modern-religieuze bewustwording, gemeenschap en cultuur'. Bovendien bestonden er ook religieuze koepelorganisaties waarbij diverse humanitair-idealistische verenigingen waren aangesloten, als de Broederschapsfederatie (1918) en de Federatie van vrij-religieuze groepen en organisaties (1919).

Wie op zondagmorgen niet naar de kerk wilde, maar wel behoefte had aan een religieus samenzijn kon in de grote Nederlandse steden terecht bij de zondagmorgenbijeenkomsten die georganiseerd werden door De Nieuwe Gedachte, het Religieus Socialistisch Verbond, De Dageraad en de Vrije Gemeente. Toen de burgemeester van Den Haag de bijeenkomsten van De Nieuwe Gedachte, die vaak werden opgeluisterd door zang en muziek, wilde verbieden omdat het zou gaan om een vorm van 'publieke vermakelijkheid' die in strijd zou zijn met de Zondagswet, beriep Kees Meijer zich bij de rechter tot twee keer toe met succes op het religieuze karakter van zijn vereniging.

Religie speelde echter niet alleen een zeer belangrijke rol binnen de humanitaire beweging, de aanhangers hadden ook kritiek op de betekenis en functie die 'religie' binnen de zuilen had. Uit het feit dat zij in belangrijk mate gedreven werden door onvrede met de 'verzuiling' mag echter niet worden afgeleid dat zij allen de kerk verlieten. Gebleken is immers dat de humanitaire beweging

slechts ten dele buitenkerkelijk was en zowel een groot aantal vrijzinnige dominees als expredikanten in haar gelederen telde. Het beeld dat de opgang van de humanitaire beweging en de snelle ontkerkelijkheid van de jaren 1909-1930 volledig parallel liepen, moet dan ook worden genuanceerd.

De kritiek van de humanitair idealisten op de betekenis van religie binnen de zuilen richtte zich in essentie op twee punten. In de eerste plaats waren zij er ten diepste van overtuigd dat religie een bindmiddel moest zijn en geen splijtzwam, dat het niet de basis moest vormen van een afgesloten, duidelijk begrensde groep, maar juist een verbindende kracht moest zijn die het hele volk of alle mensen zou kunnen verenigen. De 'verderfelijke' maatschappelijke fragmentatie die de modernisering had veroorzaakt, werd in hun ogen dus nog eens versterkt door de verzuiling en de religieuze mobilisatie van de orthodoxe protestanten en katholieken. Dit komt bijvoorbeeld sterk naar voren bij de religieus-socialisten die zich zowel verzetten tegen de marxistische opvatting van een noodzakelijke strijd tussen de arbeiders en de bourgeoisie, als tegen de Abraham Kuypers notie van een antithese tussen confessionelen en niet-confessionelen. Van der Goes van Naters vond dat de Praktisch-Idealisten Associatie zich moest richten op het hele volk (dat niet de 'klassen aller landen', maar de 'idealisten aller standen' zich moesten verenigen) en dat Nederlandse volk op zijn beurt weer deel zou moeten uitmaken van een grotere 'volkerengemeenschap'. Binnen de Barchembeweging werd - zij het met niet zoveel succes - gestreefd naar een samenwerking tussen verschillende kerkelijke richtingen en ook bij de oprichting van *Omhoog. Onafhankelijk-godsdienstig tijdschrift* door Van Senden en Thomson speelde dit verlangen naar oecumene een rol. Havelaar en Coster benadrukten in hun programmatische openingsartikel in het eerste nummer van *De Stem* dat hun blad 'neutraal' wilde zijn en openstond voor alle artistieke, religieuze en politieke stromingen. Dat specifiek het Nederlandse volk een sterkere, culturele eenheid moest vormen had Havelaar eerder al betoogd in zijn *De Gids*-artikel 'Holland. Wezen en waarde van ons nationaal karakter' (1916).

In de tweede plaats richtte de kritiek op de hokjesgeest van de Nederlandse samenleving zich expliciet op de toenemende orthodoxie die daarvan het gevolg was. De humanitair idealisten keerden zich tegen de verbanning van het humanisme uit de religie. Tegenover de orthodox christelijke voorstelling van een almachtige, ver van de mens en wereld verwijderde transcendent God, plaatsten zij de immanentie van 'het goddelijke' en de eigen religieuze ervaring en tegenover het pessimistische, orthodoxe mensbeeld, plaatsten zij een optimistisch vertrouwen in de mens, in zijn autonomie en in zijn persoonlijke geweten. Vooral de dogmatiek, die in de perceptie van de humanitair idealisten binnen het officiële christendom de toon zou aangeven en die haaks stond op de door hen zo belangrijke geachte vrije ontplooiing van de persoonlijkheid, moest het keer op keer ontgelden. Het orthodoxe protestantisme fungeerde daarbij als het belangrijkste referentiepunt. Zo werden de verstokte marxisten in de SDAP door Banning getypeerd als 'socialistische gereformeerden', die vasthielden aan het historisch-materialisme met 'dezelfde hartstocht, waarmee de Gereformeerde Synode het oude onwrikbaar vast heeft willen stellen' en kenschetste de predikant Gustaaf van den Bergh van Eysinga het dogmatische optreden van de rechts-hegeliaanse Bolland-leerlingen op het Hegel-congres in Den Haag als een soort nieuwe 'Synode van Dordrecht'. De urgentie om zich in gelijke mate af te zetten tegen het katholicisme, dat zich in Nederland sterk op Rome oriënteerde en evenzeer wars van modernistische invloeden, werd door de humanitair idealisten veel minder sterk gevoeld. De oorzaak hiervoor moet vooral worden gezocht bij de overwegend protestantse achtergrond van woordvoerders van de humanitaire

beweging én - in tweede instantie - bij de aantrekkingskracht die het katholicisme als 'synthetiserende' godsdienst op intellectuelen en kunstenaars uitoefende.

Behalve van het dogmatische en orthodoxe protestantisme, dat in de eigen tijd steeds meer terrein leek te winnen, distantieerden de humanitair idealisten zich eveneens van het theologisch modernisme dat in de tweede helft van de negentiende eeuw in de Nederlands Hervormde Kerk had gedomineerd. Deze sterk met het politieke liberalisme verbonden theologische stroming was in hun ogen te rationeel en veronachtzaamde het belang van het intuïtieve in de religie. Tegelijkertijd namen zij de nadruk die het modernisme had gelegd op de menselijke autonomie over en maakten dit tot de kern van de eigen religieuze overtuigingen.

### **Politiek engagement: de Eerste Wereldoorlog, de Russische Revolutie en de SDAP**

Net als veel intellectuelen in andere Europese landen kwam een groot aantal aanhangers van de humanitaire beweging in de jaren 1914-1930 tot een geestelijk-religieus gemotiveerd politiek engagement. Dat de *Gesinnungspolitik* die traditioneel kenmerkend was voor de humanitair idealisten - die immers het naleven van de eigen overtuiging en waarden voorop stelden - in deze periode sterker dan voorheen reële consequenties had, kwam omdat de Eerste Wereldoorlog en de Russische Revolutie onvermijdbaar om een politieke stellingname leken te vragen. Het waren hoofdzakelijk deze ingrijpende gebeurtenissen die maakten dat twee ogenschijnlijk tegenstrijdige zaken, als het verlangen naar een *geestelijke* revolutie en een verhoogde *politieke* betrokkenheid, in deze jaren zo dikwijls hand in hand gingen.

De Eerste Wereldoorlog spoorde de humanitair idealisten op uiteenlopende manieren aan zich in te spannen voor vrede en verzoening. Daarbij werd niet zelden de neutraliteit en gedroomde 'bemiddelaarsrol' van Nederland bekrachtigd en gerechtvaardigd. Tussen de vredesbeweging en de humanitaire beweging bestonden talrijke dwarsverbanden. De pacifistische, Europese en kosmopolitische idealen van de aanhangers kwamen echter bovenal tot uitdrukking in de wens om de door de oorlog verwoeste Europese gemeenschap van intellectuelen te herstellen. Dit leek in de perceptie van veel humanitair idealisten immers een fundamentele voorwaarde voor een bestendige vrede in Europa én voor het oplossen van de nijpende beschavingscrisis. Zo droomden de oprichters van de Internationale School voor Wijsbegeerte van een internationale intellectuele ontmoetingsplaats in Amersfoort en probeerde Frederik van Eeden met zijn rubriek 'Internationale tribune' in *De Amsterdammer* en de 'Europeesche Statenbond' de door de oorlogswaan bevangen Duitse, Franse en Britse intellectuelen te verbroederen en tot rede te manen. De meest vergaande gevolgen had het door de oorlog aangewakkerde engagement in dienst van de vrede voor de aanhangers van het religieus-anarchistische Vrije Menschen Verbond en de Bond van Christen-Socialisten die vanwege hun betrokkenheid bij het dienstweigeringsmanifest in de gevangenis belandden. Dit overkwam onder anderen de bekende antimilitarist en neohegeliaan Bart de Ligt, die meende dat een vreedzame en sociaalrechtvaardige maatschappij via een 'geestelijke weerbaarheid' moest worden gerealiseerd. In zijn perceptie hield Hegels notie van het 'denken in zich laten denken' bovenal in dat de mens trouw moest zijn aan zijn innerlijke overtuiging. Gehoorzamen aan het persoonlijke geweten, ook als dit resulteerde in een gevangenisstraf, was volgens De Ligt en zijn geestverwanten de aangewezen manier om de destructieve driften, zoals die zich in de oorlog openbaarden, te doorgronden en te 'vergeestelijken' en op deze wijze vervolgens tot een redelijke zelfbevrijding te komen en volgens hegeliaans recept de vrijheid te vergroten.

De Russische Revolutie riep in de humanitaire beweging een mengeling op van bewondering en afgrijzen. Een groot aantal humanitair idealisten nam zowel stelling tegen het bloedvergieten en de onderdrukking waarmee de omwenteling gepaard ging, als tegen de intellectuelen die het gebruik van geweld als een noodzakelijk kwaad goedpraatten. Het was de kring rond De Ligt en de door hem in 1919-1920 geleide Bond van Revolutionair-Socialistische Intellectueelen die behalve tot een antimilitaristisch, ook tot een tot een links-revolutionair engagement kwam. In de ogen van De Ligt en andere 'links-hegeliaanse' Bolland-leerlingen, als Clara Wichmann en Henri van den Bergh van Eysinga, was de revolutie een historisch-dialectische onvermijdelijkheid, die echter met de 'geest' gesteund, gelouterd en in goede banen geleid moest worden. Dit betekende dat de revolutie niet alleen door een geestelijk ommekeer - een 'bewuste menscheidsbevrijding' (Wichmann) of 'revolutionnaire cultuur' (Van den Bergh van Eysinga) - moest worden geschraagd, maar ook dat er, om het geweld en de dictatuur uit de bannen, een 'revolutie van de revolutie' (De Ligt) nodig was. Beter gezegd: dat de uiterlijke revolutie door een innerlijke revolutie moest worden gelouterd. Tot een vergelijkbare conclusie kwam Geertruida Kapteyn-Muysken, die geïnspireerd door de levensfilosofie meende dat een waarachtig, menslievend communisme slechts kon ontstaan wanneer het turbulente 'Levens-instinkt' dat zich in de Eerste Wereldoorlog en de Russische Revolutie had geopenbaard, zou worden aanvaard en 'doorleefd'.

Deze groep links-revolutionairen vormde een minderheid binnen de humanitaire beweging. De beweging herbergde aanhangers van diverse politieke stromingen, zo waren er ook humanitair idealisten die in politiek opzicht tot de links-liberale Vrijzinnig-Democratische Bond behoorden. De overgrote meerderheid van hen lijkt zich echter vooral te hebben thuis gevoeld bij de SDAP. De verstrengeling die sinds de eeuwwisseling tussen het humanitair idealisme en de sociaal-democratie bestond, nam in de jaren 1914-1930 dan ook aanmerkelijk toe. Het is in deze tendens dat de verhoogde humanitair-idealistische politieke betrokkenheid van de periode na 1914 zich vooral manifesteerde. Dat veel humanitair idealisten zich aansloten bij de SDAP, was hoofdzakelijk het gevolg van de bloei van het religieus-socialisme en de vergrote aantrekkingskracht die het socialisme sinds de Eerste Wereldoorlog leek te hebben. Terwijl de *christen*-socialisten van vóór 1914 - althans de Vrede-beweging en de Bond van Christen-Socialisten - zich in meerderheid afzetten tegen de SDAP, vonden de meeste *religieus*-socialisten in de jaren na de oorlog een geestelijk onderdak bij deze partij. Dat gold zowel voor religieus-socialisten die het socialisme daadwerkelijk wilden hervormen - zoals de Blijde Wereld-dominees, Willem Banning en Marinus van der Goes van Naters - als voor religieus-socialisten die hierin niet waren geïnteresseerd en die het louter te doen was om de betekenis van het socialisme voor de vrije ontplooiing van de persoonlijkheid en daarmee voor het eigen nieuwe, humanistische religieuze besef - zoals Kees Meijer en een aanzienlijk deel van zijn De Nieuwe Gedachte-achterban en Just Havelaar.

De toenadering tussen de humanitaire beweging en de sociaal-democratie kwam ook van de kant van de SDAP, die rond 1900 nog afwijzend had gestaan tegenover het 'decadente', 'individualistisch-burgerlijke' en 'onwetenschappelijke' humanitair idealisme. Binnen de partij rijpte het inzicht dat het in electoraal opzicht verstandig was om de partij open te stellen voor aanhangers die meenden dat niet een verandering van het economische systeem, maar de wil van de mens doorslaggevend was voor het ontstaan van een sociaal-rechtvaardige maatschappij. Het gevolg was dat binnen de SDAP in de jaren twintig de waardering voor en acceptatie van het religieus-socialisme - en van het humanitair idealisme in bredere zin - groeide. Kenmerkend voor deze tendens is bijvoorbeeld de grote weerklank die Hendrik de Mans *Zur Psychologie des Sozialismus* in sociaal-democratische kring vond of de waardering in de socialistische pers voor het eerste Religieus

Socialistisch Congres van 1927. Op bijeenkomsten van de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers in Barchem waren SDAP-Kamerleden aanwezig, als Albert van der Heide, Adriaan Gerhard, Willem Drop, Carry Pothuis-Smit en partijleider Willem Albarda, De SDAP-wethouder Floor Wibaut sprak op een kamp van de Praktisch-Idealisten Associatie en aan *Het Nieuwe Leven* werkten partijprominenten mee als de parlementariërs Asser Benjamin Kleerekoper en Jan van Leeuwen en *Het Volk*-journalist Jo Ankersmit.

Er was niet alleen sprake van een toenemende verstrengeling tussen het humanitair idealisme en de SDAP. De religieus-socialisten hebben ook invloed uitgeoefend op de politieke koers van de partij, in weerwil van hun getalsmatige sterkte die met hooguit 2500 sociaal-democratische religieus-socialisten in de jaren twintig relatief beperkt was. Met de intellectuele bouwstenen die in dit decennium waren gelegd, leverden Willem Banning en geestverwanten als Marinus van der Goes van Naters, Koos Vorrink en M.J.A. Moltzer in de jaren dertig een bijdrage aan het nieuwe beginselprogramma, waarin de marxistische notie van een allesbepalende klassenstrijd werd opgegeven. Met dit nieuwe partijprogramma van 1937 bereikte de verwevenheid tussen het humanitair idealisme en sociaal-democratie een hoogtepunt. Hoewel er ook na de Tweede Wereldoorlog nog duidelijke dwarsverbanden tussen deze beide stromingen bleven bestaan, werd met de oprichting van de PvdA in 1946 de vanzelfsprekende band tussen de sociaal-democratie en het humanitair idealisme aangetast. Veel onkerkelijke humanitair idealisten voelden zich in deze nieuwe partij - waarin behalve de SDAP, ook de VDB, Christelijk-Democratische Unie en enkele katholieken waren opgegaan - niet meer thuis. Sommigen van hen zochten nu een nieuw geestelijk onderdak bij het Humanistisch Verbond.

### **De humanitaire beweging en het nationaal-socialisme**

Een zeer belangrijke katalysator voor de politieke betrokkenheid van de humanitair idealisten was de opmars van het fascisme en nationaal-socialisme in de jaren dertig. De noodzaak om tot een politieke stellingname te komen leek in dit decennium minstens zo urgent als tijdens de Eerste Wereldoorlog, met het verschil dat de perspectieven voor het humanitair idealisme nu beduidend slechter waren. Niet alleen was voor de humanitaire beweging na 1930 de periode van groei definitief verleden tijd, het nazisme confronteerde de aanhangers ook met de weerloosheid van de eigen humanistische, geestelijke idealen en bracht tevens een pijnlijk gevoel van ongewenste herkenning teweeg.

De meeste woordvoerders van de beweging kwamen in de jaren dertig tot een openlijke verwerping van het nazisme en fascisme. Zo werd bijvoorbeeld in vrijwel alle van de onderzochte humanitair-idealistische periodieken geprotesteerd tegen deze totalitaire massabewegingen. Op de ISVW spraken diverse antinazistische, Duitse ballingen en de ISVW-voorzitter Gustaaf van den Bergh van Eysinga distantieerde zich nadrukkelijk van de rechts-nationalistische Bolland-leerlingen en latere NSB-ideologen als Balthus Wigersma, S.A. van Lunteren en Jacob Hessing. Sommige humanitair idealisten speelden daarnaast een vooraanstaande rol bij antifascistische organisaties als het Comité van Waakzaamheid (zoals Proost en Wolf) of Eenheid door Democratie (zoals Banning en Van Holk). De belangrijkste uitzondering op de regel vormt Van Senden, die een zekere sympathie voor de nazi's koesterde. De leider van het 'gedifferentieerde' Woodbrookers-werkverband was er in de jaren dertig van overtuigd geraakt dat de Europese cultuur alleen kon worden gered door een combinatie van 'Christendom, Germanisme, Socialisme', mits deze in zijn ogen 'heilzame' cocktail van respectievelijk 'dogmatisme', 'nationalisme' en 'marxisme' zou worden gezuiverd.



De weerstand van de humanitair idealisten tegen het fascisme en nazisme lag uiteraard in het logische verlengde van hun pacifistische, humanistische en overwegend sociaal-democratische overtuigingen. Ook het belang dat zij hechtten aan de persoonlijke autonomie en de vrije ontwikkeling en bewustwording van het individu stond haaks op de ideologie van Hitler en Mussolini, die met collectieve maatregelen en grof geweld hun nieuwe orde wilden realiseren. Toch waren er ook enkele belangrijke opvattingen over de eigentijdse cultuur die ze met deze politieke stromingen deelden. In de inleiding is erop gewezen de Europese cultuurkritiek van de eerste decennia van de twintigste eeuw in de historiografie vaak is beschouwd als wegbereider van het fascisme en nazisme. Deze twijfelachtige eer wordt in verband gebracht met het feit dat cultuurcritici in Europa dikwijls geweld, racisme en nationalisme omarmden als 'medicijn' voor de 'gefragmenteerde', 'gedegeneerde' en 'decadente' eigentijdse cultuur, met het feit dat zij de democratie als vermeend ontardingssymptoom stelselmatig in diskrediet brachten, met hun weersin tegen zowel het socialisme als het liberalisme en kapitalisme, die alle te 'materialistisch' zouden zijn en met hun diepe afkeer van het in de Verlichting verankerde rationalisme. Niet al deze punten lijken echter van toepassing op de Nederlandse humanitaire beweging. Zo waren de pacifistische humanitair idealisten eensgezind en fel in hun afwijzing van geweld en dwang. Al was de gedachte dat de op zichzelf afschuwelijke, gewelddadige Eerste Wereldoorlog een louterende werking kon hebben onder hen wél wijdverbreid. Ook de veronderstelling dat een 'raciale zuiverheid' het cultuurverval zou kunnen keren, lijkt de woordvoerders van de beweging niet te hebben aangesproken.

Op de andere punten hadden de humanitair idealisten wel in beperkte mate raakvlakken met de door hen over het algemeen zo verafschuwde extreem-rechtse, totalitaire ideologieën. Zo was steun voor de democratie als staatsvorm geenszins vanzelfsprekend binnen de humanitaire beweging. Hoewel sommigen zich expliciet uitspraken voor de democratie (zoals Banning), weigerden anderen om hun humanisme per se met de democratie te verbinden (zoals Coster) of verlangden naar een samenleving die geleid werd door een 'geestelijke aristocratie' (zoals Van Eeden, Van der Leeuw en Van der Goes van Naters), al had dit ideaal sinds 1914 wel aan geloofwaardigheid ingeboet. Het stelselmatig bekritisieren van de democratie speelde echter geen grote rol van betekenis in de humanitaire beweging. Het begrip 'democratie' had namelijk voor vrijwel alle humanitair idealisten een positieve lading. Zij gaven er vervolgens dikwijls wél een geheel nieuwe invulling aan, zoals Just Havelaar die democratie opvatte als een 'religieuze' en 'boven-nationale gemeenschap' of Koos van der Leeuw die zijn droom van een door de 'geestelijk besten' geleide, organische samenleving omschreef als de 'ware democratie'.

Van een virulent nationalisme, zoals dat door Hitler en Mussolini werd gepropageerd, moesten de humanitair idealisten niets hebben. Toch was een milde vorm van nationalisme de woordvoerders van de humanitaire beweging niet vreemd. Het idee dat de eenheid van de eigen natie een remedie kon zijn voor de maatschappelijke versplintering die de 'verzuiling' en de moderniteit teweeg hadden gebracht, lag immers in het logische verlengde van hun verlangen naar een 'doorbraak' van de klassentegenstellingen en de religieuze scheidslijnen die de Nederlandse samenleving verdeelden. De mate waarin zij nationalistisch dachten, werd zowel bepaald door hun persoonlijke voorkeuren als door de tijdsomstandigheden. Opmerkelijk is bijvoorbeeld dat tijdens de Eerste Wereldoorlog Just Havelaar, Rommert Casimir en Kees Meijer, evenals Max Scheler in Duitsland of Henri Bergson in Frankrijk, elementen van de levensfilosofie mobiliseerden om de kracht en saamhorigheid van de eigen natie te onderstrepen en dat zij met deels dezelfde argumenten, als waarmee Scheler en Bergson voor hun vaderland oorlogspropaganda maakten, de Nederlandse neutraliteit rechtvaardigden. In de jaren dertig kreeg het verlangen naar een nationale

eenheid opnieuw een grote politieke urgentie, dit keer als middel om de Nationaal-Socialistische Beweging in Nederland de wind uit de zeilen te nemen. Bekende vertegenwoordigers van de humanitaire beweging als Casimir of Van Holk benadrukten nu expliciet het belang van een sterkere samenhang van het Nederlandse volk. Dat gold eveneens voor Banning, die zich er - om dezelfde reden - als partijbestuurder sterk voor maakte dat de SDAP zich snel tot een brede volkspartij zou omvormen.

Ondanks dergelijke opvattingen waren de humanitair idealisten het erover eens dat nationalisme onder geen beding mocht leiden tot haatgevoelens jegens andere naties of een nieuwe oorlog. De verlangde 'volkseenheid' moest in dienst staan van een grotere, internationale gemeenschap. In de perceptie van humanitair idealisten als Havelaar, Meijer, Van der Goes van Naters, Casimir of Banning waren volkseenheid en internationale verzoening geen tegengestelde krachten, maar zaken die elkaar konden versterken of zelfs wederzijds veronderstelden. Er lijkt in Nederland dan ook een verband te hebben bestaan tussen het streven naar een 'doorbraak' of nationale eenheid en het streven naar een internationale of Europese samenwerking. Typerend in dit opzicht is bijvoorbeeld dat de eerste socialistische predikant in Nederland, Gerrit Willem Melchers, ook een van de belangrijkste Nederlandse propagandisten van de Pan-Europabeweging in het interbellum was en dat een 'religieus-socialist' als Marinus van der Goes van Naters na de Tweede Wereldoorlog een groot voorvechter van een verenigd Europa zou worden, onder andere als Europarlementariër namens de PvdA.

Een diepe afkeer van het 'materialistische' liberalisme en kapitalisme hadden de humanitair idealisten met de nazi's en fascistten gemeen. Ook kritiek op het eveneens 'te materialistische' socialisme was onder hen wijdverbreid. Omdat zij echter tegelijkertijd het socialisme als een noodzakelijke tegenkracht tegen het kapitalisme waardeerden en het als een voorwaarde beschouwden voor het gedijen van 'religie' en het realiseren van een duurzame vrede, trokken zij hieruit een heel andere conclusie dan veel andere Europese cultuurcritici en zeker dan de nazi's en fascistten die met de sociaal-democraten de strijd aan bonden. In plaats van zich af te keren van de sociaal-democratie, zochten de humanitair idealisten toenadering tot de SDAP. Sommigen probeerden de partij daarbij van binnenuit te hervormen, anderen lieten het bij het uiten van kritiek op de historisch-materialistische filosofische grondslag. Het is in belangrijke mate deze stevige 'inbedding' in de sociaal-democratie geweest die maakte dat de meerderheid van de humanitaire beweging het nationaal-socialisme en fascisme afwees.

De meest opvallende en pijnlijke overeenkomst tussen de humanitaire beweging en deze totalitaire stromingen is zonder twijfel het sterke antirationalisme geweest en de gedachte dat het 'liberaal-burgerlijke' verstanddenken door een wending tot het irrationele moest worden gecorrigeerd. Veel woordvoerders van de humanitaire beweging herkenden ongewild in het nazisme de irrationele, levensfilosofische en pseudoreligieuze elementen die ook hun eigen cultuurbeschouwingen kenmerkten. Zo moest Banning, die het nationaal-socialisme grondig had geanalyseerd, met tegenzin over deze ideologie concluderen 'religieus-socialisme is hier, is hier tenminste mogelijk' en zagen Havelaar en Coster met lede ogen aan hoe de 'levenskracht', waarop ze hun hoop in de naoorlogse jaren hadden gevestigd, aan het einde van de jaren twintig was ontaard in een 'donkere levensdrift' die zowel Mussolini als de fascistoïde jonge dichters en schrijvers in Europa leek te bezielen. Het is deze ongewenste verwantschap van cultuurkritische intellectuelen met het fascisme en nationaal-socialisme die verder onderzoek behoeft. De aandacht zou daarbij vooral uit moeten gaan naar de betekenis van de levensfilosofie in Nederland in de jaren dertig. Het is opmerkelijk dat de Nederlandse ontvangst van deze invloedrijke stroming, die zo goed

samenging met nationalistische voorstellingen en het idee dat het eigen land in moreel, fysiek en militair opzicht 'vitaler' dan andere landen zou zijn, tot dusverre nog nauwelijks is onderzocht. Interessante invalshoeken voor een dergelijke vervolgstudie zijn allereerst de ontvangst en *cultuurtransfer* van de ideeën van buitenlandse, vooral Duitse levensfilosofen. In de tweede plaats zou het onderzoek zich kunnen richten op de wijze waarop de levensfilosofie, die zo'n belangrijke rol speelde in de oorlogspropaganda tijdens 1914-1918 en - in de vorm van een vulgair nietzscheanisme - de nazi's sterk beïnvloedde, in Nederland gemobiliseerd werd voor politieke doeleinden.

Als reactie op deze pijnlijke herkenning van een ongewenste gemeenschappelijkheid, wendde een groot aantal humanitair idealisten zich tot het christendom in de hoop zich zo nog duidelijker van het nazisme te kunnen distantiëren. Dat gold bijvoorbeeld voor Banning die in zijn publicaties in de tweede helft van de jaren dertig blijk gaf van zijn waardering voor de christelijke orthodoxie en de afstand beklemtoonde die er in zijn ogen uiteindelijk toch zou bestaan tussen de mens en God. Het gold eveneens voor Casimir en de Spengler-bewonderaar Van Holk die beiden het vrijzinnig protestantisme in stelling brachten tegen het 'pseudoreligieuze' nazisme. Dat velen er net zo over dachten als zij, blijkt uit het feit dat het *religieus-socialisme* aan het einde van de jaren dertig steeds meer plaats maakte voor een *christelijk-socialisme*. Al waren er uiteraard ook humanitair idealisten die trouw bleven aan hun humanistische, algemeen religieus besef en zich tegen de toenadering tot het christendom verzetten, deze ontwikkeling zette zich na de Tweede Wereldoorlog voort. Zo beriepen de enige religieus-socialistische centra die na 1945 heropgericht werden - het tijdschrift *Tijd en Taak* en de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers - zich expliciet op het evangelie. Een bijkomstig gevolg van het feit dat het christendom door de opkomst van het 'nieuwe heidendom' in Duitsland voor een groot aantal aanhangers van de humanitaire beweging een nieuwe urgentie en betekenis had gekregen, was dat de eens vloeiende scheidslijn tussen de aanhangers met een radicaal vrijzinnig protestantse geloofsovertuiging en degenen met een humanistisch algemeen religieus besef, in de jaren dertig opnieuw scherp werden getrokken. Voor een deel van de humanitair idealisten was het geloof in een universele religie, dat in de naoorlogse jaren zovelen had aangetrokken, problematisch geworden.

Het nazisme confronteerde de humanitaire beweging niet alleen met de keerzijde van het eigen antirationalisme, het toonde ook genadeloos de zwakte van de humanistische idealen en van het idee dat een menselijkere samenleving door een *geestelijke* revolutie zou worden bereikt. Toen Dirk Coster in 1933 in *De Stem* een enquête naar de 'Houdbaarheid van het humanisme' hield, somberde Herman Wolf in zijn antwoord dat het de tragiek van de humanist was dat hij er niet in slaagde zijn dikwijls 'vage' idealen aan de man te brengen, terwijl 'de anderen die zich beroepen op het Bloed, het Ras, het Volk, de Kerk, de Partij, miljoenen aanhangers, volgelingen en geloovigen vinden'. Just Havelaar klaagde eerder al dat zijn 'religie der menselijkheid' na de opkomst van het fascisme een kwetsbare en 'verdachte toekomstvisie' was geworden. Willem Banning was tot een vergelijkbare conclusie gekomen en had gewaarschuwd dat het humanisme, wilde het van betekenis zijn, niet 'abstrakt' mocht blijven. De 'zachte krachten' waarover Henriette Roland Holst had gedicht, zo moest Coster met pijn in het hart vaststellen, werden nu door 'gevaarlijke machten' bedreigd. Het was in de eigen tijd een reactionaire daad geworden om dit humanisme, waarop hij en zijn geestverwanten in de naoorlogse jaren de hoop zo sterk hadden gevestigd, te verdedigen. De humanitair-idealistische droom van een menselijkere maatschappij leek in de jaren dertig verder weg dan ooit. Het was het oprukkende nazisme, dat de humanitair idealisten zowel met de weerloosheid van hun geestelijk-religieuze idealen confronteerde, als met de schaduwzijde van het

eigen utopisme dat wortelde in een diep gevoel van ontreddeering over de Eerste Wereldoorlog en de crisis van de Europese beschaving.