

De marxistische erfenis
van het Aggiornamento



Cees Willemsen

**De marxistische
erfenis van het
Aggiornamento**



Socialistische Uitgeverij Nijmegen
1969–1983

Voor drs. Lambertus C. Willemsen (1923-2004) en Marie-Thérèse van der Sande (1927-1987), die bleven geloven in de Roomse utopie, die ze ongekend succesvol wisten te verwezenlijken.

In weemoedige herinnering aan Henk Hoeks (1947-2017), wiens geliefde motto Homo bulla, De mens is een luchtbel (Erasmus), ik door middel van deze studie waag te relativeren.

Deze uitgave kwam tot stand met financiële ondersteuning van het Prins Bernhard Cultuurfonds, de Stichting Het Nuyensfonds, de Stichting Sormani Fonds, het Lucas Ooms Fonds, het Dr. Hendrik Muller's Vaderlandsch Fonds, de M.A.O.C. Gravin van Bylandt Stichting, de Paul Hazard Stichting, de J.E. Jurriaanse Stichting en boekhandel/uitgeverij Roelants.

© 2022 Uitgeverij Roelants en Cees Willemsen

Redactie: Lucy Klaassen, Westervoort

Boekverzorging: Studio Gerton Hermers, Heumen

Groepsfoto SUN (voorflap): fotograaf onbekend

Portretfoto auteur (achterflap): Duncan de Fey, Nijmegen

Druk: Tuijtel, Hardinxveld-Giessendam

www.roelants.nl

NUR: 694

ISBN: 9789074241489



Inhoud

Ten geleide door Remieg Aerts	13
De uitgeverij als cultuurmaker	13
Inleiding	17
1 <i>Civitas Dei en civitas mundi</i>	23
Moet dit een crisis verbeelden?	23
Culturele inertie	24
Lege wereld	26
Het Te-Kort	27
Bidprentjescultuur en zelfheiliging	28
De beweging der Jongeren: Utrecht, Nijmegen en Brabant	29
Burgerlijk katholicisme	32
Fascinerende moderniteit	34
Morele ketterij	35
De keuze	37
Geëngageerde (doorbraak)katholieken	38
Aanmatigende intellectuelen	41
Mislukte synthese	42
Welke tijdgeest?	44
Nationale verplichtingen	46
Herkenbaar als katholiek?	47
Onafwendbare doorbraak	48
<i>Nouvelle théologie</i>	50
Teilhard de Chardin	51
Zwarte zwanenzang	53
Christelijke elementen	54
2 <i>De jonge Marx en katholiek gewetensonderzoek</i>	57
Inleiding	57
Sociaal paradijs?	59

Problemen met de realiteit?	61
Geen aards paradijs	63
De actualiteit van Marx	65
Diepste verlangen	65
Christelijk liefdesgebod	66
Gewetensonderzoek	67
Vervreemding of integratie?	68
Roomse utopieën	70
Vreedzame co-existentie	73
Dialogoog met Moskou	74
Ethiek van rechtvaardigheid	75
Machteloos inzicht	76
De laatste rooms-katholiek	80
De Civitas Academica	82
3 Oude en nieuwe rolmodellen	85
Inleiding	85
Klimaat	86
Klasseninstinct	87
Bleke monnik	88
Leermeester	89
Kritisch humanist	90
Studentenvakbeweging (svb)	91
Liever spelen dan brood	91
Primaat van de verbeelding	92
<i>Intelligence du coeur</i>	93
Geloofstwijfel	95
Moreel examen	96
Afgewezen leerling	97
Gedoofde vulkaan	98
Louter leegte!	99
Rolmodel	100
De Frankfurters	102
Surrealistische politiek	103
De Kritiese Universiteit	105
Rood Front	106
Waardenvrijheid en specialisatie	107
Maatschappelijk verantwoordelijkheidsbesef	108
Subtekst	109
Inhaalslag	110

Bevrijde lust	112
Zelf publiceren?	112
4 Geritualiseerde versus linkse openbaarheid: de oprichting van de SUN	115
Inleiding	115
<i>Morgen meester</i>	115
Het immanente fascisme	116
Rigide moralisme	118
Missionaire roeping	120
Wijkplaats voor religieuze naturen	121
Overcompensatie	123
Historische parallellen	124
Aloude scepsis	126
De fictie van de volksvertegenwoordiging	128
Gemanipuleerde openbaarheid	129
Tegenstem	131
Biotoop	133
Zelfbeheer en lokaal chauvinisme	133
Socialistische uitgeverij	135
Ultra-imperialisme en theoretische achterstand	137
Theoretische bezinning	138
5 Een politieke uitgeverij	141
Inleiding	141
Totale maatschappijkritiek	142
Centralisme?	143
Marxistische interfaculteit	147
Gefrustreerde verwachtingen	148
Traditioneel antiliberaal en antiburgerlijk	150
Universele sleutel	151
Moeizame pacificatie	152
Mentaliteit versus productieverhoudingen	152
SUN-SUA	154
<i>Te Elfder Ure</i>	155
Opmerkelijke parallellen	156
Generaties	158
Transformatie	159
Wild geworden kleinburgers	160
Harmsens herkansing	162

De Rotterdamse havenstaking	166
Toenadering tot de CPN	167
Scheiding der geesten	169
De protagonisten	171
Harmsens interventie	174
Oude bronnen én oude methoden	175
6 De reconstructie van het marxisme	179
Inleiding	179
Twee-eenheid	180
Ideologische spil	181
Tamelijk abstract	181
Angstvallige politiek?	182
Rondom Harmsen	183
Afhankelijk van sterke communisten	184
Geen liberale contacten	187
Socialistische attitude	189
God is liefde tussen de mensen	190
Nederlandse Studenten Raad (NSR)	191
Praktisch werk	193
Ongemakkelijke solidariteit	194
Positieve balans	195
Vroege receptie	196
Nijmeegs tekort?	198
Lof en scepsis	202
Werkelijkheidszin	203
Huiver voor heroplevende dogmatiek	206
Financiële openbaarheid	208
Renderende politieke behoeften	209
Stijgende oplagen	210
Linkse boekhandel	212
Vormgeving	216
7 Een paulinische ervaring	219
Inleiding	219
Professionalisering	220
Instituutspolitiek	220
Centraliseren of verbreden	221
Communistische hinderpaal	222
Links-wetenschappelijke uitgeverij	223

Beperkte intellectuelen	224
Ideologisering van de wetenschap?	225
De missie van een uitgeverij	227
Herleving van de klassenstrijd	228
Wetenschapstheoretisch debat	229
Geleend begrippenkader	230
Theologie of wetenschap?	231
Twee polen	233
Over de methode	236
Wetenschap van de geschiedenis	237
Program in een notendop	238
Epistemologische breuk	239
Vermeende onwetenschappelijkheid	240
Existentialistische Marx-interpretatie	241
Bevrijd van utopieën?	243
8 Theoretische én politieke ambities	245
Inleiding	245
Frans en Italiaans voorbeeld	246
De partij	247
Vakbondsbewustzijn	248
Hegemoniebegrip	249
Koudeoorlogsdenken	249
Uiteenlopende standpunten	251
Bernstein en Lenin op herhaling	252
Voor de bevrijding van de arbeid	254
Geheime code	256
Empirisch en descriptief	257
Paul de Groot en de 'supercensor'	260
Onvolwaardige (Werk)uitgave	261
Innerlijke noodzaak	262
Eigen politieke agenda	263
9 Herzuijing met behulp van de heilige drie-eenheid: politieke strijdbaarheid, intellectuele integriteit en moreel engagement	267
Inleiding	267
Normatieve keuze	267
Scheef beeld	270
Nijmeegs debat	270
Nieuwe zuil	272

Jacq Vogelaar	272
Meer actualiteit, meer Amsterdam	273
Te abstract, te veel Althusser?	275
Nijmegen als politiek centrum	276
De <i>missing link</i>	277
Verwarde, theoretische situatie	279
Teruggeworpen op Nijmegen	281
Intellectuele <i>Nachwuchs</i>	283
Wilfried Uitterhoeve	284
<i>Recht en Kritiek</i>	286
Falende planning en schoten in de roos	286
De vormgeving van Karel Martens	287
10 De neergang van het linkse debat en de sterk teruglopende belangstelling voor marxistische theorievorming	293
Inleiding	293
Eigenlijke en oneigenlijke argumenten	294
Noodzakelijke fondspromotie	296
Neergang van het linkse debat	297
Volksopvoeding, cultuurpessimisme en historische vertekeningen	298
Nijmeegse provocaties	302
Scheidlijnen	306
Herhaling van zetten?	309
Illusies en faillissementen	311
11 Hegemoniaal blok versus een tekortschietend marxisme en een kantelend politiek-ideologisch tij	315
Inleiding	315
Herwaardering van de burgerlijke staat en de parlementaire democratie	316
Sociaal reformisme en culturele honger	317
Eurocommunistisch alternatief	318
Stalinismedebat in Amsterdam én Nijmegen	320
Nijmeegse tegenspraken	325
Cultuurmarxisme?	325
De organische intellectueel	328
Didactisch complot	329
Commerciële en publicitaire successen vertroebelen het beeld	332
De implosie van het marxisme	334
Kantelend politiek-ideologisch tij	336
Het einde van een Nijmeegs debat	339

12	<i>A tale of two cities or two cultures?</i>	343
	Inleiding	343
	Wereldbeelden	344
	Hawinkels' biografie	346
	Gefragmenteerde ervaringen	348
	Gemankeerd portret	349
	Narcisme en/of rancune	350
	Mythevorming	351
	Lokale grootheden	352
	Sensibele periferie	353
	Mentale spanningsveld	353
	Nijmeegse determinaties	354
	Onderscheiden katholieken	358
	Requiem voor een plattelandsbeschaving	360
	Ontbindende elementen	363
	Het ideaal van een harmonische leefgemeenschap	364
	Organische intellectuelen	366
	Nieuwe gemeenschappen	368
	Mentaliteit, geloof en natuurlijke habitat	370
	Identificatiebehoeften	371
	Zelfverloochening of zelfbeklag?	372
	Afscheid van het speculatieve denken	373
	Socialistische Partij versus Socialistische Uitgeverij (Nijmegen): over kerkvolk en clerus	375
13	Crisis en het perspectief van Huizinga	381
	Inleiding	381
	Continuïteit loopt gevaar	383
	Marktgericht en efficiënter werken?	384
	Eigentijdse geschiedschrijving	385
	Mobilisatie van de Nijmeegse <i>TEU</i> -achterban	386
	Foucault	387
	Structureel verlies	389
	Achterhaalde concepten	390
	De markt en de sociaaldemocratie	391
	Water uit de rots slaan	392
	Onderdak	395
	Uitgeverij Dwarsstap	395
	Redactionele inspanningen versus 'normale bedrijfsvoering'	397
	Bestaansrecht SUN vervallen?	398

Staat van faillissement	399
Ontslag redactie. Nieuwe uitgeverij rond <i>TEU</i> ?	400
Rompuitgeverij bedreigt intellectueel program	400
Dwarsstap verleidelijk lucratief	402
<i>Te Elfder Ure</i> gaat <i>Sonderweg</i>	403
Principiële breuk	404
Hoeks en de klassiek-burgerlijke cultuur	405
Sociaal-culturele omslag in de jaren tachtig	408
Kellendonk en Van der Heijden	411
Rode en Blauwe Reeks	413
Vormgever Leo de Bruin	421
De jaren negentig met Memoria-reeks en Heidegger	422
Overname door uitgeverij Boom	423
Toch weer Nijmegen	424
SUN-uitgaven 1969-1983	425
Bronnen	443
Bij wijze van dankwoord	477
Personenregister	485
Zakenregister	500

Ten geleide

DE UITGEVERIJ ALS CULTUURMAKER

Wie de jaren 1960-1970 actief heeft meebeleefd, herkent het dagelijks. De huidige drang tot bewustmaking en erkenning van identiteit en gelijkwaardigheid, zeg maar de *woke*-beweging, brengt een nieuwe ideologisering onder jongeren en in het academisch milieu met zich mee. Ook een halve eeuw geleden beheerste assertieve ideologische positionering de universiteiten. In de strijd om een democratische universiteit, het ontmaskeren van de heersende burgerlijke macht en de steun aan bevrijdingsbewegingen in Azië, Afrika en Zuid-Amerika betuigden docenten hun politieke voorkeur aan het begin van de colleges en moesten handboeken aan ideologiekritiek worden onderworpen. Overal was discussie. Wie niet links genoeg was, behoorde tot rechts, want ideologie erkent geen neutrale positie. Het is, in terugblik, een belangrijke tijd geweest.

Nu, een halve eeuw later, is opnieuw een wending gaande in de ontwikkeling van de democratie en de verhouding tussen burgers en overheid. De winnaars en verliezers van de globalisering lijken in een verschillende werkelijkheid te leven, net zoals de kampen inzake het beheer van natuur, milieu en klimaat. Samen met de media vervullen uitgeverijen een wezenlijke rol in dergelijke transitie. Kranten, andere media en uitgeefhuizen zijn voor een deel het resultaat van allerlei tijdsomstandigheden, maar belangrijker is dat zij zelf ook producent worden van sociale, politieke en culturele verandering. Zij hebben *agency*, werking, macht. Zij wekken discussie op en bieden een platform voor publiek debat, produceren nieuwe ideologische kaders en creëren milieus van gelijkgestemden en tegenstanders.

De Socialistische Uitgeverij Nijmegen is bij uitstek zo'n uitgeefhuis geweest. De SUN kwam in 1969 voort uit de Kritiese Universiteit, materieel ondersteund door studentendrukkerij ssn, die kort daarvoor door de Nijmeegse studentenbeweging was opgericht. Een eigen uitgeverij moest de kritische, democratiserende universitaire bewegingen een publicatiekanaal bieden en de linkse strijd intellectuele voeding geven. In de jaren 1970 groeide de SUN snel uit tot een professionele uitgeverij met een programmatisch fonds van publicaties over marxistische filosofie, de arbeidersbeweging, kritische kunst- en cultuuranalyse en feminisme. Hoewel er ook andere linkse uitgeverijen actief waren, zoals Van Gennep, Pegasus en SUA, vormde de SUN een decennium lang het centrum van de linkse intellectuele beweging.

De uitgeverij functioneerde als een soort onderzoeksinstituut dat de linkse beweging voorzag van een theoretische en historische basis, vanuit varianten van de marxistische filosofie,

om de hervorming van politiek en maatschappij wetenschappelijk te funderen. In de heftige richtingenstrijd tussen radicale bewegingen, arbeiderisme en de CPN hield de SUN een betrekkelijk eigen koers. Door haar katholieke Brabantse en Limburgse achtergrond verschilde de Nijmeegse studentenbeweging van die in Amsterdam en andere Nederlandse universiteitssteden. De kwestie van de arbeidersklasse bleef toch in zekere zin onderwerp van abstracte, theoretische en idealistische beschouwing. Het succes van al dit ernstige getheoretiseer was overigens verbluffend. Van Ernest Mandels *Inleiding in de marxistische economie* werden 48.000 exemplaren verkocht, van de aflevering over studenten- en arbeidersbeweging van het tijdschrift *Te Elfder Ure* (1971) tienduizenden exemplaren.

Omstreeks 1980 begon deze theoretische ijver te verflauwen. De linkse studentenbeweging ging zich concentreren op praktisch activisme, in de vrouwen- en de krakersbeweging, milieu- en antikernenergiegroepen en solidariteit met de derde wereld. Links raakte in het defensief, het grootse hervormingsidealisme en het maakbaarheidsidee strandden op de weerbarstige praktijk. Het marxisme, in al zijn varianten intellectueel uitgeput, bood geen nieuwe inspiratie meer. In de jaren tachtig ontwikkelde de SUN zich tot een brede kwaliteitsuitgeverij op cultuurwetenschappelijk gebied.

De betekenis van de SUN voor het linkse publieke debat in Nederland rechtvaardigt een studie die meer is dan een bedrijfsgeschiedenis. *De marxistische erfenis van het Aggiornamento* van Cees Willemsen is een brede cultuurgeschiedenis van de intellectuele bewegingen waaruit de SUN voortkwam en de bewegingen die door de uitgeverij ontstonden. De titel maakt duidelijk welke visie op de SUN Willemsen presenteert. Het *Aggiornamento* was de modernisering van de katholieke kerk die in de jaren zestig onder paus Johannes XXIII via het Tweede Vaticaans Concilie gestalte kreeg. Willemsen schetst hoe vanaf de jaren 1930-1950 zoekende, progressieve katholieke intellectuelen ten dele uit de kring van de Katholieke Universiteit Nijmegen (KUN) belangstelling gingen tonen voor een humanistisch opgevat marxisme, dat leek aan te sluiten bij christelijke waarden van gemeenschapszin en sociale rechtvaardigheid.

Die discussie was gaande in de jaren zestig, toen een nieuwe generatie studenten uit Brabant en Limburg ging studeren, vaak als eersten in hun familie met toegang tot een academische vorming. Het katholieke milieu van de KUN was heel anders dan het milieu van het libertaire Amsterdam. Het was sterker gekleurd door een idealistisch en humanistisch gevoel, maar in de levensbeschouwelijke ernst van de jongeren lag ook een neiging tot antiburgerlijk radicalisme. Nijmegen was een culturele omgeving met een eigen karakter, een min of meer zelfstandig circuit, waarin een jonge dichter en vertaler als Pé Hawinkels kon uitgroeien tot een cultfiguur.

Dat juist ontkerkelijkende katholieken gevoelig waren voor het marxisme als nieuwe verbindende en inspirerende ideologie is sinds de jaren zestig vaker door publicisten betoogd. Cees Willemsen laat breed gedocumenteerd zien waarom dat zo was, hoe en via wie die transformatie verliep en hoe dat doorwerkte in de Nijmeegse studentenbeweging en de kring van jongeren die de SUN oprichtten. Centraal staan de jaren 1969-1983, de hoogtijdagen van het linkse intellectuele debat, dat in terugblik van een indrukwekkende ernst en diepgang is geweest, en tegelijk van een onvruchtbare scholastieke theoriezucht. De SUN en het tijdschrift *Te Elfder Ure* waren

een decennium lang zowel producent als podium van uitputtende discussies over interpretaties van het marxisme en de varianten van het structuralisme. Het is de laatste nabloei geweest van de Franse en Duitse filosofie in Nederland voor de Angelsaksische wetenschapscultuur alles zou wegvagen. Ook toen het marxisme na 1980 uit de belangstelling van een nieuwe lichte studenten en progressieve intellectuelen verdween en de SUN zich omvormde tot een kwaliteitsfonds van studies op het gebied van mentaliteits- en cultuurgeschiedenis, filosofie, literatuur en architectuur, is het de verdienste van deze uitgeverij geweest de Nederlandse geesteswetenschappen te blijven inspireren met vertalingen van de actuele Franse en Duitse wetenschap.

Als geschiedschrijving is deze studie van Cees Willemsen anatomie op een levend lichaam, want de meeste hoofdpersonen zijn, hoewel wat ouder, nog actieve getuigen van de hier beschreven periode en van hun eigen uitgeverijproject. Het is altijd moeilijk jezelf als historisch personage geïnterpreteerd te zien. Er zijn zeker andere visies op de achtergrond en motiveringen van de SUN-kring mogelijk. Maar alle goede geschiedschrijving geeft betekenis aan een stuk verleden door middel van een sterke these. *De marxistische erfenis van het Aggiornamento* opent een nieuwe discussie over de interpretatie van de 'linkse jaren'. Bij alle sektarische haarkloverijen is het misschien toch het laatste grote intellectuele debat geweest dat in Nederland heeft plaatsgevonden aangaande het zoeken naar een nieuwe grondslag voor de inrichting van een rechtvaardige en solidaire samenleving, voordat het neoliberalisme en het nuts- en marktdenken zich als paradigma vestigden zonder intellectueel of maatschappelijk debat – gewoon, als nieuwe normaliteit.

Remieg Aerts

hoogleraar Nederlandse geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam



Inleiding

De culturele revolutie van de katholieken was onbeheerster dan die van enige andere groep in de Nederlandse samenleving.¹

E.H. Kossmann

In 2000 werd de Socialistische Uitgeverij Nijmegen (SUN) overgenomen door de Amsterdamse uitgeverij Boom.² In 2008, met het afscheid van redacteur Henk Hoeks, kwam na bijna vier decennia een einde aan het bestaan van een zelfstandige, karakteristieke, eigenzinnige en invloedrijke Nederlandse uitgeverij.³ De SUN is vanaf de oprichting in 1969 altijd een uitgeefhuis met een programma of missie geweest. Ze ontstond vanuit de Nijmeegse studentenbeweging in de jaren zestig van de vorige eeuw, in een periode waarin het dominante katholiecisme plaatsmaakte voor een links engagement en een intellectuele belangstelling voor het marxisme. Door haar uitgeefbeleid en via het overgenomen *Te Elfder Ure*, een voormalig katholiek periodiek van Frans georiënteerde 'doorbraak'-sympathisanten, vormde zich een kring van linkse Nederlandse intellectuelen rond de SUN, waardoor de uitgeverij in de jaren zeventig een belangrijke functie kon vervullen als theoretisch tref- en referentiepunt voor de progressieve intelligentsia. Begin jaren tachtig deelden redactie en medewerkers van de SUN de analyse dat de rol van het marxisme en andere socialistische theorievorming was uitgespeeld. Door haar bijzondere expertise op het gebied van het Franse intellectuele discours en alternatieve, kritische vormen van wetenschapsbeoefening werd de SUN nu het kanaal waarlangs de moderne richtingen in de cultuurstudie en met name de mentaliteitsgeschiedenis Nederland bereikten.

-
- 1 E.H. Kossmann, *De Lage Landen 1780-1980. Twee eeuwen Nederland en België*. Deel 2, 1914-1980 (Amsterdam/Brussel 1986), 331.
 - 2 Aanvankelijk werd S.U.N. geschreven met puntjes na de hoofdletters, later, in de postmarxistische jaren 1980, werden de puntjes weggelaten. Voor de uniformiteit hanteer ik in het hiernavolgende de spelling SUN, behalve waar de historische duiding anders vereist.
 - 3 Bij de verhuizing naar Amsterdam in 2002 bleef redacteur Henk Hoeks achter om een Nijmeegse filiaal te bemannen. Na Hoeks' vertrek in 2008 bleef het merk SUN als imprint nog een aantal jaren bestaan, voornamelijk voor de reeks SUN-architectuur, totdat Martien de Vletter, de opvolgster van Hoeks, in 2012 naar Montreal vertrok. Eerder al, in 2007, had voormalig SUN-directeur Sjef van de Wiel afscheid genomen van Boom/SUN. De laatste oud-SUN-medewerker, office manager Paul Remy, vanaf 1979 in dienst, ging in 2019 met pensioen.

Voor de ontwikkeling van de Nederlandse cultuurwetenschappen is de uitgeverij aldus van grote betekenis geweest.

Deze studie omvat in principe de hele bestaansperiode van de uitgeverij, maar het zwaartepunt van de inhoudelijke analyse en de weging van haar politieke en culturele invloed ligt in de eerste vijftien jaar, het tijdperk van de 'zendingsarbeid', zoals redacteur Henk Hoeks (1947-2017) het later zou karakteriseren. De jaren erna, die de SUN het imago bezorgden van kwaliteitsuitgeverij, komen meer als een – uitgebreide – epiloog aan bod. Vanzelfsprekend komen zaken als fondsvorming, auteurs, redacteuren, het netwerk van de uitgeverij, de receptie van de uitgaven, de vormgeving en ook de oplagecijfers aan de orde, maar uitdrukkelijk niet in het kader van een institutionele uitgeversgeschiedenis, zoals bijvoorbeeld het geval was in een onlangs gepresenteerde – beknopte – geschiedenis van de Nijmeegse boekenwereld.⁴

Hier wordt allereerst de ideologische *Werdegang* beschreven en geanalyseerd van de laatste generatie *katholieke* intellectuelen, die het verlies van hun levensovertuiging en de teloorgang van hun sociale gemeenschap al worstelend zochten te compenseren met een nieuwe levensbeschouwing en een revolutionaire politieke praktijk. De generatie van de SUN-oprichters, geboren en getogen ten tijde van het rijke roomse leven, had in de jaren vijftig, begin jaren zestig aan den lijve ondervonden hoe de snelle industrialisering en toenemende ontkerkelijking hun sociale gemeenschappen ontmantelden. In reactie daarop zocht men geborgenheid in nieuwe vormen van broederschap. Deze werd gevonden in radicaal-linkse partijen en groeperingen, in woongroepen of in nieuwe sociale bewegingen en feministische zelfhulpgroepen. Hier lijkt zich een parallel te vertonen met de jaren dertig, toen voor het eerst de moderne dynamiek 'Brabantia Nostra' bedreigde en in reactie daarop het Brabantse Studentengilde, de Heemtrekkers, de Graalbeweging, maar ook een politieke beweging als Zwart Front het modernistisch tij poogden te keren door het in een solidaristische mal te gieten.⁵

Zo deed zich in de jaren zestig van de vorige eeuw het opmerkelijke verschijnsel voor dat het verdwijnen van de katholieke zuil met zijn sociale en ideologische controlemechanismen niet de opmaat vormde voor een doorbraak naar een sociaal-culturele symbiose of consensus op

4 Ruud Abma, *Een zaak van lange adem. Hoe een Nijmeegs boekenimperium de studentenbeweging overleefde* (Nijmegen 2019).

5 Zie o.a. Marjet Derks, *Heilig moeten. Radicaal-katholiek en retro-modern in de jaren twintig en dertig* (Hilversum 2007); Paul Luykx, 'Nederlandse katholieken en democratie, 1900-1960', in: Idem, *Andere katholieken. Opstellen over Nederlandse katholieken in de twintigste eeuw* (Nijmegen 2000), 259-283; LG. van Oudheusden, *Brabantia Nostra. Een gewestelijke beweging voor fierheid en "schoner" leven 1935-1951* (Tilburg 1990); Ben van Raaij, 'Geloof als kritiek. De Katholieke studentenbeweging Heemvaart, 1920-1935', *Jaarboek Katholiek Documentatie Centrum*, 19 (1989), 11-41; B.J.M. van Raaij, 'Het Brabants Studentengilde', *Noordbrabants Historisch Jaarboek*, 6 (s-Hertogenbosch 1989), 155-206.

nationaal niveau.⁶ Immers, in plaats van zich te voegen naar het hegemoniaal-liberale (burgerlijke) discours,⁷ verkozen katholieke jongeren vooral in het zuiden aansluiting bij een nieuwe marxistische, in feite neokatholieke zuil.⁸ Zoals vroeger de dominicanen door studie en wetenschap een tegencultuur wilden vormgeven als katholiek alternatief voor het liberale bildungs-ideaal,⁹ zo beoogden de SUN-‘theologen’ ideologisch leiding te geven aan een nieuwe zuil in wording, met voornamelijk geradicaliseerde katholieke jongeren, onder wie de (potentiële) SP-achterban, als het socialistische kerkvolk.¹⁰

Zo draagt deze publicatie bij aan een nieuwe interpretatie van de implosie van het Nederlandse katholicisme sinds de jaren zestig. Ze laat zien hoe in bepaalde opzichten veeleer sprake is van een transformatie, in elk geval van een zoeken naar een nieuwe invulling van zingevende ideologie en maatschappelijke betrokkenheid. Vanaf de opkomst van het marxisme in de negentiende eeuw is er gewezen op fundamentele overeenkomsten tussen ditzelfde marxisme en de wereld van de godsdienst. Bekende voorbeelden zijn de Engelse historicus Hugh McLeod (1944),¹¹ de Pools-Britse filosoof Leszek Kołakowski (1927-2009)¹² en de Oostenrijks-Amerikaanse econoom en politieke wetenschapper Joseph A. Schumpeter (1883-1950). De laatste stelde zelfs dat het om meer gaat dan een analogie: ‘In een belangrijke betekenis is het marxisme een godsdienst

-
- 6 Amsterdammer Kees Fens sprak in 1963 in zijn nawoord bij Michel van der Plas, *Uit het rijke Roomsche Leven* (Baarn z.j. (1963), 328), over ‘leven in een tussengebied’, omgeven door een afgewezen wereld.
- 7 J. Huizinga, *Nederland’s geestesmerk* (Leiden 1935), 13: ‘Onze nationale cultuur is burgerlijk in elken zin, dien men aan het woord hechten wil.’ De vooraanstaande socioloog J.A.A. van Doorn citeerde in zijn essay ‘Het socialisme als kameleon’ instemmend de ‘briljante’ analyse van C.P. Bakker in *De Gids*, 152 (1989), 171 e.v., waarin deze stelt dat de SDAP primair gezien moet worden als een manifestatie van burgerlijke vernieuwingsdrang. Zie J.A.A. van Doorn, *Nederlandse democratie. Historische en sociologische waarnemingen*, samengesteld door Jos de Beus en Piet de Rooy (Amsterdam 2009), 337-350, hier 342.
- 8 Lolle Nauta: ‘Men bouwde in feite een nieuw zuiltje, waarbij en passant ook gebruik gemaakt werd van wat kloostermoppen uit een oude zuil.’ Lolle Nauta, *De factor van de kleine c. Essays over culturele armoede en politieke cultuur* (Amsterdam 1987), 34-35.
- 9 Marit Monteiro, ‘Hoeders van waarheid en waarachtigheid. De Nederlandse dominicanen als vertegenwoordigers van een katholieke intellectuele tegencultuur (1866-1966)’, in: Joep van Gennip en Marie-Antoinette Th. Willemsen (red.), *Het geloof dat inzicht zoekt. Religieuzen en de wetenschap* (Hilversum 2010), 9-25, hier 11.
- 10 De Nijmeegse SP-afdeling was begin jaren zeventig het ideologische hoofdkwartier van de partij, maar als marxisten-leninisten waren het vooral doeners. Zie Kees Slager, *Het geheim van Oss. Een geschiedenis van de SP* (Amsterdam/Antwerpen 2001, 2005), 76-77. Behalve dat ze de ‘bijbel’ van de Franse filosoof Georges Politzer toegedaan waren, een in het Nederlands bewerkt marxistisch leerboek, waren ze wars van theorievorming. Zie Koos van Zomeren, *Die stad dat jaar. Roman met aantekeningen* (Amsterdam/Antwerpen 2011), 19-24, hier 19. Met die stad wordt Nijmegen bedoeld in het jaar 1972. Over de niet-onproblematische verhouding tussen SP en SUN zie hoofdstuk 12.
- 11 Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe 1789-1989* (tweede druk, Oxford/New York 1997), 44-45.
- 12 Leszek Kołakowski, ‘De illusie van de ontmythologisering’ en ‘Marxisme is voor jongeren’, in: Leszek Kołakowski en Jan Sperna Weiland, *Illusions of demythologisation. De Tweede Van der Leeuwlezing* (Amsterdam 1984), 3-15; 25-31.

(...) met Marx als profeet.¹³ Nadat de theoloog Peter van Rooden in verschillende studies korte metten maakte met de these dat het proces van modernisering onvermijdelijk moest leiden tot secularisering, mede doordat deze laatste ten onrechte vaak verward werd en wordt met ontkerkelijking,¹⁴ concludeerde sociaalhistoricus Gabriël van den Brink op basis van diepgaand sociologisch onderzoek dat het proces van modernisering niet zozeer een secularisatie als wel een differentiatie van geestelijke waarden tot gevolg heeft. Geschiedenis zou een proces zijn van sedimentatie, waarbij er in de loop van de tijd steeds nieuwe cultureel-ideologische lagen bij komen zonder dat er een oude laag verdwijnt.¹⁵ Gerard Reve (1923-2006) kwam, nadat hij zich in 1966 tot het katholicisme had bekeerd, in feite al een halve eeuw eerder tot dezelfde conclusie. Hij hield de protagonisten van onderhavige geschiedenis, die vergeleken met Reve de omgekeerde weg volgden, dus van katholicisme naar marxisme, voor: 'Hoe feller en compromislozer de bewuste afwijzing van een bekende mythe, hoe onvoorwaardelijker en dieper de onbewuste overgave aan diezelfde mythe in een andere gedaante, waarin hij door de betrokkene niet meer als mythe wordt herkend.'¹⁶ Deze stelling werd ten aanzien van de Nijmegenaren in de jaren zestig en zeventig door veel Randstedelijke intellectuelen in soortgelijke bewoordingen herhaald, onder wie Karel van het Reve, Renate Rubinstein, Bart Tromp, Harry Mulisch (hoe rabiater de mentaliteit, hoe groter de verandering van overtuiging en hoe kleiner de verandering van mentaliteit),¹⁷ en de sociologen Bram Peper en Willem Wolters, die zich er als agnosten over verwonderden dat de zich ontvoogdende Nijmegenaren de ene paus inruilden voor de andere.¹⁸

-
- 13 Schumpeter vervolgt met: 'In de eerste plaats biedt het de gelovige een systeem van hoogste doeleinden die de zin van het leven bevatten en die de absolute maatstaven verschaffen, volgens welke men gebeurtenissen en daden moet beoordelen; en ten tweede biedt het ter verwezenlijking van deze doeleinden een gids, die een plan tot verlossing inhoudt en die het kwaad aanduidt waarvan de mensheid, of een uitverkoren deel ervan, kan worden gered.' Joseph A. Schumpeter, *Kapitalisme, socialisme en democratie* (Hilversum 1963), 9; Ned. vert. door H. Daudt van *Capitalism, Socialism and Democracy* (Londen 1943).
- 14 Peter van Rooden, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland 1570-1990* (Amsterdam 1996); Peter van Rooden, 'Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 119 (2004), 524-551.
- 15 Gabriël van den Brink, *Eigentijds idealisme. Een afrekening met het cynisme in Nederland* (Amsterdam 2012), 33-34.
- 16 Gerard Kornelis van het Reve, 'Demaskee der demaskering', in: C.H. Kuitenbrouwer, C.J. Trimbos en J.G. Wellen (red.), *Beeldenstrijd. Tussen Fatima en New Babylon* (Hilversum/Maaseik 1967), 169-177, hier 172.
- 17 Harry Mulisch, 'De Erasmus van het anarchisme', in: Idem e.a., *Voor Anton Constandse. Voordrachten gehouden op 24 september 1979 in Theater De Appel te Scheveningen bij de viering van diens tachtigste verjaardag* (Amsterdam 1980), 7-10, hier 8. Overigens kwam eerder ook iemand als A.G.M. van Melsen (1912-1994), hoogleraar wijsbegeerte en rector magnificus (1955-1956) van de Katholieke Universiteit Nijmegen, in feite tot diezelfde conclusie in een interview in *KU-Nieuws* (18 mei 1974), waarin hij, terugblikkend op de ontwikkelingen in de Nijmeegse studentenbeweging, stelt dat dogma's eerder worden losgelaten dan een dogmatische geesteshouding.
- 18 Bram Peper en Willem Wolters, *De lastige universiteit. Over democratisering en politisering van onderwijs en wetenschap* (Rotterdam 1970).

Hoewel deze observatie in essentie dus correct was, bleef ze analytisch gesproken steken in het anekdotische. Gerard Reve tastte dieper, toen hij in 1967 de Nijmegenaren als het ware waar-schuwde: ‘secularisatie en demythologisering zijn niet mogelijk, aangezien de mens van nature en in diepste wezen religieus is, of hij wil of niet’. Hij kan ‘het tragische drama van het menselijk bestaan alleen dan ten volle doorleven, als hij het behalve in zijn causale feitelijkheid, tevens mythisch weet te ervaren: *niemand kan zonder mythe leven*’.¹⁹ Deze invalshoek biedt ook een wetenschappelijker kapstok dan bedoelde journalistieke observaties om de ‘verkleuring’ van katholicisme naar marxisme voor het eerst sociaalhistorisch te onderzoeken en te verklaren.

Tegelijkertijd levert dit boek een bijdrage aan de interpretatie van de historische rol van het marxisme in het Nederlandse intellectuele en politieke debat. Bovendien toont deze studie ook aan hoezeer katholicisme en regionale, vooral Brabantse, sociaal-culturele sentimenten doorwerkten in het zoekende marxisme dat de uitgeverij presenteerde. Dit raakt tevens belangrijke thesen ten aanzien van de modernisering, die vooral in relatie tot de invloed van de jaren zestig tekortschieten waar ze regionale cultuurpolitieke en ook religieuze verschillen als reflectie van een lang, conflictueus en nog altijd niet voltooid eenwordingsproces miskennen.²⁰ Oftewel: het traditionele beeld dat de verankering van de diverse bevolkingsgroepen in de natie door middel van de eigen subcultuur werd voltrokken, zoals de historicus J.C.H. Blom in zijn balans van het ‘Amsterdamse’ zuilenonderzoek concludeert, behoeft zeker ten aanzien van de roomse zuil een significante bijstelling, omdat lokale en/of regionale verschillen worden geïgnoreerd.²¹ Dit laatste klemmt temeer omdat anders niet verklaard kan worden waarom juist Nijmegen, als ideologisch centrum van katholiek Nederland, zich dankzij de uitgeverij een decennium lang de intellectuele hoofdstad van links Nederland mocht noemen. Tekenend voor die regionale verschillen zijn de lotgevallen van de contesterende katholieke studenten in Amsterdam, Utrecht en Nijmegen in de jaren van de roomse zuil. Voor Amsterdam gold dat het *Aggiornamento*, ingezet met het Tweede Vaticaans Concilie, daar nauwelijks nog impact had, omdat de jeugdige katholieke avant-garde inmiddels was versmolten met de seculiere. Zo werd de katholieke studentenvereniging Sanctus Thomas Aquinas al vanaf de tweede helft van de jaren vijftig geconfronteerd met een ‘sociaal ontbindingsproces’ dat zich vooral kenmerkte door een gezags- en geloofscrisis.²² In het Utrechtse daarentegen slaagden katholieke studenten en jonge intellectuelen er onder liberale hegemonie als vanouds in als katholieken te

19 Van het Reve, ‘Demaskee der demaskering’, 176.

20 James Kennedy, *Een beknopte geschiedenis van Nederland* (negende druk, Amsterdam 2020), 385-387. Zie ook Bernard Hulsman, ‘Nederland is een gesloten bolwerk geworden’, een interview met James Kennedy n.a.v. het verschijnen van zijn boek, waarin deze bekend verrast te zijn over het feit ‘hoe gefragmenteerd Nederland was en eigenlijk nog steeds wel is’, *NRC Handelsblad*, 24 februari 2017.

21 Hans Blom, ‘Vernietigende kracht en nieuwe vergezichten’, in: J.H.C. Blom en J. Talsma (red.), *De verzuiling voorbij. Godsdienst, stand en natie in de lange negentiende eeuw* (Amsterdam 2000), 203-236, hier 235.

22 Oscar Steens, *Rooms en studentikoos. Vriendschap, geloof en wetenschap in de Rooms-Katholieke Studentenvereniging ‘Sanctus Thomas Aquinas’ te Amsterdam, 1896-1980* (Amsterdam 1993), 375.

accommoderen met de moderniteit; denk aan de kring rond *De Gemeenschap* in de jaren dertig en de zogenaamde Utrechtse School in de jaren vijftig.²³ Reden waarom in Utrecht, met 's lands oudste en grootste katholieke studentenvereniging (Veritas, opgericht in 1889), de opkomst en bloei van een (neo)marxistische school in feite ondenkbaar waren.²⁴ In Nijmegen, met zijn min of meer roomse reïncultuur, lag dit duidelijk anders, gecompliceerder, afgezet ook tegen Amsterdam, traditioneel de broedplaats van de politieke en culturele avant-garde, dat juist vanwege het meerstemmige koor van zijn moderne levensgevoel een ideologisch veel diffuser signaal afgaf, waardoor de hoofdstad sociaal-cultureel en politiek gesproken voor korte tijd minder richtinggevend was.

Pas met de koerswending van de uitgeverij midden jaren tachtig kan er gesproken worden van een acculturatie met de dominante liberale cultuur, al zou je kunnen stellen dat het postsocialistische SUN-fonds, geïnspireerd door onder anderen Johan Huizinga, sporen bleef vertonen van een christelijke traditie die bescherming kon bieden tegen de uitwassen van de moderne (consumptie)cultuur, op basis van de verdediging van kennis, waarheid en moraal.²⁵ Los hiervan is het verhaal van de katholieke *Sonderweg*, of beter misschien de strijd met de liberale moderniteit, nog steeds niet ten einde. In overeenstemming met de emblematische verhouding van de katholieke intellectuele avant-garde tot de gewone gelovigen in de jaren vijftig en zestig werd ook het verraad, oftewel de acculturatie van de marxistische klerken, niet – onmiddellijk – gevolgd door het socialistische voetvolk. De Brabantse SP maakte juist vanaf de jaren tachtig een krachtige opbloei door. Sterker nog, de radicale vleugels van de Nederlandse politiek, zowel links als rechts, worden ook in de laatste decennia nog altijd consequent bezet door katholieken, denk aan Pim Fortuyn, Rita Verdonk, Geert Wilders, Jan Marijnissen en Emile Roemer, en zeer recent Pieter Omtzigt.

23 Cees Willemsen, *Aeterna Veritas. Tussen Rome en Utrecht 1889-2014* (Utrecht 2018), 253 e.v.

24 Idem, 329-331.

25 Zie George Harinck, 'Hinken op twee gedachten', in: Johan Huizinga, *In de schaduwen van morgen* (Amsterdam 2007), 9-37, hier 34-35.

1 *Civitas Dei en civitas mundi*

MOET DIT EEN CRISIS VERBEELDEN?

Op 29 juni 1979 presenteerde de jubilerende Socialistische Uitgeverij Nijmegen (SUN) in een bomvolle Lindenberg in Nijmegen de 'biografie' van Pé Hawinkels, de Nijmeegse vertaler-dichter die twee jaar eerder op 35-jarige leeftijd was overleden.¹ Het was om verschillende redenen een opmerkelijke gebeurtenis. Hawinkels, 'woordvoerder van een generatie jongeren, die experimenterend een nieuwe levensstijl in praktijk bracht',² was in veel opzichten de tegenpool geweest van zijn generatiegenoten die tien jaar eerder, in het najaar van 1969, uitgeverij SUN begonnen. Na het afscheid van zijn roomse jeugd had Hawinkels zich nooit geroepen gevoeld om zich al of niet ter compensatie van een verloren wereldbeeld te verdiepen in – een reconstructie van – het marxistische gedachtegoed of de geschiedenis van de socialistische arbeidersbeweging, zoals Hugues Boekraad, redacteur van Hawinkels' 'biografie' en een van de oprichters van SUN wel had gedaan. De generatiegenoten Boekraad en Hawinkels, beiden begin jaren zestig als dichter debuterend in respectievelijk *Vox Carolina* en het *Nijmeegs Universiteitsblad*, waren vanwege hun divergerende sociaal-politieke en culturele keuzes steeds verder uit elkaar gegroeid, al waren ze nooit vrienden, eerder rivalen. Nu was het ook niet zozeer de intentie van de SUN-redacteuren geweest om met dit 'gefragmenteerde Hawinkelsportret' een vriendenboek samen te stellen, al suggereerden veel bijdragen het tegendeel. De programmatische titel *Moet dit een wereldbeeld verbeelden?* verwees allereerst naar de poging van de SUN-mensen om, door middel van een reconstructie van het tijdvak voorafgaande aan de studentenrevolte van eind jaren zestig, het falen van de linkse beweging en de impasse rond de marxistische theorievorming anno 1979 opnieuw te kaderen en te begrijpen. Alsof het echec van links in retrospectief de keuzes van Hawinkels in zijn leven als intellectueel in een betekenisvoller, zelfs benijdenswaardig daglicht plaatste.

'Het feit dat Pé Hawinkels' ontwikkeling in deze uitgave gedocumenteerd wordt, geeft aan dat wij oog hebben voor het problematische karakter van een oplossing die erin bestaat de eigen identiteit te ontlenen aan gebeurtenissen, mensen of organisaties buiten de eigen

1 Oorspronkelijk kwam Hawinkels (29 september 1942 – 16 augustus 1977) uit het Limburgse Hoensbroek.

2 Hugues C. Boekraad, 'Ten geleide', in: Boekraad e.a. (red.), *Moet dit een wereldbeeld verbeelden?*, 7-9, hier 7.

levensgeschiedenis en arbeidspraktijk. Gezegd moet worden dat het streven om de afstand te overbruggen die ons van de theorie en praktijk van de socialistische arbeidersbeweging scheidde, al die jaren veelal ten koste is gegaan van onze eigen vraagstukken, onze eigen geschiedenis. De dood van Hawinkels dwong bij wijze van spreken ook de draad daarvan weer op te vatten.³

De hedendaagse lezer zal zich afvragen wat er anno 1979 bedoeld werd met die ‘eigen geschiedenis’ en waarom men zich gedwongen had gezien daar afstand van te nemen. Vooral de zinsede ‘het problematisch karakter van een oplossing’ intrigeert. Er was kennelijk sprake geweest van een identiteitsprobleem, zo nijpend dat een aankomende generatie katholieke intellectuelen zich ergens in de jaren zestig gedwongen had gezien de comfortzone van het eigen levensbeschouwelijke milieu te verlaten om over te steken naar een sociaal en politiek milieu dat hun tot dan toe vreemd was geweest en waarvoor men – achteraf gezien? – een (te) forse prijs had moeten of willen betalen.⁴

Voor een verklaring hiervan blijken we diep in de geschiedenis van het twintigste-eeuwse Nederlandse katholicisme te moeten duiken. Ook om te kunnen begrijpen waarom in het naoorlogse Nederland de heroplevende belangstelling voor het marxisme, die haar uiteindelijke bekroning vond in het fonds van de Nijmeegse uitgeverij SUN, vooral een katholieke zaak was. Deze historische insteek impliceert logischerwijs dat we de geschiedenis van de Socialistische Uitgeverij Nijmegen beschouwen in het kader van de katholieke emancipatie, die vanaf het begin van de twintigste eeuw de gedaante aannam van een katholieke *Sonderweg* naar de moderniteit. Onder invloed van de opkomende klasse van katholieke lekenintellectuelen, maar ook van sommige radicale clerici, werd die moderniteit in haar dominant-liberale gedaante voortdurend en fundamenteel ter discussie gesteld op politiek en sociaal-cultureel, maar vooral ook op ideologisch vlak.

CULTURELE INERTIE

Nog in 1958 – slechts twee decennia voor Boekraads hartenkreet in het boek over Hawinkels – had de vooraanstaande katholieke historicus Lodewijk Rogier (1894-1974) zich beklaagd over het gebrek aan cultuuridealisme onder katholieke intellectuelen.⁵ In zijn voordracht ‘Het verschijnsel der culturele inertie bij de Nederlandse katholieken’ stelde Rogier dat er wel sprake was van godsdienstig idealisme, maar niet van *diesseitig* idealisme. Hij constateerde, opmerkelijk voor katholieken, een instinctieve wereldmijding, een onwil om de *civitas Dei* en de *civitas*

3 Idem, 9.

4 Ibidem. Boekraad spreekt in dit verband zelfs over twee extremen die uit dezelfde beweging voortkwamen: ‘Zijn [Hawinkels] ontwikkeling als intellectueel en het uitgavenprogramma van deze uitgeverij zijn verschillende antwoorden op dezelfde problemen.’

5 L.J. Rogier, *Het verschijnsel der culturele inertie bij de Nederlandse katholieken* (Amsterdam 1958).

mundi met elkaar te verzoenen.⁶ Rogier weet deze houding aan een ‘vergroenvanprinstering’ of calvinisering van het Nederlandse katholicisme, maar ook aan roomse gemakzucht en de plicht tot volgzzaamheid.⁷ ‘Wij leiden onze mensen te weinig op tot zelf denken, zelf onderzoeken, zelf beslissen en te veel tot een passief alles overlaten aan de kerkelijke overheid.’ Rogier stond in zijn verwondering over de levenshouding van de jongste generatie katholieke intellectuelen niet alleen. Ook Anton van Duinkerken (pseudoniem van W. Asselbergs), een collega van Rogier aan de Nijmeegse letterenfaculteit, had zich al afgevraagd wat de katholieke studenten bezielde. In een opmerkelijk scherp voorwoord bij een bloemlezing van poëzie uit 1955, bijeengebracht uit de naoorlogse katholieke studentenbladen, verbaasde Van Duinkerken zich erover dat de gedichten nergens verwezen naar de oorlog of naar maatschappelijke idealen.⁸ Uit geen van de gedichten sprak ‘deernis’. Dat was in zijn jonge jaren vlak na de Eerste Wereldoorlog wel anders geweest. Toen maakte iedere jongere zich druk om het lot van de misdeelden. De jeugd van de jaren vijftig liet zich blijkbaar weinig gelegen liggen aan een ‘wereld vol concentratiekampen’ onder het ‘schrikbewind van een atoombom’. Maar ook het warme en veilige Godsvertrouwen was aan hen niet langer besteed. Gemeten naar de belangrijkste thema’s van de besproken poëzie kwamen daar religieuze scepsis en jeremiades over het geschonden zelf, zelfs walging van zichzelf voor in de plaats. Alles verpakt in ironie, zelfspot en satire. Het existentiële onbehagen vertaalde zich opmerkelijk genoeg niet in nieuwe vormen en gedachten. En in lyrisch opzicht konden de gedichten volgens Van Duinkerken niet wedijveren met de vooroorlogse; ze waren ook niet modern. Zo was er geen sprake van geslaagde experimenten. Niemand toonde bijvoorbeeld de ambitie om Lucebert na te volgen, en op het bestaan van een literaire problematiek

-
- 6 Dit lijkt een gotspe wanneer we in herinnering roepen hoe mannelijke en vrouwelijke religieuzen welhaast met blote handen het maatschappelijk leven gestalte hebben gegeven, bijvoorbeeld in het katholieke onderwijs, de gezondheidszorg, de sportwereld, bij het opzetten van banken en coöperaties, de vakbeweging, enzovoort.
- 7 Rogier, *Het verschijnsel der culturele inertie*, 19-22. Op zich een opmerkelijke karakterisering van de calvinisten, omdat juist zij de *civitas mundi* als het werkterrein zagen voor wat ze beschouwden als hun christenplicht. Zie de ‘innerweltliche Askese’ van Max Weber. Rogier doelt hier op de calvinistische overtuiging dat zij, in weerwil van de predestinatieleer, het uitverkoren volk zijn, waarbij ze alle ongelovigen de rug toekeerden. ‘Al wat niet rechtstreeks tot het Koninkrijk Gods behoort, heette in de zonde gevangen en dus zondig. Alle natuur was verdorven en de deugden van de niet-uitverkorenen waren slechts blinkende ondeugden’, aldus Rogiers citaat in: *Het verschijnsel der culturele inertie*, 21-22.
- 8 *Reitoer. Een bloemlezing uit de na-oorlogse katholieke Studentenbladen voorafgegaan door een inleiding van prof. v. Duinkerken* (Utrecht 1955), 1-3. Het lijkt haast geen toeval dat nog in datzelfde jaar 1955 bij uitgeverij Paul Brand in Bussum een bundel gedichten verscheen van Anton van Duinkerken, Michel van der Plas en Gabriël Smit, twee ex-seminaristen en een bekeerling die zes jaar eerder (?) een gezamenlijke tournee door Vlaanderen hadden gehouden. In deze bundel, getiteld *Onderlinge verstandhouding*, werd voornamelijk hun vooroorlogse poëzie herdrukt.

werd nauwelijks gezinspeeld.⁹ Wel spraken uit alle gedichten de wens niet bedrogen te worden en een kritische zin, bijna op het wantrouwige af, zelfs tegenover de eigen motieven.¹⁰

Het ogenschijnlijke gebrek aan maatschappelijk en cultureel engagement onder katholieke jongeren moet leidende intellectuelen als Rogier en Van Duinkerken vooral zorgen hebben gebaard omdat ze hierin de doorwerking herkenden van een nihilistische tijdgeest, zo pregnant verwoord door Lodewijk Stegman in Hermans' – antipapistische – roman *Ik heb altijd gelijk*: 'Ik zal jou eens iets vertellen! Er zijn helemaal geen geestelijke waarden! (...) Idealen zijn helemaal niets. Idealen zijn de kleuren van een blinde en de oorsuizingen van een stokdove! Dat zijn idealen!'¹¹

LEGE WERELD

De studentendichters zullen ongetwijfeld beïnvloed zijn door de levensfilosofie die sprak uit de romans van Hermans en andere naoorlogse schrijvers, voor wie de tijd van moraliseren, goede bedoelingen en geloof in de toekomst voorgoed voorbij was.¹² Ook als we ons realiseren dat Van het Reve, Hermans en Anna Blaman in de jaren vijftig maar door weinigen gelezen werden, dan nog zal de door hen verwoorde scepsis tegenover een lege wereld 'bevrijd' van idealen voor – een select aantal – jonge katholieke intellectuelen herkenbaar zijn geweest, omdat deze correspondeerde met ervaringen binnen het eigen levensbeschouwelijke milieu.¹³ Zo liet een anonieme kerkelijke hoogwaardigheidsbekleder zich in 1953 uitermate sceptisch uit over de ontwikkelingen in de katholieke kerk in Nederland. 'Het gaat niet langer zo. Misschien zal deze generatie het nog voor een groot deel slikken, maar de volgende doet dat zeker niet meer. En ze hebben gelijk. Als er geen radicale opruiming wordt gehouden onder afgeleefde gebruiken, zinloze gewoonten en verstikkende formalismen, als de leek niet ten volle wordt erkend

9 Verwijst Van Duinkerken mede naar Lucebert omdat deze in 1947 katholiek was geworden? Zijn bekering onder invloed van Léon Bloy leek overigens – ondanks de religieuze thematiek van al zijn werk – van korte duur en mede daarom is het niet helemaal zeker of Van Duinkerken, hoewel hij midden in de Amsterdamse schrijverswereld stond, dit geweten heeft. In 1961 meende de jezuïet Huub Oosterhuis nog dat Lucebert theologisch gesproken geen correcte dichter was. Zie Theo Salemink, *Een andere Lucebert. Op het snijvlak van avant-garde en catholicisme* (Nijmegen 2008), 13-22, 69 en passim.

10 *Reitoer*, 1-3.

11 Geciteerd in Ido Weijers, *Terug naar het behouden huis. Romanschrijvers en wetenschappers in de jaren vijftig* (Amsterdam 1991), 108-109. Hermans' roman werd door katholieken als zeer beledigend ervaren, zowel voor wat betreft hun geloofsovertuiging als hun Kerk als instituut. Ze hebben Hermans dan ook een proces aangedaan, dat hij overigens won.

12 Idem, 19.

13 Het gebrek aan maatschappelijk engagement en idealisme was (vanzelfsprekend) niet alleen kenmerkend voor een nieuwe generatie in Nederland. Zo schreef de Duitse socioloog Helmut Schelsky in 1957 een monografie onder de veelzeggende titel: *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend* (Düsseldorf/Keulen 1957).

en gerespecteerd in wat hem toekomt, dan staat er iets te gebeuren waarbij de Reformatie kinderspel zal lijken.¹⁴

Deze scherpe – naoorlogse – kritiek op de katholieke kerk was op zich niet nieuw, wel dat zij van binnenuit kwam, dus van de clerus zelf.

HET TE-KORT

Vanaf het begin van de twintigste eeuw werden de opbouw van de katholieke zuil en de krachtige herleving van het katholieke geloofsleven begeleid door een kritische ondertoon van voornamelijk jonge lekenintellectuelen. Initiërend hierbij was het in 1900 gepubliceerde manifest van M. Poelhekke over *Het Te-kort der Katholieken in de Wetenschap*.¹⁵ Poelhekke wees erop dat er geen katholieke hoogleraren waren, zelfs nauwelijks katholieke docenten in het middelbaar of voorbereidend hoger onderwijs. Ook het aantal katholieke universitaire studenten bleef ver achter bij wat men gezien het numerieke aandeel van de katholieken in de totale bevolking zou mogen verwachten. Deze opbouwend bedoelde kritiek werd door de grote katholieke dagbladen doodgezwegen, omdat ze voedsel gaf aan het argument van de tegenstanders van de katholieke emancipatie dat het katholieke geloof onverenigbaar zou zijn met serieuze wetenschapsbeoefening. Bovendien vond men het nodeloos irriterend en zelfs aanmatigend dat een leek zich op een – geestelijk – terrein begaf dat de bisschoppen ‘competeerde’.¹⁶ Maar Poelhekke bleek het sluimerende onbehagen, beter nog de ambities te verwoorden van een opkomende generatie katholieke lekenintellectuelen, met name de latere Nijmeegse hoogleraar Gerard Brom en zijn medestudenten in Utrecht, verenigd in Veritas.¹⁷ Een direct resultaat van Poelhekkes interventie was de oprichting van *Van Onzen Tijd*, het eerste culturele, door leken geleide, katholieke maandblad, met aandacht voor literatuur, cultuur in brede zin en sociologie, later ook staatkunde. Onder het motto ‘wij moeten modern, Van Onzen Tijd zijn’ ging het tijdschrift in 1900 van start.¹⁸ Het woord ‘katholiek’ werd noch in de titel, noch in de ondertitel genoemd.¹⁹

14 Geciteerd in Paul Luykx, ‘Erger dan de Reformatie? Katholieken in de jaren vijftig’, in: Idem, *Andere katholieken*, 186-210, hier 186.

15 M.A.P.C. Poelhekke, *Het Te-kort der Katholieken in de Wetenschap* (Nijmegen 1900).

16 L.J. Rogier en N. de Rooy, *In vrijheid herboren 1853-1953* (’s-Gravenhage 1953), 495.

17 Zie Willemsen, *Aeterna Veritas*, 72-74. Poelhekkes interventie zal ongetwijfeld een steun in de rug hebben betekend voor diegenen die pleitten voor een eigen katholieke universiteit, zoals J. Janssen en P. Voestermans beweren, maar tegelijkertijd geven laatstgenoemde auteurs ook aan dat de katholieke studenten in die jaren (zoals de Veritijnen in Utrecht) niet bepaald warm liepen voor het idee van een eigen universiteit. Zie J. Janssen en P. Voestermans, *Studenten in beweging. Politiek, universiteit en student* (Nijmegen/Baarn 1984), 71-72.

18 Aldus Th. Molkenboer in zijn inleidende artikel in het eerste nummer. Geciteerd in Otto S. Lankhorst en Door Timmermann, *Bibliografie van Katholieke Nederlandse Periodieken*. Deel 2, *Cultuur en ontspanning* (Nijmegen 2008), 285.

19 Mathijs Sanders, *Het spiegelend venster. Katholieken in de Nederlandse literatuur, 1870-1940* (Nijmegen 2002), 172.

BIDPRENTJESCULTUUR EN ZELFHEILIGING

Een van de belangrijkste medewerkers aan *Van Onzen Tijd* werd de charismatische en sterk op Frankrijk georiënteerde Pieter van der Meer de Walcheren (1880-1970). Hij was vanaf omstreeks 1910 de spraakmakendste en invloedrijkste katholieke (literaire) lekenintellectueel na de negentiende-eeuwer Joseph Alberdingk Thijm (1820-1889). In genoemd blad hekelde Van der Meer, geïnspireerd door zijn Franse vrienden Léon Bloy (1846-1917) en Jacques Maritain (1882-1973), evenals hijzelf proseliet, het roomse institutionele triumfalisme – vooral uitgedragen vanaf de kansel – maar ook de zelfgenoegzaamheid van de bidprentjescultuur en het manifeste gebrek aan innerlijke, doorleefde geloofsovertuiging. Later, in 1921, toen hij de redactie ging voeren over de rubriek ‘Kunst en Letteren’ in het progressieve weekblad *De Nieuwe Eeuw*,²⁰ de katholieke pendant van de socialistische *De (Groene) Amsterdammer* en de liberale *Haagsche Post*, kritiseerde hij tevens het gebrek aan maatschappelijke betrokkenheid van zijn nieuwe geloofsgenoten. Via zijn wekelijkse, enthousiasmerende opstellen en kritieken over binnen- en buitenlandse schrijvers en schilders bracht hij de jongeren in contact met allerlei uitingen van moderne cultuur. Zo wist hij de ‘Jongkatholieken’, zoals de aanstormende generatie kunstenaars, schrijvers en dichters al gauw werd genoemd, te inspireren. Onder hen waren Jan Engelman, Herman de Man, Albert Helman, Antoon Coolen, Wies Moens, Gerard Knuvelde, Gerard Wijdeveld, Gerard en Henri Bruning, Albert Kuyle, Charles Eyck en vele anderen. In navolging van de Franse filosoof Jacques Maritain (1882-1973) vroeg Van der Meer hun: ‘Zijn wij modern?’, om vervolgens zelf het antwoord te geven: ‘Juist omdat wij katholiek zijn, zijn wij modern.’²¹ Immers, de wereld van het negentiende-eeuwse positivisme, materialisme en optimisme had met de Grote Oorlog haar geestelijke failliet bewezen. Dit moest wel leiden tot een herwaardering van christelijke idealen, zo hield hij de Jongkatholieken voor. Tegenover het individualisme zouden ze de gemeenschap plaatsen, tegenover de materie de geest, tegenover de vlottende, oppervlakkige verschijnselen het absolute der vaste normen.²² Van der Meers modernistische missie, waarin kritiek op de failliete burgerlijke cultuur hand in hand ging met die op het al even burgerlijke emancipatiekatholicisme, wekte in klerikale kring klaarblijkkelijk zoveel weerstand dat een aantal Nijmeegse hoogleraren in mei 1924 onverhoeds de redactie van *De Nieuwe Eeuw* kwam ‘versterken’. Van Duinkerken wond er een klein decennium later in een terugblik geen doekjes om: ‘zoodra de katholieke universiteit er was, achtten haar professoren zich verplicht, het Helmondsche “kankerblad”, te beïnvloeden door hun gezag en te zuiveren

20 Ook van dit blad bleek noch uit de titel, noch uit de ondertitel – onmiddellijk – dat het katholiek was.

21 Rogier en De Rooy, *In vrijheid herboren*, 646. Zie Maritains cultuurkritiek in diens bundel *Anti-moderne* (1922), waarin hij zijn antimoderne cultuurideaal presenteert als juist ultramodern. Zie Sanders, *Het spiegeland venster*, 261.

22 Rogier en De Rooy, *In vrijheid herboren*, 646.

van den opstandig-critischen geest.²³ Van der Meer, die vanzelfsprekend weinig voelde voor professorale bevoogding, nam ontslag en vertrok naar Amsterdam.

DE BEWEGING DER JONGEREN: UTRECHT, NIJMEGEN EN BRABANT

De door Van der Meer geïnspireerde jongeren vonden in *Roeping. Maandschrift voor schoonheid*, het eerder in 1922 opgerichte culturele tijdschrift, een nieuw thuis, althans voorlopig.²⁴ Van Duinkerken verhaalt in zijn *Brabantse herinneringen* van een bijeenkomst in Tilburg op 22 april 1924, de dinsdag na Pasen, waar dr. H.W.E. Moller, hoofdredacteur en oprichter van *Roeping*, de katholieke jongeren had uitgenodigd voor een eerste kennismaking.²⁵ De bijeenkomst was door de ‘politicus’ Moller, in 1912 onder meer oprichter van de Tilburgse Leergangen, vooral bedoeld om als wijze oudere – hij was op dat moment 54 jaar – greep te houden op een jonge, radicale generatie die in zijn ogen duidelijk leiding nodig had. Het bleek vergeefs. De 21-jarige seminarist Van Duinkerken, die niemand van het gezelschap kende, onderscheidde onder de aanwezigen meteen drie divergerende groepen: de Nijmegenaren, de Utrechtse en degenen die afkomstig waren uit wat hij de ‘zuidergewesten’ noemde. Daarbij werd het hem alras duidelijk dat de Utrechtse groep, voornamelijk leken, zich van *Roeping* zou losmaken. Ze verschilden qua mentaliteit te sterk van de oudere Brabanders, meest priesters en leraren, met hun ‘blijmoedig cultuuroptimisme en hun onderdanig kerkgelooft’. De Utrechtse waren zeker niet ‘onvroom’, maar veel meer belezen dan de Brabanders en Limburgers, terwijl ze ook de Nijmegenaren, onder wie de gebroeders Gerard en Henri Bruning, probeerden af te troeven met hun kennis van de moderne literatuur, verzinnebeeld door de Vlaamse dichter Paul van Ostaijen.²⁶

Toch zouden de Utrechtse niet de eersten zijn die vanwege de in hun ogen achterhaalde en eenzijdige esthetica het door Moller en zijn generatiegenoten geleide tijdschrift verlieten. De Nijmegenaren hadden namelijk vlak voor genoemde bijeenkomst al besloten een eigen

23 Anton van Duinkerken, *De Beweging der Jongeren* (Hilversum 1933), 20.

24 *Roeping* werd wel gezien als een complement op *De Nieuwe Eeuw*. Zie ook Sanders, *Het spiegeland venster*, 256-257.

25 Anton van Duinkerken, *Brabantse herinneringen* (Utrecht/Antwerpen 1964), 228.

26 Idem, 228-231, en Anton van Duinkerken, ‘Omgang met Antoon Coolen’, *Roeping*, 32 (1956), 619-628, hier 619-620. Tussen de Utrechtse katholieken en de Nijmegenaren zou steeds een grote rivaliteit blijven bestaan; deze kwam vooral tot uiting in de vaak harde confrontaties tussen Veritas en het veel jongere Carolus Magnus, dat zich sinds de oprichting van de katholieke universiteit in 1923, als was het een corps, aanmatigde de ware vertegenwoordiger te zijn van de aankomende katholieke intelligentsia. Zie Willemsen, *Aeterna Veritas*, passim.

periodiek op te richten: *De Valbijl. Maandschrift der katholieke jongeren*.²⁷ Als ware Bloy-adepten gingen ze in dit blad hun ethische integralisme, of zoals Menno ter Braak het kwalificeerde, ‘verticale geloof’ verdedigen.²⁸ Rogier omschrijft de Nijmeegse mentaliteit op zijn eigen plastische wijze: ‘Zij bouwden zich een eenzame kluis boven de wereld en gingen vanaf hun Olympische hoogte met stenen gooien.’²⁹ Een treffende karakteristiek, die evengoed zou kunnen gelden voor de SUN-kring in de jaren zeventig.

Een paar maanden na de Tilburgse bijeenkomst kondigden de Utrechtse als aanhangers van het zogenaamde sociale katholicisme hun plannen aan voor *De Gemeenschap. Maandschrift voor katholieke reconstructie*. De sociaal-politieke ambitie van het tijdschrift, dat zich vooral op jongeren richtte, kwam allereerst tot uiting in het gebruik van het begrip ‘reconstructie’, maar ze bleek nog nadrukkelijker uit het prospectus dat voorafgaand aan het eerste nummer in januari 1925 zou verschijnen. Daarin werd voornamelijk gerefereerd aan levensbeschouwelijke en politiek-maatschappelijke idealen.³⁰ Voorman Jan Engelman had eigenlijk nooit veel gevoeld voor het sacrale kunstenaarschap dat *Roeping* ambieerde, temeer omdat het ideaal van de ‘bidprentjescultuur’ en het ethische moralisme van het tijdschrift het isolement van de katholieke kunst in de moderniteit slechts bevestigden.³¹ Een verdere emancipatie *binnen* het isolement was volgens de ‘Gemeenschappers’ daarom nauwelijks mogelijk, laat staan dat ze zinvol was. Het werd tijd dat de katholieken zich gingen richten op de nationale cultuur, en gezien het gebruik van het begrip ‘reconstructie’ niet op een opgaan in die cultuur. Dus niet steeds hameren op de eigen rechten, maar het gemeenschapsideaal als het ware nationaal uitdragen.³² Niet in eng-politieke zin, want evenals later de SUN-mensen verfoeiden ze politiek als de kunst van het praktisch haalbare. De jongeren hadden hegemoniale sociaal-culturele ambities die verwerkelijkt moesten worden ‘door het compromisloos ontwikkelen van het eigene’, zoals Van Duinkerken het een aantal jaren later formuleerde.³³

27 Anton van Duinkerken maakte op voorhand principieel bezwaar tegen de naam van dit nieuwe periodiek. ‘Ik wil u in oprechtheid vragen of u goedkeurt, dat katolieke jongeren (zo worden wij toch ook genoemd, niet waar?) zich gaan betitelen als mannen van de guillotine. (...) Wie wil men gaan nabootsen? Robespierre, Danton, of nog liever Marat? (...) Hebben zij, die zich katolieke jongeren noemen, niet vóór alles de taak dragers en mededelaars van het Leven te zijn en is de valbijl niet het gruwelikt insigne van de dood?’ Antoon van Duinkerken, ‘Over den naam van een nieuw tijdschrift’, *Roeping*, 5 (15 februari 1924), 11. Het eerste nummer van *De Valbijl* verscheen in april 1924, dus omstreeks het tijdstip van deze Tilburgse bijeenkomst.

28 Menno ter Braak, ‘Verticaal katholicisme’, *Het Vaderland*, 4 december 1938.

29 Rogier en De Rooy, *In vrijheid herboren*, 650.

30 Lex van de Haterd, *De waarheid hoger dan de leus. Over de beeldvorming rond tijdschrift en uitgeverij De Gemeenschap 1925-1941* (Haarlem 2008), 79-80.

31 Ewoud Kieft, *Het plagiaat. De polemiek tussen Menno ter Braak en Anton van Duinkerken* (Nijmegen 2006), 101.

32 Rogier en De Rooy, *In vrijheid herboren*, 651.

33 Geciteerd in Harry Scholten, *Aspecten van het tijdschrift De Gemeenschap* (Baarn 1978), 104.

Ook voor de Nijmegenaren van *De Valbijl*, onder wie de gebroeders Bruning, was alles wat in verband gebracht kon worden met het politieke handwerk abject. Dit gold wat later ook voor de mensen van *De Paal*,³⁴ met opnieuw Henri Bruning, Ernest Michel, Ernst Voorhoeve en Ton Kerssemakers. Genoemde Nijmegenaren richtten hun aandacht liever op de ‘binnenkant van het katholicisme’. Immers, de naar buiten gekeerde zijde getuigde, gelet op de talloze publieke manifestaties en indrukwekkende cijfers, afdoende van het overweldigende succes van de maatschappelijke emancipatie.³⁵ Overigens was deze vermeerdering van macht volgens de Nijmegenaren slechts schone schijn. De zelfgenoegzaamheid vanwege het maatschappelijke succes maskeerde een gebrek aan culturele authenticiteit en geestkracht.³⁶ Ook kon niet ontkennd worden dat achter al die indrukwekkende en inspirerende cijfers behalve geestelijke malaise ook stagnatie schuilging. Dit laatste bleek vooral uit de verontrustende geloofsafval in de grote steden.³⁷ In hun *debunking* van het georganiseerde massakatholicisme en in hun streven naar versterking allereerst van de katholieke geest zochten de Nijmeegse publicisten bij voorkeur hun heil in harde, welhaast calvinistische kritiek, waarbij ze alles wat in hun ogen hypocriet was, met hoon overlaadden. Veel van hun kritiek kwam overeen met die van de zogenaamde Heemtrekkers, maar de strijdmethode van laatstgenoemden was stiller, piëtistischer en wellicht nog fundamenteler dan die van genoemde Nijmeegse scribenten. Onweerstaanbaar dringt zich hier de vergelijking op met de jaren zestig, zeventig in Nijmegen. Waar de Heemtrekkers grote gelijkenis vertonen met de zogenaamde Bonders,³⁸ de niet-partijgebonden progressieven uit de Nijmeegse studentenbeweging, doen genoemde scribenten, met name Gerard Bruning, sterk denken aan de SUN-mensen, vooral Hugues C. Boekraad.

De Heemtrekkers, vernoemd naar de in 1923 vanuit Duitsland overgewaaide Heemvaartbeweging, kritiseerden de traditionele, klerikale en hiërarchische ‘ämtliche Kirche’. De vlakke massaliteit van het katholieke maatschappelijke leven stond een waarachtig katholiek reveil en daarmee een herkerstening van de maatschappij in de weg. De vooral in Nijmegen invloedrijke Heemtrekkers zagen de kerk als een geloofsgemeenschap waar priesters en leken (intellectuelen) op basis van gelijkwaardigheid organisch deel van behoorden uit te maken.³⁹ Zelfheiliging door middel van een sobere, kuise levensstijl en een geïntensiveerd geloofsleven moesten het katholieke erfgoed helpen verdiepen en redden, waarbij ze de schijn op zich laadden stiekem te willen wedijveren met de clerus. Zelfheiliging was ook een antidotum voor de ontheiliging

34 Van *De Valbijl* verschenen slechts drie nummers. Na een intermediair van een paar jaar richtten grotendeels dezelfde Nijmegenaren in 1930 *De Paal* op. Zie ook Sanders, *Het spiegelen venster*, 256.

35 Rogier en De Rooy, *In vrijheid herboren*, 653.

36 Sanders, *Het spiegelen venster*, 255.

37 Rogier en De Rooy, *In vrijheid herboren*, 655.

38 Vernoemd naar hun lidmaatschap van bijvoorbeeld de Sociologenbond, de Filosofenbond en andere aan de verschillende studierichtingen opererende studentenorganisaties, zoals Aktiegroep Medicijnen of Aktiekern bij geschiedenis, enzovoort.

39 Ben van Raaij, ‘Geloof als kritiek. De Katholieke studentenbeweging Heemvaart, 1920-1935’, *Jaarboek Katholiek Documentatie Centrum*, 19 (1989), 11-41, hier 25.

van het dagelijks leven met zijn decadentie en morele verval, verzinnebeeld in de opkomst van een massacultuur met film, populaire pers, mode, massasport, toerisme, strandvermaak, jazz enzovoort.⁴⁰ Geloof en gemeenschap werden in de ogen van de Heemtrekkers bovendien ondermijnd door de moderne ‘poel der -ismen’, de opstand van het individu tegen de gemeenschap en de heerschappij van de rede over openbaring en Godgewild leergezag.⁴¹ In feite de centrale problematiek waarmee jonge katholieke lekenintellectuelen vanaf begin jaren vijftig zo heftig zouden gaan worstelen.

Zo leefde in de Heemtrekkers veel van wat in *De Valbijl* en *De Paal* zo fel en principieel tot uiting kwam. Juist vanwege hun vaste overtuiging liet dus zelfs een Menno ter Braak zich met een zekere bewondering uit over de Nijmeegse gebroeders Bruning.⁴² Ter Braak, zelf een ontmaskeraar van schone schijn, stelde hun integrale, verticale geloofsopvatting tegenover het aardse, horizontale katholicisme van Van Duinkerken, die in 1928 het volkse carnavalsfeest verdedigde tegenover wat de clerus als bandeloos vermaak en de niet-katholieken als bewijs van barbaarsheid en achterlijkheid beschouwden.⁴³ Volgens Van Duinkerken waren echte barbaren van een heel ander slag: de primitieve mens gelooft in het leven, de beschaafde mens in God, maar de barbaar gelooft in niets. En omdat de laatste niet geworteld was in God, restte hem niets anders dan te geloven in zichzelf, in zijn rede, in zijn eigen goden. Oftewel, juist de carnavalsbestrijders – zoals de rationalistische atheïst Menno ter Braak – waren de barbaren. Zij ontkenden de fundamenteën van het leven, omdat ze niet beseften dat ze het leven slechts ontvangen hadden, reden waarom ze logischerwijs het leven ook niet wisten te vieren.⁴⁴

BURGERLIJK KATHOLICISME

Van Duinkerken schreef zijn *Verdediging van carnaval* in een roes tijdens het vierdaagse volksfeest in zijn geboorteplaats Bergen op Zoom, dus tussen het uitbundig dweilen en dansen door. Zijn ode aan carnaval werd het begin van een lange polemiek met Ter Braak over hun beider levensbeginselen. Niet veel later zou laatstgenoemde in *Het carnaval der burgers* het geïdealiseerde gemeenschapsbeeld van Van Duinkerken bekritisieren. De oorsprong van alle beschaving was voor Ter Braak het individualisme, dat aan eenieder de uitdaging stelde om op eigen kracht en naar eigen inzicht te leren handelen. Voor degenen die dit niet aankonden, was religie waarschijnlijk de beste oplossing.⁴⁵ De Jongkatholieken ontkenden echter dat hun geloof autonomie en eigentijdsheid belemmerde. Van Duinkerken zelf beschouwde zijn pamflet

40 Idem, 28.

41 Idem, 23.

42 Onder andere in een boekbespreking van Henri Brunings *Subjectieve normen* (1936), in: Menno ter Braak, *Verzameld Werk*, 4 (Amsterdam 1951), 372-376, hier 373.

43 Rogier en De Rooy, *In vrijheid herboren*, 647.

44 André Roes, *Een schaduw die verschuift. Leven en werk van de jonge Anton van Duinkerken* (Baarn 1984), 159.

45 Menno ter Braak, *Het carnaval der burgers*, in: *Verzameld Werk*, 4 (Amsterdam 1951), 109-141, hier 135-136. Zie ook Kieft, *Het plagiaat*, 77.

allereerst als een pleidooi tegen burgerlijkheid, althans zo karakteriseerde hij de in zijn ogen catastrofale negentiende-eeuwse alliantie tussen katholiek puritanisme en moderne, seculiere levensbeschouwing. Een katholieke godsdienstigheid die zich onderwierp aan de stijfheid en de conventies van een burgerlijk levensbesef, werd ten onrechte met religie vereenzelvigd.⁴⁶ Dit laatste verwijt konden ook de Nijmegenaren in hun zak steken; bij monde van Henri Bruning veroordeelden zij Van Duinkerken juist als een adept van de verlichting, een naïeve volgeling van Jean-Jacques Rousseau, die geloofde in de natuurlijke goedheid (onschuld) van de mens en als een romantisch humanist zijn wilskracht liet ondermijnen door gevoelens.⁴⁷ Andersom vreesde Van Duinkerken juist dat de gebroeders Bruning met hun non-conformistische religiositeit doorschoten naar een individualistische minachting voor het katholieke gemeenschapsleven.⁴⁸ Natuurlijk had het Nijmeegse verticale katholicisme tactische betekenis als waarschuwing tegen de overschatting van uiterlijke machtsontplooiing, het verwisselen van doel en middel én de compromisbereidheid die de zuiverheid van leer en praktijk in gevaar brachten, maar als theologische stellingname borg het integralisme een gevaar in zich voor exclusivisme, een neiging tot overspanning, valse mystiek en geborneerdheid tot aan ketterse hardnekkigheid toe.⁴⁹

Zo leerde zijn carnavalservaring Van Duinkerken dat de levenshouding à la de Brunings – carnaval is lol en lol is zinloos⁵⁰ – met op de achtergrond hun compromisloze leermeesters Bloy en Van der Meer niet langer bij hem paste.⁵¹ De Nijmeegse ideologie was dan wel ontstaan uit een behoefte aan gemeenschapszin, maar in de praktijk neigde zij te snel naar een verheven afzondering.⁵² Maar Van Duinkerken vervreemde ook van *Roeping* met zijn bevoogdende, moralistische benadering van kunst. Hij had met *Roeping* een nieuwe richting willen aangeven voor de Brabantse literatuur, maar was inmiddels tot de slotsom gekomen dat de dichters die zich zeven jaar eerder met zoveel elan in *Roeping* hadden aangediend, voornamelijk niet voldeden aan de hooggespannen verwachtingen.⁵³ Misschien omdat ze zich te zeer opsloten in het Brabantse milieu, waardoor hun jongkatholieke kunst bij gebrek aan confrontatie met

46 Van Duinkerken, *Brabantse herinneringen*, 295.

47 Ibidem.

48 Kieft, *Het plagiaat*, 109.

49 Rogier en De Rooy, *In vrijheid herboren*, 648.

50 Michel van der Plas, *Daarom, mijnheer, noem ik mij katholiek. Biografie van Anton van Duinkerken* (Amsterdam 2000), 111.

51 Gerard Bruning (1888-1926) was inmiddels overleden, maar zijn geest leefde voort in genoemde Nijmeegse periodieken.

52 Kieft, *Het plagiaat*, 100.

53 Van Duinkerken, *Brabantse herinneringen*, 308. Volgens Gerard Knuvelder vertrok Van Duinkerken bij *Roeping* nadat hem het hoofdredacteurschap was geweigerd. Zie hiervoor Scholten, *Aspecten*, 259.

andersdenkenden te veel in het theoretische bleef hangen.⁵⁴ Het werd daarom tijd om in navolging van Maurice Barrès (1862-1923) te zeggen: ‘élargissons notre nationalisme’.⁵⁵

FASCINERENDE MODERNITEIT

Jan Engelman, die Van Duinkerken al langer binnen het milieu van *De Gemeenschap* probeerde te trekken, sprak in zijn brieven aan hem steeds gemelijk over die ‘vergaarbak van provincialisme’ wanneer *Roeping* ter sprake kwam.⁵⁶ Engelman had een juichende recensie geschreven over Van Duinkerken’s verdediging van carnaval, die hij prees omdat ze de ‘geest van het dar-tele zuiden had verdedigd tegen de noordelijke puriteinse levensangst’.⁵⁷ Engelman zelf wist zijn geloof vrij probleemloos met moderne en avant-gardekunst in harmonie te brengen; bovendien betrok hij ook andersdenkenden bij *De Gemeenschap*. Deze ontwikkeling in het Utrechtse, als metafoor ook van de boven-Moerdijkse cultuur, begon Van Duinkerken te intrigeren. Hier werd het debat over kunst en levensbeschouwing op hoog niveau en door echte tegenstanders gevoerd.⁵⁸ Het was dus niet verrassend dat Van Duinkerken uiteindelijk de Utrechters volgde, terwijl de jong overleden Gerard Bruning (1898-1926) juist afhaakte. Gerard Bruning, in feite de belangrijkste en ook door Ter Braak erkende ideoloog aan Nijmeegse zijde, had kort aan *De Gemeenschap* meegewerkt, maar zoals hij in een brief van 8 april 1926 aan Hendrik Marsman bekende: hij deed dat niet uit innerlijke overtuiging: ‘denk er om, dat ik mij (ondanks mijn medewerking) geheel *niet* verwant gevoel aan *De Gemeenschap*. (...) Je zou misschien kunnen zeggen, dat wij [de Nijmegenaren, cw] meer traditionalistisch gezind zijn en zij zich meer aanpassen aan deze tijd.’⁵⁹ De Utrechters wisten hun geloof inderdaad te combineren met een fascinatie voor allerlei vormen van moderne kunst, zoals vele (thema)nummers van *De Gemeenschap* aantonen.⁶⁰ Toch bleven ze, inclusief Van Duinkerken, tezelfdertijd recht in de leer. Dit leverde de ogenschijnlijke paradox op dat ze, terwijl ze in hun geloofsopvatting

54 Kieft, *Het plagiaat*, 106.

55 ‘Laten we ons nationalisme vergroten’. Zie Van Duinkerken, *Brabantse herinneringen*, 300.

56 Kieft, *Het plagiaat*, 43.

57 Van Duinkerken, *Brabantse herinneringen*, 294.

58 Kieft, *Het plagiaat*, 196.

59 Geciteerd in Scholten, *Aspecten*, 304.

60 Lex van de Haterd schrijft in *De waarheid hooger dan de leus. Over de beeldvorming rondom tijdschrift en uitgeverij De Gemeenschap, 1925-1941* (Haarlem 2008), 238: ‘Qua uiterlijke vorm moest de kunst bij voorkeur jong, nieuw, modern en authentiek zijn, want *De Gemeenschap* wilde afrekenen met de traditionele katholieke kitschcultuur die gebaseerd was op brave namaak en schone schijn.’ Dit herinnert aan de opvallend zorgvuldige en originele vormgeving die de SUN-uitgaven van meet af aan kenmerkten.

orthodoxer waren dan hun ouders, tegelijkertijd meer openstonden voor andersdenkenden en dus voor de moderne tijd.⁶¹

MORELE KETTERIJ

Voor alle Jongkatholieken gold echter dat, waar hun ouders zich in hun emancipatiestreven naar de normen van anderen voegden en de emancipatie inmiddels (politiek) voltooid achtten – gelet op de centrale machtspositie van de Roomsche-Katholieke Staatspartij, de oprichting van de Katholieke Universiteit Nijmegen (1923) en de natuurlijke ondergang van typische emancipatoire periodieken als *De Beiaard* en *Van Onzen Tijd* – zij, de Jongkatholieken dus, de (buiten)wereld juist uitdaagden met hun geloof. Voor hen was politieke winst niet het belangrijkste, dit was eerder iets dat zich ergens ver weg afspeelde in de ‘burgerlijke democratie’. Zij legden de volle nadruk op de cultuurkritische potentie van de ‘katholieke zaak’.⁶² Hun sterk toegenomen zelfvertrouwen was vooral in het Utrechtse gegroeid in voortdurende ideologische strijd met de dominante liberalen, met name in het universitaire milieu. Het waren dan ook allereerst de Utrechtse jongeren die zich wisten te bevrijden van de knellende banden van een ‘ingekekerd geloofsleven’,⁶³ waarbij hun katholieke ‘reconstructie-idee’ gaandeweg zelfs aanhang verwierf onder protestanten, liberalen en socialisten, doordat deze openstond voor de invloed van de seculiere, moderne cultuur en literatuur, oftewel de avant-garde.⁶⁴ De katholieke cultuur in haar geheel won mede daardoor sterk aan (nationaal) prestige, maar het groeiende zelfbewustzijn dat hiervan het gevolg was, verleidde de Jongkatholieken niet tot een vorm van (sociaal-maatschappelijke) acculturatie, integendeel, *in politicis* kozen ze bijna hooghartig voor een principiële isolementspolitiek tussen – het nationale – kapitalisme en communisme.⁶⁵ Dus geen coalitie met de liberalen, maar vooralsnog ook geen keuze tussen rood en zwart. Zo waren ze, geïnspireerd door de pauselijke encycliciek *Rerum Novarum* en vooral de opvolger ervan *Quadragesimo Anno*, niet wars van zowel radicaal-antikapitalistische als antisocialistische frasen. Nee, het katholicisme moest als schakel gaan fungeren tussen kapitalisme – of plutocratie in de woorden van de Utrechter Willem Pompe (1893-1968), hoogleraar aan de

61 Kieft, *Het plagiaat*, 20. Bernard Delfgaauw wees er bij gelegenheid van Van Duinkerken 65ste verjaardag in het maandblad *Te Elfder Ure* op dat de katholieke literaire kritiek in de jaren dertig ook een voertuig was voor de (leken)kritiek op het antimodernisme van de kerk en haar huiver voor de moderne wetenschap. Delfgaauw kwalificeert bedoeld klimaat zelfs als verstikkend en infantiel. B. Delfgaauw, ‘Anton van Duinkerken’, *Te Elfder Ure*, februari 1962, 33. Dit herinnert aan de kritische maatschappelijke functie van de Russische literatuur ten tijde van de tsaristische en bolsjewistische dictatuur.

62 Frans Ruiter en Wilbert Smulders, *Literatuur en moderniteit in Nederland 1840-1990* (Amsterdam 1996), 204.

63 Kieft, *Het plagiaat*, 20-23.

64 Ruiter en Smulders, *Literatuur en moderniteit*, 205.

65 Scholten, *Aspecten*, 279; W.P.J. Pompe, ‘Het keerpunt in het maatschappelijk leven’, *De Gemeenschap*, 6 (1930), 314-340.

rechtenfaculteit, eerst in Nijmegen en vanaf 1928 in Utrecht – en communisme.⁶⁶ Het was de enige mogelijkheid voor de implementering van evangelische rechtvaardigheid en voor de ‘prediking van de goede boodschap aan de armen.’⁶⁷ De kritiek op het kapitalisme als de grote morele ketterij van de eeuw was daarbij opvallend genoeg pregnanter, zelfs principiëler dan die op het communisme.⁶⁸ Het kapitalisme schiep onloochenbaar winst en welvaart, maar het vernietigde de mensenziel. Van Duinkerken sprak van de ‘stelselmatig geworden immoraliteit van de getolereerde gooddorst.’⁶⁹ Wanneer de kapitalistische mentaliteit niet zou veranderen, hield zelfs de beste ordening – zoals voorgesteld in het in 1934 door *De Gemeenschap* gepubliceerde ‘Sociaal Beginselprogram’⁷⁰ – niet meer in dan ‘een gelijkmatiger verbreiding van de kansen eener zondige hebzucht op bevrediging.’⁷¹ Ook volgens de belangrijkste inspirator van genoemd Beginselprogram, de Delftse hoogleraar J.A. Veraart (1886-1955), was het kapitalisme niet zozeer de vinding en toepassing van een moderne technische productiewijze, maar de organisatie van een ‘vloekwaardige mentaliteit’, waarin zich de zondige natuur van de gevallen mens openbaarde die zich meester had gemaakt van de technische krachten.⁷² Een (cultuur)-kritiek die sterk doet denken aan die van SUN-auteur Ad Verbrugge (*Tijd van onbehagen*) aan het begin van deze (21ste) eeuw.⁷³

66 Pompe, ‘Het keerpunt’, 329.

67 Geciteerd in H. Kapteijns, *Het maandblad De Gemeenschap. Intenties en aspecten* (Utrecht z.j. [1964]), 42. Zie ook Pompe, ‘Het keerpunt’, passim.

68 Een opvallend verschil met het (katholiek-)burgerlijke en kerkelijke establishment, waarvoor de bestrijding van het communisme voorrang had.

69 A. van Duinkerken, ‘Kapitalisme en moraal’, in: Idem, *Waarom ik zo denk... Het katholieke leven van 1918 tot 1940* (Utrecht/Brussel 1948), 98-100, hier 100. Maar zie bijvoorbeeld ook het in Utrecht verschijnende *De dijk. Nederlandsch blad voor katholieke studenten*. Dit nieuwe studentenperiodiek, sinds 1932 de opvolger van het *Roomsch Studentenblad*, opende zijn eerste nummer met een redactioneel onder de slogan: ‘Tot nu toe was ’t “Roomsch”, nu wordt ’t beter.’ In hetzelfde nummer roept een redacteur op tot algehele verwerping van het kapitalisme, inclusief zijn spreekbuizen, zoals *De Maasbode*, *De Tijd* (twee katholieke dagbladen), *De Telegraaf* en andere (zogenaamde) kapitalistische dagbladen. Verder eist hij een verbod op het winkelen bij warenhuizen als v&d, c&a (nota bene beide katholiek), De Bijenkorf, Jamin en het katholieke levensmiddelenbedrijf De Gruyter. En als klap op de vuurpijl is in zijn ogen sanering niet voldoende, maar is volstreekte verwerping van het parlementaire systeem vereist. Zie Nol Etman, ‘Waar het toe leidt (een aanvulling op het betoog van Mr. A.P.)’, *De dijk. Nederlandsch blad voor katholieke studenten* (Voorburg z.j. [1931]), 24-27, hier 25-26.

70 De redactie, ‘Sociaal beginselprogram’, *De Gemeenschap*, 10 (1934), 737-751.

71 Van Duinkerken, ‘Kapitalisme en moraal’, 100.

72 Zie Rogier en De Rooy, *In vrijheid herboren*, 677.

73 Zo stelt Ad Verbrugge in *Tijd van onbehagen* dat het christendom ons eraan herinnerde dat het er niet primair om ging onze eigen behoeften te vervullen, maar dat we deze juist moesten overwinnen en ons geweten volgen. Echter, aldus Verbrugge, doordat de christelijke culturele context van onze beschaving sterk is geërodeerd, werd het ideaal van een gemeenschap naar de achtergrond gedrongen. Bovendien wordt ons ideaal van vrijheid, dat voorheen vooral spiritueel was, nu beheerst door consumptie en commercie: vrijheid betekent nu consumeren naar onze eigen zin.

DE KEUZE

Zo kozen de Utrechtse Jongkatholieken steeds vaker een eigenstandige positie in het cultureel-maatschappelijke debat. Van Duinkerken voelde zich als hun voorman hierin gelegitimeerd door zijn intens beleefde geloof, waarvoor hij inspiratie vond bij de oudvaderlandse mystieken. Voor de groep radicale Nijmegenaren echter, met name de kringen waaruit *De Valbijl* en *De Paal* voortkwamen, verwerd Van Duinkerken tot het prototype van hen ‘die in de drabbe moderniteit [zaten] vast geklonterd’.⁷⁴ Als estheet distantieerde hij zich van het godsdienstige, waardoor hij beschouwd moest worden als een volkomen heiden, aldus Ton Kerssemakers in *De Paal*.⁷⁵ De Nijmegenaren wezen behalve de moderne, burgerlijke cultuur ook de democratie, zowel de politieke als de sociale, principieel af. De ‘democratische plee’ ondermijnde elk gezag en was daardoor in wezen onchristelijk. Veel van hun ideeën zouden later terugkeren in de partijprogramma’s van onder Nijmeegse studenten populaire, fascistische groeperingen als Verdinaso⁷⁶ en Zwart Front;⁷⁷ tegelijkertijd leken hun idealen welhaast vooruit te verwijzen naar die van de studentenbeweging in de jaren zestig en zeventig. Van Duinkerken waarschuwde ten principale tegen deze ontwikkeling in zijn geruchtmakende essay ‘De keuze’ in jaargang 1937 van *De Gemeenschap*, waarin hij de toenemende tendens naar rechts-radicalisme onder Nederlandse katholieken kritiseerde.⁷⁸ De sympathie voor het fascisme was zijns inziens mede een gevolg van een verzwakking van de innerlijke katholieke weerbaarheid. Een overspannen ‘reikhalzen naar het absolute’ – een sneer naar het Nijmeegse verticale integralisme – dreigde ervoor te zorgen dat als de strijd zich internationaal zou gaan toespitsen op die tussen de antipoden bolsjewisme en nationaalsocialisme, het jongere roomse intellect weerloos zou staan tegenover een ‘overrompeling van ons staatsbestel door de nazi’s. Men zou de uitroeiing der “bonzen” toejuichen, de gelijkshakeling onzer “al te hokjes-achtige organisaties” aanvaarden,

74 Ton Kerssemakers, ‘Het orakel der pendanten’, *De Paal*, 2 (1930), 50.

75 Ibidem.

76 Dinaso of Verdinaso staat voor Verbond van Dietsche Nationaal Solidaristen en was een autoritaire, met het fascisme verwante politieke beweging, opgericht op 6 oktober 1931 door de Vlaming Joris van Severen en gericht op het samengaan van Nederland met België en Luxemburg in de Dietsche Volksstaat, die zou zijn gebaseerd op een corporatistische staats- en maatschappijordening. Zie L. de Jong, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog*. Deel 1, *Voorspel* (’s-Gravenhage 1969), 240. Het met Verdinaso verbonden Dietsch Studentenverbond (DSV) telde in 1930 elfhonderd leden, vooral katholieke studenten in Nijmegen, Tilburg, Amsterdam en Utrecht. Amsterdam telde er 233. Zie F.J. Steegh, ‘De jaren dertig (1931-1940)’, in: L.M. Weterings e.a. (red.), *Sanctus Thomas Aquinas. De katholieke studenten-vereniging te Amsterdam 1896-1961* (Amsterdam 1961), 102-120, hier 105.

77 L.M.H. Joosten, *Katholieken en fascisme in Nederland, 1920-1940* (tweede druk, Utrecht 1984), 76-79.

78 Anton van Duinkerken, ‘De keuze’, *De Gemeenschap*, 13 (1937), 1-9, hier 3. Veel eerder al had Jan Engelman in *De Nieuwe Eeuw* gewezen op de toenemende populariteit van het fascisme onder jongeren. Hij suggereerde zelfs dat juist het fascisme de jongeren kon overhalen hun politieke en sociale inertie te overwinnen. Zie Jan Engelman, ‘Democratisch of fascistisch’, *De Nieuwe Eeuw*, 5 september 1929.

evenals de inlijving van de jeugdbeweging. Men zou de vrucht van de schoolstrijd, die toch verrot is, opgeven en blij zijn dat er een einde kwam aan “het gezwets” over Roomsche cultuur.⁷⁹

Van Duinkerken had eerder al – in 1935 – het fascisme (van Anton Mussert) scherp veroordeeld in zijn spraakmakende hekeldicht *Ballade van den katholiek*.⁸⁰ Hij was zelfs korte tijd lid van het in juni 1936 mede door de marxistische historicus Jan Romein opgerichte Comité van Waakzaamheid, dat intellectuelen en kunstenaars van diverse levensbeschouwelijke achtergrond verenigde om samen het oprukkende nationaalsocialisme te bestrijden.⁸¹ Zijn lidmaatschap duurde overigens niet lang, want samenwerken met communisten was voor het episcopaat – behalve Van Duinkerken waren ook Jan Engelman, Titus Brandsma, Gerard Brom en de monseigneurs H. Poels en J. Hoogveld toegetreden – een brug te ver.⁸² In dit Comité ontmoette hij opnieuw Menno ter Braak, met wie hij vanaf 1930 zijn paradigmatische debat was blijven voeren met als inzet de levensbeschouwing van de christelijke (katholieke) versus de atheïstische humanist, voor wie geloven ‘een infantiele bêtise’ was. Rogier merkt terecht op dat er in de hele emancipatie-eeuw geen debat is gehouden dat zo breed werd gevoerd en op zo’n hoog niveau als deze tweespraak.⁸³ Dit debat zou – zoals we hierna zullen zien – zijn relevantie tot ver na Rogiers uitspraak behouden.⁸⁴

GEËNGAGEERDE (DOORBRAAK)KATHOLIEKEN

Met het vooroorlogse religieuze en maatschappelijke engagement waar Van Duinkerken twintig jaar na bovenstaande discussies in zijn bespreking van de bundel studentenpoëzie aan refereerde, doelde hij dus vooral op het moderne katholieke levensgevoel à la *De Gemeenschap*. Het was het type engagement dat werd voortgezet in het illegale blad *Christofoor* (1942-1946) en zijn intellectuele erfgenaam *Te Elfder Ure* (1950/1953-1988). Anton van Duinkerken was als vanzelfsprekend aan beide bladen verbonden. Toch waren er significante verschillen met *De*

79 Van Duinkerken, ‘De keuze’, 6.

80 Het episcopaat toonde overigens deels begrip voor de fascinatie onder jongeren voor de ‘Nieuwe Orde’, omdat zij verlossing suggereerde van individualisme en materialisme, zie ‘Mandement betreffende fascisme en nationaalsocialisme’, *Analecta Aartsbisdom Utrecht*, 7 (1934), 17.

81 Peter Derkx, *H.J. Pos, 1898-1955: objectief en partijdig. Biografie van een filosoof en humanist* (Hilversum 1994), 90-113; Paul Luykx, ‘Katholieken en het Comité van Waakzaamheid’, in: Idem, *Andere katholieken*, 117-132.

82 Luykx, ‘Katholieken en het Comité van Waakzaamheid’, passim; Derkx, *H.J. Pos*, 98.

83 Rogier en De Rooy, *In vrijheid herboren*, 706. Dit debat is diepgravend en zeer eloquent behandeld door Ewoud Kieft in zijn hier al meermaals aangehaalde *Het plagiaat*.

84 Zoals we hierna zullen zien komt eind jaren zeventig, als het marxisme in existentiële crisis verkeert, het tot dan toe afgewezen liberaal individualisme, ergo de relativiserende sceptische houding van een Ter Braak – zinbeeld van de in Nederland dominante (literaire) intellectuele traditie – als alternatief kort in beeld, om bijna onmiddellijk weer verworpen te worden. Zie Gabriël van den Brink en Rein Houkes, ‘Tussen criteria en kritiek. Een gesprek met de redactie van de *SUN*’, *Tegenspraak*, 3, nr. 12 (november 1979), 10-12, hier 10. Het voorgaande nummer van dit Nijmeegse periodiek was een themanummer over het katholicisme, met onder meer uitgebreide aandacht voor Anton van Duinkerken.

Gemeenschap. Waar in het laatste blad de literatuurkritiek vaak het omzichtige voertuig was om de feilen van de eigen cultuur bloot te leggen,⁸⁵ waren *Christofoor* en *Te Elfder Ure* daarin veel explicieter. Ook in politiek opzicht gingen de laatste een stapje verder. De vooroorlogse jongeren waren bepaald niet terughoudend geweest in hun vaak fundamentele kritiek op de Rooms-Katholieke Staatspartij (RKSP), maar nooit zouden ze zich met de actieve politiek inlaten, laat staan – openlijk – voor een andere partij kiezen.⁸⁶ *Christofoor* en *Te Elfder Ure* werden tijdens en na de oorlog de belangrijkste propagandisten van de doorbraakgedachte, inclusief het principiële verzet tegen de heroprlichting van een naoorlogse katholieke partij. De emancipatie van de Nederlandse katholieken was zo ver gevorderd dat zo'n partij niet meer nodig was, aldus *Christofoor*.⁸⁷ Veel van de redactieleden van *Christofoor* waren onder invloed van Jacques Maritain, Henri Daniel-Rops, François Mauriac en de ethisch-religieus bevlogen sociaaldemocraat W. Banning aanhangers van een personalistisch socialisme geworden.⁸⁸ De belangrijkste onder hen werden vervolgens lid van de Katholieke Werkgemeenschap in de Partij van de Arbeid.⁸⁹

Onder genoemde geestelijke inspiratoren gold voor de *Christofoor*-mensen, evenals voor de kring van *De Gemeenschap*, de neothomistische filosoof Jacques Maritain als de belangrijkste, dankzij zijn in 1936 gepubliceerde boek *L'Humanisme intégral*, in het Nederlands vertaald als *Naar een nieuwe christenheid*.⁹⁰ Maritain hamerde er steeds op dat uiteenlopende religieuze, levensbeschouwelijke en ideologische principes en uitgangspunten een praktische politieke convergentie niet in de weg hoefden te staan. Na de oorlog wees hij met nadruk op de mogelijkheden van een nieuwe fase in 'the unification of the world', waarbij de opvattingen van het klassieke individualisme (liberalisme) en die van het marxisme over de rechten van

85 Scholten, *Aspecten*, 274-277.

86 Ruiter en Smulders, *Literatuur en moderniteit*, 227-231.

87 Gerard Dierick, 'De Christofoorgroep en het tijdschrift *Te Elfder Ure* in de jaren 1945-1953', in: *Jaarboek Katholiek Documentatie Centrum*, 13 (1983), 35-90, hier 39.

88 Jan Rogier, 'Het personalistisch socialisme', in: Idem, *Een zondagskind in de politiek en andere christenen. Opstellen over confessionele politiek in Nederland van Colijn tot Cals* (Nijmegen 1980), 103-112; Ruiter en Smulders, *Literatuur en moderniteit*, 265-272. Zie ook Tity de Vries, *Complexe consensus. Amerikaanse en Nederlandse intellectuelen in debat over politiek en cultuur 1945-1960* (Hilversum 1996), 198-208.

89 Zoals G. Ruygers, J. Willems, J. Tans en E. Brongersma; zie Dierick, 'De Christofoorgroep', 43; zie ook Frans D'Haens, 'De Katholieke Werkgemeenschap in de Partij van de Arbeid en de politieke doorbraak', *Jaarboek KDC*, 4 (1974), 59-98, hier 60-61.

90 J. Maritain, *Naar een nieuwe christenheid* (Amsterdam 1937, tweede druk 1948); Mathijs Sanders, *Het spiegelen venster. Katholieken in de Nederlandse literatuur 1870-1940* (Nijmegen 2002), 255-257, 261-263; Ruiter en Smulders, *Literatuur en moderniteit*, 232-243.

de mens elkaar zouden aanvullen en zelfs konden worden geïntegreerd.⁹¹ Met zijn pleidooi voor een open, maatschappelijk geëngageerd katholicisme inspireerde Maritain de aartsbischop van Parijs, kardinaal Emmanuel Suhard (1874-1949), tot zijn beroemde en invloedrijke naoorlogse vastenbrieven, die via *Christofoor* onder de aandacht van het Nederlandse publiek werden gebracht. Onder het motto ‘engagement, présence et incarnation’ bezwoer Suhard zijn gelovigen niet afzijdig te blijven bij de opbouw van een nieuwe, humane wereld. De christenen moesten zich niet uit de wereld terugtrekken, maar er voortdurend als een zuurdesem in werken door te getuigen van de Blijde Boodschap conform het advies dat de apostel Paulus kreeg op weg naar Damascus toen hij vroeg: ‘Heer, wat wilt gij dat ik zal doen?’, waarop onmiddellijk het antwoord volgde: ‘Sta op, ga de stad binnen.’⁹² Kortom, maatschappelijk betrokken zijn, actieve burgers worden en vooral bijzondere aandacht geven aan de arbeidersklasse om zo de ontkerstening onder hen tegen te gaan. Een oproep die de door Suhard geïnspireerde priesterarbeiders letterlijk namen door, zoals de maoïstische (Nijmeegse) studenten twintig jaar later, in de fabrieken aan de lopende band te gaan werken.

De Nederlandse bisschoppen stonden uitermate sceptisch tegenover de door de *nouvelle théologie* geïnspireerde Parijse prelaat met zijn pleidooi voor een actievere rol van de leken in de kerk en voor een oecumenische gezindheid. Het was dan ook geen toeval dat in de Nederlandse vertaling van Suhards vastenbrief *Essor ou déclin de l'église* (1947; Nederlandse vertaling *Opbloei of verval der kerk*, 1948) de juist voor progressieve katholieken zo belangrijke paragraaf over ‘de taak der intellectuelen’ niet was opgenomen.⁹³ Bisschop Mutsaerts van Den Bosch liet zich voorjaar 1950 in een fel betoog tegenover de jezuïet J.H.C. Creyghton, hoofdredacteur van weekblad *De Linie*, ontvallen dat hij en zijn medebisschoppen zich grote zorgen maakten: ‘De leken hebben de mond vol over emancipatie maar zijn volkomen aan het verwilderen.’⁹⁴ Zijn kritiek gold onder meer dagblad *De Tijd* met redacteur Van Duinkerken, de *Christofoor*-groep

91 Maritain was betrokken bij de voorbereiding van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Om de levensbeschouwelijke en ideologische tegenstellingen die dit project dreigden te blokkeren te overbruggen, was door de vlak na de oorlog opgerichte UNESCO het initiatief genomen om denkers van uiteenlopende ideologische kleur te consulteren teneinde alsnog een gemeenschappelijke basis te vinden voor de formulering van de mensenrechten. Maritain heeft hierbij een heel belangrijke rol gespeeld. Zie Camilo Dagum, ‘Jacques Maritain and Human Rights’, *Forum for Social Economics*, 12, nr. 1 (1982), 100-105. Ook Teilhard de Chardin leverde een korte bijdrage. Zie UNESCO, *Human Rights. Comments and Interpretations. A Symposium edited by Unesco* (with an Introduction by Jacques Maritain), 25 juli 1948. Zie voor wat betreft de rol van Maritain verder nog James Chappel, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church* (Cambridge/Londen 2018), 170-173; Michael Novak, *The Catholic ethic and the spirit of capitalism* (New York 1993), 33.

92 Dierick, ‘De Christofoorgroep’, 35-90, hier 46.

93 Waarschijnlijk op last van de censor, zie kardinaal Suhard, *Opbloei of verval der kerk. Herderlijke brief van Zijne Eminentie Kardinaal Suhard voor den Vastentijd van het jaar Onzes Heren 1947* (’s-Hertogenbosch 1948).

94 Geciteerd in B.R.C.A. Boersema, *De Linie, 1946-1963. Een weekblad in handen van jezuiten* (Amsterdam 1978), 106. Mutsaerts kon de Suhard-cultus vanzelfsprekend ook niet anders interpreteren dan als een depreciatie van het Nederlandse episcopaat.

en anderen. Zij riepen geesten op die ze niet meer konden bezweren, waarmee hij onder meer doelde op de in de ‘nieuwe theologie’ geïmpliceerde, historische relativering van de kerkelijke leer. Mutsaerts wilde best toegeven dat de Parijse aartsbisschop mooie en welsprekende vastenbrieven schreef, maar het was onomstreden dat onder Suhards bestuur ‘het katholieke leven enorme schade geleden heeft.’⁹⁵ Het was duidelijk dat de Nederlandse bisschoppenconferentie de opkomende kaste van kritische lekenintellectuelen wantrouwend gadesloeg. Ze weigerde daarom de vertegenwoordigers van de moderniserende samenleving een grotere rol binnen de geloofsgemeenschap toe te kennen dan die van ‘collectant in de kerk’, zoals Rogier het – in navolging van Thijm – zo fraai uitdrukte.⁹⁶

AANMATIGENDE INTELLECTUELEN?

Vanaf het begin van de eeuw, dus vanaf het optreden van Pieter van der Meer de Walcheren, hadden de bisschoppen heel goed begrepen dat de lekenintellectuelen met hun pleidooi voor een meer waarachtige religiositeit impliciet de verzuilingspolitiek kritiseerden en zich tegelijkertijd aanboden als intermediair om vanuit hun wetenschappelijke disciplines te helpen bij het oplossen van het vooral door hen ervaren conflict tussen de ‘negentiende-eeuwse’ geloofsleer en de verworvenheden van de moderne wetenschappen.⁹⁷ Als intellectuele hefboom voor de kritiek op de traditionele katholieke leer ten aanzien van mens en moraal fungeerde na de oorlog de fenomenologie van de Utrechtse school, die de gelovige mens verzekerde dat alle wetenschappelijke kennis en al het technische vernuft uiteindelijk gefundeerd waren in de primordiale wereld van de directe ervaring, de *Lebenswelt* of *monde vécu*. Oftewel de dagelijkse ervaring is primair, het wetenschappelijk inzicht vormt daarvan een afgeleide. Hiermee werd de wetenschap weliswaar van haar voetstuk gehaald, maar vervolgens rees de vraag of ze in lijn met het neothomisme nog langer als het voorportaal van het geloof kon worden beschouwd of dat die band volledig werd doorgesneden.⁹⁸ En vooral: hoe verhiel het primaat van de ervaring zich tot de wereld van het bovenzintuiglijke, de doorwerking van de ‘openbaring’?⁹⁹

Tot eenzelfde soort inzicht als de Utrechtse fenomenologen kwamen ook de Nijmeegse psycholoog F.J.Th. (Theo) Rutten (1899-1980) en zijn leerlingen, onder wie Han Fortmann (1912-1970). Hoe te leven was niet langer louter een kwestie van moraal, traditioneel bewaakt door de pastoor, existentiële vragen konden ook, zelfs beter, beantwoord worden door deskundigen in de diverse menswetenschappen. Hierdoor dreigde de kerk haar onaantastbare autoriteit ten aanzien van alle levensvraagstukken te verliezen. De menswetenschapper werd de directe

95 Ibidem.

96 Rogier, *Culturele inertie*, 15.

97 Lodewijk Winkeler, *Gegronde twijfel. Vier opstellen over de positie van de intellectuelen in de katholieke kerk* (Baarn 1989), 88-89.

98 Zie Willemsen, *Aeterna Veritas*, 240-242.

99 Katholieke intellectuelen als de filosoof Bernard Delfgaauw, onder meer redacteur van *Te Elfder Ure*, vonden op dit soort vragen vooral bij Teilhard du Chardin inspirerende antwoorden; zie hierna.

concurrent van de priester. De gelovige moest, uitgaande van het concept van de ‘zelfverantwoordelijke zelfbepaling’, het leven in eigen hand nemen. De fenomenologen onder leiding van de Utrechtse hoogleraar F.J.J. Buytendijk (1887-1974), een bekeerling, geloofden in de ‘nieuwe mens’ en bepleitten een seculier gemeenschapsbesef gebaseerd op medemenselijkheid en het nemen van eigen verantwoordelijkheid.¹⁰⁰ Zo moesten tijdens de wederopbouw op basis van een authentieke, innerlijke vrijheid in gebondenheid oude sociale en religieuze tegenstellingen overwonnen kunnen worden.¹⁰¹ Terwijl men de – kerkelijke – disciplinerende van afwijkende ideeën en gedrag afwees en zelfontplooiing propageerde, zetten de fenomenologen, evenals destijds de Jongkatholieken (en later de SUN-mensen), zich sterk – moraliserend – af tegen hedonisme en het liberale laissez-faire.¹⁰² Hun aan het Franse etatisme reminiscerend pleidooi voor een actieve cultuurpolitiek door een sterke staat, die – in tegenstelling tot de kerk?! – niet disciplinerend, maar opvoedend zou zijn, kon door de kritische verstaander opgevat worden als de wens om geloof en cultuur te scheiden.

MISLUKTE SYNTHESE

Het gedachtegoed van progressieve katholieke intellectuelen als Frits Buytendijk, buitengewoon hoogleraar in Nijmegen en hoogleraar psychologie in Utrecht, Han Fortmann, hoogleraar cultuur en godsdienstpsychologie in Nijmegen, Anna Terruwe (1911-2004), psychiater, Bernard Delfgaauw (1912-1993), hoogleraar filosofie in Groningen, en Hans Weterman (1918-2008), theoloog en moderator van de Utrechtse studentenvereniging Veritas, vond behalve via boekpublicaties vooral verspreiding via bladen als *DUX*, *De Bazuin*, *G3* en met name *Te Elfder Ure* (*TEU*). Het laatste blad was de intellectuele erfgenaam van het in 1942 opgerichte illegale weekblad *Christofoor*. De *Christofoor*-mensen, zowel redactieleden als lezers, kozen na de oorlog vrijwel unaniem voor het lidmaatschap van de Nederlandse Volksbeweging, die de weg wilde vrijmaken voor een brede, niet-confessionele, vooruitstrevende middenpartij.¹⁰³ Met het mislukken van de politieke vernieuwing en de terugkeer van de vooroorlogse politieke partijen verloor *Christofoor* als voertuig van de doorbraakgedachte snel aan invloed. Veel direct betrokkenen werden, zoals hiervoor al gememoreerd, lid van de Katholieke Werkgemeenschap (KWG) binnen de PvdA. Al in september 1946 moest *Christofoor* de exploitatie staken.

Twee jaar later nam een groep ‘vooruitstrevende katholieken’, onder wie Willem Pompe en Anton van Duinkerken, met steun van mensen als Henri Bruning, Willem Grossouw, Jan Leijten, Simon Jelsma, Marga Klompé en anderen, het initiatief tot de oprichting van een nieuw

100 Hoewel Buytendijk als bekeerling een sterk belijdend katholiek was en zekere afstand hield tot de vernieuwers. Zie Ruud Abma, *Maak buigzaam wat verstard is. Buytendijk en de Katholieke Centrale Vereniging voor Geestelijke Volksgezondheid* (Tilburg 2015), passim.

101 Weijers, *Terug naar het behouden huis*, 127.

102 Idem, 119.

103 Dierick, ‘De Christofoorgroep’, 40. Zie ook Jan Bank, *Opkomst en ondergang van de Nederlandse Volksbeweging (NVB)* (Deventer 1978).

blad: *Te Elfder Ure*.¹⁰⁴ Terwijl de clerus zich nog steeds focuste op de organisatorische uitbouw van de katholieke zuil, verzetten genoemde lekenintellectuelen zich tegen de gemakzucht van het isolement en 'de ziekte van de overorganisatie'.¹⁰⁵ Zij voelden zich door de oorlogservaringen allereerst gedwongen tot een 'openbaar gewetensonderzoek', wat dat betreft was het 'elfde uur' een eufemisme, het was eerder vijf voor twaalf.¹⁰⁶ Naar eigen zeggen waren ze geïnspireerd door de vastenbrief van kardinaal Suhard uit 1947. Vooral het voormalige Franse verzetsblad *Témoignage Chrétien* strekte de oprichters, net als voorheen de mensen van *Christofoor*, tot voorbeeld. De initiatiefnemers van *TEU* afficheerden het blad nadrukkelijk niet als een katholiek, maar als een christelijk periodiek, ook om kerkelijke censuur te vermijden. Het eerste nummer verscheen op 4 februari 1950. De redactieleden en andere betrokkenen zagen *TEU* als het intellectuele voertuig om een moderne synthese te bewerkstelligen tussen godsdienst en leven in de geest van Suhard.¹⁰⁷ En hoewel men, zoals eerder de *Christofoor*-groep, naar een politieke doorbraak bleef streven, wilde men zich daar niet toe beperken. Daar was de politieke situatie in de wereld te ernstig voor. Veel artikelen gaven blijk van zorg om de dreigende ondergang van West-Europa ten gevolge van de atoombom en om de teloorgang van de nationale culturen als gevolg van een overweldiging en bezetting door de Sovjets. Hierin herkennen we de bekommernis van Van Duinkerken, toen hij de katholieke studentendichters verweet geen oog te hebben voor de dreiging van een derde wereldoorlog. *TEU* verbaasde zich er net als Van Duinkerken over dat de meeste katholieken zich niet of nauwelijks zorgen leken te maken om de kritieke wereldsituatie. Men was hooguit pessimistisch over de toekomst, omdat men uit gebrek aan echt geloof geen optimisme kon opbrengen.¹⁰⁸ Het geloof van de meeste Nederlandse christenen, lees katholieken, was volgens de *TEU*-redacteuren inhoudsloos en louter traditioneel, en was het beste te karakteriseren als vastgeroest, uitgeblust en kleinburgerlijk. Kortom, dezelfde verwijten die men vanaf het begin van de eeuw uit de mond van kritische lekenintellectuelen had vernomen. Volgens *TEU* kozen vooral oudere katholieken bewust voor het isolement, waarmee ze het christendom tot een godsdienst maakten die zich alleen met het innerlijk van de mens bezighield, waarbij men vergat dat de wereld gekerstend moest worden. Een moderne katholieke synthese kon nooit tot stand komen door een vlucht in het innerlijk leven, een beroep op de zekerheid van de kerkelijke leer of de macht van het grote getal en van krachtige organisaties.

104 Volgens Gerard Dierick, op gezag van *TEU*-redacteur C. de Groot, moet de titel van het tijdschrift vermoedelijk gerelateerd worden aan de lange voorbereidingstijd die nodig was om het eerste nummer te doen verschijnen. Zie Dierick, 'De Christofoorgroep', 59. Voor een mogelijk andere verklaring, zie hierna.

105 Maarten van den Bos, *Verlangen naar vernieuwing. Nederlands katholicisme 1953-2003* (Amsterdam 2012), 66 en 72.

106 Idem, 66.

107 Idem, 64.

108 C. de Groot, 'En als de Russen komen... Geloven wij eigenlijk nog?', *TEU*, nr. 6 (22 april 1950), 1-4, hier 4.

Volgens het stichtingsbestuur moest *TEU* ‘de duidelijk hoorbare stem [zijn] van hen, die uit verontrusting over de tragische verwijdering tussen de kerk en de moderne wereld, de plaats van de christen in die wereld – niet in “de” wereld of “een” wereld, maar in de wereld van vandaag – als probleem willen stellen’. Verder moest men zich teweerstellen ‘tegen elk integralistisch streven tot onredelijke uitbreiding van het gebied der uitgemaakte zaken ten koste van de persoonlijke vrijheid.’¹⁰⁹ Deze thema’s waren alle overgenomen van *Christofoor* en we herkennen er – uitgezonderd het onder invloed van de fenomenologen expliciet benadrukken van de persoonlijke vrijheid – ook het streven in van de Jongkatholieken van voor de oorlog. Net als de Jongkatholieken waren de *TEU*-mensen recht in de leer, al waren ze niet kritiekloos en putten zij onder invloed van de *nouvelle théologie* meer nog dan hun vooroorlogse geestverwanten liever uit evangelische en liturgische bronnen dan uit kerkelijke leerstellingen en pauselijke encyclieken. De zoektocht naar de plaats van de christen in de wereld werd door *TEU* beschouwd als een eigen taak voor de katholieke intellectuele leek. Men deed voortdurend moeite om leken op te wekken tot deelname aan het apostolaat, waarbij men probeerde van de clerus erkenning te krijgen van hun eigen taak en verantwoordelijkheid. Initiatieven van leken werden door *TEU* steeds met instemming en als voorbeeld gesignaleerd, waarbij opnieuw Maritain en Suhard als inspiratiebronnen werden opgevoerd.¹¹⁰

WELKE TIJDGEEST?

Het aantal abonnees van *TEU* kwam nooit ver boven de zevenhonderd uit, wel met opvallend veel – invloedrijke – academici en geestelijken.¹¹¹ Het bleek niet genoeg om het tweeweekelijks verschijnende periodiek draaiende te houden. Een subsidieaanbod van de socialistische Arbeiderspers, niet hun uitgever, werd afgewezen. Op 7 februari 1953 verscheen het laatste nummer, maar aan het eind van datzelfde jaar – in november – herrees *TEU* als maandblad. In de redactieraad zaten bekende ‘Nijmeegse’ namen als W. Asselbergs (Van Duinkerken), W.K. Grossouw en L.J. Rogier, die ook bij het oude *TEU* betrokken waren geweest. Ook de redactie telde nog voormalige medewerkers, zoals de Nijmeegse jurist Jan C.M. Leijten en pater S. Jelsma (MCS), de latere oprichter van de Novib, maar ook nieuwe namen, zoals de filosoof Bernard Delfgaauw. De laatste werd al gauw de leidende figuur in de redactie, met, behalve de al genoemde Leijten en Jelsma, A.H. Bredero, E. Brongersma en ‘meijuffrouw’ A.H. Nolte. De ware

109 ‘Verklaringen van het Bestuur der Stichting Te Elfder Ure’, *TEU*, nr. 1 (1951).

110 Dierick, ‘De Christofoorgroep’, 70.

111 Idem, 72.

tijdgeest¹¹² openbaarde zich toen, achter de rug van de *TEU*-redactie om, een bezorgde directeur van uitgeverij Het Spectrum bij de aartsbisschop de benoeming van een kerkelijke censor aankaartte.¹¹³ Leijten en Delfgaauw protesteerden, maar legden zich er uiteindelijk bij neer. De katholieke uitgever zat kennelijk in zijn maag met de uitgave van een tijdschrift waarvan verschillende redactieleden lid waren van de PvdA. Niet lang voor het verschijnen van het eerste nummer van het hernieuwde *TEU* had kardinaal De Jong namelijk een dramatische oproep gericht tot de katholieke gelovigen om de – staatkundige – eenheid te bewaren.¹¹⁴ Een oproep die een paar maanden later gevolgd werd door de publicatie van het befaamde *Mandement* van de bisschoppen, eind 1954.

Het Nederlandse episcopaat voelde haarfijn aan dat het mislukken van de pogingen vlak na de bevrijding om het vooroorlogse sociaal-politieke zuilenstelsel te vervangen door een breed samenwerkingsverband van confessionelen en sociaaldemocraten, en ook de daaropvolgende restauratie van de vooroorlogse politieke verhoudingen, oppositionele sentimenten onder vooral intellectuelen hadden versterkt. Onder de oppervlakte van de herleefde zuil, uiterlijk succesvoller en onaantastbaarder dan ooit met een Katholieke Volkspartij (KVP) in het centrum van de politieke macht, waren er voor de scherpe waarnemer allerlei tekenen die wezen op onvrede, onrust en crisis. Geestelijken zaten in over verouderde vormen van zielzorg. Leken, vooral de intellectuelen onder hen, protesteerden tegen het heersende klerikalisme en gaven af op de restanten van het rijke roomse leven. En onder de jeugd was sprake van een groeiende onverschilligheid ten opzichte van kerk en geloof.¹¹⁵ Als onbedoelde katalysator in dit proces van vervreemding ten opzichte van de katholieke zuil fungeerde het roemruchte *Mandement* dat de bezorgde bisschoppen in 1954 uitbrachten. Deze vooral door de zuidelijke bisschoppen

112 Het begrip ‘tijdgeest’ is onder meer door Rogier en Kossmann bekritiseerd. Zij namen vooral Jan Romeins definitie van de ‘ware en valse tijdgeest’ op de korrel, waarbij de ware tijdgeest de toekomst zou weerspiegelen en daarmee dus zijn tijd bepaalde (zie ook hierna). Kossmann stelt dat juist Romeins beoogde magnum opus *Op het breukvlak van twee eeuwen* het feilen van dit begrip aantoonde, dat hier zowat ‘gastropodaal’ wordt geïnterpreteerd. Zie E.H. Kossmann, ‘Geschiedenis van de tijdgeest’, in: Idem, *Vergankelijkheid en continuïteit* (Amsterdam 1995), 32-46, hier 45. Natuurlijk zijn er in een bepaald tijdvak steeds verschillende sociaal-culturele en politiek-ideologische krachten werkzaam. Zo kun je achteraf gezien bijvoorbeeld al vanaf het einde van de jaren zestig de conservatieve politiek-culturele reactie op het dominant-progressieve discours onderkennen, dat pas aan het eind van de jaren zeventig zal doorbreken, eerst in de Verenigde Staten en Groot-Brittannië en wat later ook in Nederland. Vandaar dat ik hier het begrip ‘tijdgeest’ hanteer in de betekenis van het dominante discours in een bepaald tijdvak, waaraan dat ook zijn imago ontleent, zoals de ‘rode’ jaren zeventig, of het no-nonsensetijdperk van de jaren tachtig. Zie Frances Fitzgerald, *The Evangelicals. The Struggle to Shape America* (New York 2017). Hierin worden de jaren zestig het beslissende decennium (*the pivotal decade*) genoemd voor de doorbraak van de Amerikaanse Evangelicals, met behulp van wie Nixon eind jaren zestig zijn *Southern Strategy* inzette, die eerst hemzelf en later in 1980 Reagan zijn presidentschap zal bezorgen; Idem, 233 e.v.

113 Overigens was het wel zo dat (bijna) elk katholiek blad destijds officieel nog een censor moest aanvragen.

114 Dierick, ‘De Christofoorgroep’, 88-89.

115 Luykx, *Andere katholieken*, 186-187.

geëntameerde poging om de organisatorische en ideologische eenheid van de katholieke zuil te verzekeren door de katholieke participatie in socialistische en wereldbeschouwelijk-humanistische organisaties te ontraden, zelfs te verbieden, bleek uiteindelijk als een boemerang te werken. De publieke discussie over deze bisschoppelijke disciplineringspoging wakkerde de latente twijfel en scepsis ten aanzien van het kerkelijke gezag alleen maar aan. Kritische leken wisten hierdoor hun intellectuele en morele autoriteit tegenover de katholieke achterban via allerlei publicaties aanzienlijk te versterken.¹¹⁶

NATIONALE VERPLICHTINGEN

Periodieken als *Te Elfder Ure*, *De Bazuin*, *Ruimte* en *DUX*, maar ook een populariserend blad als *G3*, oorspronkelijk bestemd voor katholieke dienstplichtige militairen, dat uitgroeide tot een populair blad voor jonge volwassenen, besteedden veel aandacht aan de ontwikkeling van de moderne (mens)wetenschappen. Ze wonnen in de tweede helft van de jaren vijftig snel aan invloed. Dit lijkt Rogiers observatie over de culturele inertie onder katholieken te weerspreken of op zijn minst te nuanceren. Verkeek hij zich op het toenemend aantal kritische katholieke (leken)intellectuelen dat zich vooral na de oorlog sociaal-politiek en intellectueel buiten de soms rigide grenzen van de katholieke zuil durfde wagen? Zo noemt hij in zijn essay nergens de invloedrijke F.J.J. Buytendijk en zijn fenomenologische Utrechtse kring,¹¹⁷ of mensen als B. Delfgaauw en Han Fortmann rond respectievelijk *Te Elfder Ure* en *DUX*, de leden van de Katholieke Werkgemeenschap in de PvdA, zoals G. Ruygers en E. Brongersma, of de psychiater A. Terruwe en vele andere kritische geesten. Rogier verwees ook niet naar een gezaghebbend filosoof als de augustijn Remigius Cornelis Kwant (1918-2012), die in zijn veelgeprezen boek over *Het arbeidsbestel*, dat in 1956 verscheen, kritische noten kraakte ten aanzien van een katholieke moraal die zweeg over de arbeidsethiek. Katholieke theologen en filosofen hadden blijkbaar geen antwoord op de nihilistische werking van een rationaliserend arbeidsbestel.¹¹⁸ Kwants kritiek prikkelde de ambitie van katholieke lekenintellectuelen om vanuit hun onderscheiden wetenschappelijke achtergrond de toenemende spanning tussen een – vermeend – gesloten catholicisme en de eisen van de opkomende moderne verzorgingsstaat te verwoorden en te helpen oplossen.¹¹⁹ Dit alles zou Rogier bijzonder moeten hebben aangesproken, want

116 Van den Bos, *Verlangen naar vernieuwing*, 58-59, 84-85; A.F. Manning, 'Uit de voorgeschiedenis van het Mandement van 1954', *Archief voor de geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland*, 13 (1971), 250-260, passim.

117 Buytendijk was onder meer voorzitter van de Katholieke Vereniging voor de Geestelijke Volksgezondheid en hoofdredacteur van de beroemde Aulareeks, 'het wetenschappelijke pocketboek', van uitgeverij Het Spectrum. Rogier haalt wel de lezing van Buytendijk aan over 'De moderne mens en zijn lectuur', zoals elders in dit boek door mij aangehaald.

118 R.C. Kwant, *Het arbeidsbestel. Een studie over de geest van onze samenleving* (Utrecht 1956), 63-68.

119 Winkeler, *Gegronde twijfel*, 89. Zo verschenen in 1955 en 1957 twee forse verzamelbundels met bijdragen van de fine fleur onder de katholieke intellectuelen over de menselijke verhoudingen op tal van levensgebieden. Zie prof. F.J.Th. Rutten, *Menselijke verhoudingen* (Bussum 1955, tweede druk 1957).

zoals hij in zijn essay over ‘De katholieke culturele inertie’ op meerdere plaatsen beargumenteerde, was een verantwoord geloof het beste wapen tegen de toenemende geloofsafval, dus zelf leren denken, onderzoeken, beslissen en kunnen verantwoorden. Het episcopaat moest ‘the winds of current unbelief’ niet proberen te bestrijden door de aan hen toevertrouwde kudde met een hoge schutting af te schermen van de wereld, maar de gelovigen weerbaar maken door ze geleidelijk aan die laïciserende wind bloot te stellen.¹²⁰ ‘Dus geen onervaren zwemmers roekeloos in de stroom van het moderne denken smijten, maar ze eerst leren zwemmen en hun dan aanraden uit eigen beweging te water te gaan.’¹²¹

De waarheid is dat Rogier in zijn essay over de culturele inertie onder zijn geloofsgenoten erkende dat katholieke wetenschappers goed, soms zelfs oververtegenwoordigd waren in de wijsbegeerte, de psychologie en ‘sommige onderdelen der geschiedenis’, maar dat je hen in de exacte wetenschappen en in allerlei culturele verenigingen en genootschappen nauwelijks aantrof. Het was daarom zonder meer terecht dat de Nederlandse gemeenschap van haar katholieke leden een grotere participatie verlangde en verwachtte.¹²² Volgens Rogier moesten ze een positieve bijdrage leveren door middel van een eigen visie op de problemen van de tijd: ‘Wij hebben de zogenaamde “emancipatie” tot dusver te zeer als krijgen, als toekenning van rechten verstaan en niet of ternauwernood als geven, als aanvaarden van plichten. Men eist niet ten onrechte, dat wij [op alle gebieden] meespreken, mee-handelen en mede-verantwoordelijk zijn.’¹²³

HERKENBAAR ALS KATHOLIEK?

Aan die maatschappelijke vraag zou inderdaad worden voldaan, zoals de katholieken door middel van hun Katholieke Volkspartij al medeverantwoordelijk waren voor de opbouw van de naoorlogse verzorgingsstaat.¹²⁴ De centrale vraag was echter in hoeverre de katholieken als katholieken herkenbaar zouden blijven in het moderne arbeidsbestel waar Kwant over sprak. Dreigden ze vanwege hun culturele achterstand niet onder te sneeuwen in een levensbeschouwelijk pluriforme samenleving? Men had al eerder moeten vaststellen dat er na de oorlog afgezien van het werk van Godfried Bomans geen sprake was van een eigentijdse katholieke literatuur,¹²⁵ nog los van het feit dat de literaire consumptie zelf ver achterbleef bij die van de

120 L.J. Rogier, ‘Paradox van het isolement’, *De Openbare Bibliotheek*, 2, nr. 1 (januari 1959), 1-12, hier 7. Rogier citeert hier een frase uit het boek *American Catholic Dilemma* (New York 1958) van de Amerikaanse katholieke hoogleraar Thomas F. O’Dea.

121 Ibidem.

122 Zoals ook Van Duinkerken er al voor de oorlog voor pleitte om de katholieke intellectuelen een grotere bijdrage te laten leveren aan en meer te betrekken bij de nationale cultuur, maar wel vanuit een in isolement opgebouwde veste; zie ook hiervoor.

123 Rogier, ‘Paradox van het isolement’, 11.

124 Kees Schuyt en Ed Taverne (red.), 1950. *Welvaart in zwart-wit* (Den Haag 2000), 287-310.

125 We zouden hier nog Jos Panhuysen en Antoon Coolen kunnen noemen, maar zij behoorden eigenlijk al tot een oudere generatie.

protestants-christelijke en socialistische volksdelen.¹²⁶ Maar vooraleerst was het natuurlijk de vraag of en op welke manier de katholieke geloofsovertuiging met haar typisch antimodernistische trekken zonder patronage van de clerus stand zou kunnen houden in een snel seculariserende samenleving. De profane ontwikkeling was sowieso nooit de oogappel van de geestelijkheid geweest. Vandaar dat, zoals Rogier aangaf, de katholieke gemeenschap sinds de Franse Revolutie een soort dolerende kerk was, in eeuwig protest tegen de vermaledijde geest van de eeuw. Het was nu aan de kritische lekenintellectuelen, die de verzuiling steeds beschouwd hadden als een misvorming van authentieke religiositeit, om leiding te geven aan de modernisering van de katholieke levenssfeer zonder de – religieuze – inhoud hiervan te verliezen.

ONAFWENDBARE DOORBRAAK

Onder de vele reacties op het *Mandement* van de bisschoppen, zowel in katholieke kring als daarbuiten, waren die van de *Te Elfder Ure*-redacteurs het meest indrukwekkend. Zo schetste Delfgaauw in een tweetal artikelen met visionaire blik het wurgende dilemma van de katholieke lekenintellectueel. Zijn analyse werpt een schaduw vooruit op de onvermijdelijke laïcisering onder vooral de lekenintellectuelen vanaf midden jaren vijftig en de daaropvolgende, deels daarmee parallel lopende levensbeschouwelijke zoektocht in de jaren vijftig en vooral zestig waaraan in de openingsparagraaf van dit hoofdstuk werd gerefereerd.

Volgens Delfgaauw was de kerk aan het begin van de eeuw dankzij mensen als Alphons Ariëns (1860-1928) en Henri Poels (1868-1948) geëvolueerd van een typische middenstandskerk tot (ook) een arbeiderskerk, daarbij refererend aan hun pioniersarbeid bij het organiseren van de rooms-katholieke arbeidersbeweging en de ontwikkeling van een katholieke sociale leer. In verband met de geloofsafval onder de arbeiders was dit een prima zaak, maar de fixatie op de pastorale zorg voor de arbeiders had het zicht op de religieuze nood onder katholieke intellectuelen verdrongen. Volledige emancipatie vereiste dat ook de lekenintellectuelen hun plaats in de kerk moesten krijgen. Maar tot dan toe voelden zij zich buiten het innerlijke leven van de kerk staan.¹²⁷ Dit gevoel was door het *Mandement* versterkt. Daarin werden de academici opgeofferd voor de arbeiders. De geloofsafval onder intellectuelen werd als een *minus malum* geaccepteerd om een *maius malum*, de dreiging van een voortschrijdende geloofsafval onder de arbeiders, te voorkomen. Of zoals Grossouw het formuleerde: de voorvechters van een open katholicisme moesten omwille van de katholieke ‘massa’ afzien van contacten met andersdenkenden, althans de ontmoetingen met hen sterk beperken. Dus ten faveure van de zwakken

126 Rogier vermeldt in zijn ‘Paradox van het isolement’ dat katholieken vooral ‘goede’ volksromans lazen, waarbij hij auteursnamen noemt die in geen enkele literatuurgeschiedenis meer voorkomen. F.J.J. Buytendijk haalt in *De moderne mens en zijn lectuur* (Utrecht/Antwerpen 1956) aan dat er van de 1400 boekhandels in 1952 slechts 240 katholiek waren. Rogier reveleert in *Het verschijnsel der culturele inertie* het feit dat medio 1958 27% van de Nederlandse studenten katholiek was en van de afgestudeerden 20%. Maar de wetenschappelijke productie was voor nog geen 10% van katholieke herkomst.

127 B. Delfgaauw, ‘Het Mandement en Te Elfder Ure’, *TEU*, nr. 12 (oktober 1954), 337-346, hier 342.

werd van de sterken een offer gevraagd.¹²⁸ Maar de bisschoppen overschatten het organisatorische aspect van de kerk, zoals de oprichting van vele, overbodige katholieke verenigingen na de oorlog bewees, aldus Delfgaauw. Wat betekende het als het geloof van de doorsnee katholiek zoveel bescherming nodig had van politieke en sociale organisaties? Redactielid E. Brongersma viel hem bij en vroeg zich af of de kerk zo zwak stond en de interne verhoudingen zo verwrongen waren dat er, om te redden wat er te redden viel, een halt moest worden toegeeroepen aan de emancipatie van de leek en de veelbelovende samenwerking met andersdenkenden. Geef de intellectuelen en anderen vanuit hun eigen milieu een zodanige achtergrond mee – denk aan het Thijmgenootschap – dat ze zich zonder angst onder niet-katholieken durven te begeven. Het geloof kon toch niet leven als het nooit verdedigd behoefde te worden, of beter nog als men niet voortdurend tegenover anderen kon getuigen van de Blijde Boodschap?¹²⁹

Delfgaauw liet zich in het befaamde Mandementsnummer van *TEU* nog scherper uit over het beleid van de bisschoppen.¹³⁰ De Nederlandse gemeenschap was vastgelopen in de verzuiling en kwam daarin steeds verder klem te zitten. Indien de bisschoppen grotere vrijheden aan de intellectueel en de arbeider toestonden, zouden vele van de in het *Mandement* gesignaleerde moeilijkheden verdwijnen. Wanneer de arbeider lid mocht worden van de PvdA en het NVV, dan kon hij daar zijn katholieke stem laten horen op basis van gedegen informatie uit zijn katholieke en socialistische (niet marxistische) krant, mits hij de laatste mocht lezen. En hoeveel sterker zouden zijn argumenten niet worden, als hij ze kon ontlenen aan radioprogramma's van de KRO, waarin leden van de Katholieke Werkgemeenschap in de PvdA aan het woord kwamen. En hoe goed zou hij zijn katholieke standpunten kunnen verdedigen als hij katholiek onderwijs genoot van onderwijzers die beseften dat zij mensen vormden voor het volle leven en niet voor de binnenkamers. Ook het Vormsel kreeg als sacrament meer zin wanneer iedere christen werd blootgesteld aan de wereld, niet om zich daarmee te vereenzelvigen, maar om de wereld voor Christus te winnen. Zelfgenoegzaamheid zou verdwijnen, geloof, hoop en liefde zouden hun betekenis hervinden.

Maar, aldus een teleurgestelde Delfgaauw, het *Mandement* verzette zich juist tegen deze doorbraakgedachte. Het voorspelbare en tragische gevolg hiervan was dat als deze doorbraak niet *met* ons komt, zij *zonder* ons komt.

'Wie gewend is over de grenzen te kijken; wie weet, wat er omgaat bij hen die in Nederland *denken*; wie de gedachten van de jonge mensen kent: beseft, dat de doorbraak over enige decennia een feit zal zijn. Nu is het nog mogelijk deze doorbraak te leiden. Over enige decennia zal dit onmogelijk zijn. Dan wordt waarschijnlijk zonder enig onderscheid alles onder de voet gelopen wat ons als katholieken, buiten het geloof in de meeste strikte zin, tezamen bindt. Dit

128 W. Grossouw, 'Christelijke verantwoordelijkheid', *TEU*, nr. 9-10 (juli-augustus 1954), 261-263, hier 263.

129 E. Brongersma, 'In deze tijd', *TEU*, nr. 9-10 (juli-augustus 1954), 290-297.

130 B. Delfgaauw, 'Persoonlijke waarheid en georganiseerde macht', *TEU*, nr. 9-10 (juli-augustus 1954), 279-285.

benauwt ons. (...) Wij zullen een periode krijgen, waarin concessie na concessie van de bisschoppen afgedwongen wordt; waarin achter de schermen een verbitterde strijd gestreden wordt tussen de machthebbers in de organisaties en hen die denken; waarin broodroof, verdachtmaking, wantrouwen, verachting, haat in katholieke kring om zich heen grijpen als nooit voorheen; waarin katholieken en niet-katholieken als verbitterde vijanden in volkomen onbegrip tegenover elkaar staan; waarin velen de Kerk vaarwel zeggen, omdat zij er geen adem kunnen halen; waarin talrijke anderen zich mokkend terugtrekken in een passieve religiositeit, omdat zij geen verband meer kunnen zien tussen geloven, denken en handelen; waarin men tenslotte toch voor de doorbraak staat, maar na een onbeschrijfelijke ellende van geloofsafval, innerlijke vertwijfeling, verbittering en onwaarachtigheid. (...) Waarom, vragen wij ons af, bestaat er in Nederland geen contact tussen de Bisschoppen en hen die denken? (...) Zoals de denkenden nu *denken*, *handelen* over enige decennia allen.¹³¹

Het was opvallend dat redactieraadslid Anton van Duinkerken, in tegenstelling tot de kernredactie, desgevraagd zeer gematigd reageerde op het *Mandement*.¹³² Hij waarschuwde vooral voor onderlinge verkettering en zag er geen brood in om een en ander nog eens te evalueren toen de *TEU*-mensen een soort nazit organiseerden.

NOUVELLE THÉOLOGIE

Delfgaauw werd om zijn profetische woorden streng gegispt door onder meer hoofdredacteur W.A.M. van der Kallen van dagblad *De Tijd*, waarvoor hij sinds 1949 een wekelijkse column 'Varia Philosophica' schreef. In zijn bijdragen liet Delfgaauw niet na om zijn goed opgeleide lezers te verzekeren dat filosofie en neothomisme niet moesten worden vereenzelvigd. Hij introduceerde bij zijn lezers veel buitenlandse filosofen, maar de hoofdaandacht bleef uitgaan naar Frankrijk. Pal na de oorlog maakte hij in Parijs onder meer kennis met Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Simone de Beauvoir en Maurice Merleau-Ponty. Naar eigen zeggen had Delfgaauw geen moeite met Sartres politieke stellingname in die dagen, al vond hij dat Sartre de communisten als gesprekspartners te serieus nam in vergelijking met christelijke denkers. Sartres taalgebruik sprak hem niet aan en zijn denken, vooral zijn begrippen vond hij te constructivistisch, te artificieel. Dit botste met Delfgaauws wijsgerige en godsdienstige overtuiging. Taal en begrippen hangen nauw samen en hij vermoedde dat veel van Sartres wijsgerige gedachten zouden verdampen als ze in normaal Frans werden vertaald. Hij voelde dan ook – vooralsnog – geen aandrang om het neothomistische jargon te verruilen voor een existentialistisch.¹³³ Dit belette hem overigens niet om in 1948 de Parijse filosofische mode onder de titel *Wat is existentialisme?* in Nederland te introduceren.

131 Idem, 285.

132 Anton van Duinkerken, 'In het openbare leven', *TEU*, nr. 9-10 (juli-augustus 1954), 298-302. Zie ook Van der Plas, *Daarom, mijnheer, noem ik mij katholiek*, 462-463.

133 Bernard Delfgaauw, 'Autobiografie', in: R. Bakker en H.G. Hubbeling (red.), *De filosofie van Bernard Delfgaauw* (Bussum 1982), 26-28.

Delfgaauw bleef vooral gefascineerd door het Franse katholieke denken, met name de ondogmatische, moderne variant. In een artikel in *TEU* uit 1956 stipuleerde hij dat het katholieke reveil sinds enige decennia onmiskenbaar van Frankrijk uitging.¹³⁴ Het Franse katholieke denken bezat een ‘veelzijdigheid’ en een ‘diepgang’ die bleven boeien. Dit vond zijn oorsprong al voor de oorlog in het blad *Esprit* van de filosoof Emmanuel Mounier (1905-1950) en het sociaal-politieke denken van Maritain. Na de oorlog mondde dit uit in de *nouvelle théologie*, een theologie die zich over de volle breedte wilde uitzetten met alle aspecten van de ‘integrale werkelijkheid’. In overeenstemming hiermee besprak Delfgaauw katholieke Franse auteurs die schreven over zulke diverse onderwerpen als het atheïsme, de psychoanalyse en de Marokkaanse onafhankelijkheidsstrijd.¹³⁵ Naar aanleiding van boek van H. Duméry (1920-2012) over het atheïsme merkte hij op: ‘Zijn er geen theoretische atheïsten die zich atheïst verklaren omdat hun Godsbegrip zuiverder is dan dat van vele zogenaamde gelovigen?’¹³⁶ Zijn er geen belijders van God met de mond, die in hun levenspraktijk atheïst zijn?’ En met betrekking tot de psychoanalyse citeerde hij instemmend de Franse auteur Maryse Choisy, die verklaarde: ‘De psychoanalyse kan een belangrijk instrument zijn om de neurotische mens vrij te maken voor een werkelijke ontmoeting met God.’ En over Marokko – het land was inmiddels onafhankelijk – bleef het boek van de ex-communistische priester-wijsgeer-journalist Ignace Lepp erg waardevol, omdat het de aspiraties van de Marokkaanse nationalist ondersteunde, want ‘of men dit nu prettig vindt of niet, alleen de nationalistische partijen en hun leiders zijn de authentieke uitdrukking van de “volkswil”’. Met instemming citeerde hij Lepp, die meende dat de islam van nature niet onverdraagzaam was.¹³⁷ Co-existentie tussen christenen en moslims was daarom beslist mogelijk, al hoefde men in de nabije toekomst niet te rekenen op grootschalige bekeringsen.¹³⁸

TEILHARD DE CHARDIN

Het was duidelijk dat de ‘nieuwe theologie’ de Franse katholieke intellectuelen en daarmee ook Delfgaauw legitimeerde om op onbevooroordeelde wijze kennis te nemen van recente ontwikkelingen op tal van wetenschapsgebieden. Delfgaauw's belangrijkste ontdekking in deze was het werk van de Franse jezuïet Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), waarover hij in 1956 in *TEU* voor het eerst publiceerde.¹³⁹ Zijn radicaal-evolutionisme, dat hij al aan de vooravond van

134 Bernard Delfgaauw, ‘Katholiek denken in Frankrijk’, *TEU*, nr. 10 (1956), 324-326. Precies twintig jaar hiervoor beweerde Gerard Knuvelder in *Roeping* hetzelfde: ‘Een der grote inspiratieve bronnen voor Holland (speciaal de katholieken) is – in de natuurlijke orde – de Franse elite.’ Geciteerd in Sanders, *Het spiegelend venster*, 261.

135 Delfgaauw, ‘Katholiek denken in Frankrijk’, 324-326.

136 H. Duméry, *Foi et interrogation* (Parijs 1954).

137 Ignace Lepp is ook de auteur van *Teilhard de Chardin en het christendom in de moderne wereld* (Utrecht/Antwerpen 1962); zie hierna.

138 Hiermee werd tamelijk onverhuld, maar blijkbaar ook voor de verlichte geesten in die tijd volkomen vanzelfsprekend, de strategische inzet van de christelijke toenadering verraden.

139 B. Delfgaauw, ‘Evolutie?’, *TEU*, nr. 11 (1956), 335-344.

de Tweede Wereldoorlog formuleerde, bleek voor Delfgaauw en met hem voor veel katholieke intellectuelen van doorslaggevende betekenis in hun worsteling om het wijsgerige en theologische denken met de moderne wetenschap te verzoenen, en daarmee de *civitas Dei* met de *civitas mundi*. Immers, volgens Teilhard de Chardin bewees het concept van een zichzelf ontwikkelende kosmos Gods grootheid veel sterker dan het klassieke beeld van een voortdurend ingrijpende schepper. Door de schepper te zien als de begingever, als schepper van het oeratoom waaruit alles zich had geëvolueerd, werd de weg vrijgemaakt voor een onbevangen wetenschappelijke bestudering van alle levensterreinen. Tegelijkertijd was de profane (wetenschappelijke) arbeid aan deze wereld in dienst van de vooruitgang – Teilhard hield vast aan het idee van vooruitgang in de evolutie – geladen met religieuze betekenis, omdat men al doende meewerkte aan Gods schepping.¹⁴⁰ Delfgaauw wierp vervolgens de ogenschijnlijk retorisch bedoelde vraag op of geloof in God en menszijn op aarde wel waren te verenigen. Betekende geloven in God niet vervreemding van de mens van zichzelf en de aarde, of was het juist andersom en implieerde een Godsontkenning een vervreemding van zichzelf en daardoor ook van deze aarde?¹⁴¹

In zijn geschrift over *De jonge Marx*, dat in 1962 verscheen, een jaar na zijn essay in boekvorm over Teilhard de Chardin, stelde Delfgaauw dat Marx 'ons', oftewel de gelovige mens, had gedwongen ons te bezinnen op de vraag wat dit aardse leven voor de mens betekende.¹⁴² Was dit leven slechts een voorbereiding op het eeuwige leven, waarbij men zich zo veel mogelijk van het aardse moet losmaken, of werd in dit bestaan, door eraan te beantwoorden in zijn volledige aardse dimensie, juist het eeuwige leven geboren? Zo leek Delfgaauw zijn lezers te willen overtuigen dat de confrontatie van Teilhards denken met dat van Marx ook in die zin bevruchtend kon werken, dat daarmee een oplossing in zicht kwam voor het door Rogier gesignaleerde probleem van de instinctmatige wereldmijding onder zijn geloofsgenoten, oftewel het opheffen van de volstrekte onverzoenlijkheid van Gods rijk met het aardse. Zo wees Delfgaauw er in zijn boekje over Teilhard op dat zowel laatstgenoemde als Marx postuleerde dat de mens(heid) op weg was naar het rijk van de vrijheid.¹⁴³ Maar waar voor Marx de volledige vrijheid werd bereikt bij de verwezenlijking van de klassenloze maatschappij, zag Teilhard het rijk van de vrijheid niet als de (natuur)noodzakelijke uitkomst van een historisch proces. Christus' genade had weliswaar de weg naar de vooruitgang vrijgemaakt, maar een afslag naar de ondergang bleef een reëel gevaar. Aan de hand van zijn bespreking van Teilhards hoofdwerken, waarvan de Nederlandse vertalingen sinds de tweede helft van de jaren vijftig verschenen, dus in de hoogtijdagen van de Koude Oorlog, illustreerde Delfgaauw deze laatste mogelijkheid aan het eigentijdse risico van zelfvernietiging van de mensheid door middel van een atoomoorlog.¹⁴⁴

140 Delfgaauw werkte zijn ideeën over Teilhard later uit in zijn boek *Teilhard de Chardin*, dat in 1961 verscheen. Zie B. Delfgaauw, *Teilhard de Chardin* (Baarn 1961), 46.

141 Bernard Delfgaauw, *De jonge Marx* (Baarn 1962), 26.

142 Ibidem.

143 Delfgaauw, *Teilhard de Chardin*, 46-51.

144 Idem, 42.

‘De tegenstelling tussen twee grote wereldblokken’ zou Teilhard (opnieuw) naar analogie van Marx in de negentiende eeuw beslist geïnspireerd hebben tot het maken van een blauwdruk van de toekomst.¹⁴⁵ Weliswaar bleef er in Teilhards wetenschappelijke visie ruimte voor morele categorieën als moed en hoop, maar tegelijkertijd zag hij net als Marx een evolutie richting wereldvrede, universele samenwerking en gerechtigheid voor iedereen, ongeacht rang, stand, geloof of ras. Daarbij was Teilhard zich er volgens Delfgaauw wel degelijk van bewust dat deze ideële doelstellingen niet verwezenlijkt konden worden door louter morele argumenten. Er was beslist ook een structurele maatschappelijke omwenteling nodig, met inbegrip van het overwinnen van klassentegenstellingen. Echter, de mens bleef in Teilhards optiek zelf verantwoordelijk voor zijn daden en kon zich niet verlaten op of verschuilen achter historische of sociale determinanten.¹⁴⁶

Zo incorporeerde Teilhard de Chardin elementen van Marx’ maatschappijvisie in zijn wijsgerige en theologische denken. Delfgaauw onderschreef van harte Teilhards inzet om het statische wereldbeeld van de gelovige (katholiek) te vervangen door een dynamischer, waarbij de osmose tussen positieve wetenschap, wijsbegeerte en theologie uiteindelijk slechts één doel diende: het achterhalen van de ‘Waarheid’.¹⁴⁷ Waarheid werd door Delfgaauw met een hoofdletter geschreven, waardoor ze iets van een bezweringsformule kreeg. Alsof, ondanks Teilhards postulaat over het samengaan van geloof en rede c.q. wetenschap, een dreigende dichotomie verhuld moest worden. Immers, had kennis zonder geloven wel zin? Het zou een van de centrale vragen worden waarvoor katholieke intellectuelen zich vanaf de jaren vijftig met toenemende urgentie gesteld zagen.¹⁴⁸

ZWARTE ZWANENZANG

Een kleine vier jaar nadat Delfgaauw Teilhard de Chardins werk in *TEU* had geïntroduceerd en verdedigd,¹⁴⁹ kwam er een onverwacht einde aan zijn bemoeienis met dit blad. Met Delfgaauw stapte de hele redactie op. Redenen hiervoor waren hun door de censor – lees het episcopaat – bekritiseerde, welwillende houding tegenover het communisme en hun kritiek op de politiek van de kerk, die veel meer naar het verleden dan naar de toekomst was gericht. Als symbool voor deze kerkelijke attitude wees Delfgaauw in zijn afscheidartikel naar de pauselijke Index.¹⁵⁰ Dit was een instituut dat de publicatie verhinderde van werken, zoals die van Teilhard de Chardin, ‘die trachten de leer van de Kerk weer tot een levende leer ook voor onze tijd te maken’. Delfgaauw wilde best aannemen dat de H. Geest de kerk niet in de steek zou laten,

145 Ibidem.

146 Idem, 51.

147 Idem, 31.

148 In hoeverre de identiteitscrisis van de SUN-oprichters met deze vraag van doen heeft, komt hierna aan de orde.

149 B. Delfgaauw, ‘Evolutie’, *TEU*, nr. 11 (1956), 335-344.

150 B. Delfgaauw, ‘Zwarte zwanenzang’, *TEU*, nr. 11 (1960), 336-344.

maar de bijstand van de H. Geest garandeerde niet dat de praktische beslissingen van het kerkelijk gezag altijd de juiste waren. Zo kwam paus Leo XIII destijds vijftig jaar te laat met zijn sociale encycliciek *Rerum Novarum* en had de kerk te laat de impact van de Franse Revolutie begrepen, evenals de beslissende bijdragen die de verschillende wetenschappen leverden om tot een mens- en wereldbeeld te komen. Ook de Bijbelinterpretatie stagneerde, zodat ontelbare (semi-)intellectuelen de brug tussen inzicht en geloof niet meer konden vinden en vanuit een eerlijke overtuiging de kerk verlieten. Binnen de kerk ontbrak de ruimte voor een authentieke, publieke opinie. Zo werd de gemiddelde katholiek die worstelde met de geboorteregeling, aan zijn lot overgelaten, doordat hij het conflict tussen eigen inzicht en kerkelijke uitspraken in zijn eentje moest oplossen. In het kerkelijke beleid ontbrak vooral een grote lijn, een werkelijk visionaire visie. Men snapte niet dat de moderne mens zijn geest slechts kon vormen in dialoog met anderen. Geloof was alleen mogelijk in een voortdurend gesprek met het ongelooft. De Index met verboden werken was hiertoe een belangrijke belemmering en ondermijnde zo de autoriteit van het kerkelijk gezag. Delfgaauw kon zich voorstellen dat menigeen vraagtekens plaatste bij het werk van Teilhard de Chardin, maar daarom was het juist zo belangrijk dat er een openlijke discussie over dit werk ontstond tussen theologen, wijsgeren en wetenschapsbeoefenaars. Helaas had het er nog steeds alle schijn van dat de kerk een openlijke discussie over brandende vraagstukken op alle mogelijke manieren uit de weg bleef gaan. Delfgaauw hekelde de censuur waaraan tijdschriften met katholieke redacteurs en publicaties over religieuze vraagstukken werden onderworpen. Het gevolg hiervan was dat de katholieke leek zweeg of een niet-katholieke uitgever zocht, met als groot nadeel dat de betreffende auteur zich hiermee in de ogen van anderen buiten de katholieke gemeenschap plaatste. Tegelijkertijd bezorgde diezelfde censuur de katholieke bladen een schijn van onwaarachtigheid.¹⁵¹

CHRISTELIJKE ELEMENTEN

Maar Delfgaauw's belangrijkste bezwaar tegen de politiek van zijn kerk gold de benadering van het communisme. Men moest eindelijk eens af van het idee dat de bevolking van Rusland en China door staatsgeweld in toom werd gehouden. De regimes van beide landen hadden veel voor de eigen bevolking bereikt en om dit proces van gestage welvaartsvermeerdering te continueren, was ze er alles aan gelegen de wereldvrede te bewaren. De co-existentiepolitiek van Chroesjtsjov was geen maskerade voor imperialistische bedoelingen, maar een oprechte wens. Chroesjtsjov was overtuigd van de superioriteit van het communisme boven het kapitalisme en kende zijn marxistische klassieken. Mocht hij daarom al een wereldrevolutie wensen, dan wist hij dat de kapitalistische landen volgens hun eigen systeemlogica, ofwel dankzij toenemende innerlijke tegenspraken, dus niet van buitenaf maar van binnenuit, via een al of niet bloedige revolutie communistisch zouden worden. Volgens Delfgaauw hadden de communisten een veel groter geloof in hun politiek-sociaal-economisch systeem dan de westerse landen in het

¹⁵¹ Ibidem.