

# transparant

tijdschrift van de Vereniging van Christen-Historici

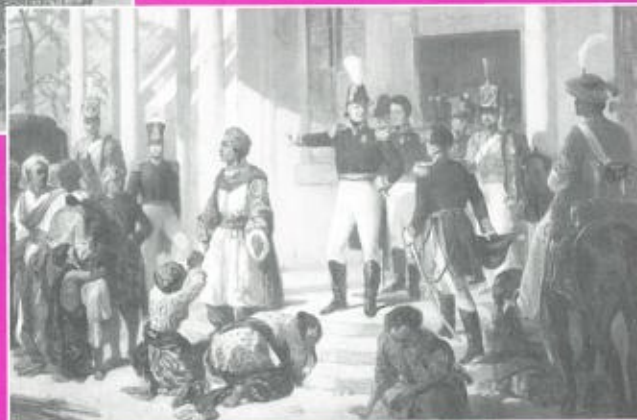
jaargang 19 - februari 2008 - nr:

**Idenburg en de Volksraad**

**Franse protestanten en katholieken**

**Interview George Harinck**

**Historische sensatie**



## Colofon

Transparant is het tijdschrift van de Vereniging van Christen-Historici en verschijnt viermaal per jaar.

### Redactieadres

Redactieadres: drs. A.A. van der Schans, Spoorstraat 58, 2411 EG Bodegraven, (0172) 61 73 37 tschans@solcon.nl

### Redactieleden

Drs. A.A. van der Schans (hoofdredacteur)  
Drs. L.J. van Damme  
Mw. drs. W.J. Knol-Nap (eindredacteur)  
Dr. D.M.L. Onnekink  
Drs. A.E. Schimmel  
Mw. J.L. Vos-Arwert (webcoördinator)

ISSN 0928-1282

### Grondslag en doel VCH

De VCH heeft als grondslag de Bijbel, het geïnspireerde Woord van God en de gereformeerde belijdenis. De vereniging heeft ten doel op basis van haar grondslag de bezinning op de geschiedenis en haar beoefening en overdracht in Nederland te bevorderen en aan te moedigen, alsmede de belangen van haar leden, voorzover deze samenhangen met de beoefening van de geschiedenis, waar mogelijk te behartigen.

### Bestuur

Dr. B.A. Jansen-de Graaf (voorzitter)  
Drs. G.C. Hennink (secretaris/penningmeester)  
Drs. J.C. Snel (algemeen adjunct)  
Drs. E. van Vlastuin MA (ledenwerving en pr)

### Comité van aanbeveling

Prof.dr. A.Th. van Deursen  
Dr. W.J. op 't Hof  
Prof.dr. A. de Reuver  
Prof.dr. G.J. Schutte  
Prof.dr. W. van 't Spijker  
Drs. N.C. van Velzen  
Dr. J.R. Veldik

### Erelid

Mw. drs. J.L. van Essen

### VCH-secretariaat

Werk 4, 2871 GV Schoonhoven  
Gronummer 2664113 t.n.v. Penningmeester VCH, Nijkerk

### Abonnementen

Boekencentrum Uitgevers, Postbus 29, 2700 AH ZOETERMEER;  
telefoon 079 - 3 628 628. E-mail abonnementen@boekencentrum.nl

Een abonnement kan op ieder gewenst moment ingaan. Een abonnee is automatisch lid van de VCH, tenzij hij of zij schriftelijk aangeeft dat niet te wensen. Leden krijgen korting bij de evenementen die de VCH organiseert. Een abonnement kan worden worden aangevraagd bij de administratie van Boekencentrum Uitgevers (zie hiervoor) en kost € 27,50 per jaar; studenten sturen een kopie van hun studenkaart en betalen dan € 13,75; het studententarief geldt voor een periode van maximaal 5 jaar. De uitgever stuurt u een acceptgiro waarmee u uw abonnementsgeld kunt voldoen.

Een los nummer kost € 7,00, inclusief verzendkosten. Opzegging schriftelijk en uiterlijk op 1 december voorafgaand aan het abonnementsjaar.

Biedmanager: Robert Pors (Boekencentrum Uitgevers; pors@boekencentrum.nl)

Basisvormgeving en layout: Oblong, Jet Frenken, Echten (Fr)

### Advertenties

Adtel, Willem Swart  
Hofakkers 55, 9468 ED Annen  
Telefoon: 0592 - 272609, Mobiel: 06 - 43256919  
E-mail: swart@adtel.nl

### Illustratiemateriaal

Wie meent rechten te kunnen doen gelden op een of meer illustraties, kan zich in verbinding stellen met de redactie.

## Inhoud

### Artikelen

- 4 A.W.F. Idenburg: een 'ethicus' binnen antirevolutionaire kaders**  
*Door Guido Hooiveld*
- 12 De moord op Hendrik IV en religieuze orde in vroegmodern Frankrijk**  
*Door David van der Linden*
- 18 'Ik wilde nu eens de continuïteit laten zien'. Het neocalvinisme als constituerende factor**  
**Interview met prof. dr. George Harinck**  
*Door Ton van der Schans en Liesbeth Schimmel*
- 22 De aanraking van de geschiedenis**  
*Door Ewald Mackay*
- 28 Christendom in een pluriforme samenleving. Een beroep op het verleden voor het staan van christenen in het heden**  
*Door Ton van der Schans*

### Rubrieken

## 33 Recensies

### Over nummer 18.4:

In het vorige nummer zijn bij het artikel van Ida Slump-Schoonhoven de laatste vier voetnoten weggefallen. Hieronder volgen ze alsnog.

9 Dick Tieleman, *Leven met verbeelding. Betekenisverandering van geloof en godsdienst in een postmoderne cultuur*, Kampen 2000.

10 Zie de interpretatie van een kunstwerk van Barnett Newman in: Wessel Stoker, *God, meester in de kunsten. Een herweging van de theologische esthetiek (inaugurele oratie, VU Amsterdam 2006)*.

11 Zie voor een rooms-katholieke benadering Dr. Tjeu van den Berk, *Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn*, Zoetermeer 1999, en id, *Het nummeuze*, Zoetermeer 2005.

12 Gerrit Glas, 'Onverbondenheid, of: over dat wat ons bindt', in Eep Talstra e.a. (red), *Ongekend. Over eenzaamheid*, Barneveld 2006.

### Illustratie's voorplat:

*Georg Harinck*

### Onderste foto's:

*Hendrik IV*  
*Sultanshuis van*  
*Djakakarta*

## Redactioneel

Op 5 januari 2008 hebt u de eerste uitzending van een nieuw radioprogramma kunnen horen. Onder de naam *Nieuw Protestants Peil* is dit programma wekelijks op zaterdagmiddag te beluisteren. Het wil geschiedkundig onderzoek toegankelijk maken en daarnaast aandacht besteden aan de protestantse cultuur. Het is een samenwerking tussen de Evangelische Omroep (EO) en het Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme. Dit nieuwe radioprogramma moet lezers van *Transparant* uit het hart gegrepen zijn. Het besteedt immers ruimschoots aandacht aan de geschiedschrijving van de protestantse cultuur. Bestaat en leeft die geschiedschrijving nog? Door middel van een enquête hebt u zelf antwoord kunnen geven op deze vraag.

George Harinck, één van de founding fathers van de VCH en jarenlang voorzitter ervan, is niet onduidelijk over deze vraag. Op 22 november jl. sprak hij een rede uit in de aula van de Vrije Universiteit bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Collectievorming en Geschiedenis van het Neocalvinisme aan de faculteit der Godgeleerdheid en de faculteit der Letteren. Zijn rede droeg als titel: *Waar komt het VU-kabinet vandaan? Over de traditie van het neocalvinisme*. We willen George vanaf deze plaats van harte feliciteren met dit hoogleraarschap. *Transparant* ziet dit professoraat als een hommage voor zijn werk en overtuiging waarin het openhouden van de weg naar de eigen traditie van wezenlijk belang is. Ter gelegenheid hiervan interviewde *Transparant* hem. Wat hij met zijn prikkelende stelling bedoelt dat het neocalvinisme een bepalende factor is in de Nederlandse samenleving, kunt u onder andere lezen in dit interview.

David van der Linden debuteert in *Transparant* met een boeiend artikel over de houding van de katholieken en protestanten in Frankrijk ten tijde van de moord op Hendrik IV. Dat geldt ook voor Guido Hooiveld. In zijn artikel over A.W.F. Idenburg stelt hij de vraag of, hoe en welke rol de antirevolutionaire visie van Idenburg speelde in zijn politiek ten opzichte van het nationalisme in Nederlands-Indië. Hij stelt in zijn artikel dat het negeren van deze visie tot verkeerde beeldvorming over Idenburg leidt.

De VCH-geschiedfilosoof Ewald Mackay gaat in zijn recensieartikel het gesprek aan met de gerenommeerde geschiedfilosoof Frank R. Ankersmit. Dit naar aanleiding van diens *De sublieme historische ervaring* dat onlangs verscheen. Mackay schrijft onder andere dat hij Ankersmits pleidooi voor een nieuwe aandacht voor de historische sensatie (Johan Huizinga) waardeert. Daarbij onderscheidt hij zich van Ankersmit door een eigen weg voor christenhistorici te bepleiten: een verbinding van klassieke theologie en christelijke filosofie met de innerlijke, mystieke weg. Ton van der Schans bepleit in zijn artikel betreffende de vraag naar de opstelling van christenen in de hedendaagse onchristelijke samenleving een juist historisch gebruik te maken van 'historische voorbeelden'.

Al met al hoopt *Transparant* ook met dit nummer een bijdrage te leveren aan protestantse, of zo u wilt, christelijke geschiedschrijving. Aan u het oordeel of we daarin geslaagd zijn.

Ton van der Schans

# A.W.F. Idenburg: een 'ethicus' binnen antirev

In het najaar van 1918 begon de nationalistische beweging in Nederlands-Indië luidruchtig om meer invloed van de inheemse bevolking op het bestuur van de kolonie te eisen. Hierdoor ontstond onrust. Die onrust bracht de hoogste ambtenaar van het Nederlands bestuur, gouverneur-generaal J.P. graaf Van Limburg Stirum, tot het maken van een strategische stap naar voren. Op 18 november 1918 werd namens hem een verklaring afgelegd waarin hij een verruiming van de bevoegdheden van de zogenoemde Volksraad aankondigde. Deze pas opgerichte Volksraad was een soort pseudo-parlement voor de koloniale onderdanen.

De politieke baas van Van Limburg Stirum, de minister van Koloniën A.W.F. Idenburg, had geen begrip voor de inhoud van de verklaring. In een brief aan zijn hoogste ambtenaar in Nederlands-Indië van 11 december 1918 schreef hij dat het op dit moment politiek onjuist was om sterk aan te dringen op uitbreiding van de bevoegdheden van de Volksraad. Volgens Idenburg moest de democratische ontwikkeling in Nederlands-Indië geleidelijk en van onderaf gebeuren. Een Volksraad met meer bevoegdheden zou naar zijn mening pas het sluitstuk van deze ontwikkeling zijn.

- door Guido Hooiveld -

Idenburg had zelf van 1910 tot 1916 de functie van gouverneur-generaal van Nederlands-Indië bekleed. Tijdens zijn gouverneurschap was de nationalistische beweging ontstaan. Dit had hij begroet als een vrucht van de zogenaamde ethische politiek. Eén van de doelen van de ethische politiek was een verhoging van het beschavingsniveau van de inlanders. De komst van nationalistische organisaties liet volgens Idenburg en andere ethische politici en denkers zien dat er met betrekking tot dit niveau successen werden geboekt. Vanaf het prille begin van de nationalistische beweging in 1909 had het Nederlandse gezag zich niet al te veel aan haar gelegen laten liggen. Verenigingen als Boedi Utomo en de Sarekat Islam kregen de ruimte om zich te manifesteren.

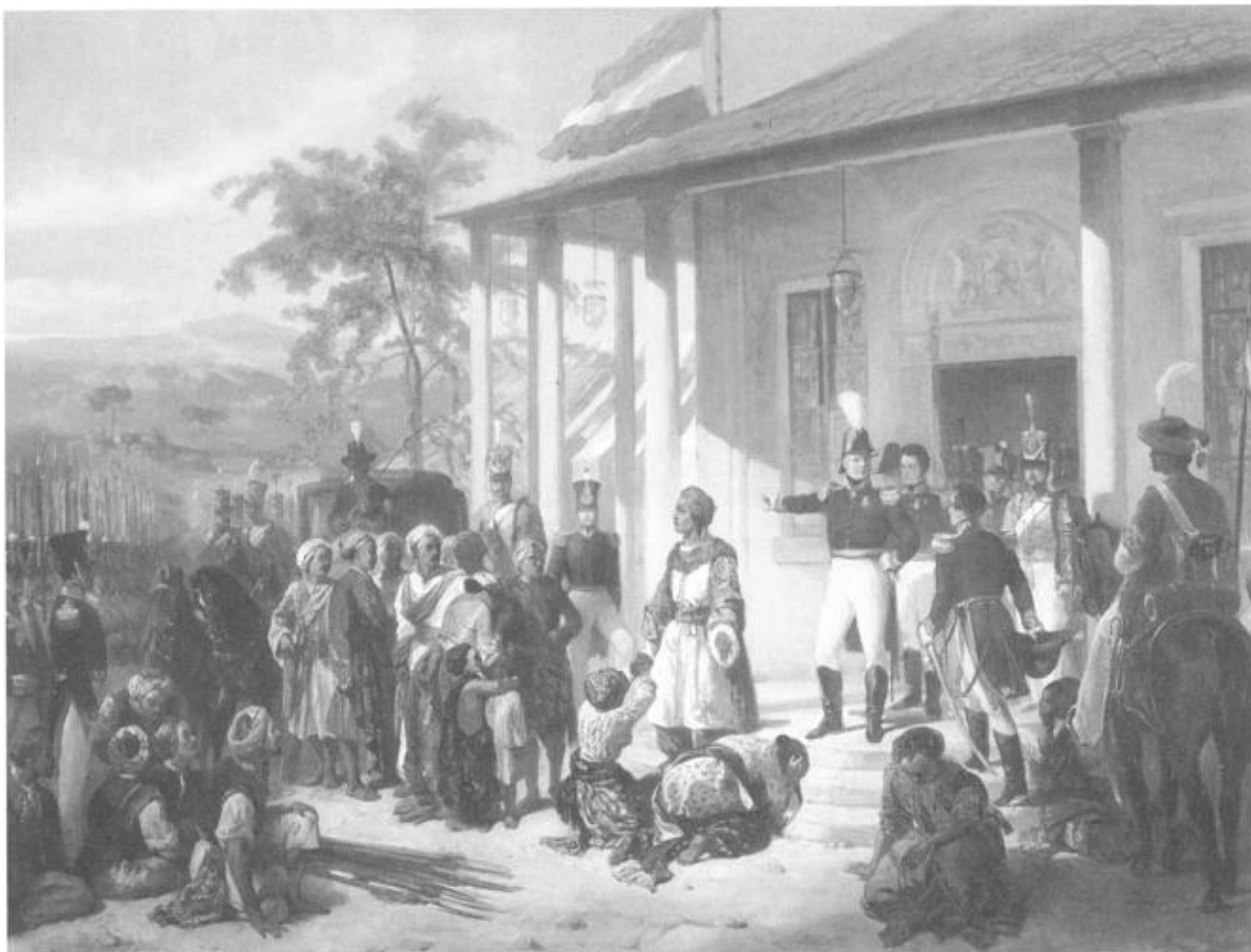
Na november 1918 was het echter gedaan met de gematigd positieve houding van de Nederlandse overheid tegenover de nationalistische beweging. Om te beginnen bij Idenburg. Een machteloos pseudo-parlement in de vorm van de Volksraad bleek bij hem de uiterste limiet te zijn wat betreft de invloed van de inheemse bevolking op het bestuur van Nederlands-Indië.

In dit artikel willen wij nader ingaan op deze wijziging in de opvattingen van Idenburg. Welke verklaringen zijn hiervoor te vinden? Het verzet van Idenburg tegen de uitbreiding van de bevoegdheden van de Volksraad is door De Jong in *De waaier van het fortuin* als een merkwaardig feit aangeduid. Merkwaardig, omdat dit verzet afkomstig was van uitgerekend de meest geprononceerde figuur onder de ethische politici.<sup>1</sup> Voor de Leidse historicus Van den Doel zijn de afwijzende opvattingen van Idenburg over versterking van de positie van de Volksraad, die overigens al voor november 1918 waren ontstaan, reden om hem te typeren als bekeerling.<sup>2</sup>

De genoemde twee auteurs geven voor de negatieve reactie van Idenburg de volgende verklaring. De Jong laat weten, door een naaste medewerker van Idenburg, namelijk A.C.D. de Graeff, te citeren, dat Idenburgs andere opvattingen over de verruiming van de bevoegdheden van de Volksraad hun oorzaak vinden in de makkelijke beïnvloedbaarheid van hem.<sup>3</sup> De verklaring die Van den Doel aandraagt past in die van De Jong: na zijn terugkeer als gouverneur-generaal uit Nederlands-Indië was Idenburg onder de invloed van H. Colijn gekomen. Deze had hem overtuigd dat de democratische ontwikkeling niet via de Volksraad moest lopen maar via provincies en gouvernementen.<sup>4</sup>

De Jong en Van den Doel slaan evenwel geen acht op Idenburgs politieke overtuiging. Idenburg was een antirevolutionair. Welke betekenis heeft zijn antirevolutionaire politieke overtuiging gehad voor zijn veranderde opvattingen? De Jong

# olutionaire kaders



en Van den Doel relateren Idenburgs gewijzigde blik ook niet aan de ontwikkeling van de nationalistische beweging.<sup>5</sup> Na zijn vertrek uit Indië in 1916 is er duidelijk sprake van een radicalisering van deze beweging. Is deze radicalisering ook van invloed geweest op zijn denken over de gewenste staatkundige ontwikkeling van Nederlands kolonie in de Oost?

De vraag is of er niet meer verklaringen voor Idenburgs veranderde blik op de staatkundige toekomst van Nederlands-Indië zijn aan te dragen en in hoeverre de oordelen van De

---

## De kolonie diende door het moederland opgevoed te worden tot zelfstandigheid

---

Jong en Van den Doel over Idenburg en zijn verandering van opvattingen over de Volksraad, terecht zijn. In dit artikel willen wij deze vragen beantwoorden. Voordat we op zoek

*Een prins uit het Sultanshuis van Djokjakarta onderwerpt zich na een opstand aan het Nederlandse gouvernement, 1830*

gaan naar antwoorden, geven we eerst een korte schets van de ethische politiek en de bijdrage van Idenburg hieraan.

Overigens is het goed om hier in de inleiding nog op te merken dat op het eerste gezicht de oordelen die De Jong en Van den Doel labelen aan Idenburgs reactie op de verklaring van Van Limburg Stirum in de Volksraad, juist lijken. Was het immers niet onder Idenburgs eerste ministerschap op Koloniën (1902-1905) geweest dat de koers van het koloniaal beleid in de richting van ethische wateren werd verlegd? En had Idenburg in de tijd dat hij landvoogd van Nederlands-Indië was geweest, zich niet sympathiek tegenover de nationalistische beweging betoond? Kossmann heeft aangegeven dat van de ethische politici en bestuurders Idenburg de ethische politiek het duidelijkst vorm heeft gegeven.<sup>6</sup> In de historiografie bestaat er overeenstemming over dat het optreden van Idenburg



Laat-19e-eeuwse foto die het samengaan van inheems en Nederlands bestuur illustreert.

als minister van Koloniën veel voor de ethische politiek heeft betekend.<sup>7</sup> Wat echter het meest voor de oordelen 'merkwaardig' en 'bekeerling' lijkt te pleiten, is de positieve houding die Idenburg als gouverneur-generaal tegenover het verlenen van wetgevende bevoegdheden van de Volksraad had ingenomen. In 1915 had hij namelijk minister Pleijte van Koloniën laten weten het te betreuren dat in het wetsontwerp over de instelling van de Koloniale Raad, zoals toen de Volksraad werd aangeduid, aan deze raad geen "beslissende en den landvoogd bindenden invloed" waren toegekend. Weliswaar zou volgens Idenburg die invloed "voorshands slechts ten aanzien van enkele aangelegenheden" mogen gelden, principieel had hij zich in 1915 tegenover Pleijte een voorstander van het verlenen van wetgevende bevoegdheden aan de Koloniale Raad betoond.<sup>8</sup>

### Ethische politiek

In 1870 werd in Nederlands-Indië het staatsmonopolie afgeschaft. Daarvoor in de plaats kwam een liberaal economisch beleid. De antirevolutionairen hadden moeite met dit beleid. Hun voorman, Abraham Kuyper, formuleerde in 1878 in het antirevolutionaire partijprogramma een ethisch koloniaal beleid *avant la lettre*. Kuyper stelde dat Nederland de kolonie niet voor eigen gewin mocht exploiteren. Nederland had een zedelijke verplichting tegenover de bevolking van Nederlands-Indië. De kolonie diende door het moederland opgevoed te worden tot zelfstandigheid.

Het duurde evenwel tot het laatste decennium van de negentiende eeuw voordat er een vruchtbare bodem ontstond

voor een koloniale politiek van ethische snit. De theoretische onderbouwing van de ethische politiek werd geleverd door C. Th. van Deventer. In 1899 verscheen in *De Gids* zijn beroemde artikel 'Een ereschuld'. Van Deventer schreef dat Nederland de plicht had de kolonie te ontwikkelen tot eenheid en zelfstandigheid. Ook moest het moederland zorgen voor welvaart.

Spoedig na de verschijning van het artikel van Van Deventer trad er een kabinet aan dat de ethische politiek tot inzet van beleid maakte. Dit was het kabinet-Kuyper,

### Eén van de doelen van de ethische politiek was een verhoging van het beschavingsniveau van de inlanders

aangetreden in 1901. In de eerste troonrede van dit kabinet stond over het koloniaal beleid de passage dat Nederland "als Christelijke mogendheid verplicht was geheel het Regeringsbeleid te doordringen van het besef, dat Nederland tegenover de bevolking dezer gewesten een zedelijke roeping heeft te vervullen."<sup>9</sup> Zoals te verwachten viel, kreeg dit kabinetsvoornemen bij de behandeling in de Tweede Kamer van de begroting van het ministerie van Koloniën, de steun van de fractie van de Antirevolutionaire Partij (ARP). Idenburg, die in 1901 als Kamerlid voor de ARP was aangetreden, sprak tijdens deze behandeling zijn maidenspeech uit. Daarin gaf hij aan dat niet de vermeerdering van de welvaart van Nederland het doel van het bezit van koloniën moest zijn, maar het 'opheffen' van de inlandse bevolking. Opheffen, niet alleen in materiële zin, maar ook in geestelijke zin.<sup>10</sup>

In 1902 kreeg Idenburg de mogelijkheid om zelf direct vorm te

geven aan de ethische politiek. In dat jaar overleed de minister van koloniën, T.A.J. van Asch van Wijck. Op sterk aandringen van Kuyper werd Idenburg zijn opvolger. Zijn belangrijkste 'ethische' wapenfeiten tijdens zijn eerste ministerschap op Koloniën lagen op het sociaal-economische en financiële vlak. Idenburg liet plannen opstellen die zich richtten op irrigatie, agrarisch krediet, verbetering van de infrastructuur, bevordering van de emigratie en uitbreiding en verbetering van het onderwijs. De 'ethische' wapenfeiten die hij op financieel gebied tijdens zijn eerste periode als minister van Koloniën op zijn naam schreef, waren de scheiding van de financiën van moederland en kolonie en de verstrekking van een gift van veertig miljoen gulden aan Nederlands-Indië.

### Nationalistische beweging

Bij de verkiezingen in 1905 verloren de confessionele partijen hun meerderheid in het parlement. Hierdoor kwam een einde aan het eerste ministerschap van Idenburg op Koloniën. De nieuwe minister op deze post, D. Fock, benoemde hem tot gouverneur van Suriname. In 1908 trad Idenburg toe tot het kabinet-Heemskerk, opnieuw als minister van Koloniën. Idenburg maakte slechts korte tijd deel uit van het kabinet-Heemskerk. In 1909 werd hij benoemd tot gouverneur-generaal van Nederlands-Indië.

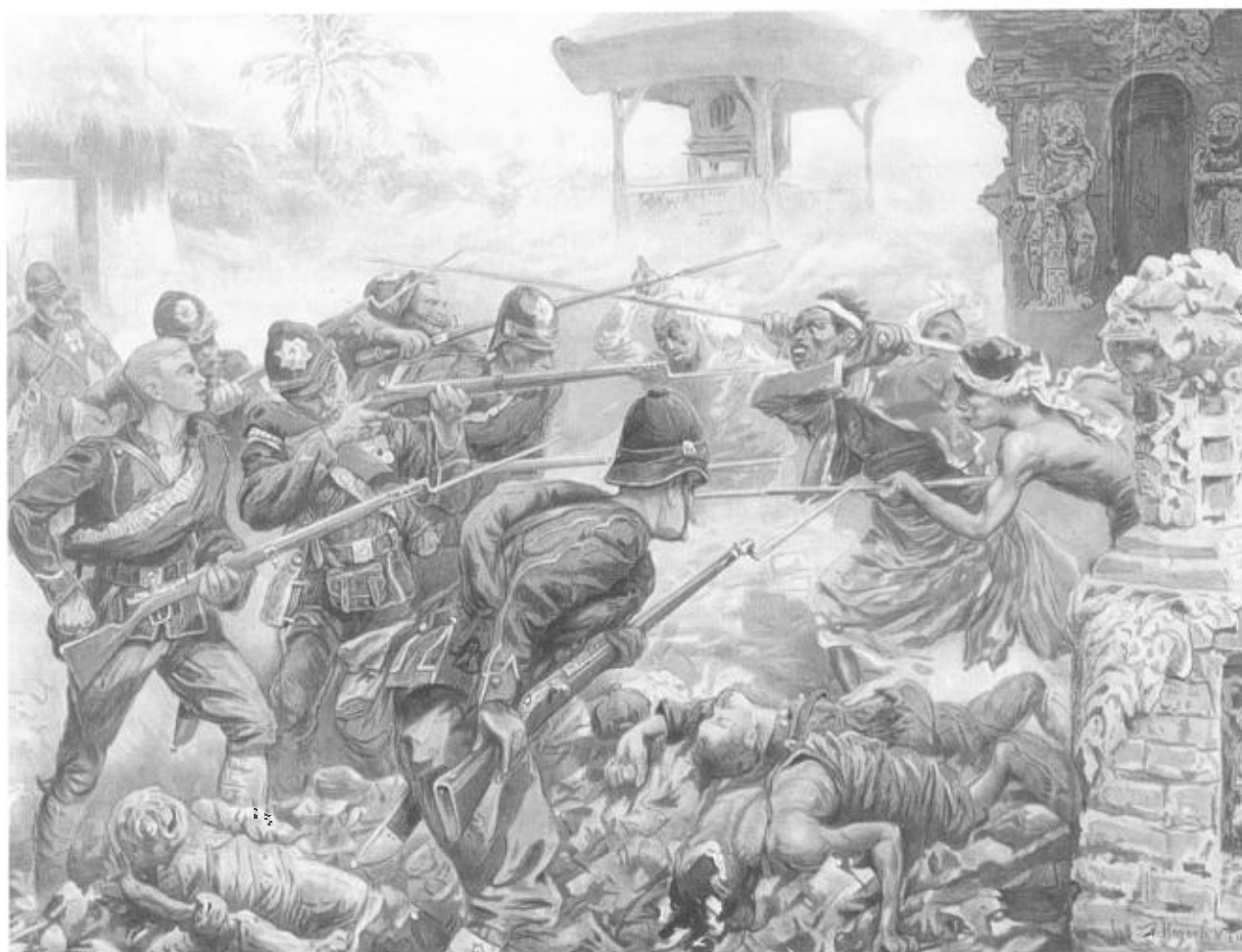
Tijdens zijn gouverneurschap, dat duurde tot in 1916, kreeg

Idenburg te maken met de opkomst van de nationalistische beweging. Als begin van de nationalistische beweging wordt de oprichting in 1908 van Boedi Oetomo gezien. Deze vereniging had een elitair karakter en bereikte daardoor niet de massa's. Volkomen anders lag dat met de in 1912 opgerichte organisatie Sarekat Islam.<sup>11</sup> Deze organisatie wist

### De democratie in Nederlands-Indië moest zich vooreerst via de dorps- en regentschapsraden ontwikkelen

zich snel tot een grote, activistische emancipatiebeweging te ontwikkelen. Binnen enkele jaren had de Sarekat Islam afdelingen over heel Java. Kossmann dicht Idenburg in de opkomst van de nationalistische beweging een belangrijke rol toe. Volgens hem heeft hij Boedi Oetomo en de Sarekat Islam "als minister van Koloniën en later als gouverneur-generaal met de wijsheid en tact waarin deze voortreffelijke staatsman uitmuntte [...] de gelegenheid gegeven zich te ontwikkelen."<sup>12</sup> De positieve houding van Idenburg tegenover de nationalistische beweging was echter niet onbegrensd. Dat blijkt uit zijn weigering om als gouverneur-generaal de Sarekat Islam als geheel rechtspersoonlijkheid te verlenen. Hij stond alleen plaatselijke afdelingen van deze beweging toe. Idenburg was namelijk bevreesd dat de zwakke, centrale leiding haar aanhang niet volledig in de hand had.<sup>13</sup> Dat de reikwijdte

*Manschappen van het KNIL in gevecht met lokale adel, 1894*



van zijn genoemde houding tegenover de nationalistische beweging niet onbegrensd was, blijkt ook uit zijn optreden ten aanzien van de Indische Partij. In deze partij, die in 1912 was opgericht, begroette Idenburg eveneens het emancipatiestreven van de inlanders. Grote moeite had hij echter met het openlijk standpunt van de Indische Partij dat Nederlands-Indië onafhankelijk moest worden. Vanwege dit standpunt wilde Idenburg niet tot erkenning van deze partij overgaan. Aanvankelijk liet Idenburg de Indische Partij haar gang gaan. Deze terughoudende opstelling kon Idenburg niet lang volhouden. In het jaar na de oprichting van de Indische Partij werd duidelijk dat ze in de Sarekat Islam probeerde te infiltreren. Daarom verbood hij, hoewel met tegenzin de Indische Partij en verbande haar leiders naar Nederland.<sup>14</sup>

### Novemberverklaring

De Sarekat Islam begon nog tijdens Idenburgs bewind als gouverneur-generaal te radicaliseren. Na zijn abdicatie als landvoogd en vertrek naar Nederland in 1916 zette de radicalisering van deze beweging zich voort. Was de toon van de Sarekat Islam op haar jaarlijkse congres in 1916 nog gematigd, tijdens het congres een jaar later was die al feller. De jaarlijkse bijeenkomst van de Sarekat Islam in 1918 liet zien hoe ver inmiddels deze beweging geradicaliseerd was. Met algemene stemmen werd een motie aangenomen waarin verregaande eisen gesteld werden aan het Nederlandse bestuur. Het waren de volgende: invoering van zelfbestuur op korte termijn, kiesrecht voor alle mannen die konden schrijven en 21 jaar en ouder waren, het recht van interpellatie en enquête voor de Volksraad en vertegenwoordiging van de verschillende bevolkingsgroepen in deze raad op basis van evenredigheid.

Een meerderheid van de Volksraad eiste nu dat er zo snel mogelijk een volwaardig parlement werd ingevoerd en dat het Nederlands bestuur verantwoording aan dit parlement

### De jaarlijkse bijeenkomst van de Sarekat Islam in 1918 liet zien hoe ver inmiddels deze beweging geradicaliseerd was

diende af te leggen. In de Volksraad begonnen op 14 november 1918 de eerste Algemene beschouwingen. Door de roerige gebeurtenissen in Europa en de geruchten over Troelstra's revolutiepoging steeg, zoals hiervoor al is opgemerkt, de stemming van de Volksraad tijdens deze beschouwingen naar een kookpunt. De verhitte sfeer in de Volksraad was voor gouverneur Van Limburg Stirum aanleiding om een strategische beweging te maken. Hij liet daarom op 18 november zijn 'novemberverklaring' afkondigen. Uitgangspunt van deze verklaring was de opvatting van de regering van het moederland dat de jongste gebeurtenissen aldaar moesten leiden tot krachtige maatschappelijke hervormingen. Deze opvatting had volgens Van Limburg Stirum ook gevolgen voor de route die in Nederlands-Indië gekozen moest worden. "Regeering en Volksraad," aldus



Wervingsaffiche voor het Indisch leger, 1912

de gouverneur in zijn verklaring, "worden dientengevolge voor nieuwe verhoudingen, verschuiving van bevoegdheden geplaatst, welke op dit ogenblik nog niet volledig zijn te overzien."<sup>15</sup>

### Reactie Idenburg

Na zijn terugkeer in Nederland in 1916 was Idenburg enige tijd ambtloos burger. In 1918 werd hij voor de derde keer minister van Koloniën. Hij trad in september van dat jaar toe tot het kabinet Ruys de Beerenbrouck. In zijn hoedanigheid van minister van Koloniën droeg Idenburg de politieke verantwoordelijkheid voor de novemberverklaring. Zoals we al eerder zagen was hij het niet eens met het pleidooi van Van Limburg Stirum om de bevoegdheden van de Volksraad uit te breiden. In een brief aan de gouverneur-generaal van 11 december 1918 liet Idenburg weten dat Nederlands-Indië niet toe was aan democratisering op centraal niveau. Nederland diende ervoor te waken om in de kolonie te "buigen voor de waan van de dag". In de geschiedenis en ontwikkeling van Nederlands-Indië waren geen democratische tendensen aan te wijzen, of, indien dat wel het geval was, dan waren deze tendensen "nog slechts zeer zwak en onvolkomen." Invoering van democratie in de kolonie zou volgens Idenburg daarom leiden "tot eene oligarchie van de bedenkelijkste soort, wijl van onbekwamen". De democratie in Nederlands-Indië moest zich vooreerst via de dorps- en regentschapsraden ontwikkelen, langs de historisch-geografische lijn.<sup>16</sup> Uit een



andere brief van Idenburg aan de landvoogd, gedateerd op 17 januari 1919, komt naar voren dat voor hem invoering van een volwaardig parlement in Nederlands-Indië nog ver weg in de tijd lag. In deze brief staat te lezen dat de Volksraad “nog in vele, vele jaren niet het karakter van een werkelijk vertegenwoordigend lichaam kan dragen.”<sup>17</sup>

De correspondentie tussen de minister van Koloniën en de gouverneur-generaal maakt ook duidelijk dat voor Idenburg de roep in Nederlands-Indië om democratisering een uiting was van de revolutiegeest. Voor de antirevolutionair Idenburg was daarom in Indië een compromisloze strijd aan de gang tussen gezag en revolutionaire uitdagers ervan. Wijken voor de revolutiegeest kon niet.<sup>18</sup>

### Tegen de revolutie

In dit artikel hebben we aan een aantal onderwerpen aandacht besteed. Dit betrof de ethische politiek en de bijdrage van Idenburg daaraan, de ontwikkeling van de nationalistische beweging, de novemberverklaring en de reactie van Idenburg daarop. Keren we nu terug naar de vraag over de oordelen ‘merkwaardig’ en ‘bekeerling’ die De Jong en Van den Doel labelen aan respectievelijk Idenburgs veranderde houding tegenover verruiming van de bevoegdheden van de Volksraad en aan hemzelf. We stelden ons de vraag in hoeverre deze oordelen terecht zijn. Om deze vraag te kunnen beantwoorden is het noodzakelijk om eerst na te gaan of er niet meer verklaringen voor deze gewijzigde houding zijn aan te dragen dan De Jong en Van den Doel elk in hun handboeken over de geschiedenis van Nederlands-Indië doen. De Jong noemt de gemakkelijke beïnvloedbaarheid van Idenburg als verklaring, Van den Doel draagt de invloed van Colijn aan. We zullen hier eerst ingaan op de vraag of er meer verklaringen zijn.

### De koloniale kinderen mochten groot worden, maar in een tempo dat het moederland bepaalde

Vervolgens zullen we ons bezighouden met de vraag over de juistheid van de genoemde oordelen van beide auteurs.

De invloed van Colijn op Idenburg waar Van den Doel op wijst, valt niet te ontkennen. Idenburg heeft daar zelf op gewezen. In een brief aan Van Limburg Stirum uit oktober 1918 schreef hij namelijk dat zijn huidige ideeën over de reorganisatie van het bestuur in Indië onder meer ontleend waren aan een brochure van Colijn.<sup>19</sup> Met de vaststelling dat de ideeën van Colijn één van de oorzaken zijn van Idenburgs gewijzigde opvattingen over de toekomst van het Indisch staatsbestel, is nog niet verklaard waarom Colijn invloed op Idenburg kon uitoefenen. Het antwoord op deze vraag moet gezocht worden in de ontwikkeling van de nationalistische beweging in relatie tot de politieke overtuiging van Idenburg. Hierboven is aangegeven dat na Idenburgs vertrek in 1916 als gouverneur-generaal de nationalistische beweging radicaliseerde. Het onmiddellijk invoeren van invloed van de koloniale onderdanen op het Nederlands bestuur werd één

van haar eisen. Daarmee werd ze voor Idenburg revolutionair. Het revolutionaire van de eis voor meer zeggenschap op het Nederlandse bestuur was gelegen in het feit dat deze in tegenspraak was met het ‘historisch-gegroeide’ in Indië. Die eis hield geen rekening met de historische ontwikkeling van dit land. Vanwege die ontwikkeling was Indië volgens Idenburg nog niet toe aan democratisering op landsniveau.

Als overtuigd antirevolutionair moet Idenburg met de revolutionaire eis van de nationalistische leiders om meer zeggenschap op regeringsaangelegenheden grote moeite hebben gehad. De principiële afwijzing van revolutie was immers één van de wezenskenmerken van de Antirevolutionaire Partij. De moeite die Idenburg met de ontwikkeling van de nationalistische beweging in revolutionaire richting moet hebben gehad, moet bij hem ook geleid hebben tot een vermindering van zijn sympathie voor deze beweging. Openlijk komt Idenburgs afgenomen sympathie voor de nationalistische beweging tot uiting in

### Idenburgs negatieve reactie op deze eis in 1918 en 1919 was daarom geen daad van een bekeerling, maar van een standvastige antirevolutionaire bestuurder

zijn briefwisseling met Van Limburg Stirum na november 1918. Er is dan zelfs sprake van regelrechte antipathie bij Idenburg tegen de nationalistische beweging. Vanaf november 1918 gaat bij hem de deur volledig op slot voor de roep van de nationalistische leiders – ultra’s in zijn ogen – om meer democratie op centraal niveau.

Op grond van het bovenstaande kunnen we vaststellen dat Idenburgs antirevolutionaire overtuiging en de revolutionaire ontwikkeling in de nationalistische beweging mede leidden tot zijn gewijzigde inzichten over de verruiming van de bevoegdheden van de Volksraad. Die gewijzigde inzichten kwamen dus niet alleen door de invloed van Colijn op Idenburg tot stand, zoals Van den Doel stelt. Waarschijnlijk is het zelfs eerder zo dat Colijn invloed op hem kon hebben vanwege zijn antirevolutionaire overtuiging.

### Geen bekeerling

Nu we hebben vastgesteld dat Idenburgs gewijzigde inzichten ook zijn ingegeven door zijn antirevolutionaire politieke visie en door de wijze waarop de nationalistische beweging zich ontwikkelde, kunnen we een antwoord geven op de vraag over de juistheid van de oordelen van De Jong en Van den Doel. Zoals we zagen beoordeelt De Jong Idenburgs gewijzigde inzichten als ‘merkwaardig’. Voor Van den Doel zijn deze inzichten reden om hem neer te zetten als een ‘bekeerling’. Het antwoord op de vraag of de oordelen van beide auteurs juist zijn, luidt ontkennend. Hun oordelen zijn onterecht. De reden voor dit antwoord is gelegen in het feit dat Idenburg voor alles een antirevolutionair was. De antirevolutionaire politieke visie stond een ethische politiek niet in de weg, integendeel zelfs, maar vormde tegelijkertijd ook de begrenzing ervan.



*Vergadering van de Sarekat Islam in 1914*

Die begrenzing betekende dat de 'opheffing' van Nederlands-Indië zich niet op revolutionaire wijze mocht voltrekken. Gezien vanuit zijn politieke visie handelde Idenburg daarom met zijn afwijzing van een versterking van de positie van de Volksraad in het geheel niet merkwaardig, maar juist logisch en consequent. De eis om meer bevoegdheden van de Volksraad was revolutionair en werd ook nog eens geuit door een revolutionaire nationalistische beweging. Idenburgs negatieve reactie op deze eis in 1918 en 1919 was daarom geen daad van een bekeerling, maar van een standvastige antirevolutionaire bestuurder.<sup>20</sup>

Hoewel, zoals we in dit artikel zagen, de antirevolutionaire politiek niet haaks stond op de ethische politiek – de antirevolutionairen gaven in praktische zin zelfs de stoot tot haar – laat de persoon van Idenburg evenwel pregnant zien dat er een spanning tussen antirevolutionair en 'ethisch' bestond.

We willen ten slotte enkele opmerkingen maken over deze spanning. Een antirevolutionair als Idenburg kon er uitstekend mee leven dat Nederland als moederland door middel van het ethische beleid haar koloniale kinderen opvoedde. Toen echter de koloniale kinderen als gevolg van de ethische politiek binnen een kort tijdsbestek groot waren geworden en hun vrijheid begonnen op te eisen, mocht dat niet. De roep om (een volwassen) invloed van de nationalistische beweging werd namelijk gezien als revolutionair en dat was voor antirevolutionairen 'uit den boze'. De snelle ontwikkeling van de nationalistische beweging had dus tot gevolg dat 'ethisch' en antirevolutionair in de praktijk elkaar maar moeilijk verdroegen. De koloniale kinderen mochten groot worden, maar in een tempo dat het moederland bepaalde.

En dat tempo was heel wat langzamer dan de Indonesische nationalisten voor ogen hadden. Voor Idenburg stond vast dat Indië nog lange tijd een kolonie van Nederland zou blijven.<sup>21</sup> Wanneer we ons tot besluit een historisch doorkijkje gunnen, dan zien we ten tijde van de onafhankelijkheidsstrijd in Indonesië in de jaren 1945 – 1949 de houding van Idenburg ook terug bij antirevolutionairen als Schouten, Bruins Slot en Gerbrandy. Deze geestelijke nazaten van Idenburg waren hem ook in hun opstelling tegenover de Indonesische nationalisten schatplichtig.

### Personalia

Drs. G.A. (Guido) Hooiveld (1972) studeerde Geschiedenis aan de Rijksuniversiteit Groningen. Hij is op dit moment werkzaam als beleidsadviseur onderwijs bij de Gemeente Harderwijk.

### Noten

- <sup>1</sup> De Jong, *De waaier van het fortuin. Van handelscompagnie tot koloniaal imperium. De Nederlanders in Azië en de Indonesische archipel 1595 – 1950* (Den Haag 2000) 481.
- <sup>2</sup> Van den Doel, *Het rijk van Insulinde. Opkomst en ondergang van een Nederlandse kolonie* (Amsterdam 1996) 218. In zijn *Afscheid van Indië. De val van het Nederlandse imperium in Azië* (Amsterdam 2000) 28, herhaalt Van den Doel in andere woorden deze typering.
- <sup>3</sup> De Jong, *De waaier van het fortuin*, 478.
- <sup>4</sup> Van den Doel, *Het rijk van Insulinde*, 215-216. L. de Jong ging Van den Doel in deze verklaring voor. Ook hij stelt dat Idenburgs gewijzigde opvattingen over de staatkundige toekomst van Indië het gevolg zijn geweest van de invloed van Colijn. Zie: L. de Jong, *Het Koninkrijk der*



Tijdens het bezoek van Limburg Stirum aan Sumatra, 1921

Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog X1a Nederlands Indië eerste helft ('s-Gravenhage 1984) 265.

- 5 Van den Doel wijst er overigens wel in algemene zin op dat het in de jaren 1918-1919 voor 'oud-Indischgasten' die vroeger een progressief koloniaal beleid hadden voorgestaan, nogal wat mentale flexibiliteit vereiste om mee te gaan met de bijzonder snelle ontwikkeling van de Indische samenleving "en zich in het denken niet te baseren op het Indië dat men had achter gelaten." Van den Doel, *Het rijk van Insulinde*, 215. Hij maakt echter de noodzaak of zoals men wil de afwezigheid van mentale flexibiliteit niet expliciet voor 'oud-Indischgast' Idenburg.
- 6 E.H. Kossmann, *De Lage Landen 1780-1940. Anderhalve eeuw Nederland en België* (Amsterdam en Brussel 1976) 305.
- 7 Ibidem, 305-306, De Jong, *De waaier van het fortuin*, 357-359, R. Kuiper, *Zelfbeeld en wereldbeeld. Antirevolutionairen en het buitenland 1848-1905* (Kampen 1992) 223-225, M.C. Ricklefs, *A history of modern Indonesia since c. 1300* (Londen 1993) 151-152 en J. Verkuyl, 'De spanning tussen westerse imperialisme en kolonialisme en zending in het tijdperk van de 'ethische koloniale politiek' in: J. de Bruijn ed., *Een land nog niet in kaart gebracht. Aspecten van het protestants-christelijk leven in Nederland in de jaren 1880-1940* (Amsterdam 1987) 163-216, aldaar 183-190.
- 8 *De Volksraad en de staatkundige ontwikkeling van Nederlands-Indië. Een bronnenpublicatie I, 1891-1926*. S.L. van der Wal ed. Uitgaven van de commissie voor bronnenpublicatie betreffende de geschiedenis van Nederlands-Indië 1900-1942 van het Historisch Genootschap, nr. 2 (Groningen 1964) 152-153.
- 9 Geciteerd bij: Van den Doel, *Het rijk van Insulinde*, 157.
- 10 Janny de Jong, 'Ethiek, voogdij en militaire acties. De koloniale politiek van het kabinet-Kuyper' in: D. Th. Kuiper en G.J. Schutte ed., *Het kabinet Kuyper 1901-1905* (Zoetermeer 2001) 157-183, aldaar 164-165.
- 11 De Sarekat Islam vindt haar oorsprong in lokale organisaties van Javaanse handelaars die zich bedreigd voelden door het agressieve en succesvolle optreden van Chinese zakenlui. Door zich te organiseren wilden zij zich hiertegen verweren. Zie: Van den Doel, *Het rijk van Insulinde*, 206.
- 12 Kossmann, *De Lage Landen 1780-1940*, 308.
- 13 Zie voor de afwijzing door Idenburg van het verzoek van de Sarekat Islam om haar als geheel rechtspersoonlijkheid te verlenen en het bestaan van de mogelijkheid om plaatselijke verenigingen op te richten: F.L. Rutgers, *Idenburg en de Sarekat Islam in 1913* (Amsterdam 1939) 91-100.
- 14 Volgens Joop de Jong kwamen in de confrontatie met de Indische Partij "Idenburgs ethische idealen [...] in hevige botsing met de noodzaak Indië als kolonie te handhaven." De Jong, *De waaier van het fortuin*, 451, gewijzigd citaat. Het optreden van Idenburg tegen de Indische Partij laat zien dat de laatste tendens de overhand had.
- 15 Geciteerd bij: Brouwer, *De houding van Idenburg en Colijn Colijn tegenover de Indonesische beweging* (Kampen 1958) 49-50.
- 16 *De Volksraad en de staatkundige ontwikkeling van Nederlands-Indië. Een bronnenpublicatie I, 1891-1926*. Van der Wal ed. 261-262.
- 17 Ibidem, 280.
- 18 Ibidem, 291. Gouverneur-generaal Van Limburg Stirum trad de roep in Nederlands-Indië om democratisering minder geharst tegemoet dan Idenburg. In theorie was hij het met Idenburg eens dat de democratische ontwikkeling in Nederlands-Indië eerst op het niveau van de lagere bestuurslagen zou moeten plaatsvinden. Nu echter de Volksraad al bestond, kon Nederland er volgens hem niet omheen om de wetgevende bevoegdheden van dit orgaan uit te breiden. Dit standpunt van Van Limburg Stirum deed bij Idenburg de indruk ontstaan dat de gouverneur in korte tijd wilde afstevengoed op de instelling van een parlementair bestuur in Indië. Die indruk was echter niet juist. In een brief van 2 maart 1919 liet de landvoogd aan zijn politieke superior weten dat hij met verruiming van bevoegdheden geen aan de Volksraad verantwoordelijke departementchefs bedoelde. Dit bracht Idenburg tot de conclusie dat het verschil van mening tussen hem en Van Limburg Stirum slechts praktisch van aard was en niet principieel. Zie: Ibidem, 264-265, 271, 301, 303-305, 313 en 323. Zie verder over de onjuiste indruk van Idenburg: E.B. Locher-Scholten, *Ethiek in fragmenten. Vijf studies over koloniaal denken en doen van Nederlanders in de Indonesische archipel 1866-1942* (Utrecht 1981) 80-82. Zie verder over de overeenstemming tussen Idenburg en Van Limburg Stirum over de staatkundige ontwikkeling van Nederlands-Indië: G. Puchinger, *Landvoogd en minister* (Leiden 1993) 192-193.
- 19 *De Volksraad en de staatkundige ontwikkeling van Nederlands-Indië. Een bronnenpublicatie I, 1891-1926*. Van der Wal ed. 248-250. In deze brochure, getiteld *Staatkundige hervormingen in Nederlandsch Indië*, betoogde Colijn dat bij het scheppen van nieuwe staatkundige organen in Indië rekening diende te worden gehouden met het historisch gegroeide. Vanwege dit historisch-gegroeide, en vanwege de geografie van Indië, betoonde Colijn zich een voorstander van een federalistische inrichting van de kolonie. Zie: Brouwer, *De houding van Idenburg en Colijn*, 62-66.
- 20 Blijft staan dat Idenburg als gouverneur in 1915 tegenover minister Pleijte zich een voorstander heeft betoond voor wetgevende bevoegdheden voor de Koloniale Raad (Volksraad) in enkele aangelegenheden. Idenburg zat toen inderdaad meer op de 'ethische' lijn dan op de anti-revolutionaire. De context waarin Idenburg toen zijn standpunt inzake wetgevende bevoegdheden voor de Koloniale Raad uitdroeg, was echter een geheel andere dan in het najaar van 1918. In 1915 betoonde de nationalistische beweging zich nog niet revolutionair en was er nog geen sprake van de revolutionaire eis van deze beweging voor volledig zelfbestuur. De geschetste context in 1915 maakte het voor Idenburg mogelijk om genoemd standpunt in te nemen.
- 21 Zie ook voor Idenburgs opvattingen over het nog lange tijd vasthouden door Nederland van de band met Indië, het in 2006 verschenen proefschrift van Herman Smit. Deze stelt dat Idenburgs verzet in 1918 tegen bestuurlijke zelfstandigheid voor de Indiërs voortkwam 'uit een diep gewortelde overtuiging', namelijk dat Nederland nog lange tijd een opdracht in Indië te volbrengen had en dat het daarom in het geheel niets van zijn verantwoordelijkheid voor Indië zou kunnen afstaan. Hij acht dit een meer waarschijnlijke verklaring voor dit verzet dan de verklaring van tijdgenoten zoals De Graeff dat er bij Idenburg een omslag in reactionaire richting had plaatsgevonden. Zie: Herman Smit, *Gezag is gezag... Kanttekeningen bij de houding van de gereformeerden in de Indonesische kwestie* (Hilversum 2006) 43. Smit vindt de veronderstelling van Van den Doel en L. de Jong dat Idenburgs reactionaire omslag een gevolg was van beïnvloeding door Colijn "niet erg overtuigend." De brieven van Idenburg aan Van Limburg Stirum en aan De Graeff laten volgens hem de indruk achter dat hij "een rotsvaste eigen overtuiging" had "in de strijd tegen de parlementarisering". Zie genoemd proefschrift, 183, noot 67. Hoewel ik in dit artikel heb laten zien dat de invloed van Colijn zeker aanwezig was, verklaart dit bij lange na niet volledig Idenburgs omslag in 1918. Met Smit ben ik het eens dat Idenburg een sterke eigen overtuiging had in zijn verzet tegen de verruiming van de bevoegdheden van de Volksraad. Een overtuiging die, zoals uit dit artikel blijkt, bepaald werd door zijn antirevolutionaire politieke visie.

In Parijs bleef anno 1610 weinig geheim voor reporter *avant la lettre* Pierre de l'Estoile, en zeker geen koningsmoord. De dagboekauteur zwierf dagelijks door de hoofdstad om geruchten op te vangen en pamfletten te kopen, dus het wekt weinig verwondering dat hij nog dezelfde dag op de hoogte was van de aanslag op koning Hendrik IV. "Vrijdag de veertiende mei, omstreeks vier uur in de namiddag, toen de koning zich in zijn koets bevond zonder lijfwachten," zo schreef L'Estoile in zijn dagboek, "werd hij ongelukkigerwijs vermoord door een kwaadwillige en wanhopige boosdoener genaamd François Ravallac, geboren in Angoulême."<sup>1</sup> De moord was een ongelukkig toeval, zo legde L'Estoile uit. Die middag had Hendrik onverwachts besloten zijn minister van Financiën Sully op te zoeken in het Arsenaal, maar had het Louvre verlaten met slechts een paar edelen aan zijn zijde – lijfwachten achtte de koning onnodig. In de smalle Rue de la Ferronnerie raakte zijn koets echter vast in een verkeersopstopping: een wagen volgeladen met wijntonnen en een hooiwagen blokkeerde de doorgang. Terwijl een van de edelen probeerde de weg vrij te maken, klauterde plots een man de koets binnen en stak Hendrik in de borst. Nog voordat het gezelschap het Louvre weer wist te bereiken, was de vorst aan zijn verwondingen bezweken.<sup>2</sup>

# Dood aan de ketter!

## *De moord op Hendrik IV en religieuze orde in vroegmodern Frankrijk*

- door David van der Linden -

Inderdaad was het een kwestie van geluk dat de moord slaagde, want in de voorafgaande dagen had Ravallac – gewapend met een gestolen slagersmes – vergeefs geprobeerd de vorst te benaderen. De onvoorziene opstopping in de Rue de la Ferronnerie kwam dus als een geschenk uit de hemel. Echter, Ravallacs motieven om Hendrik IV te vermoorden waren allerminst ondoordacht. In de Franse godsdienstoorlogen stonden katholieken en protestanten elkaar voortdurend naar het leven en waren aanslagen geen uitzondering: tijdens de Bartholomeüsnacht van 1572 vonden Hugenoten massaal de dood in de straten van Parijs, terwijl in 1589 een devote monnik koning Hendrik III neerstak. Cultureelhistorici hebben betoogd dat dit religieuze geweld het uitvloeisel was van twee tegenovergestelde religieuze culturen die een exclusieve orde nastreefden. In dit artikel zal de aanslag op Hendrik IV onder de loep worden genomen om dit patroon van religieus geweld te begrijpen. Waarom meende Ravallac dat hij het recht had zijn vorst te doden? Echter, de moord bracht een opvallende mentaliteitsverschuiving teweeg onder tijdgenoten: ze veroordeelden de aanslag, omdat ze na decennia van religieus geweld naar eenheid verlangden.

### **Botsende culturen**

Op de pijnbank deed Ravallac er niet geheimzinnig over waarom hij de vorst had neergestoken: in zijn ogen was

Hendrik IV een ketter die tegen Gods wil regeerde. Niet alleen had hij gefaald de Hugenoten te bekeren tot het enige ware katholieke geloof, hij had hen zelfs privileges verstrekt en de protestanten daarmee de gelegenheid verschaft hun gezworen katholieke vijanden uit te roeien. Bovendien ging het gerucht dat Hendrik de oorlog wilde verklaren aan katholieke broedematies en zelfs aan de paus – ultiem bewijs dat de vorst een ketter was, want Ravallac verklaarde dat "wie oorlog voert tegen de paus, oorlog voert tegen God".<sup>3</sup> Ravallac had kortom een religieuze moord gepleegd. Omdat Hendrik IV had gezondigd tegen God en de katholieken, had Ravallac besloten eigenhandig de orde te zuiveren door deze ketterse vorst te vermoorden.

Wie Ravallacs bekentenis wil begrijpen, moet beginnen bij het bredere patroon van religieus geweld tijdens de Franse godsdienstoorlogen. Historici hebben lange tijd in hun maag gezeten met de voortdurende moordpartijen, omdat ze maar moeilijk konden geloven dat katholieken en protestanten elkaar de keel afsneden simpelweg vanwege onenigheid over theologische doctrines. Cultureelhistorici hebben wellicht de meest overtuigende verklaring geleverd: niet dogmatische ruzies, maar verschillen in religieuze cultuur waren de oorzaak van het geweld. Voor katholieken en protestanten in zestiende-eeuws Frankrijk was religie niet zozeer het geheel aan kerkelijke dogma's, maar bovenal een gemeenschap van



Hendrik IV van Bourbon

kroon te legitimeren, omdat ze als religieuze minderheid fel werden vervolgd. Als de monarchie hun religieuze gemeenschap dreigde te vernietigen, zo betoogden de protestanten, dan was het opnemen van de wapens hun enige uitweg. Luther had opstand echter ferm van de hand gewezen: omdat vorsten hun gezag direct aan God ontleenden, kwam verzet neer op een afwijzing van de goddelijke orde als geheel. Hoewel Luther toegaf dat een vorst die zijn onderdanen vervolgte om hun religieuze opvattingen een pure tiran was, weigerde hij categorisch gewapend verzet. Tirannen waren simpelweg een straffe Gods voor de zondige mensheid – de enige remedie was bidden om verlossing.<sup>6</sup>

Calvinistische theoretici hielden er meer ambivalente visies op na. Omdat ze ervan doordrongen waren dat verzetstheorieën slechts koren op de molen waren van de katholieken, keurden ze verzet tegen de monarchie niet

gelovigen die eenzelfde cultuur deelden.<sup>4</sup> Cruciaal was echter dat protestantse en katholieke religieuze cultuur drastisch van elkaar verschilden, zo betogen cultureelhistorici, en dat beide culturen de ander als een bedreiging voor de utopische religieuze orde beschouwden. Een botsing was daarom onvermijdelijk. De katholieken aan de ene kant zagen de Hugenoten als een sekte die de ware moederkerk bezoedelde en, voortbordurend op fysieke noties van zonde en zuivering, slachtten katholieken de Hugenoten daarom lijfelijk af, brandden hun huizen plat en verdronken hen in de Seine om zo hun zonden ritueel weg te wassen. De Bartholomeüsnacht was niets minder dan een massale heropvoering van katholieke zuiveringsrituelen. De Hugenoten daarentegen beschouwden de sensualiteit en rituelen in de katholieke cultuur als bijgelovige afgoderij, omdat gelovigen in hun ogen alleen toegang hadden tot God door het Woord. Ze namen daarom wraak door standbeelden te vernielen, processies aan te vallen en relieken te bespotten. Verschillen in religieuze cultuur bepaalden kortom de aard van het geweld, dat bovenal diende om de samenleving religieus te zuiveren.<sup>5</sup>

### Hugenoten in verzet

Een logisch gevolg van de religieuze tweestrijd was de formulering van verzetstheorieën. Aanvankelijk voelden vooral Hugenoten de noodzaak om gewapend opstand tegen de

zonder meer goed, maar betoogden dat de macht van de vorst constitutionele beperkingen moest hebben. Slechts bekwame afgevaardigden konden de macht van een despotische vorst temperen. Calvijn bijvoorbeeld verklaarde in zijn *Institutie* (1535) dat burgers altijd hun godgegeven leider moesten gehoorzamen, maar betoogde tegelijkertijd dat de vorst naar Gods wetten moest regeren: indien hij als een despoot

---

### Beide religieuze gemeenschappen meenden dat geweld de oplossing was om een religieus zuivere samenleving te creëren

---

heerste, mochten magistraten verenigd in afvaardigingen als de Franse Staten-Generaal zijn macht inperken. Gelovigen hadden dus niet het recht zich eigenhandig tegen de monarchie te verzetten, laat staan de vorst te vermoorden.<sup>7</sup> Hoewel na de Bartholomeüsnacht veel Hugenoten meenden dat het afwachten van interventie door God en de magistraten weinig opleverde, aarzelden Franse theoretici nog altijd om verzet door het volk te legitimeren. In zijn werk *Franco Gallia* (1573) betoogde François Hotman dat de Franken ooit zelf een vorst uit hun midden hadden gekozen, evenals een afvaardiging om hem te controleren, dus bezaten alleen de Staten-Generaal nu het recht om de monarchie

weer af te zetten. Philippe du Plessis-Mornay schreef in zijn *Vindiciae contra tyrannos* (1579) dat zowel de vorst als zijn onderdanen gebonden waren aan een contract met God, waarin de monarch godvruchtig bestuur beloofde en de natie gehoorzaamheid aan de kroon; slechts als de vorst zijn heilige eed brak door zijn onderdanen te tiranniseren mochten de magistraten hem onttrenen.<sup>8</sup>

Calvinistische theoretici aarzelden dus om een volksopstand te legitimeren, en gruwelden van de notie dat individuele

### Calvinistische theoretici aarzelden dus om een volksopstand te legitimeren

gelovigen de godgegeven vorst mochten doden. Hun aarzeling was echter grotendeels ingegeven door de omstandigheden: alhoewel ze de noodzaak zagen om verzet tegen een katholieke monarchie goed te keuren, vreesden theoretici dat verzet de katholieken slechts een stok gaf om hen mee te slaan. De realiteit stond echter in schril contrast met deze apologetische traktaten, want in de praktijk deinsden de Hugenoten niet terug voor gewapend verzet tegen de kroon om de religieuze orde te hervormen.

### Katholieke koningsmoordenaars

Katholiek Frankrijk liet zich dan ook niet misleiden door de protestantse verzetstheorieën. De Hugenootse milities en hun strijd tegen de kroon logenstrafden iedere gematigde oproep en vormden in katholieke ogen slechts het bewijs dat protestanten staatsvijanden, ja zelfs potentiële koningsmoordenaars waren. Ironisch genoeg formuleerden katholieken onder druk van de omstandigheden al gauw verzetstheorieën die in radicaliteit de protestantse traktaten verre overtroffen. Velen meenden dat koning Hendrik III, die in 1574 de troon had bestegen, steeds meer van het vrome

pad afweek. De Katholieke Liga, een verbond van devote gelovigen geleid door de gebroeders De Guise, veroordeelde het pragmatische beleid van de monarchie om na iedere gevechtsronde de Hugenoten per edict burgerrechten te verlenen.<sup>9</sup>

De Liga bepleitte juist een compromisloze aanpak van de ketters: in 1588 bezetten De Guises Parijs met de belofte de religieuze orde te zuiveren. Hendrik moest halsoverkop de hoofdstad verlaten en in een wanhopige poging zijn gezag te herwinnen, liet hij de De Guises om het leven brengen. Het complot bereikte een tegenovergesteld effect, want katholiek Frankrijk schreeuwde nu om Hendriks bloed. Pierre de L'Estoile hoorde in Parijs een angstaanjagende preek: de priester in de St. Bartholomeüskerk, zo schreef hij in zijn dagboek, "eiste van allen die aanwezig waren bij de preek, door hen de hand op te laten steken, te zweren dat ze hun laatste druppel bloed

### Overal verwierpen katholieken en protestanten religieus conflict en predikten harmonie als de remedie tegen hernieuwde broedertwist

zouden vergieten en de laatste cent uit hun beurs zouden besteden om de moord te wreken op deze twee prinsen, afgeslacht door de tiran in het kasteel van Blois".<sup>10</sup> Hendrik III was niet langer een legitieme vorst, maar een tiran die de katholieke natie had verraden, en dus de dood verdiende. De enige uitweg was koningsmoord.

Een monnik genaamd Jacques Clément volgde deze roep om wraak uiteindelijk op: in augustus 1589 stak hij de vorst neer. Hendriks lijfwachten doodden Clément onmiddellijk, verbrandden zijn lichaam en stortten de as in de Seine. Niettemin was de vreugde in Parijs groot, waar Clément werd geprezen als de redder van katholiek Frankrijk. "De theologen en predikers schreeuwden in hun preken tegen het volk dat

Ruiterstandbeeld van Henrik IV



deze goede gelovige, die de dood had geleden om Frankrijk te verlossen van de tirannie van deze hond Hendrik van Valois, een ware martelaar was," zo rapporteerde L'Estoile. "Ze noemden deze afschuwelijke moord een groots werk Gods, een wonder, een pure daad van voorzienigheid."<sup>11</sup>

Na de moord op Hendrik III verschenen talloze katholieke traktaten die verzet tegen de monarchie legitimeerden en zelfs openlijk koningsmoord goedkeurden. Jean Boucher bijvoorbeeld, theoloog aan de Sorbonne en een devoot katholiek, betoogde onomwonden dat een natie het recht had om haar vorst te ontronen. De monarch moest Gods wetten opvolgen en de religieuze orde beschermen, dus zodra hij Hugenoten de kans bood de samenleving te bezoedelen met hun ketterse leer, was hij een zondaar die zijn godgegeven gezag verloor en daarom met recht van de troon gestoten kon worden. Boucher claimde bovendien dat niet alleen magistraten deze taak konden vervullen, maar dat iedere katholiek het recht had zijn vorst te doden – een expliciete goedkeuring van Cléments aanslag op Hendrik III.<sup>12</sup>

Katholieke oproepen tot koningsmoord bleiden ook in het volgende decennium, want de moord op Hendrik III maakte slechts de weg vrij voor de protestantse prins Hendrik van Navarra om de troon te bestijgen. Verschillende jezuïeten in Europa hadden koningsmoord al bediscussieerd in lijvige traktaten, die nu in rap tempo werden vertaald in het Frans. Vooral de vorstenspiegel van de Spaanse jezuïet Juan de Mariana vond gretig aftrek: in zijn *De rege et regis institutione* (1598) had hij betoogd dat monarchen door hun onderdanen worden aangesteld om het gemeenschappelijk belang te bewaken. In eerste instantie hadden magistraten daarom de taak om de vorst terug te voeren op het juiste pad als deze zijn plicht verzaakte, maar als hij zo onverstandig was om hen te negeren kon iedere onderdaan de vorst legitiem om het leven brengen.<sup>13</sup>

### Ketter op de troon

Verzetstheorieën waren al met al het logische uitvloeisel van de religieuze tweestrijd. Hugenoten streefden een morele hervorming van geloof en samenleving na, dus legitimeerden ze verzet tegen de monarchie toen ze de kroon op hun pad vonden. Katholieken op hun beurt wilden het land zuiveren van deze ketterse sekte en rechtvaardigden daarom koningsmoord wanneer ze de indruk kregen dat de monarchie hen in deze heilige taak belemmerde. Hoewel de theoretici aan Hugenootse zijde aarzelden om individuele aanslagen goed te keuren, waren ze niet minder radicaal dan hun katholieke tegenstrevers: beide religieuze gemeenschappen meenden dat geweld de oplossing was om een religieus zuivere samenleving te creëren – gewapend verzet en koningsmoord waren slechts een noodzakelijk kwaad in deze strijd. Ravallac was een exponent van deze religieuze cultuur, omdat hij geloofde dat de moord op Hendrik IV Frankrijk zou verlossen van een ketter die de heilige katholieke orde in gevaar bracht.

Hendrik IV was inderdaad een omstreden vorst. Om te beginnen was hij opgevoed in het protestantse geloof.

Weliswaar had hij zich in 1593 bekeerd tot het katholicisme, maar veel katholieken wantrouwden zijn religieuze inkeer: ze meenden dat Hendrik slechts zijn claim op de Franse troon wilde versterken. Hendriks beleid in de jaren na zijn troonsbestijging had deze argwaan niet weggenomen, bovenal omdat het Edict van Nantes (1598) in katholieke ogen een dolkstoot in de rug was. Het Edict verschafte de Hugenoten vrijheid van religie in de door hen bezette steden, stond hen toe meerdere forten te behouden en gaf de Hugenoten bovendien het recht om nieuwe kerken te bouwen en ambten in het openbaar bestuur te bekleden. Hendrik zag het Edict van Nantes echter allerminst als een overgave aan de ketters: de vredesregeling was bedoeld als een tijdelijke oplossing, met als uiteindelijk doel de bekering van de Hugenoten tot het katholieke geloof. De koning koesterde niet de illusie dat hij kon slagen waar zijn voorgangers hadden gefaald in hun pogingen de Hugenoten met geweld te dwingen hun leer op te geven. Om de religieuze eenheid van Frankrijk te herstellen gaf hij daarom de voorkeur aan een langetermijnstrategie van beperkte burgerrechten boven een beleid van religieuze vervolging, zeer tegen de zin van veel katholieken.<sup>14</sup>

---

## In de Franse godsdienstoorlogen stonden katholieken en protestanten elkaar voortdurend naar het leven en waren aanslagen geen uitzondering

---

Ze volgden Hendriks buitenlandse politiek eveneens met argusogen. De vorst bood de protestanten in de Republiek namelijk financiële hulp in hun strijd tegen het Spaanse gezag en stond op het punt het Heilige Roomse Rijk binnen te vallen aan de zijde van de protestantse keurvorsten, die in een successieoorlog waren verwickeld met de keizer om het hertogdom van Kleef en Gulik. Hendrik IV voerde opnieuw een pragmatische koers: omdat Frankrijk was omringd door Habsburgse bezittingen, was hij bereid protestantse tegenstanders te steunen in hun strijd tegen dit oppermachtige vorstenhuis.<sup>15</sup> Dergelijke fitnesses waren in katholiek Frankrijk echter aan dovemansoren gericht. In Ravallacs ogen was Hendrik een wolf in schaapskleren, die gedood moest worden voordat hij de gehele katholieke kudde had verslonden.

### Parijs in rouw

Echter, als Ravallac hoopte als de messias van katholiek Frankrijk te worden geprezen, dan werd hij diep teleurgesteld. Opmerkelijk genoeg veroordeelden zowel protestanten als katholieken de moord op Hendrik IV. Beide kampen wilden het tijdperk van religieuze tweedracht en koningsmoord achter zich laten. In Parijs voltrok zich een metamorfose, want in plaats van vreugde heerste in de hoofdstad diepe rouw, zo schreef Pierre L'Estoile in zijn dagboek. "De winkels sluiten, iedereen bidt, weent en weeklaagt, groot en klein, jong en oud; uit wanhoop trekken de vrouwen en meisjes trekken zich de haren uit." Geweld bleef ook uit in de daaropvolgende dagen, want "in plaats van naar de wapens te grijpen, zoekt men zijn

toevlucht tot gebeden en heilwensen voor de gezondheid en welzijn van de nieuwe vorst; en alle woede van het volk over de aanslag en het snode complot, is slechts gericht tegen deze vadermoordenaar en zijn medeplichtigen".<sup>16</sup>

De dagboekauteur legde aldus de vinger op een verschuivende mentaliteit: koningsmoord en religieuze tweestrijd waren uit de gratie geraakt, om plaats te maken voor religieuze harmonie en orde onder de vleugels van een vaderlijke monarch. De aanslag op Hendrik IV had gemakkelijk tot hernieuwd geweld in de straten van Parijs kunnen leiden, maar tot opluchting van L'Estoile hadden de inwoners het hoofd koel gehouden en God gebeden om vrede in plaats van de wapens op te nemen.

L'Estoile was niet de enige die naar verzoening snakte, want in de volgende maanden deed hij minutieus verslag van een bredere publieke opinie die religieus geweld de rug toekeerde. Nu was L'Estoile allerm minst een objectief verslaggever: hij had altijd een gematigde koers voorgestaan en zowel de militante Katholieke Liga als de extremistische Hugenoten veroordeeld. Echter, tijdens zijn omzwervingen door de publieke ruimtes

oproep, want L'Estoile hoorde dezelfde herderlijke boodschap overal verkondigd worden in de daaropvolgende weken.

### Absolutisme als medicijn

Behalve clerici veroordeelden ook talloze pamfletschrijvers de moord op Hendrik IV. L'Estoile was een verwoed verzamelaar van pamfletten, voegde zelfs exemplaren in zijn dagboek in en leverde vaak commentaar op de inhoud. Zo kocht hij op 17 mei het *Discours lamentable, sur l'attentat et parricide commis en la personne de tres-heureuse memoire Henry III, Roy de France et de Navarre*, geschreven door een zekere Thomas Pelletier. Evenals L'Estoile was de auteur geschokt door de moord en pleitte hij voor harmonie. Pelletier dankte God en de bevolking voor de getoonde eendracht – godzijdank was Ravaillac er niet in geslaagd Frankrijk opnieuw in een religieuze burgeroorlog te storten – en preee de Parijse adel voor het afleggen van een eed van trouw aan de jonge vorst Lodewijk XIII, die hij afschilderde als beschermer van de fragiele orde, een gezant Gods die nieuwe tweestrijd moest voorkomen.<sup>18</sup>

Vervolgens schetste Pelletier de contouren van de nieuwe orde. De Franse natie moest de ideaaltypische vormen van het menselijk lichaam aannemen: zoals het brein alle ledematen aanstuurt en ieder lichaamsdeel zijn eigen taak vervult, betoogde Pelletier, "zo wordt in een goed ingerichte staat één man als leider erkend die alle andere delen aanstuurt, die slechts in beweging komen op zijn gezag. Als een ieder zich aldus van zijn taak kwijt in goede harmonie en met verstand, dan blijven koninkrijken behouden, en worden kleine koninkrijken machtig; echter, door verdeeldheid en weinig onderlinge samenwerking gaan grote, florerende koninkrijken te gronde."<sup>19</sup>

Pelletier gaf kortom een uitstekende samenvatting van het absolutisme, dat de natie beschouwde als een politiek lichaam geleid door een almachtige vorst, een gezant Gods die als scheidsrechter boven de verschillende partijen stond om de eenheid te bewaken. Iedereen had zijn plaats te kennen in dit politieke lichaam, want onderlinge strijd en verzet tegen de monarchie zou de lichamelijke ordening vernietigen en de natie ernstig verzwakken. Het absolutisme was allerm minst een nieuwe vinding van Pelletier: reeds in 1576, terwijl Frankrijk werd verscheurd door godsdiensttwisten, had theoreticus Jean Bodin betoogd dat de enige remedie tegen interne verdeeldheid een sterke monarchie was.<sup>20</sup> Echter, pas na de moord op Hendrik IV leken de Fransen bereid zulke ideeën daadwerkelijk te onderschrijven.

### Executie

In Parijs bleef het in ieder geval niet bij mooie woorden, zo concludeerde L'Estoile in zijn dagboek. Verschillende incidenten in de hoofdstad onderstreepten dat de bevolking ook bereid was tot daden om de vrede te bewaren. Een bezorgde *abbé* waarschuwde de autoriteiten dat twee priesters in de straten riepen dat de Hugenoten de stad wilden overnemen, en daarom opriepen tot geweld – het tweetal werd onverwijd gearresteerd. Een groep mannen die 's nachts in de buurt van het Louvre om bloed schreeuwde



Ravaillac steekt de koning in zijn koets een mes in het hart

van Parijs pikte hij overal de wens naar harmonie op – in kerken, op straat en in pamfletten klonk de roep om de religieuze strijdbijl te begraven.

Allereerst viel het L'Estoile op dat zowel de katholieke priesters als de Hugenootse predikanten geen haat maar harmonie van hun kansels predikten. Tijdens de godsdienstoorlogen hadden geestelijken hun gelovigen geregeld aangespoord tot geweld, maar nu stelden ze alles in het werk om het tij te keren. Op 16 mei bijvoorbeeld hoorde L'Estoile de preek van predikant Du Moulin, die "bovenal vrede, eenheid en broederlijke harmonie met de katholieken predikte, ook al hangen ze een tegengesteld geloof aan. Hetzelfde werd die dag verkondigd door de katholieke priesters in de meeste kerken en parochies van Parijs."<sup>17</sup> Het bleef niet bij een eenmalige



en de bevoiking opriep de wapens op te nemen tegen de Hugenoten, werd door gewapende omwonenden meteen in de kraag gevat.<sup>21</sup>

Omdat de natie had besloten dat religieus conflict geen oplossing was, wekt het weinig verwondering dat iedereen die de harmonie verstoorde als een zwart schaap werd behandeld. De sporadische voorbeelden van eigenhandig ordeherstel verbleekten echter bij de straf die Ravallac te beurt viel: op 27 mei 1610 werd hij op het schavot geëxecuteerd als afschrikwekkend voorbeeld voor het volk. Religieuze zeloten en koningsmoordenaars hadden in Frankrijk niet langer een plaats. Eerst werd Ravallac gedwongen bij de Notre Dame voor het aangezicht van God en de natie om vergiffenis te smeken voor de begane vadermoord. Daarna begon de executie op het nabijgelegen Place de Grève, waar de beul Ravallac martelde met gloeiend hete tangen, symbolisch de rechterhand afsneed waarmee hij de vorst had neergestoken, de hand in zwavel oploste en de moordenaar uiteindelijk vierendeelde.<sup>22</sup> Het woedende volk was echter niet meer te houden, zo schreef L'Estoile later in zijn dagboek: nog voordat de beul de lichaamsdelen had kunnen verbranden, hadden de toeschouwers zich al op Ravallacs ledematen gestort en sleepten deze door de straten van Parijs.<sup>23</sup>

## Conclusie

De moord op Hendrik IV was kortom een keerpunt in mentaliteit, omdat de aanslag een einde maakte aan het idee dat religieuze orde exclusief was. Ravallac dacht in de voetsporen van Jacques Clément te treden, de moordenaar van Hendrik III; echter, hij werd niet als de redder van katholiek Frankrijk onthaald, maar als een judas geëxecuteerd. In de straten van Parijs, in de pamfletten die van de persen rolden en vanaf de kansels in de hoofdstad – overal verwierpen katholieken en protestanten religieus conflict en predikten harmonie als de remedie tegen hernieuwde broedertwist. Frankrijk was de burgeroorlog moe: in plaats van twee

## Ironisch genoeg werd Hendrik IV pas gemist toen hij was gestorven

exclusieve religieuze culturen die met geweld hun eigen utopische orde nastreefden, snakte men naar een inclusieve samenleving waarin saamhorigheid de dienst uitmaakte. Koningsmoordenaars, religieuze zeloten en verzetstheorieën hadden in deze orde geen plaats, omdat deze de absolute monarchie bedreigden die nu als garantie voor nationale eenheid naar voren werd geschoven. Niet Hendrik IV, maar Ravallac was de ketter, dus was het niet meer dan logisch dat hij aan stukken werd gescheurd.

Ironisch genoeg werd Hendrik IV pas gemist toen hij was gestorven. Plots beseftte de natie dat religieus geweld op de loer lag en godsdiensttwisten het land opnieuw aan de rand van de afgrond konden brengen. Hendrik werd verheven tot martelaar voor het nieuwe geloof in harmonie – een lot dat niemand beter had voorzien dan de vorst zelf. Op de dag

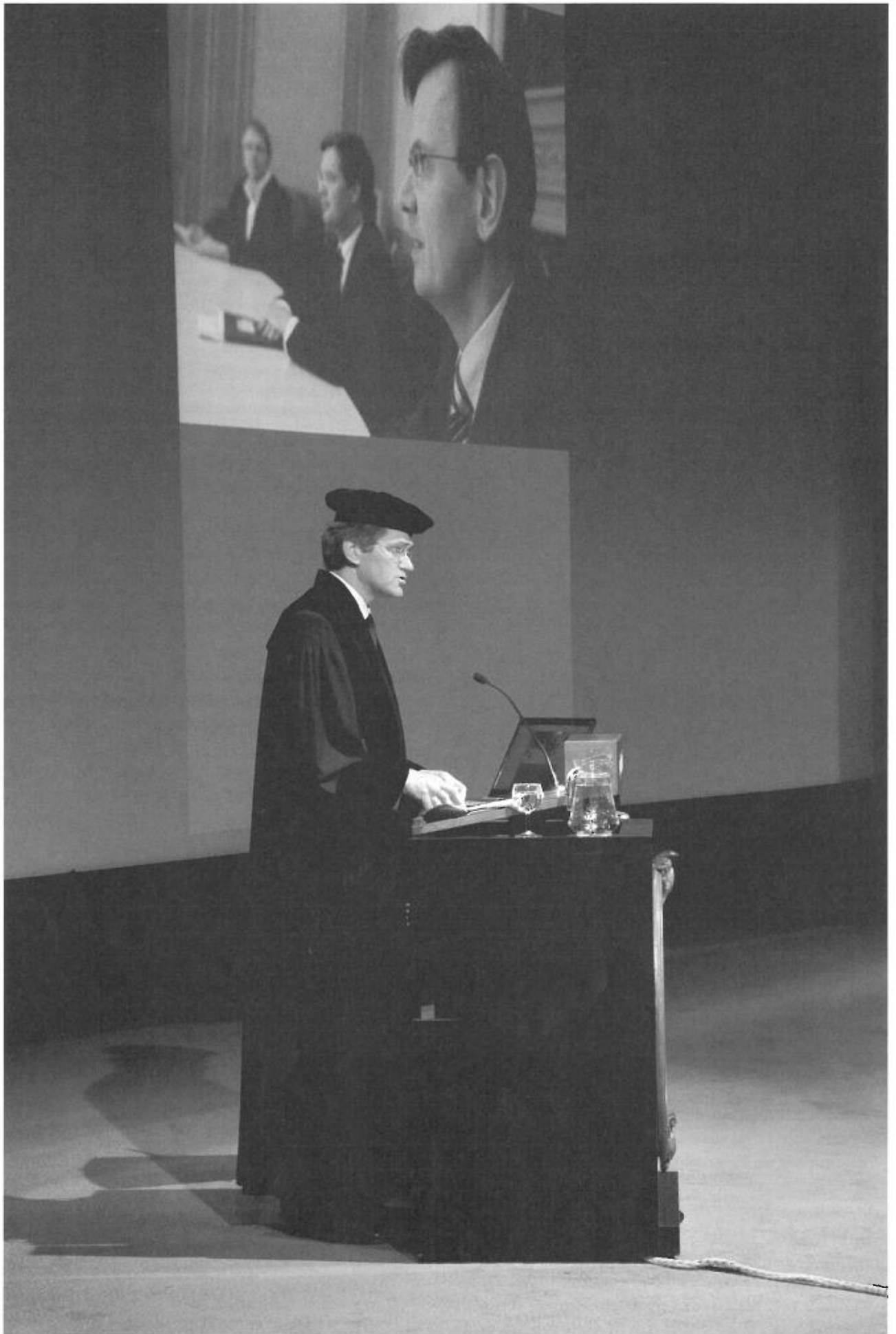
van zijn dood had hij enkele hovelingen profetisch de les gelezen, zichzelf vergelijkend met Christus: "jullie kennen me niet nu, maar als ik een dezer dagen sterf, en wanneer jullie me verloren hebben, dan pas begrijpen jullie wat ik waard was".<sup>24</sup> Een paar uur later was de Franse messias inderdaad overleden, en pas toen bewende de natie haar verlies.

## Personalia

David van der Linden (1983) volgt de researchmaster History: Cities, States and Citizenship aan de Universiteit Utrecht, en heeft speciale interesse voor de culturele en religieuze geschiedenis van vroeg-modern Frankrijk, Engeland en de Republiek.

## Noten

- 1 Pierre de L'Estoile, *Registres Journaux de Pierre de L'Estoile*, vol. 4, M. Petitot ed. (Parijs, 1826), 425-426.
- 2 *Ibid.*, 425-427; Roland Mousnier, *L'assassinat d'Henri IV, 14 mai 1610: Le problème du tyrannicide et l'affermissement de la monarchie absolue* (Parijs, 1964), 4-6; Jean-Pierre Babelon, *Henri IV* (Parijs, 1982), 982-985.
- 3 Mousnier, *L'assassinat d'Henri IV*, 17-18.
- 4 Zie voor een historiografisch overzicht: Mack P. Holt, "Putting Religion Back into the Wars of Religion", *French Historical Studies* 18 (1993), 524-530.
- 5 Natalie Zemon Davis, "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France", *Past and Present* 59 (1973), 51-91; Mack P. Holt, *The French Wars of Religion, 1562-1629* (2e editie, Cambridge, 2005), 86-90.
- 6 Georges Minois, *Le couteau et le poison: L'assassinat politique en Europe, 1400-1800* (Parijs, 1997), 123
- 7 *Ibid.*, 123-127; Mousnier, *L'assassinat d'Henri IV*, 72-74; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II: *The Age of Reformation* (Cambridge, 1978), 191-238;
- 8 Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, 310-326; Minois, *Le couteau et le poison*, 128-131; Mousnier, *L'assassinat d'Henri IV*, 78-79.
- 9 Holt, *French Wars of Religion*, 123-139.
- 10 L'Estoile, *Registres Journaux*, vol. 1, 379.
- 11 L'Estoile, *Registres Journaux*, vol. 2, 4; zie voorts: Minois, *Le couteau et le poison*, 169-173; Mark Greengrass, "Regicide, Martyrs and Monarchical Authority in France in the Wars of Religion", in: *Murder and Monarchy. Regicide in European history, 1300-1800*, Robert von Friedeburg ed. (Basingstoke, 2004), 178-180.
- 12 Holt, *French Wars of Religion*, 133-134; Greengrass, "Regicide, Martyrs and Monarchical Authority", 182-183; Minois, *Le couteau et le poison*, 144-145; Mousnier, *L'assassinat d'Henri IV*, 81-83.
- 13 Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, 345-347; Minois, *Le couteau et le poison*, 136-138; Mousnier, *L'assassinat d'Henri IV*, 85-87.
- 14 Mousnier, *L'assassinat de Henri IV*, 122-137; Holt, *French Wars of Religion*, 163-172.
- 15 Mousnier, *L'assassinat de Henri IV*, 101-122; Babelon, *Henri IV*, 954-973.
- 16 L'Estoile, *Registres Journaux*, vol. 4, 428-429.
- 17 L'Estoile, *Registres Journaux*, vol. 5, 9.
- 18 *Ibid.*, 14; Thomas Pelletier, *Discours lamentable, sur l'attentat et parricide commis en la personne de tres-heureuse memcire Henry III, Roy de France et de Navarre. Ensemble les souspirs de la France, sur la mort de iceluy, avec la fidelité des François* (Paris, 1610).
- 19 Pelletier, *Discours lamentable*, 6-7.
- 20 Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, 284-301.
- 21 L'Estoile, *Registres Journaux*, vol. 5, 85, 90.
- 22 *Arrest de la Cour de Parlement, contre le tres-meschant parricide François Ravallac* (Parijs, 1610); *Supplice, mort et fin ignominieuse du parricide inhumain, & desnaturé François Ravallat. Executé à Paris le 27 May 1610* (Parijs, 1610); *Discours veritable sur la mort de François Ravallat, executé à Paris le 27. May, pour le crue et detestable parricide par luy commis en la personne de Henry III. Roy de France & de Navarre. Aved un ample recit des tourmens qu'on luy a fait endurer* (Parijs, 1610).
- 23 L'Estoile, *Registres Journaux*, vol. 5, 24.
- 24 Geciteerd in: Babelon, *Henri IV*, 980.



*Het neocalvinisme als constituerende factor*

# ‘Ik wilde nu eens de continuïteit laten zien’

Onlangs poneerde George Harinck een stelling die in postchristelijk Nederland zeker prikkelend genoemd mag worden. In zijn oratie ter gelegenheid van de aanvaarding van het ambt van hoogleraar aan de VU, uitgesproken op 22 november jl., noemde hij het neocalvinisme een constituerende factor in de Nederlandse samenleving. Onder de titel ‘Waar komt het VU-kabinet vandaan?’ trok hij directe lijnen van Kuyper naar nu. Transparant ging met hem in gesprek over de achtergrond en reikwijdte van zijn stelling, het karakter van de huidige Nederlandse samenleving en neocalvinisme in de geschiedschrijving

- door **Ton van der Schans** en

**Liesbeth Schimmel** -

**U bent inmiddels hoogleraar Collectievorming en Geschiedenis van het Neocalvinisme. Waarover hebben we het precies als we van ‘neocalvinisme’ spreken?**

‘De term heeft oude papieren. De VU-hoogleraar Anne Anema gebruikte hem voor het eerst in 1897, in een publicatie. In Nederland is het niet een heel belangrijke term, daarvoor moet je in Amerika zijn. Als ze daar van neocalvinisme spreken, dan bedoelen ze Kuyperianisme. ‘Neocalvinisten’ betekent dan ongeveer hetzelfde als antirevolutionairen of gereformeerden. In Nederland is de term vooral bij theologen bekend. Je komt hem tegen bij bijvoorbeeld Kees van der Kooi en Martien Brinkman, als titel van een boek met teksten van Kuyper en Bavinck.

Ik gebruik de term zelf als cultureel begrip. Het neocalvinisme in theologische zin is in de jaren zestig verdwenen. Maar in culturele zin bestaat het nog wel. Ik denk dan aan het *Nederlands Dagblad*, aan de organisatie van de refozui!

De meeste neocalvinisten van nu nemen afstand van Kuypers theologie, die vinden ze te optimistisch, te speculatief. Wat ze wel overnemen, is zijn samenlevingsvisie.’

**Wat was er nieuw aan het neocalvinisme?**

‘Ten eerste het democratische denken. Dat is een soort radicalisering van Calvijn. Ten tweede het cultuuroptimisme. Dat is Kuyper, niet Calvijn. Calvijn legt veeleer nadruk op vreemdelingschap. En ten derde de strikte scheiding tussen kerk en staat.

Overigens moet je bij dat laatste niet denken dat Kuyper de invloedssfeer van de kerk wilde inperken. Hij vond de kerk als instituut juist heel belangrijk. Maar in de praktijk is dit anders gaan functioneren. Tegenwoordig staat in Nederland de kerk buiten spel. De kerk heeft geen gemeenschapsfunctie meer, zoals in Engeland en Duitsland. In Duitsland is de kerk een publieke factor. Minister Joschka Fischer citeert op een gedenkplaats uit het Oude Testament, er is discussie over kruisbeelden in openbare scholen. Dat is ondenkbaar in Nederland. Zelfs bij de Bijlmerramp vermeed de CDA-minister elk religieus woord. Kuyper heeft hier ongewild de mogelijkheid voor geopend. Tot aan Kuyper paste Nederland in het Europese patroon: er was een min of meer nationale kerk. Kuyper doorbrak deze nationale pretentie; hij creëerde gelijkwaardig ruimte voor alle overtuigingen. Nu is Nederland een land van dissenters en afgescheidenen, terwijl die groepen in andere landen marginaal zijn.’

**Toch heeft het neocalvinisme volgens u grote invloed gehad in Nederland en heeft het die nog. Dat zit dan niet in het instituut kerk.**

‘Nee, door hun organisatorische kracht en hun activisme – wat je allebei zo niet terugvindt bij Calvijn, dit komt bij Kuyper vandaan – hebben zij zo’n grote invloed gekregen. Antirevolutionairen hebben nooit meer dan acht procent van de Nederlandse bevolking uitgemaakt. Maar hun democratisch denken ging gepaard met een groot zelfbewustzijn. Theologisch gezien hangt dat denk ik samen met de leer van de veronderstelde wedergeboorte, de visie op verbond en doop.

Het heeft ook alles te maken met het politieke optreden van Kuyper. Die wilde voor elke overtuiging ruimte creëren in het publieke domein. Toen hij nog maar kort Tweede Kamerlid was, zei hij: “Ik kom op voor het recht voor allen.” Het volk is niet soeverein, maar het heeft wel rechten, óók de radicalen – dat waren de scherpste maatschappijcritici van zijn tijd –, óók de katholieken.

En je ziet dat alle groepen zich hebben aangepast om in dit systeem mee te kunnen doen. Antirevolutionairen hielden

op te praten over antithese, althans in de Tweede Kamer. Katholieken, liberalen en sociaal-democraten moesten de scherpe randjes van hun ideologie ook wegvijlen. Die laatste bijvoorbeeld konden pas meedoen, nadat zij het koningshuis accepteerden.'

*Maar daarmee konden de antirevolutionairen wel teruggrijpen op een lange Nederlandse traditie. Niet Kuiper, maar de liberalen weken af van de traditie.*

'Absoluut, daarom kon de ARP de liberale dictatuur ook zo snel verslaan. Kuipers succes was zijn beroep op de traditie. In zijn nadruk op de traditie herken je zijn verwantschap met Groen van Prinsterers idee van 'ongeloof en revolutie'. En hij kon inderdaad aansluiten bij een traditie van plooiën en schikken, die was ontstaan omdat het gewoon nodig was in een gebied waar de inwoners zoveel verschillende overtuigingen aanhingen. Willem Frijhoff heeft voor die situatie in vroeger eeuwen het woord 'omgangssoecumene' gemunt.

Tegenwoordig hebben we het over 'polderen'. Dat is veel negatiever dan de term die Kuiper gebruikte, 'parallellisme'. Dat laatste betekent: je hoeft je overtuiging niet in te slikken, een pluriforme samenleving biedt juist de mogelijkheid je overtuiging uit te spreken.

Maar als overtuigingen verzwakken, dán krijg je polderen. Bij gereformeerden zie je dat ze dit idee van verscheidenheid naar binnen hebben laten slaan. Zo is in de tijd van de VU-kerkhistoricus Augustijn en de moderne theoloog Kuitert de verregaande tolerantie en het relativisme ontstaan.'

*U noemt het neocalvinisme 'de hoeder van de samenlevingsstructuur'. Het is de vraag of dat ook voor Limburg of Brabant geldt. Anton van Duinkerken zou zeggen: dat is dan mijn samenleving niet.*

'Natuurlijk zijn er regionaal verschillen. Maar er zijn ook structuren, en daar wilde ik juist naar op zoek. Er wordt al zo vaak gevraagd wanneer de gereformeerde wereld begon en wanneer die eindigde, zo vaak gezegd dat het een gesloten zuil was. Ik wilde nu eens laten zien wat het algemene en het constante is. En die zie ik hierin: landelijk is er nog steeds een pluriform publiek domein, in plaats van bijvoorbeeld een liberaal publiek domein.'

*In uw rede besteedt u geen aandacht aan andere factoren die hebben bijgedragen aan het tot stand komen van deze samenlevingsstructuur.*

'Die zijn er zeker, maar als ik die had willen bespreken had ik de negentiende eeuw er veel nadrukkelijker bij moeten betrekken, terwijl ik juist zo snel mogelijk in de richting van de ontwikkelingen rond de Tweede Wereldoorlog wilde. Maar het is waar: Thorbecke heeft het huis van de Nederlandse staat gebouwd, Kuiper heeft het alleen maar ingericht.'

*Het is opvallend dat u het neocalvinisme een 'typische exponent' noemt van de Nederlandse culturele identiteit. Waarom spreekt u hier niet van nationale identiteit?*

'Omdat de nationale identiteit niet het accent heeft in het neocalvinisme. Hervormden beklemtoonden veel meer de

nationale identiteit, bijvoorbeeld bij monde van de CHU. Bij Kuiperianen vinden we geen sterke identificatie met een nationale identiteit terug. Ze waren vooral een minoriteit.'

*Maar de samenlevingsstructuur bepaalt toch de nationale identiteit? 'Zo zou je het kunnen zien, maar die samenlevingsstructuur is dus het parallellisme, en dat maakt de Nederlandse nationale identiteit tot een principieel open fenomeen.'*

*Als de Nederlandse nationale identiteit principieel open is, waarom ziet het integratiedebat er in Nederland dan precies hetzelfde uit als in andere vergelijkbare landen? Dan zouden moslims toch geen enkel obstakel tegenkomen als ze willen integreren in de Nederlandse samenleving?*

'Het integratiedebat op straat is inderdaad niet anders. Maar in Nederland zijn er wel degelijk verschillende stromingen. En je ziet dat dan juist in neocalvinistische kringen die principiële openheid van de Nederlandse samenleving wordt beleden. Er gaan ook stemmen op dat de multiculturele samenleving niet werkt, maar het artikel 'Het multiculturele drama' is door Paul Scheffer, een sociaal-democraat, geschreven, en niet door een neocalvinist. Het CDA hoorde je niet snel over dat multiculturele drama. Die partij vond het acceptabel dat mensen qua overtuiging en levensstijl afzonderlijk van elkaar leven. CDA'ers wortelen in een traditie van verscheidenheid, zoals in de Dooyeweerd-traditie. Door zo naar de traditie van het neocalvinisme te kijken kan ik politici als Willem Aantjes, Eelco Brinkman en Gert Schutte bij dezelfde traditie rekenen. Ze kenden allemaal hun Dooyeweerd. Neocalvinisme – ik vat het hier dan heel breed op – leeft het sterkst voort in CDA en CU.'

*U roept er in uw rede toe op de calvinistische waarden opnieuw te bediscussiëren, te expliciteren en te proclameren. Waar vinden we dat nog?*

'Ik vind het terug bij christelijke studentenverenigingen waar sprekers als Roel Kuiper, Sander Griffioen of ondergetekende optreden. Ik vind het terug in de reacties op mijn oratie. Ik vind het terug in de media - het *Nederlands Dagblad* -, her en der in het hoger onderwijs. De organisaties zijn er zeker. Ze zijn alleen niet sterk, er is verlegenheid. Maar het betekent wel iets dat organisaties zich weer gaan afvragen waar hun protestantisme in zit. Ze zoeken nieuwe manieren om iets met hun traditie te doen. Ze worden zich ervan bewust dat zij een eigen traditie hebben en dat het zinvol is die te expliciteren. Dat hoort echt bij de periode na paars, bij "het VU-kabinet".'

*Is er ook continuïteit waar het neocalvinisme in de geschiedschrijving betreft?*

'Er is continuïteit. Ik ben een leerling van George Puchinger, hij was een leerling van Gerretson, die was een leerling van De Savornin Lohman, die was een leerling van Groen. Er is een protestantse geschiedschrijving. Ik denk dan aan Van Deursen, aan Roel Kuiper. En zie de VCH. Die is opgericht toen paars zich aankondigde, je zou zeggen: kansloos. Dat de VCH bestaat en een netwerk vormt, is een bewijs op zich.

Mede dankzij de kabinetten-Balkenende kunnen we er



nu bovendien een gesprek over voeren. Als de VCH niet was opgericht, zou iedereen zeggen: deze invloed in de geschiedschrijving is uitgestorven. Dan zouden we alleen Van Deursen hebben. Nu zien we overal VCH'ers, het netwerk functioneert, en er wordt via de VCH gepubliceerd.

Natuurlijk is de protestantse geschiedschrijving heel gefragmenteerd. Maar er zijn wel knooppunten, zoals in Kampen, aan de VU en binnen de VCH, waardoor historici elkaar ontmoeten en aangetrokken worden en waardoor onderzoek mogelijk wordt gemaakt.'

*U zegt het zelf al: zulk werk moet gevoed worden door een geheel eigen overtuiging. Waar vinden we die overtuiging nog?*

'Die overtuiging moet inderdaad van jezelf zijn, die kun je niet overleveren. Wat bijvoorbeeld VU-wetenschappers hebben gedaan en nog doen, is de weg naar de traditie open houden. In die zin zijn bijvoorbeeld de publicaties van René van Woudenberg inzake de reformatorische wijsbegeerte heel belangrijk geweest. Op verschillende studentenverenigingen spelen dergelijke boeken een stimulerende rol, zodat mensen erdoor worden gevormd.

Voor mijzelf kan ik mijn overtuiging niet los zien van wat ik op wetenschappelijk vlak doe. Dit is toch mijn Kuyperiaanse achtergrond. Wat mij betreft hoeven christenhistorici die religieuze sfeer niet zo strikt te scheiden van hun wetenschappelijke activiteit.'

*Hoe wilt u dit zelf in de toekomst vormgeven? Hebt u specifieke plannen?*

'Allereerst is dit natuurlijk de grote vraag: wie schrijft die grote

biografie van Groen waarop we al zo lang wachten? Denk aan de boeken over Multatuli en Busken Huet. Er liggen archieven vol materiaal te wachten. Daar zie ik echt naar uit, dat die biografie er komt. Dan is er het naoorlogse protestantisme, mijn onderzoeksveld. Verder is de relatie tussen ons neocalvinisme en dat in Noord-Amerika heel interessant. In Noord-Amerika is er grote aandacht voor Kuyper, mede vanwege het maatschappelijke probleem dat wel is getypeerd als de *naked public square*. En ten slotte zou ikzelf me graag verdiepen in de receptiegeschiedenis van Karl Barth in het Nederland omstreeks de Tweede Wereldoorlog. Er is een tijd geweest dat er veel aandacht was voor Karl Barth, maar die bracht alleen maar secularisatie teweeg. Ik ben benieuwd welke plaats Barth hier uiteindelijk gehad heeft. Kortom, ik heb er alle vertrouwen in dat er genoeg te doen zal zijn.'

### Personalia

Prof. dr. George Harinck studeerde geschiedenis in Leiden en promoveerde in 1993 aan de VU op *De Reformatie. Weekblad tot ontwikkeling van het gereformeerde leven 1920-1940*. Hij is als hoogleraar verbonden aan de Theologische Universiteit te Kampen en de Vrije Universiteit te Amsterdam en directeur van onder meer het Historisch Documentatiecentrum voor het Protestantisme in Nederland van de VU. Daarnaast was hij jarenlang voorzitter van de VCH. Ter gelegenheid van zijn aanvaarding van het ambt van hoogleraar Collectievorming en Geschiedenis van het Neocalvinisme aan de Vrije Universiteit sprak hij op 22 november 2007 zijn oratie getiteld *Waar komt het VU-kabinet vandaan?* uit.

# De aanraking van de gesch

In het najaar van 1995 zat ik in de Doezakamer van de Leidse universiteitsbibliotheek te werken aan mijn proefschrift, *Geschiedenis bij de Bron*<sup>1</sup>. Ik had zojuist de paragraaf over Gerardus Vossius en zijn bijdrage aan de opbloei der geschiedwetenschap afgerond. Ik wilde gaan beginnen aan de paragraaf over de persoon die in mijn ogen de Galileï der geschiedwetenschap is: de zeventiende-eeuwse Benedictijner monnik Jean Mabillon. Ik wachtte op het exemplaar van zijn hoofdwerk *De re diplomatica* uit 1681. Ondertussen genoot ik van de mensen om mij heen die allen op hun houten lessenaar een oude druk hadden liggen waarover zij gebogen zaten. Een soort geluksgevoel overviel mij. Alle eeuwen leken in de boeken die hier open lagen uit hun verleden in het heden te treden. Ik voelde me een soort monnik, los van de tijd. De vriendelijke medewerkster bracht mij het exemplaar van *De re diplomatica*. Een indrukwekkende foliant. Ik sloeg hem open en voor mij doemden op het ex libris en de handgeschreven glossen van Gerardus Vossius. Dit exemplaar was van de grote Vossius zelf geweest! Hij had ooit, in het licht van misschien wel net zo'n late herfstzon, in dit boek zitten lezen. Ik zag Vossius en Mabillon letterlijk voor mij, zij raakten mij aan vanuit hun verleden en versmolten met mijn heden.

Een dergelijke ervaring is wat Johan Huizinga gemunt heeft als "de historische sensatie"<sup>2</sup>. Hij definieert de historische sensatie als: "Dit niet geheel herleidbare contact met het verleden is een ingaan in een sfeer, het is een der vele vormen van buiten zichzelf te treden, van het beleven van waarheid die de mensch gegeven zijn"<sup>3</sup>. Hij ontdekte bij zichzelf dat hij dergelijke sensaties had. Met name concrete voorwerpen uit het verleden riepen het verleden als het ware zintuiglijk op. Vooral de Middeleeuwen hadden een sterk evocatieve inwerking op de geest van Huizinga. Hier waren het vooral kunstvoorwerpen, zoals de schilderijen van de Vlaamse primitieven op de tentoonstelling te Brugge die hij bezocht. Huizinga werd in zekere zin een *figurant* in de ruimte van Van Eycks *Lam Gods*. Ook de natuur schonk Huizinga dergelijke historische ervaringen. Zo wandelde Huizinga op een late zonovergoten herfstdag langs het Deemsterdiep. Hij peinsde over de titel van zijn nieuwe boek over de late Middeleeuwen en ineens raakten de late middeleeuwen hem aan door middel van deze nazomerherfst. Hij hoorde, zag, rook en proefde de late Middeleeuwen als een herfsttij waarover nog even in al zijn felheid en glans het oude licht nog valt voordat het definitief donker wordt.

De notie van de historische sensatie heeft in de geschiedschrijving een betrekkelijk marginale plaats ingenomen. Recentelijk heeft de Groningse hoogleraar theoretische geschiedenis en geschiedfilosoof Frank Ankersmit een pleidooi gevoerd voor een herleving van deze historische sensatie – door hem "de sublieme historische ervaring" genoemd. Een sublieme historische ervaring is een hevige, de tijd overstijgende, zintuiglijke ervaring van het verleden, dat aldus "een zo dichtbij mogelijke verte" wordt. De historicus ziet het verleden voor zich, alsof niet hijzelf in een tijdmachine naar het verleden geschoten wordt, maar omgekeerd het verleden naar het heden reist. Ankersmit had zelf een dergelijke ervaring toen zijn moeder hem vertelde over de Russische revolutie<sup>4</sup>.

Tegen de achtergrond van Ankersmits pleidooi ten aanzien van Huizinga's historische sensatie wil ik in dit artikel de thematiek van de historische sensatie ofwel de sublieme historische ervaring nader beschouwen. Ik begin met een beschrijving van Ankersmits notie van de historische sensatie en de plaats daarvan binnen zijn oeuvre (paragraaf 2). Voorts ga ik vanuit mijn eigen denken in gesprek met Ankersmit rondom deze thematiek en kom tot een bepaling van de historische sensatie (paragraaf 3). Het geheel breng ik in de conclusie bijeen (paragraaf 4).

- door Ewald Mackay -

## Ankersmit over de historische sensatie

Net als Harry Mulisch is Ankersmit geen schrijver van losse boeken maar van een oeuvre. Zijn boeken vormen een spiegel van zijn intellectuele reis en ze bouwen op elkaar voort, nemen nieuwe wendingen en slaan onbekende paden in. De reis is ook niet steeds lineair, maar beweegt dan weer in cirkels, dan weer lineair. Dat maakt de interpretatie van zijn werk boeiend maar ook ingewikkeld. Als ik het goed zie, is - enigszins vereenvoudigd gesteld - het oeuvre van Ankersmit tot op heden een soort reisverhaal met drie kilometerpalen. Ik wil de drie kilometerpalen van Ankersmits reis kort typeren en vanuit zijn gehele intellectuele narratio op het spoor proberen te komen van de sublieme historische ervaring:

### a. Geschiedenis als verhaal

De reis begint. Reisjournalen zijn hier Ankersmits dissertatie *Narrative Logic* (1981)<sup>5</sup> en *Denken over geschiedenis* (1984)<sup>6</sup>. Dit is Ankersmits klassieke fase van het narrativisme. Als geschiedfilosoof poneert hij, tegenover een sterk verklarende, quasi-natuurwetenschappelijke vorm van geschiedwetenschap, een meer literaire, interpreterende en verhalende vorm van geschiedwetenschap. Het verhaal (de narratio) is haar metafoor. Kern van Ankersmits historisch narrativisme - versus de opvatting dat de geschiedwetenschapper een vertoog of wetenschappelijke verklaring schrijft - is dat de historicus een verhaal schrijft. Hij is als romancier bijzonder omdat hij in zijn roman verwijst naar feiten en personen die echt bestaan hebben of gebeurd zijn. Hij is romancier omdat zijn roman een logica heeft die intern noodzakelijk is (alles klopt met alles) maar extern betrekkelijk toevallig: een andere historicus schrijft een heel

ander verhaal over hetzelfde onderwerp - neem de diverse biografieën van Napoleon.

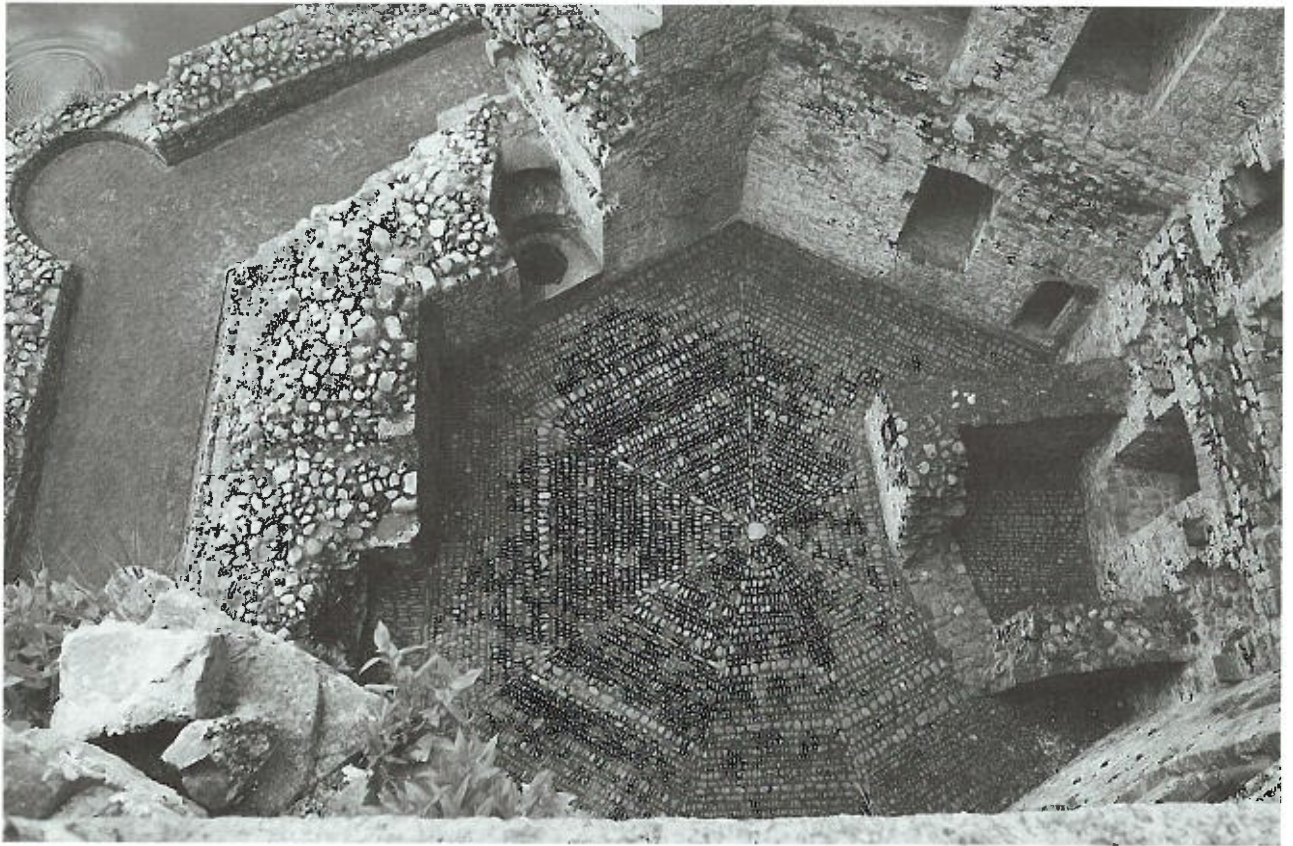
De narrativist is, meer dan de aan hem verwante historisten (Ranke) en hermeneutici (Dilthey), geïnteresseerd in het geschiedkundige verhaal op zich. Als filosoof denkt hij vooral na over de relatie tussen geschiedkundig verhaal en verleden en over de aard van het geschiedkundig verhaal.

De afstand tussen geschiedwetenschap en op bronnen gedocumenteerde historische romankunst lijkt binnen het narrativisme betrekkelijk klein te worden. Eigenlijk zit, als ik het goed zie, iemand als Hella Haasse in bijvoorbeeld *Mevrouw Bentinck* heel dicht bij Ankersmits idee van een historische narratio. Een andere historische roman van Hella Haasse, *Het woud der verwachting*, is dan net weer geen geschiedwetenschappelijke narratio maar een roman: de grens is betrekkelijk vaag.

De notie van de historische sensatie is, als ik het goed zie, hier bij Ankersmit nog niet pregnant in beeld. De historicus is vooral een schepper van een goed historisch verhaal, ook al is historische empathie een wezenlijke eigenschap van hem: de huid van het verleden is in zekere zin wel voelbaar onder de textuur van de narratio.

### b. Geschiedenis als kunstwerk

Bij deze tweede kilometerpaal vormt *De navel der geschiedenis* een bron (1990; in feite ligt de beginsuur al in 1988 bij het hierin opgenomen artikel 'De historische representatie')<sup>7</sup> en loopt de reis door tot *De spiegel van het verleden/ De macht van representatie* (1996)<sup>8</sup>. Ankersmit slaat oude en nieuwe paden in, maakt cirkelbewegingen, loopt vooruit: een ingewikkeld spel voor wie de sporen probeert te lezen. Zo te zien volgt er



geen radicale wending maar een subtiele metafoorwisseling en navenante inhoudelijke reiwijziging. We zagen dat bij de eerste kilometerpaal een metafoor uit de literaire sfeer werd gekozen: het *verhaal*. Nu volgt een andere metafoor: die van de *representatie*. Dit is een beeld dat zijn oorsprong vindt in de esthetica, dus in de schoonheidsleer. Het perspectief wisselt hier van de taalfilosofie naar de wijsgerige esthetica. Beïnvloed door de taalfilosofie zien nogal wat narrativisten de mens als een wezen dat gevangen zit in zijn eigen taal en narratio en dat geen toegang heeft tot de echte werkelijkheid. Ankersmit heeft hier moeite mee en tegen die achtergrond verschuift zijn metaforiek naar een gebied dat dichterbij de directe werkelijkheid ligt, dat van het kunstwerk. Een kunstwerk nu laat op een veel directere manier iets zien: het is geen woord maar een beeld. Het kunstwerk is overigens geen foto van de werkelijkheid maar een representatie of verbeelding of transfiguratie (Danto) van de werkelijkheid. De kunstenaar maakt wezenlijk iets anders dan wat hij ziet.

---

De historicus is in zekere zin een *bijzonder* soort *romancier*

---

Hij verbeeldt de werkelijkheid vanuit zijn eigen innerlijk, hij voegt al scheppend aan de werkelijkheid betekenis toe.

Deze metafoor van de representatie past Ankersmit toe op de geschiedschrijving. Ook al werkt de historicus met woorden, het geschiedverhaal is een beeld, een *representatie* van het verleden. De historicus reconstrueert niet het verleden maar hij construeert in feite een *kunstwerk*, een soort historisch

tableau. Geschiedschrijving weerspiegelt het beeld van de historicus van het verleden.

De historische sensatie krijgt hier impliciet en terloops reeds een betere bedding dan bij de kilometerpaal van het narrativisme: de historische *sensatie* appelleert immers meer dan bij het woord aan het meer zintuiglijke *beeld*. Het zintuiglijke beeld komt dichterbij de echte werkelijkheid.

**c. Geschiedenis als sublieme historische ervaring**

De reis gaat verder. Nu begint de notie van “de sublieme historische ervaring” pregnant in beeld te komen. Een vroege voorloper, die zich in feite nog in het vorige gebied bevindt, is Ankersmits rede *De historische ervaring* (1993)<sup>9</sup> en in het volle licht verschijnt deze fase in zijn nieuwste boek *De sublieme historische ervaring* (2007)<sup>10</sup>.

Ankersmit spreekt tijdens deze fase van zijn reis van de “sublieme historische ervaring”. Het woord “subliem” is, evenals het woord “representatie” een esthetische metafoor: die lijn lijkt zich aldus voort te zetten. Ankersmit zoekt de huid van de echte werkelijkheid aan te raken. De brede context is ook hier de moderne taalfilosofie die stelt dat wij gevangen zitten in de taal en dat wij in onze taal een werkelijkheid scheppen en dat er buiten de taal niets is. Ankersmit voelt zich in toenemende mate de gevangene van deze taalfilosofen. Hij wil uit deze taalfilosofische ‘grot’ ontsnappen naar een echte werkelijkheid die hij ook echt kan ervaren. Zijn bevrijder is de sublieme ridder van de ervaring: “Het is onder de *aegis* van het sublieme – dat wil zeggen, die werkelijkheidservaring die aan alle lingualistische codering ontsnapt – dat de ervaring opnieuw op het filosofische toneel verschijnt”<sup>11</sup>.



---

De historicus reconstrueert niet het verleden maar hij construeert in feite een *kunstwerk*, een soort historisch tableau.

---

Echte ervaring of werkelijke aanraking is aldus de nieuwe metafoer. Ankersmit gaat op zoek naar de bronnen van deze metafoer:

Huizinga is tijdens dit deel van de reis één van Ankersmits belangrijkste bronnen. Huizinga verkeerde te midden van kunstenaars (bijvoorbeeld Richard Roland Holst). Zijn notie van de historische sensatie komt uit de wereld van de Tachtigers, met name Lodewijk van Deysse<sup>12</sup>. Huizinga had de ziel van een kunstenaar.

Naast Huizinga's notie van de historische sensatie noemt Ankersmit Spinoza's pleidooi voor de intuïtieve kennis als een kenbron (naast rede en waarneming), Rorty's kritiek op de westerse overaccentuering van de rede en de waarneming en van de kennisleer als zodanig, Bernard van Clairvaux' mystieke ervaring van de werkelijkheid, Eichendorffs romantische notie van "een wonderlijk spooksel van ruimte en tijd: eenmalige verschijning van een zo dichtbij mogelijke verte" en Burkhardts en Walter Benjamins noties van het ervaren van de vroegere tijdgeest.

Dit alles brengt Ankersmit tot een wending naar wat hij noemt een *Romantische geschiedtheorie*. De historicus zoekt een werkelijke aanraking met het verleden. Hij overstijgt zijn heden en laat zich aanraken door het verleden. De historicus is een soort genie van de tijd. In zijn verbeeldend zien ziet hij de historische werkelijkheid en schept hij haar als het ware. Samenvattend: We hebben de drie 'kilometerpalen' van het oeuvre van Ankersmits geschiedfilosofie gezien: Ankersmit begon, metaforisch gezegd, als romancier, ging voort als kunstenaar en eindigt als romantisch kunstenaar of Tachtiger.

Vanuit deze interpretatie van Ankersmits oeuvre en de spits ervan in de notie van de historische sensatie of sublieme historische ervaring wil ik nu met Ankersmit hierover in gesprek gaan.

### In gesprek met Ankersmit over de historische sensatie

Ik zie mijn eigen geschiedfilosofische denkreis als een reis met – tot op heden – twee kilometerpalen. De eerste is een meer conceptueel-analytische reis, de tweede een meer inhoudelijke, persoonlijke verdieping daarvan. Tijdens beide reizen kwam ik Ankersmit als het ware tijdens zijn reis tegen. Vanuit beide kilometerpalen van mijn eigen reis wil ik met Ankersmit onderweg in gesprek gaan.

#### a. Klassiek-theologisch denken over geschiedenis

Van deze eerste kilometerpaal zijn *Geschiedenis bij de Bron* (1997) en ook de artikelen uit *Gedenksteden in de Jordaan* het reisjournaal<sup>13</sup>. De kern hiervan is dat het christelijk geloof binnen de geschiedwetenschap een constitutieve rol mag spelen en dat ik de geschiedenis mag verstaan vanuit deze

horizon als een handelingsruimte van God en mens. Ik gebruik hiertoe de klassieke notie van de eeuwige, noodzakelijk bestaande God en de door Hem geschapen, contingente, dus tijdelijke en gebeurlijke of open historische werkelijkheid. God schept een historische werkelijkheid waarin de mens handelt en waarin hij nadenkt over de betekenis van zijn eigen geschiedenis. De historicus mag de geschiedenis interpreteren vanuit zijn verstaanshorizon, mits hij dit doet zonder absolute pretenties: hij kent ten dele.

Vanuit mijn positiekeuze ging ik in mijn dissertatie in debat met verschillende bestaande visies, zo die van Ankersmit<sup>14</sup>. Ik betoogde dat – sprekend in zijn narrativistische denkschema – er bij hem logischerwijze ook ruimte zou mogen zijn voor een religieuze historische narratio. Desondanks wordt in zijn boek *Denken over geschiedenis* dergelijk denken door hem gediskwalificeerd als *speculatieve* geschiedfilosofie of geschiedschrijving. Volgens Ankersmit is alleen kritische geschiedfilosofie aanvaardbaar.

Zelf koos ik – hoewel er hier ruimte lag – overigens niet voor een dergelijke vorm van religieus historisch narrativisme. Ik meen dat de lastige linguïstische problemen waar het narrativisme ons in laat belanden – Ankersmit worstelde er

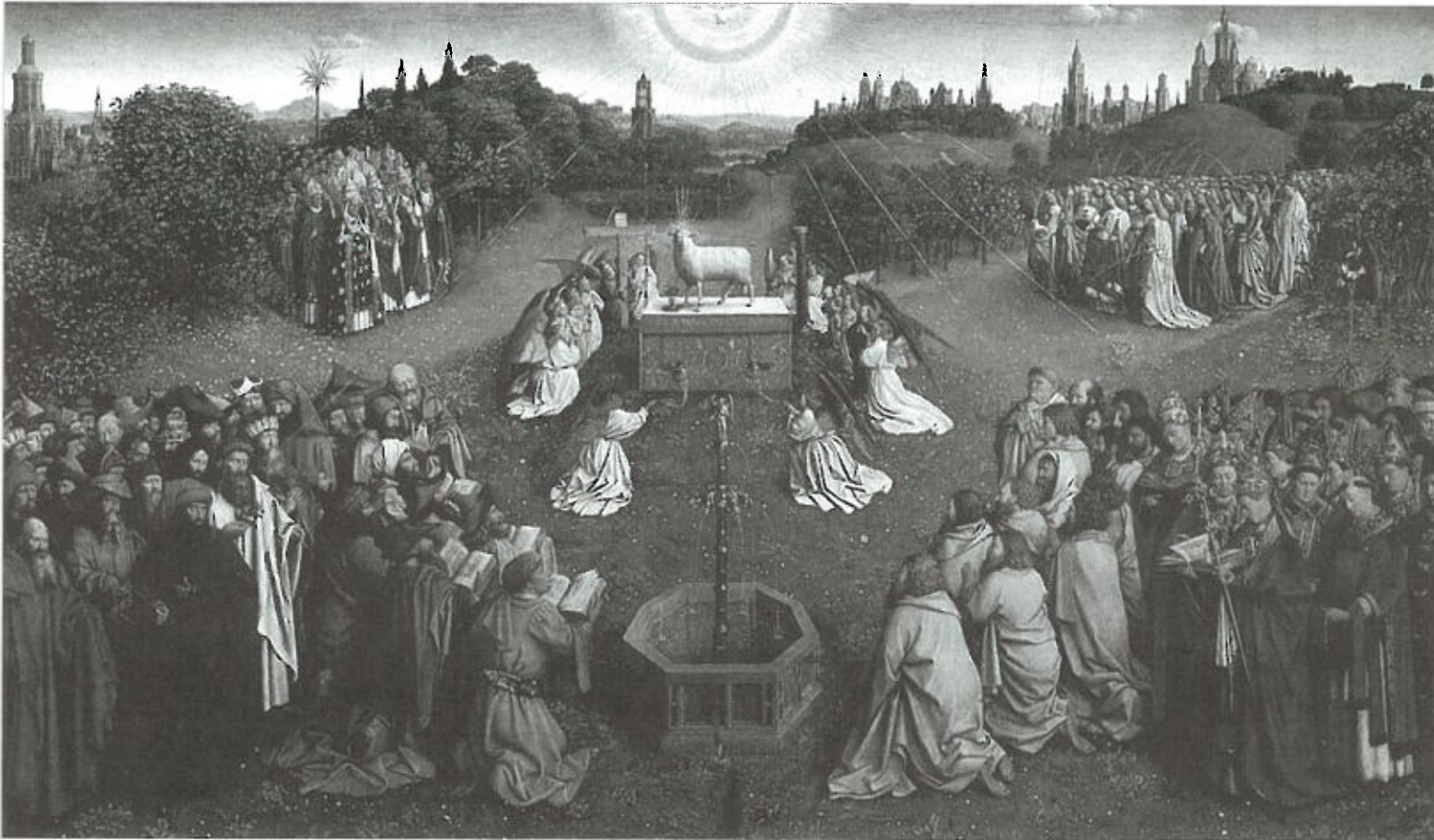
---

### God schept een historische werkelijkheid waarin de mens handelt en waarin hij nadenkt over de betekenis van zijn eigen geschiedenis

---

zelf ook mee – vanuit een andere optiek niet opduiken. De moderne filosofie zit gevangen in het 'ik'; de postmoderne filosofie zit gevangen in de 'taal'. De premoderne christelijke filosofie denkt echter vanuit God die in alle objectiviteit bestaat en een wereld schept waarin mijn kleine 'ik' figureert. Zij leert van haar eigen emancipatie uit het Griekse denken en uit de verwerking van de moderne en postmoderne filosofie dat ieder individu inderdaad slechts een beperkt denkraam heeft waarin hij in zekere zin opgesloten zit. Maar zij verabsoluteert deze notie niet maar plaatst haar binnen een basaler en vaster kader: God is niet gevangen in mijn denkraam maar omvat en schept alle denkramen (en ook woorden of talen als 'denkramen'). Ik meen dat dit goed verdedigbaar en redelijk is, en tevens aansluit bij een kritische notie van 'gezond verstand'.

Ik kan aldus de werkelijkheid beperkt maar wel betrouwbaar kennen, en dat geldt ook van de historische werkelijkheid. Enerzijds is het verleden een objectiviteit buiten mij, anderzijds interpreteer ik het verleden vanuit de tijdstroom waarop ik me nu in het heden bevindt en die als onderstroom weer verbonden is met het verleden. Het verleden is tegelijk eens en voorgoed voorbij én bestaat nog voort in het heden – in geestelijke zin in zoiets als de tijdgeest maar ook in materiële zin in bijvoorbeeld de Utrechtse dom. Ik noem deze notie "het verleden als verleden in het heden"<sup>15</sup>. Mijns inziens bood en biedt dit denken conceptueel een alternatieve basis voor Ankersmits notie van narrativisme, representatiedenken en de sublieme historische ervaring.



Hubert en Jan van Eyck, 'Aanbidding van het Lam', paneel van het Lam Gods, Sint-Baafskathedraal, Gent

### b. Naar een meer persoonlijk, innerlijk denken over de geschiedenis

Ik ben de laatste jaren vanuit deze klassiek-filosofische en -theologische lijn gaan reizen naar andere gebieden: zeg maar de 'via mystica' van denkers als Dionysius de Pseudo-Areopagiet, Cusanus, Jung en Weinreb. Ik verlaat de klassieke lijn niet, al relativeer ik haar wat meer: ook klassieke theologie

### Het verleden is tegelijk eens en voorgoed voorbij én bestaat nog voort in het hede

is een ten dele kennen en uiteindelijk is alles besloten in de – soms zeer paradoxale – botsing van tijd en eeuwigheid, een botsing die voor mij in de logica der overgave (zo bij C.S. Lewis: de vreugde!) leefbaar is. God raakt mij aan in de tijd en ik geef me over aan Hem.

Mijn wetenschapsvisie is aldus persoonlijker, biografischer, narratiever, intuïtiever geworden. Van dit deel van mijn reis zijn sommige sporen al te zien in *Gedenksteden in de Jordaan* (bijvoorbeeld in het hoofdstuk over traditie) en sterkere sporen in mijn recente boek over het leraarschap in de (cultuur)geschiedenis, *Meesterschap in spiegelbeeld*<sup>16</sup>. In het boek waar ik momenteel mee bezig ben – over de Europese geestescultuur – zal dit deel van de reis expliciet zijn weerslag krijgen.

Wanneer ik me vanuit deze tweede kilometerpaal bepaal

tot Ankersmits denken dan handhaaf ik wat ik bij de eerste kilometerpaal gezegd heb, maar ik voeg daar twee dingen aan toe.

Ten eerste: Binnen mijn gehele positie is het *verhaal* belangrijker geworden, en dan bedoel ik zowel het verhaal van het verleden als het verhaal van de historicus: beide verhalen verweven zich met elkaar in de geschiedwetenschap. Ik deel met Ankersmit het verlangen naar een spannendere, meer existentiële geschiedschrijving.

Ten tweede: Mijn weg doorheen de *via mystica* brengt mij dichter bij Ankersmits notie van de sublieme historische ervaring. Bernard van Clairvaux is opmerkelijk genoeg één van zijn bronnen! Ankersmit zelf typeert zijn visie als een "romantische" maar ik zie haar in zekere zin als een 'mystieke' visie. Bij Ankersmit figureert de mystiek mijns inziens evenwel in een meer aardse, immanente zin. Ik zie Ankersmits notie van de sublieme historische ervaring als een immanente mystiek<sup>17</sup>. Hij ontkent zelf op enkele plaatsen dat het mystiek is: "Dit wil niet zeggen dat we nu in het domein van de mystiek zijn beland". Tegelijk spreekt hij op één plaats, in strijd met de geciteerde woorden, wél van mystiek: "Het is een mystiek die ons niet op afstand van de werkelijkheid plaatst maar er midden in en zo in feite juist de krachtigste ontkenning is van de mystiek". Met dit laatste bedoelt hij te zeggen dat mystiek volgens hem vlucht uit de werkelijkheid is. Dat lijkt me typisch (post)modern gedacht. Binnen mijn werkelijkheidsopvatting kennen we de werkelijkheid via de mystiek dieper als werkelijkheid dan zonder de mystiek (en mystiek ziet tevens taal als scheppende kracht als een zeer

hoge, werkelijke toegang tot de werkelijkheid). Dit gezegd hebbend, houd ik staande dat Ankersmit – inderdaad: net als vele Romantici - een *aardse of immanante mystiek van de geschiedenis* voorstaat. De *gestalte* is die van de mystiek, het *voorwerp* dat van de aardse historische werkelijkheid.

Wanneer mijn interpretatie juist is, dan brengt dit me bij de volgende vraag: hoe kun je eigenlijk een dergelijke, tijdsoverstijgende ervaring hebben? Ankersmit beantwoordt deze vraag door te spreken van de evocerende kracht van voorwerpen uit het verleden om het verleden op te roepen. Het voorwerp uit het verleden of de Utrechtse Dom kun je mijns inziens inderdaad *daadwerkelijk ervaren* – ik muntte het hierboven als 'het verleden in het heden'. Het draagt iets van dat verleden in zich. Daarnaast is mijns inziens de gave

## De christelijke denkwijze gelooft dat je in Gods weten mede het verleden en de toekomst kunt kennen of zien

der *verbeelding* evenzeer een hulpmiddel van de historicus. Maar voor een ervaring van het *verleden* is mijns inziens meer nodig. Kún je eigenlijk wel met een immanente ontologie als die van Ankersmit het *verleden* ontmoeten? Volgens mij niet. Een tijdsoverstijgende historische ervaring kan mijns inziens alleen maar in een ontologie en een kenleer waarin iets of iemand is dat of die *alle tijden omvat*. Binnen de christelijke denkwijze is dit mogelijk. Zij gelooft dat je in Gods weten mede het verleden en de toekomst kunt kennen of zien. Er zijn frappante gevallen van bekend: profeten die de toekomst zagen, militairen die de afloop van de strijd zagen en ook een denker als Walther Stein (uit antroposofische hoek), die zei dat zijn boek *Weltgeschichte des neunten Jahrhunderts in Lichte der heiligen Gral* hem de negende eeuw deed zien.

Het is nu juist Huizinga, Ankersmits ankerpunt, die naar mijn overtuiging (zoals ik elders heb geprobeerd aan te tonen) een mystiek christen was en wiens historische sensatie wel de vereiste ontologie en kenleer heeft, zij het zeer schroomvol en impliciet<sup>18</sup>. Overigens is voor Huizinga de historische sensatie *als zodanig* 'geen religieuze aandoening'<sup>19</sup> – en dat ben ik met hem eens - maar ik meen dat de ontologische en kentheoretische ruimte die haar mogelijk maakt, wel degelijk een religieuze basis heeft: het bestaan van God die de tijden omvat. Deze religieuze basis maakt het mogelijk dat wij dingen als het ware medeweten in God die de tijden overziet. De historische sensatie lijkt overigens zeker wel op de mystieke sensatie. In beide gevallen worden we aangeraakt. De mystieke ervaring is de aanraking van God. De historische sensatie is de aanraking van de tijd. Een prachtige verbinding van die twee sensaties is wat mij betreft te vinden in de historische roman en sublieme narratio *Het negende uur* van Pieter Nouwen: de hedendaagse Mattheüspassion-zanger Edward Schneider wordt aangeraakt door Bach in de Thomaskirche tijdens de eerste uitvoering van deze passie én door Christus zelf in Zijn sterven op Golgotha in A.D. 33.

## Conclusie

Ik waardeer Ankersmits pleidooi voor een nieuwe aandacht voor de historische sensatie zeer. Ik meen dat deze historische sensatie bepaalde wijsgerige problemen oproept: wat voor werkelijkheid is er nodig waarin deze sensatie kan plaatsvinden? Ik stel dan zelf voor, in gesprek met Ankersmit: een verbinding van klassieke theologie en christelijke filosofie met de innerlijke, mystieke weg. Binnen deze alternatieve religieuze ontologie en kenleer kan ik iemand uit een andere werkelijkheid ervaren – God – en kan ik iemand of iets uit een andere tijd – een historische persoon – ervaren. In beide gevallen ervaar ik dan, om het met de dichteres Ida Gerhardt te zeggen, soms – want het blijft iets zeer uitzonderlijks – “dat er geen tijd bestaat”.

## Personalia

Ewald Mackay (1964) is geschiedfilosoof. Hij promoveerde 1997 op *Geschiedenis bij de bron*. Momenteel is hij als Cuma-docent werkzaam aan hogeschool Driestareducatief in Gouda.

## Noten

- <sup>1</sup> Ewald Mackay, *Geschiedenis bij de Bron. Een onderzoek naar de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid*, Sliedrecht 1997.
- <sup>2</sup> Johan Huizinga, 'De taak der cultuurgeschiedenis', in: Johan Huizinga, *Verzamelde werken*, Haarlem 1948 – 1953, VII, 35 – 85 (deze tekst is oorspronkelijk verschenen in 1929). Overigens is voor Huizinga deze sensatie niet zozeer op personen als wel op bredere episodes betrokken.
- <sup>3</sup> A.w., 71.
- <sup>4</sup> Frank R. Ankersmit, *De sublieme historische ervaring*, Groningen 2007. De ervaring van de Russische revolutie las ik recentelijk in een verslag van een debat rond Ankersmit, zie Trouw van 1 december 2007.
- <sup>5</sup> Frank R. Ankersmit, *Narrative Logic. A semantical Analysis of the Historian's language*, Groningen 1981, Den Haag 1983.
- <sup>6</sup> Frank R. Ankersmit, *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*, Groningen 1984.
- <sup>7</sup> Frank R. Ankersmit, *De navel van de geschiedenis. Over interpretatie, representatie en historische realiteit*, Groningen 1990.
- <sup>8</sup> Frank R. Ankersmit, *De spiegel van het verleden. Exploraties I: geschiedtheorie*, Kampen/ Kapellen 1996; *De macht van representatie. Exploraties II: cultuurfilosofie en esthetica*, Kampen/ Kapellen 1996.
- <sup>9</sup> Frank R. Ankersmit, *De historische ervaring. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de geschiedtheorie aan de Rijksuniversiteit te Groningen op dinsdag 23 maart 1993*, Groningen, 1993.
- <sup>10</sup> Frank R. Ankersmit, *De sublieme historische ervaring*, Groningen 2007.
- <sup>11</sup> Frank R. Ankersmit, *De historische ervaring*, 25.
- <sup>12</sup> Zie hierover Mark Kuiper, *De vaas van Huizinga. Over geschiedenis, verhaal en de betekenis van de dingen die voorbij gingen*, Amsterdam 1993. Overigens verneem ik 'in de wandelgangen' dat Kuiper – gepromoveerd bij Ankersmit - Ankersmit mede op dit spoor van de historische sensatie heeft gezet.
- <sup>13</sup> Ewald Mackay, Zie voor het proefschrift: noot 1. Zie voorts: *Gedenksteden in de Jordaan. Opstellen over geschiedenis, traditie en cultuur*, Heerenveen 2000.
- <sup>14</sup> Zie hiervoor Ewald Mackay, *Geschiedenis bij de Bron*, 239 – 250.
- <sup>15</sup> Ewald Mackay, *Geschiedenis bij de Bron*, 284.
- <sup>16</sup> Ewald Mackay, *Meesterschap in spiegelbeeld. Beschouwingen over persoonlijke vorming in het cultuuronderwijs*, Gouda, 2007.
- <sup>17</sup> Zie hiervoor tevens: Ewald Mackay, 'Het licht van een late herfstzon. Recensie van Frank R. Ankersmit, de sublieme historische ervaring', in: *Reformatisch dagblad*, 26 september, 2007.
- <sup>18</sup> Ewald Mackay, 'Johan Huizinga. Christianus infirmissimus?', in: *Gedenksteden in de Jordaan*, 112 – 125.
- <sup>19</sup> Johan Huizinga, a.w., 71.

# Christendom in een pluriforme samenleving

*Een beroep op het verleden voor het verstaan van christenen in het heden*

- door drs. A.A. van der Schans -

28

jaargang 19, nr 1 - 08 transparent

Het publieke debat in ons land wordt al lange tijd beheerst door de vraag hoe verschillende identiteiten en nationaliteiten in één en hetzelfde land zich tot elkaar verhouden. Waar staan christenen vandaag? De centrale vraag hierbij is of kennis van het verleden een verheldering voor de roeping van christenen in het heden kan betekenen. In dit artikel wil ik duidelijk maken dat een vergelijking van de situatie van christenen uit het verleden met die van het heden om verschillende redenen problematisch is. In de eerste plaats kijk ik naar de situatie van de christenen tussen 100-313 en in de tweede plaats sta ik kort stil bij de betekenis van het werk van Groen van Prinsterer (1801-1876). Afsluitend wil ik door middel van stellingen het staan van christenen in het heden spiegelen aan de situatie in het verleden.

## Situatie van de vroegchristelijke gemeente

Als we over deze periode in de geschiedenis schrijven doet zich een probleem voor, namelijk dat er heel veel beweerd en geromantiseerd wordt over de situatie van de eerste christenen in het Romeinse Rijk, terwijl we maar weinig weten over deze tijd. Daar komt bij dat het beeld is niet eenduidig is. Er is erg veel diversiteit en variatie.

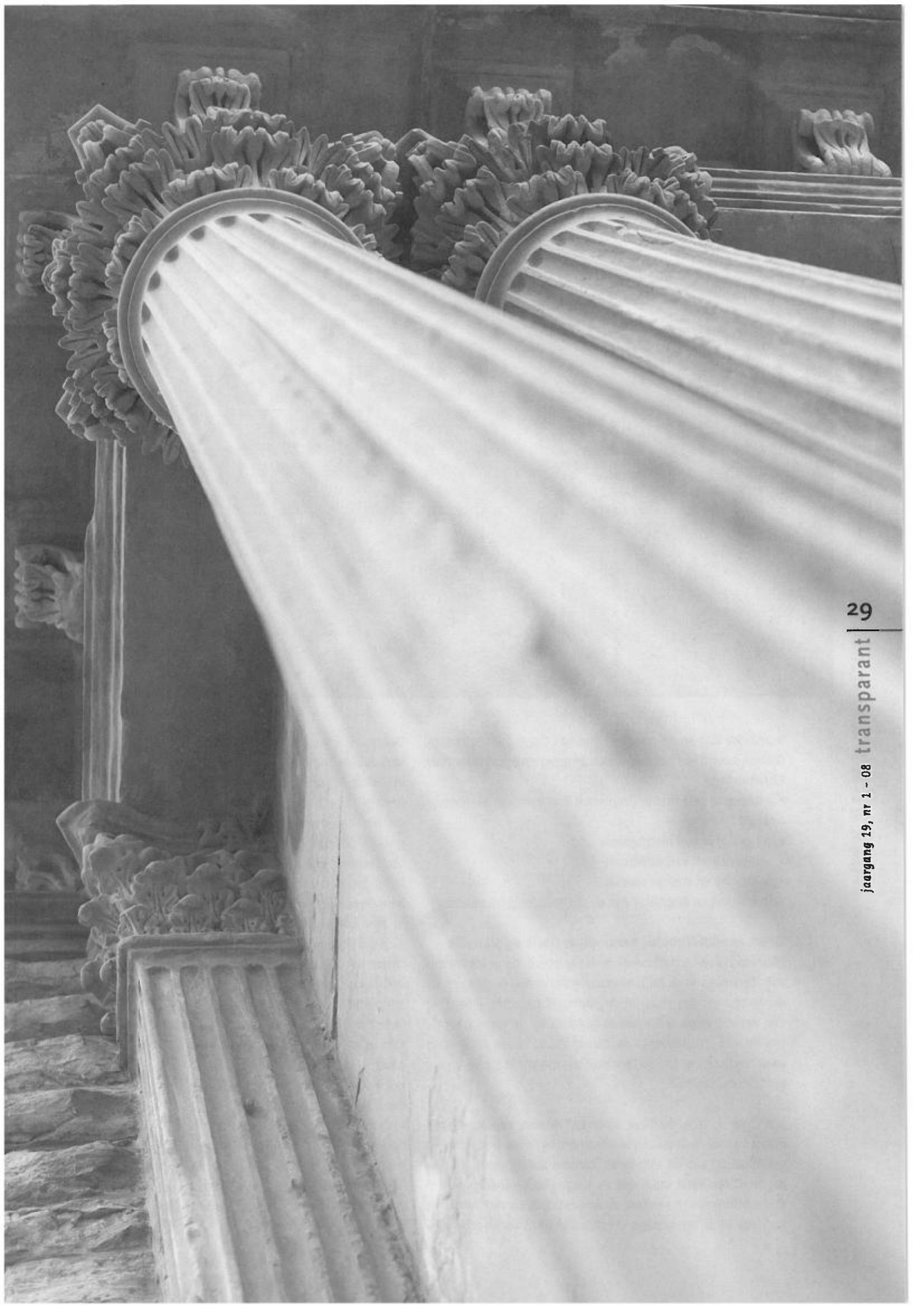
Hoe was de opstelling van christenen in de toenmalige cultuur? De christenen zijn veelal diegenen van wie we schriftelijke getuigenissen hebben. Dat zijn de intellectuelen onder hen<sup>1</sup>. De discussie op het intellectuele vlak wordt weerspiegeld in twee soorten geschriften: we kennen de martelaarsgeschriften (bijv. Ignatius) en de apologetische geschriften (bijv. Justinus Martyr).

Extern werd door de intellectuele christenen het debat aangegaan met de Sceptici, Epicureeërs, de Stoa en de gnostici. Intern kennen we de discussies onder christenen die bekend geworden zijn als Marcionieten, Montanisten, Donatisten, Arianen, Pelagianen. In de loop van de eerste vier eeuwen worden er synoden/concilies gehouden en worden de zogenaamde apostolische belijdenisgeschriften vastgesteld. Over 'gewone' christenen weten we zeer weinig. We bezitten enkele incidentele gegevens over de christenen in de keizertijd.

Meer niet. De inscripties, heidense verhalen, teksten en papyri vermelden tot 250 weinig of niets over de christenen: in de twee meest volledige geschiedenissen die in het begin van de derde eeuw zijn geschreven, worden de christenen niet eens genoemd<sup>2</sup>.

De intellectuele discussie is vooral normatief gevoerd. Vele opvattingen over de eerste christenen zijn hierop gebaseerd. Over het werkelijke, empirische leven van de christen weten we, zoals reeds gezegd, bijzonder weinig. Niet zelden treffen we in veel verwijzingen naar en vergelijkingen met de eerste christenen onterecht een romantische, onhistorische visie op deze periode uit de kerkgeschiedenis aan. Zo blijft het aantal christenen in de eerste drie eeuwen nog steeds een zaak van aannamen. Onder deskundigen is desondanks redelijke overeenstemming over de aantallen: rond het jaar 100 zouden er ongeveer 10.000 christenen geweest zijn, rond 200 zo'n 200.000 en rond 300 varieert het percentage tussen 5% en 10% van de totale bevolking van 60 miljoen mensen<sup>3</sup>. Dat betekent dat tot de derde eeuw het aantal christenen maximaal 0,3 % van de bevolking van het Romeinse Rijk heeft uitgemaakt. De geschiedenis van de eerste christenen is bepaald niet alleen het verhaal van een successtory. Er is ook een groep mensen geweest die het christen-zijn niet kon volhouden en het moest opgeven<sup>4</sup>. Er waren onder christenen onderling twisten en meningsverschillen. Over een aangelegen punt als militaire dienst, de ruggengraat van het Romeinse Rijk, werd verschillend gedacht. Er zijn altijd christenmilitairen gebleven.<sup>5</sup> Over de vraag of en tot hoe ver een christen zich aan de heidense cultuur mocht aanpassen, werden verschillende antwoorden gegeven, evenals op de vraag of ze in tijden van vervolging mochten vluchten of niet.<sup>6</sup>

Ondanks alle onzekerheden en onvolledige kennis uit deze bedoelde periode blijft het leven van de eerste christenen en de groei van de christelijke gemeente fascineren. Hoewel wetenschappers de grootse visie van Edward Gibbon, namelijk dat het Christendom de oorzaak van de ondergang van het Romeinse Rijk is, niet langer delen, bestaat er wel een hele duidelijke relatie tussen deze ondergang van het





Romeinse Rijk en de opkomst van het Corpus Christianum. Gibbon noemt vijf oorzaken van de groei en opmars van het Christendom:

- intolerante geloofsijver (intolerant hier verstaan als onbuigzaam)
- het geloof in een hiernamaals
- het verrichten van wonderen
- de strenge en zuivere moraal
- de eenheid en discipline van de christelijke gemeenschap<sup>7</sup>

#### Geen eenduidigheid, maar diversiteit en variatie

Historisch gezien constateer ik dat er ook in de geschiedenis van de vroege kerk geen eenduidig antwoord is gegeven op de vraag naar het staan in de cultuur. Concreter gezegd: er zijn verschillende antwoorden gegeven op de vraag naar de positie van christenen in de samenleving en de vraag naar onze verhouding tot de macht. De antwoorden zijn vooral contextueel bepaald.

Het door A. van de Beek voor het heden gepropageerde ideaal van de multiculturele samenleving<sup>8</sup> waarin christenen vreemdeling zijn en zich nooit kunnen identificeren met de macht of een natie, maar aan vervolging en verdrukking bloot staan, refereert aan een fase uit de geschiedenis van de vroege kerk die in de toenmalige omstandigheden verklaarbaar is.

Daarnaast kwamen andere varianten voor. De vraag naar de verhouding tot de macht van christenen rond het jaar 200 is in Van de Beeks ideaal nogal theoretisch.

Anders wordt de situatie in 313 wanneer Constantijn tot het christendom overgaat. Via een korte periode van godsdienstvrijheid ontwikkelt zich een situatie waarin het Christendom staatsgodsdienst wordt onder keizer Theodosius. Rond 350 is iets meer dan de helft van de inwoners in het Romeinse Rijk christen, c.q. gedoopt.

In zijn nog altijd lezenswaardige studie maakt H. Berkhof aannemelijk dat uit de drie mogelijkheden die er voor christenen in de vierde eeuw waren zich tot de macht te verhouden, het ontstaan van de staatskerk historisch gezien het meest voor de hand lag<sup>9</sup>.

Deze drie mogelijkheden waren, kernachtig samengevat:

- volledige godsdienstvrijheid waarin de staat elke religie vrij laat
- een staatskerk of staatsgodsdienst
- een kerkstaat of theocratie

Hoewel alle drie genoemde mogelijkheden niet alleen voorgestaan zijn, maar ook (soms heel kort) geïmplementeerd zijn, lag de ontwikkeling van de staatskerk waarin kerk/gemeente en staat/politiek een nauwe relatie hadden, historisch gezien het meest in de rede.

Immers, deze staatskerk was een vervanging van de Romeinse staatsgodsdienst. Er was tot deze tijd toe in de geschiedenis nog geen situatie voorgekomen waarin religie en politieke macht niet wezenlijk bij elkaar hoorden. Godsdienstvrijheid was in die tijd een anachronisme. We zien dat in het Westen de staatskerk, al naar gelang de tijd wisselt met een kerkstaat (Investituurstrijd). Voor beide situaties, staatskerk en kerkstaat is het begrip theocratie gebruikt. In het Oosten domineert de staatskerk heel pregnante (Byzantinisme).

In het kader van dit artikel is het onmogelijk de historische ontwikkeling van het Corpus Christianum te schetsen. Globaal zijn er twee interpretaties van deze ontwikkeling die soms uitmonden in apodictische standpunten. Het ene standpunt wordt verwoord in de titel van een bekend geworden boek: *De zondeval van het Christendom*<sup>10</sup> Hiermee wil gezegd zijn, dat de kerk een fatale fout gemaakt heeft toen Rome en Jeruzalem samen gingen. De kern van deze ontwikkeling is dat kerk en staat onlosmakelijk met elkaar vervlochten zijn. Kerk en staat vormen een twee-eenheid. In deze redenering mogen christenen zich nooit en te nimmer identificeren met de regering. Wanneer religie en politieke macht zich met elkaar verbinden gaat het onherroepelijk de verkeerde kant uit met de religie.

Het andere standpunt houdt de opvatting in, dat de overheid ook in geestelijke zaken een taak heeft en voor het (zedelijke) leven van de mensen wetten en bepalingen moet maken.

Zelf kies ik positie voor het laatste standpunt. De bewering dat de kerk in 313 een verkeerde stap heeft gedaan met ernstige gevolgen, gaat uit van een verkeerde beoordeling, zowel van de tijd voorafgaande aan 313, als aan de hierop volgende tijd. In historische en principiële zin. Immers, voor 313 was de kerk ook niet alleen martelarenkerk<sup>11</sup>. De antithese tussen kerk en staat was niet absoluut. De christelijke levensovertuiging zocht het contact met de samenleving waar dat mogelijk was. Het gaat niet aan met het oog op de vele aberraties, daar waar het inderdaad mis ging, omdat de kerk haar eigenheid en vervulde voor een verzwagering met de machten, het ideaal en de praktijk van het Corpus Christianum te diskwalificeren. Principieel is er ook alles voor te zeggen om het burger-zijn van deze wereld het volle pond te geven. Paulus voelstond ook niet met een verwijzing naar het martelaarschap en zijn pelgrimage toen hij zich nadrukkelijk op zijn burgerrecht en de keizer beriep toen zijn leven op het spel stond<sup>12</sup>.

### Groen van Prinsterer en de botsing van ideologieën

In de tweede plaats wil ik kort stilstaan bij het werk van Groen van Prinsterer, de andere historische peiling. Zelden zal iemand ooit korter en krachtiger de gevolgen van ongelof voor de samenleving hebben doorzien en verwoord dan Groen van Prinsterer in de titel van zijn hoofdwerk: *Ongelof en Revolutie*<sup>13</sup>. Groen bedoelde met revolutie niet een concrete historische omwenteling van de samenleving of het gezag, zoals bijv. in Frankrijk in 1789. Groen bedoelde met revolutie "de omkering van denkwijzen en gezindheid, in geheel de christenheid openbaar". In relatie tot datgene wat we in het eerste deel van dit artikel hebben geschreven, kunnen we

ook zeggen, dat Groen van Prinsterer zich verzette tegen de teloorgang van het Corpus Christianum, of wel de christelijke staat<sup>14</sup>.

In een aantal opzichten is het werk van Groen niet meer toegesneden op de huidige context van onze samenleving. Hier wil ik echter betogen dat de essentie van Groens denken en werk voor alle tijden en alle plaatsen betekenis heeft. Overigens heeft Groen zelf zijn opvattingen en werkwijze aangepast aan de veranderende omstandigheden die zich in zijn tijd voordeden. Terecht is dat een verandering van tactiek genoemd, niet van inhoud.

We zien in Groens leven, denken en werken drie fora. In chronologische zin zijn dat:

- de nationale gezindheid (tot 1830)
- de protestantse gezindheid (tot 1848)
- de gereformeerde gezindheid (1848-1876)

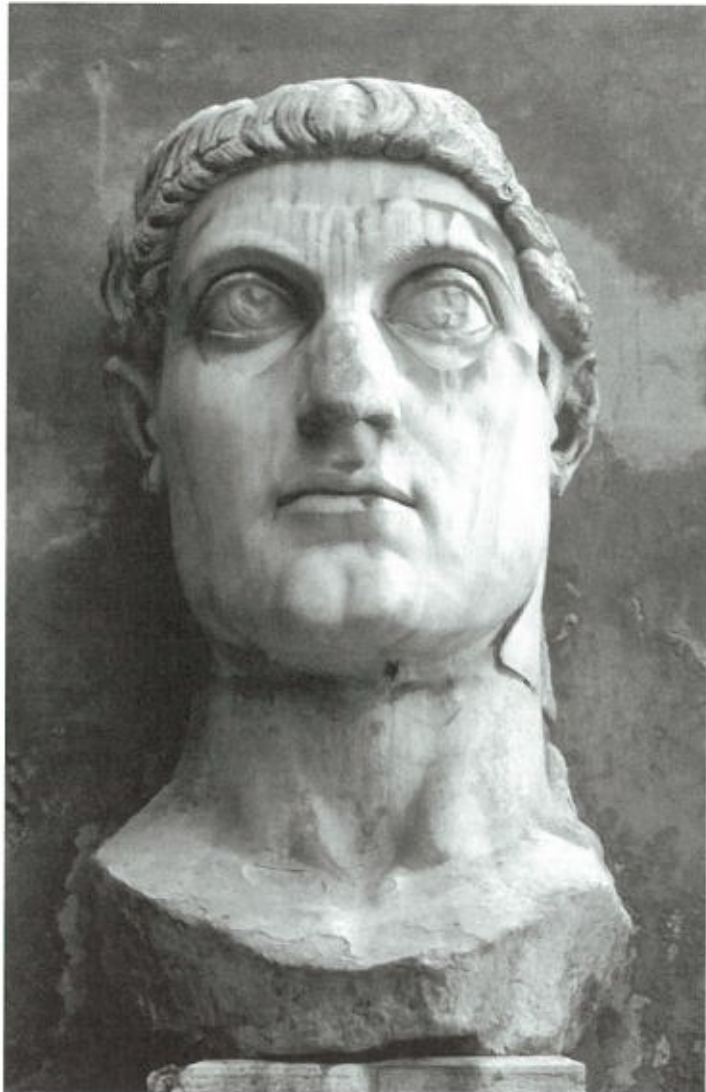
Een andere geveugelde uitspraak van Groen typeert zijn leven- en wereldbeschouwing: "Een staatsman niet, een Evangeliebelijder". Dat laatste heeft Groen gedaan in zijn eigen tijd: blijven uitkomen voor zijn diepste geloofswaarheden in politiek, samenleving en wetenschap. Altijd en overal weer heeft Groen de tijdgeest ontmaskert. In dit opzicht is Groen brandend actueel: wanneer godsdienst uit de staat en het publieke leven verbannen wordt, toont Groen aan dat andere geesten bezit nemen van het "leegverklarde huis". Neutraliteit bestaat niet. Vlijmscherp merkt Groen op dat ongelof een onaangenaam en intolerant nieuw geloof wordt. Als God van de troon gehaald wordt, blijft deze niet leeg, maar de mens gaat er op zitten. Honderdvijftig jaar geleden voorzag Groen dat het liberalisme tot een totalitaire religie zou leiden. Immers, godsdienstige overtuigingen die analoog aan deze overtuiging de publiekelijkheid zoeken worden tot de privé-sfeer teruggedrongen.

De rechtstaat is de nieuwe religie geworden: dat is het enige immers wat we allemaal gemeen hebben, onze enige waarde. Elke overheid en samenleving zal een maatstaf hanteren om verschil te maken tussen goed en kwaad. In onze samenleving is dat de democratie. Democratie wordt zo een absolute waarheid. Het moderne liberalisme functioneert als een totalitaire religie. Ze claimt in het publieke domein de absolute waarheid en eist gehoorzaamheid van allen. De vraag dringt zich op waar de mens die zichzelf tot de maat van alle dingen verklaard heeft, de moraal vandaan haait.

### Christenen in een netwerksamenleving

Hoe dient de opstelling van christenen te zijn in wat ik in navolging van anderen de netwerksamenleving noem? Terecht is opgemerkt dat achter het debat over waarden en normen, een debat dat behoorlijk is geïntensiveerd door het thema van de integratie, het diepliggende vraagstuk van een gebrek aan zingeving en oriëntatie schuilgaat<sup>15</sup>.

Onder invloed van globalisering verandert de rol en de macht van de overheid en de natiestaat. De overheid neemt geen bovengeschatte positie meer in de samenleving. Binnen deze samenleving is steeds minder sprake van één enkel herkenbaar sturingscentrum<sup>16</sup>. De netwerksamenleving die



Constantijn de Grote

zich met deze horizontalisering van maatschappelijke verhoudingen ontwikkelt, blijkt in snel tempo de bepalende factor te worden in het denken over bestuurlijke verhoudingen.<sup>17</sup>

Afsluitend wil ik door middel van een zevental stellingen het staan van christenen in het heden spiegelen aan de situatie in het verleden.

1. Het ideaal van het Corpus Christianum, het nastreven van de christelijke staat blijft gloeien, hoe illusoir ook. Ik meen dat ik hiermee in een lange en diepe traditie sta die met name bij Constantijn de Grote gestalte krijgt. Met Augustinus erken ik dat er tweeërlei burgers en tweeërlei staten zijn. De stad van God valt nooit samen met een aards koninkrijk.
2. De zuivere moraal, opofferingsgezindheid, barmhartigheid en naastenliefde van christenen uit de vroege kerk is een spiegel voor hedendaagse christenen.
3. Met Groen van Prinsterer zeg ik dat er geen neutrale of onpartijdige overheid is. Het blijft altijd zaak de tijdgeest te ontmaskeren en onder de toets van het Woord van God te stellen.
4. Nu de theocratische gedachte noodgedwongen ondergronds gaat, blijft de opdracht voor de individuele christen

in, maar niet van deze wereld te zijn. Christenen dienen op de markt van het publieke leven te staan met de belijdenis dat Jezus "de Heer der wereld" is.

5. De antithese in deze wereld is geestelijk, niet organisatorisch. De waarheid is absoluut in Jezus Christus. In die zin is er de intolerantie van het heil.
6. In gezin, school en de christelijke gemeente komt het aan op de vorming van persoonlijke deugden: matigheid, zelfbeheersing, dapperheid, rechtvaardigheid.
7. Deze persoonlijke deugden kunnen in Bijbelse zin alleen vruchten dragen wanneer zij geheiligd worden door persoonlijk geloof, hoop en liefde. Deze christelijke deugden dragen wezenlijk bij aan het welzijn van de samenleving.

### Personalia

Drs. A.A. (Ton) van der Schans is hoofdredacteur van *Transparant* en docent geschiedenis op hogeschool *Driestareducatief*

### Noten

- 1 E.P. Meijering, *Vroege christenen en de cultuur van hun tijd*, in: Gijsbert van den Brink en Eelco van Burg (red.) *Strijdbaar of lijdzaam. De positie van christenen in het publieke domein*, Heerenveen, 2006 p. 211-225
- 2 Robin Lane Fox, *Heidenen en christenen in het Romeinse Rijk*, Amsterdam 1989, p.256
- 3 A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924. Nog steeds is Von Harnack één van de meest gezaghebbende bronnen waar het empirische kennis van dit tijdvak betreft. Zie ook Meijering, a.w., p.211
- 4 Robin Lane Fox, a.w. p.257
- 5 G.J. van der Heide, *Christendom en politiek in de tijd van keizer Constantijn de Grote*, Kampen 1979
- 6 Henk Bakker, *Ze hebben lief, maar worden vervolgd. Radicaal christendom in de tweede eeuw en nu*, Zoetermeer 2005, o.a. p. 11
- 7 Edward Gibbon, *Verval en ondergang van het Romeinse Rijk*, Amsterdam/Antwerpen 2000, p. 166-202
- 8 A. van de Beek, *Elk vreemd land is hun vreemd en elk vaderland is hun vreemd*, ongepubliceerde lezing voor het Platform Waarden en Normen, 2007
- 9 H. Berkhof, *De kerk en de keizer*, Amsterdam 1946, p.40
- 10 G.J. Heering, *De zondeval van het Christendom. Een studie over christendom, staat en oorlog*, 4<sup>e</sup> (herziene) druk, Utrecht 1953
- 11 Van der Heide, a.w., p.12
- 12 J. van Eck, *Paulus en de koningen. Politieke aspecten van het boek Handelingen*, Franeker 1989, o.a. p. 86
- 13 Groen van Prinsterer, *Ongeloof en Revolutie. Een reeks historisch voorlezingen*, 3<sup>e</sup> (herziene) druk, Franeker 1976
- 14 R. Kuiper, *Tot een voorbeeld zult gij blijven. Mr. G. Groen van Prinsterer (1801-1876)*, Amsterdam 2001
- 15 Stefan Paas, *Vrede stichten. Politieke meditatie*, Zoetermeer, 2007. Dit boek noemt ik een geslaagde poging om vanuit kerk en theologie een bijdrage te leveren aan het publieke debat over de inrichting van de samenleving
- 16 Zie hier voor onder andere mijn artikel: *Ligt in het verleden nog het heden? Een kleine cultuurgeschiedenis*. In: *Transparant*, 18 (2007), nr. 1, p.18-23
- 17 M.W. van Buuren, *Tussen stemmen en sturen. Besluitvorming en burgerschap in de netwerksamenleving*, Den Haag 2006



## Zending en expansie

De relatie tussen overzeese expansie en zending is vaak door historici getypeerd als symbiotisch. Zendingen en missionarissen volgden in het kielzog van de soldaten en faciliteerden de expansie omdat zij de beschaving van het moederland overbrachten op de koloniën en gehoorzaamheid predikten. Omgekeerd leidde zendingssijver soms tot de ontdekking van nieuwe gebieden en zogen de zendelingen als het ware de koloniale mogelijkheden mee, omdat alleen zij de randvoorwaarden (in de vorm van veiligheid en infrastructuur) konden scheppen voor het kerstensen van de lokale bevolking. In de visie van David Livingstone waren 'Christianity, Commerce and Civilisation' onlosmakelijk met elkaar verbonden. Serieus wetenschappelijk onderzoek naar zending was vaak of een onderbelichte tak van de historiografie over overzeese expansie of kerkelijk denominationeel van aard. Was de eerste vorm van geschiedschrijving marginaliserend of badinerend, de tweede was vaak apologetisch of descriptief van aard. Vanaf de jaren 1980 ontstond er een nieuwe stroming waarvan de belangrijkste exponent Brian Stanley is, tegenwoordig directeur van het Henry Martyn Centre van Cambridge University. In zijn boek *The Bible and the Flag* (1990), dat een mijlpaal genoemd mag worden, ontmaskerde Stanley de negatieve geschiedschrijving over zending als ideologisch bevooroordeeld. Vaak kwam de kritiek uit marxistische of antikoloniale kring. Met Stanleys boek is een nieuwe, revisionistische koers ingeslagen die veel nadruk legt op empirisch onderzoek. Naast Stanley is de belangrijkste vertegenwoordiger van deze stroming Andrew Porter, Rhodes Professor of Imperial History, verbonden aan King's College London. Porter is een van de mastodonten in zijn specialisme, en was onder andere redacteur van het gezaghebbende *The Oxford History of the British Empire* (1999). In zijn in 2004 verschenen *Religion Versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914* verzet Porter zich tegen het

beeld van een symbiotische relatie tussen religie en overzeese expansie. De hoofdtitel van zijn boek moet dan ook als een provocatief worden gezien. Tevens bekritiseert Porter de nieuwere postmodernistische historiografie, die onder invloed van Edward Said zending ziet als een vorm van oriëntalisme. Zo meent Kathleen Wilson dat gevoelens van culturele superioriteit inherent zijn aan overzeese zending, die imperialistisch van aard is: 'the ultimate goal of evangelicalism was to create universal Christian subjects in the eyes of God.' Het zijn deze twee visies op zending die Porter in zijn boek met indrukwekkende eruditie en scherpzinnigheid ondermijnt. Hij verwerpt het marxistisch en postmodernistisch vooroordeel dat zending een vorm van imperialisme is of voortkomt uit gevoelens van culturele superioriteit, en verwijt historici dat ze religie niet als een autonome kracht zien in de geschiedenis: 'the issues of theology, belief and ideas about the nature of the church are to be taken seriously' (p. 13).

In elf, min of meer chronologisch geordende, hoofdstukken analyseert Porter de complexe relatie tussen religie en empire. De stoot tot zending zonder overheidssteun werd vooral gegeven door William Carey in zijn beroemde pamflet uit 1792, waarin hij verwees naar het Bijbelboek Handelingen en de Britse gelovigen opriep om te treden in de voetsporen van de apostelen. Carey richtte vervolgens zelf de eerste zendingorganisatie op. Hoewel enerzijds vooral dissenterse zendingorganisaties een onafhankelijke houding aannamen ten aanzien van overheidssteun, moet anderzijds wel opgemerkt worden dat men vaak het Britse Rijk zag als een creatie van de Voorzienigheid om een kader voor zending te verschaffen. Hierdoor was de relatie tussen de zendelingen en de overheid fundamenteel ambivalent van aard.

Porters methode kan het best omschreven worden als empirisch en het is evident dat voor dit boek zeer

grondig bronnenonderzoek is gedaan. Illustratief voor zijn eruditie voert Porter de lezer mee door heel het Britse Rijk door verschillende perioden en is zijn narratief zeer gedetailleerd. De eerste hoofdstukken kijken naar de vroege zendingsbewegingen en de verhouding met de abolitionisten in het begin van de negentiende eeuw. De zendingstreken van Livingstone vanaf de jaren 1830 leidden tot intensievere samenwerking tussen kerk en staat, die echter spoedig van beide kanten werd bekritiseerd. Een scherpe omslag was het gevolg: de faith missions in China van de Hudson Taylor Mission maakten zich juist volledig los van Britse staatsbemoeienis. De teneur van Porters betoog is dat de zendingorganisaties in verschillende omstandigheden, op verschillende plaatsen en in verschillende perioden telkens opnieuw hun strategie en relatie met de overheid evalueerden, en vaak tot nieuwe inzichten kwamen.

Porters grondigheid geeft het boek overtuigingskracht, omdat hij met overdadig empirisch materiaal de vanzelfsprekende relatie tussen zending en overheid kan problematiseren: vaak stonden zendelingen juist aan de kant van inheemse volken, en konden zij de universaliteit van het christelijke geloof niet rijmen met de wereldlijke belangen van het Britse Rijk. Anderzijds is het narratief dermate complex en compact dat de lezer het spoor soms bijster raakt en is het boek zonder enige voorkennis van personen en gebeurtenissen niet gemakkelijk te lezen. Wie echter doorzet, zal rijkelijk beloond worden. De conclusie van Porter is scherp en tevens genuanceerd: 'Although missions could not avoid empire, they were determined to put it in its place' (p. 330).

dr. David Onnekink

Andrew Porter,  
*Religion Versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*  
(Manchester: Manchester University Press, 2004, 392 blz., £19,99)

## Gezag is gezag

Over het uitroepen van de Indonesische onafhankelijkheid in 1945, de bloedige politieke acties die daarop volgden en uiteindelijk de Nederlandse erkenning van Indonesië in 1949, bestaat inmiddels een indrukwekkende hoeveelheid literatuur. Meestal wordt in boeken en artikelen de aandacht gevestigd op de rol die de Nederlandse regering en de internationale gemeenschap in het Indonesische dekolonisatieproces speelden. In zijn vlotgeschreven proefschrift richt oud-burgemeester Herman Smit zich echter op de positie van een specifieke bevolkingsgroep in de zogeheten Indonesische kwestie, te weten die van de gereformeerden. Een bevolkingsgroep die het Indonesische onafhankelijkheidsstreven hartstochtelijk afwees, ondanks het feit dat de gereformeerden zowel politiek – via regeringsdeelname van de ARP – als kerkelijk – via de zending – decennialang nauw betrokken waren bij het wel en wee in Indonesië en dus de ontwikkelingen na 1945 hadden kunnen zien aankomen (zie ook het artikel over Idenburg elders in dit nummer).

Volgens Smit dient de verklaring van deze felle houding vooral te worden gezocht in religieuze factoren. In de eerste plaats waren de gereformeerden ervan overtuigd dat het hebben van koloniën een door God gegeven middel was om het christelijke geloof te verbreiden. God had Indië en Nederland samengebracht en dus was het ongeoorloofd deze band te verbreken. Bovendien beschouwden de gereformeerden op grond van Romeinen 13 het onafhankelijkheidsstreven als een onbehoorlijke revolutionaire daad, als een opstand tegen het door God ingestelde Nederlandse overheidsgezag. Het was voor antirevolutionairen als Bruins Slot en Schouten daarom ondenkbaar Indonesië op te geven of te onderhandelen met rebellen als Soekarno. De revolutie diende zondermeer te worden neergeslagen, want 'gezag is gezag en rebel is rebel'. De ARP voerde dan ook felle oppositie tegen het 'rooms-rote' kabinet-Drees

dat wél besloot te onderhandelen met Indonesië en dus 'pacteerde met de revolutie'.

Smits studie levert een aantal interessante nieuwe gezichtspunten op. In de eerste plaats laat Smit zien dat het gedrag van de antirevolutionairen niet te wijten is aan 'de erfenis van Colijn' zoals in de standaardliteratuur wordt aangenomen (vgl. Doeko Bosscher, *Om de erfenis van Colijn*, 1980). De opvattingen van opeenvolgende antirevolutionaire voormannen vertoonden zoveel raakvlakken en overeenkomsten dat er sprake is van een continue lijn in het gereformeerde denken. En daarin was bepaald geen plaats voor een onafhankelijk Indië. In de tweede plaats laat Smit op een overtuigende wijze zien dat het een misverstand is te denken dat de zending aanzienlijk progressiever was dan de partijleiding. Vóór de Tweede Wereldoorlog was dat überhaupt niet het geval: de zending hield zich nauwelijks bezig met politieke aangelegenheden en bovendien zorgde angst voor de islam ervoor dat ook de zending voor het behoud van de koloniale verhoudingen was. Pas na de oorlog bemoeiden zendelingen als J.H. Bavinck en J. Verkuyl zich actief met de politieke ontwikkelingen en toonden zij – tot groot ongenoegen van de partijleiding – via politieke en kerkelijke bladen meer begrip voor het Indonesische onafhankelijkheidsstreven.

Het proefschrift van Smit doet denken aan dat van Jan Bank die in 1983 promoveerde op een soortgelijke studie, getiteld *Katholieken en de Indonesische Revolutie*. Hoewel beide studies een specifieke bevolkingsgroep belichten, zijn ze qua opzet niettemin totaal verschillend. Heeft het boek van Bank een chronologische opzet, Smit werkt zijn onderwerp vooral thematisch uit. Een belangrijker verschil is echter dat Bank beduidend meer aandacht heeft voor de (inter)nationaal-politieke context, terwijl Smit zich vooral richt op de ontwikkelingen binnen de gereformeerde wereld. Daarmee is de studie van Smit niet minder waardevol of minder interessant, maar wel beperkter. Doordat hij de focus exclusief

op de gereformeerden richt, lijkt het alsof het 'Indonesië-debacle' geheel aan deze bevolkingsgroep toe te schrijven is. Vanzelfsprekend zijn de gereformeerden medeverantwoordelijk, maar behalve de communisten zagen alle politieke partijen het dekolonisatieproces met lede ogen aan en was het nota bene een 'rooms-rote' coalitie die uiteindelijk besloot tot politieke acties.

Ten slotte is het ronduit storend dat Smit regelmatig nadrukkelijk zijn afkeer van het handelen van de gereformeerde voormannen in de Indonesische kwestie laat blijken. Zo schrijft hij op p. 367 dat hij het moeilijk kan begrijpen dat "een kerkelijke gemeenschap als de gereformeerde, waarin begrippen als zonde, schuld en vergeving in vrijwel iedere zondagse kerkdienst een centrale plaats kregen, zich desondanks in de Indonesische kwestie weinig of niets gelegen lieten liggen aan die geloofsartikelen". En op p. 441 schrijft hij: "Lezers van vandaag zullen op hun beurt met verbazing kennis nemen van de beginselen die in de Indonesische kwestie werden gehanteerd. Ook die behoren tot een voltooid verleden tijd!". Het is taak van een historicus recht te doen aan het verleden door de argumenten van destijds inzichtelijk te maken en niet door dergelijke moreel-ethische oordelen te vellen. Ook kan Smit het af en toe niet nalaten zich af te vragen wat er gebeurd zou zijn als de antirevolutionairen bijvoorbeeld wél regeringsverantwoordelijkheid zouden hebben gedragen (p. 232-233) of als de onafhankelijkheid via de legale weg zou zijn aangevraagd (p. 420). Hoe interessant deze vragen aan de borreltafel ook mogen zijn, dergelijke *what-if-history* is historisch gezien niet relevant en hoort dus niet thuis in een wetenschappelijke publicatie.

Leon van Damme

Herman Smit, *Gezag is gezag... Kanttekeningen bij de houding van de gereformeerden in de Indonesische kwestie* (Dissertatie Vrije Universiteit Amsterdam 2006, Hilversum: Verloren, 2006, 464 blz., € 35,-





288 blz., €17,50



388 blz., €15,-

*Drs. H.J. Lam, drs. P.J. Vergunst en  
drs. L. Wüllschleger (red.)*  
**Kerk rond het heilige heem**  
*Opstellen, aangeboden aan dr. A. de Reuver*

*A. Kastelein*  
**Predikanten die kwamen en gingen II**  
*Predikantenlijsten van de kerkprovincie Utrecht der  
Nederlandse Hervormde Kerk vanaf de Reformatie  
tot 1 mei 2005*

*Janne IJmker*  
**Achttendertig  
nachten**

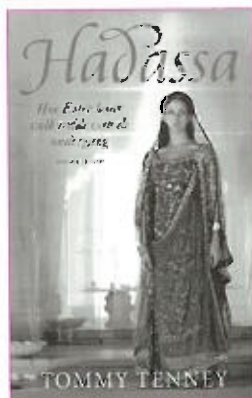
'Wat mij betreft het  
beste Nederlandstalige  
christelijk-literaire boek van  
de afgelopen drie jaai.'  
*Enny de Bruijn,*  
*Reformatorisch Dagblad*

312 blz., €18,90



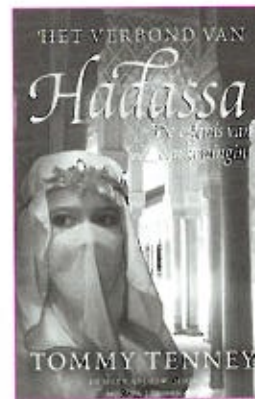
*Walter Wangerin*  
**Jezus**  
*Het leven*

352 blz., €21,50



*Tommy Tenney*  
**Hadassa**  
*Hoe Ester haar volk  
redde van de ondergang*

368 blz., €19,90



*Tommy Tenney*  
**Het verbond  
van Hadassa**  
*De erfenis van  
een koningin*

424 blz., €19,90

*Sigmund Brouwer en  
Hank Hanegraaff*  
**Het laatste offer**

452 blz., €22,50



*Sigmund Brouwer en  
Hank Hanegraaff*  
**De laatste  
discipel**

490 blz., €22,50

