

## Orthodoxie, ketterij en consensus, 1670-1850. Drie historische vertogen over religie en openbaarheid

JORIS VAN EIJNATTEN

### *Orthodoxie, ketterij, consensus*

'Alzo zijn wij velen een lichaam in Christus, maar elkeen zijn wij elkanders leden', aldus Rom. 12:5. Consensus, de overeenstemming in het geloof, geldt als een wezenskenmerk van de christelijke kerk. Al in een vroeg stadium heeft de kerk zich gerealiseerd dat het voortbestaan van enige vorm van consensus afhankelijk is van de collectieve aanvaarding van geldige geloofsnormen. Om die normen vast te leggen en hun naleving af te dwingen, is zij spoedig overgegaan tot het bijeenroepen van concilies. Belangrijke kerkelijke samenkomsten als die te Nicea (325), Constantinopel (381) en Chalcedon (451) hebben uitspraken gedaan die zodanig gezaghebbend zijn gebleken dat zij door de hoofdstroom van de christenheid tot op heden worden aanvaard. Concilies of synoden zijn niet de enige middelen geweest waarmee consensus werd bereikt. De bisschop van Rome ontwikkelde zich in de loop van de Middeleeuwen tot een bron van consensus, uitmondend in de in 1870 uitgevaardigde leer van de pauselijke onfeilbaarheid. Een derde bron van consensus was de Schrift, of liever de interpretatie van de rond 400 officieel aanvaarde canon van geschriften door een formeel voor dit doel aangestelde geestelijkheid. De reformatische kerken zouden mettertijd de trits 'concilie, paus en geestelijkheid' vervangen door het duo 'synode en formulier.' Voor religieuze dissidenten heeft dat weinig verschil uitgemaakt.

Indien orthodoxie datgene is wat gelegitimeerd of gepropageerd wordt door een instantie die de openbare geloofsconsensus handhaaft, dan is religieuze aberratie datgene wat het streven naar overeenstemming in het geloof doorkruist. De roep om consensus heeft van meet af aan tot weerstanden geleid, tot wat de heersende geloofsgroepen als 'ketterij' hebben bestempeld of veroordeeld. De concilies zelf waren mede bedoeld om duidelijkheid te krijgen over de standpunten van arianen, gnostici, manicheïsten, pelagianen en wat dies meer zij. Over zulke consensus versturende spelbrekers doet het Nieuwe Testament duidelijke uitspraken. In de woorden van de Statenvertaling van 1637: 'indien u iemand een Evangelie verkondigt, buiten hetgeen gij ontvangen hebt, die zij vervloekt' (Galaten 1:9). Of: 'die doornen en distelen draagt, die is verwerpelijk, en nabij de vervloeking, welker einde is tot verbranding' (Hebreë 6:8). De instandhouding van consensus geldt als een geloofsopdracht, en het is niet moeilijk om in de bijbel een mandaat te vinden om aan andersdenkenden het zwijgen op te leggen. Devianten werden in het verleden regelmatig onschadelijk gemaakt, meestal door hen van hun ongelijk te overtuigen, soms door inzet van rigoureuze middelen. Van de laatste spreken kruistocht, inquisitie, excommunicatie en verbanning het meest tot de verbeelding.

Er bestaan weinig werkelijk diachronische studies over religieuze ketterij als histo-

risch fenomeen, en de meeste hiervan handelen over het vroege christendom en de Middeleeuwen. Het recente *Brief history of heresy* van G. R. Evans is kenmerkend voor het kerkhistorische genre.<sup>1</sup> De auteur stelt dat het fenomeen ketterij in essentie een middeleeuws verschijnsel is. Alleen in de tijd van de eenheidskerk, van het relatief ongeschonden *corpus christianum*, is het zinvol om van ketterij te spreken. Voor wat betreft de periode van de Reformatie en daarna spreekt de auteur liever niet van ketterij of afvalligheid, maar van scheiding. De scheiding der geesten binnen de vroegmoderne christenheid heeft gelovigen gedwongen, elkaar in hun ‘anders-zijn’ te aanvaarden. Uit die aanvaarding is een besef van tolerantie ontstaan. Maar tolerantie is een armoedig surrogaat voor geloofseenheid, en bij de auteur leeft de hoop dat in de toekomst een verenigde kerk zal ontstaan die niet langer de uniformiteit, maar de diversiteit nastreeft. Deze argumentatie is legitiem, al lijkt de auteur van de hedendaagse nood een theologische deugd te maken. Het is echter opvallend dat in deze studie de notie van ‘consensus’ zélf (en al haar semantische varianten: broederschap, enigheid, *concordia, pax, unio*, enz.) niet of nauwelijks gehistoriseerd wordt. Het streven naar consensus is voor de auteur vooral een geloofskwestie, een zaak van de kerk gebaseerd op een tijdloze opdracht, of in elk geval op een tijdloos concept van ‘kerk’.

In de context van de Nederlandse religiegeschiedenis lijkt de idee van religieuze consensus bijzonder problematisch. Typisch vaderlandse verschijnselen als ‘tolerantie’ en ‘verzuiling’ schijnen ermee fundamenteel in strijd. Doorgaans wordt een vorm van confessionele apartheid op het Nederlandse religieuze verleden geprojecteerd. Gereformeerden, remonstranten, doopsgezinden, lutheranen en rooms-katholieken (en soms ook joden) passeren in religie-historische beschouwingen afzonderlijk de revue.<sup>2</sup> Wat deze religieuze groepen bindt, is hun joods-christelijke religiositeit en het feit dat zij in Nederland leefden; zelden wordt hun geschiedenis geïnterpreteerd in het licht van concepten die niet direct aan kerk of christendom zélf zijn ontleend.<sup>3</sup> Dat laatste lijkt typerend voor de Nederlandse kerkgeschiedenis. Zij verkeert ten opzichte van de ‘gewone’ geschiedenis grotendeels in een toestand van wetenschappelijke en institutionele apartheid, die op bijvoorbeeld medisch historici, rechtshistorici en andere beoefenaars van historische subdisciplines wat bevreemdend zal overkomen. Daar komt bij dat Nederlandse kerkhistorische studies — uitzonderingen natuurlijk daargelaten — geen uitgesproken neiging tonen het verleden te problematiseren. Met grote concepten wordt bijna nooit gewerkt; het overgrote deel van de kerkhistoriografie is sterk biografisch, bibliografisch, archivalisch of filologisch. De door Peter

1 G. R. Evans, *A brief history of heresy* (Oxford, 2003). Vgl. ook H. O. J. Brown, *Heresies. Heresy and orthodoxy in the history of the church* (2e dr.; Peabody MA, 1998). Een klassieke Nederlandse studie is Th. de Vries, *Ketters. Veertien eeuwen ketterij, volksbeweging en kettergericht* (3e dr.; Amsterdam, 1984), waarin een marxistisch georiënteerde belangstelling voor de bestrijding van proto-revolutionaire ketters door de gevestigde machten.

2 Bijvoorbeeld O. J. de Jong, *Nederlandse kerkgeschiedenis* (3e dr.; Nijkerk, 1986).

3 Een interessante poging tot integratie van de religieuze geschiedenis in de gewone geschiedschrijving biedt S. Groenveld, *Huisgenoten des geloofs. Was de samenleving in de Republiek der Verenigde Nederlanden verzuild?* (Hilversum, 1995).

van Rooden<sup>4</sup> in 1996 gelanceerde conceptualisering van het religieuze verleden is door beoefenaars van de kerkgeschiedenis op detailpunten bekritiseerd; de these als zodanig heeft echter minder serieuze aandacht gekregen dan men zou verwachten.

De voorliggende bijdrage kan beschouwd worden als een pleidooi voor de integratie van de kerkgeschiedenis in de gewone geschiedenis, aan de hand van een drietal vroegmoderne concepten, namelijk orthodoxie, ketterij en consensus. Deze drie concepten komen aan bod in een analyse van drie onderling verbonden, intellectuele vertogen: een politiek, een historisch en een cultureel vertoog. De drie intellectuele vertogen hebben gedurende de ‘lange’ achttiende eeuw tussen 1670 en 1850 mede vorm gegeven aan de religieuze openbaarheid. Onder ‘religieuze openbaarheid’ wordt datgene verstaan wat binnen het publieke domein als legitieme religie geldt. Religieuze consensus wijst hier dus niet op wat een religieus instituut, zoals een kerk, of een religie, zoals het christendom, al dan niet als een rechtmatige vorm van consensus heeft beschouwd. Consensus duidt op publiek toelaatbare uitingen van religiositeit en veronderstelt dus legitimering door de politieke macht. De aard van die politieke macht is in de periode 1670-1850, waarin de overgang heeft plaatsgevonden van ancien régime naar natiestaat, ingrijpend veranderd. Met de veranderingen in de politieke macht heeft de religieuze openbaarheid zich radicaal gewijzigd, en daarmee ook het denken over orthodoxie, ketterij en consensus. In de volgende drie paragrafen worden die omslagen in het denken over religie nader onderzocht.

### 1 *Politiek: De produktie van orthodoxie*

Het eerste vertoog betreft de legitimatie van religie binnen het publieke domein. Hoe hebben de woordvoerders van diverse religieuze stromingen tussen 1670 en 1850 de religieuze openbaarheid — datgene wat binnen het publieke domein als legitieme religie geldt — vanuit politiek-theologisch perspectief weten te rechtvaardigen? Zoals bekend gold in de Republiek de door de overheden gesteunde gereformeerde kerk als de instantie die zorg droeg voor de publieke religieuze consensus. De gereformeerde kerk dankte haar bijzondere positie als ‘publieke’ kerk aan het eigenaardige politieke bestel van de Republiek, maar voor het overige onderscheidde zij zich nauwelijks van de confessionele ‘staatskerken’ in andere gebieden.

Zulke door de overheid gesanctioneerde en gesteunde kerken werden doorgaans op twee manieren gelegitimeerd.<sup>5</sup> De eerste legitimatie is gebaseerd op een politiek of juridisch, de tweede op een religieus uitgangspunt. Op grond van het eerste, politieke uitgangspunt laat de publieke kerk zich definiëren als dat godsdienstige instituut dat op grond van de Unie van Utrecht van 1579 en de Grote Vergadering van 1651 in de verschillende provincies beschikte over het alleenrecht op de ‘openbare exercitie’

<sup>4</sup> P. T. van Rooden, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990* (Amsterdam, 1996). Zie ook W. Frijhoff, ‘Epilogue,’ in: *Embodied belief. Ten essays on religious culture in Dutch history* (Hilversum, 2002) 275-289.

<sup>5</sup> Een vergelijkbare benadering bij J. G. A. Pocock, ‘Within the margins: the definitions of orthodoxy,’ in: R. D. Lund, ed., *The margins of orthodoxy. Heterodox writing and cultural response* (Cambridge, 1995) 33-53.

van de godsdienst. In de woorden van Johannes Barueth (1709-1782), een rechtzinnige achttiende-eeuwse predikant:

Gelyk in de meeste koningryken en republycquen een zekere godsdienst de dominante is, welke met nadruk de religie van den vorst of staet genoemd wordt, zo is buiten alle kyf de ware suivere gereformeerde godsdienst, in de zeven geuniëerde provincien, voor het tegenwoordige, de dominante, en niet alleen de dominante, maar ook de enige publycque of openbare religie van het land.<sup>6</sup>

Zo'n legitimistisch argument — de gereformeerde kerk is de publieke kerk want dat hebben de overheden nu eenmaal zo gezamenlijk bij wet bepaald — liet zich natuurlijk slecht moreel verantwoorden. Dit wordt duidelijk wanneer we kijken naar de betekenis die in de kritische pers van de achttiende eeuw werd toegekend aan de term 'heresie'. In 1778 definieerde een anonieme schrijver heresie als volgt:

Het zegt, volgens de beschrijving, die Paulus, ter aangehaalde plaatse *Tit.* III, 10, van een ketter geeft, menschen, die grove en verderfelyke dwaalingen voorstaan, met een klaarblykelyk inzicht, om daar door een aanhang te maaken, en hoofden van een secte of party te worden.<sup>7</sup>

Heresie (afgeleid van het Griekse *hairesis*) betekent dus simpelweg 'secte' of 'partij'. Daarom konden juist de rechtzinnige gereformeerde geestelijken als de ware ketteren worden beschouwd. Zij waren hoogstens de leiders van een bepaalde religieuze groepering, wier band met de politiek op een contingente juridische constructie zonder enige innerlijke morele rechtvaardiging berustte.<sup>8</sup>

De tweede, religieuze legitimatie ontleende haar zeggingskracht aan de mogelijkheid van bovennatuurlijke invloeden, aan beïnvloeding door de 'Geest'. Op grond van de 'Nederlandse Geloofsbelijdenis' (NGB) uit 1561 laat de gereformeerde kerk zich definiëren als een tijdelijke verschijning van de Kerk die er geweest is van het begin der wereld af en die er zijn zal tot het einde toe. Deze Kerk is een heilige vergadering van de waarlijk gelovige christenen, die al hun heil verwachten van Jezus Christus, gewassen door zijn bloed, geheiligd en verzegeld door de Heilige Geest (art. 27 NGB). Zo'n institutioneel vergankelijke manifestatie van de universele kerk wordt aan een aantal eigenschappen herkend. Deze zijn de zuivere prediking van het Evangelie, de zuivere bediening van de sacramenten en de uitoefening van kerkelijke tucht (art. 29 NGB). Waar de politiek-juridische legitimatie direct betrekking heeft op een reëel bestaand instituut, verwijst de religieuze legitimatie naar een ideële situatie of 'utopisch' ideaal. Dat ideaal kan een zichtbare, ecclesiologisch-institutionele vorm aannemen — zoals in de aangehaalde artikelen van de NGB — maar zich evengoed manifesteren in de onzichtbare eenheid aller gelovigen. Maar in al deze gevallen wordt uitgegaan van de verwachting dat de (Heilige) Geest gestalte zal geven aan het godsdienstige ideaal.

<sup>6</sup> Joh. Barueth, *De advocaet der vaderlandsche kerk* (2 dln.; 's-Gravenhage, 1771-1772) II, 1.

<sup>7</sup> *Algemeene Bibliotheek* (Amsterdam, 1778) II, 357-358.

<sup>8</sup> J. van Eijnatten, *Liberty and concord in the United Provinces. Religious toleration and the public in the eighteenth-century Netherlands* (Leiden, 2003) 74-75.

De spanning tussen deze twee uitgangspunten, de politiek-juridische en de religieuze, typeert niet alleen het dilemma van de publieke kerk in de Republiek. Zij is kenmerkend voor alle gevestigde kerken van het ancien régime. Instituut en Geest laten zich niet gemakkelijk verzoenen. Te veel nadruk op politiek en wetgeving maakt de kerk tot een onderdeel en verlengstuk van de staat. In de decennia rond 1800 zou menige Europese machthebber erin slagen religie op deze manier te politiseren; zo werd aansluitend bij het napoleontische beleid ook in Nederland de Hervormde Kerk in 1816 politiek gereguleerd. Te veel nadruk op spiritualistische metafysica weekt de kerk echter los van de staat, waardoor zij ofwel ten prooi valt aan de politiek, ofwel ongeschikt wordt om te functioneren als instituut. Juist deze spanning heeft de orthodoxie tot een variabel, dynamisch verschijnsel gemaakt, waardoor het niet altijd eenvoudig is haar op eenduidige wijze van ketterij of aberratie te onderscheiden. Een groot deel van de vroegmoderne religiegeschiedenis kan worden beschreven vanuit de spanning tussen twee verschillende voorstellingen van de religieuze openbaarheid, namelijk als Instituut dan wel als Geest.

In het spanningsveld tussen Instituut en Geest waren religieuze devianten diegenen die het *juste milieu* van de orthodoxie met opzet negeerden, bekritiseerden of verwierpen. Devianten behoorden doorgaans tot één van twee typen: een type dat met de politiek-juridische legitimatie niet uit de voeten kon, en een type dat moeite had met de veronderstelling dat juist de Geest gestalte gaf aan de religieuze openbaarheid. Devianten van het eerste type — degenen die de politiek-juridische legitimatie verwierpen — tekenden bezwaar aan tegen het feit dat de kerk als ‘een heilige vergadering van de waarlijk gelovige christenen’ zo nauw verbonden werd met politieke macht, met autoriteit, dominantie en (de dreiging van) geweld. De vergadering van gelovigen, stelden deze critici, ontleent haar legitimiteit niet aan wereldlijke gezagdragers, maar aan de Heilige Geest. Die Geest manifesteert zich ofwel in een door de kerk belichaamde, apostolische successie, ofwel in het innerlijk van de mens. In de Republiek manifesteerde de kritiek op religie als politiek bevoorrecht Instituut enerzijds in de ‘ketterij’ van het katholicisme, anderzijds in die van spiritualisten, van collegianten, antinomianen, quakers, piëtisten, herrnhutters en wat dies meer zij.

Over het katholieke beroep op de Geest kunnen we kort zijn. Twee varianten van katholicisme laten zich in de Republiek onderscheiden, een Roomse en een Utrechtse. Geen van beide heeft veel intellectuele invloed uitgeoefend op de constructie van de religieuze openbaarheid in het vroegmoderne Nederland. Hun wederzijdse geschiedenis geeft echter aan wat de consequenties zijn van het verwerpen van een institutionele opvatting van die religieuze openbaarheid. De aan Rome gehoorzame katholieken bevonden zich in de protestantse Republiek in een nagenoeg wetteloze positie, zich manifesterend in recognitiegelden en discriminerende plakaten; Rome verwierp elke poging van de protestantse staat om zich met kerkelijke aangelegenheden te bemoeien.<sup>9</sup> De jansensistisch georiënteerde ‘oud-katholieken’ daarentegen kwamen van meet af aan tegemoet aan de gedachte dat religie politiek-juridisch in een staat ingebed

<sup>9</sup> Wel hielden de Nederlandse overheden zich in de eerste helft van de achttiende eeuw steeds meer met de roomse katholieken bezig; daardoor werden zij impliciet als legitiem onderdeel van de staat erkend.

behoort te zijn. Zij gingen ermee akkoord — niet tot ontevredenheid van de politieke machthebbers — dat bisschopsbenoemingen de goedkeuring van de staat behoeften. Daarmee naderden zij het standpunt van alle grote territoriale orthodoxieën.

Die religieuze devianten die de werking van de Geest niet in en door een instituut, maar primair in het innerlijk van de mens verwachtten, vereenzelvigden de religieuze openbaarheid met de Geest. De Geest waart immers waar hij wil, in, om en buiten de officieel erkende of getolereerde religieuze genootschappen, en dwars door alle sociale lagen en standen heen, inclusief de geestelijke stand. Door de Geest geïnspireerde groepen onttrokken zich daarmee aan formeel toezicht, zowel inwendig (zij waren wars van interne controle, of trachtten hun organisatiegraad zo laag mogelijk te houden) als uitwendig (zij distantieerden zich bijvoorbeeld van confessies, waardoor officiële kerkelijke en politieke organen geen grip op hen konden krijgen). In Nederland hebben zich in de lange achttiende eeuw dergelijke groepen onder verschillende benamingen voorgedaan. Een goed voorbeeld zijn de hattemisten, volgelingen van Pontiaan van Hattem (1641-1706). Diens *Val van 's werelts af-god* (1718-1727) typeert wat destijds door de gevestigde geestelijkheid als 'bedorven mystiekerij' werd afgedaan. Afwijzing van de wet ('antinomisme') paarde zich aan afkeer van de 'publieque predikstoelen' en aan de verwachting dat alle christenen van alle gezindheden zich door en in de Geest zouden verenigen.<sup>10</sup> Vergelijkbare opvattingen kwamen voor onder de 'Hebreeën' van de laatste drie decennia van de zeventiende eeuw. Zij leverden hevige kritiek op de gereformeerde geestelijken als vertegenwoordigers van tucht en orde.<sup>11</sup> Tot dergelijke spiritualisten kunnen ook de böhmisten (volgelingen van de mysticus Jacob Böhme) en de collegianten (religieuze vrijdenkers, nauw verwant aan de doopsgezinden) worden gerekend.

Niet alleen vonden spiritualistische groeperingen overal aanhangers, het a- of anti-institutionele ideeëngoed dat zij vertegenwoordigden keerde gedurende de lange achttiende eeuw voortdurend en in allerlei variaties terug. De publieke kerk zelf had te kampen met 'bevindelijken' van diverse theologische snit. Zich beroepend op de ervaring ('bevinding'), gaven ook zij prioriteit aan inwendige inspiratie door de Geest boven uitwendige, institutionele handhaving van de confessie. Met name in de controversen rond Johannes Eswijler (ca. 1633-ca. 1719) en Willem Schortinghuis (1700-1750) heeft het kerkelijk establishment getracht dergelijke groeperingen uit de religieuze openbaarheid te weren.<sup>12</sup> De herrnhutters, volgelingen van de Duitse rijksgraaf Nikolaus Ludwig Zinzendorf (1700-1760), stelden zich open voor alle gezindten, maar waren afkerig van een status als zelfstandige, formeel getolereerde kerk.<sup>13</sup> Zij ondermijnden daarmee de politiek-juridische ordening van de religieuze openbaarheid; bovendien verkondigden zij verdacht veel spiritualistisch ideeëngoed. De aantrekkings-

<sup>10</sup> P. van Hattem, 'Korte hoofdsom van 't geheele gevoelen des autheurs', in: *Idem, Den val van 's werelts af-god, ofte het geloove der heyligen, zegepralende over de leere van eygen gerechtigheid* (S. l., 1727) IV, 730-734.

<sup>11</sup> Hierover vooral M. Wielema, *The march of the libertines. Spinozists and the Dutch Reformed Church (1660-1750)* (Hilversum, 2003) 19-52.

<sup>12</sup> F. A. van Lieburg, *Eswijlerianen in Holland, 1734-1743. Kerk en kerkvolk in strijd over de Zielseezame meditatieën van Jan Willemsz. Eswijler (circa 1633-1719)* (Kampen, 1989).

<sup>13</sup> Van Eijnatten, *Liberty and concord*, 47-55.

kracht die de herrnhutters vooral op gereformeerden en doopsgezinden uitoefende ging rond 1750 gepaard met uitbarstingen van exuberante bevindelijkheid in delen van de publieke kerk. Deze 'Nijkerker beroeringen' leidde tot hernieuwde pogingen om de Geest te bezweren.<sup>14</sup> De religieuze openbaarheid die deze groeperingen zich voor ogen hielden, stond diametraal tegenover de feitelijk bestaande, confessionele openbaarheid. In hun spiritualistische utopie lieten zij de Geest triomferen boven het Instituut. De dominee was even overbodig als de magistraat; de enige gezagsdrager was immers de Geest. Een sympathisant van de hattemisten verkondigde 'dat ook de waare Kerke van Christus nooyt gevonden wert by die geene, die door de publieque wetten voorgestaan word ...'.<sup>15</sup> Consensus bestaat in de Geest, niet in het Instituut. 'Indien 'er een sake ydel is in de wereld,' aldus de mysticus Jacob Bril, 'so is het den twist en 't verschil, 't welk alle afgesonderde sichtbare kerken met malkander voeren.'<sup>16</sup>

Devianten van het tweede type — degenen die juist ontkenen dat de Geest een rol speelde (of diende te spelen) in de constructie van de religieuze openbaarheid — veroordeelden de aan de Geest toebedachte vrijheid als dubieus, zelfs gevaarlijk. Deze groep keerde zich niet, of niet alleen, tegen 'geestdrijvers'. In feite heeft de ambivalente betekenis van het 'inwendig licht' niet zelden geleid tot een vervaging van de grens tussen geest en rede, tussen spiritualisme en rationalisme.<sup>17</sup> Het in de Geest grondveste gezag werd door religieuze devianten van dit tweede type geminimaliseerd of afgewezen, beducht als zij waren voor alles wat naar caesaropapisme, klerikalisme, hiërarchie, priesterbedrog of heerszucht zweemde. Men denke in dit verband aan antiklerikale libertijnen zoals Pieter de la Court (1618-1685),<sup>18</sup> naast de vaak zeer verschillende schrijvers die door hun tegenstanders geassocieerd werden met twijfelachtige lieden als Erastus, Hobbes en Spinoza. Allen beschouwden het streven van de orthodoxie naar de vestiging van een eigen jurisdictie binnen de staat als een rechtstreekse aanval op het politieke gezag en een ondermijning van de maatschappij. De staat diende de kerk en dus de Geest te beheersen, niet andersom. De Groningse jurist Jean Barbeyrac (1674-1744) was een gematigde vertegenwoordiger van dit politiek-juridisch ageren tegen protestantse priestermacht.<sup>19</sup> Zijn collega Frederik Adolf

<sup>14</sup> J. Spaans, ed., *Een golf van beroering. De omstrede religieuze opwekking in Nederland in het midden van de achttiende eeuw* (Hilversum, 2001).

<sup>15</sup> Innocentius Devotus, *Antwoort aan den heer Jacob Ferdinand van Davervelt, predikant tot Utrecht* (S. l., 1733) 5.

<sup>16</sup> *De werken, van den verlichten Jacob Bril, klaar en grondig aanwijzende het pit en merg van de ware wesentlijke en dadelijke God-geleerdheid* (Amsterdam, 1705) 4.

<sup>17</sup> De filosofische implicaties behandelt P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (Stuttgart, 1981). Voor een recente toepassing: A. Fix, *Prophecy and reason. The Dutch collegians in the early Enlightenment* (Princeton NJ, 1991).

<sup>18</sup> H. Schilling, 'Afkeer van domineesheerschappij. Ein neuzeitlicher Typus des Antiklerikalismus', in: P. A. Dykema, H. A. Oberman, ed., *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe* (Leiden enz., 1993) 655-668.

<sup>19</sup> J. van Eijnatten, 'Swiss anticlericalism in the United Provinces. Jean Barbeyrac's *Oratio de magistratu, forte peccante, e pulpitis sacris non traducendo* (1721)', in: H. Méchoulan, e. a., ed., *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò* (Florence, 2001) III, 861-886.

van der Marck (1719-1800), berucht als *flagellum theologorum*, bracht de Geest in het gareel door de gemeenschap der gelovigen simpelweg gelijk te stellen met de burgermaatschappij: burgerschap betekende per definitie kerklidmaatschap, Geest en Institutie vallen samen. Hij moest zijn vrijmoedigheid met ontslag bekopen.

Deze erastiaanse kettters, antiklerikale libertijnen en rationalistische vrijdenkers beschuldigden de orthodoxie er doorlopend van de openbare religieuze consensus door oneigenlijke middelen in stand te houden. Vaak waren zij erop gespitst, de door synode en formulier vastgestelde consensus af te breken, bijvoorbeeld door de voorgeschreven dogma's ter discussie te stellen. De traditionele zonde- en verlossingsleer was één dankbaar voorwerp van kritiek. In de ogen van critici bood deze leer de theologische legitimatie voor de onderworpenheid van mensen aan kerkelijke en politieke machthebbers. Priesters, of ze nu protestants of katholiek waren, maakten zich immers vanwege de menselijke zondigheid als heilsbemiddelaars of heilsverkondigers onmisbaar. De van spinozisme beschuldigde, Zwolse predikant Frederik van Leenhof verkondigde niet voor niets een evangelie van geestelijke blijdschap, dat korte metten maakte met elk tobben over de zonde.<sup>20</sup> Zowel de drie-eenheid als de godheid van Christus moesten het ontzien, deels omdat deze leerstellingen in de optiek van critici ooit door een priesterlijk-conciliaire machtspolitiek tot stand waren gekomen, deels omdat ze geacht werden met de menselijke rede in strijd te zijn. Politiek-juridische kettters waren vaak uit opportunisme of uit overtuiging ariiaan, antitrinitarieër of sociniaan, spinozist, deïst of zelfs atheïst. Allen stelden de menselijke ratio naast of boven de vermeende inwerking van de Heilige Geest in en door kerkelijke organisaties en tradities. Deze radicale critici zouden het pleit niet winnen: een serieus alternatief voor de religieuze openbaarheid is hun zogenoemde 'radicale' verlichting nooit geweest. Het spinozistische of deïstische ideaal van een religieuze consensus gebaseerd op de zuivere rede bleek even irreëel en ongeloofwaardig als een spiritualistisch dwepen met de Geest.

Na 1750 vond een tweeledige verschuiving plaats in het debat over de plaats van de Geest in de religieuze openbaarheid. Ten eerste werden de disciplineringsinstrumenten van de publieke kerk zelden nog ingezet tegen devianten van het 'spiritualistische' type. Voor een deel was dat het gevolg van de meer prominente aanwezigheid in de publieke sfeer van religieus 'links'. Affaires als die rond Anthony van der Os (die aan de calvinistische rechtvaardigingsleer tornde) en de vertaling van Jean-François Marmontels *Bélisaire* (over de vraag of deugdbetrachting met de zaligheid wordt beloond) leidde de aandacht van de kerkelijke autoriteiten af. Bevindelijk orthodox was nog altijd beter dan kritisch heterodox.<sup>21</sup>

Ten tweede leidde ook de herwaardering van het gevoel in het publieke discours tot een mildere houding jegens bevindelijken. Deze herwaardering was een gevolg van de opkomst van de menskunde. Na ongeveer 1750 werd de notie van religie als Geest minder geassocieerd met 'valse mystiek' of 'antinomisme' dan met 'enthousiasme',

<sup>20</sup> Wielema, *March of the libertines*, 114-118.

<sup>21</sup> De meeste recente overzichten: R. A. Bosch, *Het conflict rond Antonius van der Os. Predikant te Zwolle 1748-1755* (Kampen, [1988]); E. van der Wall, *Socrates in de hemel? Een achttiende-eeuwse polemiek over deugd, verdraagzaamheid en de vaderlandse kerk* (Hilversum, 2000).



'fanatisme', 'geestdrijverij' of 'melancholie'. Critici neigden ertoe, orthodoxie en geestdrijvers op één hoop te gooien, en de tekortkomingen van beide groepen met filosofische en antropologische argumenten toe te lichten. De verklaarde tegenstanders van de bevinding waren niet langer de orthodoxe geestelijken, maar degenen die de werking van de Geest aan de hand van psychologische, sociologische en/of medische factoren trachtten uit te leggen. Een vroege maar klassieke reactie van dit type is de *Waarschuwinge tegen de geestdrijverij* van Johannes Stinstra.<sup>22</sup> Deze doopsgezinde voorganger trok fel van leer tegen de hoogmoed van geestdrijvers die in de illusie verkeerden met een 'bevindelijk gevoel van Gods Geest bestraald te zijn,' en die zich gewillig onder het irrationele juk van de verbeelding voegden. Het beroep op eigen ingevingen beschouwde hij als de consequentie van een overmatig sterke verbeelding, van onbeheerste hartstocht en van bedorven bloed, verdikte vochten en verstopte vaten. Bovenal was het beroep op de Geest een ondermijning van de publieke rol van de menselijke rede. Voor Stinstra was het fundament van de religieuze openbaarheid niet confessioneel, maar rationeel.

De terugdringing van de orthodoxie uit het publieke domein en de herwaardering van de mens als een zelfstandig, met gevoel en rede begiftigd wezen, leidden ertoe dat in de tweede helft van de achttiende eeuw het vroegmoderne dilemma tussen Geest en Instituut op een ander plan werd getild. Zowel de Geest als het Instituut werd losgemaakt van de georganiseerde kerk. De Geest werd verinwendigd in de mens, en tegelijk ook geprojecteerd op de natie. Van godsdienstig gevormde burgers werd verwacht dat zij zich innerlijk verbonden wisten met de nationale gemeenschap. Tegelijk werd het Instituut vereenzelvigd, niet met een door de politiek gesteunde confessionele kerk, maar met de staat als zodanig. De staat beheerde voortaan via het onderwijs het domein van de gemeenschappelijke moraal, de kerk daarentegen werd een associatie van burgers aan welke het vrij stond, zich op het 'maatschappelijke middenveld' al dan niet met die publieke moraal te bemoeien. De aanwezigheid van de Geest in de religieuze openbaarheid werd daardoor afhankelijk van het welslagen van opvoeding en onderwijs. Niet door rechtstreekse invloeden of door institutionele heilsbemiddeling werden betrouwbare, religieuze burgers gekweekt, maar door de verspreiding onder burgers van voldoende kennis van het juiste (dat wil zeggen niet al te leerstellige) soort. Enthousiasten als Willem Bilderdijk (1756-1831) pleitten weliswaar nog voor een natie-brede inwerking van de Geest, waardoor de grens tussen mensen- en geestenwereld vervaagde en het Instituut opging in de Geest.<sup>23</sup> Maar hij was een notoire uitzondering. De bewakers van de religieuze openbaarheid na 1800 legden de nadruk op rationeel onderwijs. De verlichte burger was een wel-onderwezen en wel-gevoelend gelovige, bevangen door een geest van vaderlandsliefde.

Voor de orthodoxie stond de vrije, metafysische inwerking van de Geest natuurlijk niet ter discussie. Pas rond 1850 zou zij erin slagen, de Geest los te maken van het paradigma van de nationale opvoeding. Een goed (protestants) voorbeeld — dat tevens

<sup>22</sup> *Waarschuwinge tegen de geestdrijverij* vervat in een brief aan de doopsgezinden in Friesland geschreeven door Joannes Stinstra leeraar der doopsgezinden te Harlingen (Harlingen, 1750).

<sup>23</sup> J. van Eijnatten, *Hogere sferen. De ideeënwereld van Willem Bilderdijk (1756-1831)* (Hilversum, 1998).

illustreert hoe dogmatische opvattingen ook historisch in plaats van louter theologisch geïnterpreteerd kunnen worden — biedt de van oorsprong lutherse deurwaarder Johannes Adam Wormser (1807-1862). In zijn in 1853 verschenen *Kinderdoop* fundeerde hij de Geest niet in de opvoeding, maar in de doop. 'Eene *gedoopte* natie doet niets minder veronderstellen dan een *heilige* natie.' Een gedoopte natie was het Nederlandse volk volgens hem al sinds de Middeleeuwen; en ook nu werpt de Nederlandse christen 'zijn kroost van de baarmoeder af op den Heer.'<sup>24</sup> Door deze welhaast werktuiglijke voortzetting van de nationale doop onder het Nederlandse volk werd de Geest losgekoppeld van de mens als een voor onderwijs en vorming vatbaar wezen. De Nederlander was niet primair door zijn kerklidmaatschap of opvoeding, maar krachtens zijn geboorte en op grond van zijn afstamming aangewezen op de Geest. Op grond van dit 'christelijk-historisch' principe kwam ook de staat in het vizier. Bij een volk dat door zijn geschiedenis geheiligd is, behoort vanzelf een 'staat met de bijbel.' De poging om de Geest los te koppelen van de verlichte natie, beroofde de Geest echter van zijn vrijheid. De christelijk-historische Geest werd intrinsiek onderdeel van het volkskarakter, en daarmee verbonden met het nationale verleden.

## 2 *Geschiedenis: De apologie voor ketterij*

Het tweede vertoog waarmee tussen 1670 en 1850 de religieuze openbaarheid vorm werd gegeven, handelt over de historisering van religie. Op welke wijze werd in de lange achttiende eeuw de religieuze openbaarheid van een verleden voorzien? Over de historisering van dit religieuze domein is weinig geschreven; er bestaat geen recent historiografisch overzicht van de Nederlandse kerkgeschiedenis.<sup>25</sup> Onder 'historisering' wordt hier de historische contextualisering van religieus ideeëngoed verstaan. Historisering betekent relativering, ook van de publieke betekenis van religie. De achttiende-eeuwse historisering van religie ondermijnde de legitimiteit van de publieke kerk, gaf 'secten' een rechtmatige plaats in de publieke sfeer en droeg daarmee bij tot een ingrijpende verandering in de wijze waarop de religieuze openbaarheid werd vormgegeven. In deze paragraaf worden slechts enkele aspecten van dit proces besproken, aan de hand van het debat over de historische betekenis van ketteren en ketterijen.

In de slag om het religieuze verleden passeerden diverse argumenten de revue. Het onder confessionele theologen — om het even of zij katholiek, luthers of gereformeerd waren — meest populaire historische argument tegen de ketterij luidt als volgt: 'een persoon die traditioneel door de kerkelijke orthodoxie van ketterij is beschuldigd,

<sup>24</sup> J. A. Wormser, *De kinderdoop, beschouwd met betrekking tot het bijzondere, kerkelijke en maatschappelijke leven* (2e dr.; Amsterdam, 1864) 41-42; meer voorbeelden in J. van Eijnatten, *God, Nederland en Oranje. Dutch calvinism and the search for the social centre* (Kampen, 1993) 267-275. Voor een strikt dogmatische interpretatie van Wormsers 'verbondsleer': C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het gereformeerd protestantisme* ('s-Gravenhage, 1987) 408-413.

<sup>25</sup> Zie echter P. van Rooden, 'Dutch protestantism and its pasts', in: R. Swanson, ed., *The Church retrospective* (Woodbridge, 1997) 254-263; het laatste historiografische totaaloverzicht is van Chr. Sepp, *Bibliotheek van Nederlandsche kerkgeschiedschrijvers. Opgave van hetgeen Nederlanders over de geschiedenis der Christelijke Kerk geschreven hebben* (Leiden, 1886).

kan en moet inderdaad als een ketter worden gebrandmerkt.<sup>26</sup> Ketterij, volgens de voor deze benadering representatieve opvatting van Gisbertus Voetius, is een fundamentele dwaling aangaande de theologie of het geloof, veroorzaakt door menselijke verdorvenheid, de influistering van de duivel of morele gebreken als lichtvaardigheid, hoogmoed en jaloezie.<sup>27</sup> Traditioneel was de ketterbestrijding het terrein van de polemische of ‘elenchtische’ theologie, de discipline die erop gericht was de ware leer van de kerk tegenover de dwalingen van haar tegenstanders te verdedigen.<sup>28</sup> Veelzeggend is dat binnen deze tak van godgeleerdheid tevens allerlei verwante onderwerpen werden behandeld, zoals schisma, vrede, gematigdheid, vrijheid, voorzichtigheid, vooroordeel, het *odium theologicum*, partijzucht en de ‘secten’ — kortom, alles wat te maken heeft met de handhaving van religieuze consensus.

Het verleden fungeert binnen deze traditionele argumentatiewijze vooral als een arsenaal van bewijsplaatsen waarmee de positie van de heersende orthodoxie wordt geschraagd. Anders gezegd, de religieuze openbaarheid van het heden bepaalde de visie op het verleden. Regelmatig beweerden pleitbezorgers van een als onveranderlijk voorgestelde orthodoxie dat schijnbaar nieuwe ketterijen niets anders zijn dan oude dwalingen in nieuwe gedaanten. Achttiende-eeuwse arianen, arminianen, bekkerianen, deïsten, deurhovianen, hattemisten, herrnhutters, kwakers, leenhovianen, ‘naamremonstranten’, piëtisten, röellisten, rooms-katholieken, rozenkruisers, socinianen, spinozisten, verschoristen en vrijmetselaars (om maar enkele ketterse groeperingen te noemen), zij allen waren voor de heersende orthodoxie oude wijn in nieuwe zakken. *De oude kettters in haere bedriegheryen verresen op onse teghenwoordighe eeuw* (1682) is een typische vlag voor een (in dit geval katholieke) confessionele schuit.<sup>29</sup> Nog in 1793 hief de predikant Jan Scharp (1756-1828) de volgende klaagzang aan:

Arrius wordt uit de donkerheid opgehaald, Socijn en Crellius in een nieuw gewaad gestookt, eene gewaande opklaaring zendt ons de naturalisterij op naam van christendom, en het schemerlicht van Socrates op naam der Leer van Jesus toe, terwijl eene andere bende, onder den schijn van illuminatie, de bedriegerijen der waan-chijmisten en geestdrijvers doet herleven, en beide, door de konstenaarjeren van bedekte genootschappen en listige verbintenissen, als uit gemaskerde batterijen, dat rijk poogen te bevechten, dat de poorten der hel niet zullen overweldigen.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> De in deze bijdrage gebruikte indeling van argumenten is gebaseerd op M. Mulsow, ‘The trinity as heresy. Socinian counter-histories of Simon Magus, Orpheus, and Cerinthus’, in: J. Chr. Laursen, ed., *Histories of heresy in early modern Europe. For, against, and beyond persecution and toleration* (New York, 2002) 161-170.

<sup>27</sup> G. Voetius, *Selectarum disputationum theologicarum pars ...* (5 dln.; Utrecht, 1648-1669) III, 723, 725.

<sup>28</sup> Aldus M. Vitranga, ‘Prolegomena’, in: C. Vitranga sr., *Doctrina christiana religionis, per aphorismos summam descripta* (Arnhem, 1761) 26. In dogmatische handboeken komen definities van ketterij meestal ter sprake in het *locus* over de kerk (*de ecclesia*): vgl. B. de Moor, *Commentarius perpetuus in Johannis Marckii Compendium theologiae christianaee didactico-elencticum* (7 dln.; Leiden, 1761-1778) VI, 80-81.

<sup>29</sup> Fr. Simonis (pseud. van Gilles Estrix), *De oude kettters in haere bedriegheryen verresen op onse teghenwoordighe eeuw* (Leperen, 1682).

<sup>30</sup> J. Scharp, *Godgeleerd-historische verhandeling over de gevoelens, de gronden, het gewigtige voor de eeuwigheid en burgermaatschappijen, den voortgang, en den tegenstand der hedendaagsche zoogenaamde verlichting en godsdienst-bestrijding* (Rotterdam, 1793) 4.

Van een historische contextualisering van religieus ideeëngoed is hier geen sprake: het verleden staat rechtstreeks in dienst van het heden.

Deze a-historische benadering van het verschijnsel ketterij wijst op nog een ander kenmerkend aspect van het vroegmoderne orthodoxe denken, namelijk zijn 'bipolair' karakter. Voortdurend werden in de historische lectuur twee waardenvelden geconstrueerd: het onwaar-besloten-kwaadaardige stond tegenover het waar-openbaar-reine. Datgene wat onwaar is, verdraagt het klare licht van het evangelie niet en is daarom aangewezen op schuilplaatsen van waaruit het zich als een kwaadaardige kanker tracht te verbreiden. Datgene wat waar is, wordt daarentegen door goddelijk-providentiële krachten in de geschiedenis openbaar gemaakt en beschermd. De ketter is per definitie een huichelaar, een leugenaar die gebruik maakt van oneigenlijke redeneringen en methoden. Boektitels zijn in dit verband sprekend. Ketterjagers afkomstig uit alle gezindten schreven over de 'arglisten' of 'bedriegeryen' van ketteren die in het 'geheim' opereren en openlijk 'aangewezen,' 'ontmaskerd,' 'ontdekt' of 'ontmomd' worden.

Het inmiddels bekende, dikwijls als 'gereformeerde historiografie' geafficheerde idioom van het Nederlandse Israël is rond deze bipolaire stellingname geconstrueerd. De grondgedachte van dit uit de preek voortkomend historisch genre is simpel: zoals hij dat in het verleden in Israël heeft gedaan, heeft God thans één van zijn kandelaren (de beeldspraak is ontleend aan onder meer. Matth. 5:15) in de Republiek geplant. Indien echter het Nederlandse volk blijft weigeren zijn zegeningen te tellen en in zijn zonden volhardt, zal God die kandelaar wegnemen en overbrengen naar een ander volk. Nederland zal ten prooi vallen aan duisternis, onwaarheid, ketterij. Dit protestantse idioom heeft in de recente geschiedschrijving wel gefungeerd als bewijs voor het bestaan van een nationaal bewustzijn vóór de opkomst van de negentiende-eeuwse natiestaat.<sup>31</sup> Ervan uitgaande dat natiebesef de historische contextualisering veronderstelt van een collectiviteit van burgers, die als zelfstandig geheel van een verleden en een toekomst wordt voorzien, heeft de zogenaamde 'Neêrlands Israël'-gedachte weinig met nationaal bewustzijn van doen. Het referentiekader in het 'Neêrlands-Israël' idioom is niet een natie van burgers, maar de volgens het principe van het *cuius regio, eius religio* geregeerde territoriale staat. De kandelaar die God naar eigen willekeur in een bepaald gebied plant, is simpelweg een vroegmoderne metafoor voor het feit dat in sommige territoria de waarheid openlijk verkondigd werd en in andere niet. De 'Neêrlands Israël'-gedachte was niet méér dan de toepassing in een preek van het a-historische, bipolaire denken waarmee in het confessionele tijdperk de religieuze openbaarheid werd vormgegeven.

De conventionele historische argumentatie van de orthodoxie maakte vanwege haar sterke nadruk op leerstellige correctheid geen indruk op devianten van het spiritualistische type. Deze groep gebruikte argumenten van het volgende type: 'een bepaalde historische persoon die traditioneel door de orthodoxie van ketterij wordt beschuldigd, is geen ketter, want hoewel hij de veroordeelde leer inderdaad onderschreef en dus

<sup>31</sup> C. Huisman, *Neerlands Israël. Het natiebesef der traditioneel-gereformeerden in de achttiende eeuw* (Dordrecht, 1983) en R. Bisschop, *Sions vorst en volk. Het tweede-Israëlidée als theocratisch concept in de Gereformeerde kerk van de Republiek tussen ca. 1650 en ca. 1750* (Veenendaal, 1993).

dwaalde, was hij in werkelijkheid een vroom, rechtschapen mens die ten onrechte vijandig en onverdraagzaam werd bejegend.’ De *Kirchen- und Ketzergeschichte* (1699-1700) van de piëtist-spiritualist Gottfried Arnold, door de kwaker Willem Sewel (1654-1720) in het Nederlands vertaald als de *Historie der kerken en ketteren* (1701-1729), bestaat grotendeels uit variaties op dit argument. Spiritualistische geschiedverhalen zijn overigens zelf ook opgebouwd rondom een bipolaire tegenstelling, namelijk die tussen onwaar-verdorven-mchtig en waar-zuiver-onmachtig. Datgene wat zich door middel van institutionele macht handhaaft, is verdorven en dus onwaar; hoogstens herbergt zo’n openbaar lichaam een kleine kern van de zuivere waarheid. In elk geval zal datgene wat zich vanwege zijn onmacht niet in het openbaar weet te handhaven, zich eerder vatbaar tonen voor zuiverheid van leer en zeden. Het beroep op het verleden van deze geestdrijvende devianten was niet minder a-historisch dan dat van de confessionele orthodoxie.

Het derde argument is het meest venijnige uit de reeks: ‘een persoon die traditioneel door de orthodoxie van ketterij wordt beschuldigd, is in feite een steunpilaar of voorloper van die orthodoxie — maar dan wel van een dwalende orthodoxie’. Dit type argument komt bijvoorbeeld voor in het *Irenicum irenicorum* (1658) van de naar de Republiek gevluchte, Poolse sociniaan Daniel Zwicker. Het *Irenicum* was een anti-trinitarische ‘tegengeschiedenis’ waarin uiteen werd gezet hoe de door alle orthodoxe partijen aangenomen godsleer reeds in een vroeg stadium gecorrumpeerd werd door platoonse en gnostische invloeden.<sup>32</sup> Zo’n benadering bood een systematisch alternatief voor het officiële kerkelijke verleden. Zij vergde nauwgezette studie en maakte alras deel uit van het standaardrepertoire van geleerde libertijnen en dissenters. De omgang met het verleden werd er op zijn minst kritischer door, aangezien elke vroegchristelijke bron opnieuw geïnterpreteerd en van de traditionele canon losgemaakt moest worden. Tot aan het einde van de achttiende eeuw bleef deze argumentatiewijze geliefd onder religieuze dissenters. De ophef die nog tegen het einde van het Nederlandse ancien régime ontstond rondom de *History of the corruptions of christianity* (1782) van Joseph Priestley toont de kracht aan van deze *Umwertung aller Werte*.<sup>33</sup> Historisch in de zin van contextualiserend was deze benadering echter niet.

Pas toen een vierde historisch argument zijn intrede deed, werd de religieuze openbaarheid werkelijk gehistoriseerd: ‘een persoon die traditioneel door de orthodoxie van ketterij wordt beschuldigd en door de heterodoxie als voorloper of leidersfiguur wordt aanvaard, kan in feite door geen van beide partijen worden toegeëigend omdat hij of zij alleen op historisch onpartijdige wijze binnen de eigen context kan worden verstaan.’ Een dergelijke contextualisering ging noodzakelijk gepaard met historische kritiek, en niet zelden betrof die de geschiedenis van de gevestigde kerken. Een vroeg voorbeeld hiervan is de *Historia inquisitionis* (1692) van de remonstrant Philippus van Limborch (1633-1712), die het traditionele middel van de polemieek inwisselde voor het nieuwe instrument van de kritiek. Hij bood een volledige, accurate editie

<sup>32</sup> Hierover handelt Mulsow, ‘The Trinity as heresy’.

<sup>33</sup> Vertaald als *Historie der verbasteringen van het christendom* (Dordrecht, 1784). Zie P. van Gestel, ‘De verbasteringen van het christendom’. Joseph Priestley (1733-1804) en de Nederlandse Verlichting’, *De achttiende eeuw*, XXX (1998) 3-29.

van een veertiende-eeuwse codex over de veroordelingen uitgesproken door de inquisitie te Toulouse. Het feit dat hij kerkelijke ontsporingen in hun historische context plaatste, betekende uiteraard niet dat hij ze goedkeurde. Aan zijn historisch relaas hoefde Van Limborch wat dat betreft ook weinig toe te voegen; zijn lezers hadden meteen door dat hier impliciet ook de Synode van Dordrecht werd gekapitteld.<sup>34</sup> Historische kritiek op de religieuze openbaarheid opende de mogelijkheid tot hervorming. Zo ontwikkelde zich enerzijds het besef dat de geestelijkheid in de chaotische periode van de Reformatie in haar strijd om te overleven er niet aan had kunnen ontkomen, onverdraagzaamheid en geweld goed te keuren. Anderzijds betekende dit nog niet dat zij ook in het heden op dergelijke middelen aanspraak mocht maken.<sup>35</sup>

Opvallend in de geleidelijke historisering van de religieuze openbaarheid, zoals die zich vooral na 1760 heeft voltrokken, is de grote invloed van Duitse geschriften. Het aantal in deze periode uit het Duits vertaalde werken groeide enorm, vooral wat betreft de godsdienstige publicaties.<sup>36</sup> De religieuze situatie in Nederland was in veel opzichten vergelijkbaar met die in de diverse Duitse landen en rijkssteden. Ook daar was sprake van een sterke confessioneel-protestantse orthodoxie die in toenemende mate onder druk kwam te staan. Een steun en toeverlaat van de lutherse rechtzinnigheid als de in Hamburg werkzame geestelijke Johann Melchior Goeze (1717-1786) — vooral bekend als de opponent van Lessing — gold reeds in de ogen van tijdgenoten als de Duitse tegenhanger van de bekende Hollandse predikant Petrus Hofstede (1716-1803).<sup>37</sup>

Op twee manieren zetten critici de geschiedenis in om de legitimiteit van gevestigde geloofsmonopolies te ondermijnen. Ten eerste werd de geschiedenis van de gevestigde kerken zelf gecontextualiseerd, en dus gerelativeerd. In Nederland is de indertijd bekende lutherse theoloog Johann Lorenz Mosheim (1693-1755) in dit opzicht één van de gangmakers geweest.<sup>38</sup> Diens benadering van de kerk als een sociaal-historisch fenomeen omvatte per definitie zowel ketterij als orthodoxie. Zijn indrukwekkende beheersing van het bronnenmateriaal leidde vanzelf tot aandacht voor allerlei voorheen gemarginaliseerde 'secten' en 'partijen.' Zijn streven naar onpartijdigheid uitte zich in een sterk verminderde nadruk op confessionele standpunten en formules. De historicus is er volgens Mosheim toe geroepen, de sekten en ketterijen uit het verleden te begrijpen omdat zij nu eenmaal wezenlijk deel uit maken van de geschiedenis van de kerk. De meeste ketterijen waren relatief onschadelijk en konden 'onpartijdig' be-

34 L. Simonutti, 'Between history and politics. Philip van Limborch's *History of the Inquisition*', in: Laursen, *Histories of heresy*, 101-117.

35 Vgl. 'Aanmerkingen over de onverdraagzaamheid der hervormers', *Vaderlandsche letter-oefeningen* (1781-II) 45-53.

36 J. van Eijnatten, 'History, reform, and Aufklärung. German theological writing and Dutch literary publicity in the eighteenth century', *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte*, VII (2000) 173-204; Van Eijnatten, *Liberty and concord*, 309-380. Voor de periode 1760-1840 ontbreken vooralsnog harde statistieken.

37 J. P. de Bie, *Het leven en de werken van Petrus Hofstede* (Rotterdam, 1899).

38 Over Mosheims geschiedbeeld: U. Joh. Schneider, 'Zum Sektenproblem der Kirchengeschichte', in: M. Mulsow, e. a., ed., *Johann Lorenz Mosheim (1693-1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte* (Wiesbaden, 1997) 147-191.

schreven worden zonder hun aanspraak op legitimiteit of waarheid te onderschrijven. Mosheims methode vond navolging. In een laat achttiende-eeuwse anthologie van biografieën werd volgens dit principe niet alleen aandacht besteed aan paus Adriaan VI, de theoloog Johannes Coccejus en de dichter Jacob Cats, maar ook aan twijfelachtiger lieden als David Joris, Jan van Leiden, Faustus Socinus en Antoinette Bourignon.<sup>39</sup> Behalve dat gemarginaliseerde religieuze groepen als object van serieuze geschiedschrijving werden gerehabiliteerd, ontstond door de inzet van ‘onpartijdige’ historiografie een werkelijk *nationale* canon van politieke, culturele en religieuze VIP’s. In de laat achttiende-eeuwse historisering van het publieke domein vormde de natie en niet een afzonderlijke kerk het referentiekader.

Het tweede middel waarmee de geschiedenis ingezet werd om het intellectuele bestaansrecht van de orthodoxie te ondermijnen, was de bijbelkritiek. De bijbelkritiek sloopte niet alleen de bijna tweehonderd jaar oude calvinistische dogmatiek, maar relativeerde het belang van een aantal kernleerstellingen van de christelijke traditie als zodanig. Minstens even populair als Mosheim was in de tweede helft van de achttiende eeuw de Duitse oriëntalist Johann David Michaelis (1717-1791). In zijn omvangrijke *Mozaisch recht of de ziel der wetten van Mozes* (1772-1776) bracht Michaelis de wetgeving van Mozes in verband met de politiek, moraal, geografie, religie, economie en gewoonten van de tijd waarin zij was ontstaan: een indrukwekkende poging tot contextualisering.<sup>40</sup> Een goed voorbeeld van de constructieve en tegelijk subversieve strekking die het gebruik van de geschiedenis kon hebben, is het destijds razend populaire genre van de apologie, waarin historische argumenten een voorname rol speelden.<sup>41</sup> Er verschenen historische overzichten van ketterijen, zoals de vertaling van de *Beschouwing van de voornaamste schriften der deïsten* (1765-1767) van John Leland. Anderen probeerden het verschijnsel ketterij opnieuw te duiden, zoals de Deventer hoogleraar Jean Henri Pareau (1761-1833) in zijn oratie over de positieve uitwerking van het ongelooft op het christendom.<sup>42</sup>

De apologetiek heeft in belangrijke mate bijgedragen tot herstructurering van de religieuze openbaarheid. De relativering van het confessionele verleden vroeg immers om een alternatief beeld van de plaats van religie in het publieke domein. Dat alternatief werd in de diverse apologieën geboden, juist omdat apologeten zich ervoor inzetten een beschaafd en humaan beeld van het christendom te propageren. Twee extremen moesten daarbij vermeden worden: dat van de radicale denkers, die hun vrijheid misbruikten om het christendom af te breken, en dat van de orthodoxie, die door haar obscurantisme de radicalen in de eerste plaats aanleiding tot kritiek had gegeven. Re-

<sup>39</sup> *Levensbeschrijving van eenige voornaame meest Nederlandsche mannen en vrouwen, uit echte stukken opgemaakt* (10 dln.; Amsterdam, Harlingen, 1774-1795); Simon Stijl en Johannes Stinstra zouden tot de medewerkers hebben behoord.

<sup>40</sup> Het oorspronkelijke *Mosaisches Recht* verscheen in 1770-1775.

<sup>41</sup> Van Eijnatten, *Liberty and concord*, 309-329; ook E. van der Wall, ‘Religiekritiek en apologetiek in de achttiende eeuw. De dynamiek van een debat,’ *De achttiende eeuw*, XXXII (2000) 17-35.

<sup>42</sup> Lelands werk verscheen oorspronkelijk als *A view of the principal deistical writers that have appeared in England during the last and present century* (1754-1756); Pareau, *Oratio de conatibus incredulorum rei Christianae plus emolumenti quam detrimenti afferentibus* (Deventer, 1790).

delijke overtuiging, niet irrationele overheersing was het grondprincipe van de nieuwe openbaarheid.

Contextualisering werd in de vroege negentiende eeuw onder de eerste Nederlandse kerkhistorici het *sine qua non* van het historisch bedrijf.<sup>43</sup> De theoloog Herman Johannes Royaards verzekerde in 1829:

Wie verhaalt, hetgeen gebeurd is, voldoet niet, door alleen de zaken voor te stellen, die geschied zijn; hij moet tevens zeggen, hoe zij gebeurd zijn, en dezelve in dat licht plaatsen, waarin zij zijn voorgevallen; ziet daar het hoofdkarakter der geschiedenis, waarin al hare trekken besloten liggen.<sup>44</sup>

Door contextualisering van het verleden werd het eerst mogelijk religie te beschouwen als inherent deel van de nationale geschiedenis. Een in de historie gewortelde religieuze openbaarheid liet zich immers niet als een kandelaar willekeurig overplaatsen, zoals men zich eerder volgens het paradigma van 'Neêrlands Israël' de gang der geschiedenis had voorgesteld. De visie op de samenhang tussen waarheid en openbaarheid werd 'monopolair' in plaats van bipolair. Elke religieuze waarheid telde nu mee. Van alle burgers in verleden en heden, ongeacht hun persoonlijke religieuze voorkeur, werd verwacht dat zij participeerden in de religieuze openbaarheid. Hun aanspraak op specifieke waarheden deed niet zake; cruciaal was het feit dat zij hun overtuiging voor het voetlicht brachten, en daarmee volwaardig deelnamen aan de publieke orde. Om die reden diende elke 'ketter' in beginsel ook serieus voorwerp van historisch onderzoek te zijn. De religieuze openbaarheid van zowel heden als verleden was immers gefundeerd in de vrijheid van burgers om hun religieuze gevoelens te uiten. Die vrijheid veronderstelde wel de bereidheid dat zij zich door redelijke argumentatie van hun ongelijk lieten overtuigen. Over dit thema handelt de volgende paragraaf.

### 3 Cultuur: De nationalisering van consensus

Het derde vertoog dat de religieuze openbaarheid mede heeft vormgegeven, handelt over de culturele instrumenten waarmee religie werd gehandhaafd. Welke intellectuele omgangsvormen bepaalden binnen het publieke domein de houding tegenover religieuze aberratie? Ketterijen werden in de loop van de achttiende eeuw in elk geval milder bejegend. De draconische straf die de tot het calvinisme bekeerde, Italiaanse journalist Vincenzo Maria Gaudio (1722-1796) in 1766 in Amsterdam kreeg opgelegd — dertig jaar tuchthuis en eeuwige verbanning — was extreem. Zijn bestraffing was echter minder het gevolg van zijn fel, antiklerikaal radicalisme dan van de manier waarop hij zich tegenover de hoofdofficier opstelde. Als strafbare feiten hadden blasfemie, spinozisme en ongodisterij rond het midden van de eeuw al lang plaats

<sup>43</sup> Vgl. A. Molendijk, 'Een hoogstbelangrijke wetenschap'. *De beoefening van de kerkgeschiedenis in Nederland in de negentiende eeuw* (Groningen, 2000).

<sup>44</sup> H. J. Royaards, 'Over den voortgang van de beoefening der geschiedenis, ook van die der christelijke kerk', *Archief voor kerkelijke geschiedenis, inzonderheid van Nederland*, I (1829) 5.



gemaakt voor diffamatie en eerroverij.<sup>45</sup> Voor een deel was deze geleidelijke acceptatie van de ketterij in de achttiende eeuw een gevolg van de algemene humanisering van het publieke discours. Beschaafde burgers plegen elkaar geen ketteren te noemen. Het resultaat van ruim een eeuw gebakkelei en geredetwist was een nieuwe visie op de aard van religieuze consensus. Kort gezegd markeert de lange achttiende eeuw een overgang van een confessionele naar een agogische openbaarheid. De eis van uiterlijk conformisme werd ingewisseld voor een verplichting tot inwendige oprechtheid; godsdienstige gehoorzaamheid werd ondergeschikt aan religieuze zelfontplooiing.

Onder humanisering wordt hier verstaan de groeiende betekenis binnen het religieuze discours van de mens als een voor vorming en verbetering vatbaar wezen, voorzien van rede, rechten en emotionele behoeften. Dat is, zoals bekend, een mensvisie die haaks staat op het confessionele mensbeeld. Volgens het traditioneel christelijke mensbeeld heeft de zondige mens behoefte aan religieus gezag, dat hem de waarheid of juiste interpretaties daarvan aanreikt; de plaats van de mens in de religieuze en politieke orde der dingen is er een van gehoorzaamheid en onderworpenheid.<sup>46</sup> De confessionele staat beschikte over een omvangrijk apparaat om zowel de waarheid te dienen als de ondergeschiktheid af te dwingen. Dat geldt ook voor Nederland, ondanks het feit dat de publieke kerk in vergelijking met andere officiële kerken minder met de staat verweven was en een minder gecentraliseerde organisatie tot haar beschikking heeft gehad.

De Nederlandse publieke kerk bezat diverse controlemiddelen en verdedigingsmechanismen ter bescherming van de waarheid. Tot deze instrumenten behoorden onder meer de theologische faculteiten, degelijke onderwijsvoorzieningen voor toekomstige predikanten, een schare van kerkdienaren die geacht werd de formulieren van enigheid te hebben ondertekend, een goed georganiseerd systeem van kerkenraden, classes en provinciale synoden om over discipline en orthodoxie binnen en buiten de kerk te waken, de verplichte approbatie van door geestelijken geschreven publicaties, enzovoorts. De kerk onderhield een complex netwerk van formele en informele banden met de politieke machthebbers. Die banden werden in documenten als de Unie van Utrecht gesanctioneerd, met de ter synode altijd aanwezige commissarissen-politiek bevestigd en door familie- en vriendschapsrelaties met de heersende magistraten voortdurend bestendig. De door kerk en staat gehandhaafde religieuze openbaarheid werd, kortom, inhoudelijk bepaald door confessionele regelgeving, beheerst door een geestelijke stand en gesteund door de politieke macht. Die openbaarheid hield stand door de uitoefening van toezicht op zowel gemeenteleden als dissenters; heterodoxie werd vermeden, gecontroleerd, onderdrukt of uitgeroeid. Dat de confessionele praktijk heel gematigd kon zijn — de publieke kerk legde uit pastorale of pragmatische overwegingen in de omgang met devianten vaak een grote mate van flexibiliteit aan de dag — doet aan het principe niets af.

<sup>45</sup> Over Gaudio: A. de Haas, 'Ondergang van een radicaal bekeerling', in: *Idem*, ed., *Achter slot en grendel. Schrijvers in Nederlandse gevangenschap 1700-1800* (Zutphen, 2002) 145-153.

<sup>46</sup> A. M. C. Waterman, 'The nexus between theology and political doctrine in Church and Dissent', in: K. Haakonssen, ed., *Enlightenment and religion. Rational dissent in eighteenth-century Britain* (Cambridge, 1996) 193-218.

De lange achttiende eeuw is daarom zo belangrijk voor de religiegeschiedenis omdat in deze periode fundamenteel aan het confessionele principe van gehoorzaamheid en onderworpenheid werd getornd. Daarvoor kwam een geheel nieuwe notie van religieuze openbaarheid in de plaats. De religieuze openbaarheid van de latere achttiende eeuw was de wereld van de genootschappen en tijdschriften, van een zich ontwikkelend nationaal communicatienetwerk. De structuren van het confessionele domein werden doorbroken doordat mensen zich zelfstandig buiten de officiële of getolereerde kerkelijke lichamen begonnen te organiseren, en naar een nieuwe vorm van religieuze consensus streefden.<sup>47</sup> Van die wereld, en het is van belang dat goed te beseffen, maakte ook de orthodoxie integraal deel uit. In 1775 kon het nieuwe orgaan van de gereformeerde orthodoxie, de *Nederlandsche Bibliotheek*, in een bespreking van de door het kunstgenootschap onder de zinspreuk 'Diligentiae omnia' uitgegeven *Letteroëffeningen* nog enthousiast meedelen:

Wat toch kan meer' ter bevordering van wijsheid, en wel dooroefende kennisse verstrekken, dan dat zich lieden van een verheven geest, die boven het gemeen pleegt te denken, met den anderen vereenigen, om hunne waarnemingen, gedachten en oefeningen met elkanderen te deelen, en, door het opsporen van elkanders vlijt, en het verbeteren van elkanders misslagen, terwijl zij alleen voor zich zelve schijnen te werken, teffens der geheele wereld voordeel te zijn.

De schrijver waardeerde het wanneer iemand eerlijk en publiekelijk zijn mening gaf om het algemeen vooruit te helpen. Uiteraard nam niet iedereen altijd de grenzen van het betamelijke in acht:

Indien wij ... aan deeze onze 18de eeuw eenen bijzonderen naam moesten geeven, zouden wij haar, ten aanzien der wetenschappen, die der genootschappen, ten aanzien der zeden, de losbandige, en, ten aanzien der denkwijze, de vrijgeestige moogen heeten.<sup>48</sup>

Een orthodoxe religieuze openbaarheid laat zich beter handhaven door voorschrift en autoriteit dan door onderwijs en overreding. Pas in de loop van de eerste helft van de negentiende eeuw raakten rechtzinnige leidslieden ervan doordrongen dat een op sociabiliteit gebaseerde, religieuze consensus in dogmatisch opzicht wel gematigd en gemodereerd, en dus min of meer heterodox moest zijn.<sup>49</sup>

De eis die in de latere achttiende eeuw aan het religieuze individu werd gesteld was niet die van uitwendig conformisme, maar een van inwendige oprechtheid. De confessionele overtuiging dat een vastgestelde leer en formuleren van enigheid noodzakelijk waren om het bestaan en voortbestaan van een orthodoxe openbaarheid te garanderen, werd ingewisseld voor een nadruk op publieke opvoeding, beschaving, humanisering:

<sup>47</sup> J. Kloek, W. W. Mijhardt, 1800. *Blauwdrukken voor een samenleving* (Den Haag, 2001).

<sup>48</sup> *Nederlandsche Bibliotheek* (1775-1) 319.

<sup>49</sup> Hierover J. van Eijnatten, 'Modestia, Moderatio, Mediocritas. De protestantse geestelijkheid in Nederland en de regulering van het publieke debat (1670-1840)', *Tijdschrift voor geschiedenis*, CXVII (2004) 26-44.

dat wil zeggen op de morele ontwikkeling van burgers als beschaafde christenen. In de plaats van de oude, bipolaire tegenstelling tussen onwaar-besloten-kwaadaardig en waar-openbaar-rein werd zowel orthodoxie als ketterij opgevat als in potentie beschaafd, sociabel en nuttig. Door adequate opvoeding zouden verschillen er niet meer toe doen. Wilde de maatschappij profiteren van een in alle oprechtheid geventileerde mening over een religieuze kwestie, dan moest die mening de toets van een openbaar en in alle redelijkheid gevoerd debat kunnen doorstaan.

Oprechtheid was, evenals de apologie, een voornaam moreel-religieus wapen in de strijd tegen confessioneel gezag. Willem Leevend levert in de gelijknamige roman van Betje Wolff niet voor niets stevige kritiek op de onoprechte predikant die van de kansel rechtzinnige, bevindelijke taal uitslaat, terwijl hij in zijn hart de Dordtse *canones* verfoeit.<sup>50</sup> De boodschap van zedenprekende roman- en spectatorschrijvers was niet louter een moralistische. Hun boodschap reikte veel verder: door de oprechtheid van burgers zou het door geestelijke onderdrukking in stand gehouden bolwerk van de confessionele staat van binnenuit worden gesloopt. Daarvoor in de plaats kwam een vrij toegankelijke religieuze openbaarheid die inhoudelijk bepaald werd door publiek debat en niet door synodale oekazes. Om een zinnig debat mogelijk te maken, diende men terug te keren tot de oorspronkelijke leerstellige eenvoudigheid van de eerste christenen, en liefst alleen die dogmata de revue te laten passeren die een zedelijker of heilrijker leven bevorderden. De predestinatie behoorde daar volgens de meesten niet toe, over de verlossingsleer viel nog wel te praten. In alles diende men zich te laten leiden door wat destijds vrijwel unaniem (katholieken uiteraard uitgezonderd) beschouwd werd als het grondbeginsel van het protestantisme: de vrijheid van onderzoek, gepaard aan de vrijheid om aan de resultaten openlijk uiting te geven.

Het essay waarmee de remonstrantse theoloog Paulus van Hemert (1756-1825) begin jaren 1790 bij het Teylers Godgeleerd Genootschap de gouden penning won, is thans vrijwel vergeten. Het stuk werd gelezen door een kleine intellectuele elite, en er verscheen een wat obscure Duitse vertaling.<sup>51</sup> Zijn verhandeling gaf niettemin antwoord op een vraag die dertig of veertig jaar eerder de wachters van Sion in rep en roer zou hebben gebracht:

hoe zal men den grondregel der protestanten, dat ieder christen, zynes verstands magtig, gerechtigd, en, naar zyne bekwaamheid, verpligt is, om, in zaaken van den godsdienst, voor zich zelven te oordeelen, duidelykst verklaren, en deszelfs aanneemlykheid ten bondigsten bewyzen?

Van Hemert achtte zelfs atheïsme toelaatbaar, en vertolkte daarmee een standpunt die in Nederland slechts Pierre Bayle (1647-1706) voor zijn rekening had durven nemen.<sup>52</sup> De beschaafde religieuze openbaarheid, zoals die zich na ongeveer 1760 had ontwik-

<sup>50</sup> E. Wolff-Bekker, A. Deken, *Historie van den heer Willem Leevend* (Den Haag, 1886) VI, 28-42 (brieven VII-VIII).

<sup>51</sup> *Verhandelingen, raakende den natuurlyken en geopenbaarden godsdienst, uitgegeeven door Teyler's Godgeleerd Genootschap*, XI (Haarlem, 1791); *Ueber das Recht und die Verpflichtung zum eignen Urtheile in der Religion* (Dortmund, 1798).

<sup>52</sup> Van Eijnatten, *Liberty and concord*, 468-476.

keld, durfde de ongodisterij wel aan. Atheïsten, zo meende men, lieten zich wel opvoeden, beschaven.

Wie de vraag stelt naar humanisering en beschaving, stelt de vraag naar verlichting. Aan de relatie tussen ‘verlichting’ en religie in de lange achttiende eeuw is in de recente historiografie enige aandacht geschonken. Het gaat hier om twee samenhangende probleemstellingen: ten eerste de vraag hoe de vroege, ‘radicale’ fase van de ‘Nederlandse verlichting’ zich laat verbinden met de latere, ‘gematigde’ fase; ten tweede de vraag hoe die latere fase het beste geduid kan worden. Wijnand Mijnhardt heeft in verband met de eerste vraag een boeiende these ontwikkeld.<sup>53</sup> Zijns inziens deelden de kritische calvinisten, religieuze radicalen en spinozisten van de tweede helft van de zeventiende eeuw een ernstige bezorgdheid over wat zij beschouwden als de gefragmenteerde religieuze openbaarheid van de Republiek. Vertegenwoordigers van de verschillende groeperingen streefden daarom naar religieuze consensus, zij het op verschillende manieren. Mijnhardts interpretatie biedt een verklaring waarom in de decennia rond 1800 Balthasar Bekker wél en Spinoza niet werd gerecipieerd. Bekker vertegenwoordigde een moderate verlichting die bleek aan te sluiten bij de behoeften van de late achttiende eeuw; Spinoza daarentegen was veel te radicaal, en werd uit de nationale geschiedenis weggeschreven.

De these is bijzonder plausibel. Juist daarom rijst de vraag of het wel zinvol is om onderscheid te maken tussen radicale en gematigde Verlichting, laat staan om over Verlichting als zodanig te spreken. Mijnhardts kritische calvinisten bleken uiteindelijk de felste bestrijders te zijn van alles wat naar bekkerianisme (en aanverwante ketterijen als leenhovianisme en deurhovianisme) zweemde, en waren bovendien geharnaste verdedigers van de Dordtse orthodoxie. Daarnaast was de zorg om consensus allerminst voorbehouden aan religieuze devianten en filosofische radicalen — integendeel, het streven naar consensus was ook kenmerkend voor elke confessionele orthodoxie, van links tot rechts in het theologische spectrum. De verschillende groepen hielden er hoogstens verschillende visies op de aard van die religieuze consensus op na; wat wij de ‘radicale Verlichting’ noemen, was hoogstens een met de christelijke orthodoxie strijdige invulling van de confessionele staat.

Pas in de twee of drie decennia vóór 1800 begon men het woord ‘verlichting’ met enige regelmaat te gebruiken. Wie aan het einde van de achttiende eeuw in Nederland over ‘verlichting’ sprak, doelde in feite op ‘beschaving’. Zowel verlichting als beschaving zijn ‘ing-woorden’: ze wijzen op een proces, en wel een van afnemende barbarij en toenemende verfijning, opvoeding, vorming, ontwikkeling. Dit verlichtings- en beschavingsproces was — althans volgens tijdgenoten — inherent religieus van aard omdat zich in een door de goddelijke voorzienigheid bestuurde wereld maar één verlichtingsproces liet indenken. In de Oudheid had de heidense filosofie dit proces op adequate wijze gestuurd, maar nu de wereld dankzij de nieuwe apologietechnieken en zendingsinitiatieven ‘vol van kennis des Heeren’ (Jes. 11:9) begon te geraken, was de christelijke religie voor iedereen de evidente leidraad.

<sup>53</sup> Zie W. Mijnhardt, ‘The construction of silence. Religious and political radicalism in Dutch history’, in: W. van Bunge, ed., *The early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750* (Leiden, 2003) 231-262.

In dit verband is de term ‘verfijnd heidendom’ veelzeggend. De term doet zich bijvoorbeeld voor in de inaugurele oratie van de orthodoxe Leidse hoogleraar Gerard Johan Nahuys (1738-1781). In zijn *De subtilioris ethnicismi, inter Christianos nostra aetate serpentis, noxis ac remediis* (1781) bestreed hij niet het beschavingsproces als zodanig — waarom zou een theoloog ook tegen kennisvermeerdering zijn? — maar de manier waarop sommigen de voortgang van dat proces trachtten te stimuleren. Het ging hem te ver om Jezus en zijn apostelen te beschouwen als de gelijken van andere buitengewoon intelligente en geïnspireerde lieden als Mozes, Lycurgus, Zoroaster, Confucius, Socrates, Plato en Seneca, en hen allen op te vatten als door God gezonden ambassadeurs die de universele beschaving propageerden. Nahuys was niet minder voor verlichting geporteerd, maar achtte dat slechts wenselijk en mogelijk onder behoud van de klassieke heilsleer.<sup>54</sup> Voor hem was nauwelijks een grotere tautologie denkbaar dan een christelijke verlichting: elke verlichting was per definitie christelijk.

In de historiografie van de ‘christelijke verlichting’ in Nederland wordt doorgaans voortgeborduurd op een in 1968 gelanceerde stelling van Klaus Scholder. Deze betoogde dat de (Duitse) verlichting zich niet tegenover, maar juist binnen de traditionele theologie ontwikkelde.<sup>55</sup> Ten grondslag aan deze interpretatie ligt in feite de opvatting, dat verlichting en religie twee verschillende zaken zijn. Christendom staat tegenover verlichting zoals (in een oudere geschiedschrijving) de Kerk tegenover de wereld. Omdat Kerk dan wel religie ook *in* de wereld staat, laat de tegenstelling tussen christendom en verlichting zich kwalificeren. Zo is men ook in de Nederlandse historiografie tot de constatering gekomen dat de verlichting zich in een getemperd christelijk-nationale mengvorm heeft geopenbaard, als een ‘reformatorische,’ ‘protestantse,’ ‘gematigde’ of ‘conservatieve’ verlichting. In die christelijke verlichting schuilt echter wel een inherente tegenstelling; het uiteenvallen ervan verklaart zowel de negentiende-eeuwse reconfessionalisering als de latere secularisatie van de maatschappij.

De notie van een ‘christelijke verlichting’ lijkt echter a-historisch, zelfs misleidend. In de late achttiende en vroege negentiende eeuw is de religieuze openbaarheid uit de aard der zaak een kwestie van humanisering en beschaving, die door opvoeding en innerlijke vorming door alle burgers toegeëigend kan worden. De fundamentele tegenstelling in de decennia rond 1800 was niet die tussen ketterij en orthodoxie, of tussen een beetje verlicht en een beetje rechtzinnig, maar tussen beschaafd en niet-beschaafd. Die tegenstelling sneed dwars door inhoudelijke religieuze of kerkelijke standpunten heen. Orthodoxe lieden stonden zij aan zij met hun heterodoxe compagnons in het

<sup>54</sup> Vgl. ook de oratie van Klinkenberg: *De incredulorum machinationibus reipublicae admodum perniciosius* (Amsterdam, 1784); hierover E. G. E. van der Wall, *Verlicht christendom of verfijnd heidendom? Jacob van Nuyss Klinkenberg (1744-1817) en de Verlichting* (Leiden, 1994).

<sup>55</sup> K. Scholder, ‘Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland’, in: H. Liebing, K. Scholder, ed., *Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hans Rückert zum 65. Geburtstag* (Berlin, 1968) 460-486. Toepassingen zijn bijvoorbeeld J. van den Berg, ‘Theology in Franeker and Leiden in the eighteenth century’, in: *Religious currents and cross-currents. Essays on early modern protestantism and the protestant Enlightenment* (Leiden, enz. 1999); E. van der Wall, ‘Religie en Verlichting. Harmonie of conflict?’, *De achttiende eeuw*, XXXII (2000) 5-15.

vormgeven van die religieuze openbaarheid.<sup>56</sup> De tegenstelling tussen christendom en Verlichting is afkomstig van een latere orthodoxie, die definitief afscheid had genomen van de beschaafd-religieuze openbaarheid van haar geestelijke voorzaten.<sup>57</sup> In feite borduurt de vraag naar de verhouding tussen christendom en verlichting op die negentiende-eeuwse tegenstelling voort.

#### 4 Conclusie

In dit artikel zijn aan de hand van drie elkaar overlappende, intellectuele vertogen uit de periode tussen 1670 en 1840 enkele religiehistorische overgangen in kaart gebracht. Het eerste vertoog betreft de politiek-theologische legitimatie van religie binnen het publieke domein. De religieuze openbaarheid liet zich tijdens het ancien régime op twee manieren rechtvaardigen, politiek-juridisch (als 'Instituut') of theologisch (als 'Geest'). In het vroegmoderne confessionele bestel werd doorgaans tussen 'Instituut' en 'Geest' een midden gezocht. In de loop van de lange achttiende eeuw verloor de geest als publiek fenomeen echter zijn orthodoxie. Hij werd geïnternaliseerd in de mens als een voor beschavende opvoeding vatbaar wezen, en vervolgens verbonden aan de nationale geschiedenis waarbinnen die mens zich ontplooidde. In de negentiende eeuw kwam de verhouding tussen orthodoxie, ketterij en religieuze consensus daardoor op een ander plan te staan.

Het tweede vertoog betreft de wijze waarop religie binnen het publieke domein werd gehistoriseerd. De religieuze openbaarheid werd binnen het confessionele bestel op diverse manieren van een verleden voorzien, hetgeen zich onder meer uitte in een bipolaire visie op de geschiedenis. In de contextualisering van kerk en ketterij, in de bijbelkritiek en in de apologetiek werd de historisering van religie zichtbaar. Daardoor veranderde de geschiedvisie van bipolair (geconstrueerd rond de tegenstelling waarheid versus onwaarheid) naar monopolair (waarbij in het publieke domein de notie van 'waarheid' ondergeschikt werd aan die van 'oprechtheid'). De religieuze openbaarheid van het verleden, en dus ook die van het heden, werd gebaseerd op de vrijheid van ieder individu om zijn eigen religieuze gevoelens oprecht te uiten.

Het derde vertoog betreft de wijze waarop religie binnen het publieke domein werd gehandhaafd. Religieuze aberraties werden aanvankelijk op grond van een traditioneel gezagsargument gemarginaliseerd: de mens heeft gehoorzaamheid te betrachten, want hij kan vanwege zijn zondigheid zelf niet bepalen wat waar en wat onwaar is. In de loop van de lange achttiende eeuw werd een geheel nieuwe religieuze openbaarheid geconstrueerd: niet de ondergeschiktheid, maar de vatbaarheid van de door opvoeding beschaafde mens voor gezonde godsdienst vormde de basis voor religie in het publieke domein. Ook de orthodoxie heeft deze verschillende historische vormen van religieuze openbaarheid aanvaard. Pas later is zij overgegaan tot het construeren en cultiveren van de tegenstelling tussen christendom en 'verlichting.'

<sup>56</sup> Vergelijk in dit verband S. J. Barnett, *The Enlightenment and religion. The myths of modernity* (Manchester, New York, 2003).

<sup>57</sup> De klassieke studie is G. Groen van Prinsterer, *Ongeloof en revolutie. Eene reeks van historische voorlezingen* (Leiden, 1847).

Wat levert deze exercitie nu op? In de eerste plaats biedt zij inzicht in de manier waarop aan de hand van aan de theologie ontleende concepten, ‘ketterij’ en ‘orthodoxie’, alsmede hun onderlinge relatie, zich historisch laten duiden. Men denke in dit verband aan de tegenstelling tussen Geest en Instituut, of aan het onderscheid tussen bipolaire en monopolaire visies op de samenhang tussen religieuze waarheid en historische openbaarheid. Zo beschouwd bieden de drie vertogen gezamenlijk een conceptueel kader waarbinnen religieuze ideeën, ook die van theologische en zelfs van dogmatische aard, historisch geïnterpreteerd kunnen worden. Ten tweede geven de drie vertogen er aanleiding toe, de ‘lange achttiende eeuw’ als één samenhangend geheel te bezien. In de kerk- dan wel religiegeschiedenis wordt dikwijls impliciet uitgegaan van een tegenstelling tussen de achttiende en negentiende eeuw, of wordt de negentiende eeuw beschouwd als een periode waarin men zonder de ballast van het ‘verlichte’ verleden een nieuw begin heeft kunnen maken. Daarbij wordt vaak ten onrechte een grote mate van continuïteit verondersteld tussen vroegmoderne en moderne orthodoxieën, dan wel tussen vroegmoderne en moderne ‘ketterijen’ of ‘radicale’ vormen van Verlichting. Uit elk van de drie hier geanalyseerde vertogen blijkt dat orthodoxie, ketterij en consensus onderling verbonden verschijnselen zijn, die in de tijd gelijksoortige, diepreikende veranderingen hebben doorgemaakt.

In de derde plaats biedt de notie van een ‘religieuze openbaarheid’ de mogelijkheid om het fenomeen religie te ontdoen van de ideologische lading waarmee het vaak nog altijd behept is. Een term als ‘kerkgeschiedenis’ werkt zo’n ideologisering niet minder in de hand dan het gebruik van begrippen als ‘de verlichting’ en zelfs ‘het christendom’ (of ‘de islam’). In die zin kan dit artikel beschouwd worden als een pleidooi voor de inpassing van kerkhistorische c. q. theologische noties in aan de sociale, politieke of cultuurgeschiedenis ontleende, conceptuele kaders. Enige reflectie van kerk- en religiehistorici op hun uitgangspunten zou op zijn minst blijk geven van bezinning op de veranderde en veranderende plaats van religie in de Nederlandse maatschappij.

## Het protestantisme en de Tweede Wereldoorlog. De casus Nederland en de casus Frankrijk\*

JAN BANK

### *Inleiding*

De geschiedschrijving van de christelijke kerken in de Tweede Wereldoorlog wordt grotendeels bepaald door één hoofdvraag: In welke bewoordingen en in welke mate hebben zij verzet geboden tegen het nationaal-socialistisch regime? Deze vraag is legitiem. De Duitse bezetting was immers niet alleen een zaak van vijandige overheersing maar juist ook een thema van ideologische gelijkschakeling en van willekeur en vervolging. De kerken en hun gezagsdragers werden uitgedaagd tot een moreel antwoord op wat in christelijke termen een duivels regime zou moeten heten.

Frequent in deze geschiedschrijving is daarnaast het nationale gezichtspunt; de geschiedenis van de christelijke kerken in de Tweede Wereldoorlog is gevat in een nationaal kader en overstijgt slechts zelden de grenzen van het bezette land. Dat is niet uitzonderlijk; de geschiedschrijving van de oorlog is in haar totaliteit dikwijls nationaal bepaald, de natiestaat is immers een centrale doelstelling van verovering, bezetting en bevrijding. Dat is ze ook in de collectieve beleving. Opmerkelijk is het, dat deze nationale dimensie niet alleen het genre van het oorlogsepos domineert maar ook een vanzelfsprekend kader biedt voor de academische geschiedschrijving.

In deze bijdrage wordt een poging gedaan om de nationale begrenzing van het thema van de kerken in oorlogstijd te overstijgen. Gekozen wordt voor een gecombineerde beschouwing van het Franse en het Nederlandse protestantisme in de Tweede Wereldoorlog. Beide worden in hun geschiedenis gevolgd. Daaruit wordt een drietal thema's gekozen, waarin meer specifiek een tot op zekere hoogte vergelijkbare ontwikkeling wordt geschetst. De veronderstelling is, dat de relativering van de nationale begrenzing in deze studie niet alleen treffende overeenkomsten en verschillen van godsdienstige leer, beleving en cultuur in beide landen oplevert maar ook tot conclusies kan leiden over de dogmatische en mentale tradities van een bepaalde godsdienst, die in de loop van de geschiedenis in Europa in meerdere landen is gevestigd.

De voorrang van een zedelijke dimensie in de beschouwing van de confrontatie tussen bezettende macht en kerken maakt een analytische benadering van andere aspecten niet onmogelijk of onwenselijk. Dat wil zeggen, dat de houding van de christelijke kerken in de Tweede Wereldoorlog bij voorbeeld ook kan worden opgevat als een confrontatie tussen de nieuwe politieke macht en een in de bezette staat geworteld godsdienstig organisme. Kerken waren in de twintigste eeuw in West Europa kerkgenootschappen met een publiekrechtelijke status. Ze vormden een netwerk,

\* Het artikel is een eerste resultaat van een gemeenschappelijke studie over religie in de Tweede Wereldoorlog, dat een onderdeel is van een door de European Science Foundation gesubsidieerd onderzoeksprogramma over 'The Impact of National-Socialist and Fascist Occupations in Europe' (INSFO).