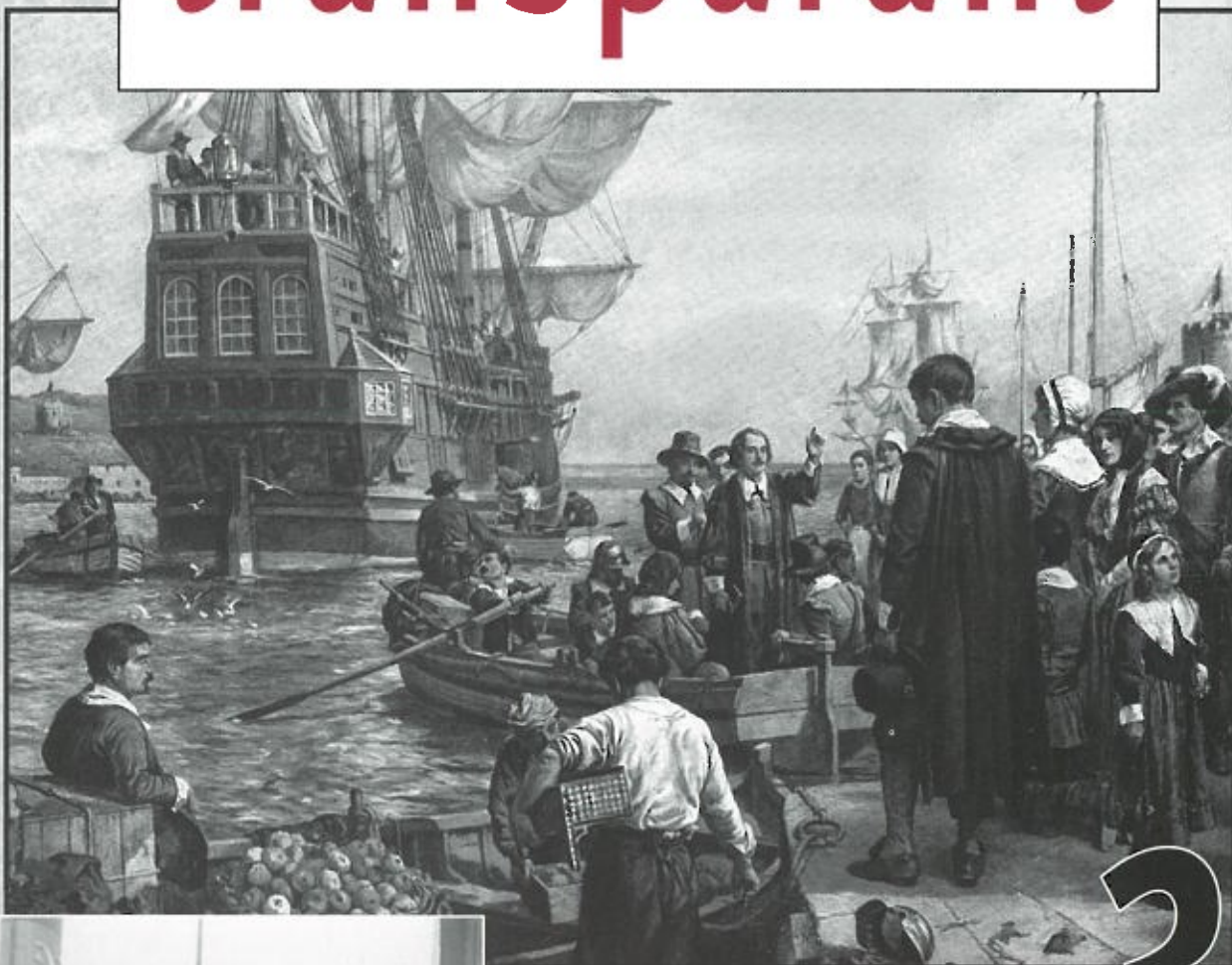


transparant



jaargang 21 - juni - nr:

3

Regio en religie

tijdschrift van de Vereniging van Christen-Historici

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

www.christenhistorici.nl

Redactieadres

Drs. A.A. van der Schans, Sponerstraat 38, 2411 EG Bodegraven,
(0172) 61 73 37 christenhistorici@gmail.com

Redactieleden

Drs. A.A. van der Schans (hoofdredacteur)
Mw. Drs. B. Biemond-Boer
Drs. L.J. van Damme
Drs. E. Koops (web-/beeldredacteur)
Drs. A. Nobel
Dr. D.M.L. Oordijk
Mw. A.E. Schimmel MA
G. Schipaanboord MA
Mw. J.L. Vos-Arwert (eindredacteur)

issn 0928-1282

Grondslag en doel VCH

De VCH heeft als grondslag de Bijbel, het geleesende 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 (federatie en gr)

Comite van aanbeveling

Prof. dr. A.Th. van Deursen
Dr. M.J. op 't Hof
Prof. dr. A. de Reuver
Prof. dr. G.J. Schutte
Prof. dr. W. van 't Spiker
Drs. N.C. van Velzen
Dr. J.B. Wafke

Erelid

Mw. drs. J.L. van Essen

VCH-secretariaat

Werf 4, 2871 GV Schoonhoven
Giradnummer 2664113 Ln.v. Penningmeester VCH, KPN.nl

Abonnementen

Boekencentrum Uitgevers, Postbus 29, 2700 AH Zoetermeer;
telefoon 079 - 3 628 628. E-mail abonneren@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 aangevraagd bij de administratie van Boekencentrum Uitgevers (zie hiervoor) en kost € 27,50 per jaar; studenten sturen een kopie van hun studentkaart 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 bijdrage kost € 7,00, inclusief verzendkosten. Opzegging schriftelijk en uiterlijk op 1 december voorafgaand aan het abonnementsjaar.

Bladmanager: Steven Schiek (Boekencentrum Uitgevers; schiek@boekencentrum.nl)

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

Advertenties

Adtel, Willem Swart
Hofackers 55, 1483 ED Annen
Telefoon: 0598 - 272609, Mob: 06 - 43206919
E-mail: swart@adtel.nl

Illustratiemateriaal

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

Artikelen

- 4 **Geloof en migratie in Nederland sinds 1945. Inleiding in de theorievorming**
door Jorge Castillo Guerra
 - 10 **Een kwestie van macht? Politiek-geografische bespiegelingen over godsdienst en migratie**
door Hans Knippenberg
 - 16 **Geloof in beweging. Religie als sturende factor in de Nederlandse emigratie na WOII**
door Enne Koops
 - 22 **Emigratie of verzuiling? De opbouw van het kerkelijk leven in de Noordoostpolder, 1940-1960**
door Gert Jan van Klinken
 - 29 **Jomlaila! Bid God met Marnix. Noemt Marnix in het Wilhelmus zijn naam?**
door Rien Rooker
- ## Recensies
- 35 **Christelijk-Historische Unie: 'Vriendenclub' die opging in het CDA**
door Anton van Renssen
 - 36 **Leesbaar boek over verwoesting van Nijmegen**
door Hans Krabbendam
 - 37 **400 jaar Friezen in Amerika**
door Enne Koops
 - 38 **Vitrine**
door Gerard Raven

De illustraties in dit nummer zijn afkomstig van de auteurs, het Nieuw Land Erfgoedcentrum Lelystad, Maritiem Museum Rotterdam, Pier 21 Museum Halifax (Canada) en copyrightvrije beeldbanken op internet.

Regio en religie

Dit themanummer van *Transparant* belicht van verschillende kanten de vraag hoe de relatie tussen christelijke religie en migratie in met name de twintigste eeuw gestalte heeft gekregen. Welke effecten heeft geografische beweging op religie? Leidt migratie tot godsdienstige 'achteruitgang', misschien zelfs tot secularisatie, of tot een opleving van religie onder degenen die verhuizen? Andersom kan men zich afvragen of religie menselijke beweging stuurt op het niveau van bijvoorbeeld motivering of migratiebereidheid.

De geschiedwetenschap op Nederlandse bodem heeft recent veel aandacht besteed aan deze thema's, waarbij – naast uiteraard de immigratie van moslims – de onderwerpen emigratie en Noord-Amerika op de voorgrond treden. Voorbeelden zijn de verschijning van het handboek *Four Centuries of Dutch-American Relations 1609-2009* van het Roosevelt Study Center in Middelburg, *Mijn reis was geboden. Abraham Kuypers Amerikaanse tournee* door VU-hoogleraar George Harinck en de aanstaande promotie van ondergetekende op het boek *De dynamiek van een emigratiecultuur. De emigratie van gereformeerden, hervormden en katholieken naar Noord-Amerika in vergelijkend perspectief (1947-1963)*. De relatie tussen het christelijke geloof en (e)migratie is in de historiografie lange tijd als vanzelfsprekend voorgesteld, of als cultuurvormend aspect onderschat. De zojuist genoemde publicaties bewijzen echter het tegendeel: de wisselwerking tussen "regio en religie" sprak en spreekt, speciaal in Noord-Amerika, helemaal niet vanzelf. Zij vertoont juist allerlei varianten.

De artikelen in deze *Transparant* sluiten op deze constatering aan. De predikant dr. Jorge Castillo Guerra, verbonden aan de Radboud Universiteit in Nijmegen, lost het startschot met een bijdrage over de historiografische en theoretische hoofdlijnen uit het geloof-migratiedebat. Hij schetst onder meer hoe er recent een 'theologie van migratie' is ontstaan, die ruimte wil scheppen voor een effectief intercultureel debat.

Vervolgens biedt prof. dr. Hans Knippenberg, emeritushoogleraar Sociale Geografie aan de Universiteit van Amsterdam (UvA), een aantal politiek-geografische macroverklaringen voor de religieuze verschillen tussen Europa en de Verenigde Staten vanaf de Reformatie. Knippenbergs essay, waarin hij ook stilstaat bij de emigratie naar Noord-Amerika, is gebaseerd op zijn in mei 2009 uitgesproken afscheidsrede als hoogleraar aan de UvA.

Redactielid Enne Koops behandelt de functie van religie in de Nederlandse emigratie naar Canada en de Verenigde Staten in de eerste twee naoorlogse decennia. Zijn bijdrage beantwoordt de vraag of en hoe religieuze motivatie en oorzaken de trek overzee stuurden. Hij concludeert dat, hoewel religie geen doorslaggevend motief vormde om te emigreren, deze wel een duidelijke rol speelde in de bereidheid om te emigreren.

Dr. Gert-Jan van Klinken, verbonden aan de Protestantse Theologische Universiteit Kampen, laat zien dat het historische voorbeeld van de kerken in de Noordoostpolder vraagt om een nuancering van de traditionele gedachte dat Nederland van de jaren 1940 tot 1960 nog een starre, verzuilde samenleving was. Door vergelijkingen te trekken tussen gereformeerden, hervormden en katholieken toont hij aan dat het kerkelijke leven in de polder een geheel eigen dynamiek vertoonde.

De Middelburgse taalkundige drs. Rien Rooker, ten slotte, verzorgt het supplement bij dit nummer. Daarin draagt hij argumenten aan voor de stelling dat Marnix van Sint-Aldegonde wel degelijk de auteur van het *Wilhelmus* was. Vanaf met name de jaren 1970 is die stelling namelijk vaak in twijfel getrokken.

Enne Koops

Geloof en migratie in Nede

Inleiding in de theorievorming

Immigratie is een historische constante in de Nederlandse geschiedenis. Om allerlei redenen vestigden mensen zich hier en droegen bij aan de diversificatie van het Nederlandse christendom. Welke rol speelt het geloof in de strategieën van de migranten om hun migratieplannen te verwezenlijken? Welke nieuwe interpretaties van het geloof ontstaan op die manier? Na een inleiding in de migratiegeschiedenis van de komst van recente religieuze stromingen naar Nederland schets ik aan de hand van recent onderzoek de betekenis van het geloof voor de migratie-ervaring, voor de aanpassingstrategieën van migranten en voor de opkomst van een theologie van de migratie.

– door Jorge Castillo Guerra –

Migratiegeschiedenis

Tot in de eerste helft van de vorige eeuw was migratie hoofdzakelijk mobiliteit van mensen van het noordelijke naar het zuidelijke halfrond, met uitzondering van migratie naar de VS en Canada en de intraregionale migratie binnen Europa. Nederland was afwisselend een immigratie- en een emigratieland, afhankelijk van economische, politieke, demografische of religieuze ontwikkelingen. Vanaf de zestiende eeuw zorgden het Spaanse Rijk, de handel, vluchtelingen zoals de Spaanse en Portugese joden, Waalse christenen, vervolgte lutheranen uit Antwerpen, hugenoten of de Zwitserse, Duitse en Poolse doopsgezinden (achttiende-eeuws) voor een toename van nieuwe christelijke kerken in Nederland. Ook het jodendom groeide daardoor. Volgens historicus Jan Lucassen kwamen tussen de zeventiende en negentiende eeuw jaarlijks 15.000 seizoensarbeiders naar Holland, die daarmee 5 procent van de plattelandsbevolking uitmaakten.¹ Deze migranten droegen in grote mate de toenmalige economie. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat gedurende twee eeuwen de VOC 475.000 buitenlanders rekruteerde. In de zeventiende eeuw kwam 40 procent van de Amsterdamse bevolking van buiten de grenzen van het huidige Nederland, één op de vier inwoners kwam uit Duitsland.² Duitse immigranten maakten 60 procent uit van het totale aantal immigranten in de negentiende eeuw. Ze moesten de confrontatie aangaan met een groot gevoel van wantrouwen en negatieve vooroordelen van de autochtone bevolking.³ In deze tijd werden de oudste migrantenkerken opgericht: de lutherse gemeenten (in Middelburg, Leiden, Rotterdam, Haarlem, Utrecht en Amsterdam) en de Eglise Wallonne in de zestiende eeuw, en in de daaropvolgende eeuw de English Reformed Church en de Scots Church. De Armeens-Apostolische kerk van Amsterdam was de eerste niet-westerse kerk in Nederland (vanaf de achttiende eeuw).

Naoorlogse immigratiestroom

Na de Tweede Wereldoorlog kwam een immigratiestroom van het zuidelijk naar het noordelijk halfrond op gang, als gevolg van de Koude Oorlog, van dekolonisatieprocessen in de voormalige Nederlandse koloniën, van behoefte aan arbeidskrachten in Nederland zelf door de aantrekkende economie, en ten slotte door vluchtelingenstromen. De immigratie van niet-westerse christenen, moslims en hindoes naar Nederland kwam zo op gang. Daardoor kwamen hier nieuwe vormen van het christendom (van buiten Europa) en religies die los stonden van een joods-christelijke traditie. Niet-westerse

and sinds 1945



immigranten hadden behoefte aan de beleving van hun religie en niet aan een leerstellig geloof.

De christenen, noch de protestantse kerken noch de Rooms-Katholieke Kerk, waren op hun komst voorbereid. Op eigen initiatief of onder begeleiding van een Nederlandse pastoor of predikant werden diensten georganiseerd volgens de eigen rituelen, in de eigen taal. Veel migrantenkerken ontstonden uit zulke initiatieven. Uitzondering vormt het pastoraat dat was opgezet vanuit Europese landen van herkomst van rooms-katholieke migranten, zoals de Missione Catolica Italiana of de Poolse Katholieke Missie. Pinksterkerken werden vaak gesticht door leiders zonder pastorale opleiding, ze ontstonden onder andere vanuit kleine bijbel- en gebedsgroepen.

In 1955 openden leden van de Ahmadiyya Qadian-beweging

uit Pakistan en India de eerste Nederlandse moskee in Den Haag. Moslims uit het Middellandse Zeegebied, Marokko en

Duitse immigranten maakten 60 procent uit van het totale aantal immigranten in de negentiende eeuw. Ze moesten de confrontatie aangaan met een groot gevoel van wantrouwen en negatieve vooroordelen van de autochtone bevolking

Turkije creëerden geïmproviseerde gebedsruimtes in gebouwen die weinig huur kostten. In samenwerking met religieuze groepen, christelijke interreligieuze werkgroepen en



De Mobarak Moskee in Den Haag - De oudste moskee van Nederland, geopend op 9 december 1955

overheden uit het land van herkomst, bouwden de nieuwkomers de eerste moskeeën en stelden zij imams in Nederland aan. Vanaf 1975 – toen Suriname onafhankelijkheid verwierf – kwam uit dat land nog een nieuwe stroom van ongeveer 30.000 moslims naar Nederland.

Aantallen

Er zijn geen precieze gegevens over het aantal religieuze immigranten. Het Sociaal Cultureel Planbureau baseert zich op verschillende studies.⁴ Wat het aantal christenen betreft, zijn er verschillende ramingen die uitgaan van 516.500 niet-westerse migranten en 798.000 migranten van westerse herkomst, dus in totaal 1.3 miljoen (in 2008).⁵ Over het aantal migrantenkerken bestaan ook schattingen uit 2004, die zich baseren op een inventarisatie van Van der Broek.⁶ Deze lopen uiteen van 1.000 tot 1.200. Migrantkerken zijn verspreid door heel Nederland, met een concentratie in de Randstad en de grote steden.

De omvang van de moslimgemeenschap heeft het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) in 2003 geschat op 920.000 of 5.7 procent van de totale bevolking.⁷ Uitgaand vanuit het moskeebezoek komen de onderzoekers Blank en Leemhuis tot een cijfer van ongeveer 210.000 actieve moslims. Die bezitten 475 moskeeën, waarvan 50.9 procent Turks is, 37.7 Marokkaans en 10.9 procent Surinaams. Verder bestaat er één Somalische en één Bosnische moskee.⁸ De islam is inmiddels de tweede religie in Nederland.

Geloof en migratie

Het geloof van de migranten is sterk gerelateerd aan hun migrantengeschiedenis en -identiteit. Migranten zijn mensen die hun land verlaten, aangespoord of gedwongen door diverse redenen: werkloosheid, het zoeken naar nieuwe perspectieven, milieurampen, vervolging, repressie, oorlog, armoede, verscheidene vormen van discriminatie, familiehereniging, et cetera. Met andere woorden, migratie is het resultaat van strategieën om het leven veilig te stellen en van het zoeken naar mogelijkheden om eigen levensdoelen te bereiken. In het bijzonder de vluchtelingen maken duidelijk dat migratie een strategie is om het eigen leven te beschermen.

Migratie kan ook begrepen worden als een metafoor die staat voor de reis en heroriëntatie in nieuwe samenlevingen van de circa 175 miljoen migranten wereldwijd, ofwel 1 op de 35 personen. Als ze het land van herkomst verlaten, begint hun migratiegeschiedenis en daarmee een nieuw proces van identiteitsopbouw. Ze leren dat de migratie veel meer is dan een territoriale verplaatsing, omdat er veranderingen optreden in hun eigen identiteit en in hun relaties met het land en de familie en vrienden die ze achterlieten. Eenmaal aangekomen in Nederland leert de immigrant dat ze nieuwe sociale, religieuze of culturele identiteitsetiketten ontvangen: vreemdeling, vluchteling, allochtoon, etnische minderheid, niet-westers, moslim, niet-verlicht, enzovoort. In de wisselwerking met de ontvangende samenleving krijgt hun leven een nieuwe betekenis. Ze zijn dan 'migrant', en hebben een eigen identiteit die wordt bepaald door nieuwe sociaaleconomische, culturele, etnische en religieuze 'grenzen'.

Geloof: hoop en sterkte

De periode van emigratie en immigratie vormt voor veel betrokkenen een tijd van onzekerheid, culturele shock en stress. Migranten zoeken naar nieuwe hulpmiddelen om zich te oriënteren en hun migratieplannen te realiseren. Het eigen geloof wordt een voedingsbron van hoop en kracht. Antropologische studies berichten over nieuwe religieuze rituelen die

Migranten danken God wanneer zij de grens overschrijden en zoeken naar mogelijkheden om hun dankbaarheid te uiten in religieuze gemeenschappen. Voor veel migranten is de migratie-ervaring een test van hun geloof in God

ontstaan in afscheidsceremonieën om te bidden voor een geslaagde migratiereis.⁹ Tijdens de reis, met name voor degenen die een levensgevaarlijke poging ondernemen om Europa binnen te komen, dragen ze amuletten, beelden of medaillons van heiligen of miniaturen van heilige Schriften voor bescherming. Zij danken God wanneer zij de grens overschrijden en zoeken naar mogelijkheden om hun dankbaarheid te uiten in religieuze gemeenschappen. Voor veel migranten is de migratie-ervaring een test van hun geloof in God: ze zien hun mi-



gratie als een geestelijke ervaring of een hen geboden kans om zich tot God te wenden.

De uitdagingen waar migranten voor staan in de eerste periode in Nederland leiden ertoe dat veel migranten die ver van hun geloof stonden, deze herontdekken als bron van oriëntatie. Juist vanwege de migratie-ervaring zijn ze ook gevoelig voor nieuwe liturgische of spirituele stromingen om hun geloof te beleven of worden ze aangetrokken door de warmte van andere religieuze gemeenschappen dan die uit de eigen traditie. Ze treden toe tot andere confessies of stromingen binnen de eigen religie. Zo worden bijvoorbeeld West-Afrikaanse anglicanen lid van een internationale Engelssprekende pinksterkerk of raken Noord-Afrikaanse soennieten uit een malikitische school geïnteresseerd in de hanafitische school uit het Midden-Oosten. Met andere woorden, de migratie-ervaring start ook een proces van verdieping van het geloof. Migranten ervaren dat God zich aan hen op verschillende manieren openbaart: God is een reizende God, die niet in hun geboortedorp aan de andere kant van de grens blijft. Ook blijft God dezelfde taal spreken. Hun geloof is in die zin een bron van hoop in ogenblikken van twijfel.

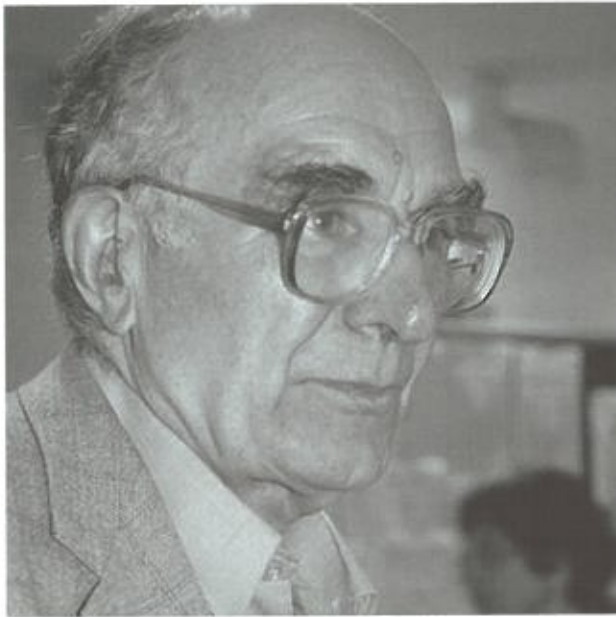
Geloof en aanpassingstrategieën

De confrontatie met de nieuwe samenleving betekent voor veel migranten een zoektocht naar overlevingsstrategieën, die afhangen van hun vaardigheden en omstandigheden (zoals mogelijkheden om een nieuwe taal te leren of openheid voor contacten met anderen), migratiestatus (legaal of niet) of toekomstperspectieven. De eigen krachten en identiteit worden op de proef gesteld en vervolgens wordt het inlevingsvermogen in de nieuwe maatschappij aangetast. Migranten kunnen nadien regressieve strategieën ontwikkelen

door het land van herkomst te idealiseren. Een gevolg van deze idealisering is de vorming van parallelle maatschappijen door uitsluitend relaties aan te gaan met leden met gelijke culturele of godsdienstige oriëntatie. Volgens de antropoloog Ralph Grillo gaat het hier om een houding die soms door religies wordt gesteund.¹⁰ In het geval van de islam onderscheidt hij drie strategieën:

- de 'transnationale islam-islam': moslims interpreteren de islam om zich uitsluitend te oriënteren op het land van herkomst en beperken hun relaties tot moslims uit hetzelfde land of school.
- de 'transnationale islam-islam binnen een binationaal of pluri-nationaal kader': moslims interpreteren de islam om zich op een nieuwe samenleving te oriënteren, gaan met mensen met verschillende nationaliteiten om en onderhouden banden met het land van herkomst (*dual orientation*).
- de 'transnationale islam: de *umma*': vanuit hun geloof richten moslims zich tot een *verbeelde gemeenschap* van moslims. Deze wereld- of supra-gemeenschap is transetnisch of *supertribal* en heeft geen specifieke territoria, omdat ze de verschillende religieuze richtingen, de verschillende nationaliteiten, culturen en etniciteiten van de islam verzamelt.

De eerste strategie die Grillo aankaart, is bekend vanwege de aandacht die deze krijgt in de media en de politiek, waarbij de oorzaken uitsluitend bij de moslims zelf worden gelegd en hun religie wordt gesimplificeerd en geen recht doet aan de verschillende factoren die een rol spelen.¹¹ Redenen voor de terugtrekking binnen de eigen groep kunnen worden gevonden in de ontvankelijkheid voor radicalisering die vooral moslims van de tweede generatie treft. Echter, onderzoek in



Ralph Grillo

Amsterdam schat het aantal jongeren van de tweede generatie dat daarvoor gevoelig kan zijn op twee procent.¹² Falend integratiebeleid of het ontbreken daarvan spelen hierbij een rol. Ook een belangrijke factor, zoals Steunebrink poneert, is de mythologisering van de islam.¹³ 'Moslims herkennen zich meestal niet', schrijft Edien Bartels, 'in voorstellingen van de islam die in de debatten worden gegeven. Zij voelen zich aangevallen en apart gezet als anders, niet-volwaardige deelnemers aan de Nederlandse samenleving.'¹⁴

De studie van Grillo is ook van toepassing op andere religieuze gemeenschappen van migranten, met name de tweede strategie – de dubbele oriëntatie – en de derde, die handelt over de verbeelding van een supra-gemeenschap. Migrantenchristenen ervaren ook de acculturatie-deculturatie-stress, met dit verschil dat ze minder druk van de autochtone bevolking ervaren voor de terugtrekking binnen de eigen groep. Als christenen worden ze niet als een probleem beschouwd vanwege hun inclusieve houding in de ontvangende samenleving. Daaraan liggen twee redenen ten grondslag: hun christelijke oriëntaties stammen uit het Europese koloniale verleden of er wordt van uitgegaan dat migrantenchristenen (zoals Oosterse of Ethiopische) passen bij de kern van de Europees joods-christelijke samenleving. Dat verklaart waarom criminaliteit of overlast van leden van deze groepen, ander dan bij moslims, niet in verband wordt gebracht met het christendom maar met hun achtergrondcultuur. Het beste voorbeeld is de overlast van Antilliaanse jongeren. Het christendom speelt geen rol in de kritiek of analyse van deze problematiek.

De rol van het christelijke geloof in de aanpassingstrategieën van migranten komt naar voren in onderzoek uitgevoerd in Den Haag, waaruit blijkt dat rooms-katholieke migranten internationale eucharistievieringen gebruiken om relaties aan te gaan met andere migranten en autochtonen: 'dat geeft ons het gevoel dat we niet alleen zijn, zoals degenen die in de Babylonische ballingschap het wel waren.'¹⁵ Geïnterviewden antwoorden dat deze internationale bijeenkomsten hun geloof verdiepen en ze daarin vertrouwen, moed, versterking, troost en eenheid ervaren met andere christenen. Daarnaast verbeelden ze ook, net als moslims, een globale gemeen-

schap: 'bij zo'n viering voel je je sterk... je beseft dat [wereldwijd] twee miljard mensen zo bezig zijn'.¹⁶

Migrantentheologie

Binnen de geloofsgemeenschappen, kerken, tempels of moskeeën ontstaan nieuwe interpretaties van het geloof en religieuze tradities van migranten vanuit de verschillende levenservaringen, spirituele ontwikkelingen, samenvloeiende religieuze stromingen en invloeden uit de Nederlandse context waar religie een geringe rol speelt in het publieke domein. Deze interpretaties zetten aan tot nieuwe wetenschappelijk-theologische inzichten. Er ontstaan wetenschappelijke debatten over de vorm die de 'Europese islam' zal krijgen of over de gedateerdheid van autochtone theologieën (die zich beperken tot de seculiere samenleving) voor een multicultureel geworden christendom. In het vervolg van deze paragraaf beperk ik me tot een korte inleiding in de christelijke theologie van de migratie.

Tijdens hun reis, in de beginfase van hun verblijf in Nederland en door hun participatie in immigrantenkerken doen christelijke migranten nieuwe religieuze ervaringen op. Er ontstaan nieuwe beelden van God, interpretaties van de Bijbel en van christelijke tradities en riten, die theologen aanzetten tot reflectie op de levens- en geloofsweg van migranten. Theologen komen vervolgens tot het inzicht dat vanuit hun kerkgemeenschappen of groepen, migranten bijdragen aan de opbouw van de samenleving in samenwerking met anderen en zich inzetten voor een intercultureel samenleven.¹⁷ Er ontstaat langzamerhand een theologie die een bijdrage beoogt te leveren aan een theologische reflectie die representatief is voor de nieuwe diversiteit van culturen en oriëntaties binnen

'Moslims herkennen zich meestal niet in voorstellingen van de islam die in de debatten worden gegeven. Zij voelen zich aangevallen en apart gezet als anders, niet volwaardige deelnemers aan de Nederlandse samenleving'

het christendom in Nederland. Migranten hebben behoefte aan een theologische reflectie op hun geloof, migratiegeschiedenis en alledaags leven. Binnen hun kerkgemeenschappen zal deze theologische reflectie kerkleiders en vrijwilligers helpen met hun pastorale taken omdat ze de kennis en vaardigheden die ze voor het migrantenpastoraat nodig hebben meestal autodidactisch moeten vergaren. Gesteund door een kritische theologische reflectie kunnen ze ook noodzakelijke intraculturele discussies op gang brengen om de groep zelf te bevrijden van praktijken die kunnen leiden tot de verdrukking van vrouwen of de minachting van andere leden.

Een theologie van de migratie in Nederland heeft ook de vermenselijking van de maatschappij als opdracht. Veel migranten hebben redenen genoeg om de wetgeving als inhumaan te ervaren. Om te beginnen zijn er de slachtoffers van het zo-

genaamde 'fort Europa', die hun leven waagden om hier te komen en dagelijks leven met de angst teruggestuurd te worden en de families die door tal van redenen gedwongen worden uit elkaar te leven in verschillende landen.

Tot slot

Met veranderingen in de migratiepatronen vanaf de jaren vijftig van de vorige eeuw introduceerden migranten nieuwe religies en een cultureel divers christendom. Deze religieuze oriëntaties moeten niet worden opgevat als transplantaties uit vreemde landen, omdat migranten godsbeelden, riten of de interpretatie van heilige teksten recreëren vanuit de eigen migratie-ervaring en -identiteit. Migranten passen hun geloof aan de uitdagingen en strategieën aan die ze tegenkomen om hun migratieprojecten te realiseren. Een opkomende theologie van de migratie reflecteert op deze hercontextualisatie van het geloof en wil bijdragen aan een interculturele transformatie van de samenleving door ruimte te maken voor ontmoeting en dialoog tussen mensen.

Personalia

Dr. Jorge E. Castillo Guerra is universitair docent Religiewetenschappen en Theologie aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Hij doet onderzoek naar onder meer het wereldchristendom en de interactie tussen migratie en religie.

Verder lezen

- Jorge E. Castillo Guerra, 'Theologie van de migratie, een interculturele methodologie', *Tijdschrift voor Theologie* 47.1 (2007) 42-64.
- Jorge E. Castillo Guerra, Frans Wijsen en Monieke Steggerda, *Een gebedshuis voor alle volken: Kerkopbouw en kadervorming in rooms-katholieke alloctonengemeenschappen* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2006).
- Jorge E. Castillo Guerra en Moniek Steggerda, 'Migrantenkerken' in: E. Brugmans, P. Minderhoud en J. van Vugt (red.), *Mythen en misverstanden over migratie* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2008) 173-188.
- Jan Lucassen en Rinus Penninx, *Nieuwkomers, nakomelingen, Nederlanders. Immigranten in Nederland 1550-1993* (Amsterdam 1994).
- Herman Obdeijn en Marlou Schrover, *Komen en gaan. Immigratie en emigratie in Nederland vanaf 1550* (Amsterdam: Bakker, 2008).

Noten

- ¹ Jan Lucassen, *Immigranten in Holland 1600-1800: Een kwantitatieve benadering* Working Paper 3 (Amsterdam: Centrum voor de Geschiedenis van Migranten, 2002) 12.
- ² Ibidem, 25.
- ³ Marlou Schrover, *Een kolonie van Duitsers. Groepsvorming onder Duitse immigranten in Utrecht in de negentiende eeuw* (Amsterdam: Aksant, 2002).
- ⁴ Linda Arnts, 'De migrantenkerken' in: J. Becker en J. de Hart (red.), *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie* (Den Haag: SCP, 2006) 11-19 (bijlage B3).
- ⁵ Hijme Stoffels, 'A Coat of Many Colours: New Immigrant Churches in the Netherlands' in: idem en M. Jansen (eds.), *A Moving God:*



Immigrants Churches in the Netherlands (Zürich en Berlijn: Lit-Verlag, 2008) 13-29.

- ⁶ Atze van der Broek, *Ieder hoorde in zijn eigen taal; inventarisatie van kerken voor – en van – nieuwkomers en migranten in Nederland* (Amstelveen, 2004).
- ⁷ Karen Phalet en Jessika ter Wal (red.), *Moslim in Nederland. Religie en migratie: sociaal-wetenschappelijke databronnen en literatuur* (Den Haag: SCP-werkdocument 106a, 2004) 5.
- ⁸ Anand Blank en Fred Leemhuis, *Nederlandse islam: Imams, deugden, heilige bronnen. Eerste rapportage* (Groningen: RuG, 2007) 12, 17.
- ⁹ Jacqueline Hagan en Helen Rose Ebaugh, 'Calling upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process', *IMR* 37.4 (2003) 1145-1162.
- ¹⁰ Ralph Grillo, 'Islam and Transnationalism', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30.5 (2004) 861-878.
- ¹¹ Ter illustratie van de complexiteit van dit probleem verwijs ik naar het onderzoek van Janneke Jansen, *Bepaalde huisvesting. Een geschiedenis van opvang en huisvesting van immigranten in Nederland, 1945-1995*, Amsterdam: Aksant, 2006, waarin ze vaststelt dat in de jaren zeventig en tachtig, toen migranten huisvesting zochten voor de hereniging met hun familie, de woningcorporaties bewust migranten en autoctonen uit elkaar hielden en bijdroegen tot de vorming van de zogenoemde zwarte wijken. Uit het onderzoek van Manon Pluymen, *Niet toelaten betekent uitsluiten: Een rechtssociologisch onderzoek naar de rechtvaardiging en praktijk van uitsluiting van vreemdelingen van voorzieningen* (Den Haag: Boom, 2008) blijkt hoe en waarom migranten door de overheid systematisch werden uitgesloten van voorzieningen. Migranten moesten terugvallen op de eigen groep voor de vervulling van de eerste levensbehoeften.
- ¹² Marieke Sloomman en Jean Tillie, *Processen van radicalisering. Waarom sommige Amsterdamse moslims radicaal worden* (Amsterdam: UvA; Instituut voor Migratie- en Etnische Studies, 2006).
- ¹³ Gerrit Steunebrink, 'De "mythe islam" en de islam als een migrantenreligie' in: E. Brugmans e.a. (red.), *Mythen en misverstanden over migratie* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2007) 237-273.
- ¹⁴ Edien Bartels, 'Verscheidenheid en geschiedenis van moslims' in: M. Ter Borg, E. Borgman e.a. (red.) *Handboek religie in Nederland: Perspectief – Overzicht – Debat* (Zoetermeer: Meinema, 2008) 216-227, aldaar 222.
- ¹⁵ Jorge E. Castillo Guerra en Frans Wijsen, 'Katholieke migranten, tussen folklore en het recht om te bestaan' in: Brugmans e.a. (red.), *Mythen en misverstanden*, 274-308, aldaar 291.
- ¹⁶ Ibidem, 292.
- ¹⁷ Voor literatuur over de theologie van de migratie, zie: Peter C. Pahn, 'The experience of migration in the United States as source of intercultural theology' in: G. Campese en P. Ciallella (eds.), *Migration, Religious Experience, and Globalization* (New York: Center for Migration Studies, 2003) 143-169; Jorge E. Castillo Guerra, 'Naar een theologie van de migratie: context, perspectieven en thematiek', *Tijdschrift voor Theologie* 3.44 (2004) 241-258; Flor María Rigoni, 'Hacia una teología de la migración', *Praxis* (digitaal tijdschrift) november 2003; Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Migration and Interculturality: Theological and Philosophical Challenges* (Aachen: MIM, 2004); Mechteld Jansen, *God op de Grens: Missiologie als theologische begeleiding bij grensoverschrijding* (Utrecht: PThU, 2008). Inaugurale rede op 18 november 2008, ook te vinden op: http://www.protestantse-theologischeuniversiteit.nl/uploadedDocs/medewerkerspagina/jansen/Oratie_Mechteld_Jansen_18_nov_2008.pdf

Een kwestie van macht?

Politiek-geografische bespiegelingen over godsdienst en migratie¹

Wie de godsdienstkaart van Europa beziet, kan niet anders dan constateren dat er sprake is van een rijke variëteit.² Toch is ook meteen duidelijk dat de geografische verspreiding van de verschillende godsdiensten zich niet volstrekt volgens toeval heeft voltrokken. Zo zijn drie overwegend homogene macroregio's te ontwaren: een lutherse in het noorden, een rooms-katholieke in het zuiden en een orthodoxe in het oosten, van elkaar gescheiden door twee godsdienstig heterogene zones, die lopen van noordwest (het Verenigd Koninkrijk, Nederland) via delen van Duitsland naar zuidoost (Zwitserland), en van noordoost (Fins-Russische grens, Baltische staten) naar zuidoost (Hongarije, voormalig Joegoslavië). In het uiterste zuidoosten begint een vierde macroregio, die van de islam, die voor het grootste deel buiten Europa valt.³ Figuur 1, ontleend aan een publicatie van de Hongaarse geograaf Karoly Kocsis, geeft deze geografische verdeling weer in 2000.⁴

– door Hans Knippenberg –

Dit geografisch patroon laat zien dat behalve de voorkeuren van individuele gelovigen, politiek-geografische factoren een doorslaggevende rol hebben gespeeld bij de bepaling welke godsdienst (kerk, geloofsgemeenschap) in een gebied dominant werd. Doel van deze bijdrage is deze politiek-geografische factoren nader te verkennen, mede in relatie tot daaruit voortvloeiende migratiebewegingen. Daarbij staan de macroontwikkelingen van religie in Europa en de Verenigde Staten vanaf de Reformatie centraal.

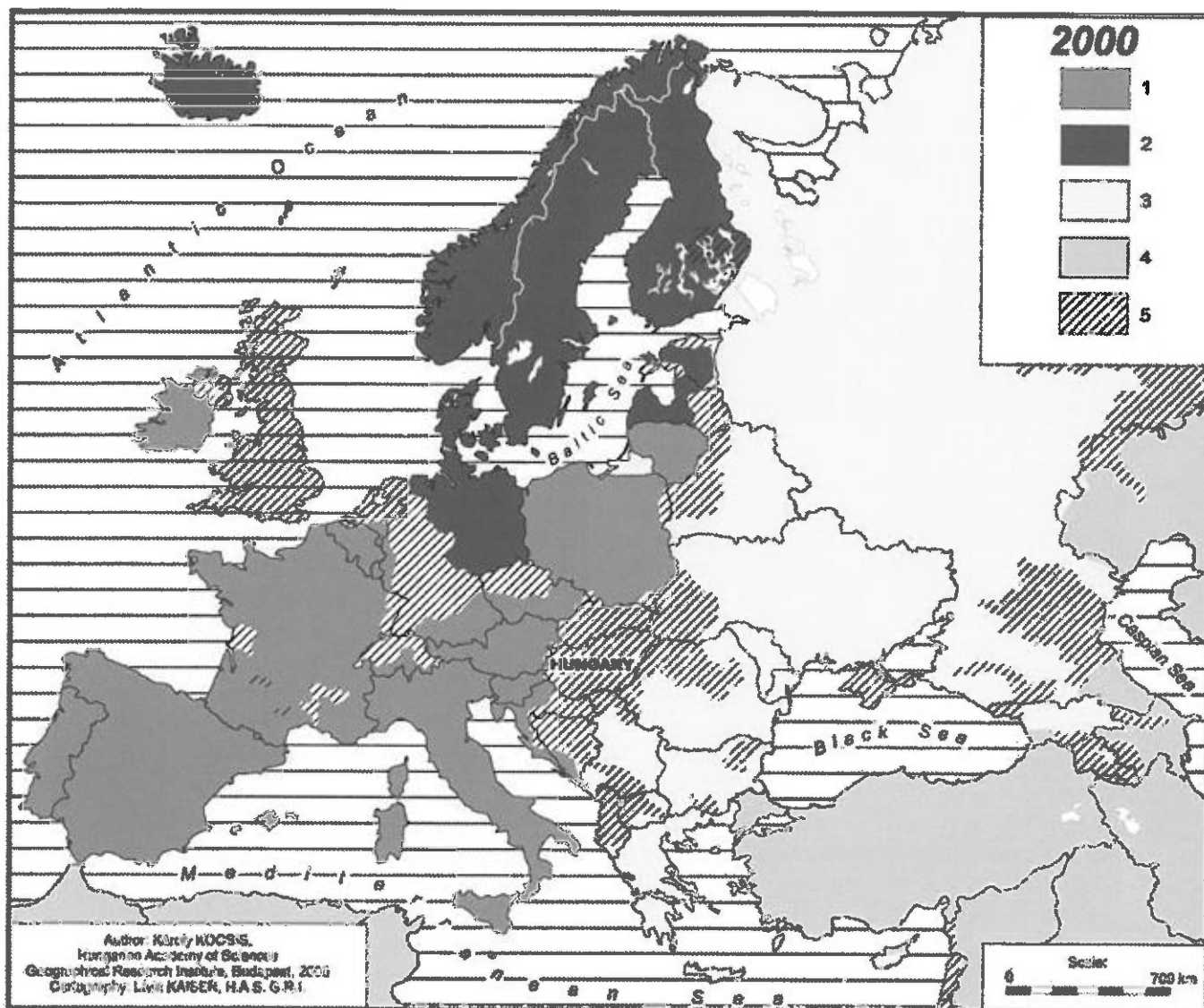
Cuius regio, eius religio

Historisch gezien is de keuze voor een bepaalde godsdienst altijd sterk beïnvloed door de beslissingen van heersers. Zo had de beslissing van de vorst van Kiev om in 980 te kiezen voor het Byzantijnse christendom verstrekkende gevolgen voor de godsdienst van het latere Russische Rijk en zijn opvolgers tot op de dag van vandaag.⁵ De Russisch-Orthodoxe Kerk zou vorst Vladimir I later om deze daad dan ook heilig verklaren. Met het ontstaan van moderne staten met afgebakende territoria kreeg deze gang van zaken ook een duidelijke geografische dimensie. Voor de geografische verspreiding van de godsdiensten zijn historische processen van staatsvorming en natievorming dan ook cruciaal.

Nadat de Reformatie in het westen van Europa voor grote onrust had gezorgd, escalierend in godsdienstoorlogen, sanctioneerde de Vrede van Augsburg (1555) deze politieke praktijk via het bekende principe *cuius regio, eius religio* (letterlijk: wiens gebied, diens godsdienst). De Vrede van Münster en Osnabrück (1648), die de start vormde van het Europese stelsel van moderne territoriale staten, herbevestigde dit principe. Vorsten regeerden 'bij de gratie Gods' (het *droit divin*-principe) en legitimeerden daar mee hun gezag. De Franse Revolutie, die het principe van de volksoevereiniteit invoerde, maakte een eind aan deze vanzelfsprekende band tussen 'kroon en altaar'. De wil van het staatsvolk, de natie, moest voortaan het staatsgezag legitimeren, al zijn de restanten van het ancien regime in veel landen nog steeds te herkennen.

Vluchtelingen om het geloof

De implementatie van het *cuius regio, eius religio*-principe had in godsdienstig opzicht tot gevolg dat er betrekkelijk homogene territoria ontstonden, die tot op heden te herkennen zijn. Zoals Scandinavische vorsten ervoor zorgden dat hun territoria luthers werden, zo stichtten de vorsten in het oosten hun orthodoxe kerken en bleven de vorsten in het zuiden van Europa trouw aan de kerk van Rome, al moest daar



Figuur 1 - De godsdienstkaart van Europa in 2000

Legenda:

- 1 = rooms-katholieke macroregio
- 2 = lutherse macroregio
- 3 = orthodoxe macroregio
- 4 = islamitische macroregio
- 5 = godsdienstig heterogene zones

wel eerst slag geleverd worden met islamitische heersers, die eeuwenlang de scepter hadden gezwaaid in grote delen van het Iberisch schiereiland. In Engeland stichtte Hendrik VIII zijn eigen variant op de Rooms-Katholieke Kerk, die steeds verder in protestantse richting zou opschuiven. De godsdienstige lappendeken van katholieke en protestantse gebieden die grote delen van Duitsland kenmerkt valt zo terug te voeren op de beslissingen van de (rooms-katholieke, lutherse en calvinistische) heersers van de honderden Duitse staatjes, die uiteindelijk in 1871 verenigd zouden worden.

Godsdienstige minderheden die zich niet wilden schikken naar de wil van de vorst, hadden eigenlijk maar één keuze: vertrekken. (West-)Vlaanderen, dat in de zestiende eeuw uitgroeide tot het belangrijkste centrum van het protestantisme

in de Nederlanden, is daarvan een goed voorbeeld. De herovering door Spaanse troepen onder leiding van de hertog van Alva bracht het gebied weer terug onder het gezag van de zeer katholieke koning Philips II. Na de val van Antwerpen in 1585 kregen de inwoners de keuze tussen (weer) katholiek worden of vertrekken.⁶ Mede op grond van economische motieven (de Schelde was inmiddels afgesloten) vertrok bijna 60 procent van deze ongeveer 100.000 inwoners tellende stad. Andere Vlaamse steden als Gent, Brugge, Doornik en

Godsdienstige minderheden die zich niet wilden schikken naar de wil van de vorst, hadden eigenlijk maar één keuze: vertrekken

Mechelen ondergingen een zelfde lot. Uiteindelijk zou geheel Vlaanderen weer homogeen katholiek worden. Een groot deel van de migranten vestigde zich in Noord-Nederland, waar zij voor een betekenisvolle, vooral calvinistische, godsdienstige en economische impuls zorgden.⁷

De Republiek der Verenigde Nederlanden vormde een uitzon-

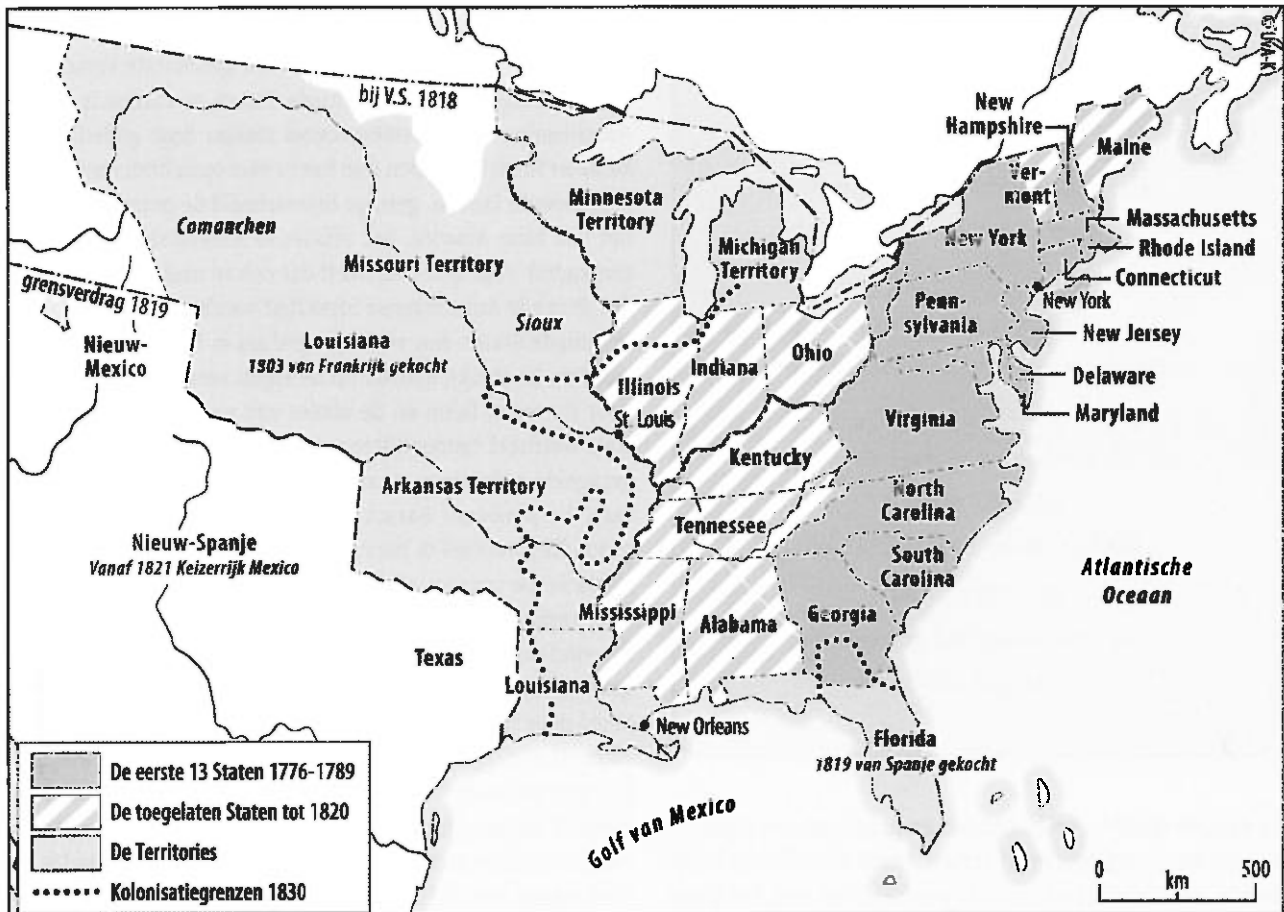


dering in de toenmalige Europese context. Daar ontbrak een absolutistische vorst en heerste vrijheid van godsdienst in de zin van vrijheid van geweten, al had de Gereformeerde Kerk wel een met de staat verbonden geprivilegieerde positie en was de uitoefening van andere godsdiensten in het openbaar aan beperkingen onderhevig met de bekende schuilkerken als stille getuigen. Mede daardoor zijn de later op de Spanjaarden veroverde generaliteitslanden katholiek gebleven en is de rest van de Republiek nooit homogeen calvinistisch geworden.⁸ Bovendien vormde de Republiek een aantrekkelijke vestigingsplaats voor vluchtelingen van elders die weigerden zich aan te passen aan de dominante godsdienst ter plekke. Behalve de al genoemde Zuid-Nederlanders kwamen zo in de zestiende tot de eerste helft van de achttiende eeuw Sefardische joden uit het Iberisch schiereiland, Asjkenazische joden uit Oost-Europa, lutheranen uit Salzburg, hugenoten uit Frankrijk, socinianen uit Polen, puriteinen en quakers uit Engeland, Boheemse en Moravische broeders uit Tsjechië, doopsgezinden uit Bern, Polen en Pruisen, en Hernhutters uit Duitsland.⁹

Het beloofde land

Een ander belangrijk vestigingsgebied vormde Amerika, waar met name dissidente calvinistische en doopsgezinde groepen naartoe trokken om in alle vrijheid hun leven in te kunnen richten naar hun eigen godsdienstige opvattingen, te beginnen met de puriteinse Pilgrim Fathers, die – nadat zij al eerder vanuit Engeland naar de Republiek (Leiden) waren gevlucht – met hun schip de *Mayflower* in 1620 de Amerikaanse kust bereikten. Zij vergeleken zichzelf met de Israëlieten uit het Oude Testament. Amerika was voor hen het Nieuwe Jeruzalem, het beloofde land, ver verwijderd van de corrupte wereld van het Oude Europa, waaronder in hun opvattingen ook de rooms-katholieke en anglicaanse kerken begrepen dienden te worden.¹⁰ Zij moesten niets hebben van de in deze kerken gangbare episcopale hiërarchie. De Bijbel als het woord van God was hun enige bron van gezag.

Ook in latere perioden fungeerde Amerika als een *asylum for the oppressed*, om een bekende slogan uit de tijd van de Amerikaanse Revolutie te citeren.¹¹ Zo vertrokken in de loop van de achttiende eeuw wederlopers uit Duitsland en Zwitserland



Figuur 2 - De staatkundige ontwikkeling van de Verenigde Staten tot 1820

naar Pennsylvania om daar de nog steeds bestaande Amish-gemeenschappen te stichten.¹² Halverwege de negentiende eeuw waren ook in de emigratie uit Nederland de dissidente afgescheidenen, die zich in 1834 hadden losgemaakt van de Nederlandse Hervormde Kerk, oververtegenwoordigd. Onder leiding van bekende voormannen van de Afscheiding als Hendrik Scholte en Albertus van Raalte, vertrokken groepsgewijs vele honderden landgenoten naar het beloofde land om zich vooral in de staat Michigan en in mindere mate in Iowa

De Amerikaanse Revolutie was duidelijk pro-religieus: het ging de Amerikanen om de 'freedom to believe' in plaats van de 'freedom from belief' van de Fransen

te vestigen, waar nog steeds concentraties van Nederlandse herkomst te herkennen zijn.¹³

Een groot verschil met de intra-Europese migratie was dat het hier ging om kolonisten en niet zozeer om immigranten.¹⁴ Het essentiële verschil is dat kolonisten een nieuwe samenleving creëren in een leeg gebied, terwijl immigranten zich vestigen in een bestaande samenleving. Daarmee hebben die eerste kolonisten een onevenredig grote invloed gehad op de culturele geografie van de gebieden, waar zij zich vestigden. De cultureel geograaf Wilbur Zelinski noemt dat de 'leer van

de eerste kolonisatie'.¹⁵ Terzijde zij opgemerkt dat het dunbevolkte Amerika uiteraard wel zijn indiaanse stammen kende, maar die werden eenvoudig verdreven of kwamen om als gevolg van geweld of door Europeanen meegebrachte ziektes. In ieder geval functioneerden zij niet als een potentiële host society. In die zin was de Amerikaanse samenleving oorspronkelijk geen natie van immigranten, zoals in het voetspoor van wijlen president John F. Kennedy vaak wordt gesteld,¹⁶ maar een samenleving of liever gezegd een reeks van afzonderlijke, zeer godsdienstige kolonistengemeenschappen, die veelal groepsgewijs naar de Nieuwe Wereld waren gekomen en die zich na de Amerikaanse Revolutie verenigden tot de Verenigde Staten van Amerika. Figuur 2 geeft de staatkundige ontwikkeling weer van de Verenigde Staten tot 1820.

Vrijheid van godsdienst

Het dissidente kolonistenkarakter van de vroege Amerikaanse protestanten heeft een sterk stempel gedrukt op de ontwikkeling van een specifieke Amerikaanse identiteit, die gekenmerkt wordt door een geloof in de wezenlijke gelijkwaardigheid van de individuele mens; in diens onvervreemdbaar recht op vrijheid, rechtvaardigheid en gelijke kansen; gekoppeld aan een fundamenteel wantrouwen jegens overheidsbemoediging en hiërarchische verhoudingen.¹⁷

In godsdienstig opzicht betekende dat een afkerigheid van grote hiërarchisch georganiseerde kerken. Godsdienstvrijheid in Amerikaanse zin betekent in hoge mate het vrijwil-

God bless America

God bless America
 God bless the land that gave us birth!
 No pray'r but this know we.
 God bless the land, of all the earth,
 The happy and the free.
 And where's the land like ours can brave
 The splendor of the day
 And find no son of hers a slave?
 God bless America!
 God bless the land, the land beloved
 Forever and for aye!
 God bless the land that gave us birth.
 God bless America!

lig kunnen stichten, onderhouden en promoten van eigen lokale kerken, congregaties of sekten, onafhankelijk van welke kerkelijke hiërarchie of centrale overheid dan ook. Dit is een groot verschil met Europa, waar in de meeste landen zo niet een staatskerk, dan toch op zijn minst een dominante, door de staat gesanctioneerde kerk bestond en in de meeste gevallen nog bestaat. Zelfs de Rooms-Katholieke Kerk, die Amerika in de negentiende eeuw bereikte via de immigratie van vooral Ieren en Duitsers, paste zich aan de bestaande Amerikaanse samenleving aan. De Rooms-Katholieke Kerk veranderde met betrekking tot veel van haar opvattingen, praktijken, organisaties en gedragingen in een *Amerikaans-katholieke kerk*.¹⁸ Of zoals een Afrikaanse commentator in de jaren negentig van de vorige eeuw eens schreef: 'Amerikaanse katholieken zijn lastig voor Rome, omdat ze, nu ja... zo protestants zijn.'¹⁹ Tegen die achtergrond moeten we ook de scheiding tussen staat en kerk zien zoals die na de Amerikaanse onafhankelijkheid in de grondwet verankerd werd en die totaal verschilt van de scheiding tussen staat en kerk zoals die na de Revolutie in Frankrijk tot stand is gekomen. Waar de Franse scheiding tussen staat en kerk tot doel had de staat te vrijwaren van de invloed van de machtige Rooms-Katholieke Kerk, had de Amerikaanse scheiding tussen kerk en staat juist als speerpunt kerk en godsdienst te vrijwaren van staatsinvloeden.²⁰ Waar zowel de Franse als de Amerikaanse Revolutie vrijheid en gelijkheid hoog in het vaandel hadden staan, was de Franse Revolutie duidelijk antigodsdienstig, indachtig de vaak aangehaalde uitspraak van Voltaire: 'écrasez l'infâme' (verpletter de eerloze, waarmee hij de Rooms-Katholieke Kerk bedoelde).²¹ Daarentegen was de Amerikaanse Revolutie duidelijk pro-religieus: het ging de Amerikanen om de 'freedom to believe' in plaats van de 'freedom from belief' van de Fransen.²²

Recente ontwikkelingen

Een van de gevolgen van het hiervoor geschetste verschil in ontwikkeling tussen de Verenigde Staten en Europa is dat de Amerikaanse samenleving zoveel sterker haar godsdienstig karakter heeft behouden dan het in veel opzichten sterk gesecculariseerde Europa, getuige bijvoorbeeld de populariteit van het *God bless America*, het officiële Amerikaanse volkslied (zie kader). Voor een deel heeft dat ook te maken met het feit dat dezelfde Amerikaanse identiteit voorkomen heeft dat de Verenigde Staten een verzorgingsstaat in Europese zin is geworden. De sterke nadruk op de eigen verantwoordelijkheid voor succes of falen en de afkeer van een omvangrijke centrale overheid bemoeilijkten de opkomst van door de staat geregelde collectieve verzorgingsarrangementen. De problemen die president Barack Obama aanvankelijk had om het gezondheidsstelsel te hervormen, zijn daarvan een recente illustratie. De consequentie daarvan is dat in de praktijk – wellicht verandert dat met de invoering van de Health Care Bill, die eind maart 2010 aangenomen is – veel Amerikanen aangewezen zijn op kerken en congregaties, wanneer ze, bijvoorbeeld door ziekte of werkloosheid, niet meer in staat zijn voor zichzelf te zorgen. In Europa zorgt de staat van de wieg tot het graf en heeft hij de traditionele functies van kerken op dit punt vrijwel geheel overgenomen. Dat is op zijn minst een van de redenen waarom Europa zo sterk gesecculariseerd is. Toch neemt ook in Europa de belangstelling voor godsdienst weer toe. En opnieuw heeft dat met migratie te maken. In de rest van de wereld zien we namelijk een opleving van de godsdienst, of het nu gaat om de groei van de pinksterbeweging in Latijns-Amerika, de *Pacific Rim*, maar ook in grote delen van Afrika, de islam in het Midden-Oosten en andere delen van Afrika, het rooms-katholicisme op de Filippijnen of het orthodoxe christendom in Rusland.²³ En aangezien Europa om economische en politieke redenen een aantrekkelijk vestigingsgebied vormt, heeft het in toenemende mate te maken met een instroom van migranten of vluchtelingen van buiten Europa, die hun godsdienst meenemen. In die zin komt de godsdienstige wereld tegenwoordig naar Europa toe.

Dat geldt niet alleen voor de islam, die in Europa een spectaculaire groei heeft doorgemaakt, maar ook voor verschillende versies van het christendom. Daarbij doen zich opmerkelijke rolwisselingen voor. Zoals in koloniale tijden Nederlandse missionarissen en zendelingen er op uittrokken om het evangelie in Afrika te verkondigen, zo voelen nu bijvoorbeeld Ghanese evangelisten zich geroepen het zaad van het christendom te doen ontkiemen in de spirituele woestijn, die Nederland in hun ogen inmiddels geworden is.²⁴ Vooralsnog hebben zij meer succes bij mede-immigranten dan bij autochtone Nederlanders. De laatsten seculariseren onverdroten verder en voor zover zij spiritueel geïnteresseerd zijn, zoeken zij hun heil meer in New Age-achtige vormen van spiritualiteit, die veelal neerkomen op een zoektocht naar het ware, goddelijke zelf. De belangstelling voor deze alternatieve vormen van spiritualiteit is de laatste decennia duidelijk toegenomen.²⁵



JESUS

Een Afro-Amerikaanse jeugkerkdienst in Chicago, 2009

Conclusies

Heden ten dage beslissen Europese 'heersers' niet langer over de godsdienst van hun onderdanen. Bovendien heeft de mondialisering bevolkingsbewegingen op gang gebracht die voor een sterke godsdienstige menging hebben gezorgd. Toch zijn in de huidige geografische spreiding van de godsdiensten nog duidelijk de sporen te herkennen van de politiek-geografische ontwikkelingen van weleer. Het verschil tussen de relatief godsdienstige Verenigde Staten en het sterk gesecculariseerde Europa is uiteindelijk terug te voeren op het specifieke, dissident protestantse karakter van de vroege kolonisatie van Amerika, die tot een soort staatsvorming van onderop leidde, in tegenstelling tot de sterk van bovenaf gestuurde, relatief godsdienstig homogene staatsvorming in Europa.

Personalia

Prof. dr. Hans Knippenberg is emeritushoogleraar in de Sociale Geografie aan de Universiteit van Amsterdam en heeft veel gepubliceerd op het grensvlak van geografie en geschiedenis, in het bijzonder over staatsvorming, natievorming en de historische relatie tussen politiek en godsdienst.

Noten

- ¹ Delen van deze tekst zijn eerder gepubliceerd in mijn afscheidsrede voor de Universiteit van Amsterdam: H. Knippenberg, *Hoe God emigreerde naar Amerika. Geografische bespiegelingen over godsdienst in Europa en de Verenigde Staten* (Amsterdam: Vossiuspers UvA, 2009).
- ² Het gesecculariseerde deel van de Europese bevolking is hierbij buiten beschouwing gelaten.
- ³ J.T.S. Madedeley 'A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe', *West European Politics* 26 (2003) 23-50; H. Knippenberg, 'The Political Geography of Religion: historical state-church relations in Europe and recent challenges', *GeoJournal* 67 (2006) 253-265.
- ⁴ K. Kocsis, 'Spatial and Temporal Changes in the Relationship between Church and State in Hungary', *GeoJournal* 67 (2006) 357-371.
- ⁵ J.W. Bezemer, *Een geschiedenis van Rusland* (Amsterdam: Van Oorschot, 1988) 6-8.
- ⁶ J.A. de Kok, *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie* (Assen: Van Gorcum, 1964) 36.

- ⁷ J. Briels, *Zuid-Nederlanders in de Republiek 1572-1630* (Sint-Niklaas: Danthe, 1985); idem, 'De Zuidnederlandse immigratie 1572-1630', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 100.2 (1987) 331-355.
- ⁸ H. Knippenberg, *De religieuze kaart van Nederland* (Assen: Van Gorcum, 1992).
- ⁹ J. Lucassen & R. Penninx, *Nieuwkomers, nakomelingen, Nederlanders. Immigranten in Nederland 1550-1993* (Amsterdam: Het Spinhuis, 1994) 30-35.
- ¹⁰ N. Guétin, *Religious Ideology in American Politics. A History* (Jefferson, NC/London: McFarland, 2009) 19-20; J. Kardux, 'Het beloofde land. De Pilgrims en de Amerikaanse nationale verbeelding', *Geschiedenis Magazine* 44.6 (2009) 24-28.
- ¹¹ Guétin, *Religious Ideology*, 26.
- ¹² Zie voor meer details J.A. Hostetler, *Amish Society* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1968).
- ¹³ P.R.D. Stokvis, *De Nederlandse trek naar Amerika 1846-1847* (Leiden: Universitaire Pers, 1977); J.L. Krabbendam, *Vrijheid in het verschiet. Nederlandse immigranten in Amerika 1840-1920* (Hilversum: Verloren, 2006).
- ¹⁴ S.P. Huntington, *Wie zijn wij? Over de Amerikaanse identiteit* (Amsterdam: Ambo, 2004) 53-60.
- ¹⁵ W. Zelinski, *The Cultural Geography of the United States* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1992) 23-24.
- ¹⁶ J.F. Kennedy, *A Nation of Immigrants* (New York: HarperCollins, 1964).
- ¹⁷ Huntington, *Wie zijn wij?*, 80-83.
- ¹⁸ Ibidem, 108.
- ¹⁹ Ibidem, 111.
- ²⁰ Zie de bekende formulering uit de Amerikaanse grondwet (*First Amendment*): 'Congress Shall Make No Law Respecting an Establishment of Religion or Prohibiting the Free Exercise Thereof'. K.D. Wald & A. Calhoun-Brown, *Religion and Politics in the United States* (5th edition; Lanham etc: Rowman & Littlefield, 2007) 69.
- ²¹ Geciteerd in P. Berger, G. Davie & E. Fokas, *Religious America, Secular Europe?* (Farnham: Ashgate, 2008) 49.
- ²² Ibidem, 28.
- ²³ P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World* (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999); G. Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World* (London: Darton, Longman & Todd, 2002); Berger, Davie & Fokas, *Religious America*.
- ²⁴ G. ter Haar, 'African Christianity in the Netherlands', in: G. ter Haar (ed.), *Strangers and Sojourners: Religious Communities in the Diaspora* (Leuven: Peeters, 1998); Davie, *Europe: The Exceptional Case*, 84-111.
- ²⁵ S. Aupers, "'We are All Gods'". *New Age in the Netherlands 1960-2000* in: E. Sengers (ed.), *The Dutch and Their Gods* (Hilversum: Verloren, 2005) 181-201.

Geloof in beweging

Religie als sturende factor in de Nederlandse emigratie na WOII

– door Enne Koops –

In 1997 blikte Harm Mulder in zijn memoires terug op het vertrek van zichzelf, zijn vrouw en hun tien kinderen naar Canada. Gedetailleerd legde hij uit hoe ze begin jaren vijftig tot de beslissing gekomen waren om het Groningse Sappemeer te verlaten: ze konden geen woning vinden, er dreigde werkloosheid en het echtpaar had geregeld contact met geëmigreerde kennissen. Harm noteerde ook een religieus motief: 'I think the church split and the division it brought into families made it easier to leave. Every aspect of our lives seemed to be in disarray: our economic future, our church lives, and our families. It was very, very disappointing.'¹ De term 'church split' doelde op de Vrijmaking van 1944, toen de jarenlange theologische strijd in de Gereformeerde Kerken in Nederland (GKN) uitliep op een scheuring, waardoor de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) ontstonden.

Inleiding

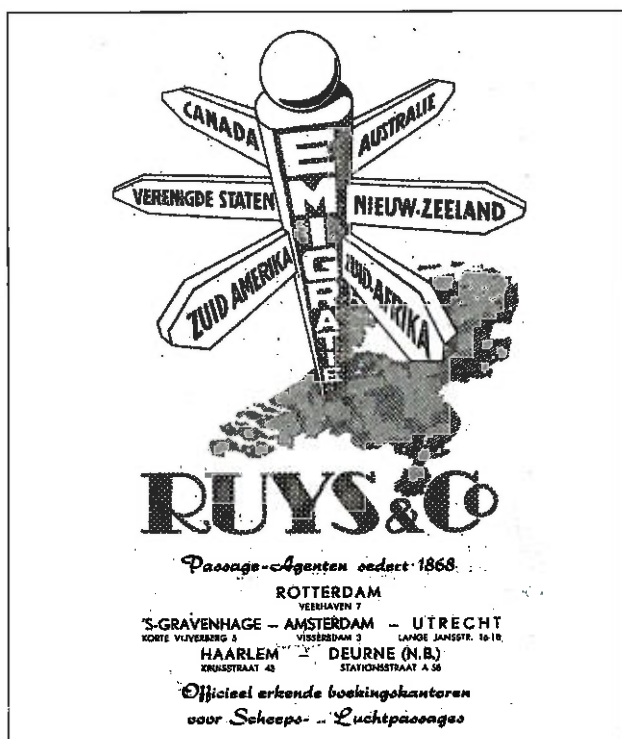
Het citaat van Mulder suggereert dat religie al vóór het vertrek uit Nederland een sturende functie had, maar de vraag is hoe dan precies. Mulders herinneringen kunnen immers ook een verwrongen projectie vormen op zijn werkelijke motieven van een halve eeuw eerder. En het is niet duidelijk hoe representatief dit voorbeeld is voor andere gereformeerden die de oceaan overstaken. In het verlengde van deze vragen onderzoekt dit artikel de relatie tussen het christelijke geloof en migratie, met de Nederlandse 'emigratiecultuur'² naar Noord-Amerika tijdens de piekjaren van 1947 tot 1963 als historisch voorbeeld. De centrale vraag is of religieuze overwegingen of oorzaken de emigratie ook stuurden, en zo ja hoe of in welke mate. Deze vraag wordt beantwoord door te kijken naar één deelaspect, namelijk de (al dan niet vermeende) motivatie en oorzakelijkheid in het vertrekgebied.

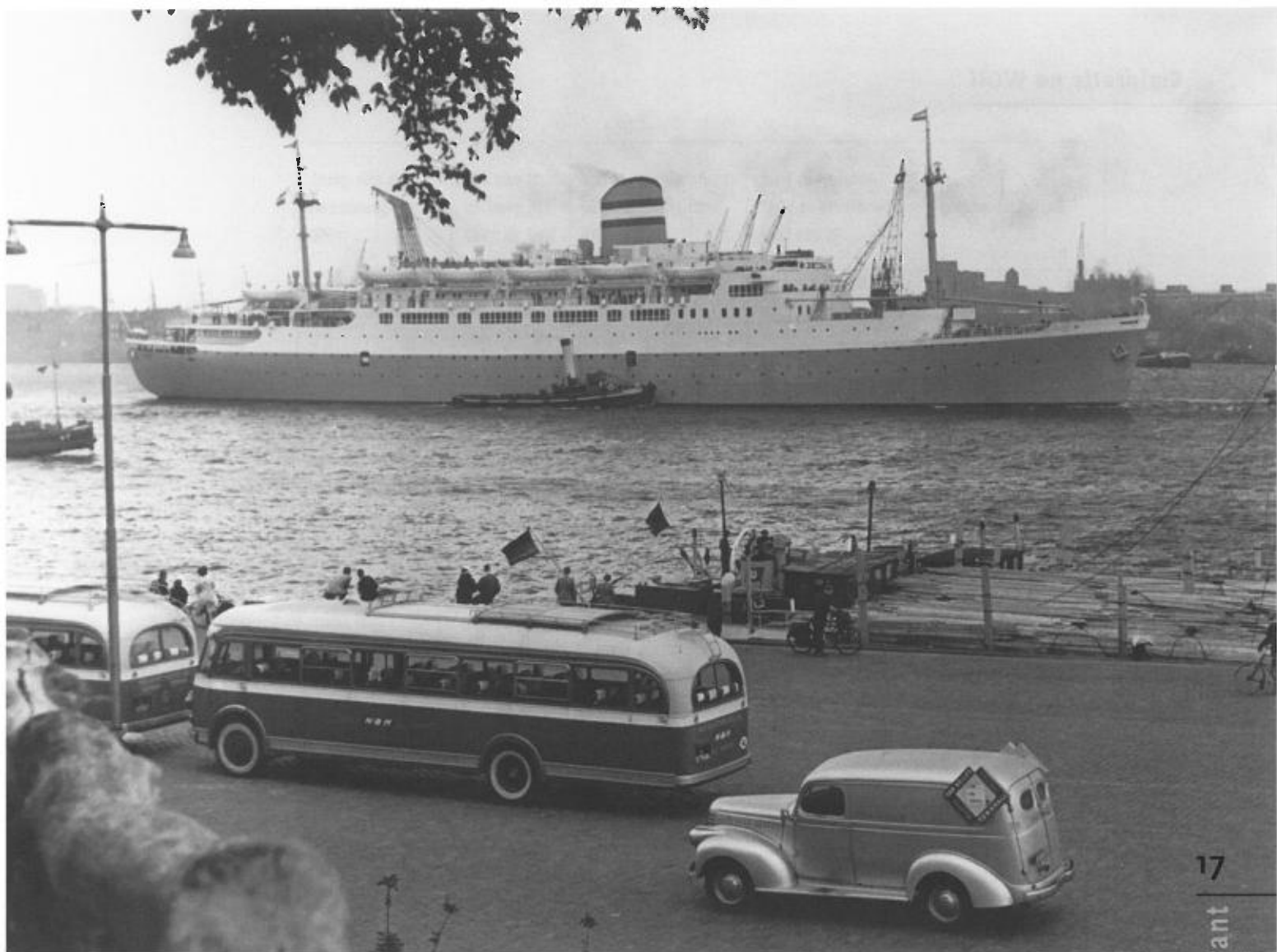
De belangrijkste kerk die aandacht krijgt zijn de Gereformeerde Kerken in Nederland. Van alle denominaties met de term 'gereformeerd' in hun naam, waren de leden van deze kerk het sterkst vertegenwoordigd in de overzeese trek. Deze groep wordt vergeleken met andersoortige gereformeerden – telkens aangeduid met bijvoeglijke naamwoorden zoals bevindelijk of vrijgemaakt³ – en als dat relevant is met katholieken en hervormden.

Deze bijdrage beperkt zich tot de eerste naoorlogse decennia. De overzeese trek naar Noord-Amerika bereikte toen een historisch grote omvang. Van 1947 tot 1963 emigreerden 410.000 Nederlanders overzee, 3½ procent van de totale bevolking, van wie ruim de helft zich in Noord-Amerika vestigde. Canada ontving 147.000 Nederlanders en de Verenigde Staten met 76.000 bijna de helft minder.⁴ Dit waren spectaculaire aantallen vergeleken met de landverhuizing naar Noord-Amerika in de negentiende en eerste helft van de twintigste eeuw, toen 230.000 Nederlanders de oceaan overstaken, ongeveer 0.7 procent van de gemiddelde bevolking.⁵

Algemene voorwaarden

Verscheidene motieven en oorzaken, die men kan aanduiden als algemene voorwaarden, stimuleerden de Nederlandse trek overzee. Het belangrijkste motief voor de uittocht na de Tweede Wereldoorlog was van economische aard. In opiniepeilingen noemde 85 procent van de landverhuizers dát als hoofdreden om Nederland te verlaten.⁶ Vooral middenstanders en kleine boeren gaven economische redenen op. Zo kreeg de middenstand in het begin van de jaren vijftig te ma-





ken met een reeks belastingmaatregelen en een als bureaucratisch ervaren regelgeving van de overheid, terwijl veel kleine boeren in de problemen kwamen door de mechanisatie en rationalisatie in de landbouw via de introductie van de trekker, verlagingen van de melkprijs (in 1947 en 1952) en de Ruilverkavelingswet van 1954.⁷ De belangrijkste andere stimulansen waren het massale huizentekort in Nederland en het voortdurende fantoom van de derde wereldoorlog. Juist

Juist op momenten dat de Koude Oorlog dreigde te escaleren in geweld, meldden zich bij de emigratiekantoren honderden aspirant-emigranten meer dan gewoonlijk

op momenten dat de Koude Oorlog dreigde te escaleren in geweld, zoals rond de communistische coup in Tsjechoslowakije en de Blokkade van Berlijn (1948) of tijdens de Suezcrisis en de Hongaarse Opstand (1956), meldden zich bij de emigratiekantoren honderden aspirant-emigranten meer dan gewoonlijk.⁸ Ook het wegvallen van Nederlands-Indië en oorlogsagressor Duitsland als potentiële immigratiegebieden stimuleerde om te kiezen voor het ruime Canada, waar de bevrijders vandaan kwamen, het weidse Australië, of, maar dat was vanwege de beperkte immigratiequota moeilijker, het welvarende Amerika, dat met zijn Marshallhulp en Hol-

lywood de indruk wekte dat de dollars er voor het oprapen lagen.

Meer factoren stuwden de emigratiedrang op, maar vaak als aanvullend motief. Voorbeelden zijn het wijdverbreide gevoel van ontheemding door traumatische oorlogservaringen, avonturiersdrang, familieruzies of het ontlopen van de dienstplicht. In Canada bijvoorbeeld gold de plicht om in het leger te dienen niet. Je kon eind jaren veertig, begin jaren vijftig als Nederlander beter in dat land zitten als immigrant dan in Nederlands-Indië of Korea als militair.

Religieuze variatie

Religieuze zendingsdrang vormde in elk geval geen hoofdmotief om de grens over te steken, zoals diverse sociologische vragenlijsten uit de jaren vijftig en zestig hebben aangetoond.⁹ Met deze constatering is echter nog niet de hele waarheid verteld. De betreffende sociologen vergaten in hun onderzoek om de geïnterviewden expliciet te vragen naar religieuze beweegredenen of verzuimden die af te wegen. Dat is een van de verklaringen voor het feit dat religie in de jaren daarop in de wetenschappelijke beeldvorming op de achtergrond raakte als stimulerende of remmende factor. Een uitzondering was B.P. Hofstedes proefschrift *Thwarted Exodus* uit 1964 – nog steeds een standaardwerk over de naoorlogse emigratie –, dat wel een religieuze verklaring gaf voor de landverhuizing, maar de kern niet helemaal raakte.¹⁰

Over de beperkingen van Hofstedes dissertatie volgt straks

Kerkgenootschap	Aandeel in Ned. bevolking in 1947 (9.625.500)		Aandeel in totale emigratie in 1950 (21.330)		% van alle geref. in Ned. in 1947	% van alle geref. emigranten in 1950
GKN	673.670	7.00	4.240	19.88	72.0	85.4
GKV	89.040	0.93	165	0.77	9.5	3.3
(Oud-) Ger. Gem.	105.297	1.09	380	1.78	11.3	7.6
CGK	67.949	0.71	172	0.81	7.2	3.5
Onbekend	0	0	10	0.05	0	0.2
Totaal	935.956	9.73	4.967	23.29	100	100

Tabel 1: aandeel van gereformeerde kerkgenootschappen in de emigratie overzee, 1950¹²

meer. Voor een juist begrip wordt eerst met cijfermateriaal aannemelijk gemaakt dat religie het emigratieproces op een subtielere manier stuurde dan Hofstede het voorstelde. Het feit dat in de periode 1948-1962 ruim 18 procent van alle Nederlandse emigranten gereformeerd was (met tijdelijke pieken van ruim 40 procent naar Canada), maar deze groep een aandeel van 9.7 procent in de totale Nederlandse bevolking had, duidt er al op dat religie een betekenisvolle rol speelde. Katholieken en hervormden waren met een bevolkingsaandeel van 38 en 31 procent ondervertegenwoordigd in de overzeese landverhuizing, waarin hun percentage 34 en 27 procent bedroeg.¹¹ De functie van religie wordt nog duidelijker als men zich realiseert dat ook de emigratiebereidheid onder 'de gereformeerden' variatie vertoonde: de Gereformeerde Kerken in Nederland leverden het hoofdbestanddeel van de emigranten, terwijl andere gereformeerde denominaties 'achterbleven' (tabel 1).

De emigratiecijfers in tabel 1 slaan alleen op het jaar 1950 en zouden dus een incident kunnen zijn. Dat dit niet het geval is, bewijzen acht bewaard gebleven passagierslijsten van Nederlandse emigrantenschepen naar Canada uit de jaren 1953-1954, waarop het kerkklidmaatschap van de landverhuizers vermeld stond (tabel 2). Uit deze statistiek blijkt onder meer dat leden van de (Oud-) Gereformeerde Gemeenten slechts 1.3 procent van alle gereformeerde landverhuizers uitmaak-

ten, terwijl hun aandeel in de totale gereformeerde bevolking op 11.3 procent lag. De leden van de Gereformeerde Kerken in Nederland, die 72 procent van de gereformeerden uitmaakten, hadden daarentegen in de trek richting Canada een opvallend hoger aandeel van ruim 83 procent (tabel 2).

Tabel 1 en 2 onderstrepen nog eens dat religie in de Nederlandse naoorlogse emigratie niet genegeerd mag worden als bepalende factor naast sociaaleconomische verklaringen. Maar hoe werkte de christelijke beïnvloeding van de emigratie dan precies? De socioloog Hofstede gaf wel een aantal verklaringen voor het hoge percentage gereformeerden in de trek overzee, zoals hun homogeniteit, positieve cultuurvisie en de oververtegenwoordiging van gereformeerden onder agrariers (juist die groep werd in de beginjaren in Canada als enige toegelaten). Maar hij maakte drie fouten. Allereerst generaliseerde hij de groepen gereformeerden tot één geheel, alsof ze allemaal van kuyperiaanse snit waren. Hofstede verdisconteerde in zijn onderzoek niet de uiteenlopende cultuurvisies van gereformeerde groepen die het resultaat waren van de geschiedenis van die kerkgroepen en gevoed werden vanuit theologische bronnen. In Hofstedes verklaring ontbrak verder de functie van het positieve of negatieve zelfbeeld van protestantse kerken na de Tweede Wereldoorlog. Ten slotte hanteerde Hofstede geen langetermijnperspectief, wat in sociolo-

Vertrekdatum	Naam schip	Geref. Kerken in Nederland (%)	Geref. Kerken (vrijgemaakt) (%)	Christelijke Geref. Kerken (%)	(Oud-) Geref. Gemeenten (%)	Totaal aantal gereformeerde opvarenden (abs.)
6 juni 1953	"Waterman"	83.1	7.6	6.8	2.5	118
24 maart 1954	"Waterman"	92.4	1.8	2.9	2.9	171
30 maart 1954	"Groote Beer"	80.7	12.4	6.9	0.0	249
12 april 1954	"Zuiderkruis"	81.0	10.0	5.8	3.2	189
20 april 1954	"Groote Beer"	79.7	16.9	3.4	0.0	207
4 mei 1954	"Zuiderkruis"	93.0	4.6	1.9	0.5	215
5 mei 1954	"Sibajak"	91.0	6.6	1.6	0.8	122
10 mei 1954	"Groote Beer"	62.0	29.7	4.7	3.4	148
	Totaal (abs.)	1.181	159	61	18	1.419
	(%)	(83.2)	(11.2)	(4.3)	(1.3)	(100)

Tabel 2: kerkelijke herkomst van gereformeerde emigranten op acht emigrantenschepen richting Canada (in procenten, steekproef, 1953-1954)¹³

gisch onderzoek wel vaker het geval is. Daardoor vertroebelde zijn zicht op continuïteit en discontinuïteit.

'The whole world is God's own country'

De gereformeerde emigratie na de Tweede Wereldoorlog maakte echter onderdeel uit van een traditie die al een eeuw oud was. Zij moet begrepen worden tegen de achtergrond van een cultuur die ontstaan was sinds het vertrek van de afgescheiden predikanten Albertus van Raalte en Hendrik Scholte naar Amerika in 1846 en 1847. Het begrip 'emigratiecultuur' kan zicht op geven en helpt de relatie tussen geloof en religie nauwkeuriger te bekijken. Met dit begrip kunnen de emigratietraditie, organisatie, opinievorming en emigratiebereidheid van verscheidene geloofsgroepen naast elkaar gezet worden.¹⁴ Op twee aspecten, de emigratietraditie en de opinievorming over emigratie, gaat deze paragraaf kort in.

Dan blijkt qua emigratietraditie dat hun kuyperiaans-geïnspireerde cultuurvisie en organisaties in de Verenigde Staten en Canada de gereformeerden continuïteit garandeerden in de contacten met Noord-Amerika. Daarentegen slaagden de Gereformeerde Gemeenten (Netherlands Reformed Congregations) er niet in om een blijvende emigratiestructuur te leggen in de decennia vóór de Tweede Wereldoorlog. Zo wantrouwde de ledeboeriaanse traditie vrijwel iedere menselijke activiteit – bijvoorbeeld ook bijbelstudieclubs voor de jeugd – vanuit het vertrouwen op Gods voorzienigheid. Voorts bemoeilijkte het predikantentekort de organisatorische ondersteuning in Nederland en Noord-Amerika. Ook de katholieke trek naar

Noord-Amerika raakte institutioneel nauwelijks ingebed, onder meer omdat het episcopaat tot 1950 alles afwees wat naar landverhuizing riekte, vanwege de vermeende gevaren van emigratie voor de ziel en zaligheid. Amerika was per slot van rekening een protestantse natie die, zo ervoer later ook de van huis uit katholieke president John F. Kennedy, katholieken met argusogen gadesloeg.¹⁵ Deze katholieken sloten zich aan

De Gereformeerde Gemeenten slaagden er niet in om een blijvende emigratiestructuur te leggen in de decennia vóór de Tweede Wereldoorlog, mede omdat de ledeboeriaanse traditie vrijwel iedere menselijke activiteit wantrouwde

bij de internationale Rooms-Katholieke Kerk, waardoor zij als Nederlandse groep al snel niet meer herkenbaar waren in het Amerikaanse kerkelijke landschap. En de hervormde emigratiecultuur ten slotte bleef zwak door de heterogeniteit onder haar achterban, die de mobilisatie en een eenduidig kerkelijk advies richting vertrekkende kerkleden bemoeilijkte.

Na de Tweede Wereldoorlog bepaalde ook de opinievorming van de belangrijkste leiders binnen de kerkgenootschappen voor een belangrijk deel de dynamiek of zwakte van de emigratiecultuur. Vanuit een rationalistische, optimistische en activistische geloofsvisie – in de lijn van Abraham Kuyper, die meermalen onderstreepte dat de toekomst van het cal-



vinisme in Amerika lag¹⁶ – stelden de opiniemakers van de Gereformeerde Kerken in Nederland het emigratiegebod centraal: emigratie werd beschouwd als positief tot zeer positief en geïnterpreteerd als een opdracht van God (Genesis 1:28). Dit gebod betekende uiteraard niet dat de emigranten zélf ook om deze reden vertrokken, maar het positieve schrijven over het thema landverhuizing creëerde wel een klimaat waarin vertrek naar het buitenland positief gewaardeerd en gepropageerd werd:¹⁷ ook in het buitenland gaat God met je mee en moet het evangelie verspreid worden. ‘The whole world is God’s own country’, zo luidde een typerende uitspraak van de predikant Prins.¹⁸

Deze visie contrasteerde met de opinievorming in de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) en de (Oud-) Gereformeerde Gemeenten, die niet redeneerden vanuit de kuyperiaans-bavinckiaanse theorie van de algemene genade (waarbij in de wereld door Gods genade nog veel goeds te vinden is), maar de antithese centraal stelden. Volgens de leidsmannen van deze kerkgenootschappen bestond er in Noord-Amerika juist gevaar van beïnvloeding door de goddeloze, materialistische, door Hollywood geïnfecteerde cultuur. Samen met gebrek aan eigen immigrantenkerken en scholen – voor deze denominaties ook een cruciaal motief om de emigratie uit de achterban te ontmoedigen – leidde vertrek naar deze ‘heidenlanden’ gemakkelijk tot geloofsafval.¹⁹

Zelfbeeld

Het zelfbeeld van de Nederlandse kerken vormde een belangrijke bouwsteen in de opinievorming. De Gereformeerde Kerken in Nederland waren hun elan kwijtgeraakt door de jarenlange interne verdeeldheid, die in 1944 uitliep op de Vrijmaking. In 1951 noemde de ARP’er Jelle Zijlstra de gereformeerde beginselen typerend genoeg *empty boxes*.²⁰ Dit lusteloze gevoel versterkte de oriëntatie op het buitenland. Zo waren er diverse emigranten die in memoires of interviews aangaven dat de kerkelijke problematiek de stap naar het buitenland eenvoudiger had gemaakt.²¹

Anders dan de Gereformeerde Kerken liep de Nederlandse Hervormde Kerk over van energie. Zij wilde vanuit het vertrekpunt van een Christusbelijdende volkskerk weer kerk voor de natie zijn. Treffender dan de GKN-theoloog Herman Ridderbos het in 1961 beschreef in het *Gereformeerd Weekblad*, kon het stemmingsverschil nauwelijks worden verwoord: ‘Terwijl wij aldus in verwarring waren, kwam de nieuwe hervormde kerkorde en al wat daarmee samenhang tot stand. De hervormden hadden de tijd van en vlak na de oorlog beter besteed dan wij (...) Het initiatief, de bezieling, het opgewassen-zijn tegen de nieuwe naoorlogse situatie was niet bij ons. Het hervormde “besef” veerde even krachtig op als het gereformeerde aan ‘t wankelen was gebracht.’²²

Net als de hervormden lag het strijdfront ook voor de vrijgemaakt-gereformeerden in Nederland. Deze groep richtte zich op de bouw van een eigen minizuul in Nederland. Vrijgemaakte voormannen beseften dat daarvoor volop mankracht nodig was. Een massale emigratie uit de eigen achterban kon deze activiteit gemakkelijk doorkruisen. Het is dan ook niet

verwonderlijk dat de opiniemakers binnen de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) gereserveerd over emigratie schreven. Landverhuizing betekende volgens prominente vrijgemaakten een verlies voor de Nederlandse kerk en natie. Zo schreef de autoriteit Klaas Schilder in 1950 in het kerkelijk handboek: ‘Veel van ons krachtigste bloed wordt afgetapt door emigratie’.²³ Ook de bekende GPV-politicus en journalist Pieter Jongeling en de publicist Rudolf van Reest (een pseudoniem van Karel van Spronsen) bonden de achterban in het *Gereformeerd Gezinsblad* en het boek *Van kust tot kust* (1948) op het hart dat de trek overzee alleen maar een achteruitgang betekende voor de kerk en natie, of tot kerkelijk relativisme leidde door de verdorven Amerikaanse cultuur.²⁴

Religieuze opvattingen

Uiteenlopende religieuze opvattingen die Hofstede over het hoofd zag, vormen nog een verklaring voor de variërende emigratiebereidheid van gereformeerde groepen. De historica Betsy Biemond-Boer heeft recent aangetoond dat het bevindelijk-gereformeerde bezwaar tegen inentingen – die vanaf het begin van de jaren vijftig verplicht waren voor emigranten naar Noord-Amerika – leden van de Gereformeerde Gemeenten ervan weerhield de grens over te steken.²⁵ Er was nog meer. Zo legden bevindelijk-gereformeerden een sterker accent op de voorzienigheid van God dan de kuyperianen. Zoals Hij het goddeloze Nederland tijdens de Tweede Wereldoorlog strafte met de Duitse bezetting, deed Hij dat sinds de bevrijding door de macht in handen van de katholieken en socialisten te leggen, die immers in de politieke arena sinds 1948 aan het roer stonden van de rooms-rode coalitie. Aspirant-emigranten uit de Gereformeerde Gemeenten kregen, aldus een predikant uit die kerk, om deze reden vaak naar hun hoofd geslingerd dat zij met hun vertrek naar Canada of de Verenigde Staten het Godsoordeel over Nederland wilden ontvluchten.²⁶ En dat was niet de bedoeling, want daarmee ontvluchtte je de voorzienige leiding van God over je leven.

De gereformeerden beklemtoonden het emigratiegebod uit Genesis 1:28, terwijl de bevindelijk-gereformeerden de individuele verantwoordelijkheid van de gelovige jegens God centraal stelden en opriepen tot een aanhoudend ‘emigratiegebed’

Ook de bevindelijke emigratievisie verschilde opzichtig van het neocalvinistisch-kuyperiaanse standpunt door haar minder objectieve karakter. De gereformeerden beklemtoonden het emigratiegebod uit Genesis 1:28, terwijl de bevindelijk-gereformeerden de individuele verantwoordelijkheid van de gelovige jegens God centraal stelden en een pleidooi voerden voor het ‘emigratiegebed’: eerst moet God de emigratieplannen subjectief goedkeuren, anders mocht men niet gaan. In deze lijn instrueerde ook het boekje *Ik ga emigreren!* (1954) van de predikanten C. Hegeman, G.A. Zijderveld en W.C. Lamain

aan aspirant-landverhuizers: 'Indien gij besluit te emigreren, doe het onder biddend opzien.'²⁷ Deze benadering riep op tot voorzichtigheid en remde de overzeese trek vanuit de achterban af.

Conclusies

Duidelijk mag zijn dat de hoofdmotieven van de Nederlandse emigranten niet religieus, maar overwegend van economische aard waren. Hoewel religie geen doorslaggevend motivering bood om te emigreren, speelde zij echter wel degelijk een rol in de bereidheid om te emigreren. Zo schreven kerkelijke opiniemakers vanuit theologische bronnen positief of negatief over emigratie, wat binnen bijvoorbeeld de Gereformeerde Gemeenten een rem zette op de ontwikkeling van een dynamische emigratiecultuur. Ook het zelfbeeld van de kerken – door de Vrijmaking was die vooral in de Gereformeerde Kerken in Nederland negatief – vergrootte of beperkte de emigratiebereidheid. Hofstedes standaardwerk *Thwarted Exodus* (1964) ging aan deze aspecten voorbij.

Personalia

Enne Koops is beeld- en webredacteur van *Transparant*. Op 22 juni 2010 hoopt hij aan de Theologische Universiteit Kampen (TUK) te promoveren op het historisch proefschrift *De dynamiek van een emigratiecultuur*. De emigratie van gereformeerden, hervormden en katholieken naar Noord-Amerika in vergelijkend perspectief (1947-1963) (Hilversum: Verloren, 2010). Dit onderzoek is uitgevoerd in samenwerking met het Roosevelt Study Center in Middelburg.

Noten

- 1 H. Mulder, "My Times are in Your Hands. Memoirs Harry Mulder" (Brampton, ON: ongepubliceerde memoires, 1997) 33. Met dank aan T. Kwant-Vegter uit Voorburg.
- 2 'Emigratiecultuur' is een begrip dat in de sociologie en geschiedwetenschap sporadisch gebruikt is en dat in mijn proefschrift *De dynamiek van een emigratiecultuur* een nieuwe invulling krijgt. Deze term definieer ik als 'de aanwezigheid van ervaringen en verhalen over emigratie binnen een culturele groep en de omzetting daarvan in positieve of negatieve actie'. De dynamiek van een emigratiecultuur (of juist het ontbreken daarvan) is meetbaar door vier aspecten te analyseren: emigratietraditie (ervaringen in het verleden), beeldvorming (positieve of negatieve verhalen over eigentijdse emigratie die samenhangen met een bepaalde cultuurvisie) en de organisatie van de landverhuizing (actie of geen actie). Gezamenlijk resulteren deze aspecten al dan niet in een vertrek uit het moederland, waarbij de omvang van de emigratie per groep een vierde meetpunt vormt. Zie: E. Koops, *De dynamiek van een emigratiecultuur. De emigratie van gereformeerden, hervormden en katholieken naar Noord-Amerika in vergelijkend perspectief* (1947-1963) (Hilversum: Verloren, 2010) 21-23.
- 3 De christelijk-gereformeerden vormen een te complexe kerkgroep om in dit korte artikel te behandelen. In mijn proefschrift komt deze kerkgroepering ruimschoots aan bod.
- 4 Koops, *De dynamiek van een emigratiecultuur*, 106 (tabel 6).
- 5 H. Krabbendam, 'Nederlanders trekken naar het beloofde land', *Ons Amerika: 400 jaar Nederlandse sporen in de Verenigde Staten* [special Elsevier] (maart 2009) 40-49, aldaar 45. Zie ook zijn boek *Vrijheid in het verschiet. Nederlandse emigratie naar Amerika 1840-1940* (Hilversum: Verloren, 2006).
- 6 H. Obdeijn en M. Schrover, *Komen en gaan. Immigratie en emigratie in Nederland vanaf 1550* (Amsterdam: Bakker, 2008) 206.
- 7 G. de Vries, 'De kleine-boerenproblematiek na de Tweede Wereldoorlog' in: J. Bieleman (red.), *Boerenlandschap in beweging. Ander-*

halve eeuw boerenbedrijf in Drenthe en het Drents Landbouw Genootschap (Groningen: Regio-project, 1994) 155-172; J. Bieleman, *Boeren in Nederland. Geschiedenis van de landbouw 1500-2000* (Amsterdam: Boom, 2008) 461-481.

- 8 Archief Christelijke Emigratie Centrale, Historisch Documentatiecentrum voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme na 1800 (HDC), Vrije Universiteit, Amsterdam, doos 197: 'jaarverslag 1950', *Mededelingenblad van de CEC* 44 (april 1951) 5-7, aldaar 5; doos 198: *Emigratiekoerier* 142 (15 september 1957) 1.
- 9 B.P. Hofstede, *De Gaande Man* (1958), N.H. Frijda, *Emigranten-niet-emigranten* (1960) en R. Wentholt, *Kenmerken van de Nederlandse emigrant* (1961).
- 10 B.P. Hofstede, *Thwarted Exodus. Post-War Overseas Migration from the Netherlands* ('s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1964) 122-144.
- 11 Cijfers van de Nederlandse emigratiedienst, te vinden in de tabellen achter in *Verslagen over de Werkzaamheden van de Organen voor de Emigratie*.
- 12 W. van der Mast, *Verantwoorde emigratie. Waarom? – Hoe? – Waarheen?* (Franeker: Wever, 1951) 35; Hans Knippenberg, *De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden* (Assen: Van Gorcum, 1992) 266-268.
- 13 Archief Hervormde Emigratie Commissie, doos H4.862 (3356), inv. nr. 24: "Stukken betreffende persberichten, tijdschriften, e.d., 1953-1954", aldaar "Verslagen van geestelijke verzorging op emigrantenschepen richting Canada". NB. In de archieven zijn alleen deze passagierslijsten aangetroffen.
- 14 Vgl. noot 2.
- 15 Hierover schrijft uitgebreid: H.A.V.M. van Stekelenburg, *De Grote Trek. Emigratie vanuit Noord-Brabant naar Noord-Amerika, 1947-1963* (Tilburg: Stichting Zuidelijk Historisch Contact, 2000).
- 16 George Harinck, 'Religious Exchange in the Dutch-American Network' in: Hans Krabbendam, Cornelis van Minnen en Giles Scott-Smith (eds.), *Four Centuries of Dutch-American Relations 1609-2009* (Amsterdam en New York: Boom/State University of New York Press, 2009) 329-339, aldaar 336 en idem, *Mijn reis was geboden. Abraham Kuypers Amerikaanse tournee* (Hilversum: Verloren, 2010).
- 17 De gereformeerde pers die verbonden was aan de GKN, zoals *Trouw* en het *Friesch Dagblad*, propageerde de emigratie aanhoudend: 'De Chr. [lees: gereformeerde] pers in al zijn vertakkingen is het belangrijkste middel waardoor opvattingen gemeengoed worden. In ieder meelevend Gereformeerd gezin treft men zo ongeveer dezelfde bladen en tijdschriften aan. In deze pers is emigratie een verschijnsel, waaraan zeer veel aandacht besteed wordt. De toon, waarin de desbetreffende artikelen geschreven zijn, kan niet anders dan emigratiebevorderend genoemd worden'. Zie: J.D. Wildeboer, *Friesland verliest zijn kinderen* (Assen: Van Gorcum, 1954) 39.
- 18 P. Prins, *Geloof en emigratie* (Delft: Van Keulen, 1954) 65-66.
- 19 De typering 'heidenlanden' is van de predikant C. Hegeman van de Gereformeerde Gemeenten. Zie zijn artikel 'Een brief voor de emigranten in Canada', *De Saambinder* (6 september 1951).
- 20 R.S. Zwart, 'Gods wil in Nederland'. *Christelijke ideologieën en de vorming van het CDA (1880-1980)* (Kampen: Kok, 1996) 128.
- 21 Mulder, "My Times", 33; L. Vogelaar, 'Verzet was oorlog met demonische dictator.' J. van Weerden emigreerde ontruucht naar Canada', *Reformatorisch Dagblad* (5 mei 2008) 7.
- 22 H.N. Ridderbos, 'Absoluut en relatief', *Gereformeerd Weekblad. Voor den opbouw van het gereformeerde leven* (22 december 1961).
- 23 K. Schilder, 'Jaaroverzicht 1949/1950' in: idem (red.), *Handboek ten dienste van de Gereformeerde Kerken in Nederland (onderhoudende artikel 31 K.C.)* 1950 (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1950) 123.
- 24 P. Jongeling, 'Treuzelde Nederland te lang?', *Gereformeerd Gezinsblad* (28 oktober 1952) 1; idem, 'Rondom het kerkelijk erf', *Gereformeerd Gezinsblad* (30 december 1952); R. van Reest, *Van kust tot kust* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1948) 122-123, 237.
- 25 B. Biemond-Boer, 'De Hollanders zijn gek!'. *Identiteit en integratie van bevindeijk gereformeerde emigranten in Canada* (Amsterdam: Aksant, 2008) 34.
- 26 C. Hegeman, 'Brieven uit Amerika', *De Saambinder* (12 oktober 1950).
- 27 Idem, W.C. Lamain en G.A. Zijderveld, *Ik ga emigreren!* (Utrecht: de Banier, 1954) 132-133.



Emigratie of verzuiling?

Historici onderscheiden fases in de geschiedenis om zo enige greep te krijgen op het verloop ervan. De Middeleeuwen, de Verlichting, de belle époque en de verzuiling: het zijn door latere generaties bedachte namen om een bepaalde periode te karakteriseren en af te bakenen. Zonder deze kunstgreep is het onmogelijk om structuur aan te brengen in het complexe proces dat geschiedenis nu eenmaal is. Toch blijft het nodig om deze indelingen kritisch te toetsen aan de bronnen.

— door Gert Jan van Klinken —

illustratief is het debat over de term verzuiling: een gangbare aanduiding voor de Nederlandse maatschappij tussen ruw-weg 1880 en 1960. Als kenmerk van de verzuiling wordt de neiging beschouwd om zich op basis van levensbeschouwing te organiseren. Zo ontstonden de orthodox-protestantse, de rooms-katholieke en de sociaaldemocratische zuil. Noodzakelijk overleg vond plaats aan de top van de zuilen, volgens de regels van de democratie. De verzuiling omvatte een dusdanig groot deel van de bevolking, dat zelfs zij die er weinig heil in zagen (met name de liberalen) tegen heug en meug in een 'restzuil' belandden. Dit verzuilingsmodel kan zich beroepen op feiten. In het Nederland van de vroege twintigste eeuw bestond inderdaad een sterke kerkelijke en politieke betrokkenheid. Wat anno 2010 vooral in het oog springt is de waardering achteraf. Ondanks twee opvallende bloeiperiodes (de soms als een 'tweede gouden eeuw' gekarakteriseerde periode 1890-1929 en het decennium van de wederopbouw in de jaren vijftig) pakt het oordeel over het verzuilingstijdvak overwegend negatief uit. Dit geldt zeker voor de kerken. Christe-

Foto: Greppels graven in de Noordoostpolder (1941)
Fotocollectie Nieuw Land Erfgoedcentrum, Lelystad
(H. Nieuwenhuis)

lijk Nederland zou zich volgens de gangbare verzuilingstheorie als het ware gebarricadeerd hebben tegen alles wat de eigen identiteit dreigde aan te tasten.¹ Toen de buitenwereld zich in de vorm van de tv alsnog aandienende kwam de klap des te harder aan, met de secularisatie vanaf de jaren zestig als gevolg.

Inleiding

Het bovenstaande beeld heeft zich inmiddels in het onderwijs een stevige plek verworven. Kinderen van christelijke origine zijn er in menig geval van overtuigd dat hun vader en moeder opgroeiden in een sfeer van verstikkende sociale controle. Een dergelijk klimaat zou geen openheid voor het avontuurlijke gekend hebben. Vernieuwing is in deze optiek een deugd die pas door de secularisatie mogelijk werd.

Deze voorstelling van zaken is wijdverbreid. Maar in hoeverre klopt zij? Was het christelijk leven vóór de jaren zestig statisch, in zichzelf gekeerd? Een proefferrein om dat na te gaan is de in 1942 drooggelegde Noordoostpolder. Al in de beginfase bloeide hier het kerkelijk leven op, waarbij iedere denominatie de regie zoveel mogelijk in eigen hand probeerde te houden: een toonbeeld van groepsvorming op levensbeschouwelijke basis. Tegelijkertijd maakte de kerkelijke opbouw deel uit van een project dat een coherente samenleving beoogde, niet een reeks gesegregeerde denominaties. Het maakt de Noordoostpolder een geschikte casus om na te gaan wat verzuiling in de jaren veertig wel of niet inhield.

Kerkopbouw bij hervormden, gereformeerden en rooms-katholieken

De grootste kerkgenootschappen in de Noordoostpolder waren de Nederlandse Hervormde Kerk (NHK), de Rooms-Katholieke Kerk (RKK) en de vanaf 1944 in twee denominaties uiteengevallen Gereformeerde Kerken in Nederland (GKN). Al deze formaties kwamen voor de vraag te staan hoe zij dachten om te gaan met identiteitsverschillen in het nieuwe land, zowel in eigen kring als in de omgang met de andere kolonisten. In dit opzicht voerde de Nederlandse Hervormde Kerk een helder beleid. Conform de bepalingen in het Algemeen Reglement van 1816 beschouwde zij de kerkopbouw in nieuw gewonnen land als een bovenlokale taak. De Algemene Synodale Commissie nam het initiatief. In de Noordoostpolder wenste zij géén 'hokjesgeest', in ieder geval niet tussen de hervormden onderling. De secretaris-generaal van de synode K.H.E. Gravemeijer zag de opbouw van de polder in het licht van de beoogde reorganisatie van de Nederlandse Hervormde Kerk. Er diende één lijn getrokken te worden, van confessioneel tot vrijzinnig. Daarom kwam er één hervormde gemeente voor de hele polder, met kerken in de verschillende dorpen als wijken daarvan. De hervormde inwoners van de polder dienden een eenheid te gaan vormen, zowel kerkelijk als sociaaleconomisch. Orthodoxen en vrijzinnigen zouden zich hier gezamenlijk gaan inzetten voor de opdracht van het

apostolaat. De vernieuwde kerk diende wervend en uitnodigend te zijn. De missioloog Hendrik Kraemer noemde de NOP in dit verband een 'echte proefpolder'.²

De gereformeerden kozen voor een andere benadering. In hun optiek was de opbouw van het kerkelijk leven in de polder een verantwoordelijkheid van de plaatselijke gemeenten. Praktisch en financieel werden zij bijgestaan door het synodale deputaatschap voor de IJsselmeerpolders.³ Voor Lemmer, Oldemarkt, Blokzijl, Urk, Kampen, St. Jansklooster en Vollenhove bleek het niettemin een zware opgave. Urk deed loyaal mee en had weinig behoefte aan nauw contact met de polder. Oldemarkt en St. Jansklooster waren klein en traditioneel ingesteld. Met de enigszins vrijgevochten jongemannen in de arbeiderskampen bestond weinig affiniteit. Het pragmatisme in de polder – vervoer op zondag naar de plaats waar de dienst werd gehouden – zag de kerkenraad bezorgd aan. In

De vernieuwde Nederlandse Hervormde Kerk diende wervend en uitnodigend te zijn. De hervormde missioloog Hendrik Kraemer noemde de Noordoostpolder in dit verband een 'echte proefpolder'.

crisis en oorlogstijd hadden de gereformeerde randgemeenten bovendien meer dan genoeg zorgen aan hun eigen hoofd. Het grootste verschil tussen gereformeerden en hervormden hield echter verband met de Vrijmaking van 1944. De kerkrechtelijke en theologische geschilpunten tussen de synodale en de vrijgemaakte partij waren zo subtiel, dat menigeen de pogingen opgaaf om ze te doorgronden. De gevolgen waren echter vergaand: terwijl de hervormde confessionelen en vrijzinnigen in de polder samengingen in één gemeente, waren de gereformeerden uiteen gevallen in twee vijandige kampen. Ondanks familiebanden en een overeenkomende structuur onderhielden zij geen enkele vorm van contact.

Een overeenkomst tussen protestanten van uiteenlopende snit was de assertieve taal. Bij de hervormden klonk die uitnodigend. De apostolaatsgedachte zette de toon. De vernieuwingsidealen die naar de kerkorde van 1951 leidden, lieten zich soepel integreren in die voor de poldergemeenschap. Het evangelie werd uitgedragen op een manier die ruimte gunde aan diversiteit – net zoals in de NOP bij alle verschil ook één samenleving zou ontstaan. De kernwaarden daarvan waren respect voor de wet, vlijt en sociale betrokkenheid. Wat de hervormden betrof waren die hecht gefundeerd in het evangelie. De gereformeerden waren in dat opzicht strenger. Er was slechts één waarheid, en die viel niet samen met maatschappelijke vernieuwing. Zij benadrukten zowel de eis als de zekerheid van het geloof. Zowel synodalen als vrijgemaakten gingen uit van een onfeilbare leer, met een stelligheid die liet vermoeden dat Jezus Christus in de Noordoostpolder slechts één kerkgenootschap als het Zijne erkende. De gereformeerden meden de confrontatie met andersdenken niet. Ze waren ervan overtuigd in het gewapend verzet



De gereformeerde predikant F.W. Tjadens, verzetsman in de polder. Hij stierf in 1944 aan difterie. Collectie Stoffel Dragt, Vollenhove

een prominentere rol gespeeld te hebben dan bijvoorbeeld de hervormden. Bovendien gaf het aanzienlijke aantal geloofsgenoten dat zich wist te kwalificeren als pachtboer aanleiding tot trots op de energie van de eigen groep. Vergeleken bij de zelfpresentatie van de twee grote protestantse denominaties was die van de rooms-katholieken ingetogen. In de door de Directie ingestelde culturele commissie mochten zij dan vertegenwoordigd worden door de 'enigszins vrijgevochten' dominicaan Franciscus Sassen, in de cruciale contactcommissie maakte de gezagsgetrouwe pastoor Thomas van Dijk de dienst uit.⁴ Hij koesterde geen ambities om de rest van de samenleving onder het beslag te brengen van het apostolaat. Hoewel de Friezen onder hen de zeele al kenden, bleef het onwennige gevoel bij de katholieke immigranten in de polder langer hangen dan bij de protestanten. 'Noorderlingen' en uit het gemoedelijke Brabant losgescheurde 'zuiderlingen' hadden verschillende referentiekaders. Ze dienden elkaar te leren kennen voor het parochieleven goed op gang kon komen. Dit proces vereiste tact van de pastoor. De mentaliteit was enigszins naar binnen gekeerd, maar ook gesteld op een harmonieuze werkverhouding met de overheid. Dit brengt ons bij een factor die voor alle kerkgenootschappen in de polder van belang is geweest: de relatie met de Directie.

De overheid

Regering en parlement beschouwden de inpoldering van de Zuiderzee als een oefening in efficiëntie en saamhorigheid, waarbij het erop aankwam om schaarse middelen zuinig te beheren. Het Ministerie van Financiën was bereid de kerken een vergoeding te geven voor de geestelijke verzorging van de Zuiderzeewerkers, maar alleen wanneer ze daarbij zou-

den samenwerken. Eenvoudig was dat allerminst. De gereformeerden koesterden principieel bezwaar tegen een oecumenische opzet. Vanwege de volkskerkgedachte had de NHK daar minder moeite mee. Van verwerkelijking van dat ideaal kwam in de Wieringermeer echter ook bij de hervormden weinig terecht. Voornaamste reden daarvan was de voortdurende verdeeldheid tussen orthodoxen en vrijzinnigen. Door het onderlinge geruzie van de hervormden waren het de gereformeerden die in de Wieringermeer de meeste indruk maakten. Hun kolonisten wisten het kerkelijk leven aldaar binnen de kortste tijd zelfstandig te financieren. De Directie kon die daadkracht wel waarderen. Dat het met het christelijk onderwijs anders lag kwam voort uit het besef dat de overheid daaraan moest meebetalen. Tijdens een periode van schaarste betekende dat geen gering bezwaar. In de Wieringermeer was daarom veel geïnvesteerd in een model van levensbeschouwelijk strikt neutrale scholen, met de bedoeling om die in de opbouwfase te laten bezoeken door leerlingen van alle denominaties.⁵ Zo bleven onnodige uitgaven achterwege en werd bevorderd dat de uit alle windstreken afkomstige polderbewoners elkaar van jongs af leerden kennen. Er kwam minder van terecht dan beoogd, doordat de gereformeerden samen met de orthodox-hervormden al gauw bijzondere scholen gingen stichten. Volgens de regels van de nationale onderwijspacifictie konden die aanspraak maken op overheidssubsidie. Het bijzonder onderwijs had tevens de voorkeur van de katholieken, maar die lieten nauwgezet op de wensen van het plaatselijk bestuur.

Om infiltratie door de NSB te voorkomen nam de Directie van de Wieringermeer in 1941-1942 in ongewijzigde samenstelling de verantwoordelijkheid op zich voor de NOP. Het hoofd van de Directie, ir. Sikke Smeding, werd eveneens landdrost van het openbaar lichaam 'De Noord Oostelijke polder'. De landdrost werd in de Noordoostpolder, die pas in 1962 een regu-

De gereformeerden meden de confrontatie met andersdenkenden niet. Ze waren ervan overtuigd in het gewapend verzet een prominentere rol gespeeld te hebben dan bijvoorbeeld de hervormden.

liere gemeente zou worden, belast met de uitvoering van de gemeentelijke taken.⁶ Na de ervaringen in de Wieringermeer besloot Smeding een contactcommissie samen te stellen uit vertegenwoordigers van de drie grote kerkgenootschappen. Die reageerden aanvankelijk weinig enthousiast, maar werden spoedig in het gareel gedwongen. Verzoeken van kerkelijke zijde zouden door de Directie immers alleen in behandeling worden genomen wanneer ze via de contactcommissie werden ingediend. Tegenover het ministerie van Waterstaat zette Smeding uiteen dat het hem wenselijk toescheen dat de kerken 'niet langs elkaar heen werkten, doch dat een geest van samenwerking werd bevorderd'.⁷ Dus werden de in kantine geïmproviseerde kerkzalen 'om en om', of zelfs gezamen-



Arbeiders die hielpen om de Noordoostpolder te ontginnen poseren voor de camera. Fotocollectie Nieuw Land Erfgoedcentrum, Lelystad

lijk door de verschillende denominaties gebruikt. Hoewel ze niet in de contactcommissie vertegenwoordigd waren hoorden daar ook kleinere geledingen als de doopsgezinden bij. Op kerstavond verwachtten de 'polderlingen' dat de kerken gezamenlijke vieringen organiseerden in de arbeiderskampen. Het was een vorm van opgelegde oecumene, die zowel voor de meeste voorgangers als voor de bezoekers van de diensten nieuw was.

De Noordoostpolder als vorm van emigratie

Deze voorgeschiedenis roept de vraag op of verhuizing naar de polder een voortzetting betekende van het leven op het 'oude land' of dat er gesproken kan worden van emigratie: een overstap naar een onbekende nieuwe omgeving, niet in het laatst óók in kerkelijk opzicht.

Na 1945 deed zich een emigratiegolf voor naar landen als Canada, Australië en Zuid-Afrika. De emigranten durfden risico's te nemen. In geval van mislukking konden zij immers niet op een vangnet rekenen. 'Er waait door Nederland een onrustig makende wind', constateerde de vrijgemaakt-gereformeerde theoloog K. Schilder. 'Velen steken den oceaan over (...)' En het blijkt, dat ook vele leden onzer kerken het

initiatief durven nemen, dat toch altijd voor zulke emigratie een eerste vereischte is.⁸ Om zich in het avontuur te begeven waren een gezonde dosis zelfvertrouwen en incasseringsvermogen nodig. Deze 'harde' kwaliteiten vonden compensatie in een even opvallende behoefte aan inbedding in een hechte levensbeschouwelijke gemeenschap.

Ondanks evidente verschillen bestaan er parallellen tussen 'binnenlandse emigratie' als die naar de Noordoostpolder en vertrek naar overzeese gebieden.⁹ Dit geldt zeker voor de 'pioniers', die al vóór 1 augustus 1945 minstens twee jaar in de NOP gewerkt hadden. Van hen besloot menig een daar te blijven, ondanks de wetenschap dat de verdiensten voorlopig gering zouden blijven en dat alleen de sterksten in aanmerking kwamen voor de felbegeerde boerenplaats. Anders dan menig emigrant overzee begonnen de meeste pioniers in de NOP in een barakkenkamp, op afstand van hun gezin. Sommigen waardeerden die vrijheid, anderen zochten juist een kader. Ondanks klachten van buurgemeenten op het oude land – bijvoorbeeld op biljarten in de geïmproviseerde kerkzaal in de kantine van een barak, voor begin van de dienst – was de inzet voor het spoedige verkrijgen van een 'eigen' kerk indrukwekkend.



Cornelis Lely, de bedenker van het Zuiderzeeproject.
Fotocollectie Nieuw Land Erfgoedcentrum

Aan hervormde zijde stichtte men in 1947 de zelfstandige gemeente Noord Oost Polder. Het aantal 'wijkgemeenten' daarvan liep op tot zes: Emmeloord, Bant/Rutten, Creil/Espel, Nagele/Tollebeek, Ens/Kraggenburg en Marknesse/Luttelgeest. Aanvankelijk ging de bevolking ter kerke in de nabijgelegen kampen. Vanaf het einde van de jaren veertig was het omgekeerd. De door de synode aangemoedigde eenheidsgedachte bevorderde een eigen sfeer. Zowel in het apostolaat als in de plannen voor representatieve kerkgebouwen herleefde het ideaal van nationale christelijke presentie voor 'heel het volk'. De Nederlandse Hervormde Kerk voelde zich bepaald geen nieuwkomer naast anderen, en kon vooral tegen rooms-katholieken nog wel eens uit de hoogte doen. Het als nauw beleefde nationale verband tussen de eigen kerk en het land van inwoning betekende een accentverschil met het gemeentelven overzee. De gehechtheid aan de 'eigen' plaatselijke gemeente was er niet minder om. Als toonbeeld daarvan gold Marknesse, 'dat ook kerkelijk van meet af enigszins concurreerde met Emmeloord'.¹⁰ Voor een barst in de eenheid zorgde de nog immer actuele schoolkwestie. Vrijzinnigen wensten openbaar onderwijs voor hun kinderen, terwijl de confessionele hervormden één lijn met de gereformeerden trokken in de christelijke scholen.

Bij de gereformeerden kwam de affiniteit met de emigranten overzee nadrukkelijker uit. Geloof ging hand in hand met een stoer arbeidsethos. Hun voorkeur ging uit naar vrije concurrentie. Boerenplaatsen in de polder kwamen toe aan de hardste en efficiëntste werkers. Pogingen van katholieke zijde om het evenredigheidsprincipe doorgevoerd te krijgen stuitten op hoongelach. De gereformeerden gaven wel vaker blijk van een ietwat harde mentaliteit, die het zowel in de polder als

op de Canadese of Amerikaanse prairie goed deed. De 'synodalen' waren op schoolgebied bereid tot samenwerking met de hervormde orthodoxie, maar contact met 'vrijgemaakten' achtten zij wederzijds uit den boze. De toch al niet geringe kosten van kerkbouw werden zo nog groter dan ze al waren. De pionier in de polder moest kunnen concurreren, zowel zakelijk als levensbeschouwelijk. Een spiritueel tegenwicht werd gezocht in persoonlijk contact met de vertegenwoordiger van de kerk. De behoefte daaraan deed zich in alle denominaties voor, maar was bij de gereformeerden wel bijzonder sterk. 'Omdat de gemeenschap nog weinig bindende elementen heeft buiten de zakelijke sfeer', aldus de hervormde A.P. Rasch, 'is de binding aan een persoon, waarin men iets van het oude vertrouwde terugvindt, heel sterk. Men wil graag de dominee in eigen persoon zien.'¹¹

Dit gold des te meer omdat tijdgenoten het bestaan in de jaren veertig en vijftig niet als statisch ervoeren, maar als onderhevig aan ingrijpende verandering. Behoud van het 'oude en vertrouwde' was geen optie. In de Nederlandse Hervormde Kerk veranderde alles door de kerkorde van 1951, in de Gereformeerde Kerken maakte de Vrijmaking het verleden tot een verloren land. Bij de katholieken deden zich geen ingrijpende wijzigingen voor in de kerk, maar voor hen telde het verschil in sociale context des te meer. De aanvankelijke barre polder deed in weinig of niets denken aan het boerenleven in Twente of Brabant. Doordat het aantal katholieke boeren achterbleef bij het verwachte aantal (in de jaren vijftig 28% van het totaal, in plaats van het gehoopte derde deel) viel dat verloren paradijs slechts in beperkte mate te reconstrueren in Ens of Emmeloord. Van de kerk verwachtten de katholieken geestelijke

Ondanks evidente verschillen bestaan er parallellen tussen 'binnenlandse emigratie' als die naar de Noordoostpolder en vertrek naar overzeese gebieden.

steun en cohesie verwacht. Echt gemakkelijk ging de opbouw van het katholiek gemeenschapsleven niet, alleen al doordat de regionale achtergronden zo verschillend waren. De polder bleef anders dan het zuiden en oosten des lands. 'Alles is van bovenaf geregeld, volmaakt technisch en technisch volmaakt', zo beschreef de katholieke pachter W. de Vries de polder in 1957. 'Deze sfeer is benauwend en heeft zijn invloed op de mentaliteit der bevolking, die men zou kunnen kenmerken met het woord: materialistisch.'¹²

Evaluatie

De kritiek van De Vries vormt in de historiografie van de polder een betrekkelijke uitzondering. Over het algemeen blikten de kerken trots terug op hun stoere beginfase. Interessant is dat de burgerlijke overheid dit gunstige oordeel deelde, maar wel met kanttekeningen. De kritiek van Smeding betrof eigenlijk maar één punt: de in zijn ogen verkwistende neiging om in elk dorp gesubsidieerde christelijke scholen op te richten.



De Katholiekendag in de NOP in 1946. Het vele ceremonieel was bedoeld voor de eigen mensen en niet voor evangelisatie. Fotocollectie Nieuw Land Erfgoedcentrum

Met de gevreesde kwalijke effecten op de volkseenheid viel het echter wel mee: in praktische aangelegenheden kostte het kerkleden weinig moeite om zich te verstaan met dorpsgenoten van andere denominaties. Van achterstanden op het terrein van de exacte wetenschappen, die sommigen vreesden vanwege de aandacht voor levensbeschouwing, was in de bedrijfsvoering geen sprake. Wat de overheid bovenal in de kerk waardeerde was dat zij haar leden niet alleen geestelijk sterkte, maar tevens vaardigheden bijbracht die indirect ten goede kwamen aan de maatschappij: organisatievermogen, bereidheid om financiële offers te brengen en een denkkader dat verder reikte dan het rechtstreekse persoonlijke belang. De beginfase van de Noordoostpolder stelde praktische eisen die afgezien van de taal nauwelijks geringer waren dan die van emigratie overzee. Die uitdaging aangaan en tevens een aanzienlijk deel van eigen inkomen en tijd schenken aan de kerk, was een indrukwekkend staaltje van wilskracht en energie. Het kerkelijk leven was daarmee het tegendeel van benepen. Ondanks zijn aanhoudende strijd tegen 'hokjesgeest' en versnippering van het onderwijs heeft ir. Sikke Smeding dat indertijd scherper gezien dan menige latere criticus van de verzuiling. Door te werken voor de eigen overtuiging steunde het actieve kerklid niet alleen een denominatie, maar leverde die tevens een bijdrage aan het grotere geheel – de kerk hielp haar leden deugden en vaardigheden te ontwikkelen die ook de samenleving nodig had.

Personalia

Dr. G.J. van Klinken is universitair docent kerkgeschiedenis aan de Protestantse Theologische Universiteit (PThU) in Kampen. Hij is redactielid van het Documentatieblad Nederlandse Kerkgeschiedenis (DNK) en het Jaarboek voor de Geschiedenis van het Nederlands Protestantisme na 1800. Enkele publicaties van zijn hand zijn (met Beatrice de Graaf) *Geschiedenis van de Theologische Universiteit Kampen 1854-2004* en een artikel over de gereformeerden in de Noordoostpolder in William den Boer e.a. (red.), *Een machtig arbeidsveld*.

Noten

- ¹ Voor het verzuilingsdebat raadplege men: J.C.H. Blom en J. Talsma (red.), *De verzuiling voorbij: godsdienst, stand en natie in de lange negentiende eeuw* (Amsterdam: Het Spinhuis, 2000) en de inleiding in M. de Keizer en S. Tates (red.), *Moderniteit: modernisme en massacultuur in Nederland 1914-1940* (Zutphen: Walburg Pers, 2004).
- ² De achtergronden worden geschetst door B.J. Aalbers, *Een nieuwe wereld bergt een nieuw seizoen. Samen op weg in de twaalfde provincie Flevoland* (Kampen: Kok, 1988).
- ³ Het archief van dit deputaatschap voor de geestelijke arbeid in het IJsselmeergebied (later tevens het Lauwersmeergebied) maakt deel uit van de archieven van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN), die momenteel worden bewaard in de Taborkerk in Wierden. (Overijssel).
- ⁴ J.Y.H.A. Jacobs, 'Een kolonisatieproject op confessionele grondslag', *Tijdschrift Nederlandse Kerkgeschiedenis* (TNK) 11 (2008) 126-130.
- ⁵ De opzet van de 'Wieringermeer-scholen' wordt besproken door Henk Pruntel, 'Gescheiden wegen in het polderonderwijs. De spanningsboog tussen eigen identiteit en pragmatisme in het bijzonder onderwijs in de Noordoostpolder' in: William den Boer e.a. (red.), *Een machtig arbeidsveld. De opbouw van het kerkelijk leven in de Noordoostpolder* [Publicaties van de Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis 1] (Gouda: VNK, 2008) 163.
- ⁶ *Ibidem*, 162.
- ⁷ S. Smeding aan de secretaris-generaal van het departement van Waterstaat, Alkmaar 2-10-1941, in: Nieuw Land Erfgoedcentrum Lelystad (NEL), archief Directie Wieringermeer (DWM), inv.nr. 1966.
- ⁸ K. Schilder, 'Jaaroverzicht 1947', in: *Handboek ten dienste van de Gereformeerde Kerken in Nederland (onderhoudende art. 31 K.C.) 1948*, 126-127. De vrijgemaakt-gereformeerden emigreerden overigens relatief minder vaak dan GKN'ers. Zie voor de cijfers de bijdrage van E. Koops in dit nummer.
- ⁹ Voor achtergronden: A. Amelink, *Gereformeerden overzee. Protestant-christelijke landverhuizers in Noord-Amerika* (Amsterdam: Bakker, 2006).
- ¹⁰ B.J. Aalbers, 'Wording en opbouw van de hervormde gemeente Noordoostpolder' in: Den Boer e.a. (red.), *Een machtig arbeidsveld*, 35.
- ¹¹ A.P. Rasch, 'De Noordoostpolder' in: W. Banning (red.), *Handboek Pastorale Sociologie. Deel III: Groningen, Drenthe, de Noordwest-hoek van Overijssel en de Noordoostpolder* ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1955) 252.
- ¹² Geciteerd in: Sjoerd Muller, 'Men kent elkaar niet. De Rooms-Katholieke Kerk in de nieuwe wereld van de Noordoostpolder tussen 1940 en 1965' in: Den Boer e.a. (red.), *Een machtig arbeidsveld*, 64.



Frontispice, overgenomen uit het Gedenkboek Marnix van Sinte Aldegonde uit 1938. Het betreft een bijgewerkte kopersnede van vermoedelijk Hendrik Bary.

Philippus Marnix

Over het *Wilhelmus* zijn sinds ruwweg 1830 ongeveer 120 wetenschappelijke studies verschenen, in omvang wisselend van bladvullingen (minder dan een pagina), tot zeer omvangrijke werken.¹ Een van de weinige onomstreden zaken in deze studies, is dat het gedicht geschreven moet zijn tussen januari 1569 (toen Oranjes leger na de mislukking van zijn veldtocht van 1568 bij Straatsburg zijn leger moest ontbinden), en april 1572 (de inname van Den Briel). Die enorme hoeveelheid literatuur heeft echter niet geleid tot eenduidige conclusies over de problematiek die het lied ons stelt en al helemaal niet tot uitsluitel over het auteurschap. Is Marnix de auteur, of toch iemand anders? Dat is het meest befaamde onderwerp in de discussie; en die faam hangt weer samen met het feit dat die vraag algemene bekendheid geniet onder het grote publiek. Dit artikel bespreekt of Marnix² (1540-1598) in het *Wilhelmus* op cryptische manieren zijn naam noemt. Zodoende verdedigt het – met nieuw bewijsmateriaal – de stelling dat Marnix inderdaad de auteur was.

Jomlaiela! Bid God met Marnix

Noemt Marnix in het *Wilhelmus* zijn naam?

– Rien Rooker –

Onderwerp en stand van zaken

De auteursvraag is ook van belang voor ons begrip van de tekst. Als je weet wie de schrijver van het *Wilhelmus* was en wat zijn opvattingen waren, wordt het misschien begrijpelijk waarom we anno 2010 nog steeds onze trouw aan de Spaanse koning betuigen. Er zijn dan ook duizenden bladzijden aan die auteurskwestie besteed. Daarin zijn de meest ongeloofwaardige voorstellen gedaan, variërend van Oranjes veldprediker in 1568, Adrianus Saravia (ca.1532-1613), van wie geen regel poëzie bekend is, tot 'een eenvoudig, gesneuveld en onbekend gebleven soldaat met wat algemene rijkennis'. Dit soort onzin is in het filologische debat opgeruimd. Het *Wilhelmus* is onmiskenbaar het werk van een geschoold en be-gaafd auteur en die zijn alle eeuwen door schaars.

Bovendien is het nodig dat er *circumstantial evidence* voor de gemaakte aanspraken is, bijvoorbeeld in relatie tot Willem van Oranje. Aldus komen maar twee namen serieus in aanmerking: die van de calvinist Marnix van Sint-Aldegonde (1540-1598), en die van Dirk Volkertszn. Coornhert (1522-1590), een humanistische auteur uit de school van Erasmus. Beiden verbleven als uitwijkeling voor de hertog van Alva omstreeks 1570/1572 in de omgeving van Oranje. Zij voldoen dus ook aan de eis dat er overige *circumstantial evidence* moet zijn om hun auteurschap serieus te overwegen. Dit artikel is dus ge-concentreerd rond de aanspraken van Marnix.³

Nu stelde de Vlissingse predikant en Marnix-kenner Van Toorenebergen in 1909 voor om vers 112 van het gedicht 'Tsal hier haest zijn ghedaen' te begrijpen als een toespeeling op Marnix' zinspreuk 'Repos Ailleurs'. Als die gelijkstelling correct



Een reproductie van de bijdrage van Marnix in het *Album Amicorum* van Abraham Ortelius. De foto vertoont onder meer een schip in zware storm, een beeld dat Marnix vaker gebruikte als personificatie van hemzelf.

ἡμεῖς γὰρ τὸ κράτιστον ἐκ αἰώνων, ἐκίρκει ἡμεῖς αὐτὸν ἀποκαλύψαι
κέρως ἡμεῖς Χριστὸν ὡς ἀποσημασίως τὸ σῶμα τῆς παντοκράτου ἡμεῖς
τὸ ἀνασθῆναι ὡς ἀποσημασίως τὸ σῶμα τῆς ἀδύτης ἡμεῖς, κατὰ τὴν ἐνέργειαν
τοῦ ἀνασθῆναι ὡς ἀποσημασίως τὸ σῶμα τῆς ἀδύτης ἡμεῖς.

3 REPOS ALI EURS

Zelfde pentekening als 78 02 02 : met een schip dat tussen de rotsen laveert
en een stralende zon.

VELA DATO AIQUE ALI BI REQUIEM TIBI QUAERE REPOSTAM
CERTA EVANGELII QUO CYNOSURA VOCAT

ἡμεῖς γὰρ τὸ κράτιστον ἐκ αἰώνων, ἐκίρκει ἡμεῖς αὐτὸν ἀποκαλύψαι
κέρως ἡμεῖς Χριστὸν ὡς ἀποσημασίως τὸ σῶμα τῆς παντοκράτου ἡμεῖς
τὸ ἀνασθῆναι ὡς ἀποσημασίως τὸ σῶμα τῆς ἀδύτης ἡμεῖς, κατὰ τὴν ἐνέργειαν
τοῦ ἀνασθῆναι ὡς ἀποσημασίως τὸ σῶμα τῆς ἀδύτης ἡμεῖς.

10

Parens benignè precibus aurem da meis
Nec lacrymanti averte Vultus hostis
Nec ego parentes nec mei certum locum
Solliciti et horas turbidas molestas
15 Voor-aer tis soo : De menschen altmael
Hoor myn gebet : wil myn gescrey ver-
staen
Ic ben voordy een vrend'p d'eertsehe
dal

Nec verba sperne supplicis
Namque hospes hanc terram erole
Habemus hic : Sed in diem
Vitae brevis transeemus
Svn ydelheit end' logentael
End' myne stemm' Heer gadeslaen
End' pelgrim als myn vaders al

20 Τὸ βῆναι ἀποσημασίως πρὸς αὐτὸν ἔγω τῆς περιβολῆς τὸν ἀνασθῆναι ὡς ἀποσημασίως
τὸ σῶμα τῆς ἀδύτης ἡμεῖς, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ ἀνασθῆναι ὡς ἀποσημασίως
τὸ σῶμα τῆς ἀδύτης ἡμεῖς.

ΠΑΡΑ ΤΟ ΘΕΣΙ ΗΜΑΡ ΝΤΕ.

25 Clarissimo Doctissimoque Viro D[omino] Abrahamo Ortelio inclvto Geogra-
phicae illustratori, Philippus Marnixus Sancto Aidegondius Bruxellanus Sinceri
amoris atque Amicitiae, certissim' sane mortalis huius atque acurmosae
nomentaneaeque peregrinationis soletu' symbolum hoc certum posuit. An-
tuetpiae VII^{to} Martii Salutis anno C[risti] M LXXIX Suae autem Peregrinationis
XXIX

8-10 Psalm 39, 12 (Hoor, Heere 'mijn gebed' en neem mijn geroep ter ore : zwijg niet
tot mijn tranen, want ik ben een vreemdeling bij U, een bijwoner, zelyk al mijn vaders)

20-22 Ad Hebr. 13, 13-14

23 'Hmar n' (themas-nux) is een woordspeling op de naam Marnix

Transscriptie van de polyglotte (veeltalige) tekst van Marnix.
Met dank aan prof. R. de Smet van de Vrije Universiteit van
Brussel. Bron: Marnixi Epistulae dl. III.

zou zijn, zou het auteursprobleem van het Wilhelmus daar-
mee opgelost zijn, want dan staat Marnix' naam er, zij het
verhuld, gewoon in. Die identificatie heeft nooit op veel bijval
kunnen rekenen, ook niet na een poging daartoe van steller
dezes in 1979.⁴ In het onderstaande wordt de argumentatie
die voor Marnix pleit opnieuw gewogen. Dat gebeurt vooral
door een andere plaats aan te wijzen die op vergelijkbare
wijze van dienst zou kunnen zijn om het auteursprobleem op
te lossen.⁵

Jomlaiela/iour & nuict/nacht ende dach

Tot de vriendenkring van Marnix behoorde de cartograaf
Abraham Ortelius (1527-1598). Diens album amicorum (vrien-
denboek) is uitgegeven door de literair-historicus Jean Puraye
in 1967.⁶ In een bijdrage van Marnix van 7 maart 1579 komt
een Griekse zinspreuk voor, die Puraye vertaalt met *Près de
Dieu la nuit est un jour*. Die zinspreuk is door de Franstalige Pu-
raye vanuit het Grieks overgezet in het Frans. In het Neder-
lands moet zijn vertaling dus luiden: 'Dicht bij God is de nacht
een dag'. De classicus Niek van der Blom identificeerde ver-
volgens het Hebreeuwse *Jomlaiela* (dag-nacht), dat dient als
auteursaanduiding van Marnix⁷ als omzetting van Griekse
woorden voor 'dag' (*(hè)mar*), en 'nacht' (*nyx*). Van der Blom

baseert zich hierbij op Psalm 74:16. Marnix heeft als het ware
in het Grieks zijn naam herkend. De rest van zijn betoog is
een voortdurende illustratie van de stelling dat de woord-
groep 'dag en nacht', omgezet in Grieks en/of Hebreuws, een
auteursaanduiding voor Marnix is. Puraye heeft die toespeling
zelf ook gezien en in een noot aangegeven. Blijkens een detail
in het handschrift deed Ortelius dat zelf ook al.

J. Das voegde daaraan een nuance toe.⁸ Hij wees op een pas-
sage in de Septuaginta – de Griekse vertaling van het Oude
Testament, voltooid rond 100 voor Christus –, waarbij de
woorden 'dag' en 'nacht' naast elkaar staan: *nyx ... (hè)mar*. In
dit verband verschoof Das de vindplaats van Psalm 74:16 (vol-
gens Van der Blom) naar Psalm 139:12. Vervolgens wijst Das
op de omstandigheid, dat Grieks van links naar rechts, maar

Ik meen dat er rekening mee gehouden moet
worden dat Marnix ook in andere talen de
woordgroep gebruikte of herkende als aandui-
ding van zijn naam.

het Hebreeuws van rechts naar links gelezen wordt, en hij
concludeert vervolgens dat het steeds 'verkeerd om-lezen' de
werkelijke achtergrond is voor de keus van het *Jomlaiela* (i.p.v.
Laiela Jom), als aanduiding voor de auteur om zich achter te
verschuilen. Dat impliceert dat de woordgroep 'dag en nacht',
of liever, vanwege het omkeereffect, 'nacht ende dach' aange-
merkt moet worden als cryptoniem⁹ van Marnix.

In zijn eerste artikel deelt Van der Blom¹⁰ mee dat hem geen
andere plaatsen bekend zijn, waar Marnix het cryptoniem ge-
bruikt heeft. Dat komt misschien omdat hij zijn ontdekking
beperkt heeft tot Grieks- en Hebreeuwstalige teksten. Ik meen
dat er rekening mee gehouden moet worden dat Marnix ook
in andere talen de woordgroep gebruikte of herkende als aan-
duiding van zijn naam. Van der Blom attendeert op een mede-
deling van Marnix' *bête noire* Gentiaen Hervet (1499-1584).

¹¹ Dat is de man wiens verdediging van de Rooms-Katholieke
Kerk door Marnix in zijn *Biëncorf* (1569) wordt geparodi-
eerd. Essentieel is nu dat het bij 'Jomlaiela' gaat om een au-
teursaanduiding van de *Commentaire*, een verloren geschrift
van Marnix uit 1567 dat vermoedelijk een voorloper van de
Biëncorf geweest is. In een passage uit een artikel van Van der
Blom (1986)¹² blijkt nu dat Hervet begrepen heeft van een ano-
nymus dat Marnix de auteur van de *Commentaire* was, en dat
hijzelf begreep dat Jomlaiela een auteursaanduiding was voor
iemand die zich noemt 'iour & nuict'. Hervet is kennelijk niet
in staat geweest om zelf, via een vertaling naar het Grieks
'nyx... (hè)mar', vast te stellen dat de mededeling van de ano-
nymus correct was.

Hervet gaf in 1579 de woordgroep dus in een Franstalige
vorm.¹³ Het kan daarbij niet zo zijn dat Hervet zélf Jomlaiela
in het Frans vertaald heeft, want dan zou hij gekomen zijn
tot *iournuict*, dus zonder spaties en zonder het &-teken. Ove-
rigens is de volgorde bij Hervet niet 'nuict & iour' maar omge-

keerd. Dat wijst erop dat ook de volgorde 'dag en nacht' door Marnix als cryptoniem gebruikt werd.

Steekproeven

Met deze kennis als uitgangspunt heb ik een aantal steekproeven in Marnix' werk uitgevoerd, vooral in de Psalmen. Hiervan bestaan drie volledige redacties: 1580, 1591 en 1617. Nu maakte Marnix tijdens een bezoek in Londen in 1576 kennis met een daar woonachtige dichter/schilder, Lucas d'Heere, (1534-ca.1584). De mannen raakten zeer bevriend. Bij zijn vertrek uit Londen schonk Marnix aan d'Heere een tweetal sonnetten (de enige die van Marnix bekend zijn), en een viertal psalmberijmingen dat hij kennelijk al gereed had: de nummers 49, 51, 89 en 117.¹⁴ Ik behandel van de mij bekende gevallen een vindplaats die ook voorkomt bij d'Heere, namelijk Psalm 89:1. Ik geef alle vier de redacties, met eerst de corresponderende Bijbelplaats in de Deux-Aesvertaling:

Ick wil' singhen van der ghenade des Heeren/
eewichlick/ende syne waerheyte vercondighen met
mynen monde voort ende voort

- redactie 1576 (geschenk aan d'Heere):

Ick wil Gods goetheyt groot lofsingen dach end nacht

- redactie 1580:

Ick wil Gods goetheyt groot lofsingen dach ende nacht

- redactie 1591:

Ick wil Gods gunst altoos lofsingen onbeswaert

- redactie 1617:

Ick wil Gods gunst altoos lofsingen onbeswaert

Is de woordgroep 'dach ende nacht' nu een toespeling op Marnix' naam? Die kans lijkt toch wel erg groot. Het is sowieso ondenkbaar dat de veeltalige Marnix zich er niet haarscherp bewust van was, dat 'Jomlaiela' in het Nederlands 'nacht ende dach' oplevert. Daarbij gaat het overduidelijk om een interpolatie, (invoeving), die Marnix later wegwerkt. Overigens staat in de aangehaalde plaats niet 'nacht ende dag', maar 'dach ende nacht'. Beide vormen komen echter in zijn psalmberijmingen voor, waarbij Marnix een duidelijke voorkeur gehad lijkt te hebben voor het 'nacht ende dach'. In zijn latere redacties lijkt hij zijn belangstelling voor de woordgroep wat te verliezen en daarvan is de aangehaalde plaats een voorbeeld. Nu gaat het bij de redactie-1576 om een geschenk en de interpolatie maakt daarmee de indruk van een stilistisch grapje. In elk geval kan de vindplaats zonder probleem begrepen worden als 'Ick wil Gods goetheyt groot lofsingen [met behulp van] Marnix' [berijming]'. Zal d'Heere dit grapje begrepen hebben? Zeker wel! De bijdrage van Marnix in het *Album* van Ortelius stamt van 7 maart 1579, maar van d'Heere is er ook één, gedateerd 6 juli 1580. Zoals gezegd, heeft Ortelius zelf de verwijzing naar het 'nyx..(hè)mar' gezien en aangegeven dat hij die begreep. d'Heere heeft die dus ook gezien. Als zijn vriend Marnix hem zelf al niet verteld heeft dat 'dach ende nacht' een cryptoniem voor zichzelf was, dan moet hij dat geweten hebben via het *Album* van Ortelius.

Aldus is het aannemelijk dat in de conversatie rondom het geschenk d'Heere, en in die rondom de inscripties in het *Album*, het cryptoniem omstandig aan de orde geweest is. Literair-geïnteresseerden laten zich zo'n kluijfe nu eenmaal niet gemakkelijk ontgaan. Dat geldt ook voor overige lezers van het *Album* van Ortelius, evenals voor hen die het geschenk aan d'Heere mochten raadplegen.

Verder is het zeker, dat het in 1579 ook bij tegenstanders van de Nederlandse Opstand bekend was, dat *Jomlaiela* en 'iour & nuict' cryptoniemen waren voor, naar zij blijkbaar niet wisten, één en dezelfde aanhanger van de Reformatie. Hervet maakte er zelfs grapjes over: hij stelt dat de auteur van de *Biencorf* wil *conuertir le iour de l'Eglise Catholique en la tenebreuse nuict d'erreur et d'hérésie* ('omzetten de dag van de Katholieke Kerk in de duistere nacht van dwaling en ketterij').

Marnix hanteerde de woordgroep dus wel vaker in de psalmen en lijkt daarbij een duidelijke voorkeur gehad te hebben voor de volgorde 'nacht ende dach'. Ik beperk me tot één voorbeeld, Psalm 77:3.¹⁵ Dat luidt in 1581 als volgt:

Mijn hant tot God uytghestreckt
Stonde nacht ende dach verreckt.

Dit is natuurlijk een prachtig voorbeeld: Marnix hoefde zich noch door het rijm noch door het metrum tot een keus gedwongen te voelen. Ook hier is weer sprake van een interpolatie¹⁶, die in de latere redacties weer geschrapt is.

Wat betekent dit over de bekendheid van het cryptoniem anno 1576-1580? Dat niet alleen d'Heere, maar de hele kring rond Marnix van het *Jomlaiela/iour & nuict/nacht ende dach* op de hoogte geweest moet zijn. Daarin valt de mededeling van Hervet over het 'iour & nuict' wel heel erg op. Ook zijn mededeling komt uit die periode, uit het jaar 1579, en Hervet kan moeilijk als een intimus van Marnix aangemerkt worden. Het cryptoniem moet aldus in intellectuele kringen algemeen bekend geweest zijn, in elk geval in de periode 1576-1580.

Datering van de Jomlaiela-vondst

Wanneer heeft Marnix nu de vondst van het *Jomlaiela/nyx... (hè)mar* gedaan? De mededeling van Hervet dateert dus van 1579 maar verwijst naar de *Commentaire* van 1567. Het is helaas niet bekend of Hervet het cryptoniem uit dat werk kende of het later, via een andere weg, heeft leren kennen. In het eerste geval is de vondst dus in 1567 gepubliceerd. In het tweede geval dateert de bekendheid met de vondst van uiterlijk 1579, al kan die bekendheid ermee heel goed ouder zijn. In elk geval is de onzekerheid dan te groot om zijn mededeling in het kader van deze paragraaf relevant te doen zijn.¹⁷ De oudste, mij bekende vindplaats is tevens de merkwaardigste. Ik trof de woordgroep aan in de brief van Marnix aan de gemeente te Emden gedateerd 11 juni 1569,¹⁸ dus in de tijd van het ontstaan van de *Biencorf*. De normale betekenis van de woordgroep 'dag en nacht' is natuurlijk: 'voortdurend'. Door de koppeling aan een cryptoniem legt een auteur zichzelf een beperking in het gebruik op, die er daarvoor niet was. Hij zal dan het gebruik ervan gaan vermijden als personen, die van



Willem van Oranje

het cryptoniem op de hoogte zijn, er onjuiste conclusies over de standpunten van de auteur kunnen gaan afleiden. Anderzijds wordt hij er juist toe gestimuleerd om de woordgroep in te lassen op plaatsen waar dat niet strikt noodzakelijk is, maar wel prettig om zijn eigen betrokkenheid bij een bepaalde problematiek te benadrukken – onafhankelijk van de vraag of de lezer de toespeling wel of niet herkent.

Die Emdense brief geeft een goed voorbeeld van zo'n auteursgewoonte. Taalkundig is een zin als: 'de helse Kerk van Rome heeft *nacht ende dach* gepractiseerd om...' zeer goed denkbaar, maar Marnix zal de formulering op zo'n plaats vermeden hebben vanaf het ogenblik dat die geassocieerd kon worden met zijn naam. Toch staat zo iets er in voornoemde brief wel. Marnix handelt over 'de listigheyt des Satans' en dan volgt deze zinsnede (regel 51v):

... ende [ik wil] stellen dat louter, reyn en onvervalschte woort Godes als tot een yzeren muur voor alle aanvechtingen des Satans, die als een brullende leeuw *nacht ende dach* omme gaet, om ons te verslinden, ende van de rechte waerheyt ende eenicheyt des geloofs af te brengen.

Het is duidelijk dat de invulling 'met Marnix' hier niet de auteursintentie kan zijn. Hij zal zichzelf toch niet als dienaar

van satan omschreven willen zien? Dit leidt dus tot verbazing, vooral omdat de woordgroep op andere plaatsen wel 'correct' inpasbaar lijkt, bijvoorbeeld in regel 71:

Bidde derhalve [*nacht ende dach*] den God en Vader onzes Heeren Jesu Christi (...)

maar in werkelijkheid ontbreekt die woordgroep daar. Kennelijk betekent die in regel 51 'voortdurend', met uitsluiting van andere mogelijkheden als die van een cryptoniem. Dat oogt zo vreemd, dat de passage opgevat kan worden als een bewijs voor de stelling, dat Marnix het '*Jomlaiela/nyx... (hè)mar*' pas vond na het voltooiën van deze brief en dat hij het 'nacht ende dach' tot dan slechts aanwendde in de betekenis 'voortdurend'. Hij moet het cryptoniem dan dus gevonden hebben na de datum van de brief: 11 juni 1569.

Daarentegen trof ik de woordgroep 'nacht ende dach' in de bedoelde, vervangbare zin echter wel aan in de rede die Marnix hield op de eerste vrije vergadering van de in opstand gekomen Hollandse steden in Dordrecht op 19 juli 1572.¹⁹ De bewuste passage luidt, zowel in het bewaard gebleven afschrift ervan als in de weergave ervan in Bor:

Nyetteemin doen heeft zijn V.G. daerom den moet nyet verloren gegeven, noch en is oeck zijne getrouwe goetwillicheyt tot de ingesetenen des lants dieshalven nyet vermindert geweest, maar heeft met alle middelen *nacht ende dach* gepractiseerd ende zijn eerste voernemen streckende tot verlossinge des lants te wege te mogen brengen.²⁰

Hier kan de zin weer geparafraseerd worden op een wijze die sterk aan het voorafgaande doet denken: "...maar [Oranje] heeft met alle middelen *met Marnix* gepractiseerd..." Hij moet het cryptoniem dan dus gevonden hebben vóór 19 juli 1572.

Bid God met Marnix!

Het '*Jomlaiela*' kan nu rechtstreeks met het Wilhelmus in verband gebracht kan worden. In de derde strofe luidt vers 22 immers: 'Bidt Godt nacht ende dach'. Het vers kan of moet dus gelezen worden als 'Bid God [met] Marnix'. De parafraze lijkt daarmee zeer sterk op de al gegeven vertaling van de Griekse spreuk in het *Album* van Ortelius door Puraye: 'Bij God was ik, Marnix'. De verzen 22-24 kunnen nu als volgt gelezen worden:

Bid God met Marnix

Dat hy my cracht wil gheven (hy = God; my = Oranje)

Dat ick v helpen mach (ick = Oranje)

Als Marnix inderdaad de auteur van het Wilhelmus was en de gemaakte gevolgtrekkingen juist zijn, moet het gedicht dus dateren van na de datum van de Emdense brief: 11 juni 1569.

Bedtbur 1571

In 1979 heb ik betoogd, dat Marnix met het Wilhelmus de vluchtelingengemeenten langs de Rijn afgereisd moet zijn

en ter plaatse een redevoering hield, die wel het karakter van een preek gehad zal hebben, waarin hij opwekte tot steun aan Oranje. Het Wilhelmus is dan een korte samenvatting van de werkelijk gehouden rede of preek, bedoeld als geheugensteun-
tje voor wat Marnix werkelijk gezegd heeft. Ik blijf achter die theorie staan, maar ik heb destijds wel degelijk een andere, misschien nog waarschijnlijker mogelijkheid over het hoofd gezien.

De VU-mediëvist prof. Aart van Schelven (1880-1954)²¹ wijst in zijn Marnix-biografie op de synode van de vluchtelingenkerken in Bedtbur in 1571. Hij deelt mee dat Marnix erbij was en wel als kerkelijk en politiek afgezant van Oranje. We weten weinig van het besprokene in Bedtbur, maar in elk geval ging het over de wenselijkheid om steun te betuigen aan Oranjes politiek. Een hypothese is nu dat het Wilhelmus, in samenhang met Marnix' verdere pleidooi ten gunste van Oranje, dáár ten doop gehouden is.

Nu leidt de tekst van het gedicht bij 'het grote publiek' wel eens tot weerstand. Wat moeten we met een nationale hymne waarin we onze trouw aan de koning van Spanje betuigen? Toch is er hier vanuit het perspectief van Bedtbur niets onbegrijpelijks aan de hand. De eerste twee strofen van het Wilhelmus luiden als volgt:

Wilhelmus van Nassouwen
Ben ick van Duytschen bloet,
Den Vaderlant ghetrouwe
Blijf ick tot inden doot:
Een Prince van Oraengien
Ben ick vrij onverveert,
Den Coninck van Hispaengien
Heb ick altijt gheeert.

In Godes vrees te leven
Heb ick altijt betracht,
Daerom ben ick verdreven
Om Landt om Luyd ghebracht:
Maer Godt sal my regeren
Als een goet Instrument,
Dat ick sal wederkeeren
In mijnen Regiment.²²

Naar mijn oordeel moeten deze twee strofen als één geheel gelezen worden. Ze verwijzen dan onmiskenbaar naar de opstandsl eer van de reformator Johannes Calvijn (1509-1564). Hij stelde dat opstand tegen de wettige landsheer te allen tijde verboden is, tenzij de overheid de uitoefening van de ware religie in gevaar brengt. Zelfs in die situatie is eigenmachtig optreden van het volk niet toegestaan: het dient te wachten tot de hoogst in aanmerking komende lagere overheid het sein daartoe geeft en de leiding van het verzet op zich neemt.

Dat is mijns inziens exact wat er in deze twee strofen staat. De dichter presenteert Willem van Oranje als calvinist en somt dan zijn titels en waardigheden op. Hij geeft dus aan dat hij zeer hoog geplaatst is onder de lagere overheden. Hij blijft echter trouw aan de nog boven hém geplaatste hoogste wereld-

lijke overheid, namelijk aan de 'Coninck van Hispaengien'. De dichter laat hem vervolgens meedelen dat hij zijn bezittingen en functies verloren heeft *vanwege religieuze redenen* maar dat hij er een vast vertrouwen in heeft dat het Opperwezen hem op die gronden in zijn waardigheden zal herstellen.²³ De rest van het gedicht is één grote oproep om Oranje hierin te steunen. Zo'n discussie past perfect in de sfeer van Bedtbur 1571, voorzover we die kennen.

Daarmee keer ik even terug naar het *Bidt God nacht ende dach*. De neerlandicus Jacob Bernardus Drewes²⁴ bracht het bedoelde vers 22 van het Wilhelmus in verband met 1 Thessalonicenzen 3:10: 'Den dichter heeft een herinnering aan dit gedeelte door het hoofd gespeeld', aldus Drewes. Dat vers luidt in de Nieuwe Bijbelvertaling:

Wij bidden *dag en nacht* met volle overgave, dat we u weer zullen zien en kunnen aanvullen wat er nog aan uw geloof ontbreekt.

Het bedoelde vers 22 'Bidt God nacht ende dach' kan dus volstrekt letterlijk begrepen worden als: 'Broeders en zusters, laten wij daartoe samen bidden en dat doen wij bij monde van mij, Marnix, als uw predikant.' Als hij vervolgens in dat gebed 1 Thess. 3:10 tot leidraad gekozen heeft, kun je zelfs wel raden wat hij ongeveer gezegd zal hebben. Dat zal iets geweest zijn in de geest van: 'Geef, Almachtige, Uw gelovigen de zekerheid, dat Oranje met Uw Steun met succes tegen de tyrannie van Alva zal optreden'. Dat was kennelijk exact datgene wat nog aan hun geloof ontbrak. Ook dit past volledig in de sfeer van Bedtbur 1571.²⁵

Besluit

Ook andere auteurs gebruikten de woordgroep 'nacht ende dach' natuurlijk wel eens, en de aanwezigheid ervan in het Wilhelmus bewijst dus niet dat die opgevat moet worden als cryptoniem voor Marnix. Voor die 'andere auteurs' ontbreekt echter de *circumstantial evidence*, die er juist voor hem in overvloedige mate is. Aan de andere kant is het werken met cryptoniemen wel gebruikelijk voor auteurs uit zijn periode. De auteur doet afstand van zijn tekst met de ene hand (door die als anoniem te publiceren), en herneemt zijn eigendomsrecht

Wat moeten we met een nationale hymne waarin we onze trouw aan de koning van Spanje betuigen?

met de andere (door de toevoeging van een cryptoniem). De lezer wordt dus doelbewust in twijfel achtergelaten. Het staat vast dat ook Marnix deze werkwijze volgde.

De woordgroep 'nacht ende dach' kan voorts geplaatst worden naast het al bekende *Tsal hier haest zijn ghedaen/Repos Ailleurs* en de lezer kan of moet dus twee keer gaan zitten twijfelen. Er is zelfs nog een derde plaats. Willem Wilmink 1990 wees erop dat vers 3 'Den vaderlant ghetrouwe' een anagram

(letteromzetting), is voor *Heer van Aldegonde* (waarna nog de woordgroep 'truw' overblijft).²⁶ Den Besten²⁷ pakt die vondst weer op. Persoonlijk vind ik dit het minst overtuigende geval maar dat neemt niet weg dat in een tekst van 120 verzen er dus drie plaatsen zijn waarbij de lezer zich kan of moet afvragen of Marnix daar zijn naam noemt.

De auteur dankt wijlen drs. J. W. Steenbeek voor zijn commentaar op een eerdere versie van dit artikel en de predikant P. Paulus te Middelburg voor de controle van Bijbelcitaten met de grondtekst.

Personalialia

Drs. C. Rooker (Rien) is oud-docent Nederlandse taal- en letterkunde aan het Scheldemond College in Vlissingen. Hij bereidt een dissertatie voor over Marnix van Sint-Aldegonde. Hij is woonachtig in Middelburg. Wilt u contact met hem opnemen, dan kan dat via dit e-mailadres: crooker@zeelandnet.nl

Noten:

- ¹ Er zijn verschillende overzichten van de Wilhelmusliteratuur. Primair zij verwezen naar S.J. Lenselink en A. Maljaars, *Het Wilhelmus. Een bibliografie*. ('s-Gravenhage: Stichting Bibliographia Neerlandica, 1993). Een aantal artikelen is gebundeld in: J. de Gier, *Het Wilhelmus in artikelen* (Utrecht: HES, 1985), met onder andere een herdruk van Rooker 1979 – zie hieronder noot 4. De geïnteresseerde lezer zij echter vooral verwezen naar de volgende bibliografie van Marnix: <http://cf.hum.uva.nl/nhl/marnix/index.html>.
- ² Zijn volledige naam luidde: Philips van Marnix, Heer van Sint-Aldegonde. Hierin duidt 'Sint-Aldegonde' zijn erfdeel aan en is 'Marnix' zijn familienaam en dus niet zijn voornaam. Dat 'Marnix' tegenwoordig wel als jongensvoornaam gebruikt wordt, is het gevolg van onjuist begrip. Vgl. bijvoorbeeld de naam van zijn broer: Jan van Marnix, Heer van Tholouze (1536-1567).
- ³ Coornhert blijft hier, vooral vanwege ruimtegebrek, buiten beschouwing. Zie voor een enkele opmerking noot 25.
- ⁴ C. Rooker, 'Marnix, de Dordtse rede en het Wilhelmus', *De nieuwe taalgijs* (verder: *Ntg.*), 72.1 (1979) 145v en (vooral) 72.2 (1979) 297v. Zie ook het vervolg: C. Rooker, 'Marnix, een lied op Rennenberg en de Friese strubbelingen anno 1578', *It Baeken Tydskrift fan de Fryske Akademy* 44 (1982) 151v.
- ⁵ De voornaamste studies (naast die in noot 4) zijn de dissertaties van Den Besten en Maljaars. Beiden wijzen mijn interpretatie af. Zie: Ad den Besten: *Wilhelmus van Nassouwe. Het gedicht en zijn dichter*. (Leiden: Martinus Nijhoff, 1983) 53v en Abraham Maljaars: *Het Wilhelmus: auteurschap, datering en strekking. Een kritische toetsing en nieuwe interpretatie* (Kampen: Kok 1996) 21v. Maljaars wijst de kandidatuur van Marnix ten stelligste af en wel ten faveure van een broer (!) van Coornhert – ook iemand van wie geen regel poëzie bekend is. Den Besten ondersteunt de kandidatuur van Marnix wel.
- ⁶ J. Puraye (ed.), *Album amicorum Abraham Ortelius* (Amsterdam: Van Gendt & Co., 1969). De transcriptie van de bijdrage van Marnix in het Album-Ortelius is hier overgenomen uit: A. Gerlo en R. de Smet (eds.), *Marnix Epistolae III: de briefwisseling van Marnix van Sint-Aldegonde. Een kritische uitgave* 146 (Brussel: University Press, 1990v) 114-115.
- ⁷ N. van der Blom, 'Dubbelspel van Marnix met zijn naam. Een pseudoniem ontraadseld', *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* (verder: *TNTL*) 102 (1986) 241v.
- ⁸ J. Das en N. van der Blom schreven een gezamenlijk vervolgartikel op het hierboven in noot 7 beschreven artikel van de laatste. N. van der Blom & J. Das, 'Marnixiana', *TNTL* 103 (1987) 143v.
- ⁹ Ik preferer de aanduiding 'cryptoniem' boven die van 'pseudoniem', vanwege het 'raadselachtige' karakter van de woordgroep waarachter Marnix zich verschuilt – een werkwijze die hij ook elders, bijv. in de *Biëncorf*, hanteerde. Men zou de waarneming van Das kunnen relativeren door te stellen dat bij omzetting van He-

breeuws naar Latijns schrift de 'rechts-linksvolgorde' weer wordt gecorrigeerd. Het is echter ook denkbaar dat juist dat feit weer past in een 'voortdurend omdraaien' en daarmee tekenend is voor de wijze waarop Marnix met het cryptoniem omging.

- ¹⁰ Van der Blom, 'Dubbelspel van Marnix', 246.
- ¹¹ Marcel Govaert publiceerde de *Briefve Response* van Hervet in 'La langue et le style de Marnix de Sainte Aldegonde dans son Tableau des Differens de la Religion' in: *Verhandelingen van de Koninklijke Belgische Academie* (etc.) XLVIII (Brussel, 1953).
- ¹² Van der Blom 1986, 'Dubbelspel van Marnix', 242-243.
- ¹³ Ik wijs er even op dat Marnix van origine vermoedelijk Franstalig was.
- ¹⁴ Voor het geschenk aan d'Heere, zie Rüdelsheim: 'Eenige onuitgegeven gedichten van Marnix. Marnix' zelfkritiek in: *TNTL* (1898) 116v.
- ¹⁵ De overige door mij bekeken plaatsen zijn Psalm 1:1/2(!); Ps. 74:16; Ps. 77:3,7; Ps. 139:12; Ps. 119:81 en in de *Voorreden voor de Heylighe Schriftuerlijcke Lof-Sanghen* (1591), de verzen 51 (waar het voortdurend betekent) en 246 (waar het wel vervangbaar is door Marnix).
- ¹⁶ De passage luidt in de Nieuwe Bijbelvertaling 2004, Psalm 77:3: *Op de dag van mijn nood zoek ik de Heer, Bij nacht hef ik mijn handen, rusteloos (...)*
- ¹⁷ Het lag voor de hand om ook de *Biëncorf* bij dit onderzoek te betrekken. Hij schreef de tekst in 1568/69 tijdens zijn ballingschap in Oost-Friesland. Ik heb de tekst verschillende malen voor de woordgroep doorzocht maar die trof ik slechts éénmaal aan en dan nog als twijfelgeval. Die laat ik dus verder buiten beschouwing.
- ¹⁸ Zie: Gerlo en De Smet, *Marnixi Epistolae*, dl. I, 88v.
- ¹⁹ Rooker, 'Marnix, de Dordtse rede', 148, lid B1c.
- ²⁰ De historieschrijver Pieter Christiaenszn. Bor, (1559-1635) is de auteur van *Oorsprongh, begin en vervolg der Ned. oorlogen*. Het werk is van onmisbaar belang voor de periode 1555-1600, vooral door de vele erin opgenomen documenten.
- ²¹ A.A. van Schelven, *Marnix van Sint-Aldegonde* (Utrecht: Oosthoek 1939) 47.
- ²² Voor de volledige tekst van het Wilhelmus, zie: <http://www.wilhelmus.nl/tekst.html>. Men kan de volledige tekst echter ook op zeer veel andere plaatsen vinden, bijvoorbeeld in Rooker 1979.2, Den Besten 1983 en Maljaars 1996.
- ²³ Ik heb hier al op gewezen in mijn *Ntg.*-artikel (1979) 207v. Tot mijn verbazing heeft hierop echter niemand gereageerd.
- ²⁴ J.B. Drewes, *Wilhelmus van Nassouwe. Een proeve van synchronische interpretatie* (Amsterdam, etc: Elsevier, 1946) 177-178.
- ²⁵ Zo'n calvinistische interpretatie sluit overigens het auteurschap van Coornhert, een humanist uit de school van Erasmus die wel een protestant maar zeker geen calvinist was, nagenoeg uit. Zie noot 3.
- ²⁶ W. Wilmink: 'Een dichter maakt zich bekend', *Vrij Nederland* (2 februari 1990) 33. In 1993 ontkende Wilmink overigens Marnix' auteurschap en hij gaat dan voorbij aan zijn eigen vondst. Zie idem, *Het Wilhelmus* (Amsterdam: Van Goor, 1993) 49.
- ²⁷ Zie de discussie in *Transparant* 8.2 (1997a) en 8.3 (1997b). In deze afleveringen vindt men bijdragen van Maljaars, Den Besten, Van der Klooster en Duijzer. In dit verband attendeer ik in het bijzonder op de bijdragen van Den Besten in 1997a en -b inzake de vondst van Wilmink.

Christelijk-Historische Unie: 'Vriendenclub' die opging in het CDA

Marcel ten Hooven en Ron de Jong, *Geschiedenis van de Christelijk-Historische Unie 1908-1980* (Amsterdam: Boom, 2008), ISBN 978-90-850-6649-1, 400 blz., € 29,90.

Dit jaar bestaat het CDA officieel dertig jaar. Een van de activiteiten die eind vorig jaar plaatsvond was een bijeenkomst van oud-CHU'ers. Deze 'vriendenclub' – een aanduiding van oud-partijleider van de CHU Tillanus in 1983 – haalde herinneringen op aan de CHU en haar speciale, relativerende cultuur. Die relativerende houding van de CHU-parlementsleden is een van de opvallende zaken die in het overzichtswerk van Marcel ten Hooven en Ron de Jong steeds terugkomt. Ten Hooven ondervraagt in het eerste deel oud-CHU'ers en prominente Nederlanders uit politieke en wetenschappelijke kringen over hun ervaringen met en kijk op de CHU. De Jong beschrijft in het tweede deel de geschiedenis van de CHU op basis van archiefonderzoek.

Vanaf haar ontstaan – officieel in 1908, maar haar voorlopers ontstonden eind 19^e eeuw na een conflict met Abraham Kuiper en zijn ARP – is de CHU vooral een partij geweest van leden van de Nederlandse Hervormde Kerk. Des te opvallender is het dat de eerste leider, jhr. A.F. de Savornin Lohman, gereformeerd was en bleef, ook na zijn breuk met 'Abraham de Geweldige'. Een kenmerk van de CHU is de afkeer van verzuiling en afsplitsing. Ook daarin bleek het relativerende, elkaar steeds blijven zoekende karakter van de leden.

Een aspect van de partij dat met deze relativerende houding alles te maken had, was de lage mate van partijdiscipline en de antiautoritaire mentaliteit. Dat erkennen ook door Ten Hooven geïnterviewde oud-CHU'ers als de oud-ministers Cees Veerman en Wim Deetman. Voor coalitiepartijen was die vrijheid nog wel eens moeilijk, omdat de parlementsleden bij stemmingen niet zelden hun eigen keuzes maakten. De ARP en de KVP hadden juist een heel sterke partijdiscipline. Op-

vallend is dat de antiautoritaire mentaliteit samenging met de relatief grote rol van de aristocratie. De CHU heette ook wel de naam van de dubbele achternamen. De losse partijstructuur lijkt in contrast te staan met de stabiele achterban. Volgens Ten Hooven en De Jong heeft de partij dat vooral te danken aan haar Nederlands-hervormde identiteit. Juist omdat partij en kerk zo nauw aan elkaar verbonden waren, bleven kerkleden trouw op CHU'ers stemmen.

Uiteraard staan de auteurs stil bij de pijnlijke episode waarin de CHU-minister-president De Geer zijn kabinet in ballingschap verliet en terugkeerde naar het bezette Nederland. De partijleiding keurde zijn handelswijze sterk af, maar verbrak het contact niet. Deze gebeurtenissen volgen op een hoofdstuk waarin onder meer de relatie tussen CHU en NSB wordt besproken. Opvallend daarin is dat de CHU, hoewel die qua politieke ligging de NSB op sommige punten naderde, toch sterk bestand bleek tegen de verleidingen van Musserts partij. Dat gold ook op het platteland, waar altijd het grootste deel van de achterban woonde en waar de NSB veel aanhang verwierf. Het gold ook ondanks het feit dat partijleider H.W. Tillanus erkende dat het nationale uitgangspunt van de NSB zeker christelijk te noemen was. Ook de CHU was altijd gericht op 'heel het volk en heel de kerk' – vooral ook dat laatste. Daar stond tegenover dat de antichristelijke houding en het leiderschapsbeginnel in de NSB voor de CHU-leiding ronduit verwerpelijk waren.

Een opvallende uitspraak die steeds terugkomt in het boek, is: 'Niet de majoriteit, maar de autoriteit'. Daarmee werd aangegeven dat de Autoriteit van Gods Woord en de richting die dat gaf aan politici belangrijker was dan het streven naar macht. Uit de beschrijving van de geschiedenis door De Jong blijkt echter dat de invloed naar macht wel degelijk speelde. Alleen al het feit dat in de jaren zeventig het als onontkoombaar werd gezien dat de fusie tot het CDA nodig was, terwijl de partij nog zeven ze-



tels in het parlement bezette. Bij de fusie tussen CHU, ARP en KVP die tot het CDA leidde, staan beide auteurs uiteraard uitgebreid stil. Daarbij schenken zij geregeld aandacht aan de invloed van de relatief milde CHU-cultuur op het CDA van nu. Tekenend voor die cultuur is de anekdote waarmee de auteurs hun beschrijving beginnen. Daarin wordt de nieuwe partijvoorzitter O.W.A. baron van Verschuier voorgelouden dat het in de partij eerder ging om de onderlinge omgang dan om zijn politieke opvattingen. Toch is de invloed uiteindelijk moeilijk te duiden, simpelweg omdat ARP'ers en KVP'ers vaak meer op de voorgrond traden. Ten Hooven en De Jong menen echter dat juist het relativeringsvermogen van de oude CHU aan de basis ligt van de relatieve stabiliteit van het huidige CDA. Sowieso is de geschiedenis van de CHU leerzaam en actueel, bijvoorbeeld om na te gaan wat de invloed is van het conservatisme in de Nederlandse politiek. Volgens de Leidse rechtsfilosoof Andreas Kinniging is de CHU de enige echte conservatieve groepering die Nederland heeft gekend. De partij hield vast aan traditie en handhaafde normen en waarden. Tegelijk kon ze goed schikken en plooiën, concluderen de auteurs.

Het aardige van dit boek is de combinatie van archiefonderzoek en interviews van (oud-) politici met wortels in de CHU. Dat maakt het mogelijk om het beeld zoals dat van de partij binnen én buiten CHU bestaat, te toetsen aan de archieven. Daaruit blijkt dat de herinneringen van de oudgedienden niet altijd kloppen. Dat neemt niet weg dat ook het zelfbeeld belangrijk is. Mooi is dat die herinneringen nu nog vanuit de eerste hand zijn vastgelegd voor het nageslacht.

Anton van Renssen

Leesbaar boek over verwoesting van Nijmegen

Joost Rosendaal, *Nijmegen '44, Verwoesting, verdriet en verwerking* (Nijmegen: Vantilt, 2009), ISBN 978-94-6004-011-5, 336 blz., € 24,95.

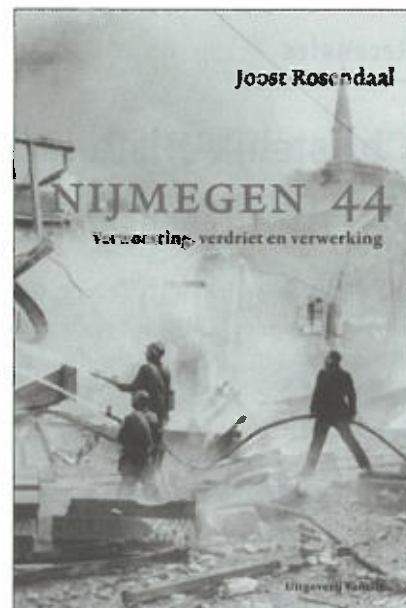
Hoe herdenk je een aanval van vrienden op je stad? Gelaten? Boos? Verward? Nijmegen overkwam dat op 22 februari 1944 net na het middageten. Een squadron Amerikaanse bommenwerpers op de terugreis na een afgebroken tocht in Duitsland, wierp zijn dodelijke lading op de stad. Doordat er al eerder een luchtalarm was afgegaan, waren er nu veel mensen onderweg. Vanwege de schade aan de communicatielijnen, het wegvalen van de waterdruk en verdeeldheid onder de autoriteiten kwam de hulpverlening slecht op gang en vonden meer dan vijfhonderd inwoners de dood.

Het boek van de Nijmeegse historicus Rosendaal, die eerder een baanbrekende studie over de Patriottentijd schreef, is het resultaat van een opdracht om de toedracht van het bombardement, waarover nog steeds veel misverstanden bestaan, op een solide feitelijke en historiografische basis te plaatsen. Daarin slaagt hij wonderwel met een zeer leesbare verhandeling die bovendien veel aanknopingspunten biedt voor vergelijkend onderzoek. Deze studie levert tevens een bijdrage aan het vaak verwaarloosde aspect van de burgerslachtoffers van oorlogen en daarmee aan de morele discussie over bombardementen. Het biedt ook inzicht in de hiërarchie van herdenkingen.

Het eerste deel van het boek beschrijft de buitenkant van het bombardement en wat daarop volgde. Het Nijmeegse situatie werd nog dramatischer in het jaar 1944. Bij operatie Market Garden werd Nijmegen weliswaar bevrijd, maar kwam het vijf maanden in de vuurlinie te liggen, waardoor er nog eens honderden slachtoffers vielen. De bewoners werden niet geëvacueerd. De stad werd verzamelpunt voor een grootscheepse aanval op Duitsland. Pas ruim een jaar na het ongelukkige bombardement was de stad echt vrij en kon de balans opgemaakt worden. De verwoesting door Duitse bombardementen was veel groter

dan die van de luchtaanval op 22 februari en ook het aantal van meer dan 750 doden overtrof het aantal slachtoffers van het Amerikaanse bombardement. Maar in de herinnering vloeiden de twee gebeurtenissen samen.

De controverse over de toedracht barstte al gelijk los na de officiële begrafenis. De NSB maakte het bombardement een propagandamiddel dat aan moest tonen dat de Amerikanen ongeïnteresseerd of meedogenloos waren. De ondergrondse pers schoof de schuld in Duitse schoenen, die het bombardement zouden hebben uitgelokt. Maar ook voor het herstel van de stad was beeldvorming belangrijk. Een vorm van citymarketing was toen al nodig. Door onderschatting van het aantal slachtoffers en de verwoestingen kwamen er minder hulpgoederen naar de stad. Toch werkte de onderlinge hulp tussen de steden in Nederland, samenbindend voor het land ondanks de schaarste aan voedsel, kleding, huisraad en geld. Het proces verliep langzaam, sommige huizen moesten nog twee jaar op glazen ruiten wachten. Ook in de wederopbouwfase moest het verwoeste Nijmegen op de kaart gezet worden om middelen te verwerven. Het duurde nog tien jaar voordat het gedeeltelijk herstel van de platgegooide binnenstad zichtbaar was. Het tweede deel van het boek gaat over de binnenkant, de verwerking van het verlies. In de eerste vijf jaar was dat spontaan. Eerst werden de hulpverleners bedankt met medailles en mooie woorden. Deze eerste herdenkingen noemden de rol van de geallieerden niet. Bij de bevrijdingsfeesten was er wel gelijk aandacht voor de gesneuvelden en verzetsmensen en even voor de weggevoerde joden, maar de laatste groep kreeg pas een halve eeuw later volledige erkenning. Er ontstond een concurrentiestrijd om de aandacht, zichtbaar in de poging om een nationaal gedenkteken te krijgen. Dat lukte Nijmegen niet, een gedachteniskapel werd bebouwd, maar groeide door gebrek aan steun van de bisschoppen niet uit tot een landelijk monument. Overal verschenen herinneringstekens en het fascinerende van het boek is hoe sommige plekken uitgroei-



den tot geliefde centra en andere snel hun betekenis verloren.

Hoewel de zingevingsvraag niet centraal staat in dit boek, kwam die vraag wel steeds op. Daarmee geeft deze reconstructie ook een verheldering over de verschuiving van de publieke plaats van religie in het gemeenschapsleven van een stad. Eerst legden levensbeschouwelijke verklaringen een verband met het verlies aan geloof, zoals dat in nazi-Duitsland zichtbaar was geworden en die tot zo veel verwoesting van het leven had geleid. In 1969 verbonden geestelijke woordvoerders het menselijke lijden met de hoop van de opstanding. In de tijd van de ontkerkelijking leek het of de laatste herdenkingen spoedig verleden tijd zouden worden. Maar een nieuwe politieke lading van het antifascisme nam de fakkel over. Deze verschuiving lijkt een gevolg te zijn van het verstommen van de waarom-vragen omdat daarop geen antwoorden meer waren.

Dit soort beschrijvingen leent zich goed voor vergelijking met andere steden. Had de aard van het bombardement gevolgen voor de verwoording en verwerking en de publieke plaats van geloofsuitingen? Zocht men in andere steden ook naar helden die de verwoesting met een positief voorbeeld verzachtten? Heeft de verwoesting op andere plaatsen tot onderlinge verbondenheid geleid of lag de klemtoon steeds op de eigen unieke ervaring? Dit prachtig vormgegeven en mooi geschreven boek is niet alleen voor Nijmegenaren van waarde, maar voor ieder die zich een voorstelling probeert te maken van de gruwel der verwoesting, ver weg en dichtbij.

Hans Krabbendam

400 jaar Friezen in Amerika

Peter de Haan en Kerst Huisman (red.), *Gevierde Friezen in Amerika* (Leeuwarden: Friese Pers Boekerij, 2009), ISBN 978-90-330-0828-3, 319 blz., € 24,95.

In ruim 60 portretten en artikelen schetst dit boek de 400-jarige betrekkingen tussen Friesland en de Verenigde Staten. De auteurs halen vooral twee thema's naar voren: beroemde Amerikaanse Friezen en bijzondere anekdotes. Als er één ding is dat de bundel *Gevierde Friezen in Amerika* duidelijk maakt, is het dat Friezen en Amerikanen – soms ook ogenschijnlijk – veel gemeen hebben: hun vrijheidsdrang, een traditie van federalisme en decentralisme, vlaggen die op elkaar lijken en talen die meerdere overeenkomsten vertonen.

Ook in historisch opzicht zijn er ontmoetingen geweest. Zo was Friesland na Frankrijk de tweede 'soevereine staat' die in april 1782 de onafhankelijkheid van de Verenigde Staten erkende. En de Fries Albert Kuiper bouwde in 1896 Siegel & Cooper, het grootste warenhuis van New York met een grote vuurtoren. In zijn geboortedorp is Kuiper nog altijd een gevierd man, omdat hij er een bejaardencomplex liet bouwen. Vermeldenswaardig is verder dat er in Amerika nog steeds vijf plaatsen bestaan met de naam Friesland of variaties daarop, zoals Vriesland en Frisia. Er is zelfs een donut naar een Fries vernoemd: de "Krolyer" of "Cruller". Deze houdt Bastiaan Krol, de 17e-eeuwse gouverneur van Nieuw-Nederland, in herinnering. De bundel is prachtig geïllustreerd en bevat meerdere lezenswaardige bijdragen. Een voorbeeld daarvan is het fraaie artikel van de historicus Jaap Jacobs over Pieter Stuyvesant. Deze Stuyvesant was van 1647 tot 1664 de capabele directeur van het door hem gestichte Nieuw-Amsterdam, het huidige New York. Jacobs komt tot de slotsuggestie dat Stuyvesant, hoewel hij Friesland na zijn emigratie nog diverse keren bezocht, wellicht meer voor Friesland heeft betekend dan andersom. Andere mooie bijdragen zijn die van Huisman over de filmsterrenfamilie van Jane Fonda, Galema over de negentiende-eeuwse Friese emigra-

tie en De Haan over de voormalig Ford-president John Dykstra. Wat echter ook in het oog springt, is het kwaliteitsverschil van de artikelen. Er zit een aantal bijdragen tussen dat ronduit slecht geschreven is. Verder is de bundel niet goed geredigeerd, want er komen nogal wat typ- en stijlfouten in voor: 'Missipi' (Mississippi), 'nabij gelegen' (nabijgelegen), 'neo-gotisch' (neogotisch), de dertiger jaren (germanisme), et cetera.

Problematisch is de afbakening van het begrip Fries: drie generaties nakomelingen van Friezen worden als Fries beschouwd, maar de redacteurs geven aan in een aantal gevallen ook personen met een langduriger afstamming tot die categorie te rekenen. De definitie van het begrip Fries blijft hierdoor wat mistig. Daarbij doet de term 'gevierd' uit de titel nogal Frieslân boppe-achtig aan: alleen geslaagde Friezen komen aan bod.

Aardig is dat *Gevierde Friezen in Amerika* een aantal broodjeaapverhalen de wereld uithelpt. Zoals de bewering dat de kleuren en vormgeving van de Amerikaanse vlag gebaseerd zijn op de Friese vlag, of het mooie sprookje over Barack Obama dat de *De Volkskrant* in februari 2008 lanceerde. Volgens de niet altijd wakkerste krant van Nederland zou Obama een verre nazaat zijn van Jelle Obbema, een Fries die rond 1800 in Kenia een fortuin maakte in de pepermuntolie-industrie. Naast pepermuntjes – Obbema behoorde tot de grondleggers van het befaamde snoepmerk King – had hij nog een andere hobby, namelijk het versieren van zwarte vrouwen. Jelle schijnt een reeks Afrikaanse maîtresses gehad te hebben. Een van zijn avontuurtjes ontsproot in de geslachtslijn van Barack Obama. Maar niet alleen Baracks naam, ook zijn atletische gaven zouden teruggaan op zijn Friese wortels. Om het verhaal nog fantastischer te maken, beweerde *De Volkskrant* zelfs dat Obama de verkiezingsleus *Yes, we can!* ontleende aan het familiecredo van de Obbema's *Ja, wy kinne*. Ingenieus bedacht natuurlijk, maar wel regelrechte kolder.

Gevierde Friezen in Amerika is de moeite



van het lezen zeker waard. Helemaal voor het fatsoenlijke bedrag waarvoor dit boek in de schappen ligt. De Haan en Huisman zijn erin geslaagd een groep opmerkelijke Friezen op een interessante manier te portretteren. Met inachtneming van de genoemde reserves is dit boek een absolute aanrader. Zeker voor personen bij wie er Fries bloed in d'aders vloeit.

Enne Koops

– door Gerard Raven –

De tentoonstellingen zijn gesorteerd op einddatum.

t/m 6 juni

Passie. Marc Mulders en Reinoud van Vught hebben zich laten inspireren door de collectie. Museum voor Religieuze Kunst, Vorstenburg 1, Uden (NB), (0413) 26 34 31, www.museumvoorreligieuzekunst.nl, di-vr 10-17, za-zo-feestd. 13-17.

t/m 5 september

From Jeruzalem with love. Toeristen en kunstenaars in Palestina 1830-1948. Bijbels Museum, Herengracht 366, Amsterdam, (020) 624 24 36 en 624 83 55, www.bijbelsmuseum.nl, ma-za 10-17, zo-chr.feestd. 13-17.

28 mei-26 september

Puur Water. Moderne sculptuur in de Hortus Conclusus van het Bijbels Museum. Het Hooglied vormde de inspiratiebron voor negen kunstenaars van Beeldhouwerscollectief ABK. Bijbels Museum, als boven.

4 juni-10 oktober

Mayer July. Kleurrijke herinneringen aan een Poolse jeugd. Schilderijen en tekeningen over het interbellum. Joods Historisch Museum, Jonas Daniël Meijerplein 2-4, Amsterdam, (020) 531 03 10, www.jhm.nl, dagelijks 11-17.

4 juni-17 oktober

Charlotte Salomon. De keuze van Jonathan Safran Foer, Bernice Eisenstein en Ernst van Alphen. *Gouaches* uit het interbellum en oorlogstijd. Joods Historisch Museum, als boven.

17 juli-24 oktober

Vasa sacra, het serviesgoed van de Katholieke Kerk. Originele presentatie van liturgisch vaatwerk. Gemeentemuseum Jacob van Horne, Markt 7, Weert, 0495 531 920, museumweert@planet.nl, di-zo 14-17 en op afspraak.

t/m december

Open Restauratie! De restauratie van een uniek monument, 2009-2011. Over de verbouwing en uitbreiding die al werd gemeld in Vitrine van maart 2009. U bent welkom om deze te volgen en te kijken hoe het wordt. Specialisten vertellen over hun werk. Museum Ons' Lieve Heer op Solder, Oudezijds Voorburgwal 40, 1012 GE Amsterdam, 020 624 6604, www.opsolder.nl, ma-za 10-17, zo-feestd. 13-17.

13 juni-6 januari

Goud. Zie *Aangelicht*. Museum Catharijneconvent, Lange Nieuwstraat 38, Utrecht, (030) 231 72 96, rondleidingen 231 38 25 (930-1230), www.catharijneconvent.nl, di-vr 10-17, za-zo-feestd. 11-17.

t/m najaar 2012

Rijksmuseum in de abdij. Middeleeuwse beelden zijn tijdelijk weer thuis. Museum voor Religieuze Kunst, als boven.

Aangelicht

Goud heeft altijd mensen gebiologeerd. Wat deed en doet het met mensen en hoe verhoudt goud zich tot godsdienst en levensbeschouwing? Museum Catharijneconvent heeft ditmaal een beroep gedaan op de Nederlandse modeontwerper, performance artist en kunstenaar Aziz Bekkaoui (*1969).

Aziz heeft het goud in rijke museumcollectie als uitgangspunt genomen en daar onverwachte en prikkelende voorwerpen bij gehaald. Oude en hedendaagse objecten, eigen kunst en bruiklenen uit Moskou. Dat maakt de tentoonstelling tot een spectaculair geheel waarbij verbazing, verwondering en begeerte hand in hand zullen gaan.

Goud was lange tijd hét materiaal om goden te eren. Maar het had ook veel wereldlijke functies. Hoe is dat in de loop der tijd veranderd? Of eigenlijk niet zoveel, getuige de gouden cd of de gouden kalveren tijdens het Nederlands Filmfestival? Tegelijk staat in het verlengde hiervan de tentoonstelling *Kostbaarder dan zuiver goud* van de tweede Vermeulen Brauckman Kunstprijs. En er verschijnt een speciale glossy.

Er zijn veel nevenactiviteiten. Zo kunnen bezoekers zelf voorwerpen vergulden en goud laten taxeren. Er zijn rondleidingen, lezingen en stadswandelingen. Kinderen kunnen op zoek naar de verdwenen goudstaaf en deelnemen aan gouden workshops.

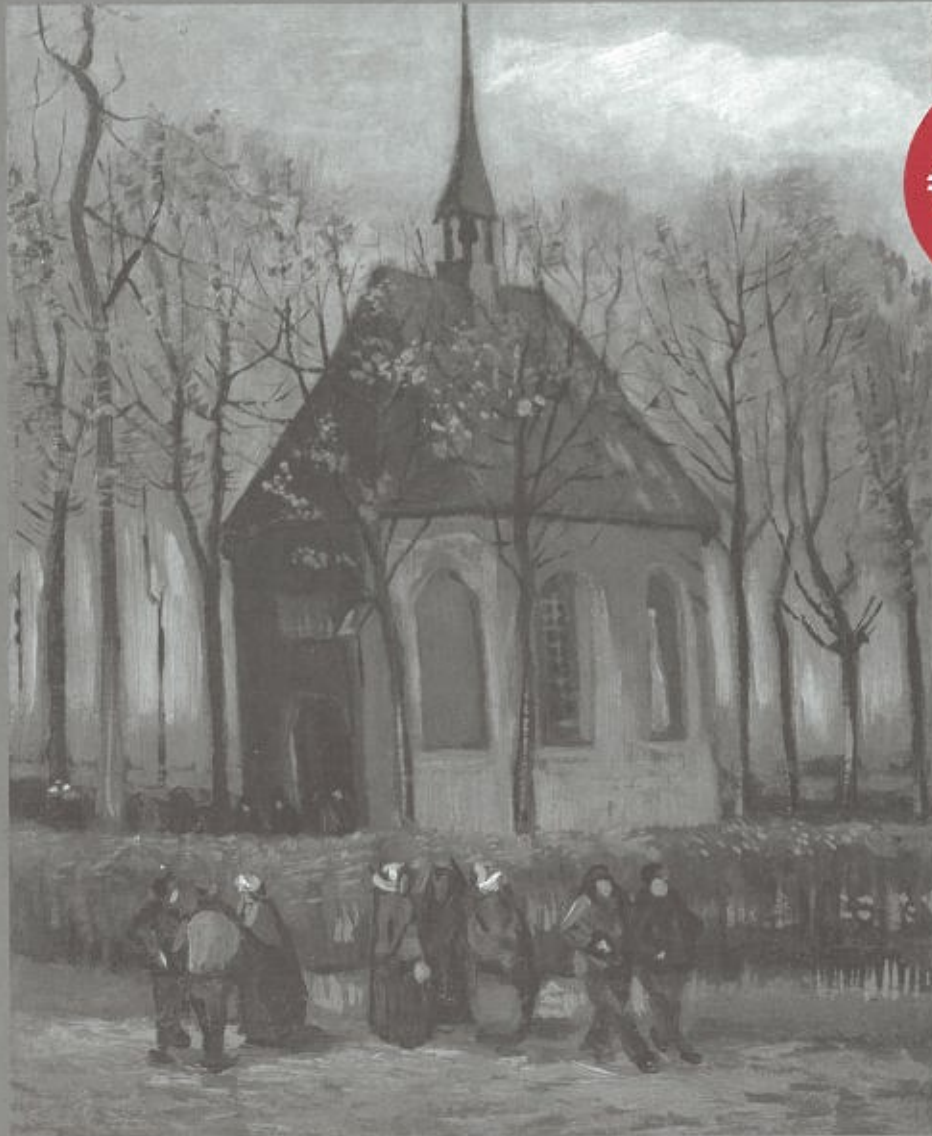
Zie www.catharijneconvent.nl

Foto boven:
Gouden boekbund van evangelistarium van Sint Ansfrius, Sankt Gallen, ca. 950-1000 (Museum Catharijneconvent)

Foto onder:
Gouden kledinglijn van Aziz Bekkaoui, 2007 (Amsterdam, collectie AZIZ)



2^e druk



€ 17,90

JAMES KENNEDY
STAD OP EEN BERG

De publieke rol van protestantse kerken

BOEKENCENTRUM

www.boekencentrum.nl