

Nederlandse katholieken in een overgangstijdperk: omslag en terugslag in de jaren 1780-1830*

J. P. DE VALK

Op 5 augustus 1796 decreteerde de Nationale Vergadering van de Bataafse Republiek (zonder te wachten op het gereedkomen van het Plan van Constitutie uit hetzelfde jaar) dat er geen 'heersende kerk' meer kon of zou worden geduld en dat alle wetgeving en beschikkingen daarmee samenhangend als vernietigd werden beschouwd. 1. Daarmee kwam formeel een einde aan een religieus systeem dat in ruim twee eeuwen was gegroeid. Onder het nieuwe regime mocht de maatschappelijke orde niet langer mede door godsdienstig verschil worden bepaald. Ook de nieuwe machthebbers achtten de godsdienst van fundamenteel belang voor de staat, maar het belijden daarvan was een zaak van de individuele burger geworden. De kerkgenootschappen schoven van de openbare naar de privé-sfeer. Het Plan van Constitutie, vaak nog al wijdlopig, weet dat in enkele artikelen kernachtig te formuleren: de religie is 'de eenige bron van eeuwig Heil' en de 'grondslag van Deugd, van goede Zeden, en daar van onafscheidelijk Volks-geluk' (art. 704); de kerk wordt 'afgescheiden van den Staat, er zyn dus geene Burgerlijke voor- of na-deelen aan de Belydenis van eenige Godsdienstige begrippen gehegt' (art. 706); alle kerkgenootschappen staan 'onder gelyke bescherming der Wet' (art. 707). En tenslotte, niet minder belangrijk: buiten de kerkgebouwen mag niemand verschijnen 'met eenige ordenkleederen van eenig Godsdienstig Genootschap' (art 710)². Men wilde ook de zichtbaarheid van het verschil uitbannen. In de opeenvolgende Nederlandse constituties en grondwetten tot en met die van 1815 is het hoofdmoment uit deze artikelen gehandhaafd: het afwijzen van maatschappelijk onderscheid tussen de staatsburgers op grond van hun geloofsovertuiging en het daaruit voortvloeiende behoren tot een kerkgenootschap. Voor het uitgangspunt van de scheiding tussen kerk en staat geldt dat veel minder. De concrete scheiding tussen de kerkgenootschappen en de staat bleek in de praktijk wat meer problemen op te leveren. De staat deed niet graag afstand van de mogelijkheden tot beïnvloeding van de burgers die kerk en godsdienst boden³. In 1801 werd de positie van de voormalige publieke kerk weer wat verstevigd, sinds 1809 werd het toezicht op de kerkgenootschappen toevertrouwd aan een departement van Eredienst. Tijdens de aanhechting bij Frankrijk (1810-1813) en de periode van het Verenigd Koninkrijk zou de overheidsbemoediging er niet minder op worden.

Hoewel herdenken sinds de negentiende eeuw erg populair is, hebben voorzover ik

* De geannoteerde en enigszins bewerkte tekst van een voordracht uitgesproken op 24 oktober 1996 tijdens het KNHG-congres over het ontstaan van het moderne Nederland, 1780-1830.

1 Tekst bij J. Th. de Visser, *Kerk en Staat*, III (Leiden, 1927) 21-23.

2 *Plan van Constitutie voor het Volk van Nederland...* (Den Haag, 1796) 109-110; als facsimile opgenomen in appendice bij L. de Gou, ed., *Het Plan van Constitutie van 1796* (Den Haag, 1975).

3 Zie J. A. Bornewasser, 'The authority of the Dutch State over the Churches, 1795-1853', in: A. C. Duke en C. A. Tamse, ed., *Church and State since the Reformation* (Den Haag, 1981) 158-166.

weet de Nederlandse katholieken noch het eerste, noch het tweede eeuwfeest van de historische gebeurtenis van 1796 herdacht. Een eeuw geleden werden ze waarschijnlijk niet graag herinnerd aan de verdachte bron en tijd waaruit hun 'emancipatie' stamde. En waarschijnlijk is eenvoudig niemand op het idee gekomen om op 5 augustus 1996 iets te vieren dat voor het gros van de Nederlanders vanzelf spreekt en geen betekenis meer heeft⁴. We horen niet voor niets tot het meest gesecculariseerde deel van Europa.

In een artikelenbundel van zeven jaar geleden maakte een gezelschap sociologen en theologen met katholieke achtergrond de balans op van de betekenis van religie in de Nederlandse samenleving — de huidige samenleving, wel te verstaan. Zij gaven het boek de veelbetekenende ondertitel *De vergeten factor*. In de inleiding wijzen de samenstellers op de heersende opvatting in sociologische kring dat de maatschappelijke relevantie van de godsdienst in deze tijd zo gering is, dat men haar rustig kan vergeten, zelfs al zou ze er in slagen om te overleven. Zelf denken ze daar anders over:

De religie is bij de beschrijving en analyse van het samen leven en samen werken in Nederland ten onrechte een vergeten factor geworden, ook bij de sociologen. Daardoor lopen we het gevaar vele zaken in het leven van ons volk niet te begrijpen, voor de verklaring ervan naar inadequate schema's te grijpen en daardoor tot duidingen te komen die geen echte vertaling van de werkelijkheid maar eerder een versluiering daarvan zijn⁵.

Geldt dat ook voor het verleden? De vraag stellen is haar beantwoorden. Godsdienst is in de nieuwe en nieuwste geschiedenis van Nederland natuurlijk steeds een factor van grote betekenis geweest. Wat op religieus en kerkelijk gebied gebeurde, is niet alleen maar de weerspiegeling van *echte* gebeurtenissen en ontwikkelingen op andere terreinen — sociaal, cultureel, politiek — maar is daar onlosmakelijk mee verflochten. Toch lijdt de discussie over het nabije verleden in dit opzicht aan een gebrek aan integratie. De verschillende subdisciplines praten langs elkaar heen.

Wie alleen al denkt aan de stroom van boeken en artikelen over opkomst en ondergang van de verzuiling in Nederland, zal van deze opvatting waarschijnlijk verrast opkijken. Zij ligt aan de basis van een recent verschenen boek van Peter van Rooden over 'religieuze regimes' in Nederland van de zestiende tot de twintigste eeuw⁶ — een prikkelend, haast brutaal boek met een aantal opstellen over dit thema en een

4 De katholieke historicus W. J. F. Nuyens had enkele jaren voor 1896 wel gewezen op de bijzondere betekenis van dit moment en van de hele periode voor het Nederlands katholicisme; vgl. Th. Clemens, 'Het vuur van de revolutie en de rooms-katholieke kerk in de Noordelijke Nederlanden', *De Achttiende Eeuw*, XXVIII (1996) 75; zie ook hieronder noot 9. En de eerlijkheid gebiedt te zeggen dat in 1996 het (reformatorische) Kerkhistorisch Gezelschap zijn jubileumcongres (Den Haag, 21-22 juni) met een daaraan gekoppelde tentoonstelling, juist vanwege het besluit uit 1796 wijdde aan het thema 'De verhouding tussen kerken en staat, 1796-1996'.

5 O. Schreuder en L. van Snippenburg, ed., *Religie in de Nederlandse samenleving. De vergeten factor* (Baam, 1990) 14.

6 P. T. van Rooden, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990* (Amsterdam, 1996).

polemische inleiding en epiloog. Van Rooden verwijt de algemene en politieke historiografie van de nieuwste tijd in Nederland een tekort aan aandacht voor de invloed van religieuze factoren. De voornaamste reden daarvoor is dat men de secularisatiethese, onbewust, als axioma hanteert en daarmee in de klassieke valstrik loopt van een cirkelredenering. Empirisch gezien aantoonbaar onjuist en eigenlijk banaal, aldus de auteur, slaagt deze these er niettemin in om het uitgangspunt van historici te conditioneren: het belang van godsdienst in de Nederlandse samenleving moet afnemen wanneer de modernisering toeneemt; derhalve is de religieuze factor in de geschiedenis van het moderne Nederland inhoudelijk van afnemend belang. Kerkelijke of religieuze geschiedenis is een discipline geworden, die men in afzondering beoefent. Algemene handboeken hebben nauwelijks aandacht voor de rol van de godsdienst in de late achttiende tot de twintigste eeuw, terwijl werken over de Nederlandse kerkgeschiedenis nauwelijks meer verwijzen naar de buitenwereld. Aan beide kanten is de secularisatiethese als het ware geïnternaliseerd⁷. Studies die wel veel aandacht besteden aan godsdienstige factoren, zoals die over het verzuilingsfenomeen, gaan mank aan een vergelijkbaar euvel: ze beschouwen godsdienst als een vaste, onveranderlijke factor afkomstig uit een verder gelegen verleden en interpreteren daarom de processen die ze beschrijven als reacties op een veranderende buitenwereld, op de moderniteit, die conform de secularisatiethese in de ontzuiling een logisch einde vinden⁸.

Van Roodens these daarentegen luidt enerzijds, dat religie en het religieuze verschil tot de wezenskenmerken van de Nederlandse geschiedenis behoren, vanaf de zestiende tot diep in de twintigste eeuw. Maar hij stelt anderzijds ook, dat godsdienst geen vaste functie en plaats heeft in de samenleving; dat die functie en plaats tijdens de achttiende, negentiende en twintigste eeuw juist driemaal sterk veranderen. De religie groeit met de moderniteit mee en levert actief, niet alleen reactief, een belangrijk aandeel in de vorm die het moderne Nederland in de huidige eeuw krijgt. De decennia rond 1800 horen tot de verhoudingsgewijs korte perioden, waarin een plotselinge, radicale omslag plaatsvindt in de relatie tussen godsdienst en samenleving — een van de drie ingrijpende omslagen die Van Rooden karakteristiek acht voor de Nederlandse geschiedenis sinds het einde van de achttiende eeuw, in afwijking van geleidelijker ontwikkelingen elders in Europa. Het belang van deze wisselingen in de 'constructie van het religieuze verschil' tijdens het lange proces van staats- en natievorming is volgens hem onderbelicht.

Het lijkt mij zinvol om deze thesen, juist in verband met de titel van deze bijdrage, eens nader tegen het licht te houden. Van Roodens benadering heeft namelijk het effect dat er mentale drempels worden opgeheven, dat er ruimte wordt geschapen voor andere hypothesen of voor het bijstellen van bestaande interpretaties, ook zonder dat men de concrete standpunten van de auteur hoeft te delen. Men kan immers verschillende bezwaren tegen het boek naar voren brengen. Het aangevoerde bewijsmateriaal staat soms niet geheel in verhouding tot de stellingen die erop worden gebaseerd. Ook dekt de vlag van de titel de lading niet helemaal: Van Rooden benadert

7 Van Rooden, *Religieuze regimes*, 9-14.

8 *Ibidem*, hoofdstuk 6.

de 'religieuze regimes' voornamelijk vanuit de reformatische hoek. Daarom moeten we de verwijten van de auteur aan het adres van de historici ook wat relativeren, want de recente geschiedschrijving over het Nederlandse katholicisme in de negentiende eeuw biedt waardevolle inzichten over de problematische integratie van de katholieken in de Nederlandse natie, waarin de relatie tussen de leer en de kerkelijke organisatie enerzijds, de staat en de samenleving anderzijds wel degelijk aan haar trekken komt. Ik hoef hier alleen maar de publicaties van J. A. Bornewasser te noemen, wiens naam bij Van Rooden overigens maar éénmaal valt (209).

Het is daarom een uitdaging om vanuit het gezichtspunt van de geschiedenis van het Nederlands katholicisme de handschoen op te nemen, die Van Rooden ons toewerpt. Ik doe dat in het kort en zonder op details in te gaan. In hoeverre levert de uitwerking van zijn thesen over de constructie van het religieus verschil (waarop ik hierna terugkom) andere gezichtspunten op voor het verklaren van ontwikkelingen binnen het katholicisme in de jaren 1780-1830? Is er ook sprake van 'katholieke vernieuwing'? Kunnen we langs deze weg de integratie van de katholieken in de Nederlandse natie, een van de centrale problemen in het proces van natievorming in de negentiende eeuw, in een ander perspectief plaatsen? Ik beperk me tot het nalopen van enkele thema's om te zien of, en zo ja hoe de omslag uit deze jaren het Nederlandse katholicisme heeft beïnvloed en in hoeverre dat het bestaande beeld van deze periode aantast. Daartoe werpen we eerst een blik op de oudere historiografie.

Hoewel in 1796 de katholieke inwoners van de Bataafse Republiek (en met hen de protestantse dissenters en joden) staatsrechtelijk geëmancipeerd werden, beschouwden de meeste historici uit de tijd van het 'Rijke Roomse leven' (de jaren tussen 1900 en 1940) het feitelijke emancipatieproces pas voltooid aan het begin van de twintigste eeuw en meer speciaal in 1917, het jaar waarin de 'Pacificatie' de politieke overwinning van de confessionelen bezegelde. Omkijkend vanuit een verzuilde maatschappijstructuur, voortdurend verder in opbouw, waar godsdienstig verschil opnieuw een centrale en zelfs identiteitsbepalende factor was geworden en de kerkgenootschappen een grote zelfstandigheid en bewegingsvrijheid genoten, speurden zij vooral naar voortekenen van die bestaande situatie in het verleden. De jaren 1780-1830 hadden in dat opzicht weinig meer te bieden dan worstelingen die weliswaar soms de 'lijdende' en de 'strijdende' kerk eer aandeden, maar daarmee nog niet tot de gewenste resultaten leidden. Na Nuyens, die in 1880 en 1882 nog in positieve zin had gewezen op het belang van deze periode voor de ontwikkeling van wat tegen het einde van de negentiende eeuw 'Katholiek Nederland' ging heten⁹, moeten we meer dan vijftig jaar wachten om opnieuw dergelijke geluiden te horen.

Het 'katholieke volksdeel' van de eerste helft van deze eeuw was een strak georganiseerd geheel van clericaal-hiërarchische signatuur, waarvan de politieke en maatschappelijke kracht berustte op eenheid, uniformiteit, gehoorzaamheid, vaderlandsliefde en vooral een luid beleden geloofsovertuiging. Het heilige jaar was 1853, toen met de instelling van een bisschoppelijk bestuur de basis hiervoor zou zijn gelegd.

9 Vgl. Clemens, 'Het vuur van de revolutie'; zie ook W. J. F. Nuyens, *Algemeene Geschiedenis des Nederlandschen volks van de vroegste tijden tot op onze dagen*, XIX (Amsterdam, 1882) 124.

We kunnen dan niet veel belangstelling verwachten voor een periode, die zich aanvankelijk kenmerkte door maatschappelijke onmacht van de Nederlandse katholieken; vervolgens door hun actieve deelname aan de patriottische en later de radicaal-democratische beweging, hun afkeer van en conflicten met het huis van Oranje, een verwaterd credo en 'besmetting' met cesaropapisme en gallicanisme, onderlinge wrijvingen tussen verlichten en ultramontanen, en tussen Zuidelijke en Noordelijke ultramontanen onderling; door mislukte pogingen tot kerkelijke organisatie en toenevende overheidsbemoeyenis. En dan als klap op de vuurpijl in 1830 de ondergang van het Verenigd Koninkrijk met zijn katholieke meerderheid, die allerlei aangename vooruitzichten in de kiem smoorde. Allemaal factoren die voor de ware roomse historicus onaangename vragen en problemen opriepen: die wilde immers het heden door het verleden rechtvaardigen. Wie door oudere werken bladert, merkt dan ook hoe de auteurs bij het oversteken van deze periode omzichtig van de ene steen op de andere stappen, voortdurend bang om zich aan revolutionair of liberaal water te branden. In het bijzonder de jaren 1780-1813 worden behandeld als een onaangenaam incident. 10. Toenaderingen van katholieke zijde tot dergelijk gedachtengoed — anathema sinds de encycliek *Quanta cura* en de *Syllabus errorum* van 1864 — worden overgeslagen, afgedaan als 'taktisch' of als afkomstig van 'naam-katholieken' die eigenlijk niet tot de gemeenschap horen. 11. Daarentegen wordt een eigen, herkenbare en vaste 'nationaal-katholieke' identiteit zo vanzelfsprekend als uitgangspunt gepostuleerd, dat men aan de vraag of die al bestond niet eens toekomt. Wat daarnaast opvalt is de grote rol die aan de clerus wordt toebedeeld. Daarmee werd de weg gewezen naar de bestaande cléricale suprematie.

Vanaf het moment dat er binnen de katholieke zuil een beschaafde opstand tegen die cléricale suprematie ontstaat, sinds de jaren 1930, horen we ook andere geluiden. Vooral de Nijmeegse historicus L.J. Rogier, maar ook anderen wijzen op de positieve bijdrage van het 'verlicht-katholieke' gedachtengoed aan de 'herleving' van katholiek Nederland¹². Maar ook hier blijkt uit dat 'her' dat er gesproken wordt over iets dat al bestond, de voortzetting van een historische ontwikkeling. Parallel aan de maatschappelijke afbraak van de katholieke zuil ontstaat in de laatste decennia tenslotte de overtuiging dat 'katholiek Nederland'¹³ het eindproduct is van en in stand gehou-

10 Typerend is de titel die J. H. J. M. Witlox, *De Katholieke Staatspartij in haar oorsprong en ontwikkeling geschetst*, I (Den Bosch, 1919) meegeeft aan zijn inleidend hoofdstuk: 'Van Willem V tot Willem I'.

11 Zie bijvoorbeeld P. Albers, *Geschiedenis van het herstel der hiërarchie in de Nederlanden*, I (Nijmegen, 1903); J. H. J. M. Witlox, *De Katholieke Staatspartij*, I, hoofdstukken 1-8; Aug. C. J. Commissaris, *De geschiedenis van de emancipatie der katholieken van 1795 tot 1903* (Groningen/Den Haag, 1931).

12 L. J. Rogier en N. deRooy, *In vrijheid herboren. Katholiek Nederland, 1853-1953* (Den Haag, 1953), inleidend hoofdstuk; een drie jaar later verschenen bewerking door Rogier voerde de titel *Katholieke herleving* (Rogier heeft in diverse andere opstellen eveneens de nadruk gelegd op de positieve kanten van de periode 1780-1830, zoals ook J. A. Bomewasser dat later deed). M. J. M. van der Heijden, *De dageraad van de emancipatie der katholieken. De Nederlandsche katholieken en de staatkundige verwickelingen uit het laatste kwart van de achttiende eeuw* (diss. Nijmegen, 1947).

13 Deze term raakte al aan het eind van de jaren 1880 in zwang, zoals blijkt uit de titel van een toen uitgegeven officieel gedenkboek, dat een inventarisatie bood van de kracht van het georganiseerde katholicisme in Nederland; *Neerlandia Catholica of het Katholieke Nederland: ter herinnering aan het gouden priesterfeest van Z.H. Paus Leo XIII* (Utrecht, 1888).

den werd door een proces van mobilisatie, dat vervolgens in een verder verleden werd teruggeprojecteerd. Dat is ten minste de mening van de huidige hoogleraar in de geschiedenis van het Nederlands katholicisme aan de universiteit van Nijmegen¹⁴. Maar het gros van de aandacht gaat in het huidige onderzoek van de katholieke geschiedenis gewoonlijk uit naar het hoogtij van die mobilisatie, vanaf het laatste decennium van de vorige eeuw.

Kijken we naar de algemene en staatkundige geschiedschrijving, dan komen we al snel tot de conclusie dat men aan de periode 1780-1830, en alweer in het bijzonder 1780-1813, lang een hekel heeft gehad, vooral binnen de dominante, conciliante liberaal-nationale stroming van eind vorige en de eerste helft van deze eeuw¹⁵. De Patriottentijd was een 'marionettentheater', de Bataafse Republiek een Franse vazalstaat, aldus Colenbrander, die ook voor de periode tot 1840 lang een feitelijk monopolie op de beeldvorming had. Daarna volgden de beschamende inlijving bij Frankrijk, de vergissing van een vereniging met België en vervolgens de traumatische afscheiding van deze 'muiters'. Hernieuwde vaderlandsliefde, maar ook politieke stilstand waren de gevolgen tot 1848, toen het echte moderne Nederland begon: de constitutionele monarchie van liberale signatuur. Kerkelijke groepen (katholieken, orthodoxe neo-calvinisten) kregen de rol van spelbrekers toebedeeld: hun optreden werd gezien als een aantasting van de nationale eenheid en verzet tegen de vooruitgang en daarmee al evenzeer geïnterpreteerd in het verlengde van het beeld, dat die 'volksdelen' van zichzelf hadden geschapen tegen het einde van de negentiende eeuw.

De herwaardering van de gesmade periode 1780-1830 in de laatste decennia bracht in veel opzichten verandering. Maar zij wordt zelden als geheel gezien¹⁶ en de discussie draait meestal om politieke, ideologische en culturele aspecten en neemt de religieuze vooral als afgeleide daarvan in overweging. Zo komt het ten minste naar voren uit meer recente publicaties over de Nederlandse verlichting en patriottentijd¹⁷; de jaren 1800-1813 zijn tot nu toe wat minder belicht, de periode van het Verenigd

14 J. Roes, *In de kerk geboren. Het Nederlands katholicisme in anderhalve eeuw van herleving naar overleving* (Nijmegen, 1994) 12, 23-28, 44. Deze opvatting loopt deels parallel aan die van G. J. Schutte over het 'calvinistische volksdeel'; zie: *Hel calvinistisch Nederland* (Utrecht, 1988) en 'Nederland: een calvinistische natie?', *BMGN*, CVII (1992) 690-702.

15 E. O. G. Haitsma Muiier, 'De geschiedschrijving over de Patriottentijd en de Bataafse tijd' in W. W. Mijnhardt, ed., *Kantelend geschiedbeeld. Nederlandse historiografie sinds 1945* (Utrecht-Antwerpen, 1983) 206-210. Vgl. A. E. M. Janssen, 'Over Nederlandse Patriotten en hun historie. Enige historiografische kanttekeningen' in H. Bots en W. W. Mijnhardt, ed., *De droom van de revolutie. Nieuwe benaderingen van het Patriotisme* (Amsterdam, 1988) 7-17; de auteur wijst op de neiging om in elk geval de periode tot 1813 uiterst negatief af te schilderen.

16 De zeer recente bundel onder redactie van W. Fritschy en J. Toebes, *Het ontstaan van het moderne Nederland. Staats- en natievorming tussen 1780 en 1830* (Nijmegen, 1996), uitgegeven naar aanleiding van het indexamensthema 1997-1998, laat ik hier buiten beschouwing.

17 M. C. Jacob en W. W. Mijnhardt, ed., *The Dutch Republic in the Eighteenth Century. Decline, Enlightenment and Revolution* (Ithaca/Londen, 1992); zie verder bijvoorbeeld: W. W. Mijnhardt en A. J. Wichers, ed., *Om het algemeen volksgeluk. Gedenkboek ter gelegenheid van het tweehonderdjarig bestaan van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen* (Edam, 1984); F. Grijzenhout, W. W. Mijnhardt en N. C. F. van Sas, ed., *Voor vaderland en vrijheid. De revolutie van de patriotten* (Amsterdam, 1987); Bots en Mijnhardt, *De droom van de revolutie*.

Koninkrijk weer wat beter¹⁸. Een uitzondering op deze tendens vormen wellicht de lange termijn-studies op het terrein van de lokale verzuiling, maar ook daarin wordt deze tijd vaak maar in het voorbijgaan behandeld¹⁹.

Het gevolg van dit alles is, dat de gefixeerde beelden van *het* katholicisme in deze periode in de algemeen-staatkundige en in de confessioneel getinte historiografie elkaar wederzijds versterken. Men heeft elkaar gelukkig niet nodig. Studies die beide zijden met elkaar in verband willen brengen²⁰, hebben dan de neiging tussen de wal en het schip te belanden. Toch is deze integratie dringend nodig: zij verrijkt het interpretatieve kader wederzijds.

Wat is, in het kort en enigszins versimpeld, de inhoudelijke boodschap van Van Roodens stelling²¹? In de laatste decennia van de achttiende eeuw veranderde in Nederland de plaats van de godsdienst in de samenleving, en daarmee de functie van het religieuze verschil, een van de basiskennmerken van de Nederlandse geschiedenis sinds de zestiende eeuw. Religie werd niet langer gelocaliseerd in de zichtbare publieke orde, maar in het innerlijk van de burger als moreel individu. De nieuwe natie werd beschouwd als een gemeenschap van morele individuen. In het innerlijk van de burgers vormde de godsdienst de basis van een nieuw vaderlands gevoel, dat de hele natie omvatte: een morele gemeenschap. De oude orde kende een hiërarchie, waarbinnen de publieke, gereformeerde kerk boven de andere kerkgenootschappen stond. In de nieuwe situatie was dat niet langer het geval: er werd immers geen onderscheid meer gemaakt tussen burgers op basis van hun godsdienstige overtuiging.

De reformatorische stromingen, de voormalige publieke kerk en de dissenters, trokken wat opvattingen en leer betreft dichter naar elkaar toe en bevorderden het beeld van Nederland als een verlichte 'protestantse natie'; samen vormden zij als het ware een informele nationale kerk. Dit nieuwe natie-besef of vaderland-beeld, ontstaan rond 1800, werd in de decennia daarna versterkt en aangescherpt, vooral door de steeds sterkere greep van de staat op de kerkelijke organisaties. De centrale overheid beschouwde de kerkgenootschappen als instrumenten van sociale beheersing en natievorming. Zij bezoldigde de bedienaren van de godsdienst en schakelde hen in als zedelijke volksoepvoeders, die de continuïteit van de nationale zelfopvatting moesten garanderen. De controle van de overheid vond plaats via nationale kerkelijke bestu-

18 Zie C. A. Tamse en E. Witte, ed., *Staats- en natievorming in Willem I's koninkrijk, 1815-1830* (Baam, 1992).

19 Zo bijvoorbeeld in het overigens voortreffelijke boek van R. van der Laarse, *Bevoogding en bevin-ding. Heren en kerkvolk in een Hollandse provinciestad, Woerden 1780-1930* (Den Haag, 1989), waarin de periode van 1780 tot aan de Afscheiding van de jaren 1830 verhoudingsgewijs zeer kort in twee van de achttien hoofdstukken wordt behandeld (57-96 van in totaal ruim 450 bladzijden).

20 Ik verwijs hier naar een reeks artikelen van J. A. Bornewasser, inmiddels gebundeld in *Kerkelijk verleden in een wereldlijke context. Historische opstellen...* (Amsterdam, 1989) — de titel alleen al is indicatief. Voorts bijvoorbeeld Th. Clemens, 'De terugdringing van de rooms-katholieken uit de verlicht-protestantse natie', *BMGN*, CX (1995) 27-39.

21 Zie *Religieuze regimes*, in het bijzonder de inleiding, het nawoord en de hoofdstukken 1 en 6. Vergelijk hierbij tevens Van Roodens artikel 'Noord-Nederlandse protestanten en de revolutie', *De Achttiende Eeuw*, XXVIII (1996) 17-28.

ren, waarin de protestantse geestelijken een centrale rol kregen. Hierdoor namen de maatschappelijke status en de invloed van de protestantse predikanten als beroeps-groep sterk toe.

Deze situatie bleef lange tijd stabiel. Nog rond 1850 werd er niet getwist over het protestantse vaderland, maar over de aard van dat protestantisme. Tot in het derde kwart van de eeuw bleef de band tussen de protestantse godsdienst en de natie als geheel gehandhaafd. Daarna werden de religieuze groepen volgens Van Rooden beschouwd 'als zelfstandige en aparte morele gemeenschappen': de tweede grote omslag binnen een eeuw in de rol van godsdienst en het religieuze verschil binnen de Nederlandse samenleving. De reden daarvoor was het succesvol optreden van twee kerkelijke stoorzenders, die zich door brede mobilisatie tot maatschappelijke krachten hadden getransformeerd: de katholieke kerk en de orthodoxe neo-calvinisten onder leiding van Abraham Kuiper. Het daaruit voortgekomen verzuilde Nederland is voor Van Rooden als het ware het product van de uitsluiting van deze groepen uit de 'verlicht-protestantse natie' en de daarmee verbonden dominante cultuur. Naar zijn mening reden de katholieken daarbij mee op de gereformeerde wagen, maakten zij gebruik van het ideologische en organisatorische talent van Kuiper, die 'drie grondtonen' in de natie had ontdekt, corresponderend met drie 'volksdelen', waarin men 'geboren' werd (Van Rooden gebruikt hiervoor zelfs de term 'etnisch'). Elk afzonderlijk vormden die volksdelen nu een 'morele gemeenschap', die met terugwerkende kracht geschiedenis kreeg. Religieus verschil werd opnieuw een centrale factor: niet langer door onderschikking maar door nevenschikking gaf het vorm aan de natie. Pluriformiteit gekoppeld aan jaloers bewaakte 'sovereiniteit in eigen kring' werd het basiskenmerk van de Nederlandse samenleving en als zodanig naar het verleden teruggeprojecteerd. Pas in de jaren 1960, toen de overgeorganiseerde zuilen of subculturen onder hun eigen succes bezweken, keerde een nationaal gevoel terug, vergelijkbaar met dat uit het begin van de vorige eeuw: de natie werd weer tot hoogste morele gemeenschap. Maar nu voltooid en volledig: de confessionele nevenschikking was geïncorporeerd.

Deze opvattingen vertonen, voorzover het gaat om de zogeheten lange negentiende eeuw, duidelijke parallellen met geluiden die we horen in de discussie over nationalisme en het proces van natievorming. Ik neem als voorbeeld daarvan de inzichten ontwikkeld door N. C. F. van Sas, die hier al geruime tijd in de voorste gelederen opereert²². Het Nederlandse nationale bewustzijn ontwikkelde zich niet lineair, maar schoksgewijs, met cesuren en versnellingen vlak voor 1800, rond 1830 en tegen de eeuwwende. De tussenliggende perioden zijn meer naar binnen gericht. Van belang is de formatieve fase 1780-1800, waarin de patriotten eerst als opposanten de moderne politiek 'uitvonden', waarna de revolutie aan het experimenteren sloeg en in

22 Gebaseerd op enkele samenvattende stukken: 'Vaderlandsliefde, nationalisme en vaderlands gevoel in Nederland, 1770-1813', *Tijdschrift voor Geschiedenis*, CII (1989) 471-495; 'De mythe Nederland', *De Negentiende Eeuw*, XVI (1992) 4-22; 'Vaneties of Dutchness', inleiding op A. Galema, e. a., ed., *Images of the Nation. Different Meanings of Dutchness, 1870-1940* (Amsterdam/Atlanta, 1993); *Talen van het vaderland. Over patriottisme en nationalisme* (inaugurale rede, Amsterdam, 1996), met verwijzing naar verdere bijdragen van zijn hand.

een impasse raakte. In de jaren 1798-1800 volgde een moment van 'omslag' en 'katharsis': de revolutie werd 'genationaliseerd' en er ontstond een 'nieuw, breed gedragen ideologisch fundament voorde Nederlandse samenleving'. De morele kwaliteiten en deugden van het nationale verleden traden op de voorgrond: verlichting, beschaving, vrijheidsliefde.

Schuiven we die twee beelden, van Van Rooden en Van Sas, over elkaar heen, dan zien we bij beiden twee scherpe omslagen of cesuren op ongeveer gelijke momenten, aan het begin en het einde van de eeuw. Of gaat het om dezelfde? Van een rol van de godsdienst bij de eerste omslag horen we bij Van Sas niets, terwijl Van Rooden juist de nieuwe constructie van het religieuze verschil daarvoor wezenlijk acht. Deze gaat ook in op de uitsluiting van de katholieke medeburgers uit de nieuwe 'verlicht-protestantse' natie, waarover Th. Clemens kort geleden een belangwekkend stuk publiceerde²³. Het conciliante, middelpuntzoekende en 'algemeen-christelijke' karakter van het nieuwe vaderlands gevoel hield volgens hem op waar het katholicisme begon. Daarmee begon ook de isolatie van een grote groep medeburgers, die buiten de morele en culturele orde van het vaderland werden geplaatst. Van Rooden constateert droog dat dit 'niet als een obstakel voor dit religieus nationalisme' werd ervaren. Hij zegt er niet bij door wie; dat spreekt voor zich²⁴.

Hadden de Nederlandse katholieken dit aan zichzelf te danken? Die indruk kan gemakkelijk uit de bestaande historiografie ontstaan. Wie een buiten-nationale instantie als de paus van Rome als hoogste geestelijk gezag aanvaardt; in permanent verzet is tegen de tijdgeest; zijn kinderen niet wil opvoeden en opleiden in beschaafde, verlichte en nationale geest; de nadruk legt op religieuze en dogmatische verschillen; het eigen geloof alleenzaligmakend acht en godsdienstige tolerantie en andere burgerlijke grondrechten afwijst — hoe zou zo iemand ooit deel uit kunnen maken van de beschaafde Nederlandse natie? De vraag lijkt terecht en het antwoord lag voor de hand. Het probleem is alleen dat de vraag uitgaat van één, onveranderlijk katholicisme, en dan wel van het meest onbuigzame en ultramontaanse slag. Dat beeld werd vanuit het 'beschaafde' protestantisme met graagte gehanteerd en door latere roomse historici beslist niet van de hand gewezen, omdat het vooruitwees naar de zelfopvatting van het hiërarchische, gesloten katholicisme van hun eigen tijd. Het is een vijandbeeld, opgebouwd uit elementen die veel van elders lenen: uit het vrijwel homogeen-katholieke voormalige Staats-Brabant, waarde uiterst dunne protestantse toplaag sinds 1795 uit haar geprivilegieerde positie was verstoten²⁵; uit de ontwikkelingen in de Zuidelijke Nederlanden tijdens het ongelukkige begin van het Verenigd Koninkrijk

23 Clemens, 'De terugdringing van de rooms-katholieken'. In zijn artikel uit 1996 'Het vuur van de revolutie en de rooms-katholieke kerk in de Noordelijke Nederlanden' (zie hierboven noot 4) keert Clemens voor een deel op zijn schreden terug door te wijzen op de andere kant van de medaille: het ontstaan van twist en tweedracht in katholieke kring door het ontbreken van eensgezindheid en door onenigheid over te nemen stappen. Daardoor zouden 'sommige katholieken' er weer snel de voorkeur aan hebben gegeven 'zich uit de natie terug te trekken' (85).

24 *Religieuze regimes*, 30.

25 Van der Heijden, *Dageraad*, hfdst. 4/1; Witlox, *Staatspartij*, I, hfdst. 1.

en later tijdens de opstand en afscheiding van België. Het conflict tussen Willem I en de katholieke kerk in het Zuiden wordt in de historiografie uitvoerig besproken, maar de houding van hun noordelijke geloofsgenoten ontbreekt in het verhaal²⁶. Er bestaat echter, ook in deze periode, niet één catholicisme, maar, zoals altijd, 'une pluralité de catholicismes', om met de Franse godsdienstsocioloog en historicus Emile Poulat te spreken. Naast het 'mouvement', de zichtbare kerkelijke structuur, beperkt in feitelijke omvang en sociale reikwijdte, moeten we volgens hem ook aandacht hebben voor het 'catholicisme inorganisé', het onzichtbare en soms anonieme 'simultaneum' van verschillende religieuze ervaringen²⁷. Sommige stromingen of groepen katholieken kwamen dicht in de buurt van wat het 'beschaafde' vaderlandse gevoel vereiste, maar in het Noorden bleven ook de meest ultramontaanse onder hen er tot in de jaren 1820 nooit heel ver vandaan. Het vermoeden kan dan rijzen dat de nieuwe 'constructie van het religieus verschil' in Nederland en de uitsluiting van enkele religieuze groepen uit de verlichte natie (katholieken waren daarvan niet het enige slachtoffer) gericht was op een tweedeling die de sociale stratificatie van voor 1795 voor een deel zou kunnen behouden. Hoe dit ook zij, de gevolgen en doorwerking daarvan zijn vrij ingrijpend geweest.

Laten we dit klassieke nationaal-protestantse vijandbeeld van de katholieke eens omkeren en de nadruk — misschien teveel nadruk — leggen op de bereidheid tot verlichte vernieuwing en nationale aanpassing aanwezig bij vele Nederlandse katholieken aan het einde van de achttiende en het begin van de negentiende eeuw. Een uitgestoken hand naar het nieuwe 'vaderlands gevoel', die niet geaccepteerd werd. Het catholicisme werd immers gezien als 'een obstakel voor de morele vorming van de burgers en beschouwd als een valse gemeenschap binnen de natie'²⁸. Deze afwijzing, die tot uitdrukking kwam in een al dan niet hardop beleden anti-papisme en in sociaal-culturele isolatie, bemoeilijkt de nationale integratie van katholieken en herschiep of bevestigde het bestaan van een 'katholiek probleem'. Zij heeft het latere ontstaan van een afzonderlijke, nationaal-katholieke identiteit (een eigen variant van nationalisme) en daarmee uiteindelijk de totstandkoming en inrichting van een 'katholiek volksdeel' in belangrijke mate bevorderd²⁹. Sinds 1800, maar vooral in de

26 Albers, *Geschiedenis van het herstel*, deel I, en Ch. Terlinden, *Guillaume Ier, roi des Pays-Bas, et l'Eglise catholique en Belgique (1814-1830)* (2 dln.; Brussel, 1906); vergelijk daarbij mijn artikel 'De weg naar de vrijheden. Katholieken in de Noordelijke en Zuidelijke Nederlanden tussen contrarevolutie en constitutie', *Tijdschrift voor Geschiedenis*, CII (1989) 564-586.

27 E. Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme* (Doornik, 1977) 484-486.

28 Van Rooden, *Religieuze regimes*, 200.

29 Zie P. Raedts, 'Katholieken op zoek naar een Nederlandse identiteit 1814-1898', *BMGN*, C VII (1992) 713-722; J. A. Bomewasser, 'De Nederlandse katholieken en hun negentiende-eeuwse vaderland', *Kerke-lijk verleden*, 262-283. Antipapisme, zie ondermeer: J. A. Bornewasser, 'Mythical aspects of Dutch anti-catholicism in the nineteenth century', *ibidem*, 362-375; A. W. van de Sande, 'R<x>mse buitenbeentjes in een protestantse natie? Tolerantie en antipapisme in Nederland in de zeventiende, achttiende en negentiende eeuw', in M. Gijswijt-Hofstra, ed., *Een schijn van verdraagzaamheid* (Amsterdam, 1989) 86-106; A. de Bruin, 'Antipapisme bij protestanten in de negentiende eeuw; een proeve', in H. Righart, ed., *De zachte kant van de politiek. Opstellen over politieke cultuur* (Den Haag, 1990) 68-87.

jaren van het Verenigd Koninkrijk werd daarvoor psychologisch en ideologisch een basis gelegd, waarop kon worden voortgebouwd. In dit proces was sprake van een gedwongen, maar voorwaardenscheppende mentale vernieuwing in katholieke kring.

Tussen 1780 en 1830 zijn vanuit het Nederlandse katholicisme, in al zijn vormen en varianten, aanhoudend signalen gegeven die wijzen op een diepgevoelde wens tot aansluiting bij de Nederlandse natie en op een mee-vibreren met het nieuwe 'vaderlands gevoel', nationaal, cultureel en politiek. Dergelijke signalen van toenadering, vaak heel concreet, waren zeker niet alleen afkomstig uit zogenaamde 'Verlicht-katholieke' kringen, maar uit vrijwel het hele spectrum van mogelijke kerkelijke en doctrinaire standpunten, tot aan het zeer behoudende en traditionalistische ultramontanisme toe. Zij waren afkomstig van leken én geestelijken, vaker uit het hart van de voormalige Republiek (Holland-Utrecht), maar evengoed uit het oude Staats-Brabant. Op korte of langere termijn zijn al deze symptomen van toenadering afgestuit op de onwil om het 'protestantse karakter' van de natie te nuanceren. Soms werden de toelatingseisen zo hoog opgeschroefd, dat eraan voldoen op religieuze gronden vrijwel onmogelijk werd. Opmerkelijk vaak keerde bij voorbeeld de eis terug om de paus als geestelijk opperhoofd te laten vallen³⁰.

In het kader van de toenadering bestond er van katholieke kant een grote bereidheid om ver mee te gaan in vernieuwingstendenzen op politiek terrein. Katholieken, ook geestelijken, deden van harte mee aan de patriottische revolutie en schrokken er niet voor terug na 1795 de Franse revolutionaire beginselen in hun beschaafde, Nederlandse vorm te verwelkomen. Dit ondanks de banbliksems uit Rome, ondanks het optreden van de uit Brussel gevluchte pauselijke nuntius ten voordele van de Oranjes³¹. Dat hierover een brede consensus bestond in katholieke kring kan worden afgeleid uit het feit, dat vele pastoors in 1794 weigerden een herderlijke brief van de nuntius voor te lezen uit angst voor reacties van hun gemeente. Bij wat er tijdens de radicaal-democratische jaren 1796-1799 in de Nationale Vergadering door katholieken werd verkondigd — door leken én door geestelijken, kort geleden aangeduid als 'oecumenisch-radicalen' — wrijft men zich soms de ogen uit³².

De mate waarin katholieken in de Noordelijke Nederlanden tot in de bewogen jaren 1814-1817 bereid waren tegemoet te komen aan de eisen van de nieuwe staatsgedachte en de morele saamhorigheid, laat zich ook goed aflezen aan hun reactie op de diverse eden — symbolisch zwaar geladen handelingen — die van vele overheidsdienaren of leden van vertegenwoordigende lichamen werden geëist. Zelfs de ultramontaanse camarilla uit het Brabantse maakte er in diverse gevallen nauwelijks een probleem

30 Aan die eis hebben de Nederlandse katholieken uiteindelijk in de jaren 1960 voldaan en daarmee, zoals P. Raedts ironisch opmerkt, inderdaad het bewijs geleverd dat zij 'tenslotte echte Nederlanders waren' ('Katholieken op zoek naar een Nederlandse identiteit', 725). Het moment waarop dit gebeurde komt geheel overeen met P. van Roodens 'derde omslag'.

31 Vergelijk P. Polman, *Katholiek Nederland in de achttiende eeuw*, II (Hilversum, 1968) hoofdstukken 16-18.

32 Zie met name Van der Heijden, *Dageraad*, hfdst. 3-5, en de interessante inventarisatie van J. Rosendaal, 'Geloof en revolutie. De Nederlandse katholieken en oecumenisch christen-radicalisme', in M. Monteiro, e. a., ed., *De dynamiek van religie en cultuur* (Kampen, 1993) 261-282.

van. De hevige conflicten hierover in de Zuidelijke Nederlanden ten tijde van de inlijving bij Frankrijk en tijdens de eerste jaren van het Verenigd Koninkrijk vonden hier nauwelijks weerklank. Het meest typerend in dit opzicht zijn de gebeurtenissen rond de 'verklaring van afkeer van het stadhouderschap' (voorjaar 1799) en de eed op de grondwet van 1815. Vooral de laatste eiste een doctrinaire doorbraak ten aanzien van het tolerantieprincipe, die er ook gekomen is³³. Dit alles kon niet beletten, dat na 1800 het aantal invloedrijke katholieken in de politiek sterk terugliep.

Toen koning Willem I er in de jaren 1820 toe overging om, in het kader van zijn amalgameringspolitiek, de overheidscontrole over de kerkgemeenschappen uit te breiden om zo als het ware de morele volksopvoeding in eigen hand te krijgen, ging zijn voorkeur uit naar het vormen van één, nationale (christelijke) kerk met leerstellige onderafdelingen³⁴. Deze gedachte sloot enerzijds direct aan bij de al bestaande informele 'nationale kerk', maar plaatste tegelijk het probleem van de katholieke integratie in volle omvang op de agenda, en dat op een moment dat het land een belangrijke katholieke bevolkingsmeerderheid had. Om dit te bereiken moest de positie van de paus in sterke mate naar de achtergrond worden gedrongen. Bovendien ging het idee veel verder dan de hiërarchische reglementering waaraan de protestantse kerkgemeenschappen al eerder waren onderworpen. De koning wilde zo een eind maken aan de slepende onderhandelingen met de Heilige Stoel, die nodig waren om ook de katholieke kerk beter onder controle van de staat te krijgen. Daarmee ging hij, in Zuidelijke katholieke ogen, op de troon van de paus zitten. Tegen de zin van de kerkelijke leiders in de Zuidelijke Nederlanden kwam niettemin, of misschien juist hierdoor, in 1827 een overeenkomst tot stand, die de koning belangrijke rechten gaf bij de benoeming van de bisschoppen, hem dus toch een beetje pauselijk maakte. Intussen kon dit niet meer tot het gewenste doel leiden³⁵. We kunnen vaststellen dat kort voor 1830 de laatste kansen op katholieke deelname aan de 'christelijke natie' waren verkeken.

In die jaren, tussen 1825 en 1830, vond immers binnen het Nederlandse katholicisme een politieke en ideologische omslag (of, zo men wil, terugslag) plaats, die de bereidheid tot aanpassing aan het centralistische staatsvormingsbeleid en het integratieve natievormingsbeleid van de koning sterk deed verminderen. In deze jaren sloeg Willem I namelijk ook zijn slag in een andere sociaal-culturele sector: die van opvoeding en onderwijs, uitstekende instrumenten om de cohesie binnen het inwendig wat rammelende koninkrijk te versterken en alle burgers in één nationale mal te vormen. Dat hij daarbij ook de opleiding van de katholieke clerus aanpakte, was niet meer dan een logische voortzetting van het beleid ten aanzien van de protes-

33 Vergelijk voor het voorgaande Van der Heijden, *Dageraad*, hfdst. 5; De Valk, 'De weg naar de vrijheden'; M. Chappin, *Pie Vil et les Pays-Bas. Tensions religieuses et tolérance civile 1814-1817* (Rome, 1984) hfdst. 4/3.

34 Zie hiervoor vooral Bomewasser, 'Het Credo... geen rede van twist. Ter verklaring van een koninklijk falen', in *Kerkelijk verleden*, 113-148.

35 Vergelijk hierbij J. P. de Valk, 'Landsvader en landspaus? Achtergronden van de visie op kerk en school bij koning Willem I (1815-1830)', in Tamse en Witte, *Staats- en natievorming in Willem I's koninkrijk*, 76-97.

tantse kerkgenootschappen. De combinatie van deze zaken bleek een zeer explosief mengsel. De maatregelen joegen namelijk de Frans-georiënteerde bourgeoisie en de hoge geestelijkheid in het Zuiden samen tegen de koning in het harnas. De harde toepassing van het staatsmonopolie op het lager en middelbaar onderwijs wekte, samen met de taalpolitiek, de indruk van een gecombineerde actie tot vernederlandsing en protestantisering. Hoewel de koning op een deel van zijn beleid terugkwam, gebeurde dat te laat.

In katholieke kringen vond een ideologische doorbraak en vernieuwing plaats die langdurig zou doorwerken. De relatie tussen kerk en staat werd opnieuw geïnterpreteerd. Dat vergde een mentale en doctrinaire salto-mortale, die tot stand kwam onder invloed van een kleine groep Noord-Nederlandse katholieken, maar die in België na de opstand gerealiseerd zou worden: de 'vrije kerk in de vrije staat', of, wat minder hoogstaand uitgedrukt, het systeem van 'gesubsidieerde vrijheid'. Veel trekken daarvan komen terug in het programma van de verzuilde 'sovereiniteit in eigen kring' van later in de eeuw en veel werd staatsrechtelijk vastgelegd in het kader van de 'Pacificatie' van 1917. Bijna dertigjaar na de radicale fase van de jaren 1780en 1790 was het beroep op de (constitutionele) vrijheden terug in het katholieke politieke discours, zij het vanuit een geheel andere ideologische richting. De zogeheten 'Unie' met de Belgische doctrinaire jong-liberalen was het gevolg. Schuchtere pogingen om ook in het Noorden aansluiting te vinden bij oppositionele liberalen, mislukten³⁶.

De basis voor de vorm en organisatie die het 'katholieke volksdeel' later in de negentiende eeuw zou aannemen, en de constructie van een katholieke identiteit werden in verschillende opzichten door mentale en praktische vernieuwingen in de periode 1780-1830 voorbereid. Zo leidde de noodzaak tot onderlinge afstemming van standpunten en gezamenlijk optreden al snel tot een verschijnsel dat in het patricularistische katholieke leven in Nederland voor het eind van de achttiende eeuw onbekend was: overleg en contacten op landelijk niveau, bevorderd door de centraliserende tendensen van de overheid. In de jaren 1820 ontstond er zelfs een, mislukte en overigens spoedig verboden, tegenhanger van het 'Nut': de Catholyke Maatschappij³⁷. De overheidsbemoeienis met de kerkgenootschappen onder Willem I had vergelijkbare effecten. Vele maatregelen verkleinden de greep van leken op kerkelijke organisaties, die tot dan toe op lokaal niveau vrij stevig was geweest³⁸. De daardoor feitelijk verworven invloed van de geestelijkheid bleek van groot belang, nadat die bemoeienis in 1848 verdween en de katholieke kerkelijke organisatie in 1853 werd genormaliseerd door het aanstellen van bisschoppen. De sterke concentratie van het overheidsbeleid op het onderwijs sinds 1795 en vooral het van 1806 dateerende monopolie op het lager onderwijs hebben vérstrekkende gevolgen gehad. Ofschoon sommigen het idee afwijzen om de wortels van de 'Schoolstrijd' al in de jaren

36 Zie voor het voorgaande De Valk, 'De weg naar de vrijheden', 577-584.

37 G. Gorris, *J.G. Le Sage ten Broek en de eerste fase van de emancipatie der katholieken*, I (Amsterdam, 1947) hfdst. 14-15.

38 Vergelijk hierbij Van Rooden, *Religieuze regimes*, hoofdstuk 2.

1820 of nog vee! eerder te zoeken³⁹, "lijkt mij toch in katholieke kring de zorg voor en de bescherming van het lager en middelbaar onderwijs vanaf die jaren een te grote constante om deze samenhang niet bloot te leggen. Het idee van bijzonder onderwijs met een confessioneel karakter, zoals dat later in de eeuw werd ontwikkeld, ontleende veel aan de opvattingen van de Leidenaar Cornelis van Bommel, animator van de katholieke oppositie tegen Willem I en later bisschop van Luik. Zo verwonderlijk is die bemoeienis met het onderwijs trouwens ook weer niet. Niet voor niets stelde Van Bommel in een van zijn vroege geschriften (1826) al vast dat

celui qui est maître de l'instruction, est maître de l'homme tout entier, que les opinions, les habitudes et les moeurs des peuples sont le fruit de leur éducation et qu'ainsi le plus grand attentat que l'on puisse commettre contre leur liberté c'est de se rendre maître absolu de ce qui détermine leur manière morale d'exister⁴⁰.

We kunnen dus vaststellen dat de nieuwe 'constructie' van het religieus verschil in Nederland rond 1800, zoals door Van Rooden geschetst, inderdaad een bruikbaar en verrassend interpretatiekader biedt voor die jaren: zij heeft de positie van de katholieken in Nederland diepgaand beïnvloed. De Nederlandse natie werd opgevat als een morele eenheid, gebaseerd op een algemeen christelijk, maar in feite protestants uitgangspunt. Van dat algemene christendom, waarvan nu ook de voormalige dissenters deel uitmaakten, werden katholieken uitgesloten en daarmee van de dominante, verlichte nationaal-protestantse cultuur in de eerste helft van de negentiende eeuw. Dat had tot gevolg, dat katholieken — die eerst duidelijk lieten blijken dat ze meenden van die nieuwe natie deel uit te maken en er in elk geval in wilden worden opgenomen — werden uitgenodigd, om zich tegen die cultuur te verzetten, of, zou men kunnen zeggen, ertegen in beroep te gaan. Politiek nam dat de vorm aan van een vlucht naar voren: een beroep op de nieuwe grondwettelijke vrijheden, uitlopend in een toenadering tot het liberalisme, dat overigens ten aanzien van het protestantse karakter van de Nederlandse natie ook verdeeld was. Uiteindelijk kon alleen het neutraliseren van de nationale sfeer in godsdienstig en cultureel opzicht een oplossing bieden voor het 'katholieke probleem' en de noodzakelijke integratie van de katholieken — een minderheid van tegen de 40% — in de Nederlandse natie. Dat de aandacht daarbij aanvankelijk vooral uitging naar het onderwijs, ligt voor de hand: het ging hier immers om een van de meest geschikte instrumenten voor overdracht van cultuur. Er bestonden twee mogelijkheden: volstrekt 'neutraal' onderwijs (zonder algemeen-protestantse kleur), of onderwijs uitgaand van de afzonderlijke confessies. De definitieve keuze voor het tweede werd pas later in de eeuw gemaakt. Vanaf dat

39 Zie bijvoorbeeld A. M. van der Giezen, *De eerste fase van de schoolstrijd in Nederland* (diss. Universiteit van Amsterdam 1937); vergelijk hierbij de conclusies van A. A. de Bruine, *Het ontstaan van de schoolstrijd. Onderzoek naar de wortels van de schoolstrijd in de Noordelijke Nederlanden gedurende de eerste helft van de 19e eeuw; een cultuurhistorische studie* (diss. Leiden, 1985) 251-263.

40 De Valk, 'De weg naar de vrijheden', 583. Zie voor de figuur van Van Bommel: A. F. Manning, *De betekenis van C.R.A. van Bommel voor de Noordelijke Nederlanden* (Utrecht/Antwerpen, 1956).

moment werd de schoolstrijd inderdaad, zoals Van Sas heeft opgemerkt, 'de motor van de verzuiling' en ontstonden afzonderlijke subculturen in een nationaal verband. Het 'Katholieke Nederland' was een daarvan. Kuiper en zijn neo-calvinisten treden in dat proces stellig het duidelijkst op de voorgrond, maar het gaat te ver om hem het vaderschap van het verzuilde Nederland exclusief toe te rekenen. De ideologische en mentale vernieuwingen die daarvoor nodig waren, vooral ten aanzien van de scheiding tussen kerk en staat en de rol van de kerk in de samenleving, gaan voor een belangrijk deel op de periode voor 1830 terug.

Wil het voorgaande nu zeggen, dat we achteraf de Rijke Roomsche historici uit het begin van deze eeuw gelijk moeten geven en de Nederlandse katholieken in de periode 1780-1830 met terugwerkende kracht tot martelaren van de protestantse intolerantie moeten verklaren? En dat het 'katholieke probleem' opnieuw op de historische agenda moet komen? Er zijn goede redenen om het eerste niet te doen en het tweede niet te laten. Zoals hierboven al gezegd: *de* Nederlandse katholieken bestonden in die periode al evenmin als daarvoor of daarna. Het probleem ligt eerder ergens anders en heeft dan net zo goed betrekking op die andere uit de 'beschaafde natie' geweerde groep, die later onder Kuiper het neo-calvinistisch bolwerk zou vormen. De vraag kan worden gesteld in hoeverre deze groepen al vanaf de jaren rond 1800 op sociaal-economische gronden als een bedreiging werden ervaren, waartegen de nieuwe maatschappelijke bovenlaag, de emanciperende en geëmancipeerde burgerij, zich niet alleen met politieke, maar ook met culturele middelen trachtte te verdedigen. Als dat het geval is, komen dan de nieuwe localisering van de religie in het innerlijk van de burgers en de sterke morele kleuring van het natiebesef niet in een ander licht te staan? De afwijzing van beide groepen lijkt namelijk zonder veel moeite over het jaar 1848 heen te lopen en verenigt het groot-protestantisme uit de eerste eeuwheft en het nationaal-liberalisme uit de tweede.

Het Verenigd Koninkrijk van koning Willem 1 (1815-1830) en de natievorming

LODE WILS

De periode van het Verenigd Koninkrijk der Nederlanden, 1815-1830, was voor België en voor Nederland een fase van de transformatie van de *Ancien-Régime*-samenleving in een moderne natiestaat. Voor België was het de eindfase. 1. De proto-naties van het *Ancien Régime* kenden geen individualistische gelijkheid voor de wet, maar steunden op standenonderscheid en op de sinds eeuwen overgeleverde groepsrechten van allerhande lichamen, zoals steden en plattelandsgemeenschappen, ambachten, universiteiten, abdijen en andere kerkelijke instellingen. Samenhangend daarmee waren unitaire staten onbekend: graafschappen, hertogdommen en heerlijkheden hadden hun eigen statuut en instellingen bewaard, en een daarop steunend proto-nationaal bewustzijn, hoewel ze sinds eeuwen gefedereerd waren in bondsstaten die ook een overkoepelend proto-nationaal bewustzijn hadden ontwikkeld. Dat bewustzijn was gevormd door de langdurige samenleving rond gemeenschappelijke instellingen, dynastie en staatsgodsdienst, en door de oorlogen tegen buitenlandse vijanden².

Het begin van de transformatie

In de tweede helft van de achttiende eeuw kwam de economische en politieke ontwikkeling in een versnelling. De vrijheids- en gelijkheidsideeën van de Verlichting ondermijnden de grondslagen van het *Ancien Régime*. De regeringen dreven de centralisatie op en rationaliseerden de bonte verscheidenheid van bestuurlijke en rechterlijke instellingen. Ze ontwikkelden het verkeersnet, verbeterden het onderwijs, stimuleerden het intellectuele leven en bevorderden de tolerantie voor de godsdienstige minderheden. Ook de beginnende industriële revolutie vergrootte de sociale en de regionale mobiliteit. Dat alles schiep de voorwaarden voor de komende transformatie.

Na verloop van tijd stelde de bourgeoisie zich op tegen het verouderde bestel — de bourgeoisie die uit juristen en houders van ambten bestond, nog meer dan uit zakenlui. Ze keerde zich tegen de naar absolutisme tenderende vorst en tegen de privileges van de aristocratie en de kerk, en greep de macht. Ze proclameerde de 'derde stand' tot vertegenwoordiger van de hele natie, die uit vrije en gelijke staatsburgers zou bestaan in een unitaire en gelaïciseerde ambtenarenstaat. Het duurde lang vooraleer

1 L.Wils, *Van Clovis tot Happart. De lange weg van de naties in de Lage Landen* (Leuven-Apeldoorn, 1992). Met een wetenschappelijk apparaat en een ruimere behandeling van de Waalse beweging: L. Wils, *Histoire des nations belges. Belgique, Flandre, Wallonie: quinze siècles de passé commun* (Louvain-la-Neuve, 1996).

2 Linda Colley heeft in *Britons. Forging the nation 1707-1837* (New Haven, 1992) beschreven hoe Schotland, Engeland en Wales tot één natie werden samengesmeed door het protestantisme en door oorlogen, in het bijzonder door godsdienstig gekleurde oorlogen tegen het katholieke Frankrijk.