

Bevlogen theologen

Over 150 jaar theologisch gemotiveerde vernieuwing van de samenleving

Harm G. Dane*

Summary

In 2012 a book was published with portraits of fifteen Dutch protestant theologians living and working in the nineteenth and twentieth century, all very much involved in social and political activities, but greatly differing in theological en political positions. Each person portrayed offers in its own an impressive example of engagement and personal efforts for political justice or social welfare, but missing a conceptual framework to compare their efforts the portraits remain single pictures from the last two centuries. In this article a typology is used offered by Dietrich Bonhoeffer to investigate the possibility to interpret the social interventions of the different theologians in a more systematic way. The result is that we can distinguish three types of social intervention: social development work, educational work, and advocacy. It is remarkable that social movements pleading for personal development and individual growth do not find support among these protestant theologians.

Vernieuwing van de samenleving

De kerkorde van de Protestantse Kerk in Nederland is er duidelijk over: *De kerk belijdt telkens opnieuw in haar vieren, spreken en handelen Jezus Christus als heer en Verlosser van de wereld en roept daarmee op tot vernieuwing van het leven in cultuur, maatschappij en staat* (KO, I,6; ord. 1,3,1). Oproep tot vernieuwing. Een nadere invulling ontbreekt echter. Die mag misschien ook niet van een kerkorde gevraagd worden, maar aan een kerk mag de vraag gesteld worden wat onder vernieuwing te verstaan. Heeft het protestantisme in Nederland niet altijd een bijdrage willen leveren aan “de vernieuwing van de samenleving”? En nog steeds zijn theologen van diverse pluimage overtuigd van de betekenis van de christelijke boodschap en de christelijke traditie voor de vernieuwing, de verbetering van de samenleving, zoals blijkt uit bundel *Het Vrije Woord*,

* Harm Dane (1949) is als studietoelichting verbonden aan de Landelijke Dienstenorganisatie van de Protestantse Kerk in Nederland.

religie en politiek in domineesland (Van Dijk & Röselaers 2012). Maar de theologen die in deze bundel aan het woord komen zijn de eerste niet in Nederland die zich hebben ingezet voor de verandering van de samenleving. In *Bevlogen theologen, geëngageerde predikanten in de 19^e en 20^e eeuw* (Werkman & Van der Woude 2012) zijn vijftien portretten verzameld van predikanten die tussen 1850 en 2000 maatschappelijk actief zijn geweest. Omdat het uitvoerige portretten betreft, wordt een goed beeld gegeven van heel verschillende manieren van maatschappelijke betrokkenheid. Dat maakt deze bundel geschikt om nader te onderzoeken wat verstaan kan worden onder *vernieuwing van de samenleving*. Bij eerste lezing valt direct op de grote verscheidenheid aan vormen en drijfveren van engagement. Die verscheidenheid bestaat tot op de huidige dag, getuige ook de genoemde bundel van Van Dijk en Röselaers. Ook in die bundel lopen de meningen over de aard van de gewenste vernieuwing ver uiteen. Systematische reflectie daarop ontbreekt. Er worden standpunten ingenomen, gebaseerd op geloofsovertuiging en theologische bagage; er worden misstanden benoemd en drijfveren voor inzet tot verandering, maar over de aard van de beoogde vernieuwing worden weinig concrete aanknopingspunten gegeven. Enkele theologen die in “Het Vrije Woord” aan het woord komen zoals Hoogenkamp en Oosterhuis (Van Dijk & Röselaers 2012, 33 e.v., 103 e.v.) durven nog naar een socialistisch perspectief te verwijzen, maar doen daarmee niet wezenlijk anders dan wat door Ganzevoort in de bundel wordt genoemd het vertellen van *it could be otherwise-stories* (Van Dijk & Röselaers 2012, 118) Bij de meesten ontbreekt een dergelijk perspectief en wordt gezocht naar vormen van concreet engagement. Vanuit en namens de kerken wordt in de vorm van pastoraat en diaconaat veel werk verzet, dat gezien kan worden als bijdragen aan de vernieuwing van de samenleving. Maar bij alle voorbeelden van inzet voor vernieuwing van de samenleving vroeger en nu ontbreekt de systematische doordenking van hoe de concrete activiteiten zich verhouden tot *vernieuwing van de samenleving*.

Deze terughoudendheid om *de vernieuwing van de samenleving* te thematiseren kan te maken hebben met bescheidenheid. Niet meer de weidse vergezichten, geen omvattende maatschappijtheorie om het eigen handelen te motiveren, maar *piecemeal engineering*, zoals Karl Popper (Popper 1945) dat ooit noemde, doen wat je hand vindt om te doen, pragmatisch en concreet. Hoe dat zij, wanneer een bundel portretten verschijnt van *Bevlogen theologen*, theologen die zich doelbewust en doelgericht hebben ingezet voor de vernieuwing van de Nederlandse samenleving over een periode van bijna 150 jaar, dan dringt de vraag zich op wat *vernieuwing van de samenleving* voor deze theologen heeft betekend. Theologisch gezien bestaan er grote verschillen

tussen de geportretteerden, maar hoe verhouden zich hun maatschappelijke inspanningen tot elkaar?¹ Ze hebben zich ongetwijfeld allemaal in eigen ogen ingezet voor vernieuwing van de samenleving, maar kan hun inzet ook in een systematische samenhang worden gebracht? Kan wel van vernieuwing worden gesproken, of moeten we bijvoorbeeld met Stuurman oordelen dat veel theologische inzet aan het einde van de negentiende en begin van de twintigste eeuw restauratie was, disciplineringsarbeid met het oog op het bestendigen van bestaande machtsverhoudingen (Stuurman 1983)? En geldt dat oordeel dan voor alle geportretteerden? De studie van Stuurman geeft het belang aan kritisch na te denken over inzet voor maatschappelijke verandering. Het ontbreken daarvan in zowel *Het Vrije Woord* als *Bevlogen theologen* is niet alleen opvallend tegen de achtergrond van de studie van Stuurman, maar doet ook geen recht aan discussies die veel eerder ook binnen de kerken speelden. De discussie over de aard van en inzet voor vernieuwing is niet van gisteren. Rond de vorige eeuwwisseling werd in christelijk Nederland gestreden om de vraag op welke wijze de vernieuwing van de samenleving het beste gestalte kan krijgen. Moet er gekozen worden voor algemene volksverheffing of voor de kracht van het isolement? En in lijn hiermee is de vraag aan de orde of de christelijke jongeren toegerust moeten worden in een algemene opwekkingsbeweging voor de vernieuwing van de samenleving of geschoold moeten worden in een kaderopleiding tot stoottroep met hetzelfde doel (Sturm 1988). Op die wijze zal de discussie vandaag niet gevoerd hoeven te worden. Maar is er helemaal niets meer te zeggen over theologisch gemotiveerde *vernieuwing van de samenleving*? *Bevlogen theologen* geeft een beeld waarop veertien mannen en een vrouw binnen de eigen context sociale interventie hebben gepleegd. Allen zijn zij geïnspireerd door een geloofsverstaan en geloofsdoordenking binnen de protestantse traditie, maar de theologische verschillen zijn groot. Allen zetten zij zich in voor “een betere wereld”, maar hun politieke opvattingen zijn zeer uiteenlopend. In plaats van hun theologische of politieke verschillen te onderzoeken ben ik geïnteresseerd in een vergelijking van hun optredens als sociale interventies. Aan de hand van dit materiaal wil ik onderzoeken of er typen van sociale interventie zijn te onderscheiden ongeacht de grote verschillen tussen de maatschappelijke contexten waarin geopereerd werd. Ik zal dat doen met behulp van een aan Dietrich Bonhoeffer ontleende typologie. Ik onderzoek dat aan de hand van de in *Bevlogen theologen* gebundelde portretten, want dat geeft een goed overzicht van die theologische gemotiveerde vernieuwing in 150 jaar. Kunnen de rol en invloed van hen die in *Bevlogen theologen* geportretteerd worden conceptueel worden geduid en kunnen deze predikanten daarmee in hun verscheidenheid en in hun verhouding tot de samenleving waarin

zij opereerden worden vergeleken? Mogelijk dat dat ook voor het optreden van kerk en theologen in de huidige samenleving nieuwe inzichten oplevert.

Sociale verandering

Voor een theoretische benadering van de beschreven predikantenlevens ligt het voor de hand aan te sluiten bij wat al deze predikanten op een of andere manier duidelijk voor ogen stond, namelijk van invloed zijn op de samenleving. Allemaal waren zij op hun manier bezig met sociale verandering. Binnen de sociale wetenschappen bestaat een lange traditie van nadenken over sociale verandering. Onder wisselende namen, dan weer als zelfstandige discipline, dan weer als onderdeel van een van de menswetenschappen, is tenminste sinds de jaren dertig van de vorige eeuw gewerkt aan theorievorming over en methodeontwikkeling voor sociale verandering. Of het nu volksontwikkeling heet of sociale pedagogie, sociaal-culturele vorming, andragologie, maatschappelijke educatie, of agologie, in al die gevallen gaat het om theorievorming met betrekking tot verandering van gedrag, opvattingen of sociale verhoudingen op maatschappelijk niveau. Doorgaans is deze theorievorming nauw verbonden geweest met maatschappelijke praktijken die sociale verandering wilden bewerkstelligen, sociale verandering zoals emancipatie, vormingswerk, burgerschapsvorming, (politieke) scholing en bewustwording. Draggers van deze praktijken waren tot in de jaren zestig van de vorige eeuw veelal particuliere organisaties, zoals vakbonden, politieke partijen, levensbeschouwelijke organisaties en kerken. In de jaren zestig zijn veel van deze praktijken onderdeel geworden van gesubsidieerde instellingen, die in de jaren tachtig werden opgeheven. Die ontwikkeling kan hier onbesproken blijven.² Maar om de predikanten in *Bevlogen theologen* recht te doen, zou tenminste onderzocht kunnen worden hoe zij zich verhielden tot de praktijken van sociale verandering in hun tijd. Kenmerk van deze praktijken is altijd dat zij opereren in een maatschappelijk krachtenveld en binnen dit krachtenveld bewust een bepaalde positie innemen. Bij sociale verandering gaat het om praktijken die plaatsvinden op de raakvlakken van maatschappelijke tegenstellingen en die bewust in die tegenstellingen bepaalde posities en opvattingen willen versterken of verzwakken. Er zijn verschillende modellen om deze maatschappelijke tegenstellingen te duiden, zoals de tegenstelling tussen kapitaal en arbeid, tussen elite en massa, tussen bourgeoisie en proletariaat, tussen imperialisme en vrijheidsstrijd, tussen mannen en vrouwen, tussen geletterden en analfabeten. In alle gevallen gaat het bij sociale

verandering om praktijken die op een of andere manier gericht zijn op verheffing, emancipatie, bevrijding, bewustwording van de ene groep ten opzichte van een andere groep of ten opzichte van het geheel van samenleving. Om de sociale praktijken van de in *Bevlogen theologen* geportretteerde predikanten te kunnen vergelijken is het dus noodzakelijk een keuze te maken aangaande de typering van de samenleving als krachtenveld van tegenstellingen. Alleen zo kunnen de inspanningen van de predikanten aan elkaar gerelateerd worden en kan de door hen beoogde sociale verandering geplaatst worden in het bredere verband van maatschappelijke tegenstelling.

Een typologie

Hoewel het niet ongebruikelijk is maatschappelijke tegenstelling te typeren als een botsing van twee tegengestelde krachten of belangen, wordt hier een andere insteek gekozen. Daarvoor wordt gebruik gemaakt van een inzicht dat is ontleend aan de dissertatie van Dietrich Bonhoeffer uit 1930, *Sanctorum Communio*. Bonhoeffer (1906-1945) groeide op in een gezin waarin grote belangstelling was voor de sociale wetenschappen. In zijn proefschrift onderzoekt hij het bijzondere karakter van de kerkelijke gemeente als sociale gemeenschap. Dat doet hij door de gemeente af te zetten tegen vier typen van socialiteit, die volgens hem de westerse cultuur bepaald hebben sinds de Renaissance. Sinds de Renaissance, aldus Bonhoeffer, dat wil zeggen: sinds de geboorte van het individu, bestaat er in de westerse cultuur een onoplosbare spanning tussen individu en gemeenschap. De mens wil zowel zichzelf zijn, zich onderscheiden, als deel uitmaken van een gemeenschap. De Europese cultuur sinds de Renaissance kan volgens Bonhoeffer getypeerd worden als een worsteling rond deze spanning. Hoe kunnen individu en gemeenschap beiden tegelijk tot hun recht komen? Enerzijds is er altijd het verlangen naar gemeenschap, anderzijds is er altijd de angst voor gemeenschap, de angst voor de bedreiging van de eigen zelfstandigheid en individualiteit. Bonhoeffer onderscheidt in de Europese cultuur vier verschillende benaderingen om in het reine te komen met deze onoplosbare worsteling. Hij benoemt deze vier benaderingen met verwijzing naar vier filosofen: de aristotelische benadering, de cartesiaanse, de stoïcijnse en de epicuristische. De aristotelische “oplossing” gaat terug op de polis, de stadstaat, die de voorwaarde en de garantie vormde voor de vrije burgers die er deel van uitmaakten. De cartesiaanse “oplossing” gaat uit van een gedeelde redelijkheid, waarin alle mensen gelijk zijn en elkaar kunnen verstaan. De stoïcijnse “oplossing” ziet alle mensen

met elkaar verbonden in het wezen van hun mens-zijn, een ethische of metafysische categorie. De epicuristische “oplossing” gelooft in een harmonieus samenleven op basis van ieders nastreven van het eigenbelang. In alle vier gevallen kan de spanning tussen individu en gemeenschap op den duur niet worden geharmoniseerd. Het aristotelisch model gaat vroeg of laat knellen voor het individu, omdat ten slotte de gemeenschap de wil van het individu ondergeschikt maakt aan de wetten van de polis, in welke vorm die zich ook voordoet. Ook in het cartesische model trekt het individu aan het kortste eind, omdat vroeg of laat ieder individu zich moet schikken naar wat door de gemeenschap wordt bepaald als zijnde redelijk. Wie er anders overdenkt is “niet goed bij zijn hoofd”. Bij de stoïcijnse en de epicuristische benadering voert vroeg of laat het individualisme de boventoon. Wanneer, zoals bij de eerste van deze twee, de socialiteit alleen nog maar metafysisch te funderen is, teruggebracht tot een gevoel dat wij mensen toch in wezen allemaal mens zijn, levert dat te weinig aanknopingspunten voor de inrichting van de gemeenschap. In het epicuristische model zal gemeenschap worden opgeofferd zodra het streven naar individueel geluk onder druk komt te staan. In tijden van schaarste zal de gemeenschap gezien worden als een bedreiging voor het eigen welbevinden.

Op deze wijze onderscheidt Bonhoeffer vier verschillende typen van “wij”, die elk niet waar kunnen maken wat zij beogen, namelijk de ideale combinatie van individu en gemeenschap. Elk type “wij”, elk type combinatie kan zich onder steeds weer nieuwe gedaanten en verhoudingen voordoen en zal vroeg of laat tot sociale spanningen leiden: verzet tegen de wettelijke dwang of tegen de “common sense”, of de roep om meer gemeenschap, minder egoïsme, minder “tolerantie”. Omgekeerd kan dus ook elk type “wij” een aangrijpingspunt zijn om een verlangen naar een andere vorm van samenleven te articuleren, aangrijpingspunt voor een kritiek op een of meer binnen een bepaalde culturele constellatie dominante opvattingen over de verhouding tussen individu en gemeenschap.

We kunnen aan de hand van bovenstaande vier typen gemeenschap onderscheiden, maar ook verschillende drijfveren voor sociale verandering. De dominantie van een type “wij” gaat zoals gezegd vroeg of laat knellen en zal krachten mobiliseren die ruimte wil maken voor een ander type gemeenschap. Op grond van genoemde vierdeling kunnen verschillende typen sociale interventie onderscheiden worden:

- Disciplinerend/emancipatie: inzet voor het aristotelische karakter van een gemeenschap;

- Zelfontplooiing: inzet voor het epicuristische karakter van een gemeenschap;
- Bewustwording: inzet voor het cartesiaanse karakter van een gemeenschap;
- Mentaliteitsverandering/bewustzijnsverruiming: inzet voor het stoïcijnse karakter van een gemeenschap.

Bewust is in deze typen van sociale verandering sprake van “een gemeenschap”. De inzet kan zich richten op de samenleving als geheel, maar ook op delen binnen de samenleving.

We hebben nu vier aan elkaar gerelateerde concepten, waarmee we de inzet van de geportretteerde bevlogen theologen kunnen duiden. Alvorens dat te doen, moet iets gezegd worden over de aard van de samenleving waarin elk van de theologen opereerde. Immers, de aard van ieders inzet dient gerelateerd te worden aan de aard van de samenleving waarin zij opereerden om aan te kunnen geven of hun inzet een dominante tendens in het wij-gevoel ondersteunde, dan wel de dominante tendens onder kritiek stelde.

Een korte schets van Nederland

Het Nederland van de negentiende eeuw staat voor het grootste deel in het teken van de vorming van de Nederlandse Staat als Koninkrijk. De Franse overheersing had een sterke impuls gegeven aan het eenheidskarakter van Nederland, maar door de opkomst van de handel en de aanleg van moderne transportmiddelen als kanalen en een snel groeiend spoorwegnet wordt de eenheid van Nederland sterk gestimuleerd. Een bekend voorbeeld is de invoering van een centrale tijdsregistratie, noodzakelijk vanwege gelijkschakeling van vertrek- en aankomsttijden van de treinen. De maatschappelijk onrust in de jaren 1840, uitmondend in de eerste grondwet van Thorbecke kan gezien worden als een toenemende brede betrokkenheid van burgers bij de staat. We kunnen daarom stellen dat in een groot deel van de negentiende eeuw er een brede tendens was tot versterking van het aristotelisch wij: wij burgers van de Nederlandse staat. Het hoeft niet te verbazen dat dit proces niet alle lagen van de bevolking gelijkelijk raakte. Met name aan de zogeheten onderkant en aan de zelfkant van de samenleving zal de belangstelling voor het staatsburgerschap niet of nauwelijks geleefd hebben. Maatschappelijk engagement kon zich daarom richten op het versterken van het besef van burgerschap onder bepaalde lagen van de bevolking, op inspanning tot disciplineren van lagen die door de inmiddels gevestigde burgerij werden verwaarloosd of buitengesloten, opdat ook zij ordentelijk deel zouden kunnen uitmaken van de samen-

leving. De inspanningen richtten zich dan op hen van wie de levenswandel gekenmerkt zou kunnen worden als hedonistisch.³ Maar ook een andere reactie was denkbaar, namelijk verzet tegen een zich doorzettend dominant aristotelisch klimaat. Daarbij richtte de zorg voor buitenstaanders zich niet op een disciplinerende van een hedonistisch besef, maar op bekering als vorm van bewustwording. Niet het burgerschap van de staat der Nederlanden was daarbij het ideaal, maar het toetreden tot een selecte kring van zuivere zielen.

Het ideaal van Thorbecke was een directe verhouding tussen de staat en alle afzonderlijke burgers, opdat alle burgers zich persoonlijk deel zouden weten van de staat. Aan het einde van de negentiende eeuw wordt dit ideaal gedwarsboomd door de opkomst van een verzuilde samenleving, waaraan onlosmakelijk de naam van Abraham Kuiper is verbonden. Hier hoeft die ontwikkeling niet beschreven te worden, van belang is het veranderende karakter van het dominante wij-gevoel in de samenleving. Niet meer de directe samenvoeging onder de staat vormt het eenheidsgevoel, maar eerst het behoren tot een groep gelijkgezinden. De opkomst van groepen gelijkgezinden had alles te maken met de wens tot emancipatie en dus de kritiek op het aristotelisch wij als een onrechtvaardige verdeling van de rechten aan het staatsburgerschap verbonden. De vorming van de groepen als machtsfactoren binnen de staat geschiedde echter door middel van een sterke nadruk op gelijkheid van overtuiging en maatschappijkritiek. De zuilen bestonden bij de gratie van een sterk cartesiaans wij binnen de eigen groep, ter afscherming van het geheel van de samenleving, met het oog op een sterkere positie in die samenleving. Vanaf het einde van de negentiende eeuw zien we daarom verschillende initiatieven waarin het staatsburgerschap ondergeschikt wordt gemaakt aan de eigen groep. De kracht van de eigen groep wordt bepaald door de interne cohesie en die is afhankelijk van de gedeelde ideologie, die door middel van verschillende bewustwordingsstrategieën moet worden aangeleerd, versterkt en verspreid. Het aristotelische wij van allemaal burgers van eenzelfde natiestaat wordt daarom radicaal bestreden ("de staat verdrukt, de wet is logen" zingen de socialisten) dan wel krachtig genuanceerd. (Het concept "soevereiniteit in eigen kring" van Kuiper erkent een zeer beperkte invloed van de staat in het publieke domein).

Na WO II is het sociaal-maatschappelijk klimaat enige tijd (weer) volledig gericht op eenheid binnen het Koninkrijk der Nederlanden. Het onverwerkte trauma van de oorlog leidde tot een sfeer van saamhorigheid, van samen de schouders eronder zetten om Nederland er weer bovenop te helpen. Iedere

Nederlander kende zijn of haar plaats binnen het geheel van de sociaal-maatschappelijke verhoudingen en ontleende daaraan zijn of haar positie als vrije burger. Er waren wel conflicten binnen die verhoudingen, maar die gingen ten principale om de machtsverhoudingen binnen de “polis”, niet om de aard ervan. Hoewel de verzuilde structuren nog ongeveer twee decennia stand hielden, was in 1945 door een groep predikanten onder leiding van Miskotte een duidelijk signaal afgegeven dat betrokkenheid op de vragen van politiek en samenleving niet vanuit een geïsoleerde – op een zogenaamd christelijk *Vorverständnis* gebaseerde – groep diende te gebeuren, maar in directe samenwerking en open gesprek met alle andere Nederlanders van goede wil. Toch was de harmonieuze saamhorigheid van het aristotelische wij na WO II van betrekkelijk korte duur. De aanval werd vanaf de jaren zestig van drie kanten ingezet. De opkomst van zowel de nozemcultuur als iets later de happenings rond het Lieverdje op het Spui te Amsterdam waren duidelijk ingegeven door een verlangen uit te breken uit het verstikkend klimaat van het aristotelische wij, een verlangen dat werd gevoed door consumptiemogelijkheden en hedonisme. Maar de aanval kwam niet alleen uit de hoek van het epicuristische wij. De oorlog in Vietnam en bevrijdingsoorlogen in Afrika confronteerde de naoorlogse jeugd met internationale machtsverhoudingen, met de wetten van imperialisme en militarisme. Deze confrontatie ondermijnt de vanzelfsprekendheid van het naoorlogse bestel. De belangstelling voor het (neo-)marxisme groeit, de overkoepelende leuze wordt “bewustwording”, een appel voor en geloof in een werkelijk door alle mensen gedeelde rationele benadering van menselijke verhoudingen met het oog op een alle scheidslijnen overstijgende humaniteit, een cartesiaans wij. En ten slotte is er zoals ook hierboven al geschetst het geloof in de mogelijkheid van een directe stap in de wereldomspannende humaniteit van het stoïcijnse wij. Ondertussen waren er diverse emancipatiebewegingen actief van groepen die van mening waren nog nooit werkelijk toegelaten te zijn geweest tot het aristotelische wij van de naoorlogse verhoudingen. Zo wees Joke Smit in 1968 met “Het grote onbehagen” op de marginale positie van vrouwen binnen het maatschappelijk verkeer. Vanaf de jaren zeventig zien we dus een strijd op vele fronten rond de vraag wat de aard is van het wij dat ons in Nederland verenigt.

Tot zover een (veel te) korte schets van de Nederlandse samenleving, als illustratie van de door mij gehanteerde typologie van Bonhoeffer. Voor een plaatsing van de “bevlogen theologen” is bovenstaande schets voldoende om hen in een onderling verband bij elkaar te brengen. Toch een enkele opmerking over de ontwikkelingen na de verwarring van de jaren zeventig. Als begin 1990 de

kruiddampen zijn opgetrokken, blijken het epicuristische en het stoïcijnse wij de strijd om de hegemonie te hebben gewonnen. Het neoliberale klimaat zet alle kaarten op zelfrealisatie⁴ als sleutel tot gedeeld maatschappelijk succes. En in de euforie om de verworvenheden van wederzijds respect en tolerantie klinkt een groot geloof in de menselijke mogelijkheid om in alle verscheidenheid vreedzaam samen te leven en verschillen met de mantel der liefde toe te dekken. Alle mensen zijn immers van goede wille. Deze illusie houdt stand tot Pim Fortuyn het klimaat van tien jaar “paars” aan de kaak stelt en de daarop volgende populistische golf. Het epicuristische wij houdt stand (vaak in de gedaante van een onbekommerd hedonisme onder invloed van de economische hoogconjunctuur) als dragend principe van samenleven, maar het stoïcijnse geloof in medemenselijkheid en tolerantie moet plaats maken voor een terugkeer naar het aristotelische wij: wij Nederlanders, burgers van de Nederlandse Staat, zijn allen gelijkelijk gehouden aan de Nederlandse wetten.

1850-1880 Beschavingsoffensief⁵

Met Bonhoeffers indeling zijn we in staat meer nauwkeurig aan te geven wat de aard is van de sociale interventie die de in het boek besproken theologen aan de dag hebben gelegd. Beginnen we met de drie theologen die geportretteerd worden uit de periode 1850-1880. Aan de orde komen Hofstede de Groot (1802-1886, zet zich in voor onderwijs aan alle lagen van de bevolking), Heldring (1804-1876, zet zich in voor werklozen, sticht instelling voor ongehuwde moeders) en Witteveen (1815-1884, sticht onder meer een inrichting voor geesteszieken). Het ligt voor de hand hen gezamenlijk te behandelen onder de kop *Pauperisme en beschavingsoffensief*, maar daarmee wordt een wezenlijk verschil tussen Hofstede de Groot en Heldring enerzijds en Witteveen anderzijds over het hoofd gezien. De eerste twee zetten zich vol overtuiging in voor de opbouw van het jonge Koninkrijk der Nederlanden, in het besef dat deze jonge natie alleen kans van slagen heeft als alle bevolkingslagen zich opgenomen voelen in de rijksgemeenschap en tegelijk in staat zijn zelf een bijdrage te leveren aan die opbouw. Al hun inspanningen zijn gericht op de maatschappelijke integratie van de onderkant van de samenleving door middel van openbaar christelijk onderwijs, drankbestrijding, armenzorg, gezinszorg (Hofstede de Groot), werkliedenscholing, werkgelegenheidsprojecten, opvang van ‘voormalige en berouwvolle prostituees’ (Heldring). Anders gezegd: hun sociale bewogenheid past naadloos bij de sterke overtuiging dat iedereen een bijdrage moet en kan leveren aan het nationale welzijn. Opvoeding en onder-

wijs als instrumenten voor burgerschap, althans noodzakelijk om fatsoenlijk onderdaan te zijn. Zowel Hofstede de Groot als Heldring leveren daarmee een bijdrage aan de versterking van het aristotelische wij in het jonge koninkrijk. Zo echter niet Witteveen. Hij keert zich onomwonden tegen dit aristotelische wij onder gehoorzaamheid aan de koning. Hij wil van de eenheid van de natiestaat niet weten, maar erkent alleen de eenheid in Christus. En deze eenheid komt alleen tot stand wanneer allen zich onderwerpen aan het Woord van God, meer nog: aan de enige en zuivere kennis van het Woord van God. Alleen de eenheid die gefundeerd is in het zuivere en absolute weten kan eenheid genoemd worden. Daarmee verzet Witteveen zich tegen het aristotelisch wij van de nationale staat met behulp van een cartesiaans wij in eigen kring. Hij zet zich eerst in voor evangelisatiewerk. Voor sociale noden is hij niet blind, maar hij heeft een afwijkende invulling van beschavingsarbeid, getuige het doel van zijn in Ermelo gestichte *Huis van Barmhartigheid*. Hij wil daar ‘ziels- en lichaamskranken’, ‘aan tucht ontwende zonen van goede huizen’, ‘oude mensen die hulpbehoevend zijn’ en in sociaal isolement geraakte ‘bekeerde Joden en hun Joden kinderen’ opnemen. Zijn beschavingsarbeid is niet ingebed in het aanleren van sociale normen en maatschappelijke waarden, zoals bij Hofstede de Groot en Heldring, maar doordrenkt van kennisoverdracht, het onderwijzen in de enig juiste Godskennis. Voor Witteveen komt het erop aan dat alleen gehoorzaamheid aan Christus kan leiden tot een menswaardig bestaan. Sociale nood moet zeker worden bestreden, echter niet met het oog op het Koninkrijk der Nederlanden, maar omdat die nood de komst van het rijk van God in de weg staat. Hoewel ook bij Hofstede de Groot en Heldring het beschavingsoffensief door en door christelijk van karakter is, is de blikrichting anders. Het hoeft daarom niet te verwonderen dat Hofstede de Groot en Heldring goede contacten hebben in de hoogste kringen, Witteveen daarentegen komt in botsing met de kerkelijke en burgerlijke overheden. Witteveen staat op gespannen voet met de opbouw van een nationale staat, waarin ieder gehoorzaamheid verschuldigd is aan de wet. Hij erkent alleen (zijn begrip van) Gods wet en neemt de uitsluiting door kerk en staat op de koop toe.

1880-1918 Het arbeidersvraagstuk

In dit hoofdstuk portretten van Lindeboom (1845-1933, oprichter van de Vereniging tot Christelijke Verzorging van Krankzinnigen en Zenuwlijders), Domela Nieuwenhuis (1846-1919, voorman van de opkomende arbeiders-

beweging) en Sikkel (1855-1920, actief in de christelijke werkliedenvereniging Patrimonium, oprichter van sanatorium Sonnevanc for Tbc-patiënten). Ook in dit deel een samenvoeging van twee geheel verschillende posities, die van Sikkel en Lindeboom aan de ene kant en die van Domela Nieuwenhuis aan de andere. De positie van Lindeboom en Sikkel vertoont overeenkomst met die van Witteveen, met dit verschil dat hun inzet nadrukkelijk een emancipatoir karakter heeft, emancipatie van een volksdeel, beter gezegd: van de eigen gereformeerde kerk binnen het geheel van de natiestaat. Instrument voor deze emancipatie is de verspreiding van de kennis van en inzicht in de eigen ideologie, de gereformeerde leer en beginselen. De sociale beweging vertaalt zich bij hen niet in volksopvoeding zoals bij Hofstede de Groot en Heldring, maar richt zich op de profilering en versterking van een segment van de bevolking. Lindeboom keert zich tegen elke vorm van oecumene in het evangelisatiewerk. Hij verwacht als dominee van al zijn gemeenteleden actieve inzet, organisatorisch, financieel, en getuigend. Hij staat aan de wieg van de Vereeniging tot Christelijke Verzorging van Krankzinnigen en Zenuwlijders. Het christelijk geloof was in zijn ogen essentieel voor de medische wetenschap, de psychiatrie en professionele zorginstellingen. En resultaat blijft niet uit. Een van de instellingen van de Vereeniging wordt door de overheid erkend als opleidingsinstituut. Sikkel is diep begaan met het lot van armen, misdeelden en arbeiders, is actief in de organisatie voor christelijke volksverheffing, Patrimonium, maar verzet zich tegen de ontwikkeling hiervan naar een christelijke vakcentrale. Belangenbehartiging diende binnen de bedrijven te gebeuren. Hij durft de kerk aan te wijzen als medeschuldig aan de opkomst van de op revolutie gerichte arbeidersbeweging. In diaconaal opzicht heeft de kerk in zijn ogen ernstig gefaald. Later zet hij zich in voor de oprichting van Sanatorium Sonnenvanc for tbc-patiënten. Lindeboom en Sikkel geven uitdrukking aan een verzet tegen een te dominant ervaren aristotelisch wij, het wij van de Staat der Nederlanden onder de grondwet van 1848. Dit aristotelische wij wordt als te knellend ervaren. De veranderde sociaal-economische verhoudingen zijn oorzaak van het opkomende verlangen van nieuwe bevolkingsgroepen om als volwaardige burgers te kunnen participeren in het publieke domein. De drang tot emancipatie wordt echter door Lindeboom, Sikkel en hun geestverwanten niet gearticuleerd als belangenstrijd, zoals Domela Nieuwenhuis dat doet, maar als het verlangen ruimte te maken binnen de samenleving voor de eigen diepste levensovertuiging. De samenleving miskent deze diepste overtuiging en daarom moet geijverd worden voor een eigen domein om te kunnen leven volgens deze overtuiging. Mogelijk dat het ooit lukt allen te overtuigen van dit eigen gelijk en langs die

weg de hele samenleving te kunnen inrichten volgens door allen gedeelde inzichten, als een cartesiaans wij, maar de weg daarheen is lang en zolang dat doel niet bereikt is, zoeken Lindeboom c.s. de soevereiniteit in eigen kring.

Het verhaal van Domela Nieuwenhuis is van geheel andere orde. In grote lijnen kan het bekend verondersteld worden: eerst predikant, toen voortrekker in de opkomende zowel syndicale als politiek-georganiseerde arbeidersbeweging, ten slotte de breuk daarmee, getypeerd als de overstap naar het anarchisme. Met zijn positieverandering aan het eind van zijn leven geeft Domela Nieuwenhuis aan het probleem van het cartesiaanse wij te onderkennen. Zijn keuze voor de arbeidersbeweging en de daarbij behorende organisatie en disciplineren kan, hoe anders ook, goed vergeleken worden met het strategisch inzicht van zijn tijdgenoten Lindeboom en Sikkel. Net als zij kiest hij voor de kracht van het isolement als verzet tegen het aristotelische wij van de burgerlijke samenleving. En ook bij hem is de kracht van het isolement gelegen in scholing en in disciplineren in het enig juiste inzicht over de aard van de samenleving met het oog op haar verandering. Maar bij Domela Nieuwenhuis gaat er iets schuren. Mede onder invloed van zijn contact met Robert Michels en diens elite-theorie krijgt hij oog voor de knellende banden van het georganiseerde eigen gelijk, ongeveer in dezelfde tijd dat binnen de kring van Lindeboom en Sikkel deze knellende banden door middel van rigoureuze uitsluitingen bewaakt en aangescherpt worden.⁶ Ook binnen het georganiseerde eigen gelijk ontstaan machtsverschillen, worden mensen van hun waardigheid beroofd omdat ze moeten gehoorzamen aan de door de elite vastgestelde waarheid. Daarnaast beseft Domela Nieuwenhuis dat het georganiseerde eigen gelijk moet uitlopen op een strijd voor groepsbelangen in plaats van te ijveren voor de bevrijding van allen. Zijn breuk met Troelstra c.s. aan het einde van zijn leven is het gevolg van een ander inzicht in de lotsverbondenheid van mensen, die hij nu niet meer ziet als alleen bepaald door hun klassenpositie. Wordt met de reductie tot de klassenpositie de lijdende mens niet ondergeschikt gemaakt aan de abstract lijdende mensheid, zo vraagt hij zich af. Zijn hoop is gevestigd op de veranderende kracht van de massa van lijdende mensen. Niet de redelijkheid biedt uitkomst, maar de lotsverbondenheid. Emancipatie door middel van op redelijkheid gebaseerde partijvorming zal tot nieuwe onderdrukking leiden. Domela Nieuwenhuis vestigt zijn hoop niet op het cartesiaanse wij, zoals bevlogen theologen binnen de arbeidersbeweging na hem wel zullen doen, maar op het stoïcijnse wij, op de transcendente eenheid die bestaat in de menselijke drang verlost te worden uit het lijden.

1918-1945 Maatschappelijke acties en economische crisis

De drie geportretteerden in de periode 1918-1945, Slotemaker de Bruïne (1869-1941, actief in Nederland en wereldwijd voor geheelonthouding, minister met verschillende portefeuilles), Van der Heide (1872-1953, aansluiting bij de arbeidersbeweging en lid van de Tweede Kamer voor de SDAP en Kruyt (1877-1943, lid van de Bond voor Christen-Socialisten, ijvert voor hervorming van het gevangeniswezen, later lid van de CPH, de vooroorlogse Communistische Partij van Nederland), hebben weinig met elkaar gemeen. Slotemaker de Bruïne past naadloos in de typering van Hofstede de Groot en Heldring: inzet voor algehele verheffing van het Nederlandse volk met bijzondere aandacht voor hen die daarin door armoede en ellende uit de boot (dreigen te) vallen. Daarvan getuigen zijn inzet voor geheelonthouding en voor de Christelijke Werkliedenbond Patrimonium. Tegelijk maakte hij deel uit van het gevestigde establishment, getuige zijn (niet erg geslaagde) ministerschap over een reeks van jaren. De eenheid van de Nederlandse natiestaat staat op geen enkele manier ter discussie. Het gaat hem om volksverheffing met het oog op de versterking van het aristotelische wij.

Bij Van der Heide wordt een nieuwe positie zichtbaar. Als dominee bekend hij zich expliciet tot de arbeidersbeweging met zijn lidmaatschap van de SDAP in 1896. Christendom gaat voor hem zonder aarzeling samen met socialisme, het predikant zijn binnen de Nederland Hervormde Kerk combineert hij met het lidmaatschap van de SDAP. Het Koninkrijk Gods was het noodzakelijke teleologisch perspectief, het socialisme was noodzakelijk om een samenleving als bedoeld door de eerste christenen te kunnen realiseren. Recht gaat boven liefdadigheid, de bestaande maatschappelijke verhoudingen en wetten schenden het recht. Klassenstrijd is nodig met het oog op de komst van het koninkrijk Gods; emancipatie en onderricht van arbeiders zijn nodig om na de revolutie bestuurlijke taken te kunnen dragen in overheid en bedrijfsleven. Hij kritiseerde Troelstra (die hem lid van de partij had gemaakt) bij zijn revolutiepoging van 1919, omdat de vereiste staat van zedelijkheid en redelijkheid voor het dragen van leidinggevende verantwoordelijkheid nog lang niet bereikt was. Hij verzet zich tegen de idee dat de arbeidersbeweging langs revolutionaire weg de macht moest veroveren om de macht van het kapitaal en zijn instituties af te breken. Pas als de arbeidersbeweging in staat zou zijn verantwoordelijkheid te dragen voor en leiding te geven aan het algemeen belang vanuit de eigen geledingen, zou het de leiding van het land over mogen nemen. Dat vereiste nog een lange weg van kadervorming en scholing, zo was zijn mening. Na lang aarzelen neemt hij voor de SDAP zitting in de

Tweede Kamer, maar hij houdt zich verre van ideologie en partijprogramma, concentreert zich op concrete zaken en directe belangenbehartiging. Net als bij Domela Nieuwenhuis is er dus bij Van der Heide een besef van de beperktheid van het geïsoleerde eigen gelijk, maar anders dan bij de eerste bij hem wel een vertrouwen in de rechtstaat, mits in goede handen. In lijn hiermee zet hij zich in voor de kwaliteit van het gevangeniswezen en reclassering, waarvoor tot die tijd socialisten geen belangstelling hadden; criminaliteit zou immers met de revolutie tot het verleden behoren. En met de opkomst van NSB ijvert hij voor de ‘samenbundeling van alle krachten, onverschillig van welke confessie tot versterking van de democratische gedachte’. De positie van Van der Heide kan daarom getypeerd worden als een aristotelische kritiek op het georganiseerde eigen gelijk van de groep waar hij zich vol overtuiging bij had aangesloten, de SDAP.

Kruyt ten slotte is in mijn ogen de meest radicale figuur van de bundel. Als vrijzinnig theoloog sluit hij zich aan bij de Bond van Christen-Socialisten (BCS), die met de SDAP principieel van mening verschilt dat het geloof geen privézaak is maar een alles doordringend beginsel. De BCS heeft weliswaar weinig aanhang, maar ziet zichzelf op aandringen van onder meer Kruyt als de ware avant-garde van een socialistische toekomst. Als dominee kiest hij bij het uitbreken van Wereldoorlog I voor een strikt pacifistische opstelling en hij verwijt de kerken in een breed verspreid manifest, *De schuld der kerken*, dat zij geen oog hebben voor de ware aard van de oorlog: roofzucht van staten. Het verzet tegen de oorlog brengt de BCS in nauw contact met alle groepen links van de SDAP. Als Kruyt in 1918 voor de BCS nipt in de kamer wordt gekozen, kiest hij voor een getuigende opstelling. Hij heeft geen fiducia in wetgeving onder kapitalistische verhoudingen en zoekt nauwe samenwerking met andere revolutionaire Kamerleden. Op uitnodiging van de CPN neemt hij deel aan de Derde Internationale in 1920 in Petersburg. Na de opheffing van de BCS sluit hij zich aan bij de CPN. Over een lange reeks van jaren kiest hij meer en meer voor (en wordt gedrongen in) het isolement van de kleine groep die heilig gelooft in het eigen gelijk als enige weg tot bevrijding uit de bestaande verhoudingen en hij moet dat met de dood bekopen, vermoord door de nazi's.

1945-1965 Verzorgings- en welvaartstaat

Uit deze periode worden Banning (1881-1971, lid van de SDAP, medeoprichter van de PvdA), Veenhof (1902-1983, verzet zich tegen de verzorgingsstaat,

pleit voor de strikt kerkelijke taak van diaconaal werk) en Strijd (1909-1983, pacifist, pleitbezorger van een onafhankelijk Indonesië, mede-oprichter van de Pacifistisch Socialistische Partij) geportretteerd. De positie van Banning onderscheidt zich van eerdere posities die in het boek aan de orde zijn gekomen. Net als Kruyt sluit Banning zich aan bij de BCS. Maar hij kiest in het verlengde daarvan voor de SDAP, die hij de weg weet te wijzen naar een brede sociaal-democratische volkspartij. Ook bij hem kritiek op de nationale maatschappelijke orde en de wettelijk gesanctioneerde ongelijkheid daarbinnen. Maar ondanks zijn toetreden tot de SDAP wijst hij een exclusieve positie van het proletariaat in de klassenstrijd af ten gunste van een aan de Fransman Jaurès ontleend collectief normatief bewustzijn. Banning raakt ervan overtuigd, dat elk mens van nature een verlangen heeft naar en een aanleg tot rechtvaardigheid. De mensheid als geheel wordt daarom naar zijn mening beheerst door een zedelijk moeten. Het socialisme is in wezen religieus, want het gaat daarin uiteindelijk om een door het geloof gedragen ethiek. Net als Bonhoeffer heeft Banning oog voor de voortdurende spanning tussen individu en gemeenschap. Voor Bonhoeffer is die spanning buiten de eenheid in Christus onoplosbaar. Volgens Banning kan die tegenstelling worden overwonnen in het personalisme, het centraal stellen van de persoon als drager van het tot persoonlijke ethiek verheven "zedelijk-moeten". Ook bij Banning dus het besef dat de kritiek op het aristotelische wij niet kan blijven hangen in het cartesische wij van het groepsgebonden eigen gelijk. Op een vergelijkbare manier als eerder Domela Nieuwenhuis zoekt hij een allen omvattende eenheid voorbij de grenzen van de eigen partij en vindt die in het personalisme. De kritiek op zowel het aristotelische als het cartesische wij is bij Banning gefundeerd in de overtuiging van een stoïcijnse wij. Vanuit die keuze zet hij zich in voor een morele verbetering en daardoor versterking van het aristotelische wij van de Nederlandse samenleving. Deze positie maakt het hem mogelijk zich na WO II onder meer met de oprichting van de PvdA in te zetten voor een door de staat in te richten samenleving met oog voor sociale noden. Ook bij hem dus, net als bij Van der Heide, het streven naar een nieuw aristotelisch wij, gebaseerd op rechtvaardigheid, hoewel met een andere strategie. Daarmee stond hij lijnrecht tegenover Veenhof, die zich verzette tegen de idee van een door de overheid in te richten gemeenschap. Bij Veenhof staat alleen de kerk borg voor de ware gemeenschap. Het is daarom de taak van de kerk om gemeenschap te stichten zonder enige inmenging van de staat. Elke steun van de zijde van de staat moet afgewezen worden en de inspanningen van de overheid voor de inrichting van de verzorgingsstaat moeten bestreden worden. En hoewel hij de invoering van de A.O.W. schoorvoetend accepteert,

verzet hij zich “tegen de gemeenschapideologie die zich ook in de A.O.W. laat merken”. Zijn stellingname komt overeen met die van Witteveen een eeuw eerder, namelijk isolement in eigen kring, vanuit een diep besef dat de door staat en wet gecreëerde eenheid een valse eenheid is, die afleidt van de ware eenheid die alleen in Christus is te vinden. Alleen zij die zich onderwerpen aan Christus kunnen toetreden tot die ware eenheid.

De derde predikant die in deze periode aan de orde komt, Strijd, is minder eenvoudig te plaatsen. In de jaren dertig is hij lid van de vooruitstrevende Christelijk-Democratische Unie, die na de oorlog opgaat in de PvdA. Hij komt in aanvaring met de partij door de opstelling van de PvdA in Nederlands-Indië. Maar hij verzet zich ook tegen de verheerlijking van de Sovjet-Unie binnen de CPN. Voortdurend vecht hij op twee fronten, zijn pijlen richtend op zowel het hardvochtige kapitalisme als het mensonterende communisme. Vanaf de oprichting van de PSP speelt hij een belangrijk rol in deze partij. Al voor de oorlog had hij zich aangesloten bij de antimilitaristische vereniging Kerk en Vrede. Dit antimilitaristisch standpunt blijft hij trouw, ook in zijn verzet tegen atoomwapens, zowel bij de westerse mogendheden als bij de USSR. Hij blijft zijn leven lang predikant binnen de Nederlands Hervormde Kerk, wordt door zijn kerk, zij het met grote tegenzin, benoemd tot kerkelijk hoogleraar christelijke ethiek. Speerpunt in al zijn optreden blijft het verzet tegen gewapende strijd tussen zichzelf heilig verklarende blokken. Hij kan gezien worden als volksopvoeder over scheidslijnen heen, vanuit het besef dat het leven op aarde niet verwoest mag worden, maar bedoeld is voor het goede leven voor allen, gebaseerd op de pijlers van gerechtigheid en vergevingsgezinde barmhartigheid. Strijd is de eerste in de bundel met een uitgesproken mondiale oriëntatie. Zijn kritiek geldt niet meer de nationale samenleving maar de dreiging van de wereldverwoestende tegenstelling tussen Oost en West. Hij probeert een brug te slaan over maatschappelijke en ideologische barrières, door steeds weer de misstanden aan beide zijden te benoemen. In een gepolariseerde wereld een ondankbare taak. Het wij-ideaal van Strijd is zoals gezegd mondiaal georiënteerd, gebaseerd op een diep besef van verbondenheid van alle mensen op aarde, een besef dat voorbij gaat aan alle bestaande en onoverbrugbaar lijkende scheidslijnen.

1965-2000 Vrede en internationale solidariteit

Ten slotte drie theologen uit de laatste decennia van de vorige eeuw: Ruijs (1917-), actief pleitbezorgster voor de Oost-West-dialoog in het heetst van de

koude oorlog), Koster (1936-1982, journalist in Latijns-Amerika, vurig pleitbezorger van de strijd tegen onrecht door de armen, vermoord door het bewind in El Salvador) en Harrewijn (1954-2002, arbeidspastor onder werkloze scheepsarbeiders in Amsterdam, lid van de Tweede Kamer voor Groen Links).

Ruijs, de enige vrouw in het boek, en Koster, werken beiden net als Strijd vanuit een mondiaal perspectief. Koster wil opvoeden en onderwijzen. Doordringen van de wenselijkheid en noodzakelijkheid om christendom en socialisme te combineren werkt hij een aantal jaren als vicaris in de DDR, maar raakt daar gedesillusioneerd in het reëel bestaande socialisme, vanwege de bureaucratie en het rigide dogmatisme van de staat. Hij verlegt zijn oriëntatie naar de verworpenen der aarde en richt zich op de revolutionaire bewegingen in Latijns-Amerika. Als journalist wil hij de mensen hier in Nederland doordringen van de onrechtvaardige internationale verhoudingen en de vele slachtoffers daarvan en hij hoopt zo een bijdrage te leveren aan de strijd voor verandering waar revolutionaire groepen zich voor inzetten. De wereldorde deugt niet en hij wil met zijn reportages de mensen in het Westen daarvan overtuigen. Overtuigd van zijn eigen gelijk schuwt hij de kritiek niet op iedereen die in zijn ogen de onderdrukking en afhankelijkheid van de armen bestendigt. Met zijn gedrevenheid maakte hij veel vijanden, onder wie de regering van El Salvador, die hem en zijn IKON-groep in 1982 vermoordt. Koster wordt gedreven door een gevoel van verbondenheid met allen die zich inzetten voor een menswaardig bestaan, door een diep verlangen naar alles overstijgende menselijkheid. De strijd tegen de kapitalistische wereldorde wordt in Latijns-Amerika gevoerd en het is van groot belang dat het Westen de ogen worden geopend voor de beelden van onderdrukking en marteling en de oren voor de jammerklachten van vrouwen en boeren die opstaan tegen het onrecht. Geen partijdiscipline, maar heilige verontwaardiging. In de DDR is Koster allergisch geworden voor het georganiseerde eigen gelijk. Alleen goede informatie over het lot van oprechte mensen die slachtoffer zijn van onmenselijke structuren zou ertoe kunnen leiden dat mensen hier het juiste inzicht zouden krijgen en zich gaan inzetten voor vernieuwing van de mondiale samenleving. Zijn journalistieke werk is gedreven door de wil om de mensen in Nederland te doordringen van zijn gelijk over de machtsverhoudingen in de wereld. Ieder die de feiten onder ogen ziet en zijn verstand gebruikt moet zich wel engageren. Zo zal ooit de beweging ontstaan die verandering afdwingt gebaseerd op redelijkheid en gelijk inzicht.

Ruijs vormt een verbindingsschakel tussen twee werelden die elkaar niet of nauwelijks kennen en die in karikaturen over elkaar denken. Zij staat

van de in het boek besproken theologen het meest uitzonderlijk op een punt waar van een gemeenschappelijk wij gewoonweg geen sprake is, er is geen gemeenschappelijke redelijkheid, er is alleen vijanddenken. Haar inzet is er op gericht aan beide zijden van het ijzeren gordijn ruimte te scheppen voor ontmoeting en dialoog. In 1949 kan ze naar Berlijn als een soort pastorale hulp in het vluchtelingen- en jongerenwerk. Ze zou de stad niet meer verlaten. Berlijn ontwikkelt zich gaandeweg tot brandhaard van de wereldgeschiedenis na WO II, trefpunt van twee werelden, twee systemen. Ruijs begint een oecumenische gemeente onder Nederlanders die om een of andere reden na de oorlog in Berlijn aanwezig zijn en maakt in 1961 de bouw van de muur en de splitsing van de stad mee. Een belangrijk deel van haar gemeentelieden woont in Oost, vele jaren van pendelen via checkpoints en grensbewaking volgen. Via haar werk in Berlijn raakt zij nauw verweven met de Christelijke Vredesconferentie en de inzet voor dialoog tussen Oost en West, een inzet die danig averij oploopt na het neerslaan door de USSR en bondgenoten van de Praagse Lente. Die tegenslag brengt haar niet van het spoor te blijven zoeken naar mogelijkheden van contact. Gemeenschappelijke redelijkheid moet stapje voor stapje ontdekt en beleefd worden in gesprekken. Haar bezieling lijkt te gronden in de overtuiging van een universele humaniteit, een stoïcijnse wij.

Harrewijn ten slotte beweegt zich afgezien van zijn deelname aan het comité tegen de neutronenbom weer vooral binnen de context van de Nederlandse samenleving. Als arbeidspastor is hij nauw betrokken bij de sluiting van de scheepswerven in Amsterdam Noord en besluit direct tot het organiseren van de werkloos geworden werfarbeiders. In samenhang daarmee wordt hij een drijvende kracht achter de organisatie De Arme Kant van Nederland. Weliswaar overtuigd lid van de CPN gaat het hem niet om het gelijk in eigen kring maar om de inzet voor sociale rechtvaardigheid binnen de Nederlandse verhoudingen. Hij verzet zich tegen een wettelijk gesancioneerde normaliteit, die werknemers van hun waardigheid berooft als zij van hun werk beroofd worden en die uitkeringstrekkers in de marge van de samenleving drukt. Zijn inzet voor werkloos geworden scheepsbouwers kan getypeerd worden als emancipatie en bewustwording. Emancipatie en bewustwording door te werken aan zelfrespect bij hen die door verlies van hun werk hun zelfvertrouwen dreigen kwijt te raken. Ondanks zijn uitgesproken maatschappijkritiek en partijkeuze, moet zijn positie toch vergeleken worden met die van Hofstede de Groot en Heldring. Ook bij hem is de inzet erop gericht dat mensen als volwaardige burgers een bijdrage blijven leveren aan de samenleving die hen dreigt af te schrijven.

Bundeling en evaluatie

De vraag was of de systematiek van Bonhoeffer ons zou kunnen helpen zicht te krijgen op mogelijke invullingen van *de vernieuwing van de samenleving*. Daartoe maken we eerst de balans op van bovenstaande typeringen. Is het mogelijke enige samenhang aan te brengen in het engagement van zo verschillende personen in zo verschillende maatschappelijke contexten? Daarna staan we stil bij een bredere evaluatie van theologisch gemotiveerd engagement.

Onderlinge vergelijking van de geportretteerde bevlogen theologen aan de hand van de aan Bonhoeffer ontleende typologie maakt het inderdaad mogelijk een aantal soorten engagement te onderscheiden. Bedacht moet worden dat in de tweede helft van de twintigste eeuw voor een aantal theologen (Strijd, Ruijs, Koster) de horizon voor hun betrokkenheid ver voorbij het “wij” van de Nederlandse samenleving reikt, maar we doen een voorstel voor ordening, op grond van de typering van de sociale interventie van de bevlogen theologen in de samenleving van hun dagen. Uiteraard bestaan er grote verschillen in geloofsopvattingen en theologische posities, maar die zijn minder interessant als het gaat om de aard van hun bevlogenheid.

De opbouwwerkers

De eerste groep bestaat uit Hofstede de Groot, Heldring, Slotemaker de Bruïne, Banning en Harrewijn. Hun inzet is gericht op een versterking en morele verbetering van het aristotelische wij van de Nederlandse samenleving, zodanig dat iedereen daarbinnen serieus wordt genomen en een waardige plaats kan innemen. Het aristotelische wij staat niet principieel ter discussie. Ik noem hen de opbouwwerkers. Zij hebben zich ingezet voor emancipatie.

De voorvechters

De tweede groep die we onderscheiden bestaat uit Witteveen, Lindeboom, Sikkel, Van der Heide, Kruyt en Veenhof. Zij zijn ervan overtuigd dat de ware samenleving alleen tot stand kan komen vanuit een goed georganiseerde groep die doordrongen is van de juistheid van het eigen gelijk. De staat dient gemeden te worden of zelfs bestreden. Binnen de groep moet alle energie gestoken worden in ideologische scholing en kadervorming, met het oog op de latere verantwoordelijkheid. Zolang de samenleving niet overtuigd is van dat gelijk, zoeken zij in het isolement hun kracht. Hun overtuiging is geworteld in een cartesiaans wij. Ik noem hen de voorvechters. Zij hebben zich ingezet voor bewustwording.

De opvoeders

De derde groep bestaat uit de Domela Nieuwenhuis (zeker na zijn breuk met de georganiseerde arbeidsbeweging), Strijd en Koster. Zij richten zich op de bewustwording van allen in de overtuiging dat de morele meerwaarde van de mens ten slotte voldoende overtuigingskracht zal hebben om door te dringen bij alle mensen van goede wil en zodoende verandering zal bewerkstelligen. Ik noem hen de opvoeders. Zij hebben zich ingezet voor mentaliteitsverandering. Tot deze opvoeders kan ook Ruijs gerekend worden, hoewel zij op haar brugpositie tussen Oost en West altijd terughoudend is geweest zelf een uitgesproken standpunt in te nemen, anders dan het belang van ontmoeting van dialoog met het oog op de wereldvrede.

Ook nog een andere bundeling is mogelijk. We zagen bij Domela Nieuwenhuis, Banning, Strijd, Ruijs en Koster een gedrevenheid die voortkomt uit een alle menselijke verschillen en scheidslijnen overstijgend geloof in humaniteit, zij het op grond van een algemeen verlangen naar verlossing uit het lijden, zij het een in ieder persoon geworteld ethisch besef, zij het een universeel verlangen naar gerechtigheid en vrede. Dit stoïcijns humanisme leidt tot verschillende vormen van engagement, maar voor allen geldt dat zij zich niet laten opsluiten in een vastomlijnde leer binnen een vastomlijnde groep.

Evaluatie

Keren we met de indeling in opbouwwerkers, voorvechters en opvoeders naar het huidige theologisch gemotiveerde engagement, dan valt op dat de voorvechters van het toneel verdwenen lijken te zijn. In de tweede helft van de twintigste eeuw behoort alleen Veenhof nog tot deze groep. De open samenleving van na WO II laat kennelijk geen ruimte meer aan een succesvol opereren in het publieke domein vanuit een gesloten groep. De cartesische kritiek zien we nu nog alleen vanuit een marginale minderheidspositie, zoals die in kleine groepen radicale moslims voorkomt. Ook in de eerder aangehaalde bundel *Het Vrije Woord* komt deze positie toch eigenlijk niet meer voor, of het zou de jonge pastoor moeten zijn, die er niet voor terugschrikt met matineus klokgebeier de omwonende van zijn kerk en het gemeentebestuur tegen zich in het harnas te jagen (Van Dijk & Röselaers 2012, 61 e.v.) Een meer doordachte variant is te vinden bij James Kennedy, met zijn voorstel voor de lokale gemeente als contrastgemeenschap, met dien verstande dat dit voorstel gespeend is van elke dogmatische of moralistische, de eigen groep isolerende rigiditeit. (Kennedy 2012, 122 e.v.) De bundel *Het Vrije Woord* is over het geheel genomen gevuld met opvoeders en opbouwwerkers. Deze bena-

dering kenmerkt ook de daadwerkelijke inspanning voor vernieuwing van de samenleving van het diaconale werk van de Protestantse Kerk. Ik noem twee voorbeelden. De eerste inzet is het door Kerk in Actie gesteunde project Schuldhulpmaatje, waarbij mensen met financiële problemen gecoacht worden om niet ten onder te gaan in het doolhof van schuldeisers, rekeningen en dagelijkse behoeften. Een hedendaags voorbeeld van disciplinerende/emancipatie, inzet voor een aristotelisch wij. Het andere voorbeeld betreft de inzet op velerlei wijze voor uitgeprocedeerde asielzoekers, vanuit de overtuiging dat mensenrechten boven burgerrechten gaan. Hier wordt een stoïcijnse wij in stelling gebracht tegen de buitensluitende werking van het aristotelische wij, gericht op de morele verbetering van dat aristotelische wij. Precies de inzet dus als van Banning destijds. Ook recente inspanningen kunnen dus getypeerd worden als het werk van opbouwers, voorvechters of opvoeders.

Nog een laatste punt vraagt aandacht. In de bundel *Bevlogen Theologen* ontbreekt de epicuristische kritiek op het aristotelische of cartesische wij.⁷ Dat zou te maken kunnen hebben met de selectie van (uitsluitend protestantse!) theologen. Maar het vermoeden dringt zich op, dat christelijke theologie en epicurisme elkaar niet verdragen. Dit vermoeden wordt versterkt bij het lezen van de studie van Heitink *Golfslag van de tijd*. Nadat hij in navolging van Charles Taylor het huidige klimaat typeert als een morele orde, waarin ieder “zijn/haar eigen *geluk* nastreeft op basis van gewaarborgd leven en gewaarborgde *vrijheid* in een samenleving van *wederkerig nut*” (cursivering Heitink) constateert hij: “Deze levensfilosofie laat zich met enige moeite (sic! hgd) weliswaar combineren met het geloof in God, nog altijd bron van alle goed” (Heitink 2011, 196). Om er direct aan toe te voegen, dat het streven naar zelfontplooiing in Europa toch vooral bepleit wordt buiten de kring van kerk en theologie, dit in tegenstelling tot Amerika, “waar psychologie en religie, zelfontplooiing en geloof, zich naadloos met elkaar lieten verbinden”. Maar: “Met zijn boek *De kracht van positief denken* beloofde de bekende Amerikaanse predikant Norman Vincent Peale dat het geloof een volledige ontplooiing oplevert en een gelukkig leven hier op aarde. Taylor kritiseert vooral het vervlakkende karakter van deze stroming, omdat de hier geschetste levenswijze ten koste gaat van idealen en de heroïsche dimensie van het menselijk leven erdoor verdwijnt” (Heitink 2011, 206). Zelfontplooiing als teken van vervlakking, ten koste van idealen en de plicht tot strijd, daarmee wordt het epicuristische wij weggezet. Er lijkt een diep wantrouwen te bestaan onder theologen als mensen zich willen inzetten voor het persoonlijke goede leven, hier en nu als reactie op de knellende banden van het aristotelische of het cartesische wij. Het

christelijk sociaal denken lijkt doordrenkt van de plicht tot heilig moeten. Stof voor nader onderzoek. Ligt hier een oorzaak van de massale kerkverlating in de laatste dertig jaar van de vorige eeuw, namelijk het onvermogen van theologen om het breed levende hedonistisch verlangen te onderkennen als een legitiem verzet tegen sociale en dogmatische beknelling? In ieder geval is het opmerkelijk dat een boodschap die is doordrenkt van het verlangen naar het goede leven voor allen zo zuinig of ronduit afwijzend reageert op pogingen dat goede leven hier en nu te realiseren.⁸

Tot besluit

Er zijn vele manieren om zich in te zetten voor *vernieuwing van het leven in cultuur, maatschappij en staat*, om de kerkorde van de PKN nog eens te citeren. De bundel *Bevlogen theologen* geeft daarvan een indrukwekkend beeld. Indrukwekkend is de persoonlijke inzet van de geportretteerden, de moeite die zij zich getroost hebben en vaak de zelfopoffering om wat zij als hun taak zagen naar beste kunnen uit te voeren, ondanks tegenslagen en teleurstellingen. Allen getuigen van een sterke persoonlijke overtuiging, zowel theologisch als spiritueel als politiek-maatschappelijk. Ze verdienden daarom allemaal afzonderlijk geportretteerd te worden. Hun werk (en dat van vele anderen) verdient respect en blijvende herinnering. Als blijk van die waardering heb ik in dit artikel gezocht naar een mogelijkheid om hun inspanningen binnen een conceptueel raam te plaatsen en te vergelijken, opdat hun werk niet als louter individuele en eenmalige levensvervulling in de (kerk-)geschiedenis wordt opgeborgen, weliswaar interessant maar tijdgebonden en uit een voorbije tijd. Kan uit hun inspanningen iets geleerd worden van een bredere context waarbinnen sociale interventies kunnen worden geduid en gewaardeerd, opdat hun inspanningen daarmee beter blijvend van betekenis kunnen zijn?

Het conceptueel raamwerk dat ik heb gebruikt voor mijn onderzoek is ontleend aan Bonhoeffer, die een onoplosbare spanning constateerde in de westerse cultuur tussen individu en gemeenschap. Alle inzet voor sociale verandering kan gezien worden als poging om deze spanning op te heffen. Een spanning die steeds weer op andere wijze tot uiting komt, maar waarin wel patronen zijn te onderkennen. De vraag of de spanning ooit zal worden opgeheven, kan hier buiten beschouwing blijven. Duidelijk is dat de spanning steeds vraagt om correctie van, kritiek op, strijd tegen een gegroeide constellatie, waarin of de socialiteit of de individualiteit in de knel komen. Dat is de inzet geweest van genoemde bevlogen theologen en daarmee zijn zij blijvend actueel.

Noten

- 1 Werkman en Van der Woude stellen in hun nawoord dat er sprake is van een toenevende vrijzinnigheid in de periode van 1850 tot 1990 bij de geportretteerde theologen. Afgezien van de onduidelijkheid hoe vrijzinnigheid te kwantificeren en in een grafiek af te zetten tegen de factor tijd (zoals zij doen), geven de portretten maar zeer gedeeltelijk inzicht in de theologische posities van geportretteerden.
- 2 Zie in dit verband Dane, H.G. (2008), Protestant, over de relevantie van een term, in: *Protestantse geluiden bij het afscheid van Bas Plaisier*, Utrecht: PKN, 81 e.v.
- 3 Weliswaar spreekt de goeude burgerij van zedeloos gedrag van onopgevoede mensen, meer beschrijvend gaat het om mensen die van de hand in de tand leven en zich concentreren op het eigen welbevinden binnen de beperkte mogelijkheden die ze zien om dat te realiseren. Daarom de typering hedonistisch.
- 4 Zie voor het verschil tussen zelfontplooiing en zelfrealisatie: Van Hierden & Bikker, *Kerk en Dertigers 2.0*, in het bijzonder hoofdstuk 7.
- 5 De titels van de volgende vijf paragrafen zijn overgenomen uit *Bevlogten theologen*.
- 6 In 1917 wordt de zeer oecumenisch ingestelde ds. Netelenbos door de synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland uit het ambt gezet. Dit is de opmaat voor de kerkscheuring in 1926, bekend als de kwestie Geelkerken. Op de achtergrond van het conflict speelt de vraag of de gereformeerden moeten blijven kiezen voor de kracht van het isolement in het eigen gelijk, of dat zij zich moeten verbinden met andere christenen en christelijke organisaties (Groenendijk 1986, 112)
- 7 Ook in de bundel *Het Vrije Woord* ontbreekt waardering voor deze benadering van verandering van de samenleving.
- 8 In dit verband is het interessant de kritiek van de marxistische psychoanalyticus Wilhelm Reich in herinnering te roepen op de arbeidersbeweging in Duitsland in de dertiger jaren van de vorige eeuw. Hij stelde dat deze machteloos stond tegenover de fascistten, omdat zij, de fascistten, wel beseften dat ze de arbeiders het perspectief moesten bieden op een beter leven hier en nu en niet alleen een heilstaat in het verschiet moesten te stellen.

Literatuur

- Bonhoeffer, D. (1930),
Sanctorum Communio, München: DBW 1.
- Dane, H.G. (2008),
 Protestant, over de relevantie van een term, in: Dijk, Janet van & Bas Plaisier (red.),
Protestantse geluiden bij het afscheid van Bas Plaisier, Utrecht: Protestantse Kerk in
 Nederland, 81-99.
- Dijk, F. van & J. Röselaers (2012),
Het Vrije Woord, religie en politiek in domineesland, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.
- Groenendijk, A. (1986),
*Vasthoudend en Voortvarend, de achtergronden van het conflict rond Dr. J.G. Geelkerken
 in 1926*, (doct. Scriptie VU).
- Heitink, G. (2011),
Golfslag van de Tijd, Europa's niet te stillen verlangen naar God, Utrecht: Kok.
- Hierden, B. van & M. Bikker (2013),
Kerk en Dertigers 2.0, een verkennend onderzoek, Utrecht, Protestantse Kerk in Neder-
 land. [http://www.pkn.nl/actief-in-de-kerk/werkvelden/Gemeenteopbouw/Paginas/
 Dertigers.aspx](http://www.pkn.nl/actief-in-de-kerk/werkvelden/Gemeenteopbouw/Paginas/Dertigers.aspx)
- Kennedy, J. (2010),
Stad op een Berg, de publieke rol van protestantse kerken, Zoetermeer: Uitgeverij
 Meinema.
- Popper, K. (1945),
The open society and its enemies, (vol. I), Oxford: Routledge.
- Sturm, J.C. (1988),
*Een goede gereformeerde opvoeding, over neo-calvinistische moraalpedagogiek (1880-1950),
 met speciale aandacht voor de nieuw-gereformeerde jeugdorganisaties*, Kampen: Kok.
- Stuurman, S. (1983),
Verzuiling, kapitalisme en patriërchaat, Nijmegen: SUN.
- Werkman, P.E. & R.E. van der Woude (2012),
Bevlogen Theologen, geëngageerde predikanten in de negentiende en twintigste eeuw,
 Hilversum: Verloren.