

ANTON VAN DUINKERKEN

MENNO TER BRAAK

HET CHRISTENDOM

TWEE GETUIGENISSEN IN POLEMISCHEN VORM

DE VRIJE
BLADEN

JAARGANG 14

SCHRIFT VII

JULI 1937



H. P. LEOPOLD'S UITG.-MIJ. DEN HAAG

DE VRIJE BLADEN

staan onder leiding van B. Stroman, Victor E. van Vriesland, Constant van Wessem en Johan van der Woude en worden uitgegeven door H. P. Leopold's Uitgevers-Maatschappij N.V. Noordeinde 23, Den Haag. In deze nieuwe reeks zullen de Vrije Bladen hun oude traditie handhaven en in de eerste plaats aandacht schenken aan nieuwe verschijningen en verschijnselen in de wereld van kunst en letteren.

AAN DE MEDEWERKERS

Manuscripten, liefst getypt, dienen **uitsluitend** gezonden te worden aan het redactie-adres: Redactie Vrije Bladen, Noordeinde 23, Den Haag. De redactie zendt manuscripten, die niet worden aanvaard, alleen dan terug, indien gefrankeerde en geadresseerde enveloppe wordt bijgevoegd.

AAN DE LEZERS

De Vrije Bladen verschijnen den 15en van iedere maand in een omvang van ongeveer 32 bladzijden en worden den abonnés franco per post toegezonden. De abonnementsprijs van een volledige jaargang van 12 nummers bedraagt **f 7,50** per jaar bij vooruitbetaling; de prijs van losse nummers, tenzij een andere prijs op den omslag wordt vermeld, **f 1,—**. Omtrent vroegere en nog voorradige nummers geven de aankondigingen op den omslag nadere inlichtingen en voor levering daarvan wende men zich tot den boekhandel of de uitgeefster.

AAN DEN BOEKHANDEL

Prospectussen en nadere inlichtingen omtrent de Vrije Bladen verstrekt gaarne

H. P. Leopold's Uitg. Mij. N.V. Telefoon 115400, Gironummer 99990, Noordeinde 23, Den Haag.

De prijs van dit schrift is **f 1,—**.

ANTON VAN DUINKERKEN
MENNO TER BRAAK

HET CHRISTENDOM

TWEE GETUIGENISSEN
IN POLEMISCHEN VORM



DEN HAAG - MCMXXXVII
H. P. LEOPOLD'S UITGEVERS-MIJ. N.V.

MENNO TER BRAAK'S
VAN OUDE EN NIEUWE CHRISTENEN

DOOR

ANTON VAN DUINKERKEN

Schlegel soutient une chose absurde, déjà énoncée
avant lui, c'est que l'homme peut écrire sur la
religion . . . sans religion.

Benjamin Constant. Journal Intime. 1804.

Het is de vaste meening van Dr. Menno ter Braak en van eenige andere mijner beoordeelaars, die hij vertegenwoordigt of beïnvloedt, dat ik ophouden zou tot de katholieke Kerk te behooren, indien ik den moed had of mij de moeite gaf, mijne gedachten door te denken tot de laatste gevolgtrekkingen. Zij meenen, dat ik hiervoor terugschrik, omdat ik het gevoel van veiligheid niet missen kan — of durf — hetwelk voortkomt uit het bewustzijn eener innige verbondenheid met de overleveringen van mijn geslacht, de opvattingen van mijn omgeving, de zekerheden van het Brabantsche volk, waaruit ik voortkwam en waartoe ik blijf behooren. Voor zoover deze meening mijn persoonlijken toeleg op het behoud dier veiligheid veronderstelt, zou men haar voor kwetsend kunnen houden, ware het niet, dat ik omtrent Dr. Menno ter Braak een overeenkomstig oordeel vormde. Het is namelijk mijn overtuiging, dat deze schrijver beginnen zou, tot de katholieke Kerk te behooren, indien hij niet door een reeks van hoofdzakelijk buitenpersoonlijke — en ook buitengodsdienstige beweegredenen werd weerhouden, de uiterste gevolgtrekking te maken uit het betoog, dat hij levenslang voert en dat de hoogste geestelijke waarden van de geheele menschheid tot

onderwerp heeft. Wat hem het meest tegenhoudt, zoo dunkt mij, is zijn angst voor de geestdrift. Zijn oprecht verlangen naar „zindelijkheid” in het gebruik van Nederlandsche woorden, waardoor hij de leermeester zijner leeftijdgenooten, ook zijner vijanden, werd, kan men toeschrijven aan een even oprechten afkeer van zekere kanseltaal, bij geen enkele godsdienstige gezindte onbekend, wier schijnbare welluidendheid niet wordt verantwoord door geestelijk bezit. In zijn eigen taal zou deze afkeer een hevig ressentiment moeten heeten van den leerling tegen den leeraar. Al wat ressentiment is, zoo gelooft hij zelf, worstelt om bevrijding door bevrediging. Geheel zijn werk, maar niet het minst zijn laatste en meest belangwekkende boek, weerspiegelt deze worsteling. Men zal hem niet betrappen op uitbundige bewondering, nog minder op kinderlijke overgave aan het voorwerp zijner bewondering; het is integendeel zijn eerezucht, het bewonderde steeds te doen zien in een „ware gedaante”, zoomin bewonderenswaardig als de groote man in het oog van zijn kamerdienaar. Hecht hij zich aan het meesterschap van vroegere schrijvers, zoo zijn het altijd de „ontmaskeraars” van de openbare huichelarij en van het intieme zelfbedrog, die zijn genegenheid trekken, menschen als Multatuli, als Nietzsche, groote bezetenen door de vrees dat ze de dupe zouden worden der gemeenzaamheid. De gedachten, die het Europeesche gemeenschapsleven droegen, werden in de alledaagsche practijk der behoeftebevrediging uitgehold tot ledige frasen. Het is voor Ter Braak een onmiskenbare voldoening, die ledigheid te kunnen aanwijzen. Zijn humor berust er op en wordt er wel eens door geschaad. Beweert hij bijvoorbeeld „dat bij de historische loterij Christus uit de bus kwam en niet zijn concurrent (Mithras)”, dan verraadt zulk een formuleering een onbeheerschte vreugde in de oneerbiedigheid. Oprechte christenen van het type, dat voor bekrompen geldt, zullen door dergelijke gezegden bedroefd of gekwetst worden; slechts wie het genoeg kent, door Maurice Barrès gekenschetst als het genoeg der vijftien-twintig-jarigen, den leeftijd, waarop men *gaarne* ergernis

geeft, verontschuldigt in een knap en moedig schrijver zonder moeite het verlangen om zijn jeugd te rekken, en studentikoos te blijven, liever dan professoraal te worden. Zonder ergernis, en — helaas misschien! — zonder bedroefdheid, merk ik deze fout van Ter Braak's nieuwste boek het éérst op om de dubbele reden, dat hij zich hierin het meest bloot geeft en dat hij zich tevens hierdoor het meest vervreemdt van de lezers, die hem het meest nodig hebben.

Denkt men uit zijn betoog de laatdunkendheid weg, waarmee het herhaaldelijk gevoerd wordt, dan kost het minder moeite, er de waarde van te begrijpen. Maar begrijpt men bovendien die laatdunkendheid, en waardeert men haar als het kenmerk van Ter Braak's angst voor levensvervalsching door ongegronde geestdrift, dan is men, dunkt mij, in staat, zijn boek te genieten en te weerspreken met den humor en den ernst, die het verdient. Het te prijzen als een knappe verhandeling over een boeiend onderwerp is onvoldoende, want het boek daagt uit tot het vormen van eigen gedachten, die ook door hun vijandigheid nog hulde zullen brengen aan de kracht van den gene, die uitdaagt.

Er wordt van grenzeloze geestdrift gesproken, nooit van grenzeloze nuchterheid; toch meen ik, dat de menschelijke zucht naar enthousiasme vroeger bevredigd wordt dan de zucht naar critiek. Er zijn slechts drie trappen van vergelijking en de superlatief, herhaaldelijk op de dagbladpers geworpen, weigert, als verrekt elastiek, op een gegeven oogenblik iedere verdere werking. Maar bij het ontmaskeren kan men doorgaan als bij het schillen van een ui, ook al krijgt men de tranen in de oogen. Het leven is zóó ingewikkeld, dat men met het afwikkelen der windsels niet spoedig tot een einde komt. Hetgeen men overhoudt, moge bedroevend weinig zijn: het is de levenskiem.

De werkzaamheid van Ter Braak laat zich het best vergelijken bij dit onophoudelijk ontwindselen. Ieder cultuurgegeven onderzoekt hij op deze manier, en hetgeen hij overhoudt maakt altijd een pooveren indruk, zooals de kiem van een ui zonder

de ui een armoedig voorkomen vertoont. Het komt er maar op aan, of de toeschouwer de kiemkracht ziet en erkent. Zoo is het met dit boek, waarin de hedendaagsche geestesgesteldheid van christenen, marxisten en fascistten zorgvuldig wordt afgeschilferd tot er niets anders overblijft dan de kern. Deze kern noemt Dr. Menno ter Braak: *het ressentiment*.

Het woord klink leelijk, en wellicht in het oor van de meeste christenen volstrekt onaannemelijk, in ieder geval hoogst oneerbiedig, maar de schrijver verzacht dezen klank door te laten cursiveeren *dat ressentiment en cultuur overal samengaan*, waarna hij onmiddellijk vervolgt: „Niet alleen het ressentiment, dat naar den *naam* ressentiment luistert, is ressentiment”. Men zou dus kunnen besluiten, dat de *naam* ongelukkig gekozen is door Ter Braak, om zich vervolgens te verzoenen met hetgeen hij bedoelt en omschrijft: „de combinatie van recht op alles en bereikbaarheid van weinig, die den wrok doet ontstaan, en daarmee de spanning.”

Voor het christelijk *sentiment* lijkt mij dit een treffend juiste omschrijving, want ieder christen weet inderdaad, dat hij recht heeft op alles, weet meteen, dat hij weinig bereikt en gevoelt deswege een wrok, die een onmiskenbare spanning te voorschijn roept in het oprecht geleefde christenleven. Doch als hij een goed christen is, gevoelt hij dezen wrok niet tegen anderen, doch tegen zichzelf. Hier raak ik aan het wezenlijke punt van onderscheid tusschen de „oude” en de „nieuwe” christenen, en het wil mij voorkomen, dat Dr. Ter Braak, op zoek naar onmiskenbare punten van overeenkomst, dit belangrijke punt van verschil ten onrechte heeft uitgeschakeld. Het eenvoudige beeld van den goeden katholiek, tevreden met zichzelf en met de wereld, is velen te dierbaar dan dat ik het gaarne ineens vergruizelen zou, maar meer dan een beeld is het niet, d.w.z. het is de verstarring van een in werkelijkheid bewegend wezen. Beelden zijn gewoonlijk fraaier dan de personen, die ze voorstellen, niet alleen omdat ze stil staan en hun mond houden, maar ook omdat ze geen leverkwaal krijgen en geen hart hebben. Wanneer men de veronderstelling deelt, dat een aantal

hemellichamen uitsluitend gestoffeerd is met levenlooze voorwerpen, stijgt men in verbazing over onze planeet, waar dieren en menschen weliswaar elkander uitmoorden, doch slechts om te bevestigen, dat zij gehecht zijn aan dit minst begrijpelijke van alle dingen in het heelal: het *leven*. Toch maken wij beelden en kunnen wij een mensch niet hooger huldigen dan door hem na te bootsen tot hetgeen het minst op hem lijkt: een levenloos voorwerp. Het beeld van Thorbecke heeft minder met Thorbecke gemeen dan wie dan ook op het Thorbeckeplein: dit lijkt mij een zeer belangrijke grondgedachte voor een ieder, die zich aan een *dogmatisch* onderwerp waagt. Hoe weinig waarachtig christen iemand zich ook voelt, hij komt altijd nog meer met den waarachtigen christen overeen dan het beeld, hetwelk hem, ook door den knapsten steenhouwer, wordt voorgebeiteld. Deze overeenkomst geeft mij het recht tot tegenspraak namens het christelijk sentiment, dat iets levends is, zoolang het nog woont in het hart van één enkel zondig mensch en dat zich niet laat vereenvoudigen tot starre tevredenheid. Iedere christen is onbevredigd, de heilige het meest. Wil Ter Braak, toegevend, dat deze *naam* niet past, nochtans die onbevredigdheid aanduiden als een *ressentiment*, ik heb er geen het minste bezwaar tegen, wanneer we maar heel precies weten, waarover we spreken.

Na zijn heele boek te hebben geschreven, komt Dr. Ter Braak op de gedachte, aan het christendom een taak te wijzen, en hier schuilt zooveel oorspronkelijks in, dat het verre al zijn anderen humor overtreft. Hij schrijft (de cursiveeringen zijn wederom van hem):

„Het christendom is in vervulling gegaan, maar het heeft nog één taak gelaten aan de laatste christenen, waarvan de eerste zeker niet gedroomd hebben: *de beheersching van het ressentiment*, door het als ressentiment te *denken* en het als ressentiment te *behandelen*.”

Ik kan niet anders zeggen dan dat dit treffend juist is, maar als ik het goed versta, beteekent het, dat de christen, wil hij blijven wie hij is, eerst degene worden moet, die hij altijd was.

Hiermede ben ik het pijnlijk eens, want van deze diepe waarheid kan op de heele wereld geen christen zich overtuigen zonder zelfverwijt. Het *levende* christendom, wel heel iets anders dan een dood historisch beeld, begint bij zulk verwijt. Hierin verschilt het methodisch met Dr. Menno ter Braak, die de menselijke waardigheid tot uitgangspunt van zijn beschouwing neemt. Ook den christen is de menselijke waardigheid uiterst dierbaar, maar hij kent de menselijke onwaardigheid, en hij kent die niet uit historische of objectieve ervaring, maar helaas uit persoonlijke en subjectieve ervaring. De christen heeft zijn ressentiment, omdat hij weet, dat hij een moord zou kunnen begaan, een vrouw zou kunnen bedriegen of een vriend zou kunnen verraden en omdat hij zich niet voorveinst, dat hij te goed zou zijn voor deze vervloekte aarde, wel wetende, dat hij uit eigen kracht zeker niet goed genoeg is voor den hemel. Hij mist den moed, of het onfatsoen, of de zakelijkheid, noodig om zich wijs te maken, dat het moorden, het bedriegen en het verraden op eenigerlei wijze goed te praten zijn, al vraagt hij zich af, of hij levenslang volharden zal in dit gemis. Andere menschen zijn in dit opzicht misschien zekerder van zichzelf, de christen is een geboren twijfelaar, indien het aankomt op vertrouwen jegens de menselijke waardigheid. Hij gelooft in God, hetgeen iets anders is dan alleen maar te gelooven in een hiernamaals. Ter Braak acht het christelijk ressentiment voldoende bevredigd door de hiernamaals-verwachting en meent zelfs, dat de kerkvader Augustinus met zoo weinig tevreden was, maar de christen heeft hogere aspiraties dan een eeuwigheid van vreugde of van plezier of van behagelijksgevoel, hij verlangt een eeuwigheid van vereeniging met God. Het is een ernstige fout van Ter Braak dat hij het Godsgeloof van den christen in heel zijn beschouwing verving door hetgeen hij den *hiernamaals-factor* noemt, ofschoon deze beide begrippen elkaar lang niet dekken.

Het christelijk *leven*, waarvan het christelijk *geloof* inderdaad (zooals Ter Braak opmerkt) maar een onderdeel is, zij het

dan ook het onderdeel, dat alles draagt, is vóór alles een leven uit, door en met God. Het steunt op de bewuste erkenning van het feit, dat alle leven leeft uit, door en met God. Het geloof is allereerst een *niet-anders-kunnen*, eigen aan dengene, die den Oorsprong zoekt, zooals aan het staal de gehoorzaamheid eigen is jegens de magneetkracht. Niet het hiernamaals is de beslissende factor, maar de Oorsprong. Niet de hemel is het loon, maar God. Dat de vrome verbeelding zich in alle eeuwen den hemel voorstelde als een aangenaam verblijflood, een soort kolossale vacantiëkolonie, waar men prettig uitrust van de vermoeienissen-hierbeneden, moge tegemoet komen aan de zienswijze van Dr. Ter Braak omtrent het hiernamaals als compensatie voor geleden leed, het verandert niets aan de wezenlijke verhouding van den christen tot de Godheid, die een dialoog-verhouding is, waarbij de Godheid zich onmiddellijk openbaren kon, maar zich ook, en meestal, middellijk openbaart. Zonder het *gesprek met den Oorsprong*, in welken eenvoudigen vorm ook gevoerd, is alle godsdienst ondenkbaar. Het christendom is ondenkbaar zonder een vertrouwd en in zeker opzicht dus ook berouwd gesprek met den Oorsprong. In wezen verschilt het van andere godsdiensten, doordat de God, dien men vreest, zich in de christelijke openbaring kenbaar maakte als de God van Liefde. Zonder christen te zijn, zou men dus, consequent zijnde, geen historisch materialist worden, maar eenvoudig Godvreezend, zooals de aartsvaders waren. Christendom zonder Christus is niet de paradox van den modernen mensch, maar de paradox van den eersten mensch, die — levende onder de wet der vreeze — leefde in de verwachting. Niet de nationaal-socialist is de „christen zonder christendom”, maar de Jood, voor wien de vervulling der tijden nog niet is aangebroken en die deswege lijdt.

Het lijden, deze meest hevige en meest paradoxale openbaring van het leven, zonder dewelke het leven geen voortgang vindt, en die van alle waarachtig leven onafscheidelijk is, beschouwt de christen als een straf, dat wil zeggen als een bevestiging van de menselijke onwaardigheid. Het is den mensch waardig,

dit lijden te overwinnen, het te verminderen, waar hij het ziet, te verzachten, waar hij het zelfs maar vermoedt, hoewel ieder mensch weet, dat 't hem onwaardig is, dit lijden te ontvluchten, indien hij aan die vlucht iets offert, dat meer beteekent dan pijnloosheid.

Onze paradox is niet, dat de voortgang van wetenschap en techniek ons het geloof zou hebben afgenomen, maar onze paradox is, dat die voortgang ons lijden niet heeft verminderd. Wij moesten niet ongelooviger zijn dan ons voorgelacht. Wij moesten gelukkiger zijn.

Ter Braak stelt vast, dat wij het geloof verloren hebben, maar hij moest zich erover verbazen, dat wij het geluk niet gevonden hebben. De christen zonder christendom, door hem met het talent van een beeldhouwer gefixeerd, vertoont uitwendige trekken van overeenkomst met den christen, die leeft uit het geloof, maar in elken Jood (geloovig of niet) in wien de menschelijke waardigheid geschonden wordt door beschimpers of beulen, is méér gelijkenis met Jesus Christus dan in al degenen, die een stelsel aanhangen, dat als alle stelsels uit de heele wereldgeschiedenis den mensch onderwerpt aan eenige regelmaat van denken en doen. De christen zonder christendom is de lijdende mensch, die niet weet, waarom hij lijdt. Hij ondergaat het ressentiment zonder het te kennen. Hij ondervindt den wrok van Caïn tegen Abel, die altijd een wrok van allen tegen allen zou geweest en gebleven zijn, ware ons niets tenminste *iets* geopenbaard van den zin des lijdens, toen Jesus het hoofd boog, zeggende dat het volbracht was.

Het christendom heeft de pijn der barenden niet weggenomen, noch het zweet gevaagd van het voorhoofd dergenen, die hun brood moeten verdienen, maar het heeft de antieke vervloeking van arbeid en pijn, teekenen onzer menschelijke onwaardigheid, beantwoord met het antwoord van de genade. Er bestaat geen mensch, die niet geladen is van ressentiment tegen arbeid en pijn. In dezen zin kan men verstaan, dat wij vóór het Doopsel *vijanden Gods* waren, maar wij zijn gedoopt met het bloed van den Verlosser. Onze cultuur is met dit bloed gedoopt, en onze

dialogo met den Oorsprong des levens veranderde er door van inhoud. Geen onzer priesters of hij bidt wekelijks in het brevier alle honderd-en-vijftig psalmen van het Oude Testament. Zoozeer is het antieke — vóórchristelijke — Godsgeloof der verwachting onafscheidelijk van het Godsgeloof der vervulling. Maar in die tweespraak met den Oorsprong, waarvan het gebed slechts de uitdrukking is in woorden en begrippen en in de ongeformuleerde, nooit te formuleeren poëzie der ziel, die haar ademhaling zelf is, klinken de woorden anders, sedert ze bezegeld werden door dit bloed. Hun Davidisch ressentiment is verhevigd tot een dieper en hartstochtelijker wrok — wanneer Ter Braak aan deze woorden hecht. Het is de wrok van den christen, die recht heeft op alle genade, en door eigen zondigheid weinig bereikt.

Ter Braak wil op eenige plaatsen van zijn boek het debat terugvoeren naar de z.i. betwijfelbare historiciteit van Jesus Christus — maar tenminste zal hij moeten erkennen, dat even werkelijk als de Homerische gezangen bestaan, ergens in de geschiedenis erbarmen is gevonden voor het lijden, en dat wij dit erbarmen: *christelijk* noemen, zooals die gezangen: *Homerisch*. De redenen, waarom wij dit doen, mogen in het duister blijven, als ze niet duidelijk genoeg zijn voor dengene, die beweert er geen „belang” bij te hebben, de historiciteit van den naamgever te loochenen. Men kan tenslotte de vraag stellen, of de heele wereldgeschiedenis niet een droom is, waarin wij worden meegedroomd, het blijft niettemin onmogelijk, te ontkennen, dat *er wordt geleden* en dat hetgeen wij *leven* noemen zich mede in — en door dit lijden aan ons manifesteert. Ik geloof, dat Jesus Christus geleden heeft onder Pontius Pilatus en dat Hij aan het kruis gestorven is.

Lijden en sterven zijn duidelijke dingen, wel de duidelijkste dingen, die er zijn. Iemand kan twijfelen aan het leven, twijfelen aan de liefde, twijfelen aan de waarheid van alles, maar het is onmogelijk, te twijfelen aan de pijn. De pijn is het meest overtuigende kenmerk van het leven. Vreugde kan

twijfelachtig zijn. Pijn niet. Welnu: de christen gelooft, dat God zelf zich aan de wereld heeft geopenbaard *in de pijn*. Deze paradoxale verzoening van Godheid en lijden, slechts mogelijk door Gods aannemen van de menselijke natuur, is een geloofsmysterie, d.w.z. een bovenredelijk geheim, door de openbaring kenbaar, hoewel niet vatbaar gemaakt. Alle geloof eischt de erkenning van het boven-redelijke, m.a.w. de onderwerping van de rede. Hier houdt de redeneering op, hetgeen niet insluit, dat hier de waarheid ophoudt.

De mogelijkheid van zulk geloof wordt door Ter Braak niet ontkend en valt historisch ook niet te ontkennen, of men moet Sint Augustinus voor een oplichter houden, alle vurige christenen voor huichelaars enz. Ter Braak is overtuigd, dat de „oude” christenen waarlijk gelóófd hebben. Hij meent echter, dat — dank zij de wetenschap — hun geloofsgronden voor den modernen mensch niet meer toegankelijk zijn. Wie vandaag nog hetzelfde gelooft, doet het uit onvermogen om zich den werkelijken stand van zaken te realiseeren, al kan hetgeen hem hiervan weerhoudt eerbaar en begrijpelijk zijn. Dit argument zou opgaan, wanneer de wetenschap de *geheimen* van het leven had verklaard of opgelost, maar ze heeft slechts het bestaande onderzocht en geëxploiteerd, nieuwe namen gegeven en in andere volgorde gerangschikt, ze heeft het niet verklaard. Ze heeft ook de aantrekkingskracht van den Oorsprong niet weggenomen of *werkelijk* verminderd. Niet het probleem van het hiernamaals is het meest kwellende, maar het probleem van het „hiervoormaals”. Er *is* een geweldig *a priori* en dit beheerscht ons, of wij gelooven of niet.

Vraagt men het christendom naar het karakter van dit metafysiek *a priori*, dan luidt het antwoord: God is Liefde. Hij heeft de menschen liefgehad. Zóózeer heeft Hij liefgehad, dat Hij zijn eenigen Zoon heeft gegeven.

Het christelijk leven, de dialoog met den Oorsprong, wil niets anders zijn en kàn niets anders zijn dan het antwoord op die liefde, en de navolging van die liefde. In de Godsverhouding

is door het zegenrijke bloed van Jesus de liefde gaan overheerschen over de vrees. Deze liefde was slechts mogelijk waar *het lijden aanvaard* werd.

Ziedaar het christelijk geheim, dat Ter Braak, ten nadeele van zijn betoog, buiten beschouwing liet. Hij ziet het christelijk lijden als een noodlot, dat de christen gelaten draagt op hoop van zegen in het hiernamaals, hij ziet het niet als het *voorrecht der gelijkvormigheid* met den lijdenden Jesus. De menschenlijke waardigheid van den christen laat zich niet achterhalen door het onderzoek der sociologische structuur, waarin de democratie een christelijk rechtvaardigheids-minimum vertegenwoordigen zou tegenover de onchristelijke en liefdelooze aanspraken van onderdrukkers en geweldenaars, doch de waardigheid van den christen leert men kennen uit het onderzoek naar de mystiek, die aanvangt bij den christelijken *deemoed*.

In den deemoed wordt het ressentiment zich bewust als ressentiment, maar deze deemoed is meteen de kiem van een wedergeboorte door de *liefde*. De natuurlijke mensch, geleid door de instincten van de natuur, wordt beheerscht door ressentiment. De bovennatuurlijke mensch heeft — indien Ter Braak het zoo noemen wil — dit natuurlijke ressentiment geadeld tot iets, dat alleen nog *ten onrechte* met den naam van ressentiment kan worden genoemd.

Dit neemt niet weg, dat het boek van Ter Braak, hoe onrechtvaardig ook tegenover de heiligen, een gerechtvaardigd verwijt inhoudt tegen de „zondaars”, zooals alle katholieke christenen zich dagelijks eenige malen noemen in het *Wees Gegroet*. Waren de christenen volmaakt, de wereld zou er anders uitzien. Dat ze het niet zijn, is te vaak en te listig verontschuldigd, met het gevolg, dat ze het doorgaans niet meer durven zijn, of niet durven verlangen, het te zijn. Er is een maatschappelijk en geestelijk „gemiddelde” ontstaan, dat den toon aangeeft en dat dan ook voor normatief gehouden wordt. Spreekt men vandaag over christenen, dan bedoelt men lieden, die een gevestigd aantal christelijke gebruiken onderhouden en een gevestigd

aantal christelijke „vooroordeelen” handhaven. Ik heb niets tegen vooroordeelen. Ze zijn verstandiger en ook degelijker gegrond dan het oordeel van veruit de meeste menschen. Maar men moet ervoor willen leven en sterven, anders zijn ze waardeloos, zelfs als „voor-oordeel”. De christelijke praejudicia verloren die kracht. Het is gemakkelijk en het staat goed, christen te zijn, terwijl het een zekeren moed vraagt, zijn ongelooft te belijden. In de belijdenissen van ongelooft ontwaart men dan ook dikwijls een grooter oorspronkelijkheid, aan grooter vurigheid gepaard, dan in de talrijke, maar saaie geloofsbelijdenissen, welke door Christenen in het openbaar worden afgelegd. De tweespraak met den Oorsprong schijnt herleid tot een makkelijk herhaalbare formule van de lippen, waarbij het hart afwezig is. Het christelijk leven schijnt verstart tot dorre zelfgenoegzaamheid. Het licht des geloofs schijnt verflauwd, de liefde verzwakt.

In zulke tijden, waarin de levenwekkende stroom van christelijke bezieling gekanaliseerd schijnt, doet zich altijd de grootste paradox van het christendom voor: de paradox van het martelaarschap. Dan wordt het lijden opnieuw en evident de bevruchtende kracht des geloofs. Niet de meest waardigen, noch die het heiligst leefden, maar degenen, die God uitverkiest, bezegelen met hun bloed hun onuitroeibaar geloof. Vrijwillig lijden en dood ingaande, zien zij hun diepe onwaardigheid opheven tot gelijkvormigheid aan den lijdenden Verlosser.

Ter Braak vat de hoofdgedachte van zijn betoog samen in de woorden: „Menschelijke waardigheid is christelijke gelijkheid”, die voor wat de *sociologische* structuur betreft, tot op zekere hoogte houdbaar zijn, in denzelfden zin n.l. als waarin men spreekt over het oorspronkelijke, door de liefde ingegeven en beheerschte „communisme” der oude kerk. Tot het herstel van zulk een katholiek liefde-„communisme”, dwars door de huidige economische verhoudingen heen, en dwars tegen de wartaal van politici en sociologen in, zou een heilige in staat zijn. Maar zijn actie ware zelfs dan onvoldoende, liet hij zich

niet leiden door de diepere gedachte: „*Christelijke waardigheid is menselijke gelijkheid aan Christus*”.

Waar geleden wordt, terecht of ten onrechte, geduldig of met wrok, voor een hoog doel of stomweg, daar ontdekt de christelijke liefde deze waardigheid. Zij is liefde. Zij vraagt niet, zij geeft.

Geformaliseerd en verstelseld, verstard en verkild, maar in wezen onveranderd, is deze liefde nog altijd de gewichtigste „erfenis” van het christendom aan den ongeloofige, de meest dynamische beweegkracht van den christelijk-geloovige. Zij beteekent veel meer dan de *discipline*, welke Ter Braak ziet voortleven bij den marxist en den fascist. Immers de discipline is niet allereerst eigen aan de kerk, maar aan elke, hoe dan ook, geordende samenleving. In den vorm der organisatie zullen christenen en niet-christenen elkander zeker niet ontmoeten, want vaak zijn de punten van uitwendige overeenkomst slechts aanleidingen tot des te scherper verweer. Ze versterken immers den distinctie-drang. De liefde daarentegen is onmiskenbaar, omdat zij zich uitdrukt in *het offer*.

Daarom is het offer het middelpunt van den kerkelijken eeredienst, zooals de zelfverloochening het beginpunt is der persoonlijke religiositeit van den christen. God heeft liefgehad en Hij heeft Zijn eenigen Zoon *gegeven*, de wederliefde van den mensch vraagt niet allereerst het hiernamaals, doch *geeft*. Door het „hiernamaals” te maken tot de ultima ratio van het christendom, verkleint Ter Braak de christelijke levensparadox tot een drama van geestelijke belangzucht, waarin het sociale ressentiment den boventoon voert. Maakt het christendom werkelijk dien indruk op den buitenstaander, dan ligt dit aan de christenen, die hieruit een verwijt zullen verstaan. Het ligt niet aan de christelijke waarheidsleer, voor dewelke niet de mensch, maar de Godmensch centraal is. Christus te prediken, is onvoldoende, indien men hierdoor verstaat de herhaling van de evangelische vermaningen. Men moet als christen verder gaan, met den apostel Paulus, die schrijft: „Ik predik Christus en *Dezen gekruisigd*.”

Het evangelie is voorzeker de goede boodschap aan de armen en stelt den hedendaagschen christen dus voor een groote maatschappelijke verantwoordelijkheid, maar „de armen zijn de armsten niet” en het is aan ieder lijden, dat de liefde tegemoet komt. De Godverlatenheid, de doofheid voor de inspraken van den Heiligen Geest, beschouwt de christen als de diepste ontbering en hij weet, dat hij deze niet uit eigen kracht kan lenigen. Hij kan hoogstens voorbereiden. „Wij zaaien, God is het, die den wasdom geeft.” Omdat hij dit lijden van de armsten kent, begrijpt de christen het moeilijkste en toch meest logische liefdegebod „Hebt uwe vijanden lief”, dat *dwingt* tot de bewustmaking van het ressentiment als ressentiment en tot de behandeling ervan als ressentiment.

Tenslotte: Ter Braak maakt onderscheid tusschen een esoterische en exoterische interpretatie van het christendom. Hetzelfde onderscheid werd vóór hem gemaakt, laatstelijk in Nederland door den scherpzinnigen Dr. Schoenmakers, diep terug in de kerkgeschiedenis door de Gnostieken. Dit onderscheid heeft, goed begrepen, een reëlen grondslag in het verschil tusschen het lichaam der kerk en de ziel der kerk. Waar sprake is van een middellijke openbaring van de Godheid aan de menschheid, daar wordt de zinnelijke waarneembaarheid van het middel, gegeven onze waarnemings-constructie, verondersteld. Zulk een zinnelijk waarneembaar middel is de zichtbare kerk, logische consequentie uit de onmiskenbare omstandigheid, dat de geloofsdaad in deze liturgisch is, omdat de liefde tot God de liefde tot den evenmensch insluit en omdat alle geluk zich van nature mededeelt.

Wil men dit middel exoterisch noemen, vergeleken bij de geheime en ondoordringbare waarheidselementen, aanwezig in elke ziel, het is hoofdzakelijk een quaestie van benaming, slechts wegens het gevaar voor misverstand bezwaarlijk in dezer voege oplosbaar. Maar dan is men ook gehouden, dit „esoterische” deel voor ernstig te nemen en de overeenkomst tusschen menschelijke waarheid en christelijke waarheid niet te vereenvoudigen krachtens de verwaarloozing van het meest wezenlijke.

Het is onmiskenbaar, dat Ter Braak's betoog aan dit gebrek lijdt. Dit juist geeft mij het recht, hem te verwijten, dat hij zijn gedachten niet dóórdacht tot de laatste gevolgtrekkingen. Te vroeg hield hij stand bij het *beeld*, dat hij ontwierp, te weinig zag hij naar het *levende* model.

Gedurende langen tijd onderscheidde men scherp tusschen dogmatiek en leven als tusschen twee onverzoenlijke grootheden, thans schijnt Ter Braak het te zijn, die terwille van een *persoonlijke* dogmatiek het leven veronachtzaamt, hierdoor den dogmaticus dwingende, dit leven te verdedigen tegen de letter, die doodt. Want in en door de dogmatiek wordt niets anders beleden dan de Geest, die levend maakt.

ANTON VAN DUINKERKEN'S VERSCHEURDE CHRISTENHEID

DOOR

MENNO TER BRAAK

Het Christendom van Anton van Duinkerken, dat in zijn laatste boek, *Verscheurde Christenheid*, wordt getoetst aan een groot aantal feiten, zonder dat het echter zelf voor den schrijver een probleem wordt, heb ik eens trachten te karakteriseeren door deze formule: Omdat Van Duinkerken in Brabant geboren is, is hij Roomsch, omdat hij Roomsch is, is hij katholiek; omdat hij katholiek is, is hij verdediger des geloofs, omdat hij verdediger des geloofs is, gebruikt hij zijn intellect, dat toevallig ook nog scherp is. Ik schreef dat naar aanleiding van zijn dichtbundel *Hart van Brabant* (in *Het Vad.* van 15 Nov. 1936) en dus zonder zijn *Verscheurde Christenheid* te kennen; het blijkt achteraf ook volkomen van toepassing op dit werk. Alleen valt in dit boek de nadruk op het laatste deel der formule (het scherpe intellect), zooals het in *Hart van Brabant* op het eerste (de Brabantsche geboorte, de moederaarde) viel. Wat zich daartusschen afspeelde is voor den niet-katholiek minder gemakkelijk te raden, al blijkt uit het resultaat, dat Van Duinkerken's Christendom nog nooit door het vuur van den twijfel is heengegaan, en dus ook nog nooit tot een definitieve bevrijding kwam van de „alma mater”. De moedermelk is voor dezen merkwaardigen auteur nog altijd sterker argument dan de critische drift, waaraan b.v. het katholicisme van Pascal of Bergamin, of het „afvallige katholicisme” van Unamuno zijn beteekenis voor de ongelooovigen ontleent. Van Duinkerken is, als Christen of als katholiek, door en door

een maatschappelijk mensch, d.w.z. een conformist. De verlokkingen van het individualisme en het non-conformisme zijn hem onbekend, tenminste onwelkom; als hij ze kent, kent hij ze toch slechts als inblazingen van den Booze. Daarom is hij, die na den vroegen dood van Gerard Bruning de moreele leiding kreeg van het katholieke intellect in Nederland, een zeer speciaal soort katholiek. Als type behoort hij tot de *joviale* katholieken, waartoe Gerard Bruning ten eenenmale *niet* behoorde; deze zou zich waarschijnlijk hebben ontwikkeld in de richting van een pascaliaansche of unamuneske „agonie”, en als hij geloovig zou zijn gebleven, zou hij zijn geloof niet hebben gehandhaafd, door, zooals Van Duinkerken, boek na boek en brochure na brochure te schrijven zonder het geringste spoor van innerlijken strijd met de inblazingen der ketterij. De dood van Bruning, die nog te jong was om geheel vrij te zijn van de rhetoriek en het holle pathos van het expressionistisch proza, heeft den weg gebaad voor de alleenheerschappij van Van Duinkerken; men had een boeiend gevecht op leven en dood kunnen beleven, wanneer deze twee soorten katholicisme eens in volwassen staat op elkander waren gebotst. Dat schouwspel is ons onthouden, helaas; Van Duinkerken heeft tot dusver nog geen katholieken tegenspeler gevonden, die zich met hem gemeten heeft, zooals verschillende „ketteren” dat deden. en ik betreur dat. Want tegenover den „ketter” staat de geboren en getogen katholiek nu eenmaal dadelijk in de verdedigende houding opgesteld, terwijl een gemeenschappelijke ondergrond van Brabantsche traditie iemand als Van Duinkerken gemakkelijker zou kunnen bewegen tot datgene, wat hem het allerzwaarst valt, als maatschappelijk mensch en als conformist: den twijfel, de „agonie”, de persoonlijke beleving van het Christendom. Voor een deel is de onwankelbaarheid van deze rots te danken aan het feit, dat er geen branding is in zijn eigen kamp. De katholieke wereld in Nederland komt gemeenlijk niet boven het peil van pater De Greeve uit; de hypocrisie speelt er zoo mogelijk een nog grooter en nog onsmakelijker rol dan in de protestantsche

wereld; de oprechtheid van een Van Duinkerken, d.i. de eigenaardige oprechtheid van den man, die niet oprecht kan en mag zijn, is voor dit milieu met zijn compromissen en verleugende zedemeesters nog een wonder, waarvan het weinig begrijpt, of ex officio begrijpen durft. Ik zou niet over Van Duinkerken schrijven, wanneer ik de oprechtheid van den geboren conformist niet als een probleem zag, dat dezen schrijver eert, voorzoover hij Brabantsch Rooms-Katholiek is. Het is voldoende om zijn integere houding in den strijd tegen het nationaalsocialisme te noemen, om den lezer onmiddellijk te laten begrijpen, welke waarde Van Duinkerken ook voor ons vertegenwoordigt; hij heeft het stellig alleen aan zijn gebrek aan twijfel inzake het dogma te danken, dat men hem tot op zekere hoogte zijn gang laat gaan, ook daar, waar hij de kerk de scherpste verwijten doet over haar tactische fouten, haar absolute onmacht bij de vervulling van haar christelijke taak, kortom: over haar gebrek aan christelijke practijk. Zijn jovialiteit redt hem dan uit de impasse; de jovialiteit is voor de kerkelijke autoriteiten de assurantiepolis, die ernstige schade vrijwel onmogelijk maakt, want wie joviaal is, kent geen twijfel, denkt over den twijfel heen. De kerk weet dat; zij heeft niet voor niets een rijke „psychiatrische” ervaring... Het probleem der oprechte jovialiteit, waarvoor Van Duinkerken ons, het meest in zijn *Verscheurde Christenheid*, gesteld heeft, is het probleem der *barok*. De barok is een vorm van cultuurspel, die den Christen van het genus Pascal en Unamuno in wezen steeds onbegrijpelijk en antipathiek blijft, om haar verregaande belangstelling voor den overvloed van bijzaken en verfraaiingsartikelen des levens. Zoo is zij ook mij antipathiek, en het heeft mij de grootste moeite gekost, langs allerlei omwegen iets voor een genie als Rubens te „voelen” (het werd dus een soort „historisch voelen”). De barok wordt als een beleediging beseft door degenen, die hun (on)geloof door den twijfel willen rechtvaardigen; want in de barok wordt de twijfel door het geloof gerechtvaardigd, is de twijfel eigenlijk niet veel meer dan een ornament onder de andere ornamenten.

Toch moet ook in de vertegenwoordigers der barok het „agoniseerende Christendom” ergens te ontdekken zijn, al was het maar in hun toewijding, besteed aan de voluptueuze uitvluchten, die in hun vormenwereld als hoofdzaak verschijnen. De twintigste-eeuwsche barok-mensch Van Duinkerken, die een boek over het Christendom kan schrijven, zonder het kernprobleem van het Christendom (d.i. het probleem van den twijfel en de paradoxale zekerheid) ook maar één oogenblik aan de orde te stellen, schrijft een boek vol met zulke voluptueuze uitvluchten; hij *beschrijft* de historie van het Christendom sedert de breuk der Reformatie, en als beschrijver is hij, met al zijn scherpzinnigheid, het tegendeel van een twijfelenden geest. Men ziet hier iemand aan het werk, die boordevol zekerheid en maatschappelijkheid zit en die de grootste moeite heeft den twijfel in de allerbescheidenste gedaante bij zich toe te laten; het omgekeerde geval was het denkproces van Pascal, die, boordevol twijfel, eindelijk in de katholieke zekerheid belandde. Het opmerkelijke in het laatste boek van Anton van Duinkerken is echter, dat de twijfel er onder pseudoniem telkens om den hoek kijkt, en wel in den vorm van officieuze genegenheid voor de groote ketterij, met name voor die van Luther. Wel is deze twijfel even schuchter als de barok der beschrijving overvloedig en woordenrijk; maar hij *is* er, en daarmee staan wij schijnbaar even aan de grens der barok. Het Christendom is bij Van Duinkerken voor alles vormenweelde van syllogismen; de aanwezigheid van een zeer bedeesde twijfelzucht kan men daarin dan ook verklaren als een poging om het christelijke panorama zoo compleet mogelijk te maken; ook de kettische vormen wil Van Duinkerken, voorzoover dat met behoud van het dogma mogelijk is, opnemen in zijn Rubens-schilderij van de „ecclesia militans”. Dat dit een geheel andere manier van twijfelen is dan die van Pascal of Unamuno, ligt voor de hand; de twijfel is hier nog slechts de oppositie van den royalen barok-mensch tegen de bekrompenen in zijn eigen barok-sfeer, die om redenen van politiek belang aan zekere voluptueuze vormvariëaties den toegang ontzeggen. Zoo kan

Van Duinkerken zich in zijn barok betoog voordoen als de verdediger van de katholieke kerk *en tevens* als haar criticus; hij neemt het begrip katholicisme in zijn weelderigste uitgebreidheid, en kan daarbij de kettersche variaties niet uitsluiten, zonder zich onbehaaglijk te voelen; maar zij blijven in het geheel van zijn compositie schaduwpartijen, die het katholieke licht in laatste instantie altijd flatteeren, omdat zij er hoogstens een bescheiden glimp van opvangen.

Het Christendom van Van Duinkerken is dan ook voor alles een Christendom in de ruimte en den tijd geprojecteerd; de katholieke kerk is, ruimtelijk, een gewijde organisatie, en, tijdelijk, een stuk gewijde historie; het Christendom als *psychologisch* probleem ontbreekt in alle geschriften van dezen auteur, omdat hij meent door geloovig te zijn en scholastisch te kunnen redeneeren, bij voorbaat al met de psychologie te hebben afgerekend. Zijn critiek op het katholicisme bestaat zodoende voornamelijk in „ruimtelijke” en „tijdelijke” verwijten; de organisatie deugt niet, of de dienaren der kerk hebben in het verleden fouten begaan in hun optreden tegen de ketterij. Als er een stuk donquichoterie in dit *Verscheurde Christenheid* aangewezen kan worden, dan zeker wel dit: „als de ketterij van Luther c.s. maar binnen de kerkelijke grenzen zou zijn gebleven, dan zou het nu anders zijn; en nu dat niet zoo is, kan het misschien toch weer goed worden, als de ketters maar inzien, dat de eenheid van het Christendom het best verzekerd is bij de katholieke kerk!” Dat organisatorische en historische vraagstuk vervangt bij Van Duinkerken geheel het psychologische vraagstuk, met zijn polariteit van twijfel en zekerheid. De eenheid van het panorama is verstoord; laten wij trachten haar te herstellen, want „deze eenheid is het Christendom: de onverbreekelijke eenheid van den geloovige met Christus in de eenheid van de Kerk”.

In zulk een zuiver ruimtelijk-tijdelijke, onpsychologische conceptie van het Christendom moeten het natuurlijk de Jezuïeten zijn, die hardnekkige strijders van het barokke katholicisme der Contra-Reformatie, waarin een Van Duinkerken zijn ware

kampioenen ziet. „Nu het humanisme tot een spot voor nauwelijks beschaafden werd en de intellectueel gedoodverfd wordt als de vijand van den vooruitgang, zullen de mensche-lijkheid en de rede bescherming vinden bij diezelfde Kerk, aan wier bestaan de universele humaniteit en de universele rede een einde heeten te maken.” (Dit is eigenlijk het argument van den agent eener levensverzekeringsmaatschappij, die de schade, berokkend door den dood, opheft door een polis. M.t.B.) „Het zijn de Jezuïeten, de meest gehate vertegenwoordigers van de katholieke Kerk, die deze cultuurhistorische zending van de katholiciteit het zuiverst begrijpen. Vooral van hen valt te verwachten, dat zij de geestelijke verworvenheden van het humanisme bewaren en verdedigen zullen met dezelfde trouw, waarmede de groote bedelorden de middeleeuwsche tradities bewaarden,” schrijft deze apologeet op pag. 237 van zijn boek. Met andere woorden: de Jezuïeten zijn de beste beschermers der humanistische brandkast, waarin de geconserveerde cultuurwaarden liggen opgetast; hun organisatie stelt hen in staat een perfecten veiligheidsdienst te onderhouden, die het marxistischen en fascistischen inbrekers onmogelijk zal maken van hun gevaarlijke steekvlammen te profiteren. Men moet niet nalaten met deze safety-first-opvatting van Van Duinkerken Unamuno's waardeering van de Jezuïeten te vergelijken, die ik hier in den Duitschen tekst van zijn *Agonie des Christentums* voor een deel zal citeeren:

„Und so gibt es heute kaum einen dümmere Menschen als ein Jesuiten, oder wenigstens als einen spanischen Jesuiten. Alle Erzählungen von ihrer Schlaueit sind eine Legende. Jeder kann sie täuschen, und sie glauben einem die grössten Dummheiten. Für sie ist die Geschichte, die aktuelle Geschichte, die lebende Geschichte, die des Tages, eine Art magischer Komödie. Sie glauben an jede Art von Schwindel. Leo Taxil hat sie irreführt. Und in ihnen agonisiert, d.h. kämpft, d.h. *lebt* das Christentum nicht, in ihnen ist es tot und begraben. Der Kult des heiligen Herzens Christi, die Hierocardiocratie, ist das Begräbnis der christlichen Kirche.”

De leden van den subliemen veiligheidsdienst verschiĳnen hier dus als stuntelige aansprekers en doodbidders van een Christendom, dat reeds lang is bijgezet in de groeve der historie! En men kan er van opan, dat Unamuno zijn conclusies op grond van een overweldigend lijkenmateriaal heeft kunnen trekken! Nergens leert men het katholicisme beter kennen dan in Spanje, waar het, tot 1931, als organisatie oppermachtig en als „geest” morsdood was; waar, in 1936 en 1937, de „agoniseerende” katholiek José Bergamin strijdt aan de zijde der zoo-geheeten „rooden” tegen de aansprekers en doodbidders van generaal Franco! Wat zijn nu de Jezuïeten? Zijn zij de keurbende van Van Duinkerken of de troep quasi-sluwe stuntels van Unamuno?

Ik meen, dat men deze controversē oplost, door zich voor oogen te houden, dat de sluwheid der barok hetzelfde (of de tegenkant) is van de oprechtheid en domheid der barok. De Jezuïeten (voorbeeld: prof. Jac. van Ginneken, de ijzingwekkend knappe philoloog) zijn inderdaad ontzaglijk dom, wanneer men hen benadert met den maatstaf van het „agoniseerende” Christendom; men leze slechts de rede, die deze prof. Van Ginneken S.J. gehouden heeft bij het huwelijk van prinses Juliana over zijn duivel Azië, die ongeveer alles resumeert, waaraan men in het belang van de Keizer Karel-Universiteit te Nijmegen liever alleen maar denkt op de wijze der oude vrijsters; en toch is dezelfde Van Ginneken een groot geleerde, die in zijn vak zeer belangrijke dingen heeft gepresteerd. Het is juist de overmaat van geleerdheid en sluwheid op kleine gebieden, die de Jezuïeten dom maakt, en misschien soms zelfs oprecht; zij hebben zich van oudsher ingesteld op het herwinnen van zielen door bijzaken-barok en in dezen tak van bedrijf hebben zij dan ook een vaardigheid verkregen, die weinigen hun zullen verbeteren. Zij zijn de moderne vertegenwoordigers van het relativisme der „augustijnsche” moraal, die leert dat goed en kwaad slechts *tactische* begrippen zijn, afhankelijk van de positie, die de bezitter van het aardsche slijk of de bedrijver eener aardsche handeling inneemt tegenover

God; zij hebben zich bevrijd van alle evangelische aarzelingen opzichte van organisatie, zij hebben de consequentie getrokken van een *dood* Christendom, dat zich door een *levende* organisatie het best kan blijven voortplanten door middelen als de „reservatio mentalis” en het probabilisme. Inderdaad, deze techniek vereischt toewijding aan een soort humanisme, men moet het Van Duinkerken toegeven. Maar wie is zoo naïef bij deze doode Christenen een zintuig te verwachten voor een *levend* humanisme, een „agoniseerend” humanisme? Dat is alleen een man als Anton van Duinkerken, die met de oprechtheid van den barok-mensch is blijven gelooven aan de ziel van een dood Christendom, omdat hij zich bij voorkeur vermeit in de levendige beweeglijkheid der organisatie, die den dood voortplant. Daarom: in Van Duinkerken „agoniseert” niet het Christendom, maar slechts de organisatie der christelijke (katholieke) kerk; voor haar gebreken heeft hij een scherp oog, zooals hij een scherp oog heeft voor de tekortkomingen van Luther en Calvijn; maar bij het summum der organisatie, het Jezuïetendom, houdt zijn „agoniseeren” op, omdat hij hier de superieure gesmeerdheid aantreft van den soepelsten organisatorischen motor. Het weinigje twijfel van den barok-mensch verdrinkt in het ruimtelijk-tijdelijk panorama der Sociëteit van Jezus.

Het ligt dan ook geheel in de lijn van dezen oprechten aarts-conformist om den Jezuïet in zijn boek af te schilderen als den „onverzettelijken *non-conformist*”; want voor den barokken Van Duinkerken is de organisatie, die het ignatiansche „age contra” in practijk brengt, al het hoogtepunt van non-conformisme. „Door den mensch te dwingen datgene te doen, waartegen zijn persoonlijke smaak zich verzet, dwingt het (oorlogsbeginsel „age contra”) tot het aankweken eener ontembare wilskracht, het behoedt hem bovendien voor een lichtvaardige toegevendheid jegens zijn omgeving, die schaden kan aan zijn persoonlijkheid. Het is — zooals Maurice Barrès heel goed begreep — het grondbeginsel van een superieur individualisme. Het kweekt den waarlijk „vrijen mensch”. ”

Het was weer de *werkelijke* non-conformist Unamuno, die dit z.g. superieure individualisme der Jezuïeten met zijn „in necessariis unitas, in dubiis libertas” eenigszins anders formuleerde:

„Um Freiheit spielen zu können, erweitern sie das Feld des Zweifelhafte[n], indem sie das zweifelhaft nennen, was es gar nicht *ist*. Man muss z.B. die Metaphysik des Paters Suarez lesen, um zu sehen, wie ein Mann sich damit beschäftigt, ein Haar in vier Teile zu spalten, jedoch in vertikale Richtung, um sodann aus den vier Fäden wieder ein Geflecht zu machen. Oder wenn sie historische Studien treiben — was *sie* nämlich Historie zu nennen pflegen und was nicht mehr als Archäologie ist —, unterhalten sie sich damit, die Haare im Schwanz der Sphinx zu zählen, um ihr nur nicht ins Auge schauen und ihren Blick nicht aushalten zu müssen. Eine Arbeit, die dazu dient, sich selbst und andere Leute dumm zu halten.” En Unamuno laat er op volgen: „Der Einsiedler, ein wahrer Einsiedler, wie Pascal einer war, der Mann, der da glauben wollte, dass Jesus auch einen Tropfen seines Blutes für ihn, Blaise Pascal, vergossen hätte, konnte sich nicht mit diesen Kriegsleuten verständigen.”

Het „vrijheidje spelen” is een van de pikantste bezigheden van den mensch der barok, die de vrijheid noodig heeft om zich in het verband van zijn organisatie beweeglijkheid te kunnen verschaffen: de beweeglijkheid, die hij krachtens zijn temperament, zijn ruimtegevoel, niet missen kan; daarom keerde Vondel zich tegen de „staetzucht” en keert Van Duinkerken zich tegen Calvijn, wiens schim hij het geidealiseerde portret van Ignatius voorhoudt. Luther is hem (begrijpelijk, onder dit aspect!) kennelijk sympathieker, al „ontgingen hem alle juridische en casuïstische verfijningen” (moet dat een verwijt beteekenen?), al „is zijn karakter niet vrij van... schurkentrekken” (zijn de Jezuïeten het wèl?) en al „valt er iets ziekelijks waar te nemen in zijn weergave van de klooster-scrupules”. „Het hart vergeeft hem lichter dan de rede”, zegt Van Duinkerken, en: „Noemt hem geen ketter zonder hem

tenminste de eer te gunnen, hem van alle ketteren den grootsten te noemen." De ketterportretten in *Verscheurde Christenheid*, die lang niet slecht zijn, zijn trouwens stuk voor stuk negatief-geschaduwde pendants van het Ignatius-portret, zooals de heele Reformatie voor dezen auteur slechts een negatief-geschaduwde pendant is van de Contra-Reformatie. Men moet deze beschouwing over de ketterij interpreteren als een *picturale* wijze van beschouwen; de harmonie der zichtbare kerk (zichtbaar: een picturale illusie der barok!) eischt als ondergeschikt tegenmotief de disharmonie; alles streeft echter terug naar de verbroken harmonie, en de gedachte, dat men aan deze harmonie zèlf zou kunnen twijfelen, komt bij Van Duinkerken niet eens op. Hij voelt zich de nazaat van Erasmus, voorzoover deze Erasmus zich kritisch verhiel tegenover de organisatie, zonder met de organisatie te willen breken, en als Erasmus is hij „in den grond een optimist". Hij kan dat ook gemakkelijk zijn, omdat hij de „agonie" van den twijfel niet kent; hij heeft aanpassingsvermogen in overvloed, en hij is er eigenlijk voortdurend verbaasd over, dat de heele wereld zich niet wil aanpassen. Ook Luther had zich moeten aanpassen, in plaats van zijn „individueel hervormingsproces" (het innerlijk conflict met den duivel) „op te dringen aan de christenheid" (het uiterlijk conflict met de macht van Rome). „Het blijft een mysterie, dat de christenheid dit aanvaard heeft. Hoe men ook de kerkgeschiedenis beziet en beoordeelt, altijd stuit men op het raadselachtige feit der Hervorming." Zoo zou men, doorredeneerend, ook van zijn verbazing kunnen getuigen over het feit, dat zekere Jezus Christus zijn „individueel hervormingsproces" aan de macht van (een ander) Rome heeft „opgedrongen", in plaats van zich aan die macht op het geëigende moment gehoorzaam te onderwerpen; Pilatus, de Leo X van die dagen, zou hem dat aanpassingsproces ongetwijfeld zooveel mogelijk hebben vergemakkelijkt. Maar tot deze analogie, die zich ook „opdringt", komt Van Duinkerken niet; hij spreekt niet over den oorsprong van het Christendom, aangezien men daarbij de psychologie zou zien opduiken, en

de psychologie is de moeder van den twijfel, zoals Brabant de moeder is van Anton van Duinkerken. Dat het Christendom eens een *invasie* is geweest en een revolutie van de „armen van geest”, dat zonder de bemiddeling van Augustinus deze invasie niet denkbaar zou zijn in de sfeer van organisatie en barok, waarin Van Duinkerken leeft, is een omstandigheid, waarover de clan der Jezuïeten veel minder spreekt dan over de „heerlijkheid der kerk” . . .

Niet de crisis van het Christendom is het, die Van Duinkerken bezig houdt, maar de crisis der kerk. Vandaar ook, dat zijn boek eindigt met de apologie der absurditeit: de hereeniging der kerken onder het patronaat van Rome. Deze conceptie getuigt niet alleen van een ongeneeslijk respect voor de katholieke autoriteit, maar ook van een algemeener respect voor kerkelijke organisaties tout court. Wie meent, dat het levende Christendom in eere hersteld zou zijn, zodra de concurrerende belijdenissen (al dan niet onder hegemonie van Rome) tot overeenkomst zouden zijn geraakt, overschat den gevel ten koste van het huis. (De barok heeft, men moet het tot Van Duinkerken's verontschuldiging aanvoeren, altijd een voorliefde voor gevels gehad). Zoals ik in mijn boek over het Christendom aannemelijk heb trachten te maken, is de „agonie” veel verder voortgeschreden dan de geloovigen, Van Duinkerken inclus, wagen te vermoeden. Het Christendom „agoniseert” in het liberalisme, in de wetenschap, in de democratie, in het anarchisme, in het marxisme, in het fascisme, in het nationaalsocialisme; het is een discipline, die een harer dwangmiddelen, de hiernamaals-illusie, ziet vervluchtigen, en nochtans de consequenties heeft te trekken van den „eenmaal ingeslagen weg”, van de onomkeerbaarheid der geschiedenis. Wie de tragedie van het Christendom zoekt, zoek haar niet in de eerste plaats in de kerken of de dogmata, en bedwelme zich niet aan het verleidelijk visioen, dat „hereenigd de christenheid in staat is, de huidige beschavingswende niet alleen te overleven, maar te leiden”, zoals Van Duinkerken zichzelf in het slothoofdstuk *Herstel in Christus* wijsmaakt. Wij staan

voor andere problemen, zoals dat van het ressentiment, dat de christelijke gelijkheidsidee ons heeft nagelaten als erfenis! In de middeleeuwen was de kerk een macht, omdat zij als universeel en als denkgrens kon gelden; de christelijke kerken van thans, al hebben zij hier en daar nog politieke macht en al kunnen zij, zoals nu in Duitschland, soms nog met plaatsvervangende energie geladen worden, zijn nauwelijks machten meer, en zij zouden het evenmin zijn, wanneer zij een pact sloten met Rome, hetgeen op zichzelf echter al een onwaarschijnlijke onwenschelijkheid is. Als er van een „beschavingswende” gesproken kan worden, dan is die niet te overleven of te leiden door strategische schijnbewegingen met verouderde legercorpsen.

Van Duinkerken wordt, met al zijn vooruitstrevendheid en critiek, in dit laatste hoofdstuk van zijn boek de reactionnair der barok. Hij droomt van gedurfde gevelcombinaties, uit angst, dat hij anders over de ontbinding achter zijn eigen gevel zou moeten spreken; hij waagt utopistische sprongen in ruimte en tijd, hij prijst ons nogmaals zijn Jezuïeten aan, hij verklaart, dat „de hereeniging niet het Concilie van Trente, doch het feit van de Reformatie ongedaan heeft te maken” (waarmee hij zijn kansen bij de predikanten weer verspeelt, hetgeen hij zelf ook heel goed moet weten, al is hij een barokke geest), en hij laat ten slotte veel in het midden, om èn Roomsch èn Johannes de Dooper der hereeniging tegelijk te kunnen zijn. Zijn betoog eindigt in een volumineuze preek, die Bossuet niet zou hebben misstaan; het gonzen der groote woorden, die de gebaren van een redenaar door den drukinkt heen verraden, is het laatste wat men van hem verneemt. Een barok slot van een barok boek, en als zoodanig geen wanklank; men kon niet anders verwachten . . .

Maar achter deze woorden hoort de lezer, in wien het Christendom „agoniseert”, de kreten der vermoorden van Guernica, de heilige stad der katholieke Basken, over welke kreten het Vaticaan, naar men fluistert, *gedelibereerd* heeft; *deliberante senatu perit Saguntum*. Achter deze woorden staat het concor-

daat met Hitler, waarmee deze kerk de „beschavingswende” op de gebruikelijke wijze dacht . . . af te tappen, tot zij eindelijk met schrik en beven moest ontdekken, dat sommige pecten zelfs voor priesters onvoordeelig zijn. Achter deze woorden staat ook de ons nog onbekende Anton van Duinkerken, die zich door de barok van den twijfel redt, om in de strategie een alibi te zoeken voor de confrontatie met de „espaces infinis”, die Pascal verschrikten en die misschien toch ook hem één oogenblik zouden verschrikken, wanneer hij ze ontmoette. *Verscheurde Christenheid* is een boek van een mensch van goeden wil. Maar het is zelf niet verscheurd, en alleen christelijk onder het aspect van de barok, die een maskerade is in het aangezicht van den twijfel.

De schrijvers van deze opstellen bechten er waarde aan te verklaren, dat zij hun oordeel over elkanders werken onafhankelijk van elkaar formuleerden. Het polemisch verband moet dus slechts gezocht worden in de verbouding der standpunten in het algemeen; de volgorde, waarin deze opstellen zijn geplaatst, is geheel toevallig.

Anton van Duinkerken (pseudoniem van W. J. M. A. Asselbergs) werd 1903 te Bergen op Zoom geboren en is redacteur aan *De Tijd* en medewerker aan vele tijdschriften. Dichtbundels: „Onder Gods Oogen”, „Lyrisch Labyrinth”, „Het Wereldorgel” en „Hart van Brabant”. Proza en essays: „De Ravenzwarte”, „Verdediging van Carnaval”, „Hedendaagsche Ketterijen”, „Katholiek verzet”, „Welaan dan beminde geloovigen”, „Dichters der Contra-Reformatie”, „Dichters der Middeleeuwen” en „Verscheurde Christenheid”.

Dr. Menno ter Braak werd 26 Jan. 1902 te Eibergen geboren. Hij studeerde aan de Universiteit van Amsterdam in de geschiedenis en Ned. letteren, promoveerde in 1928 op een proefschrift „Kaiser Otto III”. Hij was van 1932 tot 1935 redacteur van het tijdschrift *Forum*, en is thans redacteur letteren en kunst van het dagblad *Het Vaderland*. Werken: „Cinema Militans” (1929), „Het Carnaval der Burgers” (1930), „De Absolute Film” (1931), „Hampton Court” (1931), „Afscheid van Domineesland” (1931), „Man tegen Man” (1931), „Démasqué der Schoonheid” (1932), „Dr. Dumay Verliest . . .” (1933), „Politicus zonder Partij” (1934), „De Pantserkrant” (1935), „Het Tweede Gezicht” (1935), „Van Oude en Nieuwe Christenen” (1937).

In den Veertienden Jaargang van *De Vrije Bladen* zijn tot heden de volgende nummers verschenen:

HENDRIK DE VRIES
GEÏMPROVISEERD BOUQUET

Gedichten en Teekeningen

f 1.25

* *

ALBERT VAN WAASDIJK

ROMANTABLETTEN

f 1.—

* *

MAURICE GILLIAMS

TWEE OEFENINGEN

Meneer Albéric en In Memoriam

f 1.—

* *

MENNO TER BRAAK

DOUWES DEKKER EN MULTATULI

f 1.—

Nrs. 11—30 op geschept papier
en gesigeneerd door den schrijver *f* 5.—

* *

GERARD DEN BRABANDER

GEBROKEN LIER

f 1.—

* *

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

HET GEZICHTSPUNT IN DE KUNSTEN

f 1.—

* *
*

Uitvoerig prospectus gratis op aanvraag

* *
*

Van de volgende in *De Vrije Bladen* verschenen Schriften zijn nog enkele exemplaren voorhanden:

GEDICHTEN

Clara Eggink	<i>Schaduw en water</i>	f 1.—
Groningsche dichters		„ 2.—
Mr. J. Huijts	<i>Sowjet-poëzie</i>	„ 1.—
H. J. W. M. Keuls	<i>De dansende lamp</i>	„ 1.—
Halbo C. Kool	<i>Scherven</i>	„ 1.50
C. Vestdijk	<i>Verzen</i>	„ 1.50
Hendrik de Vries	<i>Stormfakkels</i>	„ 1.—

NOVELLEN

F. Bordewijk	<i>'t Ongure Huissens</i>	f 1.—
Henriëtte van Eijk	<i>Gabriël</i>	„ 1.20
Albert Helman,	<i>De kostbare dood</i>	„ 1.—
B. Stroman,	<i>Hannibal Boontjes</i>	„ 1.20
„	<i>Jomtof en Barbe bleu</i>	„ 1.—
Victor Varangot	<i>Wissels</i>	„ 1.—
S. Vestdijk	<i>De bruine vriend</i>	„ 1.20
„	<i>De Oubliette</i>	„ 1.—
Constant van Wessem	<i>De fantasie-stukken van Frederik Chasalle</i>	„ 1.20
Johan van der Woude	<i>Ondergang</i>	„ 1.—

E S S A Y S

Tai Aagen—Moro	<i>Spaansche dansen, dansers en danseressen</i>	f 2.—
R. H. Dijkstra	<i>W. Schubmacher</i>	„ 1.20
Jan Engelman	<i>Nieuwe schilderkunst in Holland</i>	„ 1.—
A. J. D. van Oosten	<i>Film en gemeenschap</i>	„ 1.25
G. Rietveld	<i>Nieuwe zakelijkheid in de Nederlandsche architectuur</i>	„ 1.—
Max B. Teipe en Johan van der Woude	<i>Dr. Menno ter Braak</i>	„ 1.—
P. Verdoes	<i>Luigi Pirandello</i>	„ 1.—
Gerard Walschap	<i>Jan Frans Goyens</i>	1.50

201119_023

duin004chri01

Het christendom

„ 1.10

„ —

„ —