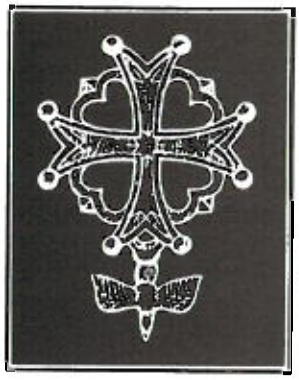
TRANSPARANT

THEMANUMMER

- ✓ De Heilige Constitutie
- ✓ Slavernij en de kerken
- ✓ Religie en emigratie
- ✓ Theologen zien Amerika
- ✓ Amerika: een christelijke natie?
- ✓ 19e eeuws protestantisme in de VS

Tijdschrift van de Vereniging van Christen-Historici
jaargang 6 nummer 4 november 1995



Protestants Nederland

Opgericht in 1923

Nog steeds actief

Tien maal per jaar verschijnt het maandblad van de Vereniging.
De afgelopen maanden publiceerden wij o.a.:

'Woord kom aan het Woord, over Luther en zijn lied'
'De kerk en het renteverbod'
'Geeft de paus hoop?' n.a.v het boek van de paus
'Contrafacten in lied en dichtkunst van de Reformatie'
'Luthers Sola Scriptura-'doctrine' en het leergezag van de kerk'

Maak eens kennis met Protestants Nederland. Vraag vrijblijvend een proefnummer aan. Voor slechts ƒ 12,50 per jaar bent u abonnee.

Voor proefnummers en aanmeldingen schrijft u naar (zonder postzegel):
Protestants Nederland
Antwoordnummer 91004
3009 WB Rotterdam.

KOOL BOEKEN

Nieuw adres!!
HOOFDWEG 204 - 6744 WR EDERVEEN

BOEKHANDEL
voor al uw nieuwe Bijbels, boeken, CD's, muziek-, vertel- en preekcassettes, uw wenskaarten, etc.

ANTIQUARIAAT, met daarin onder andere:
- oude Statenbijbels, Bijbelverklaringen, theologische werken
- leesboeken voor jonge en oud
- natuur-, oorlogs, en geschiedenisboeken
- boeken over het Koninklijk Huis
- gedichtenbundels

GESPECIALISEERD
in antiquarische werken uit en over de tijd van de **Reformatie**, de **Nadere Reformatie**, de **Afscheiding** en het **Reveil**. Daarnaast veel **geschiedwerken** en **oude Bijbels**.

■■■ Voor al uw oude en nieuwe boeken ■■■
ook voor inkoop of inruil van uw oude boeken; enkele stuks of gehele bibliotheken tegen een snelle goede taxatie, contante betaling en discrete afwikkeling!

KOOL BOEKEN
Hoofdweg 204 6744 WR Ederveen
tel. 08387-4290
b.g.g. ('s avonds) 08385-13978

DE
VCH
IS VERHUISD

Nieuw adres:
Postbus 97682
2509 GB
's-Gravenhage

Colofon

Transparant is het tijdschrift van de Vereniging van Christen-Historici en verschijnt 4 keer per jaar.

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

Bestuur van de VCH
R. Kuiper (voorzitter)
H.-M.T.D. ten Napel (secretaris)
R. Bisschop (penningmeester)
R. Janssens (wetenschappelijke contacten en studie-aangelegenheden)
mw. P.G. van Maldegem-Luteijn (onderwijszaken)
G.J.A. Raven (public relations en voorlichting)
E. Mackay (cursuswerk)

Comité van aanbeveling
prof. dr. A.Th. van Deursen, dr. W.J. op 't Hof, prof. dr. C. Graafland, dr. G. Puchinger, prof. dr. G.J. Schutte, prof. dr. W. van 't Spijker, dr. J.R. Wolffe (University of York)

Erelid
mw. drs. J.L. van Essen

VCH-Secretariaat
Voor informatie en administratieve zaken kan men zich wenden tot het VCH-secretariaat: Postbus 97682, 2509 GB 's-Gravenhage. Adreswijzigingen en opzeggingen dienen schriftelijk te geschieden.

Redactie Transparant
J.L. Krabbendam (hoofdredacteur)
F. Quist (eindredacteur)
mw. J.I.C. de Jong-Kooij
A.A. van der Schans
K. van der Zwaag

Redactie-adres
Burgemeester Bouwensestraat 18
4694 EJ Scherpenisse
tel. 0166-663853

Abonnementen
Abonnementen kunnen op elk gewenst moment ingaan. Leden en donateurs ontvangen *Transparant* automatisch. De contributie bedraagt *f* 45,- per jaar (studenten *f* 35,-). Donateurs betalen minimaal *f* 60,-. Niet-leden, secties en instellingen kunnen zich op *Transparant* abonneren voor *f* 50,-

Losse nummers
Losse nummers kunnen worden aangevraagd bij het redactie-adres of via overmakingen op giro-nummer 2664113 t.n.v. penningmeester VCH, Veenendaal, onder vermelding van het betreffende nummer. De prijs bedraagt *f* 12,50 per stuk (inclusief porto).

Overname
Gehele of gedeeltelijke overname van artikelen is toegestaan na schriftelijke of mondelinge toestemming van de redactie.

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

ISSN 0928-1282

Inhoud

Redactioneel 2
Hans Krabbendam

Column: Een baken in zee 3
W. van Vlastuin

De Heilige Constitutie: protestantisme en de Amerikaanse grondwet 4
Jan Willem Sap

De frontier, het westen en het protestantisme in het Amerika van de 19e eeuw 8
Douglas Firth Anderson

De verbroken banden van de christelijke eenheid: slavernij, haar afschaffing en de kerken in Amerika vóór de Burgeroorlog 14
Douglas W. Carlson

Economische groei en protestantisme in de Verenigde Staten (1787-1914) 19
Phil Kint

"Valsche munt, die in Nederland niet meer gangbaar is" 25
De religieuze factor in de Nederlandse emigratie naar Amerika
Hans Krabbendam

Drie Nederlandse theologen zien Amerika 34
George Harinck

Amerika: een christelijke natie? 43
James C. Kennedy

Commentaar: Willibrord in zijn nationale betekenis 48
Roel Kuiper

Tentoonstellingsagenda 49
Gerard Raven

Dr. R.H. Bremmer als getuigend historicus. In memoriam 50
Roel Kuiper

Uit de Pers 52
G.R.W. Ross

Bericht van de onderwijswerkgroep / Verenigingsnieuws 53

Ingezonden / Personalia 54

Recensierubriek 55

Redactioneel

Hans Krabbendam

De Leidse Amerikanist A. Lammers schreef enkele jaren geleden een boek over Amerikaanse *Helden van het geloof* vanuit de motivering dat "een ieder die tot de ziel van de Verenigde Staten wil doordringen... religie Amerikaanse stijl niet kan negeren." Helaas hebben de opstellers en verwerkers van het eindexamen onderwerp voor de middelbare scholen het religieuze aspect van het negentiende eeuwse Amerika tot een minimum beperkt. Waar religie als factor wordt genoemd, dient het al gauw om te illustreren dat ook de godsdienst meehielp om de illusie van de American Dream en Angelsaksische superioriteit in stand te houden.

De ministeriële opdracht was om de sociaal-economische ontwikkelingen van Amerika centraal te stellen en de effecten te beschrijven van die ontwikkelingen op minderheden, vrouwen, zwarten, indianen en immigranten. Al gauw ontstaat zo de indruk van een 'plot' van een strijd van goeden tegen slechten. Het is niet alleen de vraag of dat juist is, maar ook of het de beste strategie is om het Amerika van de vorige eeuw te begrijpen. Een ander bezwaar is dat deze benadering de grote lijn verondersteld of tussen neus en lippen door vermeld. Om dan de aandacht ook nog te verdelen over vier groepen is vragen om versnippering.

Genoeg kritiek, natuurlijk is het examenonderwerp ongemeen boeiend, vraagt een complexe materie om vereenvoudiging en is het prijzenswaardig dat niet alleen de geschiedenis van de dominante 'WASPS' wordt belicht. Maar er is ook voldoende reden om op dit onderwerp een aanvulling te geven. Met dit nummer van *Transparant* willen we dat doen. In de jaarlijkse onderwijsbijlage worden thema's voor gebruik in lessen aangeboden. Het reguliere nummer is echter ook voor hen die niet direct met het onderwijs te maken hebben interessant. Alle artikelen staan in het kader van de invloed van het protestantse geloof in de VS, niet om die invloed in bescherming te nemen, maar omdat die zo bepalend is geweest voor de Amerikaanse samenleving. Achtereenvolgens komt de relatie tussen protestantisme en staatsbestel, kerstening, politiek, economie en immigratie aan de orde, terwijl ook aandacht besteed wordt aan Nederlandse beeldvorming en het huidige christelijke karakter van Amerika.

In de eerste plaats is er een verband tussen calvinisme en de inhoud van de Amerikaanse grondwet. Jan Willem Sap laat zien dat er continuïteit is tussen de democratische praktijk in Genève en in Philadelphia en een gemeenschappelijke wantrouwen jegens machtsconcentratie. Hij benadrukt tevens dat de founding fathers ondanks de scheiding tussen kerk en staat doordrongen waren van de noodzaak van (een vrijwillige vorm van) religie om de samenleving leefbaar te houden.

De Amerikaanse historicus Douglas Anderson beschrijft in zijn bijdrage hoe de Amerikaanse protestanten de kerstening van het westen hebben onderschat door hun eerdere ervaringen in het gebied ten oosten van de Mississippi. Het moeizame resultaat van de evangelisatiepogingen in het verre westen later in de negentiende eeuw was een gevolg van de veranderende constellatie van Amerika. Deze ontwikkeling illustreert hoe het pluralisme een einde kon maken aan de protestantse suprematie.

Andersons landgenoot Douglas Carlson houdt de houding van de kerken in het conflict om de slavernij tegen het licht. Toen zelfs de kerkgenootschappen als best vertakte landelijke instituten de eenheid niet meer konden bewaren was de Burgeroorlog onvermijdelijk geworden. Ook dat onderstreept dat de protestantse kerken een sleutelrol in de negentiende eeuw innamen, die ze overigens niet altijd positief hebben vervuld.

De relatie tussen economie en protestantisme is ook hecht geweest, beweert de (katholieke) VU-econoom Phil Kint. Hij zoekt een verklaring voor de opmerkelijke economische dynamiek van de Verenigde Staten en komt tot de conclusie dat er naast belangrijke economische factoren ook het protestantse karakter aan de economische groei heeft bijgedragen.

Over de religieuze motieven van de eerste golf Nederlandse emigranten bestaan veel mythen. In deze bijdrage probeer ik door te dringen in de drijfveren van deze groep, die zo beeldbepalend is geworden voor de Nederlandse aanwezigheid in de Nieuwe Wereld. Ik hoop duidelijk te maken dat economische en religieuze drijfveren niet tegen elkaar uit gespeeld moeten worden, maar onderdeel uitmaken van één levensopvatting.

George Harinck levert met zijn artikel een bijdrage aan de perceptiegeschiedenis van Amerika door de reisverslagen van enkele Nederlandse theologen over het Amerika van rond de eeuwwisseling te analyseren. Hoewel ook hier vaak blijkt dat de Nederlandse bril het zicht op de Amerikaanse context beperkt, maken de theologen hier en daar verrassende observaties.

In het slotartikel licht de Amerikaan James Kennedy, die onlangs op een proefschrift over de jaren '60 in Nederland promoveerde, een tip van de sluier op over het religieuze karakter van de Amerikaanse cultuur, waardoor het begrijpelijker wordt waarom de Amerikaanse historicus Sidney E. Mead zijn land omschreef als een natie met de ziel van een kerk.

column

Een baken in zee

W. van Vlastuin

Het kan vreemd gaan in het leven. Dat heeft Jonathan Edwards, Amerika's eerste theoloog en filosoof, ondervonden. Zijn diep-ernstige prediking is het middel dat er in de jaren 1734-'35 een opwekking komt in zijn gemeente. Honderden jongeren en ouderen komen tot bekering. De stad lijkt wel een stad van God te zijn. Er is geen huis zonder de vruchten van Gods genade.
De jaren 1740-1742 vormen in de plaatselijke geschiedenis van Northampton en in Nieuw-Engeland in het algemeen een nieuw geestelijk hoogtepunt. Vooral de prediking van George Whitefield is daartoe een instrument. In Edwards' gemeente komt het zelfs tot een openbare verbondssluiting met God.

Acht jaar later is de kracht van deze opwekking tanende. Op een avond in juni 1750 besluiten 230 leden van de gemeente dat Edwards geschorst moet worden. Een kleine minderheid van 23 leden pleit voor zijn aanblijven.
Wat is er aan de hand? Edwards heeft een pleidooi gevoerd voor een ander gezichtspunt dat in de gemeente ook praktische consequenties zal hebben. Men heeft nog steeds de opvatting van zijn voorganger Stoddard om het avondmaal te zien als een middel om tot geloof te komen. De beloften van het evangelie worden voor ieder verzegeld. Sacramenten zijn niets anders dan een zichtbaar evangelie. Het Pascha is niet het type van het avondmaal, maar de oudtestamentische vorm ervan. Bovendien is de "pope" van Massachusetts iemand die iedereen op deze wijze bij de kerk wil betrekken.
Edwards daarentegen wil terug naar de oorspronkelijke puriteinse opvatting dat het avondmaal het geloof niet werkt, maar versterkt. Hij is bereid zijn beginsel uiteen te zetten, maar Northampton schittert door afwezigheid. Hij zet zijn standpunt op papier, maar nauwelijks een gemeentelid heeft dit boek gelezen. Men staat niet open voor argumenten. Hij kan kiezen of delen. Eerlijk als Edwards is, geeft hij zijn positie voor zijn overtuiging. Hij vertrekt en gaat een onzekere toekomst tegemoet.

Dit drama geeft ons de nodige stof tot overdenking. In onze tijd is een nieuw verlangen ontstaan naar opwekking. Wil de kerk over twintig jaar nog bestaan, dan zal dat hard nodig zijn. Deze geschiedenis leert ons echter dat ook een opgewekte gemeente geen ideale gemeente is. Een reveil is geen garantie voor een reformatie. Deze verwikkelingen zijn voor Edwards geen reden om de echtheid van de bekeringen tijdens de Great Awakening in twijfel te trekken. Zondaren zullen nimmer engelen worden. De kinderen van God brengen nooit de hemel op aarde, maar kunnen de aarde tot een hel maken. Tegelijk is het een troost voor teleurgestelde predikanten dat Jezus na Zijn arbeid gekruisigd is.

Het is treffend dat men in Northampton en omgeving een avondmaalspraktijk handhaaft die in flagrante tegenstelling is met het bestaansrecht van deze koloniën. Men vertrok naar het verre Amerika om een zuivere kerk te stichten. De anglicaanse kerk maakte veel te weinig onderscheid tussen gelovigen en ongelovigen en veralgemeniseerde de sacramenten. Nu aanvaardt men wat men eerst bestreed. Ook als we ons apart van een vervallen maatschappij of kerk organiseren, dragen we de kiemen van ontbinding in ons. Een schip op het strand is een baken in zee. Juist ook voor de gereformeerde gezindte!
Doop, belijdenis en avondmaal blijven de torsiepunten van het kerkelijk leven. Zeker als de eerste generatie voorbij is en als de gemeente de vormen krijgt van een volkskerk wordt de vraag springlevend of zij moeder dan wel vergadering der gelovigen is. Een principiële en praktische vraag dient te zijn: Wie mogen er belijdenis doen? Stoddard en Edwards zijn elkaars tegenpolen; de een vertegenwoordigt het pragmatisme, terwijl de ander het gevaar loopt de taak voor de gemeenschap op te offeren aan de zuiverheid van de kerk. Zonder verbondsvisie verliezen we de spanning en loopt het altijd spaak. Edwards wordt afgedankt en hij laat zich afdanken. Verbittering is hem hierin vreemd. Hij heeft zijn positie over voor zijn overtuiging. Het kostte weinig moeite om zich aan te passen en zich te beroepen op voorzichtigheid om zijn plaats te behouden. Of we het eens zijn met hem of niet, het dwingt wel respect af. Zou dat niet zijn wat de kerk van de 21e eeuw nodig heeft; mannen die hun leven overhebben voor hun overtuiging?

De Heilige Constitutie

Protestantisme en de Amerikaanse grondwet

Jan Willem Sap

Inleiding

De grondwet van de Verenigde Staten van Amerika is een van de meest fascinerende grondwetten. Welke grondwet functioneert met een opmerkelijk klein aantal wijzigingen al meer dan 200 jaar? Nog steeds wordt aan de makers van deze grondwet een bijna bovennatuurlijke wijsheid toegedicht. De Britse christen-staatsman Gladstone noemde de Amerikaanse grondwet "the most wonderful work ever struck off at a given time by the brain and purpose of man".[1)]

Dat een Brit dit zei is opmerkelijk. Op het eerste gezicht is er geen groter verschil denkbaar dan tussen de in korte tijd geschreven Amerikaanse grondwet en de eeuwenlang ontwikkelde 'ancient constitution' van de Britten. Maar schijn bedriegt, want aan beide constituties ligt eenzelfde geest ten grondslag: de Angelsaksische liefde voor de in zeer concrete zin begrepen vrijheid, de eerbied voor het geldende recht en voor de rechterlijke functie, en de afkeer van utopische bedenksels.[2)]

Optimistisch en idealistisch waren de Amerikaanse 'Founding Fathers' bij het schrijven van de Onafhankelijkheidsverklaring van 1776: "alle mensen zijn gelijk geschapen en door hun Schepper begiftigd met onvervreemdbare vrijheden als leven, vrijheid en het nastreven van geluk". In de combinatie met het wat meer voorzichtige rationalisme in de grondwet van 1787, kan de 'Founding Fathers' wijsheid worden toegedicht. Wat in Nederland vaak wordt onderschat is de radicale betekenis van de Amerikaanse revolutie. Constitutioneelrechtelijk werd gebroken met een in Europa eeuwenlang dominant denken. Het was in Amerika dat de aristocratie en de monarchie werden vernietigd en de gewone mens tot doel van de regering werd gemaakt.[3)]

De kerk van Calvijn

De wijsheid van de makers van de Amerikaanse constitutie ging mede terug op de inzichten die politieke vorm hadden gekregen in de Generale Staten van de Verenigde Nederlanden, die in 1581 bijeen waren. Die inzichten waren gevoed door de calvinistische staatsleer. Die calvinistische staatsleer was beïnvloed door de calvinistische kerkvorm.

Het verdient nadruk dat de kerk van Calvijn niet lijkt op de Rooms-Katholieke kerk en de Lutherse kerk. De kerk van Calvijn is niet alleen een *instelling van God*, maar ook een *vereniging van mensen*.[4)] Dit concept van Calvijn is in zekere zin een tegenstrijdigheid. Het gaat om twee elementen: het gezag van God en de vrijheid van de mens. De centrale vraag is uiteraard hoe die twee elementen verbonden worden. Doordat de tegenstrijdigheid door veel Nederlanders en helaas ook veel neo-calvinistische systeembouwers onvoldoende werd en wordt erkend, heeft het calvinisme in Nederland helaas zo'n slechte naam kunnen krijgen.[5)]

Dat de kerk een instelling van God is blijkt uit het Woord van God en de sacramenten. Dat de kerk ook een constitutionele vereniging van mensen is vindt zijn uiting in de kerkelijke tucht en in de geloofsbelijdenis. Na stemming en ondertekening was men in Genève gehouden aan de rechten en plichten van de vereniging. De kerk van Calvijn is géén volkskerk, geen kerk van uitverkorenen, maar een kerk van belijders.

Deze kerk van belijders is een democratische lekengemeenschap en opgebouwd van beneden naar boven. Gemeenteleden kiezen de ouderlingen, de ouderlingen kiezen de predikant. Aan de *verkiezing* van ambtsdragers kende Calvijn een grote waarde toe. Calvijn ontwierp een democratische en electieve lekengemeenschap zonder geestelijkheid. Hij kan daarom worden beschouwd als een pleitbezorger van staatkundige vernieuwing in de zin van de Commissie-Deetman, wanneer wordt beseft dat een burgemeester in Nederland nog steeds door de Kroon wordt benoemd.[6)] De gekozen vertegenwoordigers vormen representatieve eenheden: plaatselijke gemeente, classis, synode. De grondleggende macht ligt bij de lagere eenheden, die de macht naar boven delegeren.

Deze theorie sloot aan bij de tot stand gekomen Nederlandse gewesten. De nieuwe gezagslijnen liepen van de steden (en wat adel) naar de Staten van de gewesten en vervolgens naar de Generale Staten. Daarom moest een soevereine vorst wel meewerken. Deed hij dat niet dan is strijden voor vrijheid en verdraagzaamheid tegen de tirannie toegestaan. In het tegen Philips II gerichte *Plakkaat van Verlatinge* (1581) staat: "d'ondersaeten niet en sijn van Godt geschapen tot behoef van den Prince – maer den Prince om d'ondersaeten wille, sonder dewelke hy egheen Prince en is." Zo brachten Calvijn en de kerkeraden uitkomst tegenover de Roomse theorie van het onwrikbare koningschap bij de gratie Gods. Het contract kan door de Staten worden opgezegd als de vorst zich niet aan de voorwaarden houdt.[7)]

Protestantisme en Verlichting

Toen stadhouder Willem III in 1688 overstak naar Engeland om het protestantisme, de vrijheid en het parlement te herstellen, werd Jacobus II verdreven omdat hij het oorspronkelijk contract had geschonden. Nauw betrokken bij deze overtocht was de 'vader van de Verlichting' en kenner van de Republiek, de grote Engelse filosoof John Locke. In zijn boek *Two treatises of government* wordt het contract mede gegrond op het door God gegeven natuurrecht en wordt de theorie van de scheiding der machten gepresenteerd, later verfijnd door Montesquieu. Hier moet worden opgemerkt dat het Angelsaksische Verlichtingsdenken niet zo anti-christelijk was als het Franse Verlichtingsdenken. De haat tegen christenen is in Frankrijk ontstaan door het tirannieke bolwerk van de Rooms-Katholieke kerk in combinatie met de monarchie.

Wat was nu het revolutionaire van de Amerikanen? Sinds 1776 waren het niet alleen God en het natuurrecht, maar ook de onvervreemdbare rechten van het individu die de basis vormden voor het politieke systeem. Algemeen erkend is dat de Noordamerikaanse cultuur en tradities zijn gevormd door de puritei-

nen, met de 'pilgrimfathers' van de Mayflower als wereldberoemd voorbeeld. Het waren mensen met een onafhankelijk bijbels geloof, die wilden leven in vrijheid onder bestuurders die regeerden op basis van geschreven afspraken als 'charters' en 'covenants'. De kolonisten kwamen overal vandaan en hadden elkaar in het nieuwe land nodig. Het was een verbinding van gezag en vrijheid, van persoon en gemeenschap, van individu en solidariteit. Er is zeker een Amerikaans individualisme, maar steeds gedragen door school, kerkeraad en plaatselijke gemeenschap.

Deze samenleving van godsdienstige en sociale minderheden uit de Europese staten is tot een praktische tolerantie gekomen. Men wist immers wat het betekende om een economische vluchteling te zijn. Men wist wat er aan de hand was wanneer men van vrijheid van godsdienst en andere vrijheden sprak.[8] Er zijn vanaf Calvijn dus steeds nieuwe stappen gezet, maar er is in de wereldgeschiedenis een onlosmakelijke band van hervorming tussen Franse en Zwitserse calvinisten, Nederland, Engeland en Noord-Amerika.[9]

De betekenis van die constitutioneel-electief-democratische grondslag geldt nog steeds. Veel van deze waarden zijn sinds de Tweede Wereldoorlog met behulp van de Europese Gemeenschap/ Unie als voertuig verspreid. Via de vrije markt zijn vrijheid van godsdienst en andere burgerlijke vrijheden gebracht in Spanje, Portugal en Griekenland, waar de dictatoriale regimes zijn opgeruimd. De taak voor de komende tijd is het via de Europese integratie brengen van vrijheid van godsdienst, Lockeaanse rechtsregels, *rule of law*, democratie en particulier initiatief aan de door eeuwenlange tirannie lamgeslagen onderdanen van de staten van Midden-en Oost-Europa en van Turkije.

Afgedwongen tolerantie

In algemene zin werd de kerk in de staten van Noord-Amerika beschouwd als een partner van de overheid in het bestrijden van de zonde. Uiteraard betrof de meer gedetailleerde kerkelijke regering alleen diegenen die zich er vrijwillig aan hadden onderworpen. Zij die niet meededen aan het 'covenant' kwamen niet onder de 'watch and care' van de kerk, maar de morele invloed van de kerk domineerde wel vaak de gehele gemeenschap. Men geloofde dat zonder godsdienst zelfs de meest wijze constitutie, de beste wetgeving, de lusten van de mens niet zouden kunnen beperken. Godsdienst werd beschouwd als een hoofdpilaar ter ondersteuning van de republiek opdat vreedzaam en ordelijk samenleven mogelijk bleef.

In de koloniale tijd hadden alleen kerkleden stemrecht in wereldse zaken. Vanaf het begin van de achttiende eeuw nam de concurrentie tussen de verschillende kerkgenootschappen (congregationalisten, quakers, baptisten, anglicanen) toe en werd de autoriteit van de door het calvinisme gedomineerde elite aan de Oostkust uitgedaagd. Op basis van bijbelse (!) argumenten begonnen mensen de geboden van de zondagsrust te betwisten en te overtreden. Groepen als quakers, baptisten en anglicanen namen in omvang toe. In bijvoorbeeld de staat Connecticut werden zij niet vervolgd, maar dienden zij wel belasting te betalen voor de aldaar dominante kerken van de congregationalisten. Iedereen moest volgens de wet de congregationalistische kerkdienst bijwonen en bijdragen aan het salaris van de predikant. Godsdienst was immers een pijler van de republiek.

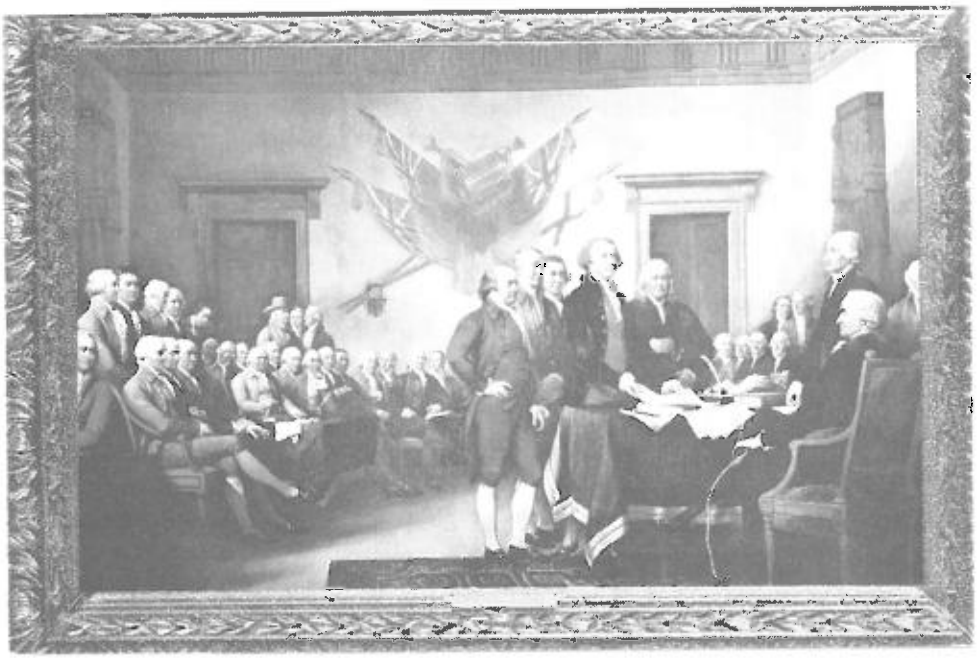
Rond 1708 dwongen de 'dissenters' tegenover de congregationalistische kerken bij de overheid met succes tolerantiewetten afdwongen zonder op veel oppositie te stuiten. Alleen de congregationalistische predikanten protesteerden omdat zij moesten ervaren dat het toenemend aantal baptistische en anglicaanse kerken de kerkelijke tucht verstoorde, daar iemand onder censuur kon vluchten naar de kerkelijke gemeenschappen van de 'dissenters'. De belijdenis van één God bleef, maar met de mondigheid van zelf onderzoekende burgers nam het aantal kerken toe.

De tolerantiewetten bevatten weliswaar uitzonderingen voor quakers, baptisten en anglicanen, maar voor de overige burgers bleven de fiscale verplichtingen bestaan. Dit leidde weer tot kritiek op de traditionele relaties tussen kerk en staat. Nieuwe seperatisten die weigerden belasting te betalen kwamen in de gevangenis, anderen boden petities aan bij de vertegenwoordigende lichamen. De overheid vaardigde dwangsommen uit, die sporadisch geïnd werden, waardoor willekeur ontstond. Het verzet tegen regulering van de godsdienst door de staat werd harder. Het was ook niet bevorderlijk voor het welzijn van de kerk dat burgers tegen hun geweten in door de overheid werden gedwongen geld te betalen aan de organisatiestructuur van de godsdienstige elite.

Steeds duidelijker werd dat aan die fiscaal afgedwongen unie van kerk en staat een einde moest komen. Na een aantal conflicten kwam de scheiding tot stand. Na 1765 was de burgerlijke overheid in Connecticut het enige bezielend verband van de gemeenschap. Waar eens de gevestigde kerken die taak vervulden, werd nu de staat het symbool van sociale saamhorigheid. 'Civil religion' en patriottisme hielpen de kerkelijke wonden te 'genezen'.[10]

Uit het voorgaande blijkt dat scheiding van kerk en staat voor de makers van de federale constitutie in zekere zin al min of meer een afgedwongen realiteit was in afzonderlijke staten. Wat overblijft is de vraag welk geloof de 'Founding Fathers' dan wel beleden. Algemeen wordt aangenomen dat de 'Founding Fathers' aanhangers van het deïsme waren, de richting die leert dat God, nadat hij de wereld heeft geschapen, zich niet meer met de dingen bemoeit. Thomas Jefferson (1743-1826) beschouwde de christelijke ethiek als essentieel voor de mens als sociaal wezen en voor de rechtvaardige en evenwichtige staat. Tegenover de gevestigde Anglicaanse kerk in Virginia bepleitte hij vrijheid voor zowel gelovigen als niet-gelovigen.[11] In dit verband kan ook worden gewezen op de geloofsbelijdenis van de Amerikaanse staatsman Benjamin Franklin (1706-1790), de jongste zoon van een zeep- en kaarsenmaker uit Boston. Hij deelde het deïsme, een rationalistisch geloof in God die de wereld in gang had gezet maar zich er verder niet mee bemoeide, met Thomas Jefferson. Franklins opvattingen bereikten in populaire vorm brede lagen van de bevolking.

Franklin sprak van één God, de schepper van het heelal. Hij geloofde dat God regeert door zijn voorzienigheid, wat de reden is om hem te eren en prijzen. De grootste dienst die we aan God bewijzen is goed te doen aan zijn andere kinderen. Hij was ervan overtuigd dat de ziel van de mens onsterfelijk is, en recht zal worden gedaan in een ander leven, waarbij rekening wordt gehouden met de wandel in dit leven.



De ondertekening van de Onafhankelijkheidsverklaring op 4 juli 1776

Franklin geloofde dat Jezus van Nazareth een moreel systeem naliet dat de beste in de wereld is. In de loop van de tijd waren enkele corrumperende veranderingen zijn geloofsleer binnengeslopen. Over Jezus beweert Franklin: "I have, with most of the present Dissenters in England, some Doubts as to his Divinity; tho' it is a question I do not dogmatize upon, having never studied it, and think it needless to busy myself with it now, when I expect soon an Opportunity of knowing the Truth with less Trouble. I see no harm, however, in its being believed, if that Belief has the good Consequence, as probably it has, of making his Doctrines more respected and better observed; especially as I do not perceive, that the Supreme takes it amiss, by distinguishing the Unbelievers in his Government of the World with any peculiar Marks of his Displeasure."[12]

Uit dit citaat van Franklin blijkt dat deze makers van de constitutie stonden in de verlichtingstraditie van het protestantisme. De Amerikaanse historicus Daniel Boorstin typeerde het geloof van de 'Founding Fathers' dat ze in God vonden wat ze het meest bewonderden in de mensheid.[13] Desondanks beschouwden zij de leer van Jezus als onmisbaar.

De heilige constitutie

Wat was de betekenis van de Amerikaanse grondwet? "A constitution is a thing *antecedent* to a government, and a government is only the creature of a constitution. The constitution of a country is not the act of its government, but of the people constituting a government", schreef de revolutionair Thomas Paine in zijn *Rights of Man*.[14] Hiermee leek Paine te veronderstellen dat er sprake was van een beginsituatie zonder macht, wat in de praktijk zelden de realiteit zal zijn. Bij het totstandbrengen van een nieuwe grondwet zal niet het gehele volk aanwezig zijn. Ook vóór de totstandkoming van een grondwet zal er geregeerd moeten zijn door een club van bestuurders om ordelijk en vreedzaam samenleven mogelijk te maken.

Hoewel Paine hier in algemene zin géén gelijk heeft, is het fascinerende dat iets van zijn visie toch waar is als het gaat om de totstandkoming van de Amerikaanse grondwet. De aanhef luidt: "We the people do ordain and establish... this Constitution for the United States of America." Uit het begin van de Amerikaanse grondwet blijkt dat het volk wordt gepresenteerd als het gezag dat de grondwet geeft. Bij *'We the People'* ging het in de jaren 1780 overigens om "white, male, principally Protestant, and mostly motivated (some say) by pocketbook Patriotism..."[15]

In de constitutie wordt aan de hand van de trias politica het congres bekleed met de federale wetgevende macht, de president met de federale uitvoerende macht en het Hooggerechtshof met de federale rechterlijke macht. Voor de theorie van Paine valt hier iets te zeggen omdat met die grondwet een statenbond werd omgezet in een federale staat; vóór de grondwet waren die federale machten immers nog niet geschapen.[16] Desondanks moet worden volgehouden dat hoewel de bron van de grondwet juridisch het soevereine volk is, de bron in feite was een vergadering van 'halfgoden', met bekende namen als Washington, Madison, Hamilton en Franklin.

Kenmerkend voor het Amerikaanse staatsrecht is het stelsel van 'teugels en tegenwichten' (*checks and balances*). In Amerika is sprake van 'limited government'. Het volk stopt zijn macht in een grondwet die vervolgens de macht verdeelt over afgebakende machten die elkaar in evenwicht houden. Geen van de drie machten kan zeggen: 'alleen ik vertegenwoordig het Amerikaanse volk'. Omdat er krachtig geregeerd moet worden, werd wel het ambt van een gekozen president (te vergelijken met een richter) geschapen. Het ambt werd staatsrechtelijk zo ingebed, dat de kans op machtsmisbruik binnen de perken bleef. Als het er op aan komt is het congres in staat door middel van de 'impeachment'-procedure de president uit zijn ambt te verwijderen.

Daarnaast is sprake van machtsverdeling tussen de federatie en de deelstaten. Veel beter dan in Nederland is in de Verenigde Staten van Amerika de wetgevende macht aan grenzen gebonden. De rechterlijke toetsing van de wet aan de Grondwet wordt gebaseerd op de redenering dat de wetgever zijn bevoegdheden heeft toegewezen gekregen van de grondwet en dat de wetgever onbevoegd is wanneer hij zijn door de grondwet bepaalde grenzen overschrijdt. In 1803 heeft het Hooggerechtshof bepaald, dat aan de rechter de bevoegdheid toekomt federale wetten te toetsen aan de constitutie.[17] De wetgevende macht is immers gedelegeerd. Voor Amerikanen is er geen conflict tussen democratie en constitutionalisme; het laatste is slechts een garantie dat het eerste op een veilige, sobere en correcte wijze plaatsvindt. Uit deze architectuur spreekt een gezond stukje calvinistisch wantrouwen jegens de mens. Calvijn had benadrukt dat het vanwege de slechtheid van de mens beter en meer dragelijk was dat niet één het

roer in handen had, opdat de willekeur kan worden beperkt.[18]

In Amerika heeft de grondwet een hoge status, te vergelijken met de Tien Geboden. De overeenkomsten met de bevrijding van Israël uit de slavernij in het Oude Testament ligt voor de hand.[19] Het respect voor de grondwet heeft uiteraard te maken met het succes en het meer dan tweehonderd jaar functioneren, dus in zekere zin de hoge leeftijd. Maar het respect is nog meer gebaseerd op de overtuiging van de Amerikanen dat deze grondwet een uitdrukking is van 'Hoger Recht', van de onveranderbare wetten van goed en kwaad van de Schepper zelf, die de mens de rede heeft gegeven om die wetten te vinden, voorzover nodig voor menselijk handelen. Waar de reformatie, gechargeerd gesteld, een 'onfeilbare' paus verving met een 'onfeilbare' bijbel, verving de Amerikaanse revolutie de Britse koning met een document.[20] Alleen de rechter heeft het recht wetten van statelijk en federale oorsprong te toetsen op hun verenigbaarheid met de heilige Constitutie.

Scheiding van kerk en staat

In de Verenigde Staten van Amerika is enerzijds de vestiging van een staatskerk uitgesloten en anderzijds de vrije uitoefening van de godsdienst gegarandeerd. De scheiding van kerk en staat is vastgelegd in het eerste amendement bij de constitutie: "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting free exercise thereof..." In de praktijk wordt het verbod van elke 'law respecting an establishment of religion' ruim uitgelegd. Er is geen sprake van een situatie dat van overheidsmaatregelen onder geen enkel beding een positieve stimulans op de godsdienst en de godsdienstige organisatie mag uitgaan. Een welwillende neutraliteit van de overheid wordt niet in strijd geacht met de 'establishment clause'.

Uit het verbod aan de overheid om de godsdienst of een speciale godsdienst actief te ondersteunen vloeit wel voort dat een officieel gebed op de openbare scholen niet mogelijk is. Ook een wettelijke verplichting om op openbare scholen de schooldag te beginnen met het lezen van een bijbelpassage was in strijd met de 'establishment clause'. Deze uitspraken brachten in de periode 1962-1971 grote emoties teweeg. Daarentegen kon het ambtsgebed bij de opening van de vergaderingen van het parlement van de staat Nebraska in 1983 wel door de beugel. "To invoke Divine guidance on a public body entrusted with making the laws (...) is simply a tolerable acknowledgment of beliefs widely held among the people of this country."[21]

De 'free exercise clause' gaat zo ver, dat de overheid een godsdienstige activiteit als het huis aan huis verspreiden van godsdienstige literatuur niet aan belastingheffing mag onderwerpen. Ook als inconstitutioneel beoordeeld is schoolkinderen te verplichten deel te nemen aan een ceremonie, waarbij de vlag moet worden gegroet en de volgende tekst moet worden nagezegd: "I pledge allegiance to the Flag of the United Stated of America and to the Republic for which it stands; one Nation, indivisible, with liberty and justice for all." Op dit punt werden in 1943 de godsdienstige bezwaren van Jehova's getuigen gerespecteerd.[22] In Amerika mag nationale eenheid worden bevorderd door overtuiging en voorbeeld, maar *dwang* wordt beschouwd als een constitutioneel ontoelaatbaar middel.[23]

Bovendien heeft de vrijheid van godsdienstuitoefening geen onbeperkt bereik. Hoewel voor de Mormonen het 'meervoudig huwelijk' een soort geloofsartikel was, oordeelde het hof in 1879 dat een verbod van polygamie constitutioneel toelaatbaar was.[24]

Conclusie: teugels en tegenwichten

Ondanks de rationalistische filosofie van de makers van de constitutie, moet worden geconcludeerd dat de ontwikkeling van de democratische rechtsstaat van de Verenigde Staten van Amerika niet buiten de democratische beginselen en kerkorde van protestantse kerken om is gegaan. Betwijfeld moet worden of dit stelsel zich onder Roomse dominantie had kunnen ontwikkelen.[25] De wijze waarop staatszaken in een democratie worden behandeld, wijkt principieel af van de wijze waarop de Rooms-Katholieke Kerk de zaken organiseert.

Het is duidelijk dat het Hooggerechtshof zich met het toetsingsrecht een machtige plaats heeft verworven in het Amerikaanse staatsbestel. Ook congres en president moeten het regelmatig ontgelden, waarbij een van de spelregels is dat het Hof zijn hand niet moet overspelen. Essentieel in de Amerikaanse grondwet is dat de concurrentie tussen de machten als de grootste garantie voor vrijheid wordt gezien, hetgeen aansluit bij Calvijns opvatting over het verdelen van macht om willekeur te voorkomen.

Noten:

1. P.J. Boon, *Amerikaans staatsrecht* (Zwolle 1992) 1.
2. Van der Pot/Donner/Prakke, *Handboek van het Nederlandse Staatsrecht* (Zwolle 1989[12]) 68.
3. Gordon S. Wood, *The radicalism of the American Revolution* (New York 1991).
4. J.W. Sap, *Geen hiërarchie zonder kritiek* (Groningen 1994) 22-24, 30-31.
5. Over de karikatuur van het calvinisme schreef W. Nijenhuis, *Hoe Calvinistisch zijn wij Nederlanders?* (Amsterdam: Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden), 1994).
6. J.W. Sap, *Kritiek op de staat. Voorwerk voor staatkundige, bestuurlijke en staatsrechtelijke vernieuwing* (Groningen 1994).
7. D. de Lange, "Hoe de God van Calvijn uitkomst bracht in het opstandige Amerika", *De Volkskrant*, 17 april 1982.
8. Van der Pot/Donner/Prakke, *Handboek*, 71.
9. J.W. Sap, *Wegbereiders der revolutie. Calvinisme en de strijd om de democratische rechtsstaat* (Groningen 1993).
10. Richard L. Bushman, *From Puritan to Yankee. Character and the Social Order in Connecticut, 1690-1765* (Cambridge 1967) 14-16, 166-171, 221-232.
11. A. Koch, *The Philosophy of Thomas Jefferson* (New York 1957).
12. Benjamin Franklin, *The Autobiography and other writings*. Edited and with an introduction by Kenneth Silverman (New York 1986) 259-260.
13. Geciteerd in Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada* (Grand Rapids 1992), 136.
14. Th. Paine, *Rights of Man*, 1791-1792, H. Collins (ed.), (New York 1969) 93.
15. Mort Gerberg and Jerome Agel, *The US Constitution for everyone* (New York 1987) 3.
16. F.H. van der Burg, *Regelgeving en bestuur* (Zwolle 1993) 34-37.
17. Marbury v. Madison, 1 Cranch 137 (1803).
18. J. Calvijn, *Institutie* (1559). Nederlandse vertaling (Delft 1956[3]) IV, XX, 8.
19. Elise Marienstras, *Les Mythes fondateurs de la nation américaine. Essai sur le discours idéologique aux Etats-Unis à l'époque de l'Indépendance (1763-1800)* (Brussel 1992).
20. Edward S. Corwin, *The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law*. First published in the *Harvard Law Review*, 42 (1928-1929) 149-185; 365-409. (Repr; Ithaca and London 1988) 1.
21. Marsh v. Chambers, 463 U.A. 783 (1983).
22. West Virginia State Board of Education v. Barnette, 319 U.S. 624 (1943).
23. Boon, *Amerikaans staatsrecht*, 137.
24. Reynolds v. United States, 98 U.S. 145 (1879).
25. R. Boon, "De Rooms-Katholieke Kerk in de Verenigde Staten van N. Amerika," *Wending* 12.6 (augustus 1957) 422-445.

De frontier, het westen en het protestantisme in het Amerika van de negentiende eeuw*)

Douglas Firth Anderson

Inleiding

In 1849 stroomden duizenden Amerikanen westwaarts naar de pas ontdekte goudvelden van Californië. Volgens de toen heersende opvatting was dit slechts één van de vele voorbeelden van de "onloochenbare bestemming" (Manifest Destiny) van de jonge natie: de vestiging in en exploitatie van het gebied ten westen van de Mississippi met zijn natuurlijke rijkdommen. De Engels-sprekende protestanten in de VS beschouwden de kansen om te evangeliseren die zich voordeden door deze trek naar het westen als door de Voorzienigheid beschikt. Het blad *Baptist Home Mission Record* in New York zag het zeker zo toen het de lezers opriep om "Daar te gaan waar de golven breken op Californië's kust en Christus' kostbaar evangelie te preken dat rijker maakt dan alle goud."[1)]

De kerstening van de trans-Mississippi frontier in de VS zou niet zo probleemloos blijken te zijn als het geloof in de onloochenbare bestemming en de ervaringen van de trans-Appalachian frontier vele protestantse woordvoerders hadden doen geloven.[2)] Om bij het voorbeeld van Californië te blijven: zeker het gebied was onder het politiek bestuur van de VS gekomen, maar dat betekende niet dat het sociaal en cultureel onbetwist terrein zou zijn. Ten eerste waren de Indianen en de Spaans-sprekende gemeenschap de Anglo-Amerikanen al voorgegaan. Hoewel deze inheemse gemeenschappen in de minderheid zouden blijken te zijn in vergelijking met de instroom van de veroveraars, volhardden zij in hun eigen karakteristieke levenswijze en dus ook in hun religie. Verder ontstond er door de binnenstromende goudzoekers een samenleving waarin het appèl van het Anglo-Amerikaanse protestantisme op zijn best verstomde. De protestantse blauwdruk voor een "Christelijk Amerika" dat ook het westen bevatte, zou te maken krijgen met het cultureel pluralisme, de sociale veranderingen en de materiële gewin die zo nadrukkelijk aanwezig waren in de uitbreiding naar het westen van Amerika.

De frontier en het westen

De uitbreiding naar het Westen had meer om het lijf dan de meeste negentiende-eeuwse Amerikaanse protestanten - of blanke Amerikanen in het algemeen - bereid waren toe te geven. Tegen het eind van de eeuw verwoordde de historicus Frederick Jackson Turner (1861-1932) op fraaie wijze een visie op het belang van de westwaardse beweging van de Verenigde Staten (frontier) die heden ten dage nog steeds opgeld doet: "Het bestaan van een gebied van vrij land, haar voortgaande recessie en de voortgang van de Amerikaanse vestiging in het westen verklaren de ontwikkeling van Amerika."[3)] Hoewel dit concept van de Amerikaanse frontier zich zowel in de volkscultuur als in de historiografie al lange tijd handhaaft, is het toch problematisch. Patricia Nelson Limerick heeft onlangs de belangrijkste problemen in Turners visie op de frontier samengevat. Ten eerste neigt dit concept ertoe om slechts één groep naar voren te halen namelijk blanke Amerikaanse protestantse mannen, terwijl er in werkelijkheid vele andere groepen bij betrokken waren. Ten tweede verdoezelt de term bewegingen die niet van oost naar west gingen, zoals de migratie van autochtone Amerikanen en later de Aziaten naar het oosten, de trek van Spaanssprekende volken naar het noorden en de verhuizing van de Russen naar het zuiden. Ten derde is het "bijna onmogelijk te definiren" waar een frontier begint of eindigt. Ten vierde heeft dit concept de neiging het feit van de verovering af te zwakken en uit te gaan van Amerikaanse onschuld en uitzonderingspositie. Ten vijfde "heeft het onnadenkend vertrouwen op de idee van de frontier bijna de Westamerikaanse geschiedenis vernietigd" door haar tot een klein gebied te beperken.[4)]

Deze hevige kritiek is er echter niet in geslaagd om geheel met dit concept van de frontier af te rekenen. Zodra de Amerikaanse frontier ontmythologiseerd is, kan het als een instrument ter verduidelijking dienen als het kritisch naast andere concepten gebruikt wordt. De complexiteit en ambiguteit van de uitbreiding naar het westen kan misschien het best bestudeerd worden door het proces (een verbrede visie van wat de oudere traditie in de historiografie "frontier" zou noemen) in evenwicht te brengen met plaats (d.i. de fysieke, sociale en culturele mengeling van een gegeven gebied).

Er ontstaat dan een overlapping tussen een bredere vorm van frontier-geschiedenis en een bredere vorm van de geschiedenis van het Westen. Limerick brengt zowel proces als plaats samen in haar definitie van de geschiedenis van het Amerikaanse Westen als "een bestudering van de plaats die ingenomen wordt en nooit geheel aan de gevolgen ervan ontsnapt."[5)] Wat hieronder volgt, gaat uit van dit gezichtspunt wat geworteld is in wat men New Western History noemt.

Tijdens de negentiende eeuw breidde de jonge nationale staat van de Verenigde Staten van Amerika zich uit naar het westen vanuit haar kerngebied aan de Atlantische kust. Tegen 1860 had de VS door diplomatie en oorlog de formele macht verkregen over twee grote regio's gelegen tussen Canada in het noorden en Mexico in het zuiden: Trans-Appalachia (het gebied ten westen van de bergketen de Appalachen en ten oosten van de Mississippi) en het eigenlijke Westen.[6)] In deze eeuw hebben deze grote regio's sociale en culturele ontwikkelingen ondergaan die aan de ene kant in veel aspecten hen eigen waren en aan de andere kant onderdeel van landelijke ontwikkelingen, waarin de perifere gebieden van de Europese verovering een plaats kregen in de het voortgaande wereldsysteem van kapitalisme met als basis West-Europa.[7)]

Toen de Verenigde Staten Trans-Appalachia en het Westen in zich opnam, introduceerde het daar een geheel eigen godsdienstige cultuur. Hoewel de landelijke wetgeving voorzag in volledige vrijheid van godsdienst was het eigenlijk zo dat aan het begin van de negentiende eeuw het Anglo-Amerikaanse protestantisme, de Engelse en Noord-

europese protestantse traditie, de facto de staatsgodsdienst vormde in de Atlantische staten. In het begin werd deze officieuse protestantse staatsgodsdienst sterk benadrukt in de 'kolonisatie' van Trans-Appalachia. Aan het einde van eeuw had het Westen de grenzen van de protestantse expansie bepaald.

Godsdienst en Trans-Appalachia

Trans-Appalachia werd aan het eind van de Onafhankelijkheidsoorlog door Groot-Brittannië overgedragen aan de Verenigde Staten. Toch was de regio bij de aanvang van de negentiende eeuw nog steeds een internationaal grensgebied. Autochtone amerikanen, Franse en Spaanse gemeenschappen samen met de politieke en commerciële belangen van Groot-Brittannië en de Verenigde Staten maakten van dit gebied, zoals een historicus het eens raak karakteriseerde, "een zone van uitwisseling en conflict" tussen verschillende samenlevingen.[8] Het protestantisme was in wezen een nieuwkomer temidden van een regionale cultuur van verschillende inheemse godsdiensten en het Rooms-Katholicisme van de kleine verspreide Europese nederzettingen.

Tussen 1800 en 1850 nam Amerika Trans-Appalachia en het gebied voorbij de Mississippi snel in zich op. Tegen 1850 woonden ongeveer tien miljoen (44 procent) Amerikanen in een gebied groter dan enig Europees land ten westen van Rusland.[9] Demografie gaf de doorslag; de Amerikaanse nieuwkomers verkregen al snel de overhand op sociaal en cultureel gebied in de regio. De immigranten waren een mengeling van hen die in Amerika geboren waren met hen die in het buitenland geboren waren terwijl gezinnen sterk vertegenwoordigd waren in deze trek naar het westen. De aantrekkingskracht van het bezitten van land en de commerciële mogelijkheden zorgden ervoor dat het federale beleid aangaande de verhuizing van de Indianen niet kritisch bekeken werd.

Deze opmerkelijk snelle kolonisatie van Trans-Appalachia viel samen met de institutionele en ideologische aanpassing van het Anglo-Amerikaanse protestantisme. De bekering van Trans-Appalachia tot het protestantisme was slechts een fase in de verlevendiging en uitbreiding van het protestantisme in het zich ontwikkelende Europese wereldsysteem tijdens de negentiende eeuw. Veel Amerikaanse protestanten waren onwillig om de veranderingen over te nemen die zich voltrokken in een samenleving toegewijd aan de volkssoevereiniteit en zowel economische als religieuze laissez faire. Toch waren er nog veel meer mensen die maar al te graag zowel de populistische stijl overnamen als toegewijd bleven aan zendingsgeoriënteerde organisaties, behoefte aan opwekkingen, eindtijdverwachtingen, democratische politiek en ondernemergericht kapitalisme. Hetgeen men later de Second Great Awakening[10] zou noemen was een fase in het wereldwijde protestantisme die zich kenmerkte door een snelle verspreiding van godsdienstige structuren en tradities en haar overwegend populistische stijl.[11]

Democratisering van het geloof

Deze 'democratisering van het Amerikaanse christendom' in de periode 1800-1860 en haar effect in Trans-Appalchia wordt op tenminste drie manieren duidelijk. Ten eerste ontwikkelden de verschillende kerkgenootschappen zich structureel verschillend en namen ze toe in aantal. Landelijke kerkverbanden mobiliseerden geld en mensen ter ondersteuning van de verspreiding van de onderscheiden tradities in Trans-Appalachia. Baptisten, Anglicanen, Congregationalisten, Presbyterianen, Mennonieten, Nederlands- en Duits Gereformeerden en de Quakers formaliseerden hun traditionele organisaties en verbraken zelfs, als dat nodig was, de banden met hun Europese zusterkerken om zich zo in meer of mindere mate aan te passen aan de democratiserende sociale orde. Nieuwe stromingen droegen bij aan de groei aan verscheidenheid in het Anglo-amerikaanse protestantisme. In Trans-Appalachia bloeide het Methodisme, dat in zich verenigde een mengsel van toegankelijker en emotionelere godsdienstige stijl, de nadruk op levensheiliging, een efficiënt en flexibel systeem van preekbeurten in het nieuw ontgonnen gebied en een doortastend kerkelijk gezag. In dit gebied ontstond de typisch Amerikaanse Christian Movement, waaruit diverse groepen voortkwamen zoals de Christian Churches, de Churches of Christ en de Disciples of Christ. Andere bewegingen gingen nog verder en overschreden in de ogen van de meeste protestanten de grenzen van het christendom en vormden daardoor vaak duidelijk afgescheiden religieuze gemeenschappen. Het belangrijkste voorbeeld hiervan was de Kerk van Jezus Christ van de Heiligen der Laatste Dagen (de Mormonen). De overeenkomsten tussen de Mormonen en de Christians zijn net zo opvallend als de verschillen, want de overeenkomsten laten precies zien waar veel Amerikanen in Trans-Appalachia tijdens de eerste helft van de negentiende eeuw gevoelig voor waren. Hoewel de organisatiestructuur bij de Christians los en ondoorzichtig was en bij de Mormonen juist hiërarchisch en gecentraliseerd verwierpen beide de traditionele protestantse denominaties. Beide verwierpen tevens formeel theologisch onderwijs, maar gingen er toch vanuit dat de gewone burger kon lezen en schrijven, aangeboren intelligentie had en volmaakt kon worden. Verder verleenden beide bewegingen ruime toegang tot leidinggevende posities, al was het alleen aan mannelijke gelovigen. Ten slotte behoorden beide groepen tot de 'restorationists', die ernaar streefden de beginsituatie van de bijbelse tijden te herstellen. De Christian Movement benadrukte het herstel van de Nieuwtestamentische kerk terwijl de Mormonen de nadruk legden op de profetie en het Oudtestamentisch priesterschap.[12]

Terwijl tussen 1800 en 1860 de kerkelijke verdeeldheid voortwoekerde was Trans-Appalachia in de tweede plaats tegelijkertijd het toneel van interkerkelijk evangelisatie- en welzijnswerk. Niet alle protestanten stonden achter alle gemeenschappelijke projecten, maar opmerkelijk was wel dat velen van hen samenwerkten niettegenstaande de kerkelijke verschillen. Deze protestanten hadden wat de historicus Robert T. Handy noemde een "algemeen evangelisch ideaal van christelijke beschaving" waarin "er een brede overeenstemming was over doelen zoals een effectief onderwijs systeem, een gezonde rechtsorde en een wijdverspreid netwerk van godsdienstige instellingen."[13] Vrijwilligersorganisaties zoals het American Bible Society (1816), de American Sunday School Union (1824), de American Tract Society (1825), de National American Education Society (1826; om arme studenten financieel te steunen), de American Home Missionary Society (1826 een coöperatieve organisatie om kerken te stichten van de presbyterianen en de congregationalisten), het Ameri-

Een rondreizende Methodistendominee

can Anti-Slavery Society (1831), de American Temperance Union (1836) en de American and Foreign Anti-Slavery Society (1840) haalden geld op bij Anglo-Amerikaanse protestanten om lectuur te drukken, vertegenwoordigers uit te zenden, instellingen op te zetten en hervormingsprogramma's voor individu en samenleving te bevorderen door geheel Trans-Appalachia. Dit protestants activisme kwam gedeeltelijk voort uit vrees; vrees om het behoud van de republiek en de protestantse zaak wanneer teveel burgers analfabeet, onmatig of Rooms-Katholiek zouden zijn. Toch was het ook geworteld in een wijdverbreide eindtijdverwachting. Voor sommige Amerikaanse protestanten, bijvoorbeeld de Shakers, Millerites en Adventists leidde deze verwachting tot isolement. Voor vele anderen echter voedde deze verwachting allerlei activiteiten in deze wereld ter gunste van het aanstaande Koninkrijk. Zowel de vrees als het chiliasme waren wederzijds afhankelijk van de enorme sociale veranderingen die voortvloeiden uit een uitdijende nationale en wereldmarkt.

Ten derde, Trans-Appalachia was de achtergrond voor de meest beroemde vorm van opwekkingsbeweging voortgekomen uit de Second Great Awakening: de 'camp meeting', een bijzondere vergadering waarbij mensen verscheidene dagen 'kampeerden' met als doel aanbidding, vernieuwing en evangelisatie. Het Revivalisme of opwekkingsdenken was niet uniek voor Amerika of de frontier. Het was een verschijnsel dat wereldwijd voorkwam in het protestantisme, geworteld in de tradities van het puritanisme, piëtisme en methodisme van de zeventiende en achttiende eeuw. Zelfs de "camp meeting" was voor een belangrijk deel een voortvloeisel van de Schots-prebyteriaanse traditie van deelname aan het Heilig Avondmaal. Toch heeft de camp meeting, met als duidelijkste voorbeeld de Cane Ridge, Kentucky meeting van 1801, ertoe bijgedragen dat nieuwe rituelen een plaats kregen in de protestantse opwekkingsbeweging: "nieuwe gezangen en nieuwe manieren om ze te zingen, leken-prediking en persoonlijk aandringen bij zondaren en speciale plaatsen voorin de kerk of voorin de tent waar degenen die aangesproken waren, samenkwamen voor speciaal gebed en geconcentreerde aandacht..."[14] Deze rituelen versterkten op hun beurt een populistisch en op bekering gerichte houding van het Amerikaans protestantisme wat in het midden van de negentiende eeuw de overhand kreeg. Peter Cartwright (1785-1872) misschien wel de beroemdste rondreizende Methodistenprediker in Trans-Appalachia, sprak namens vele protestanten van zijn tijd toen zijn herinneringen ophaalde:

Vanaf 1801 verspreidde zich jarenlang een opwekking van de godsdienst door bijna het gehele bewoonde gedeelte van het westen: Kentucky, Tennessee, beide Carolinas en vele andere gebieden, in het bijzonder in regio van Cumberland...

...Tien, twintig en soms wel dertig predikanten van verschillende kerkgenootschappen kwamen dan samen en verkondigden dag en nacht Gods Woord, vier of vijf dagen aan één stuk; en welzeker, ik heb wel camp meetings meegemaakt die drie tot vier weken voortduurden waar ook veel goeds uit voort kwam. Ik heb wel meer dan honderd zondaren als dood zien neervallen onder één krachtige preek en ik heb meer dan vijfhonderd christenen tegelijkertijd luidkeels de eer van God

zien en horen verkondigen: zelfs durf ik te beweren dat vele duizenden gelukkigen wakker werden geschud en tot God bekeerd op deze bijeenkomsten."[15]

De opwekkingsbeweging en het activisme van de kerken en de interkerkelijke vrijwilligersorganisaties vormden de belangrijkste kanalen voor de individuele en gezamenlijke acties waardoor Trans-Appalachia tegen 1860 grotendeels protestant geworden was. De protestantisering van de regio betekende echter niet dat de andere religieuze groepen niet duidelijk aanwezig waren. Onder de migranten naar dit gebied waren vele hier en elders geboren Rooms-Katholieken. Zij hebben bijvoorbeeld geholpen het Rooms-Katholicisme te verbreiden en te veranderen in Trans-Appalachia toen dat gebied bij de Verenigde Staten werd ingelijfd. Verder ontstonden nieuwe vormen van de oorspronkelijke Amerikaanse religie waarin gepoogd werd eenheid te bewerken en hoop te verschaffen in het verzet tegen de instroom van Amerikanen. De meest befaamde uiting hiervan, geleid door twee broers van de Shawnee stam (Tenskwatawa de profeet en Tecumseh de krijger) ging ten onder bij de vernietiging van Prophetstown aan de Tippecanoe Creek in Indiana in 1811 en de dood van Tecumseh op het slagveld in 1813. Ook versterkte de protestantisering van Trans-Appalachia eerder de spanningen over de slaverij dan dat ze verzacht werden, zoals Douglas W. Carlson betoogt in zijn artikel elders in dit nummer. Ten slotte, terwijl het protestantisme de belangrijkste vorm van godsdienst werd voor zowel vrije als in slavernij verkerende zwarte Amerikanen in deze periode, versterkte het tevens de barrières die zwarte en blanke gelovigen in aparte gemeenschappen gescheiden hield.

Religie en het Westen

Terwijl velen zich in Trans-Appalachia vestigden, werd het grootste deel van het westen verkregen door aankoop (Louisiana Purchase, 1803; Gadsden Purchase, 1853), annexatie (Texas, 1845), onderhandeling (Oregon country, 1846) en oorlog (Mexican Cession, 1848). Belangrijke 'rushes' naar de mijngebieden in California, Nevada en Colorado tezamen met de trek van boeren naar Texas, Oregon country, Oost-Kansas en Nebraska en de Mormoonse migratie naar Utah voor 1860 betekenden dat aanzienlijke stukken van het westen voor de Burgeroorlog bewoond werden door Anglo-Amerikanen. Tussen 1840 en 1860 trokken wel 300.000 Amerikanen over land naar de 'Far West', het gebied ten westen van de grote prairies.[16] Tegen 1890 woonde één op de twintig Amerikanen (drie miljoen) in het gebied van de Rocky Mountains en Westkust. Aan het eind van de 19e eeuw was dit gedeelte van het westen rijp voor een demografische explosie en urbanisatie die nu, een eeuw later, nog steeds voortduurt.[17]

Onlangs heeft de historicus Stephen Aron benadrukt hoe de Anglo-Amerikaanse vestiging van Trans-Appalachia de benadering en het verwachtingspatroon van blanke Amerikanen in hun verovering van het westen in het tweede deel van de negentiende eeuw zowel in gunstige als ongunstige zin heeft bepaald.[18] In het algemeen nam de federale overheid, zelfs meer dan zij eerder gedaan had, de verantwoordelijkheid op zich van het verkennen, in kaart brengen en verdelen van de nieuwverkregen gebieden. Ook bleef zij verantwoordelijk voor het 'rustig houden' van de diverse Indianenvolken, wat uiteindelijk uitmondde in een concentratie-beleid in reservaten, zo nodig met geweld. Zowel federale als staatsstructuren zorgden ervoor dat de kapitalistische orde versterkt werd door het verbeteren van de infrastructuur en het aanmoedigen van particuliere exploitatie van de schijnbaar onuitputtelijke natuurlijke bronnen ten behoeve van nationale en internationale markten. Toch had de eenvoudige verplaatsing of integratie van de oorspronkelijke bewoners in Trans-Appalachia de Anglo-Amerikaanse veroveraars van het westen weinig voorbereid op de nieuwe problemen van Indianen die niet verder naar het westen verplaatst konden worden of Spaanssprekende bewoners van het Zuid-westen die in de ogen van de verroveraars irritant lang bestand bleken tegen culturele assimilatie. Verder ontdekten de Amerikaanse kolonisten dat hun ervaring met het aanpassen en bewoonbaar maken van de natte en beboste gebieden van Trans-Appalachia van weinig nut was in het dorre en droge milieu van het grootste deel van het westen.

De Anglo-Amerikaanse protestanten, gevoed door hun geslaagde protestantisering van Trans-Appalachia, hadden de stellige verwachting dat het in het westen net zo goed of beter zou gaan. Zelfs voor de Burgeroorlog hadden de Amerikaanse protestanten al moeite gedaan om 'home missions' van de grond te krijgen. Na de oorlog bleven deze inwendige zendingsposten een belangrijk onderdeel van het zendingswerk van de meeste protestantse kerken. Het landelijk toezicht over deze 'home missions' hield nauwelijks meer in dan dat een daartoe aangewezen 'home missionary' verslag deed aan het overkoepelende orgaan en ernstig aandrong op meer geld en personeel. De nood van de zendingsposten in het westen was altijd groter dan de mogelijkheid van de kerken om hem te lenigen.[19]

Methodisten, Baptisten en Disiciples waren befaamd door hun evangelisatiewerk in Trans-Appalachia. Deze traditie zette zich voort in het gebied ten westen van de Mississippi. De Methodist William Taylor (1821-1902) bijvoorbeeld benaderde San Francisco en de goudwinningsregio tussen 1849 en 1856 in de lijn van Peter Cartwright. Ook andere groepen hadden hun legendarische zendelingen. De Presbyteriaan Sheldon Jackson (1834-1909) nam in 1869 voor zijn kerk in z'n eentje de verantwoordelijkheid op zich voor de Rocky Mountains en de prairie. Toen hij overleed had Jackson Alaska aan zijn gebied toegevoegd en naar verluid meer dan 150 kerken gesticht.

Nieuwe problemen

De 'home missionaries' werden geconfronteerd met grotere gebieden die dunner bevolkt waren dan Trans-Appalachia. De bereikbaarheid was een gemeenschappelijk probleem. Toen het reizen per trein mogelijk werd, deden de zendelingen daar hun voordeel mee. In de jaren 1890 maakten de werkers en colporteurs van de Baptist Sunday School Union gebruik van speciaal ontworpen Pullman treinwagons om de afgelegen of steeds verhuizende bevolking in het westen te bereiken. Nog later verminderden auto's en vliegtuigen de vervoersproblemen van de zendelingen.

Het westen van de negentiende eeuw bood nog een andere specifieke uitdaging naast het reizen: namelijk groepen die groot genoeg waren om protestantisering te weerstaan zoals de Indianen, Spaanssprekenden, Mormonen en Chi-

Dwight Moody (1837-1899)

nese immigranten. Het zendingswerk van de Presbyterianen onder zulke groepen was typerend. De eerste protestanse Chinese gemeente buiten China werd bijvoorbeeld in 1853 in San Francisco gesticht door de Presbyteriaan William Speer (1822-1904).[20]

Vrouwen vormden een integraal onderdeel van het zendingswerk. Zo bracht bijvoorbeeld de Presbyterian Women's Board of Home Missions fondsen bij elkaar en organiseerde veel zendingswerk. Ook zorgde het 'home mission' werk ervoor dat er een voedingsbodem ontstond voor de acceptatie van vrouwen in de leiding. Donaldina Cameron (1869-1968) valt bijvoorbeeld op als zendelinge onder de Chinees-Amerikaanse vrouwen rond de eeuwwisseling in San Francisco. Alice Blake (1867-1950) werkte meer dan dertig jaar onder Spaanssprekende inwoners van New Mexico als onderwijzeres, verpleegster en officieuse pastor. Dit zendingswerk onder wat "bijzondere bevolkingsgroepen" genoemd werden, was in het algemeen etnocentrisch in zijn werkwijze en grondgedachte. Voor de protestanten was het succes van dit werk op z'n minst tweeslachtig. Maar de vasthoudendheid waarmee ze ter werk gingen was opmerkelijk.[21]

Voor de in Europa geboren protestantse immigranten naar het amerikaanse westen, zoals bijvoorbeeld Noorse Lutheranen in de beide Dakota's, Gereformeerden uit Nederland in de noordelijke Great Plains en prairies en Duits-Russische Mennonieten in Kansas, was evangelisatie eigenlijk geen aandachtspunt. Daarentegen werden leiders die de eigen taal machtig waren gezocht om het godsdienstige leven van het Europese vaderland voort te zetten. De taal en andere aspecten van de immigranten-cultuur werden voor langere of kortere tijd gehandhaafd om als grens te fungeren met de naburige Engelssprekende inwoners. Dit leidde ertoe dat in de negentiende eeuw op het platteland in het westen de sporadische nieuwe Europees-Amerikaanse nederzettingen en het gebrek aan beschikbare geestelijken die een buitenlandse taal spraken vaak betekende dat zij net zoals de Methodisten en andere Engelssprekende geestelijken moesten rondreizen.

Engelssprekende protestantse groepen financierden populaire evangelisten om te gaan spreken in de verstedelijkte westelijke frontier als er genoeg geld voorhanden was en de evangelist het wilde doen. Zo was het gebied rond San Francisco bijvoorbeeld getuige van twee grote evangelisatie campagnes door Dwight L. Moody (1837-1899) in 1880-81 en 1888-89. In de snel groeiende regio rond Spokane waren de protestantse leiders in 1908-9 zo bezorgd over de toenemende arbeidersklasse in hun jonge stad dat zij een evangelisatiecampagne financierden van de meeste beroemde van Moody's directe opvolgers: Billy Sunday (1862-1935).[22]

Van de andere frontier-evangelisten die plaatselijk of binnen een denominatie legendarisch werden zouden nog genoemd kunnen worden: William Wesley Van Orsdel of "Brother Van", een Methodistisch rondreizend prediker in het begin van 1872 in Montana; de Methodist "Father" John L. Dyer die de mijnen in Colorado tot zijn zendingsveld maakte in 1861; de Texaanse Baptisten George W. Slaughter en L.R. Millicam; in Oregon de Methodisten Jason Lee en A.J. McNamee en John Powell van de Disciples; Bert Foster, een rondreizend Episcopaal prediker in de mijngebieden in Idaho, Utah en Wyoming; en George D. Peacock, Jr., een bekeerling uit de Mormonen en een onvermoeibare Presbyteriaanse zondagsschool-evangelist en colporteur in het Noordwesten van de Rockies. Tegen 1930 was de groei in het stedelijke westen al

zo ver dat de overblijvende 'home mission' projecten op delen van het platteland erdoor overschaduwd werden. Hoewel het evangelisatie-werk niet ophield, werd de frontier-evangelist als symbolische religieuze pionier spoedig beschouwd als een belangrijk onderdeel van de nostalgie aangaande het 'oude' westen.[23]

Conclusie

Wat kan er nu geconcludeerd worden over de ervaringen van de protestanten in het Amerikaanse westen van de negentiende eeuw? Een uitspraak van ds. Marion R. Drury (1849-1939) uit 1907 is veelzeggend. Drury was predikant geweest in Indiana, Ohio en Iowa en was naar Oakland, California gekomen om er een gemeente te stichten voor de United Bretheren. In een verslag aan het hoofdkwartier van zijn kerk beweerde hij: "Wij hebben hier een andere beschaving dan ten oosten van de Rockies gevonden."[24] Zijn indrukken werden ondersteund door de U.S. Census of Religious Bodies van 1906.[25] Terwijl het Westen, d.w.z. de staten ten westen van de 94e meridiaan, ongeveer 17 procent van de inwoners bevatte, bevond er zich slechts 13 procent van de aanhangers van religieuze groeperingen, nationaal gezien. Anders gezegd: ongeveer 32 procent van inwoners in het westen behoorden tot een of andere religieuze groep vergeleken met 43 procent elders in het land. Het westen was -en is nog steeds - het gebied met de laagste kerkdichtheid van de VS. De historici Ferenc en Margaret Szasz stellen de consequenties als volgt vast:

Hoewel specifieke kerken misschien regionale culturen hebben gevormd, heeft geen enkel kerkgenootschap overwicht gekregen in het hele westen. Het westen heeft geen "westers religieus establishment" voortgebracht, hetzij vrijwillig hetzij op andere wijze. In de toekomst zal dit pluralisme, samen met de afwezigheid van enige andere 'cultuurvormende' kerkgebonden hoofdinvloed waarschijnlijk het religieuze leven in het hele land kenmerken."[26]

Het westen was ondanks de beste pogingen van de Anglo-Amerikaanse protestanten, niet protestant geworden. De aanpassing aan dit religieus pluralisme is nog steeds aan de gang.

***) Vertaling J.J. Snijders.**

Noten:

1. Hier zoals aangehaald in Eldon G. Ernst en Douglas Firth Anderson *Pilgrim Progression: The Protestant Experience in California* (Santa Barbara 1993) 40.
2. Noot van de vertaler: de termen trans-Mississippi en trans-Appalachian slaan op het gebied ten westen van resp. de Mississippi en de Appelachen terwijl de notie frontier duidt op een onontgonnen gebied waar een grote aantrekkingskracht vanuit gaat omdat mensen daar een nieuw vrij bestaan kunnen opbouwen en wat meer is het daar door hard werken kunnen maken.
3. Frederick Jackson Turner, "The Significance of the Frontier in American History," in Ray Allan Billington, ed., *Frontier and Section: Selected Essays of Frederick Jackson Turner* (Englewood Cliffs 1961) 37.
4. Patricia Nelson Limerick, "The Adventures of the Frontier in the Twentieth Century," in James R. Grossman, ed., *The Frontier in American Culture* (Berkely 1994) 72-75.
5. Patricia Nelson Limerick, *The Legacy of Conquest: The Unbroken Past of the American West* (New York 1987) 26.
6. Trans-Appalachia en het Westen zijn niet de enige benamingen voor deze twee gebieden; het trans-Appalachian Westen en het trans-Mississippi Westen zijn de alternatieven. De laatste twee benamingen geven duidelijk aan dat door de ogen van de Amerikanen gezien zij na elkaar het Westen waren. Toch verdient de eerste set benamingen de voorkeur omdat vanaf het begin van de twintigste eeuw met het Westen slechts één en niet beide gebieden werd aangeduid. Ik noem ze grote regio's om niet uit het oog te verliezen dat beide zijn opgebouwd uit subregio's die natuurlijk met evenveel recht het onderwerp van historisch onderzoek kunnen vormen.
7. Voor meer informatie over de wereldhistorische context waar men op moet letten met het oog op de Amerikaanse frontier en Westerse historiografie, zie William H. McNeill, *The Great Frontier and Hierarchy in Modern Times* (Princeton 1983).
8. Elliott West, "American Frontier," in Clyde A. Milner II, Carol A. O'Connor and Martha A. Sandweiss, eds., *The Oxford History of the American West* (New York 1994) 116.
9. D.W. Meinig *The Shaping of America: A Geographical Perpective on 500 Years of History*, vol. 2, *Continental America, 1800-1867* (New Haven 1993) 223.
10. De eerste Great Awakening vond plaats in New England in de jaren 1740-1742 waar velen door de prediking van Jonathan Edwards en George Whitefield tot bekering kwamen. (noot vertaler)
11. Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven 1989).
12. Voor recente overzichten van het Methodisme, de Christian Movement en het Mormonisme, zie: Charles I. Wallace, Jr., "Wesleyan Heritage," David Edwin Harrell, Jr., "Restorationism and the Stone-Campbell Tradition," en Jan Shipps, "The Latter-Day Saints," in Charles H. Lippy and Peter W. Williams, eds., *Encyclopia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements*, 3 vols. (New York 1988). Over het 'restorationism' als hoofdthema in de Amerikaanse religieuze geschiedenis, zie: Richard T. Hughes, ed., *The American Quest for a Primitive Church* (Urbana 1988).
13. Robert T. Handy, *A Christian America: Protestant Hopes and Historical Realities* (New York 1984[2]), 42.
14. Paul K. Conkin, *Cane Ridge: America's Pentecost* (Madison 1990) 168.
15. Peter Cartwright, *Autobiography of Peter Cartwright, the Backwoods Preacher*, ed. W.P. Strickland (Cincinnati 1856) 45-46.
16. Richard White, *It's Your Misfortune and None of My Own": A New History of the American West*, (Norman 1991) 189.
17. Walter Nugent, "The People of the West since 1890," in Gerald D. Nash and Richard W. Etulain, eds., *The Twentieth-Century West: Historical Interpretations* (Albuquerque 1989) 40-41.
18. Stephen Aron, "Lessons in Conquest: Towards a Greater Western History," *Pacific Historical Review* 63 (1994) 125-147.
19. Colin Brummitt Goodykoontz, *Home Missions on the American Frontier, with Particular Reference to the American Home Missionary Society*,(New York 1971 [org. 1939]) is nog steeds het enig gedetailleerde overzicht van de 'home mission' beweging.
20. Wesley S. Woo, "Prebyterian Mission: Christianizing and Civilizing the Chinese in Nineteenth-Century California," *American Presbyterians* 68 (1990) 167-178.
21. Mark T. Banker, *Presbyterian Missions and Cultural Interaction in the Far Southwest, 1850-1950* (Urbana 1993).
22. Douglas Firth Anderson, "San Francisco Evangelicalism, Regional Religious Identity, and the Revivalism of D.L. Moody," *Fides et Historia* 15 (Spring-Summer 1983) 44-66; Dale E. Soden, "Billy Sunday in Spokane: Revivalism and Social Control," *Pacific Northwest Quarterly* 79 (January 1988) 10-17. Zie voor een Nederlands boek over Amerikaanse evangelisten A. Lammers, *Helden van het geloof. Amerika in de greep van de dominees* (Amsterdam 1988).
23. Zie Ferenc Morton Szasz, *The Protestant Clergy in the Great Plains and Mountain West, 1865-1915* (Albuquerque 1988).
24. As quoted in Douglas Firth Anderson, "'We Have Here a Different Civilisation': Protestant Identity in the San Francisco Bay Area, 1906-1909," *Western Historical Quarterly* 23 (1992) 199.
25. Een register waarin alle in 1906 bekende kerkgenootschappen en ander religieuze lichamen werden vastgelegd en geteld.
26. Ferenc M. Szasz and Margaret Connell Szasz, "Religion and Spirituality," in *Oxford History of the American West*, 390.

De verbroken banden van de christelijke eenheid:
slavernij, haar afschaffing en de kerken in Amerika vóór de Burgeroorlog*)

Douglas W. Carlson

E pluribus unum, één uit velen, was het motto dat de Amerikanen vol vertrouwen aannamen toen ze in 1789 hun republiek uitriepen. Echter, een declaratie alleen is niet voldoende om een verenigde natie tot stand te brengen.

Aanmerkelijke regionale verschillen kenmerkten Brits Noord-Amerika al sinds het begin van de vestiging in New England en Chesapeake Bay. Eén van die verschillen betrof het bezit van slaven. Slavernij werd eerst ingesteld in Maryland en Virginia in de zeventiende eeuw en kwam in de achttiende eeuw voor in alle kolonies, maar verdween ten noorden van Maryland aan het begin van de negentiende eeuw. Toen de nationale regering werd gevestigd in de jaren '80 van de achttiende eeuw moesten er compromissen gesloten worden over de slavernij. Het "3/5 compromis", waarbij vijf slaven telden voor drie mensen bij berekeningen voor vertegenwoordiging en belasting, was daar een duidelijk voorbeeld van. Maar het sluiten van compromissen bleek onvoldoende om de verschillen op te lossen over slavernij. De opeenstapeling van wrijvingen in de eerste zes decennia van de negentiende eeuw waren geworteld in de instelling van de slavernij en zouden uitmonden in politieke verdeeldheid en oorlog.

Religie was één van de samenbindende elementen van de Amerikaanse maatschappij. De Grote Opwekking die zich voordeed in de Amerikaanse kolonies in de achttiende eeuw, was één van de eerste nationale ervaringen die gedeeld werden door Amerikanen uit elk gebied en veroorzaakte een religieus gevoel van verbondenheid. De godsdienstige opwekkingen van de negentiende eeuw, de Tweede Grote Opwekking, waren zo wijd verbreid dat Perry Miller het als volgt benoemde: "de gestadige voortgang van opwekking... tot de Burgeroorlog was gevochten... [was] een centrale manier van zoeken van deze cultuur naar een nationale identiteit."[1] De verspreiding van de opwekking ging vergezeld van een interkerkelijk streven Amerika te kerstenen, dat begon in de jaren '10 en '20 van de negentiende eeuw. De poging bestond uit een aantal genootschappen (bijbel-, traktaat-, zendings- en onderwijsgenootschappen), wier medewerkers uitwaaierden over het land, in het bijzonder in het pas geopende westen, om de vestiging van religie, moraal en onderwijs, de drie pijlers van een protestants-christelijke samenleving, te verzekeren. Het evangelisch christendom verbond zich met de klassieke republikeinse ideologie tot een wijd verbreid geloof in Amerika als Gods uitverkoren natie om de christelijke vrijheid te realiseren. En toch kreeg de slavernij vat op de godsdienstige eenheid, die ze uiteindelijk doorbrak. Christenen uit het zuiden en uit het noorden ontwikkelden standpunten voor en tegen de slavernij en die onenigheid leidde tot kerkscheuringen. Deze scheuringen bleken op hun beurt voorlopers van politieke verdeeldheid.

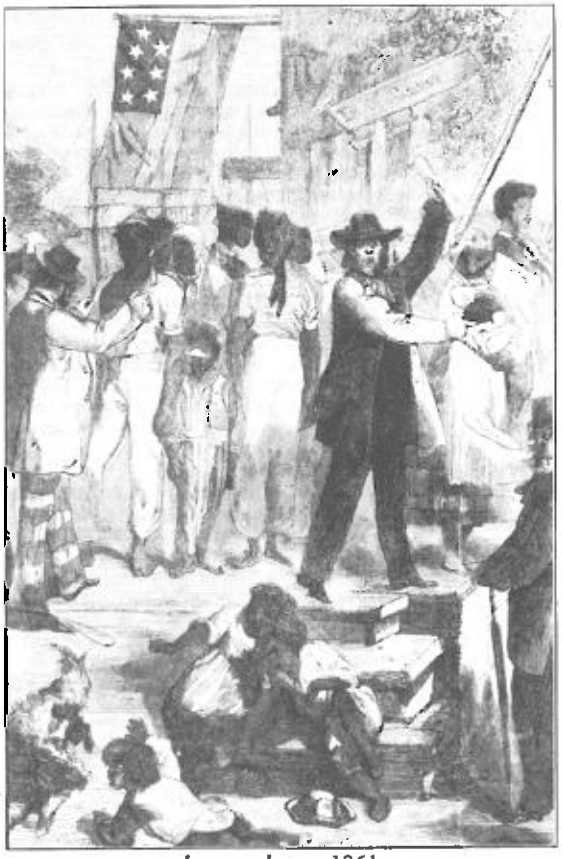
Vroege kritiek op de slavernij

De Quakers waren de eerste Amerikanen die in de achttiende eeuw kritiek op de slavernij uitoefenden. Hoewel zij zelf geen slaven meer hielden, vormden ze maar een klein deel van de Amerikaanse samenleving en was hun invloed beperkt. Rond de jaren '30 domineerden drie kerkgenootschappen het godsdienstige landschap: Methodisten, Baptisten en Presbyterianen. Hoewel ze hun aanhang in het hele land hadden, vermeden hun bestuurslichamen in het algemeen verklaringen over de slavernij om onenigheid of ergernis met zuidelijke leden te voorkomen.

Tegen het eind van de achttiende eeuw leek het of de slavernij vanzelf zou uitsterven. De uitvinding van de Cotton gin (= katoenontkorrelmachine) in de jaren '90 en de snelle verspreiding van de katoenproduktie over de meest zuidelijke staten echter verankerde de slavernij stevig in de zuidelijke samenleving. Veel christenen, vooral in het noorden, voelden zich ongemakkelijk bij de slavernij, maar vonden de eenheid van de kerk te belangrijk om aan te dringen op een kerkelijke veroordeling van de slavernij. Het plan om vrije zwarten een kolonie te laten stichten in Afrika, dat in 1817 met de American Colonization Society formeel werd opgezet, bood een oplossing die door veel christenen uit het noorden en het zuiden gesteund werd. Misschien konden mettertijd alle slaven worden vrij gelaten en naar Afrika gestuurd zodat het land van zowel de slavernij als de zwarte bevolking bevrijd werd. Het plan liep spaak aan het eind van de jaren '20 wegens gebrek aan fondsen en een ontbreken van enthousiasme onder vrije zwarten.

Onmiddellijke afschaffing

De beweging voor 'Onmiddellijke Afschaffing' begon in 1831 het noorden met de verschijning van William Lloyd Garrisons krant, *The Liberator*. De grondslag van de Afschaffingsbeweging vormden zowel de ideologie van de vrijheid van de Amerikaanse Revolutie als de godsdienstige opwekkingen. Aan het einde van de achttiende- en aan het begin van de negentiende eeuw werden de traditionele calvinistische leerstellingen van erfzonde en predestinatie verworpen ten gunste van het geloof in de menselijke mogelijkheid om de genade van God, die aan iedereen vrij werd aangeboden, aan te nemen. Berouw van alle zonden zou gevolgd moeten worden door een heilige levenswandel, die uiteindelijk zou leiden tot persoonlijke volmaaktheid. Maar vernieuwing was niet alleen mogelijk voor de mens zelf, maar ook voor de maatschappij. Nieuwe schepselen in Christus waren niet geroepen tot een stille vroomheid, maar tot inspanningen voor sociale verbetering, wat bekend werd onder de term "onbaatzuchtige liefdadigheid". Bekeerlingen van de vooraanstaande opwekkingsprediker Charles Grandison Finney stortten zich op de sociale hervormingsbewegingen die in de decennia voor de Burgeroorlog bloeiden; één daarvan was



slavenverkoop, 1861

de beweging voor de afschaffing van de slavernij.

De evangelische richting stimuleerde de ontwikkeling voor onmiddellijke afschaffing door duidelijke voorbeelden te geven van persoonlijke en gemeenschappelijke zonden, van persoonlijke verantwoordelijkheid en de noodzaak van actieve liefdadigheid. Slavernij was strijdig met persoonlijke vrijheid en de verantwoordelijkheid jegens de ander werd als een persoonlijke zonde beschouwd. En de instelling van de slavernij was een sociaal kwaad, dat alleen door afschaffing zou worden uitgeroeid. De beschuldigingen waren provocerend, maar dat paste bij de teneur van de tijd, want de beginjaren '30 waren vol dramatiek. Over het hele land deden zich opwekkingen voor die de hoop op het Duizendjarig Rijk deed rijzen. Groot-Brittannië schafte de slavernij in 1833 in heel zijn rijk af. De vreselijke Nat Turner Opstand in Virginia in 1831 bevestigde de langgekoesterde angst van de zuiderlingen voor een slavenopstand. Op een dramatische manier vroeg de afschaffingsbeweging om doortastend optreden. Veel christenen in het noorden omarmden het idee dat het houden van slaven en de instelling van de slavernij kanker was dat door de vrijlating van de slaven uit het Amerikaanse leven verwijderd moest worden.[2]

Zending onder de slaven

De noordelijke aanval op de slavernij drong de evangelischen uit het zuiden in de verdediging en zij reageerden op twee manieren. Ten eerste vond men een rationalisatie van de slavernij door het voor te stellen als een christelijke vorm van vaderlijke verantwoordelijkheid. Bekend als de 'Zending onder Slaven' werd er een poging gedaan om de misbruiken en de tekortkomingen van de slavernij te erkennen en te hervormen.[3] Deze beweging richtte zich zowel tot de meesters als tot de slaven. De eersten werden opgeroepen zich meer te interesseren voor hun slaven als individuele personen en de laatsten om de volwassen verantwoordelijkheden en plichten te aanvaarden van echtgenoten en ouders, maar ook van dienstknechten. Dit proces begon met de bekering van de slaven, vooral van hun leiders, tot het christendom gevolgd door onderwijs aan kinderen van slaven en het opleggen van kerkelijke tucht. De leiders van de beweging zochten de slaven te overtuigen dat hun christelijke meesters hen als medeschepselen voor God zagen en dat ze werkelijk het beste met de slaven voor hadden. De uiteindelijke droom van een harmonieuze samenleving, waarin zwarten en blanken samenwerkten veronderstelde een hiërarchisch sociale structuur, waarin iedere persoon een door God bepaalde plaats in het leven had. Zendelingen, meestal van de Methodistische Episcopale Kerk, reisden door het zuiden met deze boodschap.

Ondanks de oprechtheid en de ijver van haar voorstanders had de beweging geen succes. Weinig meesters haalden het niveau van zelfverloochening, zelfdiscipline of respect voor de slaven zoals het programma vroeg. En velen vreesden voor de gevolgen van het onderwijs aan zwarten. Ongetwijfeld ontvingen sommige slaven een betere behandeling van hun meesters, die naar het model probeerden te leven; en anderen leerden welk gedrag de blanke voor hen zou winnen en ontliepen een wrede behandeling. Maar de 'Zending onder Slaven' bleef gestempeld door blanke macht over een gevangen zwart gehoor en zolang de blanken de regels stelden en de zwarten geen echt aandeel hadden in het opstellen van de agenda was een werkelijk harmonieuze, gemengde gemeenschap een onrealistische verwachting.[4] Maar in het licht van de slavenopstand en de aanval van het noorden om de slavernij af te schaffen, was de 'Zending onder Slaven' een belangrijke poging van zuidelijke evangelischen om de omstandigheden van de slavernij te verbeteren en de christelijke deelneming daarin te rechtvaardigen.

Bijbelse verdediging

Het andere antwoord van de evangelischen uit het zuiden op de aanval van de afschaffing was het ontwikkelen van een bijbelse rechtvaardiging van de slavernij, die de beschuldiging weersprak dat slavernij zonde was.[5] De zuidelijken sloten de gelederen in hun ondersteuning van de slavernij en predikanten die reserves hadden t.a.v. de slavernij verlieten het zuiden of hielden hun mond. Het feit dat veel leidende abolitionisten vooraanstaande kerkmensen waren en dat veel zwarte kerkleden betrokken waren bij de Nat Turner Opstand, maakten veel zuiderlingen wantrouwig ten opzichte van de visies van hun predikanten op de slavernij.

Veel zuidelijke evangelischen hadden nog nooit ernstig nagedacht over slavernij. Met goede zorg voor hun slaven dachten ze een christelijke plicht te vervullen. Zij beschuldigden noordelijke abolitionisten ervan dat ze zich met iets bemoeiden wat hun zaak niet was en waarvan ze maar weinig van wisten. Zuidelijke evangelischen verdedigden de rechtmatigheid van de slavernij met verwijzing naar de Schrift. De oudtestamentische wet sprak van het kopen en verkopen van slaven en het 4e en 10e gebod behandelden relaties tussen heren en dienstknechten. In het Nieuwe Testament keurden noch Christus noch de apostelen slavernij af en de brieven bevatten voorschriften aan christelijke meesters en slaven. "Hetgeen God in het Oude Testament goedkeurde en in het Nieuwe Testament toestond, kan geen zonde zijn", zei baptisten predikant Richard Fuller.[6]

In hun rechtvaardiging van de slavernij toonden de zuidelijke evangelischen een behoudender maatschappijvisie dan hun broeders in het noorden. Als God de slavernij had ingesteld en het door de staat werd beschermd dan behoorde de kerk er zich niet mee te bemoeien. De hoofdredacteur van de *Southern Christian Advocate* sprak namens veel evangelischen toen hij in april 1843 schreef: *De kerken hebben geen gezag van de hemel of van mensen om de burgerlijke verhoudingen die door de staat zijn geautoriseerd en ingesteld te verstoren of te veranderen; we eisen geen rechten of inmenging op in de taken en plichten die rechtmatig daaruit voortkomen. Deze behoren alle tot het gebied van Caesar. Daar laten we het rustig liggen.*[7]

In tegenstelling tot het noorden, waar velen door een evangelische mentaliteit de kerk leerden zien als de bewerker van algehele hervorming, beperkten zuidelijke evangelischen de rol van de kerk tot het redden van zielen. In een samenleving die vroeg om het handhaven van het hiërarchische onderscheid tussen meester en slaaf werden programma's om de samenleving te reorganiseren met wantrouwen bekeken.

Hoewel zuidelijke evangelischen ontkenden dat slavernij zondig was, beweerden ze niet dat het een positieve instelling was. Sommigen dachten dat de slavernij na 100 jaar wel zou verdwijnen; anderen meenden dat het zou worden afgeschaft als het christendom zowel de slaven als de meesters had voorbereid op haar verdwijning, hoewel niemand dit spoedig verwachtte. In de jaren '50, toen er in het zuiden stemmen opgingen voor heropening van de slavenhandel, bestreden evangelischen het als kwaad. Maar zij vonden de instelling van de slavernij zelf acceptabel en een belangrijk onderdeel van de sociale structuur in het zuiden.

De Presbyteriaanse kerkscheuring

Toen de afschaffingsbeweging zichzelf in de jaren '30 door abolitionistische kranten, het sturen van geschriften naar het zuiden en petities aan het congres prominent onder de publieke aandacht bracht, werd de druk in de nationale kerken voelbaar. Om een confrontatie te voorkomen verklaarden ze aanvankelijk dat de slavernij een burgelijke zaak was waarmee ze zich niet hoorden te bemoeien. Het eerste kerkgenootschap dat brak, was de Presbyteriaanse kerk in 1837-1838. De scheuring ontstond tussen de Oude School en de Nieuwe School die verdeeld waren over opwekkingen en de gang van zaken binnen de kerk. Presbyterianen van de Oude School handhaafden traditionele calvinistische leerstellingen; zij keurden de nadruk op de vrije wil in de opwekkingen af en ze waren niet blij met de mate van Presbyteriaanse samenwerking met andere kerken in liefdadige ondernemingen. De Presbyterianen van de Nieuwe School in New York en Ohio omarmdem zowel de opwekkingen en de "genoegzaamheid van de menselijke rede in godsdienstige zaken" als de vrije wil voor het verwerven van de eigen zaligheid.[8] Zo'n kijk op het menselijk kunnen had gevolgen voor de menselijke vrijheid en de meeste Presbyteriaanse steun voor afschaffing werd gevonden in de kerken van de Nieuwe School.[9]

In het midden van de jaren '30 streden de twee partijen om de heerschappij in de Algemene Vergadering. In 1836 stichtte de Nieuwe School het Union Seminary in New York om een tegenwicht te vormen tegen de invloed van het behoudende Princeton Seminary. Op haar beurt sloot de Oude School vier synodeleden van de Nieuwe School uit, waarbij ze verkeerde leer en leven alsook de afschaffing uitschakelden. De synodeleden van de Nieuwe School vormden hun eigen Algemene Vergadering en tegen de tijd dat de kerken partij kozen, hadden de Presbyterianen zich in twee bijna gelijke delen gesplitst.[10] De slavernij speelde duidelijk mee in de gedachten van de deelnemers aan de scheuring. Zoals de Cincinnati *Journal and Luminary* verklaarde in januari 1837:

De zaak gaat niet om de nieuwe en de oude school -- en heeft geen verband met leerstellige fouten, maar het gaat om de kwestie vóór of tegen slavernij. Niet de [leerstellige] normen moeten beschermd worden, maar de praktijk van de slavernij.[11]

Historici zijn het er in het algemeen over eens dat de slavernij een rol speelde in de scheuring onder de Presbyterianen. Wellicht was er een afspraak, waarbij zuidelijken de Oude School steunde in de uitwijzing van de leden van de Nieuwe School in ruil voor de verzekering dat de Algemene Vergadering geen uitspraken zou doen over de slavernij. In feite vond de Algemene Vergadering in 1845 dat ze niet bevoegd was wettige uitspraken te doen over de slavernij of het lidmaatschap van slavenhouders te verbieden.[12] Hoewel sommige zuidelijke kerkbesturen partij kozen voor de Nieuwe School was hun positie wankel, aangezien de noordelijken volhardden in het aanroeren van de slavernijkwestie. De meeste zuidelijke kerkbesturen vertrokken na een aantal jaren.

Methodisten

In tegenstelling tot de Presbyterianen waar de slavernij één van de onderwerpen was die de kerk verdeelden, raakte het de kern van de scheuring van Methodisten en Baptisten. In de Methodistische Episcopale kerk dook de zaak op als een kwestie van kerkbeleid. Rond het midden van de jaren '30 streden abolitionisten onder de noordelijke Methodisten voor actie tegen de slavernij. Om een conflict te vermijden, nam de Algemene Conferentie in 1836 een resolutie aan die elk "recht, wens of bedoeling [afwees] zich te mengen in de burgelijke en politieke relatie tussen meester en slaaf, zoals die bestaat in de staten van de Unie die slavernij kennen".[13] Hoewel de Methodisten in het verleden het houden van slaven vaak hadden afgekeurd, was de slavernij nu diep geworteld onder de zuidelijke leden van de kerk en zocht het kerkgenootschap de eenheid te bewaren door de slavernij te bestempelen als een burgelijke en politieke zaak, waar de kerk niets mee te maken had.[14] Hoewel er een wankel nationaal evenwicht in stand werd gehouden, bleef de roep om afschaffing aanwezig in het noordelijk deel van de kerk. In 1843 onttrokken zich, van New England tot Michigan, 6000 Methodisten, moe van de weigering van hun kerk om zich tegen de slavernij te keren. Zij stichtten de Wesleyan Methodist Church. Binnen het jaar groeide het aantal leden naar 15.000.[15]

Op de Algemene Conferentie van 1844 werd er een confrontatie over de slavernij geforceerd toen de zuidelijken druk uitoefenden om te bevestigen dat slavernij toegestaan was. Het ging erom of een Methodistische bisschop slaven kon bezitten. Het beleid van de Methodisten stond predikanten toe slaven te bezitten alleen in staten waar de vrijla-

camp meeting

ting van slaven onwettig was in hun hele district; maar bisschoppen die in theorie toezicht hielden over de hele kerk, inclusief gebieden met of zonder slavernij, konden het niet. Geen Methodist die slaven hield, was tot bisschop benoemd. De persoon om wie het conflict draaide was James O. Andrew uit Georgia. Hij was in 1832 tot bisschop benoemd, deels omdat hij geen slaven bezat, maar hij kwam in het bezit van slaven door een erfenis van zijn eerste en later zijn tweede vrouw. Andrew probeerde zonder succes zich van de slaven te ontdoen. Toen zijn zaak aanhangig werd gemaakt op de Algemene Conferentie van 1844 bood hij aan om af te treden, maar gedelegeerden uit het zuiden brachten hem op andere gedachten aangezien ze hem wilden gebruiken voor een proefproces.

De Conferentie besprak de zaak Andrew bijna twee weken lang; uiteindelijk werd Andrew opgeroepen zijn ambt neer te leggen zolang hij verbonden bleef met slavernij, in een hoofdelijke stemming die langs regionale scheidslijnen verliep. Nu waren de zuidelijken bereid de kerk te verlaten en werd overeenstemming bereikt over een rechtvaardige verdeling van de kerkelijke goederen. Terwijl de afgevaardigden naar huis gingen, werden de beslissingen van deze belangrijke Algemene Conferentie bekrachtigd door alle predikanten. In het noorden waren de meningen verdeeld over de wijsheid van de splitsing; de zuidelijken echter stemden overweldigend voor. Hoewel het afwerken van de details van de splitsing een aantal jaren op zich liet wachten, was de Methodistische Episcopale kerk feitelijk rond 1845 gesplitst in een noordelijk en zuidelijk deel.[16]

Baptisten

Het kerkgenootschap van de Baptisten kreeg te maken met een soortgelijke deling, ook als was ze meer gedecentraliseerd dan de Methodisten. De Baptisten handhaafden de plaatselijke kerkelijke autonomie, maar waren landelijk met elkaar verbonden door de Baptist Triennial Convention en de American Baptist Home Missionary Society, organisaties die de buitenlandse en inwendige zendingsprojecten coördineerden. Deze organisaties wisten met succes in de jaren '30 verstrengeling met het onderwerp slavernij te voorkomen. Tijdens 21 van de eerste 30 jaar van het bestaan van de Algemene Conventie was de voorzitter iemand die slaven hield.[17] Zoals bij de andere kerken begonnen de problemen toen de Baptisten in het noorden zich begonnen op te winden over de slavernij. In 1840 gaf een conventie van Baptisten tegen de slavernij in New York City een verklaring uit waarin de zuidelijke Baptisten werden opgeroepen de zonde van de slavernij te belijden en te beginnen met het proces van vrijlating. Als ze dit weigerden, verklaarden de Baptistische Abolitionisten dat *we jullie kunnen noch durven te erkennen als beginselvaste broeders in Christus...en we kunnen aan het Avondmaal niet een broederlijke hand aannemen, die ijverig de zweep hanteert op de naakte huid van een vrouw, die een bit in de mond van een man legt, die de onschuldige in boeien vastklinkt en die de bijbel dichtklapt voor menselijke ogen.*[18]

Het bestuur van de Home Mission Society probeerde het conflict bij te leggen met een circulaire waarin opnieuw werd bevestigd dat zending het centrale en enige doel van de landelijke organisatie is. De verklaring bevatte ook de opmerking dat "we als vaderlanders de godsdienstige eenheid moeten koesteren als één van de sterkste, hoewel niet de belangrijkste, banden die de unie van deze staten bij elkaar hield".[19]

Van beide kanten bleef men de druk opvoeren. Toen het dagelijks bestuur van de Algemene Conventie merkte dat verzoening steeds moeilijker werd, moest het de gevolgen afwegen van het ontstemmen van één van beide partijen. In 1844 vroegen de Baptisten uit Alabama het bestuur nadrukkelijk of iemand die slaven hield benoemd kon worden tot zendeling. Het antwoord luidde ontkennend en de Baptisten uit het zuiden maakten plannen om zich af te scheiden. In mei 1845 richtten Baptisten in Atlanta in Georgia de Southern Baptist Convention op. Hoewel de meeste afgevaardigden uit de zuidelijkste staten kwamen, merkten tijdgenoten op dat de vergadering niet alleen door geestelijken werd bijgewoond, maar ook door gouverneurs, congresleden, rechters en an-

dere ambtenaren, wat getuigde van een wijdverbreide belangstelling voor het schisma.[20] Met de splitsing van de Baptisten en de Methodisten in afzonderlijke noordelijke en zuidelijke kerkgenootschappen in 1845 was de opdeling van Amerika's drie belangrijkste kerken compleet.

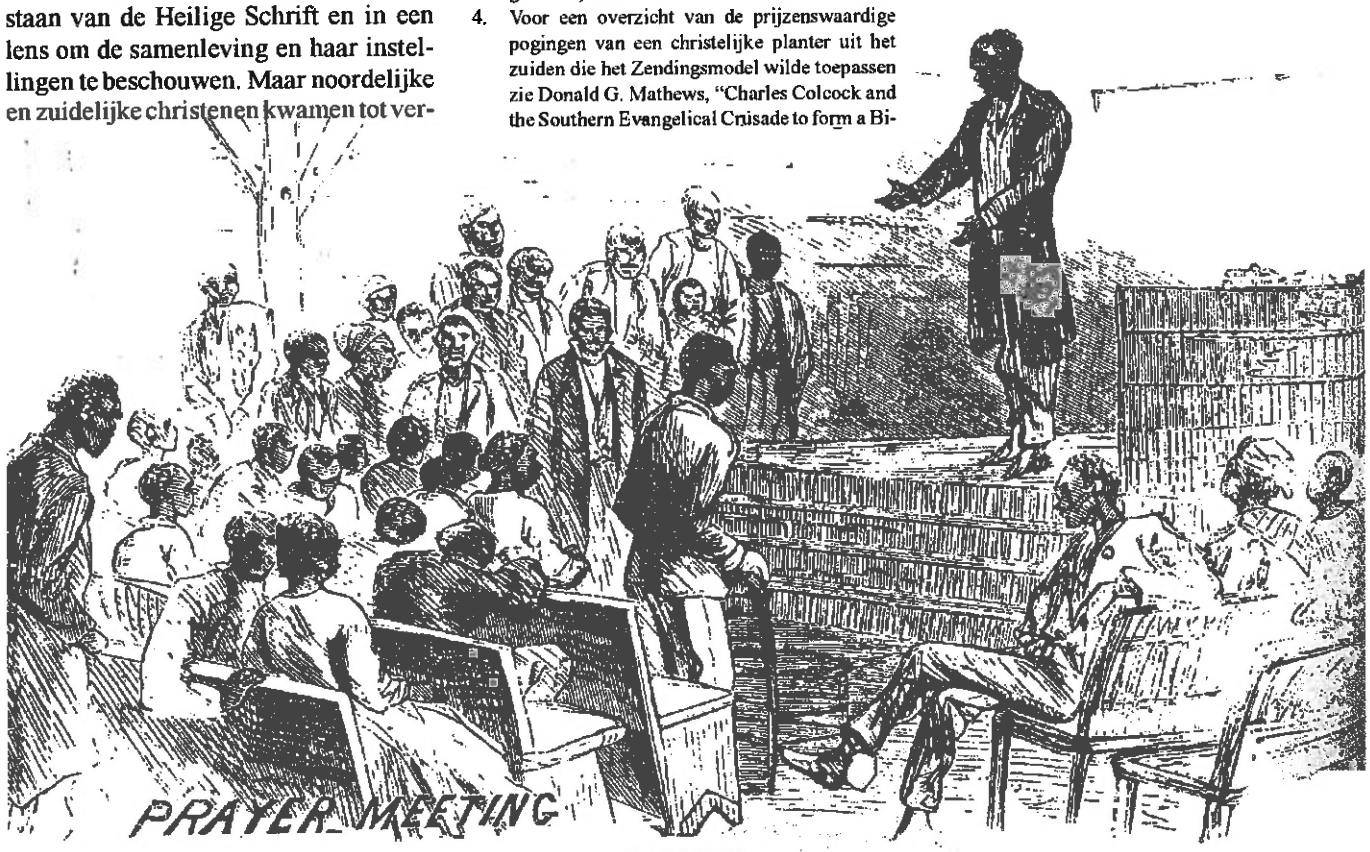
Conclusie

De breuk van Amerika's grootste kerkgenootschappen over de slavernij was niet alleen een gebrek aan christelijke eenheid, het was ook belangrijk voor het uiteenvallen van de politieke eenheid. Het evangelisch christendom was een belangrijk culturele band die Amerikanen uit elke regio van het land verenigde. De versplintering van de belangrijke institutionele verschijningsvormen van deze band was een ernstige verzwakking van het geheel. Oplettend meedenkende mensen vroegen zich af welke hoop er was voor de politieke zaak als kerken niet één konden blijven. Naast de breuk van belangrijke culturele schakels moedigde de vreedzame opdeling van kerkgenootschappen onder de zuidelijken gedachten over politieke afscheiding aan als een net zo levensvatbare oplossing voor het conflict over de slavernij. In diepere zin voorzag de diepgaande evangelische levenswijze in een wereldvisie die gevormd werd door een verstaan van de Heilige Schrift en in een lens om de samenleving en haar instellingen te beschouwen. Maar noordelijke en zuidelijke christenen kwamen tot verschillende conclusies en het gevolg was dat christenen in beide delen van het land nog meer overtuigd raakten van de juistheid of de slechtheid van slavernij. Deze gezichtspunten, die verscherpt werden in verhitte debatten onder kerkelijke broeders, werden toegepast in de politieke arena in de jaren '50 en verhoogden de gevoelens van urgentie in de politieke strijd over de slavernij. Vandaar dat de verdeeldheid van christenen over deze zaak een beslissende factor was in het uiteenvallen van de nationale eenheid, wat uitmondde in de Burgeroorlog.

*** Vertaling: W.J. Bakker**

Noten:

1. Perry Miller, *The Life of the Mind in America from the Revolution to the Civil War* (New York 1965) 5-6.
2. Voor een bespreking van de invloed van de opwekkingen op de beweging die de slavernij wilde afschaffen zie Gilbert H. Barnes, *The Anti-slavery Impulse, 1830-1844* (New York 1964); Anne C. Loveland, "Evangelicalism and 'Immediate Emancipation' in American Antislavery Thought," *Journal of Southern History*, 32 (May 1966): 172-188. Voor een overzicht van de poging van de abolitionisten om de kerken bij hun zaak te betrekken, zie John R. McKivigan, *The War Against Proslavery Religion: Abolitionism and the Northern Churches, 1830-1865* (Ithaca, NY 1984).
3. Mijn beschrijving hier is gebaseerd op Donald G. Mathews, *Religion in the Old South* (Chicago 1977) 137-150.
4. Voor een overzicht van de prijzenswaardige pogingen van een christelijke planter uit het zuiden die het Zendingsmodel wilde toepassen zie Donald G. Mathews, "Charles Colcock and the Southern Evangelical Crusade to form a Biracial Community," *Journal of Southern History* 41 (August 1975): 299-320.
5. Mijn bespreking van de zuidelijke evangelische verdediging is voornamelijk gebaseerd op Anne C. Loveland, *Southern Evangelicals and the Social Order, 1800-1860* (Baton Rouge: Louisianna State University Press, 1980) hfdst. 7.
6. Geciteerd in Loveland, *Southern*, 201.
7. Geciteerd in Loveland, *Southern*, 203.
8. C. Bruce Staiger, "Abolitionism and the Prebeterian Schism of 1837-1838," *Mississippi Valley Historical Review* 36 (December 1949): 393.
9. Staiger, "Abolitionism," 392-394; Richard J. Carwardine, *Evangelicals and Politics in Antebellum America* (New Haven 1993) 166-167; C.C. Goen, *Broken Churches, Broken Nation: Denominatinal Schism and the Coming of the American Civil War* (Macon 1985) 68; Ernest Trice Thompson, *Presbyterians in the South, Vol. I, 1607-1861* (Richmond, VA 1963) 386-387.
10. Er waren 100,000 leden in 1,200 kerken 85 classes die behoorden tot de Nieuwe School, en 127,000 leden in 1,763 kerken en 96 classes die tot de Oude School behoorden. Goen, *Broken Churches*, 68-69.
11. Geciteerd in Goen, *Broken Churches*, 71.
12. Carwardine, *Evangelicals and Politics*, 158.
13. Geciteerd in Donald G. Mathews, *Slavery and Methodism: A Chapter in American Morality, 1780-1845* (Princeton 1965) 142.
14. Mathews, *Slavery*, hfdst. 1-5.
15. Goen, *Broken Churches*, 82.
16. Zie Mathews, *Slavery*, 246-282; Goen, *Broken Churches*, 78-83; Carwardine, *Evangelicals and Politics*, 159-166.
17. Goen, *Broken Churches*, 90-91.
18. Geciteerd in Goen, *Broken Churches*, 93.
19. Geciteerd in ibid., 93.
20. Ibid., 95-98; Carwardine, *Evangelicals and Politics*, 169.



Economische groei en protestantisme in de Verenigde Staten (1787-1914)

Phil Kint

Inleiding

Geen land ter wereld heeft in de negentiende eeuw zo'n economische dynamiek en economische groei gekend als de Verenigde Staten van Amerika. De dertien oude kolonies van Engeland telden bij hun zelfstandigheid nog geen drie miljoen zielen op een grondgebied, dat zich van de Atlantische Oceaan niet verder dan enkele honderden kilometers landinwaarts uitstrekte.[1] Bij het begin van de eerste wereldoorlog waren de Verenigde Staten echter door bijna 100 miljoen inwoners bevolkt en kwam hun grondgebied al nagenoeg overeen met hun huidig territoir. Deze uitzonderlijke bevolkingsgroei en territoriale expansie stonden in de Verenigde Staten niet op zichzelf, maar waren nauw verweven met, of maakten zelfs deel uit van, het geweldige economische transformatieproces waardoor het negentiende eeuwse Amerika werd gekenmerkt.

Amerika was aan het einde van de achttiende eeuw nog een agrarische samenleving waar meer dan 90% van de bevolking op het land leefde en waar alleen de steden New York en Philadelphia meer dan 25.000 inwoners telden. De visie van Thomas Jefferson van een Amerika dat in de toekomst bevolkt zou worden door vrije kleine boeren die voor hun levensonderhoud voornamelijk afhankelijk zouden zijn van de bewerking van hun eigen grond, sloot toen nog nauw aan bij de werkelijkheid. Handel en industrie waren rond 1800 nog weinig ontwikkeld en het economisch verkeer met het buitenland werd beheerst door de export van agrarische produkten en grondstoffen naar Engeland en West-Indië en door de import van Engelse industrieprodukten.[2] Meer dan honderd jaar later zag de economie van Amerika er echter compleet anders uit. In het begin van de twintigste eeuw waren de Verenigde Staten de meest ontwikkelde kapitalistische samenleving van de wereld. De vrije ondernemingsgewijze produktie werd er gedomineerd door een zeer grootschalig bedrijfsleven, dat vooral in de stedenrijke centra zijn belangrijkste vestigingen had. In 1910 woonde zelfs al bijna een kwart van de Amerikaanse bevolking in de vijftig steden met meer dan 100.000 inwoners en big business was in bijna alle economische sectoren doorgedrongen.[3] Vooral de industrie liet zich niet onbetuigd, want niet alleen waren de Verenigde Staten in 1914 de industriële Grootmacht bij uitstek, maar ook de produktie in de kernsectoren ijzer en staal bedroeg toen al respectievelijk het drie- en viervoudige van de ijzer- en staalproduktie in Engeland, dat tot ver in de negentiende eeuw op industrieel gebied de wereld had aangevoerd.

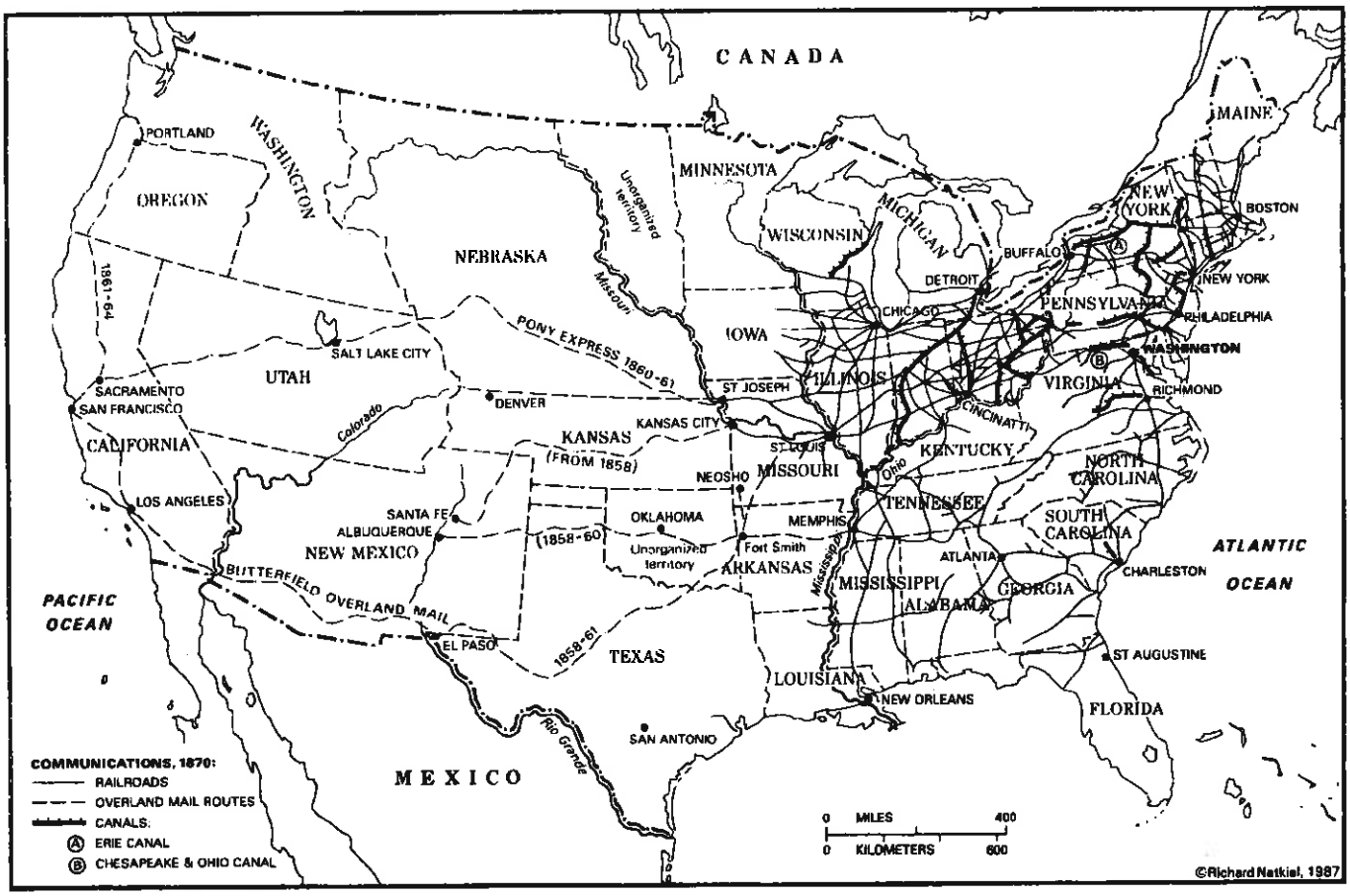
De historisch ongekende economische ontwikkeling van de Verenigde Staten in de periode 1787-1914 vraagt om verklaring. In het korte bestek van dit artikel zal ik trachten aan te geven welke economische ontwikkeling Amerika heeft doorgemaakt, welke directe economische factoren hierbij een rol hebben gespeeld en voorts zal ik mij wagen aan de uitdaging van Max Weber; vrij vertaald de vraag of en zo ja op welke wijze het protestantisme als meer algemene factor op de achtergrond van invloed is geweest op de zeer sterke economische groei van de Verenigde Staten in de negentiende eeuw (op de snelle uitbouw van de kapitalistische Amerikaanse samenleving).

De eerste helft van de negentiende eeuw: 1787-1861/65

Hoewel de geschiedenis van de Verenigde Staten zich kenmerkt door een continu krachtig stijgende produktie valt in economisch opzicht de onderhavige periode in twee delen op te splitsen met de Amerikaanse Burgeroorlog als cesuur. In de jaren vóór 1860 waren de Verenigde Staten een nog vooral door de landbouw gedomineerde samenleving. De geleidelijke kolonisatie van de nieuwe gebieden ten westen van de Appalachen, de opschuivende frontier, toonde aan dat Amerika in tegenstelling tot de landen van West-Europa over een bijna onuitputtelijke hoeveelheid cultiveerbaar land beschikte. Grond was in Amerika geen schaarse produktiefactor. Dure grond en landhonger zoals in Europa kwamen in Amerika niet voor. De federale overheidspolitiek richtte zich op snelle verkoop van land. Aanvankelijk gebeurde dit op grondveilingen in partijen van grote omvang, maar vanaf het begin van de negentiende eeuw werd de minimumgrondomvang bij aankoop in een aantal stappen fors verlaagd en werden er ook kredietfaciliteiten verstrekt.[4] Hierdoor werd kleinschalig grondbezit aangemoedigd en lage grondprijzen zorgden er verder voor dat de aankoop van nieuwe vruchtbare grond binnen het bereik lag van de meeste jonge kolonisten. Deze hadden doorgaans hun ouderlijk gezinsbedrijf verlaten om elders in het westen op dezelfde voet als hun ouders een eigen boerenbedrijf op te bouwen.[5]

Het verschijnsel van binnenlandse migratie en kolonisatie – eigenlijk de préïndustriële Amerikaanse gezins- en bedrijfscyclus – was in de periode vóór 1860 van massale aard; zo zelfs, dat de landbouw van de Verenigde Staten voornamelijk een zaak was van zelfstandige boerengezinsbedrijven die voor de exploitatie van hun grond bijna uitsluitend gebruik maakten van de arbeid van de eigen gezinsleden. Ook in het Zuiden van de Verenigde Staten, waar de plantages als grootbedrijf waren aangewezen op slavenarbeid, was het kleine zelfstandige boerengezinsbedrijf in grote mate aanwezig. Immers slechts 25% van alle gezinnen hield hier slaven en in de meeste gevallen ging het dan nog om één of enkele slaven. Het houden van veel slaven was ook in het Zuiden alleen voorbehouden aan de grote kapitaalkrachtige agrarische bedrijven, want een slaaf vertegenwoordigde een aanzienlijke kapitaalsinvestering.[6]

Maar toch, al droeg het Amerikaanse boerengezinsbedrijf in produktie- en consumptie-opzicht aanvankelijk veelal een zelfvoorzienend karakter, het kwam ook steeds meer onder de invloed van het snelgroeiende marktverkeer. Vooral dankzij de transportrevolutie voltrokken zich specialisatie en differentiatie in het economisch leven. De goede natuurlijke voorzieningen van grote en kleine



Het spoorwegen en kanalenstelsel in 1870

rivieren en van de grote meren werden aangevuld door de aanleg van wegen en kanalen, door de komst van de stoomboot en na 1835 in het bijzonder door de bouw van spoorwegen. De transportkosten gingen hierdoor drastisch omlaag en de verschillende regio's van de Verenigde Staten werden economisch meer en meer met elkaar verbonden.[7] Er ontwikkelde zich voorts een commerciële infrastructuur die voornamelijk vanuit groeiende bevolkingscentra opereerde. De winstmogelijkheden die met dit alles voor de landbouw ontstonden werden in toenemende mate ook door het gezinsbedrijf benut. Aan de al te grote verscheidenheid van economische activiteiten op de boerderij kwam geleidelijk een einde. Arbeidsverdeling deed haar intrede. Niet-agrarische produktie werd meer en meer afgestoten en men ging zich toeleggen op verbouw van gewassen waar buiten het bedrijf vraag naar was en waar goede prijzen voor werden betaald. Kortom, commercieel denken en handelen penetreerden de agrarische bedrijfsvoering en hieruit vloeide tevens voort dat men ook meer aandacht kreeg voor nieuw gereedschap en voor nieuwe veelbelovende produktietechnieken en -methoden. Een marktgerichte rationaliteit maakte zich geleidelijk van de landbouw meester en de meest succesvolle gezinsbedrijven stelden zich steeds actiever op ten aanzien van de grondmarkt en waren ook in staat om in het hoogseizoen arbeid in te huren.

De commercialisering en de specialisering van de landbouw in de Verenigde Staten was zelfs rond 1860 regionaal al zo ver voortgeschreden dat er naast een 'Coton Belt' ook al kon worden gesproken van een 'Wheat Belt' en een 'Corn Belt' en dat er voorts in de oude staten van het oosten dankzij de snelgroeiende steden al produktiegebieden waren die zich bijna volledig toelegden op intensieve veehouderij en op de teelt van groenten en fruit.[8]

De nieuwe ontwikkelingen op transportgebied hadden in de periode vóór 1860 niet alleen gevolgen voor de landbouw, ook de industrie profiteerde van lagere transportkosten. Aanvankelijk werden allerlei nijverheden nog als nevenactiviteit op het boerenbedrijf of als zelfstandig kleinbedrijf uitgeoefend en was de Engelse industrie met haar veel lagere arbeids- en kapitaalkosten een geduchte concurrent. De industrie kwam in de Verenigde Staten echter toch van de grond. In de eerste plaats was dit te danken aan de ingenieuze aanpassing van de Britse techniek aan de eigen omstandigheden en behoeften en vervolgens aan de toepassing van eigen technische vindingen en organisatie-ideeën. Bovendien speelden de omvang en de snelle groei van de eigen thuismarkt een grote rol en daarnaast moet worden gewezen op de toestroom van steeds meer nieuwe Europese immigranten, die zich als arbeiders aandienden. New England, New York en Pennsylvania namen het voortouw bij de ontwikkeling van het industriële grootbedrijf. Vooral in de jaren dertig kwam hier de industrialisatie goed op gang mede dankzij de nieuwe moderne bedrijfstakken zoals de katoen-, de ijzer- en de machine-industrie.[9] De industrie groeide vervolgens zo krachtig en was rond 1860 al van zo'n groot belang in de staten van New England en de Middle Atlantic dat protectie van de Amerikaanse industrie een belangrijk punt werd in de verwijdering tussen het Noorden en het Zuiden. Het Noorden wenste bescherming tegen vooral de

Engelse industrie, terwijl het Zuiden gekant was tegen prijsverhogende protectiemaatregelen.

De tweede helft van de negentiende eeuw: 1861/65-1914

De dramatische jaren 1861-1865 en de overwinning van de morele, politieke, sociale en economische waarden van het Noorden hadden grote gevolgen voor de economie van de Verenigde Staten. Het Zuiden kampte na de Burgeroorlog met een grote economische terugval en het zou niet meer in staat blijken om zijn relatieve achterstand in inkomen per hoofd ten opzichte van dat van de rest van het land in te lopen.[10] Naast de zware financiële nasleep van de oorlog was de economische malaise in eerste instantie toe te schrijven aan de sterke daling van de arbeidsparticipatie in de economie van het Zuiden. Het grote aantal doden en oorlogsslachtoffers onder mannen in de leeftijdscategorieën van 20 tot 40 jaar en vooral de afschaffing van de slavernij waren hiervoor verantwoordelijk.[11]

Het Noorden was slechts in beperkte mate door de Burgeroorlog getroffen. Achter verhoogde tolmuren geraakte de economie er na 1865 in een nog krachtiger stroomversnelling dan in de periode vóór 1860. De naoorlogse hausse was een aanwijzing voor het enorme economische elan dat de Amerikaanse economie tot 1914 zou kenmerken. Had de economische dynamiek in de Verenigde Staten in de jaren 1800-1860 geleid tot ruwweg een verdubbeling van de produktie per hoofd (een gemiddeld groeicijfer van 1,25% per hoofd per jaar), in de kortere periode 1865-1914 was zelfs sprake van meer dan een verdubbeling (het jaarlijks gemiddeld groeicijfer bedroeg toen 2,2% per hoofd). Opvallend bij deze groei is voorts dat naast de sterke inputstijging van de produktiefactoren arbeid en grond, vooral steeds meer kapitaal in het produktieproces werd gebruikt. Eigenlijk werd de economie al vanaf 1840 gekenmerkt door een steeds kapitaalintensiever karakter.[12]

De Amerikaanse economie van na 1865 onderscheidde zich van die in de eerste deelperiode. De door landbouw gedomineerde maatschappij veranderde vrij snel in een industriële samenleving. Toch vond er ook na de Burgeroorlog nog een aanzienlijke uitbreiding plaats van het landbouwareaal. Bovendien raakte de landbouw steeds meer afhankelijk van het marktverkeer en was er sprake van verdere specialisatie en differentiatie van de werkzaamheden op het agrarisch bedrijf. Voorts zorgden een uitgebreide mechanisatie en de toepassing van nieuwe technieken voor een sterke stijging van de agrarische produktie. Maar ondanks dit alles daalde het relatieve belang van de landbouw in de economie continu ten gunste van dat van de industrie, terwijl het relatieve belang van de dienstensector nagenoeg gelijk bleef.[13]

De opmars van de industrie werd, naast voortgezette snelle groei van de spoorwegaanleg, de katoenindustrie en de steenkool- en ijzersector, vooral bepaald door de komst van compleet nieuwe bedrijfstakken. Hierbij ging het om de produktie van staal, de winning en raffinage van aardolie, de produktie en voorzieningen van elektriciteit – met daarnaast de ontwikkeling van elektrische apparaten als de gloeilamp, de elektromotor, etc. – en tenslotte om de vele uiteenlopende nieuwe produkten van de chemische nijverheid. De nieuwe bedrijfstakken vertoonden verder een kennis- en technologisch-intensief karakter en hun produkten kenden doorgaans een prijselastische vraag. Elke prijsdaling ondervond een meer dan gemiddelde vraagstijging. En prijsdalingen waren mogelijk dankzij aanhoudende kostprijsreducties, die op hun beurt veroorzaakt werden door een complex van factoren. Naast het benutten van steeds weer nieuwe technische mogelijkheden speelden hierbij ook veranderingen in de wijze en de arbeidsorganisatie van de produktie een rol. Gestandaardiseerde produktie, serieproduktie en de lopende band betekenden het meer rationeel omspringen met schaarse produktiefactoren, maar waren ook slechts mogelijk bij bedrijfsconcentratie en schaalvergroting.[14]

Tegen het einde van de negentiende eeuw ging deze ontwikkeling tevens gepaard met het ontstaan van de mammoetconcerns. In deze vaak horizontaal en verticaal geïntegreerde ondernemingen vond een scheiding plaats tussen eigendom en management. Het complexe beheer van de grote bedrijven vereiste de inschakeling van vele specialisten en daarnaast een uitsplitsing van het bedrijf naar bedrijfsfuncties, ofwel een organisatorische opdeling naar afdelingen. Deze grote concerns waren doorgaans ook nationaal – en spoedig ook internationaal opererende bedrijven met zeer verspreide vestigingen. De managers beheersten er op onderscheiden niveaus de voortgang van het veelomvattende produktieproces en vanwege de integratie van voorheen zelfstandige produktiegeledingen werden in het éne concern markten geïnterneerd, waardoor vroegere noodzakelijke marktkosten werden vermeden. Met de komst van het mammoetconcern kwam het kapitalisme in een nieuwe fase. Na het 'family capitalism', waarin ondernemingen beheerd en bestuurd werden door families als eigenaar-ondernemers, en na het 'financial capitalism', waarin externe kapitaalverschaffers als banken en vreemde aandeelhouders hun invloed op het bestuur van de onderneming uitoefenden, bracht het 'managerial capitalism' de gesalarieerde managers die op verschillende niveaus belast waren met de uitvoering van het ondernemingsplan. Deze drie fasen van kapitalisme kunnen gezien worden als opeenvolgende ontwikkelingsfasen van het moderne bedrijfsleven, maar benadrukt moet ook worden dat zij als organisatievorm in het economisch leven van de Verenigde Staten naast elkaar bleven voortbestaan.[15]

Behalve de landbouw en de industrie kenden ook de andere sectoren van de Amerikaanse economie een krachtige dynamiek in de periode 1861/65-1914. Naast produktspecifieke vraag- en aanbodfactoren en meer algemene zaken als sterk stijgende inkomens en toenemend grootschalig produceren, speelden hier ook altijd bijzondere factoren een rol. Voor de mijnbouw kan bij voorbeeld gewezen worden op de rijkdom van delfstoffen en het beschikbaar komen van steeds weer efficiëntere winningstechnieken. Handel en transport profiteerden extra van het zeer sterk groeiende marktverkeer en de bouw bloeide dankzij urbanisatie en het feit dat het de investeringssector bij uitstek was.

Ook de financiële sector mag niet onbesproken blijven. Vóór de Burgeroorlog waren financiële markten nog weinig ontwikkeld, waren geld- en kapitaaltransacties een kostbare bedoening en was de prijs van het krediet zeer hoog. Na 1865 kwam in dit alles verandering. Allereerst kwam het tot een afdoende regeling van het betalingsverkeer. De bankbiljettenuitgifte werd een uniforme

federale aangelegenheid, die onder stricte bepalingen aan Nationale Banken werd toevertrouwd. Daarnaast werd het verrichten van onderlinge betalingen steeds meer een zaak van het chèqueverkeer. De instellingen die zich hiermee bezighielden en ook de circulatiebanken ontwikkelden zich geleidelijk meer en meer tot algemene banken. Dit was ook het geval met de Trust Companies die aanvankelijk administratie-, trust- en verzekeringskantoren waren.

Het kapitaalverkeer ondervond na 1865 eveneens een stormachtige uitbreiding. De Verenigde Staten importeerden op steeds grotere schaal kapitaal vanuit Europa en voorts werd in het kapitaalaanbod vooral door sterk groeiende nationale besparingen voorzien. Bedroegen deze vóór 1865 al circa 15% van het bruto nationaal produkt, na de Burgeroorlog steeg het relatieve aandeel van de besparingen in het BNP snel naar 20 à 25%, terwijl de absolute groei nog eens werd vergroot door de continue stijging van het nationaal inkomen. De nationale kapitaalmarkt werd niet alleen ruimer voorzien van middelen, maar ging ook efficiënter functioneren. De vanouds zeer grote renteverschillen tussen de verschillende staten namen geleidelijk af en het kapitaalverkeer werd een zaak van deelmarkten, waar de veelsoortige vraag zich naar uitsplitste en waarop gespecialiseerde financiële instellingen actief waren. Bij dit laatste valt bij voorbeeld te denken aan de nationaal en soms zelfs internationaal opererende hypotheekbanken, aan de grote particuliere bankfirma's – de meest uitgesprokene was ongetwijfeld J.P. Morgan & Co – die als financieringsbanken de grote concerns aan vreemd vermogen hielpen en voorts ook aan de vele effectenfirma's en emissiehuizen die in de grote financiële centra waren gevestigd.[16] Geconcludeerd mag worden dat de geweldige uitbouw van de financiële sector in de periode 1861/65-1914 een belangrijke voorwaarde was voor de krachtige ontwikkeling van de reële sector in Amerika.

Het protestantisme als verklarende factor

Thans de tweede verklaring, de meer tot de cultureel-sociale omgeving behorende factor, de vraag of en op welke wijze het protestantisme van belang is geweest bij de economische groei van de Verenigde Staten Kan het ontstaan en de ontwikkeling van de (burgerlijke) kapitalistische samenleving in Amerika mede worden toegeschreven aan het protestantisme.

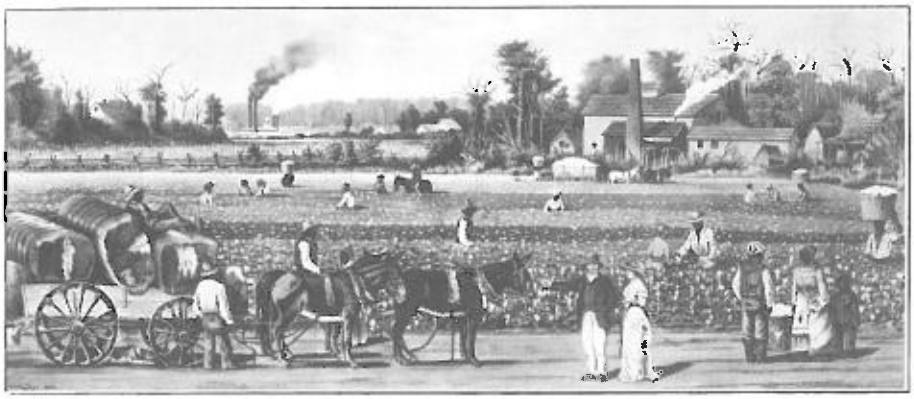
Volgens Max Weber maakten een systematische zelfcontrole en een geordende levenswijze bij het protestantisme een 'innerweltliche Askese' mogelijk, die niet alleen het gehele dagelijkse leven doordrong, maar tevens leidde tot praktisch-rationeel handelen op alle gebieden van het maataschappelijk leven.[17] God en het hiernamaals namen in het denken en doen van de mens in de westerse prékapitalistische samenleving een centrale plaats in. De komst van de reformatie bracht hierin geen verandering. Wel veranderde door de hervorming de godsdienstige beleving van de mens. Het heilsinstituut Kerk als christelijke gemeenschap van mensen, waarin aan priesters bepaalde taken waren toebedeeld, maakte plaats voor een kerkelijke gemeenschap van gelijke mensen, waarbij de individuele mens een directe relatie met zijn God onderhield. De permanente dienst aan God en een onthechte levenswijze waren voorts in het katholicisme vooral een zaak van kloosterlingen, maar in het protestantisme – in het bijzonder het calvinisme en in Amerika het puritanisme, het methodisme en bij de quakers – was elke gelovige hiertoe gehouden en diende dit 'in de wereld' ook waar te maken door een actieve instelling t.a.v. het beheren en beheersen van Gods schepping.

Leidde de 'innerweltliche Askese' tot een nieuwe levensstijl, de actieve levensinstelling ging gepaard met een nieuw arbeidsethos. De dagelijkse arbeid werd in het protestantisme een Godgewijde zaak. Dit betekende niet alleen dat de protestant gehouden was hard en veel te werken – vanwege het grote aantal kerkelijke feestdagen werkten katholieken doorgaans veel minder dagen per jaar -, maar ook om zo doelmatig mogelijk met zijn talenten, zijn tijd en zijn arbeid om te gaan. Van meet af aan was het nieuwe arbeidsethos ook kenmerkend voor het noordelijk deel van het protestantse Amerika, waar de economie door vrije arbeid werd beheerst. In New England stond dankzij het puritanisme de rusteloze rationele beroepsarbeid al in de zeventiende en achttiende eeuw aan de basis van de economische ontwikkeling.[18] Mede vanuit deze staten verspreidde de nieuwe arbeidsmoraal zich over andere nabuurstaten en in de negentiende eeuw ook over het Middenwesten. Het protestantse arbeidsethos, maar dan in zijn geseculariseerde (kapitalistische) vorm, zou tot op de dag van vandaag de economie van de Verenigde Staten kenmerken.

Ook ten aanzien van het zaken doen vond met de Reformatie een omslag van de mentaliteit plaats. Handel drijven werd weliswaar door de katholieke kerk als een noodzakelijke economische activiteit onderkend, maar het beroep van koopman of handelaar had toch een zekere bijsmaak. In een katholieke samenleving was de agrarische produktie doorgaans ingebed in de sociaal-economische verhoudingen die boeren met hun landsheer onderhielden en was de nijverheidsproduktie een zaak van gelijkgestemde handwerkslieden. Onderlinge concurrentie werd vermeden. De beroepsgroep reguleerde het ambacht en produkten werden verkocht tegen een sociaal verantwoorde ('juiste') prijs. De individuele koopman stond min of meer buiten het agrarische – en nijverheidsbestel. Hij was afhankelijk van de markt, maar was ook vaak in staat markten naar zijn hand te zetten. Mede gezien de grote risico's die aan handel drijven verbonden waren, verwierven kooplieden soms forse winsten. En hoewel bij het onzekere handelsbedrijf het maken van winst economisch gezien noodzakelijk was, konden al te succesvolle kooplieden toch op een morele afkeuring rekenen en zij werden ook al gauw als dienaars van de 'mammon' beschouwd.

Het streven naar en het maken van winst werden echter met het protestantisme een legitieme zaak, ja zelfs een ethische plicht. Handel drijven en het behalen van geldelijk voordeel uit het marktverkeer was een calculerende bezigheid. En dit impliceerde dat iedere ondernemer ook op dit terrein met zijn talenten diende te woekeren en gebruik diende te maken van de economische mogelijkheden die zich voordeden. De uit handelstransacties resulterende winsten moesten voorts deel uitmaken van een duurzame bedrijfsvoering en werden vervolgens beschouwd als een terechte premie voor de rationele individuele inspanningen.[19]

Deze religieus gefundeerde visie op 'money-making' bleef in de Verenigde Staten niet zonder gevolgen. Was de economie in de zeventiende en achttien-



Katoenplantage in het zuiden

de eeuw nog grotendeels op zelfvoorziening georiënteerd – behalve op de zuidelijke plantages en in steden als Boston, Philadelphia en New York – in de negentiende eeuw breidden handel en marktverkeer zich stormachtig uit. Deze geweldige economische dynamiek werd aanvankelijk mede gestuwd door een ethiek die een zo groot mogelijke economische produktie als zeer gewenst zag; en het middel bij uitstek om dit te realiseren was het instituut van de markt. Het afstemmen van het economisch gedrag op de markt – de modernisering van het economisch leven in de Verenigde Staten in de negentiende eeuw – was in eerste instantie zeker religieus geïnspireerd en kon daardoor ook gemakkelijk traditionele (bestaande) marktvijandige krachten overwinnen. Maar naarmate het marktverkeer zich meer en meer verspreidde, ontwikkelde de economie zich tot een ware marktmaatschappij, los van elke geestelijke voedingsbodem.

Naast het arbeidsethos en het winststreven ontleen ik als derde element aan Weber de 'Kapitalbildung durch asketische Sparzwang'.[20] Het protestantisme en dan vooral de wat strengere denominaties kenmerkten zich door een aan de 'wereld' onthechte levensstijl. Een houding van 'innerweltliche Askese' stond op gespannen voet met het najagen van de vreugden van het 'werelds' bestaan en het grenzeloos genieten van de goederen der aarde. Men probeerde door sober en ingetogen te leven de strijd met de 'wereld' aan te gaan. Ook aan vrouwen was hierbij een eigen taak toebedeeld. In de huiselijke kring diende de vrouw des huizes niet alleen te zorgen voor een christelijke opvang van man en kinderen, maar ook voor een efficiënt beheer van geld en goederen.[21] De 'innerweltliche Askese' had tot gevolg dat consumptie tot het meest noodzakelijke werd beperkt en dat luxe consumptie en overdaad zo veel mogelijk werden vermeden. Dit betekende dat hierdoor het sparen werd vergemakkelijkt. Ook om voor uitbreiding van de produktie investeringen mogelijk te maken – bij voorbeeld in het eigen (boeren)bedrijf – werd in de Verenigde Staten zeer bewust gespaard. De grote nationale besparingen na de Burgeroorlog – zelfs oplopend tot 20 à 25% van het BNP – waren hiervan het resultaat en het ligt voor de hand deze in verband te brengen met de 'asketischen Sparzwang'.

Tenslotte dan nog de vraag of het protestantisme ook van invloed is geweest op het grote aanbod energieke ondernemers dat Amerika in de negentiende eeuw voortbracht. Het economisch proces kan het in een vrije economie niet zonder ondernemers stellen. Zij zijn het die vorm en vaart geven aan de economische groei. Schumpeter maakte een onderscheid tussen enerzijds innovatieve ondernemers die belangrijke technologische doorbraken weten te realiseren (creative response) en anderzijds ondernemers die vooral de eigen bedrijfssituatie optimaliseren (adaptive response), maar naar omvang en aard wordt de produktie door beide categorieën ondernemers bepaald.

Blijft echter de vraag hoe het mogelijk is dat in de ene economie – zoals de Verenigde Staten in de negentiende eeuw – relatief veel meer ondernemers voorkomen dan in de andere. Over deze problematiek heeft de sociaal psycholoog McClelland in de jaren zestig een baanbrekend werk geschreven. Zijn these luidt dat er een causaal verband in een economie bestaat tussen het aantal mensen dat een hoge prestatie-motivatie heeft (en mede de intensiteit hiervan) en het ondernemend gedrag dat zich in een samenleving manifesteert. McClelland onderbouwt zijn these met studies die zowel betrekking hebben op verschillende landen als op perioden die ver terug liggen in de geschiedenis. Een hoge prestatie-motivatie van volwassenen is vooral een zaak van hun opvoeding tussen het vierde en het tiende levensjaar. Wanneer ouders hun kinderen in een affectieve omgeving een hoog aspiratieniveau bijbrengen, worden deze getraind in het nemen van initiatief en wordt hun zelfvertrouwen ontwikkeld. Als bijkomend element speelt hier de religie een belangrijke rol en vooral het protestantisme moet dan worden genoemd.[22] De protestantse geloofsoverdracht is al vanaf jonge leeftijd gericht op de individuele geloofsbeleving en bij de opvoeding wordt de nadruk gelegd op het waarmaken van de verkregen talenten, het nemen van eigen verantwoordelijkheid en perfectie ten aanzien van de individuele plichtsbetrachting. Dit alles leidt in de jaren als volwassene tot een hoge prestatie-motivatie en deze factor beïnvloedt in sterke mate het ondernemend gedrag. Maatschappijen waarin relatief veel mensen over een hoge prestatie-motivatie beschikken, kenmerken zich tevens door een groot aantal ondernemers en een sterke economische dynamiek. Het Amerika van de negentiende eeuw was volgens McClelland dankzij het protestantisme een dergelijke samenleving.[23]

Een nauw verband tussen geloofsovertuiging en ondernemend gedrag in het Amerika van de negentiende eeuw blijkt ook uit ander onderzoek. Voor meer dan 300 top-zakenlieden uit de jaren zeventig zijn Gregory en Neu de sociale achtergronden nagegaan. Hun studie betekende in de eerste plaats een weerlegging van vele sociale stereotypen over ondernemers en met betrekking tot de onderhavige vraagstelling kan worden vastgesteld dat 90% van de betreffende ondernemers protestant was – vooral behorend tot de congregationalistische, presbyteriaanse en episcopaalse kerken – en dat voorts circa 60% van hen geboren was in New England – dus in meer of mindere mate zijn wortels had in het puritanisme -. Ook een studie van Miller naar de sociale setting van 190 vooraanstaande zakenlieden uit het eerste decennium van de twintigste eeuw komt tot gelijkluidende conclusies. Weliswaar speelde New England nu een

geringere rol, maar wederom bleek circa 90% van de betreffende elite van protestantse huize; veel meer dan het protestantse aandeel in de Amerikaanse bevolking rechtvaardigde.[24]

Slotbeschouwing

De zeer krachtige economische ontwikkeling van de Verenigde Staten in de periode 1787-1914 is hier op tweeërlei wijze geduid. In eerste instantie is het veelvormig overgangsproces van een kleine agrarische samenleving naar de grootste industrie-natie van de wereld macro-economisch geanalyseerd. Hierbij hebben we gezien dat de Amerikaanse economie zich continu specialiseerde en differentieerde, omdat het vrije marktverkeer centraal kwam te staan en zich bijna overal opdrong. Voor de landbouw betekende dit dat het agrarisch gezinsbedrijf zijn zelfvoorzienend karakter verloor, zijn produktie rationeel inrichtte ofwel zijn exploitatie afstemde op de winstgevende mogelijkheden die zich in de economie aandienden.

Was de landbouw alom verspreid in de Verenigde Staten en breidde deze zich met de frontier naar het westen uit, de industrie bleef aanvankelijk een zaak van het steeds dichter bevolkte Noordoosten. In weerwil van de Britse concurrentie ontwikkelde het industriële grootbedrijf zich hier al sinds de eerste helft van de negentiende eeuw. En dankzij de accumulatie van technologische vernieuwingen en de permanente aanpassingen in de organisatie van het produktieproces wist de industrie tot ver in de twintigste eeuw niet alleen haar produktie meer dan gemiddeld op te voeren, maar bracht zij ook tal van nieuwe produkten op de markt. Het dienstenverkeer paste zich bij dit alles aan. Maar meer dan in het verleden waren het in de Verenigde Staten in de negentiende eeuw vooral marktondersteunende activiteiten die van belang waren en sterk in omvang toenamen. In het bijzonder is hierbij gewezen op de vervoerssector en het financiële bedrijf.

Economisch handelen is bepaald niet alleen een zaak van louter economische factoren. De hele maatschappelijke of eigenlijk de hele culturele context is hierop van invloed. Mensen worden voorts in beweging gebracht door hetgeen hen ten diepste en of het meeste bezighoudt. Dat religie in een niet-geseculariseerde wereld in cultureel opzicht en als motivatie voor menselijk handelen een zeer belangrijke rol vervult, is dus evident. Dit wil niet zeggen dat daardoor religie en de beleving ervan ook per se economische dynamiek bevorderen. Religie kan als bezinnende bezigheid leiden tot een overgave die samengaat met berusting en passiviteit. Binnen het protestantisme van het negentiende eeuwse Amerika was hiervan nauwelijks sprake. De geloofsbeleving leidde hier veeleer tot een zeer actieve levensinstelling met grote gevolgen voor de economische dynamiek. Protestantse geloofsopvoeding en geloofsoverdracht waren in de Verenigde Staten gericht op integratie van levenssferen en hieruit vloeide voort dat de individuele mens zich op een christelijk verantwoorde wijze in de 'wereld' diende 'waar' te maken. De actieve levensinstelling kwam vooral tot uiting in rationeel economisch gedrag. En het succes in economisch handelen werd doorgaans gezien als een op goede wijze omgaan met de verkregen talenten en de hierop rustende zegen 'van boven'.[25]

De protestantse ethiek leidde in de negentiende eeuw in de Verenigde Staten tot een buitengewoon gemotiveerd economisch handelen. Het protestantse arbeidsethos had ten aanzien van de inschakeling van de produktiefactor arbeid in het produktieproces zowel gunstige kwantitatieve als kwalitatieve implicaties. De uiterst positieve kijk op het drijven van handel en het maken van bedrijfswinsten stimuleerde in grote mate het marktverkeer. En voorts werd de zeer grote kapitaalvorming in de Verenigde Staten gestuwd door een enorme vloed van besparingen die enerzijds het gevolg waren van bewust spaargedrag en anderzijds samenhingen met een ook in consumptief opzicht ingetogen levenswijze. Ook het feit dat in de Verenigde Staten ondernemend gedrag relatief zeer veel voorkwam, moet tenslotte aan het protestantisme worden toegeschreven. Volgens McClelland beschikten immers in de negentiende eeuw vooral protestanten over een hoge prestatie-motivatie en deze factor was van cruciaal belang bij de vele en succesvolle ondernemingen. Geconcludeerd mag worden dat de drijvende krachten achter de geweldige economische dynamiek van de Verenigde Staten in de negentiende eeuw voornamelijk van protestantse origine waren.

Noten:

1. G. Gunderson, *A new economic history of America* (New York 1976) 58.
2. R.L. Heilbroner, *The economic transformation of America* (New York 1977) 9-26; A. Kulikoff, *The agrarian origins of American capitalism* (Charlottesville 1992) 34.
3. Gunderson, *New economic*, 403.
4. Ibid., 233-237.
5. J. Atack and F. Bateman, "Land and development of mid-nineteenth century American agriculture in the northern states," in: *Research in Economic History, Supplement 5, Agrarian organization in the century of industrialization: Europe, Russia and North America* (London 1989) 279-287.
6. Heilbroner, *Economic transformation*, 61.
7. D.C. North, *Growth and welfare in the American past* (New Jersey 1966) 108-112.
8. De aanduidingen 'Wheat Belt' en 'Corn Belt' werden pas na 1865 gemeen goed (Gunderson, a.w., 214-223).
9. Gunderson, *New economic*, 153-182; North, *Growth*, 81-84; R.B. Zevin, *The growth of manufacturing in early nineteenth century New England* (New York 1975) 7-16.
10. North, *Growth*, 94.
11. Tijdens de slavernij werd de arbeid van de zwarte mannen, vrouwen en kinderen maximaal ingeschakeld. Na de afschaffing konden de zwarten min of meer vrij beschikken over hun eigen arbeid en dit leidde vooral tot een aanzienlijke daling van de arbeidsparticipatie van vrouwen en kinderen (Gunderson, *New economic*, 278-280).
12. P. George, *The emergence of industrial America* (New York 1982) 4-6; Gunderson, *New economic*, 182.
13. J.D. Gould, *Economic growth in history* (London 1972); George, *Emergence*, 16.
14. Heilbroner, *Economic transformation*, 87-98.
15. A.D. Chandler, Jr., "The United States: seedbed of managerial capitalism," in: A.D. Chandler, jr., and H. Daems, *Managerial hierarchies* (Cambridge 1980) 9-14.
16. Gunderson, *New economic*, 305-307 en 344-361.
17. M. Weber, *Die protestantische Ethik*, (herausgabe J. Winckelman), Dritte Auflage, Hamburg, 1973, 115-166; J.M.M. de Valk, "Webers karakteristiek van de moderne samenleving," in: H.P.M. Goddijn, *Max Weber, Zijn leven, werk en betekenis* (Baarn 1980.211-215.
18. S. Innes, *Creating the commonwealth, The economic culture of puritan New England* (New York 1995).
19. K. Fullerton, "Calvinism and capitalism," in: R.W. Green, *Problems in European Civilization* (Lexington 1959) 6-7.
20. Weber, *Protestantisches Ethik*, 180.
21. C.E. Clark, Jr., *The American family home, 1800-1960* (London 1986) 24-36.
22. Voor de kleinere revolutionaire denominaties geldt een en ander in sterkere mate dan voor de gevestigde protestantse kerken.
23. D.C. McClelland, *The achieving society* (Toronto 1961).
24. George, *Emergence*, 62-76; Heilbroner, *Economic transformation*, 70-72.
25. Th.C. Cochran, *Business in American life. A history* (New York 1972) 35-42 en 186-191.

"Valsche munt, die in Nederland niet meer gangbaar is"

De religieuze factor in de Nederlandse emigratie naar Amerika

Hans Krabbendam

Introductie

Toen een schip vol met Zeeuwse landverhuizers in 1847 op de Atlantische oceaan een ander schip tegenkwam en de kapitein naar de aard van zijn lading gevraagd werd, antwoordde hij: "Valsche munt, die in Nederland niet meer gangbaar is." Hij doelde daarmee niet op zwendelaars of onbetrouwbare lieden, maar op de Afgescheidenen, die in 1834 de band met de Nederlandse Hervormde Kerk verbroken hadden en voor wie in de Nederlandse samenleving nauwelijks plaats meer leek te zijn. Deze omschrijving gaf niet alleen aan hoe gangbaar de negatieve gevoelens jegens de Afgescheidenen waren, maar is tevens een indicatie van hoe ze over zichzelf dachten.[1)]

De kapitein mocht denken dat hij had meegeholpen om de religieuze economie in Nederland gezonder te maken door dit valse geld te exporteren, de Afgescheidenen waren daar niet mee uitgeschakeld. Deze en andere scheepsladingen landverhuizers hebben in Amerika een nieuw leven opgebouwd waarin hun geloof een vooraanstaande rol speelde. Daarin waren ze niet alleen. Amerika was vanaf het begin van de zeventiende eeuw het toevluchtsoord geweest van religieuze minderheden vóór hen, zoals de Pilgrim Fathers, Hugenoten en Mennonieten. Maar ook bij deze groepen vormden de economische mogelijkheden de grote aantrekkingskracht van de Nieuwe Wereld.

Immigratiegeschiedenis is een belangrijk veld van onderzoek in de VS. De bekende Amerikaanse historicus Oscar Handlin schreef dat hij tijdens zijn voorbereidingen om de geschiedenis van de immigrant in Amerika te beschrijven tot de ontdekking kwam dat de immigranten in feite de geschiedenis van Amerika uitmaakten.[2)] Maar niet alleen daarom is de bestudering van hun geschiedenis van belang. Het is tevens een graadmeter voor de samenleving die de landverhuizers liet gaan. De grootscheepse uittocht had een oorzaak en was een indicatie dat de druk in de Oude Wereld te groot werd. Bovendien had het vertrek gevolgen voor de achterblijvers.

Onderzoek naar de relatie tussen immigratie en religie is belangrijk omdat het de relatie tussen etniciteit en religie in beeld brengt. Daarvan werd al in de jaren 70 het belang aangetoond. Men denke bijv. aan artikelen als "Ethnicity: the Skeleton of Religion in America" en "Ethnicity: the Vital Center of Religion in America." In deze artikelen beweren de auteurs dat de rol van de godsdienst in Amerika niet te begrijpen is als etniciteit, het behoren tot een volk, buiten beschouwing wordt gelaten.[3)]

Tegelijkertijd wordt de etnische achtergrond veelal in stand gehouden door het geloof. Dat is nu nog zichtbaar in de kerkelijke gemeenschappen in Amerika die het meest herkenbaar Nederlands zijn. Om de wisselwerking tussen geloof en etniciteit beter te begrijpen is het zinvol om naar de religieuze factor van de vroege Nederlandse emigratie te kijken. Sommige historici houden vol dat de Nederlandse trek in de negentiende eeuw vooral godsdienstig gemotiveerd was, terwijl anderen de religieuze factor juist bagatelliseren. Geloof als factor in immigratie heeft echter verschillende aspecten; niet alleen speelde het een rol in de motivatie om te vertrekken, maar ook in de keuze van de bestemming en het tempo van assimilatie. In dit artikel, dat toegespitst is op de vroege Nederlandse emigratie van voornamelijk Afgescheidenen in de periode 1840-1850, komt vooral de rol van het geloof in het besluit om te emigreren aan de orde. Daarbij gaat het vooral om het antwoord op de vraag of religieuze overwegingen prominent aanwezig waren in de landverhuizing of slechts een ondergeschikte rol hebben gespeeld. Na een beschrijving van de voornaamste groepen landverhuizers uit de eerste golf wil ik de stelling van Robert P. Swierenga, de kenner van de Nederlandse emigratie naar Amerika, verder nuanceren: "Economics explains the 'why' of immigration but religion largely determines the 'how' of immigration and its effects."[4)]

Historiografie

Over de rol van het geloof in de emigratiebeweging heeft zich al een behoorlijke historiografie ontwikkeld. De eerste professionele historicus die de Nederlandse emigratie analyseerde, de Nederlander Jacob van Hinte, waarschuwde in zijn gedetailleerde overzicht uit 1928 voor de neiging om heel de Nederlandse emigratie aan de Afgescheidenen toe te schrijven.[5)] Deze neiging is gedeeltelijk verklaarbaar daar de Afgescheidenen verhoudingsgewijs oververtegenwoordigd waren.

Het bleek geen overbodige waarschuwing. Nog in 1955 constateerde de Amerikaan Henry Lucas in zijn overigens gezaghebbende overzicht van de Nederlandse immigratie: "... while social and economic motives provided reasons for emigration, the determining factors surely were religious."[6)] Hij doet het voorkomen alsof het grootste deel van de emigranten tot de Afgescheidenen behoorde, naast een kleine groep roomskatholieken. Volgens Lucas waren ze vertrokken omdat ze belemmerd werden in hun geloofsbeleving, omdat ze hun kinderen niet naar een christelijke school konden sturen en vrijzinnige prediking moesten dulden. Omdat ze dat niet meer aan konden, voelden ze zich gedwongen om te emigreren.

Huis van Isaac Fairbanks, een amerikaanse ambtenaar, waar de eerste Nederlandse immigranten in 1846 gastvrij onderdak vonden voordat ze het dorp Holland stichtten.

Dezelfde overschatting van het aantal Afgescheidenen maakt de historicus G.B. van Dijk. In een artikel uit 1970 beweert hij echter dat het ook bij de Afgescheidenen voornamelijk om economisch gewin ging en dat de godsdienstige situatie alleen de aanleiding was om te vertrekken: "de dominé's [sic] waren slechts katalysators." Hij maakt vervolgens een tweedeling tussen de leiders van de emigratie, de predikanten met een godsdienstige motivatie, en de landverhuizers zelf die om economische redenen meegingen. Deze auteur ontkent de religieuze motivatie niet, maar acht haar secondair. Hij komt tot deze conclusie omdat hij een keuze tussen geloofsvervolging en broodnood als voornaamste motieven presenteert. Daar er geen sprake is van vervolgingen moet het materiële dus een belangrijker rol gespeeld hebben.[7]

Overschatting van het aantal Afgescheidenen kan dus leiden tot tegenstrijdige inschatting van de religieuze factor, afhankelijk van de andere motieven die men er bij betrekt. Beide auteurs zijn het er wel over eens dat het om verarmde Afgescheidenen ging, hoewel, ook dat was niet altijd het geval. Om een goed beeld van de eerste emigratiegolf te krijgen moeten we eerst weten om welke aantallen het gaat.

Aandeel en motivering van Afgescheidenen

Uitgebreid statistisch onderzoek door Robert P. Swierenga heeft een nauwkeurig overzicht opgeleverd over de Nederlandse immigranten van 1830-1880. Daaruit blijkt dat de golfbeweging van de landverhuizing synchroon loopt met de economische vooruitzichten in Amerika. Er was letterlijk sprake van een golfpatroon. In 1845 emigreerden slechts een 800 personen, in 1846 liep dat op tot 2800 en in het piekjaar 1847 tot 8000 personen, waarna het weer tot 3000 per jaar daalde. Andere golven deden zich voor in de tijdvakken 1865-1873, 1880-1893 en 1900-1914.

De verhouding tussen Afgescheidenen en de andere protestanten varieerde door de jaren heen. In de periode van 1837 tot 1880 behoorde 13% van de immigranten tot een Afgescheiden gemeente, terwijl 65% Hervormd was en 20% Roomskatholiek. In de periode tussen 1844 en 1857 emigreerde tien procent van het aantal Nederlandse Afgescheidenen, dat 35% van het totaal aantal landverhuizers vormde.

Swierenga heeft vervolgens berekend dat in de eerste golf van 1835-1857 18% van de emigrerende Afgescheidenen bemiddeld was, en eenzelfde deel behoeftig, terwijl 63% niet-hulpbehoevend was. Voor de Rooms-Katholieken lag dat iets ongunstiger, terwijl de Hervormden aanzienlijk minder draagkrachtig waren:

Religieuze achtergrond en klasse van gezinshoofden en ongehuwden, 1835-1857[8]

	Vermogend	Minvermogend	Behoeftig
Hervormden (3956)	9%	64%	28%
Afgescheidenen (1041)	18%	63%	19%
Rooms-Katholieken (1620)	12%	69%	19%
Joden (178)	9%	62%	29%

Dat de Afgescheidenen een belangrijk, doch geen overheersend bestanddeel uitmaakten van de emigranten, zegt nog niets over hun motivatie. Pieter Stokvis, die het standaardwerk over de eerste immigratiegolf van 1846-47 schreef, merkt terecht op dat eerst bepaald moet worden wat onder godsdienstige motieven wordt verstaan, voordat er een uitspraak over het relatieve gewicht van het geloof gedaan kan worden. Hij beweert dat wat voor godsdienstig doorgaat, even goed sociaal genoemd kan worden. Onderdrukking en tegenwerking van de kerkelijke en wereldlijke overheid, ook waar het religieuze praktijken betrof, hoefden nog niet direct religieuze motieven voor emigratie op te leveren. Stokvis beweert dat het percentage emigranten met een religieuze motivering klein was. Van slechts 7 procent van de emigranten werd geregistreerd dat ze om godsdienstige redenen waren vertrokken, terwijl van nog eens 13 procent opgetekend staat dat godsdienst één van de factoren was. Het is echter voorbarig om hieruit te concluderen dat godsdienst een marginale rol speelde in het emigratieproces.[9]

Niet alle statistieken zijn bijvoorbeeld betrouwbaar. Pas in mei 1847 kregen de Nederlandse gemeenteambtenaren de opdracht opgave te doen van het aantal landverhuizers. De regering was geschrokken door de plotselinge uittocht en beval dat het overzicht met terugwerkende kracht uit het bevolkingsregister moest worden opgesteld. De emigranten konden dus niet voor zichzelf spreken. De ambtenaar maakte een jaarlijkse staat van landverhuizers op en verwerkte er zijn eigen inschatting van de motieven voor emigratie in. De gekozen formulering hing sterk af van zijn sym- of antipathie voor de emigranten. Het is significant dat de omschrijving van de motivatie op het invulformulier vaak begon met het woord "vermoedelijk". Hoeveel dat kon verschillen blijkt bijvoorbeeld uit omschrijvingen uit twee dorpjes in de zak van Zuid-Beveland. De ambtenaar van Ellewoutsdijk vulde "enthusiasme" in, terwijl die van het naburige Driewegen in hetzelfde jaar "geestdrijverij" neerschreef. Vaak genoeg was de omschrijving tweeslachtig, zoals de collectieve omschrijving voor de landverhuizers uit Borssele: "Godsdienstijver daaruit voortvloeijende zucht tot verandering & daarstelling van eene op zichzelve staande Gemeente, tevens gepaard met groote verwachting op rijkdom of verbetering van bestaan."[10]

De verzamelde staten van landverhuizers geven dus niet altijd een betrouwbaar beeld. Het beoordelen van de religieuze drijfveren moeten we dus niet aan de toevallige ambtenaar overlaten, we moeten ook andere kwalitatieve gegevens in ons onderzoek betrekken. Dit begint bij de beoordeling van de economische situatie.

Economische omstandigheden

De jaren 1840 waren voor zowel arm als rijk moeilijk. Economische stagnatie, misoogsten en de hoge staatsschuld door de oorlog met België waren hier debet aan. In vijf jaar tijd steeg het aantal behoeftigen van 10 naar 15% van de bevolking, een omvangrijke groep van een half miljoen op een bevolking van drie miljoen. En een kentering was niet in zicht. Ook de druk op de burgerij nam toe. De hoge belastingen in de vorm van accijnzen deden de lasten voor de gewone burger sterk stijgen. Sommige steden bekostigden zelfs driekwart van hun begroting met indirecte belastingen. Door het mislukken van 80 procent van de aardappeloogst in 1845, gevolgd door de misoogst van de rogge in het jaar daarop en verscheidene strenge winters, nam de weerstand van de arbeiders af die daardoor extra vatbaar werden voor cholera en andere besmettelijke ziekten. De landsregering ondernam niets extra's om de nood te lenigen, behalve het importeren van maïs ter waarde van duizend gulden, waarvoor het klimaat echter ongeschikt bleek. Vooral gebieden met zeer grote bedrijven en veel dagloners,

zoals in Zeeland, Groningen en Friesland konden de bevolkingsgroei niet opvangen. Door stijgende pachten gingen boeren ook nog op het loon bezuinigen, alleen in streken met veel keuterboertjes was meer rek. Over de situatie in Zeeland werd bijvoorbeeld geschreven dat slechts een derde deel van de plattelandsbevolking voor het hele jaar vast werk had.[11]

De Afgescheidenen hadden het nog moeilijker. Zij telden al weinig rijken en hadden bovendien hoge kosten aan het inrichten van eigen kerken en scholen, aan het betalen van boetes omdat hun kerkdiensten verboden waren en aan het onderhouden van predikanten. Menige kerkeraadsvergadering werd besteed aan het vinden van oplossingen voor de armen. Hun werd afgeraden spullen naar de bank van lening te brengen om verdere verarming te voorkomen. Ze ontvingen zoveel mogelijk hulp in natura en niet in geld, om hen niet in verleiding te brengen het te verkwisten. Vaak werd het schoolgeld voor kinderen betaald en zelfs financierden ze kleine investeringen in huisnijverheid, zodat de armen produktief konden worden. Maar de middelen waren te beperkt om iedereen te kunnen helpen, te meer daar structurele verbetering van de situatie uitbleef.[12]

Besluit om te emigreren

Het besluit om in deze moeilijke jaren naar Amerika te gaan was niet zo vanzelfsprekend als het nu lijkt. Er waren wel commerciële en diplomatieke contacten met Amerika, maar die waren tot een kleine groep beperkt en niet voldoende om tot een massale immigratie te inspireren. In de jaren dertig van de vorige eeuw zochten maximaal 300 Nederlanders per jaar hun heil in Amerika, gemiddeld 100 per jaar. Daaronder waren enkele welgestelden, zoals de liberale Groninger boer Klaas Jans Beukma die in 1835 met vier kinderen en een knecht naar Lafayette in Indiana ging. Hij nam een bedrag van $2000 of ƒ 5000 mee, wat ruim voldoende was voor een goede start. Hij was vertrokken omdat zijn vrijheidsdrang in Nederland te zeer beknot werd, zowel door het economische systeem als door de gebruiken en gewoontes. Zulke ondernemende geesten met volle beurzen waren er weinig, toch waren zij belangrijk omdat ze informatie doorgaven en continuïteit garandeerden. Bovendien zorgden in die jaren duizenden Duitsers langs die via de haven van Rotterdam de overtocht naar Amerika maakten voor informatie.[13]

In het najaar van 1845 ontmoette de Afgescheiden predikant van Arnhem, Anthony Brummelkamp, een broeder uit de Achterhoek, Alexander Hartgerink, die na gunstige berichten van een geëmigreerde streekgenoot het besluit had genomen te vertrekken. De Tukkers hadden veel contact met de Duitsers uit Westfalen, die in de voorafgaande jaren massaal waren vertrokken. Hartgerinks besluit zette Brummelkamp op het spoor om emigratie als oplossing voor de kansloze gemeenteleden te overwegen. In Arnhem was enkele jaren daarvoor Brummelkamps zwager ds. Albertus C. van Raalte komen wonen die daar de opleiding van predikanten verzorgde. Van Raalte was bewogen met het lot van zijn verarmde geloofsgenoten. Zelf niet onbemiddeld dankzij het vermogen van zijn vrouw, investeerde hij zijn geld in ondernemingen die zijn geloofsgenoten aan werk kon helpen, zoals een rederij voor Scheveningse vissers die niet op zondag wilden werken en een tegelfabriek in Ommen. Maar het was een druppel op een gloeiende plaat. Hij had geen moeite geld bijeen te zamelen voor zieken en bejaarden, maar voor gezonde mensen die konden werken ging langdurige bedeling in tegen het bijbelse principe "werk en eet". Daarom was emigratie een goed alternatief, zoals hij later uitlegde: "Wij zijn ertoe gedrongen, om dat ledigheid en slaafsche arbeid, verstikkende zorgen en verdringen door volksopeenhooping met al derzelver smarten en ontwikkeling van des menschen inwonend bederf, en die verwoestende concurrentie, eene vruchtbare baarmoeder van vele zonden is".[14] De economische nood had hier een duidelijk geestelijke dimensie.

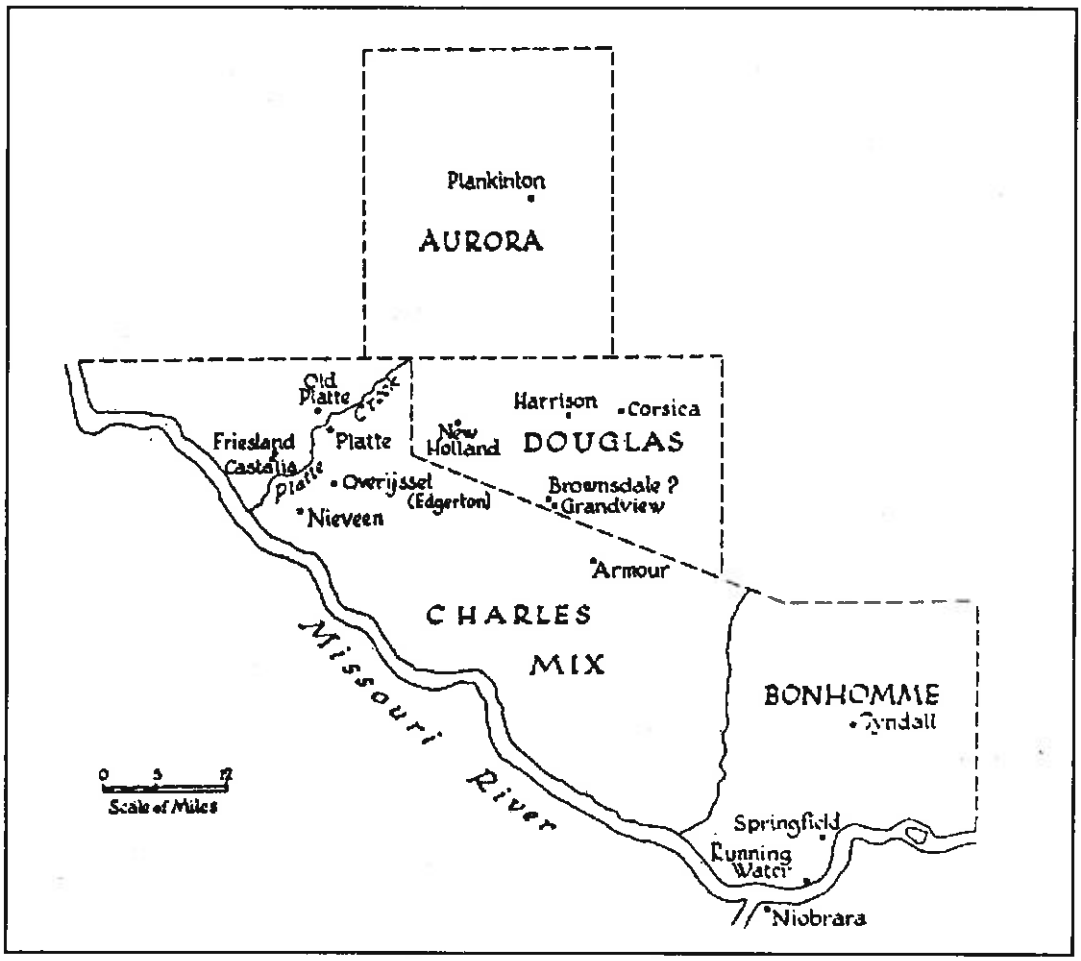
ds. Albertus C. van Raalte (1811-1876)

Het initiatief van Brummelkamp en Van Raalte

Van Raalte en Brummelkamp hadden diverse bestemmingen overwogen. Uiteindelijk bevalen ze Amerika aan. Indië was geen alternatief omdat het Nederlands grondgebied bleef en er geen verbetering van hun godsdienstvrijheid te verwachten zou zijn. Een eerder project in Suriname was gestrand door onbekendheid met klimaat en landbouwmethode, wat de overheid terughoudend maakte in het overwegen van volksplantingen in tropische gebieden. Zuid-Afrika viel als mogelijkheid af omdat de tocht erheen langer was dan naar Amerika, de Engelsen er overheersten en er geen mogelijkheden voor onvermogende arbeiders waren. Amerika was dus een serieus alternatief vanwege de godsdienstvrijheid en de veelbelovende economische ontwikkeling die het land doormaakte.

Van overheidszijde was er geen hulp te verwachten om de overtocht van landverhuizers te financieren. In 1846 vroeg de burgemeester van het Zeeuwse Kapelle of het Rijk of de Provincie de kosten zouden kunnen dragen voor een groep armen die zelfs hun beddegoed al hadden moeten verkopen. Dat bleek beslist niet mogelijk. Om de overtocht en de vestiging van behoeftigen toch mogelijk te maken richtten Van Raalte en Brummelkamp in april 1846 de "Vereeniging van Christenen voor de Hollandsche Landverhuizing naar de Vereenigde Sta-

ten van Noord-Amerika" op. Er werden diverse concepten voor een emigratieplan gemaakt, maar uiteindelijk was het de eenvoud die de doorslag gaf. Voor het opzetten van een ingewikkelde structuur was eenvoudigweg geen tijd. De vereniging wierf fondsen om geld te lenen voor overtocht, grondaankoop en investeringen lenen aan hen die zich graag in Amerika wilden vestigen, maar het niet konden betalen. Artikel 7 verwoordde het belangrijkste ideaal, namelijk een christelijke kolonie. Om "een Christelijk overwicht aanwezig te doen zijn" stelden ze voor alleen mensen over te sturen die "zich aan 's Heeren Woord willen onderwerpen".[15] Gemeenschappelijk zou land gekocht worden waarop een gemeenschap gesticht zou worden in samenwerking met een Amerikaanse delegatie. In juni werden de eerste drie families op kosten van de Vereeniging vooruit gestuurd. Velen anderen hadden vertrouwen in het plan en de uitvoerders en kondigden hun belangstelling aan.



Nederlandse nederzetting in Zuid Dakota, omstreeks 1880

De beide predikanten droegen samen ƒ 1500 bij om het project te financieren en zorgden ook voor het bekend worden van de plannen. Voor het Nederlandse publiek schreven ze een brochure die in het hele land zoveel belangstelling ontmoette, dat deze drie keer herdrukt moest worden. In die brochure publiceerden ze ook hun oproep tot medewerking vanuit Amerika en een paar brieven die de levensvatbaarheid van het project moesten onderstrepen, onder andere van de eerder genoemde Hartgerink die vanuit Toledo, Ohio, zijn geloofsgenoten opriep: "Ik zoude de Afgescheidenen in Nederland raden dat, zoo zij geene consciëntie-vrijheid hebben of kunnen bekomen in het onderwijs hunner kinderen, zij zich dan naar dit land begaven, eene Kolonie vestigden met leeraren, kerken, scholen en alles..."[16]

De plannen van Brummelkamp en Van Raalte waren het gespreksonderwerp van de dag onder alle bevolkingsgroepen en gezindten. Ondanks de zorgvuldige voorbereidingen bleef Van Raalte bezorgd over dreigende verwereldlijking en verstrooiing van de immigranten, want de emigratie nam een enorme vlucht. Hij begon daarom sterk te overwegen om zelf mee te gaan als hun leider. Zijn kerkeraad gaf hem de vrijheid weg te gaan. Dit werd met name ingegeven door het feit dat de kerk zijn traktement als docent aan de theologische opleiding niet meer kon opbrengen. Tegelijkertijd zag Van Raalte de mogelijkheden in voor christelijk onderwijs in Amerika, terwijl daar in Nederland voorlopig geen zicht op was. Bovendien was hij teleurgesteld over de verdeeldheid in Afgescheiden kring en de bekrompenheid die hij constateerde. In september 1846 voegde hij de daad bij het woord en scheepte zich met zijn gezin in voor Amerika. Met hem vertrokken ongeveer honderd man uit Gelderland en Overijssel. In New York ontvingen ze veel steun van de predikanten van de Dutch Reformed Church in America, Thomas De Witt, en verder op doorreis van Isaac N. Wyckoff in Albany. Wyckoffs verdere contacten adviseerden Van Raalte vervolgens om naar het westen van de staat Michigan te gaan.[17]

De religieuze motivatie van H.P. Scholte

De argumenten waarmee de Afgescheidenen predikanten hun pleidooi voor landverhuizing verdedigden bevatten een verwijzing naar de onrechtvaardige vervolgingen. De emigratie kwam echter pas op gang nadat de laatste boetes uitgedeeld waren en de gemeentes in betrekkelijke rust konden bestaan, als ze erkenning door de overheid aanvroegen, wat na 1840 op ruime schaal gebeurde. Het onrecht van de vervolgingen lag echter nog zo vers in hun geheugen dat ze het wel moesten noemen in hun publikaties. Bovendien werd hun bewegingsvrijheid om hun geloof vorm te geven nog steeds belemmerd omdat christelijk onderwijs ontbrak. Deze combinatie van schrijnende omstandigheden droegen bij tot een religieuze duiding. Dat zagen we

al bij Van Raalte en Brummelkamp, maar vooral bij Scholte was dat het geval.[18]

Hendrik Pieter Scholte (1815-1868) was één van de leidende Afgescheiden predikanten, die invloed had in de regio Utrecht, Zuid-Holland en Zeeland, ook nadat hij in 1840 geschorst was. Hij had zich lang bezonnen op de vraag of emigratie bijbels te rechtvaardigen was en zich ook in de praktische aspecten van de landverhuizing en eventuele vestiging in de Verenigde Staten verdiept. Op basis van teksten uit het evangelie naar Matthéus die het zoeken van Gods Koninkrijk als prioriteit aangaven en aanspoorden om te vluchten als er vervolging uitbrak, concludeerde hij dat emigratie in uiterste gevallen wel was toegestaan. Nu leek het alsof de situatie juist verbeterde voor de Afgescheidenen. Op incidenten na was de vervolging voorbij, maar tegelijkertijd waren er andere maatschappelijke omstandigheden die Scholte religieus duidde. Scholte was ervan overtuigd dat het gebod om op zes dagen te werken evenzeer een goddelijk gebod was als om op de zevende dag te rusten. Door de crisis was er onvoldoende werk en daarom verhinderde de overheid gehoorzaamheid aan beide geboden.

Scholte was niet optimistisch over de toekomst van Nederland. Al enige malen eerder had hij aangekondigd te verwachten dat God bij aanhoudende vervolgingen van gelovigen Nederland zou oordelen en zijn volk naar een Pella (toevluchtsoord) zou leiden. Onder invloed van het internationale Reveil had dit apocalyptische denken zich verdiept en Scholte was tot de slotsom gekomen dat Gods oordeel over Nederland en Europa zou komen. Het was niet verwonderlijk dat dit in Afgescheiden kring aanhangers vond. De zorgelijke geestelijke staat van de Hervormde kerk en de armoedige economische situatie leken tekenen dat God zich van Europa, en van Nederland in het bijzonder, afkeerde. Voor de leiders van de Nederlandse trek vormde dit het kader waarin de omstandigheden van de jaren veertig een plaats kregen. Evenals Van Raalte was Scholtes ontmoeting met iemand uit Amerika de aanleiding om zijn plannen te concretiseren. In mei 1846 kwam hij tot de slotsom dat emigratie naar Amerika de beste oplossing bood als reactie op huidige en toekomstige problemen. Hij voelde bevestiging van zijn besluit, toen in 1846 weer Afgescheidene beboet werden.[19]

De onafhankelijke Scholte had ook persoonlijke redenen om te gaan. In de Afgescheiden kerk raakte hij steeds meer in het isolement door zijn verzoek om erkenning van de overheid, zijn herziening van de kerkorde en zijn chiliastische sympathieën. Hij vond dat de Afgescheidenen teveel streefden naar herstel van de oude kerk en te weinig naar herstel van Gods Woord. Eind 1846 richtte Scholte de "Nederlandsche Vereeniging ter Verhuizing naar de Vereenigde Staaten van Noord-Amerika" op, die zich richtte op de regio Utrecht en Zuid-Holland en hield hij verscheidene landelijke bijeenkomsten. De beide emigratieverenigingen waren geen onderlinge concurrenten, maar hadden een verschillend recruteringsgebied. Scholte had voorkeur voor eigen geloofsgenoten en sloot Rooms-katholieken uit, maar toch was een aanzienlijk deel van de schepelingen Hervormd.

In het voorjaar van 1847 verzamelden zich 800 personen die op vier zeilschepen de overtocht zouden maken. De bemiddelde Scholte verkocht het kerkgebouw van Utrecht, dat zijn eigendom was, voor een som van *f* 5000 om de reiskosten voor de armen te betalen en reisde zelf per stoomboot. In mei 1847 kwam het gezelschap in Baltimore aan, vanwaar de reis naar Iowa werd gemaakt.[20]

De emigratie vanuit Zeeland

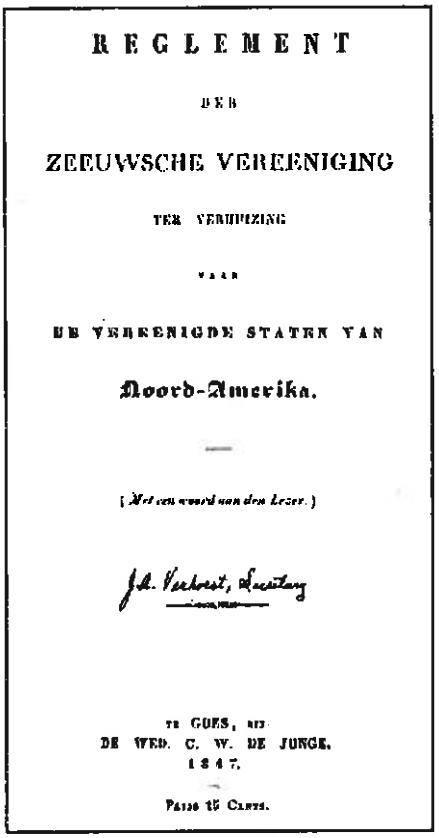
Het onderzoek heeft zich tot nu toe toegespitst op emigrantengroepen onder leiding van predikanten van goede komaf. De religieuze factor bleek meer te omvatten dan een reactie op eerdere vervolgingen. Naast de emigranten uit het oosten en midden van het land, was er ook een substantiële groep uit Zeeland. Onderzoek naar deze emigranten kan ons dichter bij de gewone mensen kan brengen omdat het initiatief niet van een predikant uitging; de predikant die er bij betrokken raakte was een man uit het gewone volk.

Historicus Michael Wintle heeft de maatschappelijke omstandigheden van de emigratie uit Zeeland nader onderzocht om een algemene verklaring te vinden voor de emigratiegolf. Omdat de vervolging van Afgescheidenen in Zeeland minimaal was, weet hij niet precies wat hij met de factor religie aan moet: "Religion obivously *was* a factor of importance, but it is not easy to know how

De kerk van Van Raalte in Holland, Michigan.

to assess it."[21] Wintle geeft als mogelijke verklaring voor de emigratiegolf de spanning tussen katholieken en protestanten. In West-Zeeuws-Vlaanderen bijvoorbeeld waren de protestanten in de meerderheid, maar bezetten de katholieken de machtsposities. De Belgische landbezitters importeerden goedkopere katholieke arbeiders, wat de protestanten deed vertrekken. Op Duiveland was het omgekeerde het geval en vertrokken de katholieken. Deze onderlinge verhouding was echter geen algemene factor want de situatie en reactie kon plaatselijk zeer verschillen. In Zuid-Beveland was dezelfde spanning aanwezig zonder grote uittocht en de meeste protestantse emigranten uit Zeeuws- Vlaanderen waren afkomstig uit Cadzand, dat door protestanten gedomineerd werd. Wintle komt tot een verzameling van vooral pushfactoren; naast religieuze en economisch-politieke spanningen was dat vooral angst voor cholera-epidemieën.[22]

Wintle ontdekte tevens dat de emigratiegolfbeweging min of meer synchroon liep met de graanprijzen. In Zeeland was 80 procent van de immigranten uit de agrarische sector afkomstig en zij verlieten hun land op het moment dat de graanprijzen hoog waren. De boeren waren teleurgesteld dat ze niet optimaal profiteerden van de bloei van de landbouw, omdat tegelijkertijd de pachtprijzen stegen. Tegelijkertijd werd het leven



REGLEMENT

DER

ZEEUWSCHE VEREENIGING

TER VERHUIZING

NAAR

DE VEREENIGDE STATEN VAN

Noord-Amerika.

(Met een woord van den Lezer.)

Jd. Verhorst, Secretaris

TE GOES, BIJ
DE WED. C. W. DE JONGE.
1847.

Prijs 15 Cents.

Het eenvoudige reglement van de Zeeuwse landverhuizers

voor de landarbeider werd duurder, hoewel ze wel meer werk hadden. Dus naast de behoeftigen, waren het ook de boeren met wat geld die emigreerden omdat ze nieuwe kansen roken ten tijde van de landbooms in Amerika in de periodes 1847-1857 en 1865-1873. Deze parallelle ontwikkeling bewijst echter nog geen oorzakelijk verband en is bovendien niet van toepassing op het begin van emigratiegolf. De motieven moeten we op het persoonlijk vlak blijven zoeken, al is het goed om te bedenken dat bittere armoede niet de enige economische reden was.

Intussen was de armoede in 1845 wel nijpend geworden. Jannis van de Luijster, een vermogende boer in Borselle en één van de leiders van de afscheiding in Zeeland, schreef in 1845 in zijn dagboek dat de aardappeloogst van 1845 er mooi bijstond: "Maar de Heere bragte er een algemeen oordeel over en zij storven en wierden onbruykbaar. Alleen is er nog wat zaat overgebleven... Dat heeft veroorzaakt een groote armoede on der de arme stand en men wis nouwelijks in haare behoefte te voorzien." Hij meldde vervolgens dat velen uit nood gingen stelen. De criminaliteit nam inderdaad met sprongen toe.[23]

Het erf van Van de Luijster was regelmatig het toneel van godsdienstoefeningen van de Afgescheidenen geweest, soms voor wel duizend toehoorders. Ondanks de drukte verliepen dat soort bijeenkomsten ordelijk: "Zelfs de vele vreemde paarden [stonden] by malkander op de weide in grooten vrede," schreef hij in zijn dagboek.[24] Hij riskeerde blijmoedig boetes van honderden guldens en gaf royaal aan de armen. Hij meende dat Europa Gods zegen had verspeeld omdat de massa het evangelie verwierp en wees op Handelingen 13:46-48, waar over een klein groepje getrouwen werd gesproken. Toen hij in 1846 over de Afgescheiden emigranten hoorde, aarzelde hij niet. Hij was op allerlei manieren met de leiding verbonden. Zelf had hij sympathie voor Scholte, een zoon was in opleiding in Arnhem voor predikant toen Van Raalte emigreerde. Ook Van de Luijster interpreteerde de economische achteruitgang als een teken van de godsverduistering van het midden van de 19e eeuw. Zijn oordeel was heel stellig, en zo sprak hij zich ook wel eens over medegelovigen uit. Hij handelde uit bewogenheid en nam de consequenties, onder andere door later voor eigen rekening de reiskosten voor 77 emigranten te dragen. Als reden van vertrek gaf hij zowel geestelijke als materiële motieven op. Blijkbaar waren ze bij hem verweven. Hij begon voorbereidingen te treffen om ook te vertrekken, maar niet zonder dominee, dus schakelde hij de Afgescheiden predikant van Goes, ds. Cornelius van der Meulen, in.

Van der Meulen was in 1800 in Middelharnis geboren in een niet bijzonder vroom gezin. Pas nadat zijn vader was overleden en twee zoontjes waren gestorven aan de cholera kwam hij tot een doorleefd geloof. Hij werd ouderling in de Afgescheiden gemeente en vervolgens door Scholte opgeleid tot predikant van de gemeentes Rotterdam en Middelharnis. Vanaf 1841 diende hij de tien Afgescheiden gemeenten van Zeeland, voornamelijk in Zuid-Beveland en Zeeuws-Vlaanderen met als standplaats Goes.[25]

Omdat hij zowel bevriend was met Scholte als met Van Raalte bereikten de ideeën voor emigratie ook Van der Meulen. Hij stond er in eerste instantie afwijzend tegenover daar hij wereldse motieven vermoedde achter de trek naar Amerika en liever wilde dat de rijken de gemeente onderscheunden. Bovendien meende hij dat God een verbond met Nederland had gesloten dat niet verbroken mocht worden. Hij riep daarom op tot verootmoediging en berusting. Hij liet zich echter door zijn vrienden overtuigen dat God Nederland zou bezoeken om het onrecht dat gedaan werd en dat er ook een taak in Amerika was om de gereformeerde beginselen daar te verspreiden. Van der Meulen paste de tekst "weest vruchtbaar en vervult de aarde" toe op het westelijk halfrond en realiseerde zich dat de stroom toch niet meer te stuiten was.[26]

De "Zeeuwsche Vereeniging"

Van de Luijster organiseerde op 1 februari 1847 de "Zeeuwsche Vereeniging ter verhuizing naar de Vereenigde Staten van Noord-Amerika" die als doel had "de geestelijken en ligchamelijken welstand te bevorderen." De organisatievorm was veel eenvoudiger en had alleen tot doel om voor de overtocht te dienen (de prijs voor overtocht naar New York was ƒ 42 per volwassene of ƒ 80 per gezin) en enkele bepalingen vast te leggen voor de vestiging met een gemeenschappelijk stuk land voor een schoolgebouw waarin ook gekerkt kon worden. Alleen degenen die "schuldig staan aan zedeloosheid en een ergerlijk gedrag of die dwalingen koesteren, welke de leer der Zaligheid betreffen" konden geen lid worden. De beste garantie voor het christelijk gehalte was om als kerkelijke gemeente te vertrekken met een kerkeraad, die een beroep uitbracht op de predikant van Goes, Van der Meulen. De dominee aarzelde niet meer en nam het aan.[27]

Met stelligheid beweerde het reglement dat ze vertrokken "uit een zinkend land, welks bronnen van welvaart de Heer zigtbaar toont te stoppen." De opstellers vreesden voor Gods oordeel over Nederland en benadrukten verder dat ze niet wilden meewerken aan het onderhouden van "valsche godsdienst leeraars", dat ze verlangden naar verlossing uit "de knellende banden van het Kerkelijke", terwijl ze het ook niet konden verantwoorden dat ze hun kinderen niet op christelijke scholen konden onderwijzen. Om de makkelijke kritiek voor te zijn dat ze een niet-bestaand luilekkerland zochten, erkenden ze dat ze "hier op aarde geen paradijs [zoeken] maar een

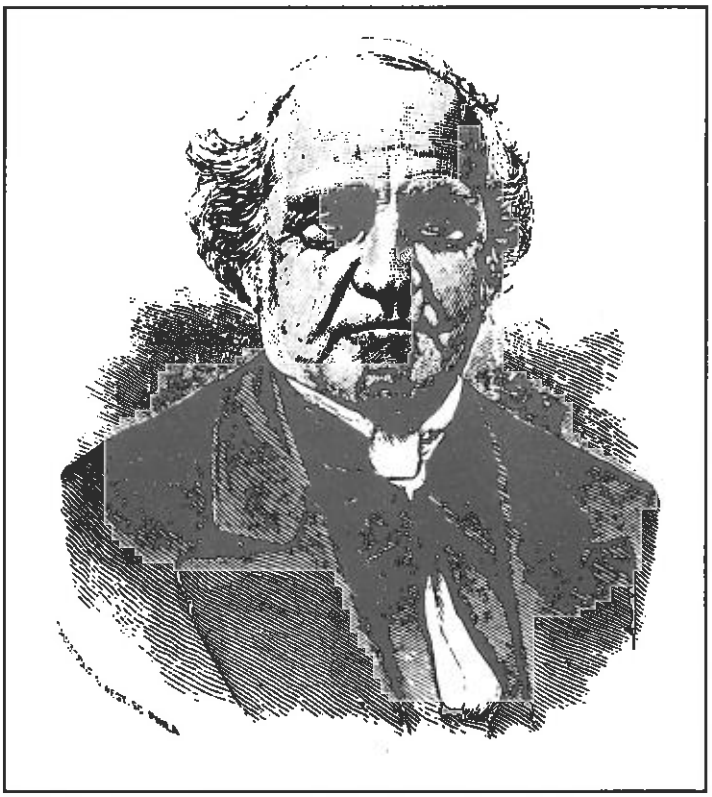
land, waar het geweten niet gebonden wordt." Ten slotte herinnerden ze eraan dat het eigenlijke vaderland van de christen niet op aarde lag, zodat ze met een gerust hart Nederland konden verlaten.[28]

Op 8 april 1847 vertrokken twee schepen uit Antwerpen en één uit Rotterdam voor de grote oversteek. In totaal scheepten zich 457 personen in onder leiding van respectievelijk Jan Steketee, Jannes van de Luijster en Cornelius van der Meulen, terwijl de achtergebleven geloofsgenoten hen uitzwaaiden met de verzekering "Wij komen ook!" Nog voordat Van der Meulens gezelschap Nederlands grondgebied had verlaten, voltrok zich al een ramp. In de haven van Hellevoetsluis braken de mazelen uit die aan 20 kinderen het leven kostten. Onderweg naar Amerika en naar Michigan stierven er nog eens vijf, zodat een zesde deel van de groep niet aankwam. Tijdens de ontberingen van de reis ondervonden de emigranten veel steun van hun geloof en van hun predikant, die hen daarna nog hielp om huizen te bouwen en landmetingen te verrichten.[29]

De leiders hadden afgesproken dat wie het eerst aankwam in Amerika de keuze voor de vestigingsplaats zou maken. Hoewel Van de Luijsters schip het laatst vertrok, kwam hij als eerste aan. Eerst haalde Scholte hem over om naar St. Louis te gaan, maar in Buffalo aangekomen, koos hij toch voor aansluiting bij Van Raalte in Michigan. Een deel van het gezelschap kwam op 26 juni 1847 aan in Holland, na een avontuurlijke reis. Omdat Holland al behoorlijk gevuld was, stichtten ze een paar mijl verderop het dorpje Zeeland, echter zonder het deel dat van de oorspronkelijke groep die in Rochester, New York, achtergebleven was bij een eerdere lichting Zeeuwen. Bij alle verdere ontberingen en teleurstellingen hadden ze de troost van hun zielzorger hard nodig.

Uit deze verbrokkeling blijkt dat het zelfs met een vereniging toch nog moeilijk was om de groep bij elkaar te houden. Waar informele gezelschappen en algemeen zakelijke oproepen tot mislukken gedoemd waren, had een christelijke vereniging dus de beste kans van slagen. Hoewel de Zeeuwse uittocht verschillende lekenleiders telde, was de motivatie en de opzet hier beslist religieus, zoals bij de andere verenigingen. De groep was breed samengesteld en telde ook Hervormden die van Afgescheiden familieleden de informatie hadden gekregen. Dus de groep sympathisanten van de Afgescheidenen was groter dan de statistieken aangeven.[30]

De gevolgen voor de achterblijvers waren ingrijpend. Van de Luijster nam tweederde van de Afgescheiden gemeente van Borssele mee naar Amerika, waardoor de gemeente te klein werd en samen moest gaan met een naburige kerk. Ook de Afgescheiden kerk van Groede in Zeeuws-Vlaanderen verloor het merendeel van haar leden, zodat het kerkelijk leven uiterst moeizaam werd.[31]



Ds. C. van der Meulen (1800-1875), praktische emigrantenleider

Weerstand

Hoezeer ook de landverhuizers, door de nood aangespoord, het besluit genomen hadden om te emigreren, ze moesten wel een weerwoord hebben tegen de sterke geluiden die vertrek ontmoedigden. Ook daarin speelde het geloof een belangrijke rol. De publieke opinie had grote bedenkingen tegen de emigratie. Het zou niet verstandig zijn omdat de succesverhalen overdreven en onbetrouwbaar waren. Het verlaten van het vaderland was niet loyaal, maar zou getuigen van ondankbaarheid en gebrek aan solidariteit. Ook de overtuiging dat God de mensen op hun plaats had neergezet, suggereerde ongehoorzaamheid. Amerika was onveilig en materialistisch. Een dominee dichtte:

Neen! wij kunnen 't niet gelooven
En wij noemen hen verblind,
Die tot zulk een plan gezind
van hun bijzijn ons berooven,
En geleid door eigen-waan,
Naar die nieuwe wereld gaan.[32]

De provinciale bestuurders zagen vooreerst de risico's, zoals ze in 1846 in Zeeland rapporteerden: "De zucht tot landverhuizing schijnt in deze provincie veld te winnen; de berigten van de teleurstellingen en ontberingen, bij anderen ondervonden, schrikken de belanghebbenden niet af, zich bloot te stellen aan de kans van niet te zullen slagen."[33] Zij zagen de bevolking teruglopen vanwege de emigratie en bepleitten initiatieven om in ieder geval de uitstroom naar de koloniën om te buigen omdat zo het vermogen van de rijkere emigranten ten goede zou komen aan het koninkrijk.

In diverse periodieken werd de landverhuizing van de Afgescheidenen kritisch beoordeeld. In redactionele commentaren ontkende men dat het verschijnsel als zodanig aantoonde dat het met Nederland slecht ging, omdat internationale migratie altijd had plaatsgevonden. Het was eerder een gevolg van de bevolkingsdruk. Vervolgens ontkende de pers dat er geloofsvervolging was door te wijzen op de mogelijkheid tot erkenning. Eigenlijk was het wel goed dat de Afgescheidenen vertrokken want zij waren nu juist een bedreiging van gewetensvrijheid doordat ze de inenting wilden verbieden, evenals bliksemafleiders en, speculeerde een schrijver, in de

toekomst wilden ze wellicht ook hondsdolle dieren laten lopen. Daarnaast wilden ze de burgerschool afbreken en de staat onder de kerk brengen.[34]

Niet alle berichten waren negatief, sommige probeerden ook tot realisme aan te moedigen. De *Goessche Courant* van 25 februari 1847 citeerde met instemming de waarschuwingen van een "christen Landman" die naar Amerika wilde emigreren: "Ieder begeerige Landverhuizer moet eerst Robinson [Croesoë] lezen en zich afvragen: of hij kan wat deze kan." Vervolgens kwam er een overzicht van de kosten die een immigrant moest maken en de reserves die hij moest hebben. De redactie stemde in met de aansporing om georganiseerd naar onze "Groote Oost" te gaan. Daarnaast werd de principiële vraag gesteld of men wel naar een land kon gaan waar slavernij was en waar de immigrant zelf ook slaven kon bezitten. Daar hadden de Afgescheiden leiders zich terdege rekenschap van gegeven, want ze vestigden zich bewust in staten zonder slavernij.[35]

Emigratieleiders

De achtergrond van de populaire maar onterechte opvatting dat de Afgescheidenen de eerste emigratiegolf van de negentiende eeuw hebben gedomineerd, is eenvoudig te verklaren uit het feit dat zij de leiders van de emigratie hebben voortgebracht. Naast Van Raalte, Scholte, Van der Meulen en Van de Luijster zijn nog te noemen ds. Seine Bolks, en ds. Marten Ypma. Weinig immigranten uit Europa kwamen onder leiding van geestelijken, en die geestelijken die meekwamen hadden wel gezag in de gemeenschap, maar leidden niet de daadwerkelijke emigratie. Daarvoor namen anderen het voortouw. Het unieke van de vroege Nederlandse emigratie is dat de geestelijken zowel spirituele als materiële leiding gaven. Zij hadden dan ook veel gezag.[36]

Het is daarom verbazend dat de andere kerkgenootschappen of mensen buiten de kerk niet zulke leiders leverden. Er zijn wel voorbeelden van graanhandelaren, en een klein groepje principiële doopsgezinden die tegen de wapenplicht waren, ook hadden enkele Hervormde predikanten een mislukte poging gedaan om in Suriname een kolonie te stichten en waren er enkele katholieke ondernemingen geweest, maar het resultaat was pover. De Afgescheiden predikanten hadden meer speelruimte dan de Hervormde, genoten landelijke bekendheid en konden op grote loyaliteit rekenen. De Hervormde kerkleiding weerspiegelde de algemene weerstand tegen emigratie. De Rooms-Katholieke kerkleiding was sterk tegen emigratie gekant, wat niet verwonderlijk was omdat in het protestantse Amerika Rooms-Katholieken niet welkom waren. Bovendien was er een traditie dichter bij huis werk te zoeken, in Duitsland en België. Ook waren de katholieke armenzorg en het herderlijke toezicht beter geregeld. Toch was meer dan een derde van de emigranten van katholieke huize. Uit die kring kwam ook een leider.[37]

Priester Theodorus van den Broek werd min of meer tegen wil en dank een emigrantenleider. Hij was sinds 1832 als missionaris in Little Chute, Wisconsin, onder de Indianen werkzaam, die hij lezen, schrijven en ambachten leerde. Hij had een eigen boerderij en hoopte tevens dat het een vestiging van de Dominicanen zou worden. Daarom had hij zich in de schulden gestoken om land te verwerven. Toen eerst de Indianen door een verdrag naar elders verhuisden, vervolgens het plan voor het klooster werd afgeblazen en hij ook nog een erfenis van 10.000 gulden waarmee hij hoopte zijn schulden te kunnen voldoen kwijt raakte, leek zijn levenswerk gedoemd te verdwijnen. Daarom probeerde hij katholieke immigranten te vinden. In 1850 vond hij ongeveer 200 mensen in Oost-Brabant bereid om hem te volgen naar Wisconsin, waar hij een jaar later stierf. Van den Broek was een uitzondering die niet echt als een leider aangemerkt kan worden omdat hij maar zo kort verbonden was aan het project. Hij had bovendien zijn eigen probleem waarvoor de emigranten een oplossing konden betekenen. Toch werkte hij er zo wel aan mee dat ook voor katholieken een plattelandsgemeenschap werd gesticht die door kettingmigratie werd uitgebreid.[38]

Deze landelijke nederzetting was echter een uitzondering. Het grote verschil tussen katholieken en protestanten was de bestemming. Katholieken vestigden zich bij voorkeur in de stedelijke gebieden waar al concentraties van andere katholieken waren. Ze gingen spoedig op in de Amerikaanse katholieke kerk omdat ze makkelijk trouwden met Rooms-katholieke partners met een andere afkomst. In 1850 vond bijna een derde van de Katholieken een niet-Nederlandse man of vrouw. Tien jaar later steeg dat naar 44% en in 1870 was dat 46%. Voor de protestanten waren die percentages aanmerkelijk lager, nl. 5, 10 en 13 procent, omdat zij in beslotener plattelandsgebieden kwamen en in de stedelijke gebieden eigen kerkelijke gemeenschappen vormden. Zo speelde de godsdienstige factor ook nog door in de bestemming en de aanpassing van de immigranten.[39]

Conclusie

Over de religieuze achtergrond van de eerste emigratiegolf blijkt een reeks van misverstanden te bestaan. Uit nader onderzoek komt naar voren dat Afgescheidenen niet de meerderheid van de emigranten vormden en ook niet allemaal armlastig waren. Wel speelde het geloof een beslissende rol omdat het het kader vormde voor de duiding van moeilijke omstandigheden.

Als we de ontwikkeling van de eerste emigratiegolf bekijken, zien we dat eerst individuele mensen de overtocht maakten om een nieuw bestaan op te bouwen. Hun motief was dus voornamelijk economisch. Daarom was van menig predikant de eerste reactie op emigratie afwijzend. Toen de spanning echter aanhield, vonden ze binnen hun geestelijke visie toch ruimte om de verhuizing te rechtvaardigen. De incidentele landverhuizers inspireerden enkele sociaal bewogen Afgescheiden predikanten tot het organiseren van emigratie omdat die een uitweg bood voor de in hun ogen principieel verkeerde effecten van de economische crisis. Ook zagen sommigen van hen een naderend oordeel over Nederland komen. Vervolgens bleek er zoveel belangstelling te zijn dat de predikanten zich zorgen gingen maken over het geestelijk welzijn van de emigranten omdat die vooral op verbetering van hun economische positie letten. Daarom besloten enkelen van hen mee te gaan. Toen ze oog kregen voor de reële mogelijkheden om in Amerika een samenleving naar hun maatstaven in te richten begonnen ze emigratie aan te moedigen. De vorm van emigratie kreeg dus een steeds uitgesprokener christelijk karakter met naast een leidend deel van Afgescheidenen ook andere protestanten.

Juist omdat de eerste lading landverhuizers zo'n duidelijk kerkelijke identiteit had werd daarmee en trend gescha-

pen die ook in de toekomst waardevast zou blijken. Juist omdat de nederzettingen in Michigan, Iowa en de route daarheen levensvatbaar bleken, bleven de emigratiegolven komen, afhankelijk van de conjunctuur in Amerika. Wat er nog herkenbaar Nederlands is in Amerika is dat dankzij het geloof, dat een conserverende en samenbindende werking had.

Religie was heel belangrijk in het overwinnen van de algemene tegenstand tegen emigratie en om solidariteit onder de landverhuizers te krijgen. De beslissing tot emigratie was enorm gewichtig en het gemeenschappelijke geloof schiep een basis van vertrouwen die de gewone landverhuizer hielp om het risico aan te durven. De Afgescheiden predikanten waren bekwame leiders die beslissingen namen, bruikbare contacten in Amerika hadden, problemen oplosten en vertroosting brachten. De stelling van Swierenga is wellicht zo te herformuleren: zonder economische druk was er geen emigratie opgetreden, maar zonder geestelijke basis was het aantal emigranten veel kleiner geweest en de goede afloop aanmerkelijk twijfelachtiger.

Noten:

1. Cornelius van der Meulen, "Address at Zeeland, September 18, 1872," in Henry S. Lucas, ed., *Dutch Immigrant Memoirs and Related Writings* (Assen 1955) I:180.
2. Oscar Handlin, *The Uprooted. The Epic Story of the Great Migrations that made the American People* (Boston 1973²) 3.
3. Martin E. Marty, "Ethnicity: the Skeleton of Religion in America," *Church History* 41 (1972): 5-21; Harry S. Stout, "Ethnicity: the Vital Center of Religion in America," *Ethnicity* 2 (1975) 204-224.
4. Zie voor het gebruik van de Afgescheiden emigranten, Maldwyn A. Jones, *American Immigrantion* (Chicago 1960), 114; Robert P. Swierenga, "Religion and Immigration Behavior: The Dutch Experience," in: Philip R. VanderMeer and Robert P. Swierenga, eds., *Belief and Behavior. Essays in the New Religious History* (New Brunswick 1991) 164.
5. Jacob van Hinte, *Nederlanders in Amerika. Een studie over landverhuizers en volksplanters in de 19e en 20e eeuw in de Vereenigde Staaten van Amerika* (2 dln. Groningen 1928) 1:170.
6. Henry S. Lucas, *Netherlanders in America. Dutch Immigration to the United States and Canada, 1789-1950* (Grand Rapids 1989; repr. 1955) 68 en 472.
7. G.B. van Dijk, "Geloofsvervolging of broodnood: Hollanders naar Michigan," *Spiegel Historiael* 5.1 (1970) 31-36.
8. Robert P. Swierenga, "Local-cosmoplitan Theory and Immigrant Religion: The Social Basis of the Antebellum Dutch Reformed Schism," *Journal of Social History* 14 (1980/81) 119.
9. P.R.D. Stokvis, *De Nederlandse trek naar Amerika 1846-1847* (Leiden 1977) 37. Zelfs niet alle Afgescheidenen gaven aan dat godsdienstige situatie hen tot emigratie noopte. Van de emigrantenleider de Afgescheiden predikant C. van der Meulen, die we later zullen tegenkomen, werd zelfs in de burgerlijke stand opgetekend dat hij om onbekende reden was vertrokken.
10. Rijksarchief Zeeland, Provinciaal Bestuur 1813-1850, doos 5198, no. 91, Staten van Landverhuizers 1847.
11. J.L. van Zanden, *De economische ontwikkeling van de Nederlandse landbouw in de negentiende eeuw, 1800-1914* (Utrecht 1985), 218-219 voor een samenvatting. Verslagen over de crisis uit de tijd zelf zijn verzameld in J.L. van Zanden, ed., *'Den zedelijken en materiëlen toestand der arbeidende bevolking ten platten lande.' Een reeks rapporten uit 1851* (Groningen 1991).
12. A. Brummelkamp, *Levensbeschrijving van wijlen Prof. A. Brummelkamp* (Kampen 1910) 186-187.
13. Hilde Bras, "Tussen twee werelden. De migratiemotieven van Klaas Jans Beukma (1789-1860), een Groningse pionier in Amerika," (Doctoraalscriptie Groningen, 1993).
14. H. Reenders, "Albertus C. van Raalte, als leider van Overijsselse Afgescheidenen 1836-1846," Freek Pereboom, H. Hille en H. Reenders, red., *'Van Scheurmakers, onruststokers en geheime opruijers...' De Afscheiding in Overijssel* (Kampen 1984) 191-194, citaat op 194; M. te Velde, *Anthony Brummelkamp (1811-1888)* (Barneveld 1988) 172-180, legt ook de nadruk op de geestelijke achtergrond van de emigratie, ook (en juist) als het ging om het oplossen van diakonale nood.
15. Brief Burgemeester van Kapelle aan Districtscommissaris te Goes, 12 juni 1846, Rijksarchief in Zeeland, Provinciaal Bestuur, 1813-1850, doos 5187, nr 824, en brief Griffier van de Staten aan Districtscommissaris, 24 juli 1846, doos 5188, nr 1022; A. Brummelkamp en A.C. van Raalte, *Landverhuizing, of Waarom Bevorderen wij de Volksverhuizing en wel naar Noord-Amerika en niet naar Java?* (Amsterdam 1846).
16. G.H. Ligterink, *De landverhuizers. Emigratie naar Noord-Amerika uit het Gelders-Westfaalse grensgebied tussen de jaren 1830-1850* (Zutphen 1981) 96.
17. Reenders, "Albertus C. van Raalte," 195. Het is vooralsnog niet geheel duidelijk waarom Brummelkamp niet meeging. Mogelijke redenen waren dat Brummelkamp zich verantwoordelijk voelde voor de achtergeblevenen, bovendien was er een contactpersoon nodig voor de Vereeniging.
18. Zie voor vervolgingen in Overijssel, die na 1840 betijde: J.B. Weitkamp, "De Vervolgingen," in: in Pereboom, red., *'Van Scheurmakers, onruststokers en geheime opruijers...'*, 198-309.
19. Lucas, *Netherlanders*, 151-154. Lubbertus Oostendorp, *H.P. Scholte. Leader of the Secession of 1834 and Founder of Pella* (Franeker 1964) 148-152. Lubbertus Oostendorp, "The Americanization of Hendrik Peter Scholte," in Peter De Klerk and Richard R. De Ridder, eds., *Perspectives on the Christian Reformed Church. Studies in Its History, Theology, and Ecumenicity* (Grand Rapids, MI 1983) 101.
20. Lucas, *Netherlanders*, 151-166; Van Hinte, *Nederlanders*, 1:146; J. Stellingwerff, *Amsterdamse emigranten. Onbekende brieven uit de prairie van Iowa 1846-1873* (Amsterdam 1975) 41-48.
21. Michael Wintle, "Positive and Negative Motivation in Dutch Migration to North America: The Case of the Province of Zeeland in the Nineteenth Century," in Rosemarijn Hoefte en Johanna C. Kardux, eds., *Connecting Cultures: The Netherlands in Five Centuries of Transatlantic Exchange* (Amsterdam 1994) 140.
22. Ibidem, 143-147.
23. P.R.D. Stokvis, "De Memories van Jannes van de Luijster 1829-1845," in *Archief van het Koninklijk Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen* (1980), 17; over criminaliteit in Van Zanden, *Zedelijken en materiëlen toestand*, 26.
24. Lucas, *Dutch Immigrant Memoirs* 2:388-396.
25. *Ter nagedachtenis van Rev. Cornelius van der Meulen* (Grand Rapids, MI 1876); J. Wesseling, *De Afscheiding van 1834 in Zeeland 1834-'69* Deel 1 De Bevelanden en Zeeuws-Vlaanderen (Barneveld 1987) 101-135.
26. Ibidem, 50, 52 en 72. Lucas, *Dutch Immigrant Memoirs*, 1:181
27. Stokvis, *Nederlandse trek*, 124, Lucas, *Dutch Immigrant Memoirs* 1:181; F. Staal, *De apostel van Zeeland uit de dagen der Afscheiding* (Bruinisse: z.j. [1936]) 62.
28. De liberale *Goessche Courant* van 1 maart 1847 vond het maar van een hoogmoedige geest getuigen en wees de beschuldiging van de hand dat ze dit plan zou hebben belasterd. Ze uit haar twijfel over het plan om de weduwen en wezen mee te nemen en te verzorgen.
29. Lucas, *Dutch Immigrant Memoirs*, 2:17; Wesseling, *De Afscheiding van 1834 in Zeeland*, 1:67 geeft een lijst met emigranten uit Borssele. *Ter Nagedachtenis van Rev. Cornelius van der Meulen*, 56-61.
30. Stokvis, *Nederlandse trek*, 122; zie bijv. de ervaringen van de Hervormde Jacobus Moerdijke in Lucas, *Dutch Immigrant Memoirs*, 2:406-430.
31. Wesseling, *De Afscheiding van 1834 in Zeeland*, 1:67-68 en 357.
32. Lucas, *Netherlanders*, 64.
33. *Verslag van Gedeputeerde Staten aan de Staten der provincie Zeeland*, 1846, 17.
34. *Goessche Courant*, 25 januari 1847, evenals de *Drentsche Volks-Almanak* van 1847.
35. *Goessche Courant*, 11 maart 1847.
36. John Higham, "Leadership," in Stephan Thernstrom, ed., *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups* (Cambridge, MA 1980) 642-647. Stokvis, *Nederlandse trek*, 129, beweert dat de leiders grote invloed hadden omdat de emigrantenverenigingen in Amerika niet erkend werden. Toch is dat nog de vraag, want de kolonies pasten zich aan aan de Amerikaanse bestuursvorm.
37. Van Hinte, *Nederlanders*, 1:129.
38. H.A.V.M. van Stekelenburg, *Landverhuizing als regionaal verschijnsel. Van Noord-Brabant naar Noord-Amerika 1820-1880* (Tilburg 1991) 82-110.
39. Yda Schreuder, "Ethnic Solidarity and Assimilation Among Dutch Protestant and Dutch Catholic Immigrant Groups in the State of Wisconsin, 1850-1905," in: Rob Kroes and Henk-Otto Neuschäfer, eds, *The Dutch in North-America. Their immigration and cultural continuity* (Amsterdam 1991) 195-218.

Drie Nederlandse theologen zien Amerika

George Harinck

In dit artikel bespreek ik drie publikaties over de Verenigde Staten, geschreven door Amerikagangers. Het zijn strikt genomen geen reisgidsen, en ook geen reisverslagen, maar boeken van een apart genre, dat eigenlijk alleen in verband met Amerika bestaat: getuigenissen van een nieuwe, andere, ongeziene wereld, die nochtans op de een of andere manier tot de onze in relatie staat. Het is dit overeenkomstige en afwijkende karakter van Amerika ineen, dit "evenwicht van voortdurende tegenstellingen", zoals Huizinga het noemde, dat reiziger en lezer de laatste eeuwen heeft geboeid – en dat blijft boeien.[1]

Varia Americana

Het oudste boek is van de hand van dr. A. Kuyper (1837-1920), leider van de Antirevolutionaire Partij en hoogleraar dogmatiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, en draagt als titel *Varia Americana*; eerst van januari tot maart 1899 in afzonderlijke stukken gepubliceerd in zijn kerkelijk weekblad *De Heraut*, verscheen het in juli van dat jaar te Amsterdam bij Kuypers toenmalige vaste uitgever Höveker & Wormser. Hij had de Verenigde Staten in 1898 bezocht om een huldeblijk te ontvangen van één van Amerika's toonaangevende hogescholen, Princeton University. Op de dies natalis van de universiteit, 22 oktober, werd de gereformeerde hoogleraar in de Nassau Hall[2] – genoemd naar de stadhouder-koning Willem III, van 1689-1702 óók koning over Amerika – van deze universiteit een eredoctoraat in de juridische faculteit verleend vanwege zijn verdiensten op staatkundig gebied. Hoewel Amerika destijds wetenschappelijk niet zo hoog stond aangeschreven als vandaag het geval is, was dit voor Kuyper een belangrijke onderscheiding. Amerika mocht dan ver weg zijn en zich naar het oordeel van menigeen bevinden in een staat van ontwikkeling, die Europa reeds lang achter zich had gelaten, het was volgens Kuyper wel het land van de toekomst, zeker voor wat het calvinisme betrof. Dit eredoctoraat was voor Kuyper zowel een kroon op zijn werk als een belofte, dat zijn overtuiging vrucht zou dragen, ook in de nieuwe wereld.[3] Zijn analyse van Amerika wordt door deze hoop gekenmerkt.

Kuyper was tevens in Princeton om in één van zijn andere hoedanigheden, en wel als theoloog, de jaarlijkse Stone Lectures te houden voor het aan de universiteit verbonden Princeton Theological Seminary, een van de belangrijkste presbyteriaanse predikantenopleidingen. Daarnaast bereisde hij het land – voornamelijk het noord-oostelijke deel daarvan en het midden-westen – en hield tot zijn vertrek naar Nederland op 10 december geregeld voordrachten voor Nederlands-Amerikaanse gezelschappen.

De zes lezingen die hij in oktober 1898 in de Miller Chapel te Princeton hield over het calvinisme als levens- en wereldbeschouwing hebben grote indruk gemaakt in Amerika en gelden als de helderste samenvatting van wat in Amerika "kuyperianism" wordt genoemd: de aan Calvijn ontleende en door Kuyper met kracht naar voren gebrachte en toegepaste gedachte, dat het christelijk geloof niet alleen het persoonlijk heil betreft, maar tevens op op elk levensgebied gestalte dient te krijgen. Kuypers Amerikaanse reis geldt mede vanwege deze Stone Lectures als een hoogtepunt in zijn veelzijdige bestaan.

Schetsen en herinneringen

Het tweede boek is van een iets jongere en qua belangstelling minder universele auteur, de Nederlandse gereformeerde theoloog dr. W. Bouwman (1863-1933), sinds 1903 hoogleraar kerkgeschiedenis aan de Theologische School te Kampen. Het heet *Amerika. Schetsen en herinneringen*, en verscheen in 1912 bij uitgeverij J.H. Kok te Kampen. Bouwman bezocht de Verenigde Staten in 1910, om de Gereformeerde Kerken te vertegenwoordigen op de synode van de Christian Reformed Church, die vanaf 15 juni van dat jaar werd gehouden te Muskegon, Michigan. Hem was het in Amerika ook hoofdzakelijk om deze kerkelijke kring te doen, waarvoor hij optrad als redenaar en prediker. Zijn boek is een echt reisverslag, met Baedeker-achtige informatie, natuurimpressies en opvallend veel notities over het boerenbedrijf – Bouwman was afkomstig van het Groninger platteland. Bouwmans boek behoorde, zo schreef prof.dr. W. Geesink schreef niet onvriendelijk, maar wel duidelijk in zijn recensie in *De Heraut* van 10 november 1912, niet tot de "fraaie", maar tot de "nuttige letteren".

Bouwman begon zijn boek met het vertrek uit de Rotterdamse haven in mei 1910. Hij maakte zijn tocht door Amerika van oost naar west per trein, zodat hij met gezag kon vaststellen, dat het land op praktische, maar weinig mooie en zeker geen gezellige stations kon bogen.[4] Tot zijn spijt moest hij het Pella van ds. H.P. Scholte – één van de vaders van de Afscheiding – links laten liggen, maar wel bezocht hij een week lang Chicago, volgens de architect H.P. Berlage, die Amerika twee jaar na Bouwman bezocht, "de meest Amerikaansche stad van Amerika".[5] Bouwman weidde er enkele pagina's langdradige beschrijving aan.[6] Vervolgens bezocht hij Grand Rapids, vanwege het aantal daar woonachtige gereformeerden vaak het Jeruzalem der Christian Reformed Church genoemd.[7] Via New York keerde hij na drie maanden weer terug in Nederland. Zijn relaas bevat veel feitelijke informatie over het gereformeerde kerkelijke leven, naast onnutte mededeelingen, zoals dat te Pella maïs het hoofdprodukt is, maar dat er ook suikerbiet wordt verbouwd; voorts adviezen aan steeds verder westwaarts trekkende landgenoten omtrent kerk en school ("zoek een woonplaats, waar ook de kerk des Heeren tot openbaring is gekomen").[8]

De Yankee

Het laatste boek is van de jongste auteur, de vrijzinnige hervormde theoloog dr. M.C. van Mourik Broekman (1878-1945), die van 1910 tot 1913 in Amerika verbleef, onder meer als medewerker bij de universiteitsbibliotheek van Berkeley. Het heet: *De Yankee in denken en doen. Karakterteekening van het Amerikaansche leven* en verscheen in 1914 bij H.D. Tjeenk Willink en Zoon te Haarlem. Van de drie publikaties bieden zijn analyses het meest veelzijdige overzicht. Van Mourik Broekman heeft metterdaad gewoond en gewerkt in Amerika, en dat bood hem de gelegenheid een meer bezonnen en omvattender oordeel te vormen, dan waartoe Bouwman en Kuyper binnen enkele weken tijds in staat waren.

Van Mourik Broekman behandelde in zijn boek de maatschappelijke samenleving, de politiek, het gezin en de opvoeding, het onderwijs, de godsdienst en de beschaving. Van de drie boeken brengt zijn verslag de lezer het dichtste bij het Amerikaanse leven. Het is bovendien goed geschreven, al geldt dit ook van Kuypers *Varia Americana*,[9] en het bevat rake typeringen.[10]

Deze drie boeken verhalen over het Amerika van voor de Eerste Wereldoorlog; over het land derhalve, dat voor Europa nog zeer in de verte lag en dat nog geen politieke bemoeienis met de oude wereld had, zoals in 1917 en 1941 op beslissende wijze het geval zou zijn. Amerika was destijds voor Europeanen vooral een interessante spiegel. Men kan geen reisverslag uit die jaren opslaan, of men treft er in aan de afweging tussen de dynamische en energieke zijde van de nieuwe wereld en zijn materialistische en oppervlakkige kant.

Selectie

Mijn keuze voor deze drie auteurs is – behalve door de wens van de redactie – mede ingegeven door de gedachte, dat in de literatuur wel aandacht is geschonken aan Nederlandse *America-watchers* van liberalen huize,[11] maar dat beschouwingen van protestantse waarnemers, die ook het door liberalen doorgaans buiten beschouwing gelaten godsdienstige leven behandelden, nog weinig aan bod zijn gekomen. Dit aspect verdient echter aandacht, gezien de opvallende plaats van de godsdienst in de Amerikaanse samenleving, de rol van het protestantisme in de geschiedenis van beide naties, alsmede het toenmalige protestantse karakter van Amerika en Nederland. Om de vergelijking tussen de verslagen niet tot een halsbrekende tour te maken is gekozen voor deze drie binnen een kort tijdsbestek (1899-1914) verschenen uitgaven.

Drie Amerikaanse indrukken van drie Nederlanders derhalve, tijdgenoten, theologen bovendien, waarvan twee afkomstig uit de gereformeerde kerken en één uit vrijzinnige kring. Het feit dat het om tijd-, land- en vakgenoten gaat, draagt er uiteraard toe bij, dat hun indrukken overeenkomsten vertonen. Maar ook vallen de verschillen op tussen de sterk met een bepaalde bedoeling geschreven indrukken van de Amsterdammer met zijn moderne instelling en dynamische natuur, de gemoedelijke Kampenaar met zijn behoudende inslag en de open, maar kritische vrijzinnige waarnemer.

Ruwweg zijn hun indrukken in drie stukken onder te verdelen: ze hebben als Europeanen belangstelling voor het andere, het vreemde van Amerika ten opzichte van Europa; ze zijn geïnteresseerd in het wel en wee van geëmigreerde Nederlanders en ze beschouwen ket kerkelijk leven van de Nederlanders. Over Europeanen, Amerikanen en hun religie willen we hen horen.

Europeanen

Typerend voor de visie op Amerika van de Europeaan van destijds is de zin, waarmee Bouwman zijn verslag opende: "Het was reeds eenige jaren mijn vurige wensch, de Vereenigde Staten van Amerika te zien, het land waarvan ik als kind reeds zooveel had gehoord, waar zoovele duizenden van den Nederlandschen stam wonen, vooral van Gereformeerden huize; dat wondere land van contrasten, van de wonderen der techniek, van vinding en energie, van titanischen moed en kracht".[12] In het woord Amerika lag alles uitgedrukt wat niet gemiddeld was, wat vreemd scheen en verbazing wekte; Amerika was een wondere wereld, die, of men wilde of niet, sterker en sterker de aandacht van Europa trok.

Maar hoe moest men over dit geweldig uitgestrekte en in cultuur en natuur zo gevarieerde land oordelen? Veel hing in dit opzicht af van reisberichten uit de nieuwe wereld. Die verschenen geregeld, maar lieten ernstige vragen onbeantwoord. "We zouden wel willen", schreef daarom de hervormde predikant P.J. Molenaar in 1900 in *Ons Tijdschrift* naar aanleiding van enig persdebat over het waarheidsgehalte van Kuypers Amerikaanse bespiegelingen, "dat eens aangetoond werd hoe Amerika nu toch wezenlijk is, wie gelijk heeft". En hij voegde daar – wat al te optimistisch – aan toe: "Zoo heel moeilijk kan dat niet zijn, daar het dingen geldt, die elk ter plaatse kan onderzoeken."[13]

Bouwman vertrok nieuwsgierig, maar toch ook met reserves naar het onbekende land: wat zou hij er aantreffen en hoe zou hij Amerika ondergaan? Bij Kuyper bleek van gereserveerde gevoelens echter niets. Hij liet de indrukken van de voor menig Europeaan verbijsterende schok van de eerste kennismaking met Amerika – "New York met de honderdduizend ramen van zijn wolkenkrabbers"[14] en de skyline van Manhattan![15] – buiten zijn beschrijving, en heeft een objectieve toon gezocht.

Niet te verbergen viel echter zijn "schier dweepende sympathie voor het in Amerika ontloken leven".[16] Waar Bouwman reeds na enkele bladzijden zijn gemoed luchtte over de wanstaltigheid van de wolkenkrabbers van New York – "lelijke gebouwen, gedrukt, zwaar vierkant, gespeend aan alle poëzie",[17] – daar zetten Kuypers eerste, krachtige zinnen de stellige toon voor heel zijn verslag: "Het lijdt geen twijfel, of Amerika is Europa in de ontplooiing van maatschappelijke veerkracht en in de opheffing van ons menschelijk leven tot hooger standpunt vooruit. (...) kiest ge tot maatstaf, het verzekeren van het hoogste percent levensgeluk aan het hoogste percent der bevolking, dan *is* geen tweeërlei oordeel mogelijk, en legt de oude wereld het af."[18]

Kuyper beschreef de algemene levensomstandigheden van de zeventig miljoen Amerikanen onder meer aan de hand van het aantal gesloten huwelijken, het onroerend goed-bezit en de ontwikkeling van de pers. Hij concludeerde, dat dit land voor ieder de mogelijkheid van een "gewenschte existentie" bood en "een profetie van toekomstigen bloei" in zich borg.[19]

Van Mourik Broekmans oordeel over Amerika is vervat in een breed lopend betoog. Hun levensgevoel werkte voor hem, ondanks zijn bewondering voor hun energie, kracht, doortastendheid, royaliteit en optimisme, niet aansteke-

lijk, zoals dat bij Kuyper het geval was. Hij opende in mineur: "Amerika heeft den naam een materialistisch land te zijn, en m.i. is deze reputatie deugdelijk gegrond"; verderop scherpte hij de formulering van deze waarneming nog aan: "Op het Amerikaansche volk rust de vloek van zijn ontstaan; het zijn altijd de fortuinzoekers geweest die Amerika hebben gezocht; fortuin hebben zij gevonden, maar niet geluk. Althans wanneer men onder geluk verstaat den zegen, die het gevolg is van groot geestelijk bezit".[20]

Zo onverbloemd en hard oordeelde Bouwman niet. Hij constateerde dat het Amerikaanse volk over het algemeen in welvaart leefde en goed verdiende, omdat het hard werkte. Er werd bovendien nauwelijks alcohol gedronken, zoals ook Kuyper dankbaar vaststelde. Hij prees de wettelijke en sociale gelijkheid en roemde zelfs de sociale trek van de Amerikanen, waar Van Mourik Broekman juist sprak van hun onovertroffen egoïsme. Bouwmans waarnemingen druisten werkelijk geheel tegen het algemene Amerika-beeld in, toen hij deze trek nota bene verklaarde uit het feit, dat de Amerikaan zo welopgevoed was![21] Ongetwijfeld werd Bouwmans particuliere kijk op de Amerikaanse samenleving mede bepaald door het feit dat hij veelal met gereformeerde geestverwanten verkeerde. Hij heeft dus een ander Amerika ontmoet dan Van Mourik Broekman.

Bouwman stelde in de loop van zijn verslag zijn aanvankelijk ongunstige oordeel over het Amerikaanse leven dus enigszins bij, maar hij bleef toch getroffen door het lelijke, het luidruchtige, en om het gunstiger te zeggen, het "praktische, maar tevens ongezellige"[22] van het Amerikaanse leven. De algemene ontwikkeling van de Amerikaan sloeg hij lager aan dan die van de Europeaan. "De groote massa leest en onderzoekt weinig. Wel worden de nieuwsbladen verslonden."[23] Maar een degelijke krant, met een hoofdartikel, waarin beginselen worden ontwikkeld, vond hij niet, ook niet tussen de enkele goede dagbladen, die hij aan de Oostkust zag. Bij dit oordeel sprak de verknochtheid aan de Nederlandse pers een duchtig woordje mee; ook Van Mourik Broekman oordeelde kritisch over het leesgedrag van de Amerikaan, die zijns inziens op nieuwsgaring, niet op geestesvorming is ingesteld.[24]

Terwijl de kosmopoliet Kuyper de dynamiek van de grote steden prees en er niets opmerkte van het pauperisme dat Europese steden als Berlijn, Parijs, Amsterdam en Brussel kenmerkte,[25] schreef Bouwman uit het rustige Kampen met meer oog voor de werkelijkheid over de "zedelijke verwildering" en "bange toestanden" in "donker New York": "7486 werden gearresteerd wegens landlooperij; (...) 10.000 meisjes begonnen een leven van schande, terwijl 50.000 hun ontuchtig leven voortzetten; 800 mannen en vrouwen pleegden zelfmoord".[26] De getallen spreken, zeker waar het het calculerende Amerika betreft, zal Bouwman gedacht hebben.

Werkelijke passie toonde Bouwman eerst op de laatste bladzijden van zijn verslag, toen hij..... Hoek van Holland weerzag en de Nieuwe Waterweg opvoer: "Werkelijk, wanneer men eenigen tijd in Amerika geweest is, en daar aan de groote eentonige velden gewoon raakte, dan vindt men Hollandsch tuin dubbel schoon, dan waardeert men eerst recht het frissche groen van Hollandsch weiden, het welverzorgde van huizen en velden en wegen, het kostelijk dichte loover van Hollandsch geboomte, dan boeit het intieme van een Hollandsch landschap, dat zoo huiselijk en rustig stemt (...) 'k Zag dan Holland weer, inniger en schooner dan ik het ooit gezien had, fier te zijn een zoon van het vrije, schoone Nederland."[27]

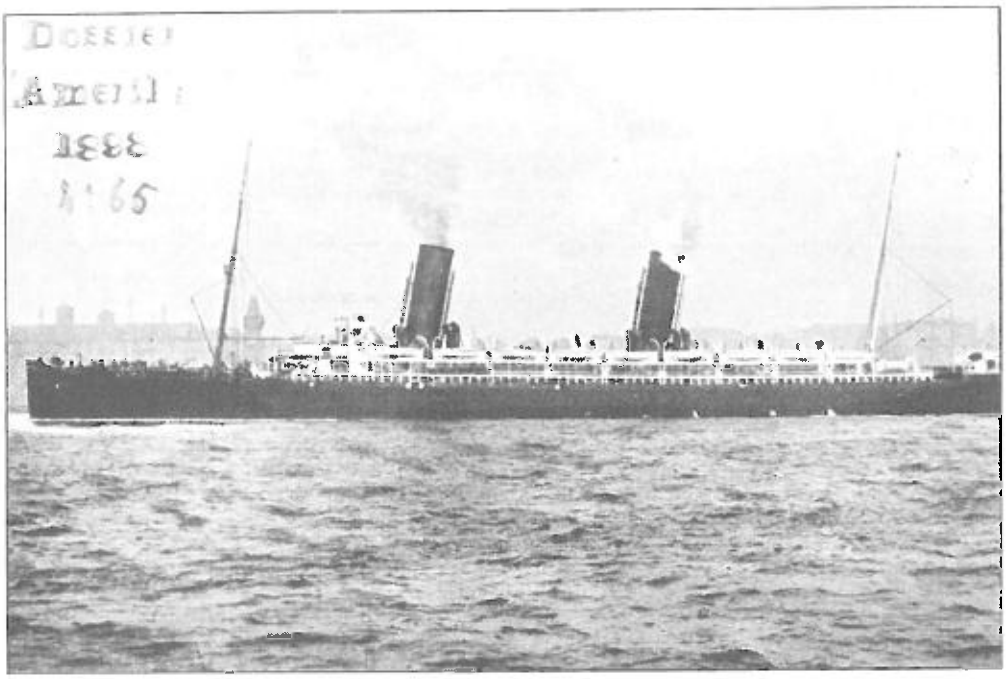
Stamgenoten

Een belangrijk bijkomend motief voor Bouwmans interesse in Amerika was, dat zovelen uit zijn eigen kring – die van de Afscheiding van 1834 – daar naar toe waren getrokken om er een nieuw, eigen leven op te bouwen. Met hun concrete levensomstandigheden waren de gereformeerden in Nederland, anders dan via particuliere correspondentie, niet goed op de hoogte – het was nog ruim een decennium voor het belangrijke overzichtswerk van Van Hinte zou verschijnen.[28] Hoe was het hen vergaan in de overweldigende Amerikaanse wereld?

De zoon van het vrije, schone Nederland bemerkte al spoedig, dat zijn geestverwanten stilaan Amerikanen waren geworden, ook al hoorde hij in Muskegon op straat nog spreken in het Gronings dialect van zijn jeugd. Het trof hem bijvoorbeeld, dat Amerikaanse gereformeerden niet meer zo sterk aan vormen hechtten als Nederlandse: "Heeft hij hinder van zijn jas, welnu hij trekt haar uit, zelfs in de kerk en op de synode."[29]

Bouwman – en ook Kuyper – beklemtoonde desondanks het Nederlandse element in de Amerikaanse samenleving. In breedvoerige historische uiteenzettingen, die teruggaan tot op de Nederlandse kolonisatie op Manhattan eiland in de zeventiende eeuw, verhaalden ze van Hollandse invloeden op de Amerikaanse samenleving. Bij Kuyper speelde hierbij zijn anti-Engelse sentiment een rol, dat mede was ingegeven door het optreden van Engeland tegen weer andere Nederlandse kolonisten, met wie Kuyper en vele Nederlanders met hem zich verwant voelden – op dat moment veel meer zelfs dan met de Nederlandse Amerikanen: de Boeren in Zuid-Afrika.

De door beide waarnemers opgemerkte gelijkenissen tussen Nederland en Amerika zijn soms frappant. Kuyper citeerde ter illustratie een gangbare opmerking uit Hollandse kolonisten-kringen – een kwart miljoen in getal: "Van Engelsche herkomst moge de *inslag* van het nationale weefsel zijn, de *schering*, is echt-Nederlandsch opgezet."[30] Deze gedachte bekoorde Kuyper en hij verzon alles bijeen wat mogelijk deze bewering, die zich vooral keerde tegen de sterke Engelse invloed in Amerika, kon steunen: Engeland was een monarchie, maar de Unie koos na 1776 voor de Nederlandse republikeinse regeringsvorm (waarmee het nauwelijks meer dan de naam gemeen had); Nederland heette de United Provinces, en daaraan ontleende Amerika zijn naam United States; het rood-wit-blauw van de Nederlandse vlag leverde de kleuren voor de *stars and stripes* (voor wie de kleuren van de Engelse vlag kent is dit een minder overtuigend argument); de Verenigde Staten kozen niet voor een hogerhuis en een lagerhuis, zoals Engeland dat kende, maar voor het Nederlandse systeem van een rechtstreeks door het volk gekozen vertegenwoordigend lichaam, plus een indirect verkozen vertegenwoordigend lichaam (de overeenkomst is inderdaad treffend, maar historisch gezien is in dit geval de beïnvloeding veeleer omgekeerd geweest); Washington ademde niet "den hoogen toon van Windsor",[31] maar de eenvoud van 's-Gravenhage. Bouwman meldde minder vernuftig, maar in de-



Het schip waarop Kuyper in 1898 de oceaan overtrok (HDC, Amsterdam)

zelfde geest: "Nergens in de bevolking der Vereenigde Staten zijn menschen te vinden, die de nakomelingen der eerste Nederlandsche kolonisten overtreffen in eerlijkheid, vlijt, hoffelijkheid en bekwaamheid."[32]

Bouwman gaf in zijn reisverslag een kort overzicht van de Nederlandse kolonistengeschiedenis in Amerika, dat uitliep op een kerkhistorisch overzicht van het verval in de achttiende eeuw. Daarmee had hij zijn lezers rijp gemaakt voor de opleving, gewekt door de entree van de Nederlandse Afgescheidenen in de Amerikaanse geschiedenis. Bij het onderwerp van de hoofdstukken, die dan volgen, voelde Bouwman zich op eigen terrein. Hierin behandelde de kerkhistoricus en canonicus het wel en wee van de in snel tempo tot ongeveer tachtigduizend leden gegroeide Christian Reformed Church in de verstreken halve eeuw, met bijzonder aandacht voor de leidende figuur van de gereformeerde nederzetting te Holland, Michigan, ds. A.C. van Raalte, wiens graf hij op 25 juli 1910 bezocht. Hij gedacht er dit "Napoleontisch leven", en beklemtoonde diens streven de afgescheiden kolonisten te "maken tot een volk, dat met bewaring van het stevige Hollandsch-Gereformeerde type, in de nieuwe wereld zich kon aanpassen aan geheel andere toestanden".[33]

Nederlandse cultuur in Amerika

De Nederlandse trek in het Amerikaanse leven werd destijds niet alleen door Nederlandse bezoekers opgemerkt, maar genoot ook van Amerikaanse zijde aandacht, na lang veronachtzaamd te zijn geweest. Kuypers reisverslag wekte de indruk van een sterk oplevende aandacht voor de Nederlandse wortels, en deze indruk wordt bevestigd in het reisverslag van zijn dochter, die in 1907 een half jaar in Amerika door bracht.[34] Van grote betekenis was in dit verband Motley's in 1856 verschenen geschiedwerk *The rise of the Dutch republic*, dat volgens H.S.S. Kuyper "voor 't eerst de oogen van Amerika geopend [heeft] voor de schoonheid van Holland's geschiedenis, en voor de groote waarde, die het alleen reeds daardoor voor de wereld heeft."[35] Ten tijde van Abraham Kuypers bezoek aan Amerika was naar zijn oordeel Nederland inmiddels populair geworden.

Het Engelse element was echter overheersend in Amerika en dat werd door de gereformeerde Nederlandse gemeenschap als zo bedreigend ervaren, dat het onderlinge geschillen (kerkscheuringen!) althans tijdelijk verdrong. In hoeverre dienden de Nederlanders hun afkomst trouw blijven om gereformeerd te kunnen zijn, en in hoeverre konden zij Amerikaan worden? Dienden zij te streven naar concentratie en conservering, of naar infiltratie en beïnvloeding? Aangegrepen door deze vragen, sprak Bouwman op 4 juli 1910 – Onafhankelijkheidsdag – op een bijeenkomst voor christelijke gereformeerden in een bos bij Perkins, Iowa, over de noodzaak van eigen, christelijk onderwijs, nu de publieke school door de beginselen van modernisme en evolutie werd bedreigd. In dit conflict speelde de taal een belangrijke rol. De Nederlandse taal leek een verzekering voor het behoud van de gereformeerde cultuur, maar wat zou het effect van de welhaast onvermijdelijke overgang op het Engels zijn?[36]

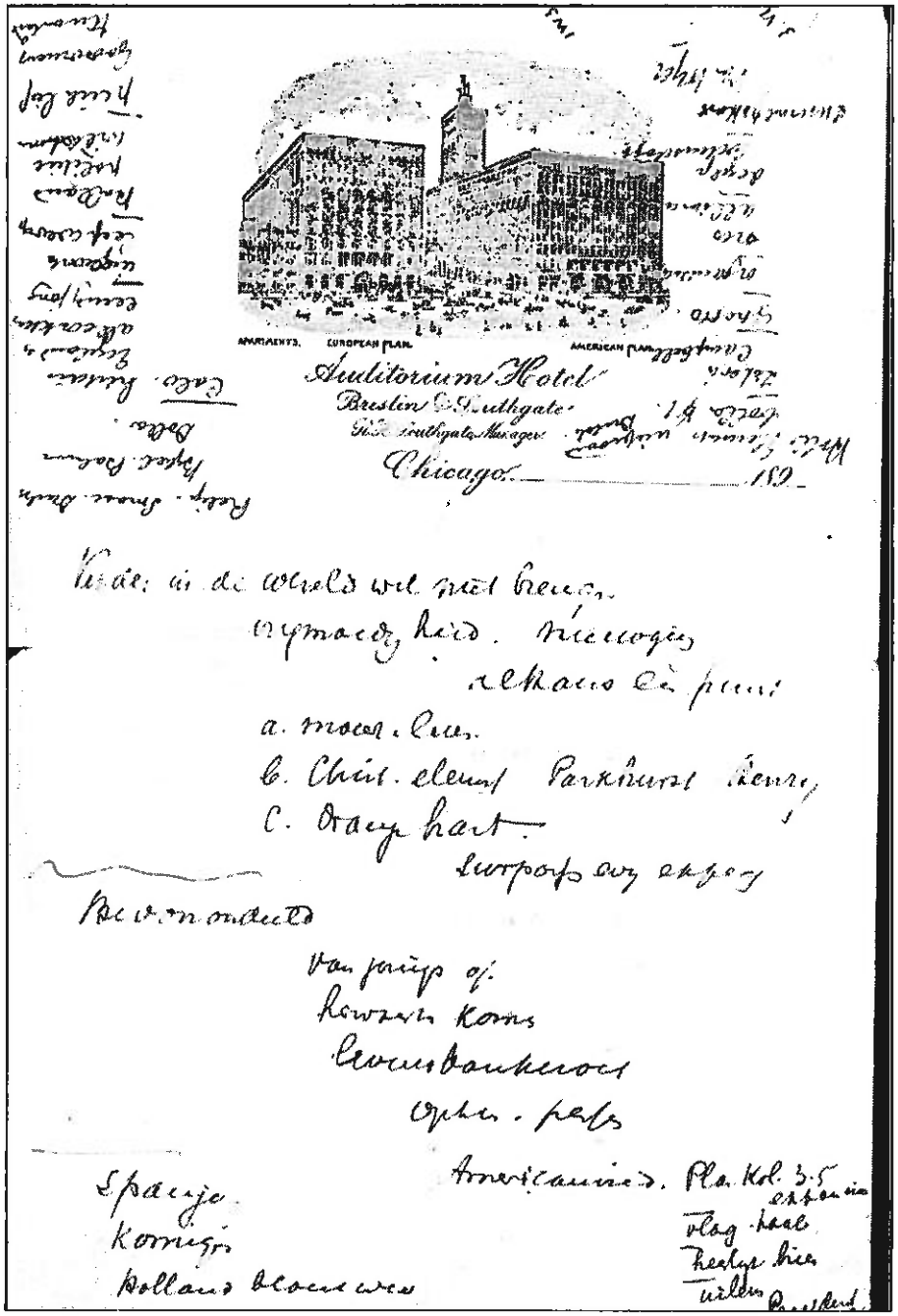
De vrijzinnige Van Mourik Broekman schonk aan deze kwestie geen aandacht, want hij had deze gemeenschap in Amerika niet ontmoet. Bouwman roerde het probleem even aan (volgens hem had het Nederlands als spreektaal geen toekomst in Amerika), maar Kuyper besteedde in zijn *Varia Americana* een dertigtal pagina's aan deze kwestie. Hij was een voorstander van de wederzijdse doordringing van de Amerikaanse en Nederlandse cultuur. Terwijl hij om staatkundige redenen voor wat de Nederlandse invloed in Vlaanderen en Transvaal betrof wenste vast te houden aan Nederlandstalige literatuur, schoolboeken en kranten, meende hij dat dit streven in Amerika de doorwerking van de Nederlandse invloed juist in de weg zou staan. Het Engels was nu eenmaal de landstaal geworden en wie volhardde bij het Nederlands alleen, plaatste zich buiten de ontwikkelingen. Hij wilde daarom het gebruik van de Nederlandse taal bij de lagere klassen tegen gaan. Het moest een "weeldetaal"[37] voor ontwikkelden worden, zoals dat in sommige kringen ook van het Frans gold.

Langs deze weg achtte hij een doorwerking van de Nederlandse cultuur, met name voor wat haar calvinistische karakter betrof, mogelijk. Om deze reden bepleitte hij de Engelstalige studie van de Nederlandse taal- en letterkunde, geschiedenis en recht aan Amerikaanse universiteiten. Hij had vastgesteld, dat zelfs in Nederlandse streken, zoals Michigan, de scholieren Duits, Engels en Frans leerden, maar geen Nederlands. Hij miste voor zijn landstaal Engelstalige leerstof; en voor wat de geschiedenis betrof "een goede Hollandsche historie, breed

voor het tijdperk van 1550-1650, en daarvóór en daarachter zeer versmald".[38]

Het is interessant, dat een leerling van de Vrije Universiteit, Tiemen de Vries, mede dankzij financiële steun vanuit Nederland, van 1911 tot 1913 hoogleraar was aan de Universiteit van Chicago, met als leeropdracht de Nederlandse geschiedenis, taal- en letterkunde; tot 1914 doceerde hij vervolgens aan Calvin College, Grand Rapids, Michigan.[39] Geheel overeenkomstig Kuypers wens publiceerde hij enkele overzichten van de Nederlandse geschiedenis, taalletterkunde.[40]

Wat er van Amerika zou kunnen worden onder invloed van het Nederlandse cultuurelement was ongewis, maar wat Amerika destijds cultureel voorstelde, leed voor Van Mourik Broekman, die meer dan Kuyper en Bouwman in aanraking was gekomen met de Amerikaanse levensstijl buiten de gereformeerde gemeenschap, geen twijfel: "Er is geen 'Amerikaansch' geestesleven. (...) De besten ervaren dit wel. En hun verlangen gaat uit naar cultuur."[41] In dit opzicht steunden de Amerikanen zijns inziens nog sterk op Europa. Muzikaal waren de Amerikanen niet, daartoe was hun volksaard te weinig emotioneel. Over de Amerikaanse schilderkunst oordeelde hij net zo ongunstig, evenals over de uithuizigheid en overprikkeling veroorzakende bioscoop: "Geregeld bioscoopbezoek staat geheel op één lijn met het verslaafd raken aan genotmiddelen als alkohol en opium."[42]



Aantekeningen van Kuyper voor één van zijn Amerikaanse redes (HDC, Amsterdam)

Religie

Een groot deel van de drie boeken is ingeruimd voor de overweging van het kerkelijke en godsdienstige leven in Amerika. Deze aandacht laat zich enerzijds verklaren door de theologische vorming van de waarnemers, terwijl in het geval van Bouwman de reis bovendien met een kerkelijk doel werd gemaakt. Zijn reisverslag toont ons het minste van het algemene Amerikaanse leven en brengt ons het meest in aanraking met een concrete kerkelijke gemeenschap: de Christian Reformed Church. Anderzijds is het overwicht van het godsdienstig thema ook te verklaren uit de door Van Mourik Broekman aangeduide omstandigheid, "dat de godsdienstige verschijnselen in Amerika zoo kenmerkend Amerikaansch zijn".[43] De drie Amerika-gangers hadden dezelfde ervaring, die ook vele Europeanen er vandaag ondergaan: de religie is er "civil religion"; ze is gemeengoed en uitingen ervan vormen een pregnant onderdeel van het openbare leven.

Hoewel Kuyper een scheiding van kerk en staat voorstond, en de verantwoordelijkheid voor het christelijke karakter van de samenleving niet bij de staat, maar bij de christenen legde, had hij het steeds wenselijk geacht, dat het christendom in bepaalde vaste publieke vormen tot gelding werd gebracht. Kuyper merkte in zijn *Americana* op, dat wat hij in dit opzicht van de staat verlangde in Amerika realiteit was.[44]

Religie in Amerika was echter wel iets anders dan religie in Nederland. Kuyper verhaalde, hoe hij in Brooklyn uit een trolley-car stapte en terecht kwam in een demonstratie tegen het vloeken, waaraan naar schatting elfduizend man deelnamen. Wat een invloed heeft het calvinisme nog in Amerika!, was zijn eerste gedachte, maar hij ontdekte spoedig dat het hier geen "fijnen" betrof, maar – verbazingwekkend voor wie het spraakgebruik van de Nederlandse "roomschen" kende – rooms-katholieken. Kuypers eerste Amerikaanse les voor zijn lezers was, "hoe uw maatstaf voor de dingen dien ge uit Amsterdam

meebracht, in New York onklaar is geworden".[45]

Kuyper moest stukje bij beetje ontdekken hoe de religie in Amerika functioneerde. Wat hem zeer trof was dat het kerkelijk leven er niet schuil ging, maar energiek op de voorgrond trad. Hij vertelde enthousiast dat de Amerikaanse politieke partijen nooit een ongodsdienstig man kandidaat voor het presidentschap zouden stellen, omdat dit tegen de geest van het volk in zou gaan. McKinley, de toenmalige president van de Verenigde Staten, typeerde hij als een "man des gebeds".

Maar waren Kuypers observaties trefzeker? Gereformeerde Amerikanen gnuifden over deze naïeve beeldvorming en noemden Kuypers gunstige oordeel over het publieke karakter van de religie "pluimstrijkerij": "Dit is totaal in strijd met de Amerikaansche principes, die godsdienst en politiek zoo ver mogelijk van elkander scheiden".[46]

Het is echter niet geheel vreemd, dat het Kuyper trof, hoezeer de religie en de kerk in Amerika tot de fundamenten van het sociale leven behoorden. Amerika was van huis uit een godsdienstig land. De eerste emigranten waren meestal de oceaan overgestoken om religieuze redenen en hun samenleving was gestempeld door het puritanisme. De kerk was een samenbindende factor geweest in het ongewisse maatschappelijke leven en de kerkgang was ook aan het begin van deze eeuw nog een erkend en wezenlijk onderdeel van het leven.

Amerikaanse godsdienstigheid

Maar van welke aard was nu deze godsdienstigheid? Misschien dat deze vraag enig licht werpt op de oorzaak van de tegenstelling der meningen tussen Kuyper en sommige gereformeerde Amerikanen. De vrijzinnige Van Mourik Broekman was als godsdienstwetenschapper het meest bekwaam in het overwegen en beschrijven van dit vraagstuk. Het is echter interessant, dat zijn oordeel en dat van de gereformeerde Bouwman elkaar nauwelijks ontliepen.

Van Mourik Broekman typeerde de godsdienst in Amerika als een "massaverschijnsel". Hij wilde daarmee niet zozeer zeggen, dat godsdienstigheid er veel voorkwam, als wel, dat de gelovigen hun geloof eerder gemeenschappelijk bezaten dan individueel. Men beaamde een gemeenschappelijke belijdenis, maar een sterk persoonlijk geloof trof hij er weinig: "Het is geen land voor mystiek en devotie. (...) het leven is er te roezig voor, en van de meesten moet men ook onderstellen dat zij liever het volle daadleven meeleven dan dat zij hun heil zoeken in contemplatie en versterking van het innerlijk wezen."[47] Bouwman deelde Van Mourik Broekmans mening, dat het godsdienstige leven er in wezen oppervlakkig was. Het verbaasde hem niet dat juist in Amerika het methodisme zo was aangeslagen: "Men vraagt weinig naar beginselen. (...) Bij ons is de groote vraag: Wat denkt gij? bij den Amerikaan: Wat doet gij?"[48] De Amerikaan wil, "wanneer hij tot rust komt, een kort aangrijpend woord, dat op zijn gevoel werkt, op bekeering, levensverandering".[49] En dat was in het kort al wat het methodisme in gereformeerde ogen bieden kon.[50]

Kuypers betoog stemde niet zonder meer met deze gedachtengang overeen. Hem boeide de publieke trek van de religie in Amerika. De kerk was in Amerika een macht, waarmee gerekend diende te worden, en de predikant was een geëerde en geziene figuur, die zich in de samenleving vertoonde!

In zijn Stone-lectures formuleerde hij waarom dit gegeven hem zo boeide: hij herkende er de trekken van het calvinisme in. Kuyper hield zijn overwegend presbyteriaanse gehoor voor, dat wel beschouwd niet alleen het democratisch karakter van de Amerikaanse constitutie een calvinistische inslag verried, maar dat die trek overal in de toenmalige Amerikaanse samenleving op te merken viel: "In het opkomen van uw universitair leven, voor verre het grooter deel uit particulier initiatief; in het decentraliseerend en autonoom karakter van uw plaatselijke besturen; in uw strenge en toch niet nomistische Sabbatsviering; in uw eeren van de vrouw, zonder in Parijsche vrouwenvergoding te vervallen; in uw huiselijken zin; in het nauwe samentrekken van de familiebanden; in uw staan voor het vrije woord; en in uw grenzeloozen eerbied voor de vrijheid der consciëntie."[51] In alle aspecten van de Amerikaanse samenleving zag de visionaire Kuyper calvinistische trekken.

Menige nuchtere lezer ging deze visie te ver. Een recensent in Nederland ergerde zich aan het aplomb, waarmee Kuyper het calvinisme in zijn *Varia Americana* pousseerde. Uitdrukkingen als: "De calvinist is voor landverhuizing" wekten bij hem de korzelige vraag: "Heeft Calvijn het zoo gezegd? Is er in de loop der tijden aan Calvinistisch wetboek gevormd, waarin het zoo te lezen staat?"[52] En ook in Amerika klonk kritiek op deze calviniserende Amerikavisie. Wellicht "het meest Nederlandsch stambewuste"[53] Amerikaanse persorgaan *De Vrije Hollander*, dat tweemaal per week verscheen in Orange City, Iowa, schreef honend over de in *Varia Americana* ontvouwde gedachten: "Als een zilveren draad is het Calvinisme door het leven onzer koloniën geweven! We woonden hier 20 jaar, en wisten het niet. We dachten, dat juist het tegenovergestelde het geval was. Maar we zijn beter dan we het waanden".[54]

Maar Kuyper kende zijn pappenheimers. In zijn Stone-lezingen pareerde hij reeds met historische betogen de kritiek, dat wat hij aan het calvinisme toeschreef in wezen een vrucht was van het humanisme. Zijn visie was zijns inziens niet onjuist, alleen maar onbekend. Om het gebrek aan kennis van de calvinistische oorsprong van Amerika weg te nemen, pleitte hij voor studie, studie en nog eens studie: "Het Calvinisme *moet* thans doorzocht en doorgedacht worden, of, bij gemis aan zelfkennis, schuift men ons, onzes ondanks, over naar een gedachtenwereld, die met den aard van ons Christelijk-democratisch leven meer vloekt dan overeenstemt, en ons afsnijdt van den wortel waarop we eens zoo krachtig hebben gebloeid."[55]

Energieke godsdienst

Maar het achter zovele Amerikaanse verschijnselen schemerende calvinisme was niet het enige, dat Kuyper boeide aan het geestelijke karakter van het Amerikaanse leven. Naast het publieke, calvinistische karakter ervan, trof hem ook het energieke karakter.

Met grote energie hebben de Amerikanen in een eeuw tijds op particuliere kosten duizenden kerkgebouwen gebouwd, waarin, zo berekende Kuyper, plaats was voor tweederde van de bevolking! Bewondering oogstte de inrichting van de gebouwen, die voor toenmalige Nederlandse begrippen comfortabel was: "tapijten op den vloer, ruime en gemakkelijke zitplaatsen, uitstekende ventilatie, centrale verwarming, elektrisch licht, enz.":,[56] "Kortom, men zit

er als thuis".[57] Preekstoelen kende men er weinig; de prediker stond doorgaans op een podium.

Veel aandacht trokken voorts de bijgebouwen: eetzalen, keukens en zelfs gymnastiekzalen. Als het om architectuur ging – waar naast esthetiek veel van berekeningen afhangt – prees Van Mourik Broekman bij wijze van uitzondering de in zijn ogen cultuurarme Amerikanen.[58] Verbluft stonden de beschouwers – met name Bouwman had hier oog voor – soms van de praktische zin van de Amerikanen: zo werd er ten behoeve van jonge ouders tijdens de kerkdienst crêche gehouden en spraken kerkgangers onverbloemd uit, dat het napraten het prettigste deel is van de kerkgang.

De predikant was er volgens Van Mourik Broekman een ware impresario, een man van de wereld ook,[59] die niet zozeer op zijn geestelijke ligging en invloed werd beoordeeld, als wel op zijn organisatorische en sociale kwaliteiten. Deze sleutelpositie had hij volgens Bouwman te danken aan de kolonistentijd, toen de predikant vaak de leider was van een gemeenschap. In theologische en religieuze kwesties was de gemeente niet of nauwelijks geïnteresseerd. De kerken waren clubs, centra van "social life".[60] Alles werd er op aangelegd "de kerkelijke onderneming zoo aantrekkelijk mogelijk te maken."[61]

Hieruit verklaarde Van Mourik Broekman, dat de meeste protestanten in Amerika orthodox zijn: er was weinig bezinning, men vertrouwde op de conventionele leer. "Gelooven op gezag komt overal voor, waar men geen tijd en geen aanleg heeft om zich op te werken tot een persoonlijk standpunt. (...) Wanneer men over vrijzinnige beschouwingen spreekt, wordt gewoonlijk geantwoord: Daar kan ik toch niet over oordeelen."[62]

De op zich door Kuyper gewaardeerde noodzaak de kerk aantrekkelijk te maken, leidde volgens hem nu en dan tot merkwaardigheden. Zo ergerde hij zich aan een kerk, die een dansschool had, en aan een andere, die in het kader van de verbetering van het zelfrespect van haar bezoekers zelfs bokslessen verzorgde, "altemaal excessen en zonderlingheden, alleszins geschikt om een gewoon gereformeerd man uit onze lage landen de haren te berge te doen rijzen. Is dàt hier de kerk? Ai mij, waar gaat het met Christus" heilige kerk in de nieuwe wereld heen?'[63]

Kerkorganisatie

Kuyper toonde als enige belang voor de kerkelijke organisatie, die in het algemeen gesproken geënt was op het Engelse parochie-systeem: elk kerkgebouw vertegenwoordigde een aparte kerk. Er was hoegenaamd geen kerkverband en het bestaan van zo'n kerk hing dus in sterke mate af van de vraag of zij publiek wist te trekken. Opmerkelijk is, dat de kerkrechtdeskundige Bouwman geen principieel bezwaar had tegen dit systeem en zich zelfs afvroeg, of de gereformeerden zich inzake het kerkverband niet wat te stellig hadden uitgedrukt.[64]

Voor een predikant gold de harde regel, ook al preekte hij korter dan de Nederlanders gewend waren: "Hij moet

Kuyper als eredoctor van Princeton University, 22 oktober 1898 (HDC, Amsterdam)

boeien of hij moet weg."[65] In de grote steden leidde dit systeem tot kerken – Kuyper telde 142 denominaties – voor elk soort publiek: voor rijken, voor armen, voor ontwikkelden, voor negers, voor muzikalen, voor intellectuelen, voor Zweden, voor Duitsers etc.

Anders dan in Nederland speelde de belijdenis of de leer een geringe rol bij de indeling van het kerkelijk leven, de ambten functioneerden er niet en er werd niet gecatechetiseerd. Dit alles was voldoende om een Nederlandse gereformeerde tot een afwijzend oordeel te brengen over het kerkelijk leven in Amerika en Kuyper schroomde ook niet met name het gebrek aan catechetisch onderwijs een ernstig gevaar te noemen.[66]

Maar, – Kuyper bleef voorzichtig jegens deze hem vreemde wereld en wees ook op de lichtzijden. De concurrentie tussen de kerken prikkelde de belangstelling voor het kerkelijke leven, zo noteerde hij, er was door de noodzaak wervend te zijn meer aandacht voor het subjectieve element, de offervaardigheid werd sterk gestimuleerd, terwijl men op veel kleiner kring een eigen predikant bezat. Leergeschillen achtte hij, anders dan in Nederland, geen grote bedreiging voor het kerkelijke leven (hij sprak hier niet over de Nederlandse gereformeerde kerken), wel een te grote invloed van het geld.

Een aspect van het Amerikaanse kerkelijke leven was, dat relatief weinig mensen lid waren van een kerk. Hierop wees Kuyper, wiens gevoel voor het organisatorische aspect zijn aandacht stuurde. Er waren wel veel kerkgangers, maar een groot deel daarvan nam nooit deel aan het avondmaal. De gereformeerde betekenis van doop, verbond en kerk en hun onderlinge relatie was er volgens Kuyper onbekend. Hoewel hier dus een in zijn ogen geheel an-organisch begrip leefde van de kerk, bespeurde hij ook aan dit fenomeen nog een lichtzijde: deze independentistische kerkformatie was opgekomen als reactie tegen de door Kuyper verfoeide volkskerk-gedachte, welke tot zijn vreugde in Amerika volstrekt overwonnen was. Wie niet gelooft ging niet naar de kerk en werd er ook niet meer bij gerekend: "In Amerika begrijpt men, dat men iemand niet in het Koninkrijk opneemt om hem te bewerken, maar hem bewerken moet om hem in het Koninkrijk te brengen."[67]

De aandacht van Kuyper, die een omlijnd kerkbegrip had en praktijkervaring had met kerkorganisatie, werd als vanzelf getrokken naar de organisatorische beginselen van het Amerikaanse kerkelijke leven. De vrijzinnige Van Mourik Broekman werd echter door geheel andere aspecten van de godsdienst geboeid, zoals het gebrek aan gemoedswarmte in de diensten, waar zijns inziens ook de rijkste liturgie niet tegen hielp: "Werkelijk, het is verschrikkelijk, er wordt dogmatisch gepreekt, er wordt verstandelijk gepreekt, er wordt moraliseerend gepreekt, maar er wordt zelden vroom gepreekt. Men voelt geen verteedering over zich komen, men wordt niet opgeheven (...) en bijna altijd gaat men even onaangedaan uit de kerk als men

erin kwam."[68] Maar het wijd verbreide revivalisme in Amerika dan? Van Mourik Broekman verklaarde de aandacht voor opwekkingen, paradoxaal genoeg, uit de oppervlakkigheid van het Amerikaanse godsdienstige leven: "Juist door gemis aan diepte ontstaat behoefte aan emotie (...) het groote gros der menschen (...) geniet van de tooneelvertooningen hem in zijn kerk geboden, waarin hij zelf medespeler wordt."[69]

Bouwman en Van Mourik Broekman kwamen ten aanzien van het kerkelijke leven tot een duidelijke conclusie en lieten de balans naar de negatieve zijde doorslaan. Hoe meer, aldus Van Mourik Broekman, men de schijn van druk bezochte diensten ging doorzien, en de doorslaggevende sociale fundering van de kerkelijke gemeente in het oog kreeg, hoe meer men besefte, dat het geestelijke element er in het gedrang kwam en het godsdienstige er vertreden werd. Van Mourik Broekman kon daarom geen bewondering opbrengen voor het kerkelijke leven in Amerika.

Bouwmans oordeel over het Amerikaanse kerkelijke leven valt in twee onderdelen uiteen. Zijn algemene oordeel is afwijzend, maar zijn conclusie over de Christian Reformed Church is positief. Daar vond hij wat hij reeds kende.

Kuyper wachtte zich in de *Varia Americana* bewust voor het geven van een eindoordeel. Hij had met zijn beschouwingen een pedagogisch doel: Hij wil er de eerste neiging van velen mee onderdrukken, die het vreemde veroordeelde omdat het vreemd was. Het viel niet te ontkennen, aldus Kuyper, "dat onder al die vreemde vormen en geheel afwijkende wijzen van uiting, zich een kracht des Koninkrijks beweegt, die u weldadig aandoet, u geestelijk aantrekt, en u ten deel zelfs ontegenzeggelijk beschaamt."[70] Uit dit oogpunt valt te begrijpen, dat Kuypers mening over de Christian Reformed Church afgepaster was dan dat van Bouwman. Hij schreef het "Hollandse" karakter van deze kerken toe aan de geringe vorming van de landverhuizers, die verklaarde "dat hun hoogste ideaal was, eenvoudig *ons* kerkelijk leven op Amerikaanschen bodem over te planten, en dan liefst in dien bepaalden vorm, waarin zij dit leven hier te lande in den engeren kring gekend hebben." Maar, liet Kuyper er op volgen, zo niet degene die "de geschiedenis van Christus' kerk in haar breed en lang verloop kent, en op de hoogte is van de veelvormigheid, waarin Christus' kerk zich onder velerlei natiën vertoont".[71]

Slot

Wat opvalt, zelfs bij Van Mourik Broekman, die jaren in het buitenland verkeerde, is de hollandocentrische benadering, met name van het godsdienstig verschijnsel – èn van Kuypers kritiek daarop. Bouwman en Van Mourik Broekman beoordeelden de Amerikaanse religieuze toestanden naar de bezinning, de ernst, de vormelijkheid en de leerstelligheid die zij van het Nederlandse kerkelijke leven kende en waren daarom tenslotte teleurgesteld in wat men in Amerika aantrof. Deze optiek blijkt het sterkst in de veel gehanteerde tegenstelling tussen oppervlakkigheid en grondigheid, tussen uiterlijk vertoon en ernst, tussen daadkracht en bezinnende kracht, en wordt door geen van beide auteurs overwonnen. Het gevolg was dat de houding jegens Amerika ambivalent bleef en dat men de hooggestemde toekomstverwachtingen omtrent Amerika als het meest vrije en rijkste land ter wereld sceptisch beoordeelde. Het oude Europa, uitgeput in Amerikaanse ogen, wordt door Bouwman en van Mourik Broekman gekoesterd als hoedster van cultuur en traditie. Terwijl de moraal bij Kuyper luidde, dat reizen de blik verruimde, was omgekeerd Bouwmans slotsom: eigen haard, goud waard.

Kuyper is – het blijkt telkens weer – een verhaal apart. Ook bij hem treffen we de ambivalentie jegens Amerika, ook hij slaagde er niet in zijn voorliefde voor het oude continent geheel te onderdrukken. Maar daar tegenover staat, dat we bij hem pagina's vinden, die in geen enkel ander reisverhaal zo aan te treffen zijn. Indrukwekkend is zijn pleidooi voor de erkenning van de pluriformiteit, deze realistische, op het leven geënte gedachte. We kennen deze gedachte vooral als leerstuk: dat van de pluriformiteit der kerk. Maar bij Kuyper is de pluriformiteit veel meer dan een theologisch leerstuk. Het is een levenshouding. Het zal menigeen, die Kuyper alleen vanuit de Nederlandse verhoudingen kent, en dan vooral als verdediger van het orthodoxe erfgoed, verbazen hoe hij rond 1900 zijn gereformeerde lezers opwekte de blik te verruimen: "rekent ge in de realiteit met *meerdere bestaansvormen*, dan leidt dit er u vanzelf toe, om die verschillende bestaansvormen *te vergelijken*, door den éénen *critiek* op den anderen te laten uitoefenen, en zoo wordt ge ter wille van die critiek vanzelf teruggedrongen naar *de beginselen*. (...) Het *uwe* is dan niet meer *goed, omdat het er is*, en wat in den vreemde bestaat is dan niet meer *slecht*, omdat het *anders* is, maar als rechter boven beide bestaansvormen zit de heraut der beginselen. Het bekrompen, het angstvallig, het krampachtig zich vasthouden aan het bestaande heeft dan afgedaan. Ge zijt vrijer in uw oordeel geworden."[72]

Dit was Kuypers aanstekelijke Amerikaanse les, die blijft boeien naast die minder stimulerende, maar wellicht nuchterder lessen van Bouwman en Van Mourik Broekman, en die door de laatste als volgt werd verwoord: "America is big, but not great".[73]

Noten:

1. Zie: J. Huizinga, *Mensch en menigte in Amerika* (Haarlem 1918). Zie in het algemeen over deze ambivalentie: K. van Berkel, 'Amerika als spiegel van de Europese cultuurgeschiedenis', in: K. van Berkel (red.), *Amerika in Europese ogen, facetten van de Europese beeldvorming van het moderne Amerika* (Den Haag 1990) 9-28.
2. Aldus H.S.S. Kuyper, *Een half jaar in Amerika* (Den Haag 1918²) 264; J. Stellingwerff, *Kuyper en de VU* (Kampen 1987) 239, schrijft echter over het cortège, op weg naar de plechtigheid: "Men wandelde langs de Nassau Hall (...) naar de Alexander Hall", waar volgens zijn beschrijving de uitreiking van het eredoctoraat plaats vond.
3. Kuypers aandacht voor buitenlandse geestverwanten en voor de internationale verbreiding van het calvinisme betrof lange tijd vooral Zuid-Afrika; eerst in de jaren negentig was – mede ten gevolge van nauwere kerkelijke contacten na de Vereniging van 1892 met geestverwante emigranten – Amerika nadrukkelijk in zijn vizier gekomen. Zie: R. Kuiper, *Zelfbeeld en wereldbeeld. Antirevolutionairen en het buitenland, 1848-1905* (Kampen 1992) 160-163.
4. H. Bouwman, *Amerika. Schetsen en herinneringen* (Kampen 1912) 217, 218.
5. H.P. Berlage, *Amerikaansche reisherinneringen* (Rotterdam 1913) 8.
6. Geesink achtte Bouwman geen groot stilist: "Wat zou om nog niet eens te spreken van dien Niagara, van die 'Union Stockyards' 'n Zola, en hij niet alleen, maar ook 'n Querido gemaakt hebben!", aldus Geesink in *De Heraut*, 10 november 1912.
7. Bouwman, *Amerika*, 24.
8. Ibid. 63.
9. Zie de uitvoerige recensie van de *Varia Americana* van P.J. Molenaar, *Ons Tijdschrift*, 4 (1900) 318-322.
10. A. Lammers, *Uncle Sam en Jan Salie. Hoe Nederland Amerika ontdekte* (Amsterdam

1989) 188, prees Van Mourik Broekmans "rake typeringen" en noemde zijn boek "een genoegen om te lezen"; dat is het inderdaad.

11. Lammers' baseerde zijn "Nederlandse" beeld van Amerika in zijn *Uncle Sam en Jan Salie* hoofdzakelijk op artikelen uit *De Gids* en publikaties van liberale of socialistisch-georiënteerde Amerika-gangers. Gereformeerden komen er nauwelijks in voor, en wellicht is het daarom dat hij Bouwmans verslag "buitenissig" achtte (190). Zo vreemd was Bouwmans boek niet. 12. Bouwman, *Amerika*, 5.
13. *Ons Tijdschrift*, 5 (1901) 53.
14. Aldus Franz Kafka in zijn in 1913 gepubliceerde romanfragment "De stoker", waarvan een Nederlandse vertaling in: Franz Kafka, *Amerika. Der Verschollene* (Amsterdam 1995) 15.
15. De beroemde architect H.P. Berlage bracht in zijn *Amerikaansche reisherinneringen* de voor veel reizigers wanstaltige vreemdheid van de skyline van New York door middel van een treffende historische vergelijking terug tot ware proporties. Hij had bij de eerste aanblik van New York een "schoonheidssensatie", blijkens zijn associatie met het Toscaanse bergstadje San Gimignano, "omdat de vele recht opgaande ongespitste torens een gelijksoortig verbijsterend effekt teweeg" brachten als de skyline van Manhattan. Voor hem bleek hier geen tegenstelling tussen de oude en de nieuwe wereld, al ging "de Amerikaansche schaal naar het barbaarsche der kolossaalheid". (6) Als één van de weinige tijdgenoten construeerde hij op dit punt geen tegenstelling: "Het spreekt vanzelf, dat er in Amerika ook menschen zijn met eenzelfde fijngevoeligheid voor het mooie, dus ook voor het lelijke, als in Europa." (11)
16. A. Kuyper, *Calvinisme en revisie* (Amsterdam 1891) 47, 48.
17. Bouwman, *Amerika*, 8.
18. Kuyper, *Varia Americana*, 1.
19. Ibid., 16.
20. Van Mourik Broekman, *De Yankee*, 1, 233.
21. Bouwman, *Amerika*, 174.
22. Ibid., 239. Zie ook: Van Mourik Broekman, *De Yankee*, 241: "Ongezellig is het Amerikaansche leven in hooge mate."
23. Bouwman, *Amerika*, 97.
24. Van Mourik Broekman, *De Yankee*, 248, 249.
25. Kuyper, *Varia Americana*, 2.
26. Bouwman, *Amerika*, 240, 241.
27. Ibid., 247, 248.
28. J. van Hinte, *Nederlanders in Amerika. Een studie over landverhuizers en volksplanters in de 19e en 20ste eeuw in de Vereenigde Staten van Amerika*, 2 dln. (Groningen 1928). Tweevoudig Amerika-ganger prof.dr. V. Hepp schreef over dit boek: "Het is de vraag of zelfs iemand in Amerika zulk een veelomvattende en diep indringende kennis van de volksplantingen in Amerika bezit. (...) Van Hinte stelt alles in de schaduw. Ik wenschte wel, dat ik vóór mijn eerste reis naar Amerika dit boek had kunnen doorwerken. Hoe zou ik de toestanden onder de Nederlandsche Amerikanen beter begrepen hebben!", *De Reformatie*, 14 september 1928.
29. Bouwman, *Amerika*, 22. Geesink merkte op dat dit "gedegageerde" gedrag van de Amerikaanse broeders geen navolging verdiende, *De Heraut*, 10 november 1912.
30. Kuyper, *Varia Americana*, 61.
31. Ibid., 62.
32. Bouwman, *Amerika*, 108, 109.
33. Ibid., 138, 139.
34. Zie: Kuyper, *Een half jaar in Amerika*, 173-175. Zij wijst naast het werk van Motley met name op "een der meest populaire schrijvers over Holland", dr. William E. Griffis. Ook Edward W. Bok trachtte – zonder veel succes – het Nederlandse element in Amerika te bevorderden, onder meer door op de Nederlandse afkomst te wijzen van president Theodore Roosevelt. Zie: J.L. Krabbendam, *The model man. A life of Edward W. Bok, 1863-1930*, ([Leiden] 1995) 113.
35. Kuyper, *Half jaar Amerika*, 173.
36. Zie voor deze problematiek: James D. Bratt, *Dutch calvinism in America. A history of a conservative subculture* (Grand Rapids 1984) 37-54.
37. Kuyper, *Varia Americana*, 110.
38. Ibid., 115. Kuyper, die als altijd de weg naar de verwerkelijking van zijn gedachte reeds voor zich zag, voegde er ook aan toe, hoe de geschiedenis moest worden beschreven, uitgegeven en gebruikt: "Een plastische historie, met veel teekenende descriptie, en gehouden in den toon van het epos. Zulk een historie moet met fraaie platen en portretten verlucht zijn. Ze moet helder en sprekend wezen. En ze moet zóó goedkoop worden uitgegeven, dat alle kolonisten er een exemplaar van bezitten, en elke vader zorge, dat geen kind zijn huis uitga, zonder een exemplaar ervan in zijn koffer. Die oud-Hollandsche historie moet in elk huis gelezen worden. De ouders moeten er hun kinderen mee boeien, en er het besef door wekken van wat edelen stam ze afkomen."
39. Zie: H.J. Langeveld, "'Een van Uwe, principieel gesproken, meest trouwe leerlingen'. Het tragische leven van mr. Tiemen de Vries, een vroege student van Abraham Kuyper", in: *Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme na 1880*, 1 (Kampen 1993) 102, 103; Bouwman, *Amerika*, 91-93.

In 1913 was er aan Columbia University door Nederlanders het Queen Wilhelmina-lectoraat gesticht, eveneens met als doel de Nederlandse geschiedenis en cultuur meer bekendheid te geven in Amerika. Zie: Lammers, *Uncle Sam en Jan Salie*, 88.

40. Er zijn vier publikaties bekend van De Vries, die in verband staan met zijn leeropdracht: *Influence of the nations of Europe, especially of the Netherlands, on the character, the institutions and the development of the American nation, inaugural delivered October 15, 1911 in the University of Chicago* (Chicago 1912); *Dutch history, art and literature for Americans, lectures given in the University of Chicago* (Chicago 1912); *What the house of Orange has done for America* (Grand Rapids 1913); *Holland's influence on English language and literature* (Chicago 1916).
41. Van Mourik Broekman, *De Yankee*, 232, 233.
42. Ibid., 240.
43. Ibid., 235.
44. Kuyper, *Americana*, 22. Hij schreef zelfs idealistisch: "En de uitwerking hiervan is zoo weinig een nominale, dat een jongeman, van wien bekend wordt, dat hij spot of atheïst is, reeds daardoor zijne publieke carrière in gevaar brengt."
    De remonstrantse predikant M. Cohen Stuart, die Amerika in 1873 bezocht, meende, dat het de scheiding van kerk en staat was, die de doorwerking van het evangelie in de samenleving bevorderde. Zie: Lammers, *Uncle Sam en Jan Salie*, 26.
45. Kuyper, *Americana*, 124-126.
46. Geciteerd in: *Ons Tijdschrift*, 5 (1901) 53.
47. Van Mourik Broekman, *De Yankee*, 184, 185.
48. Bouwman, *Amerika*, 186, 187.
49. Ibid., 184.
50. Zie: Bratt, *Dutch calvinism*, 59: "'Methodism' came into play on levels high and low. (...) all agreed on its salient features: doctrinal indifference, passion for 'programs', impulsive innovation." Zie ook het kritische oordeel van P.L. Schram over de gereformeerde visie op het methodisme omstreeks 1900: "Methodistica in Nederland", *Documentatieblad voor de Nederlandse kerkgeschiedenis na 1800*, 33 (november 1990) 40-42.
51. A. Kuyper, "Het calvinisme en de toekomst", *Het calvinisme. Zes Stone-lezingen in october 1898 te Princeton (N.-J.) gehouden* (Kampen, z.j. [1925]²) 176.
52. P.J. Molenaar in *Ons Tijdschrift*, 4 (1900) 316. Voor het citaat zie: *Americana*, 84.
53. Van Hinte, *Nederlanders in Amerika*, 2:477. Interessant zijn de cijfers die Van Hinte gaf over Nederlandse publikaties in Amerika. *De Vrije Hollander*, met zo'n 1000 abonnees, bestond nog ten tijde van Bouwmans reis (*Amerika*, 45), maar was omstreeks 1928 verdwenen (2:477); het kerkelijk weekblad *De Heraut* van Kuyper had voor de Eerste Wereldoorlog 200 Amerikaanse abonnees, de werken van Kuyper heeft uitgever Eerdmans-Sevensma en Co., Grand Rapids, Michigan, bij duizenden geïmporteerd en van Winckels biografie van Kuyper gingen in 1921 in één bestelling van deze uitgeverij 1000 exemplaren naar Amerika (2:557).
54. Geciteerd in *Ons Tijdschrift*, 5 (1901) 52.
55. Kuyper, *Calvinisme en de toekomst*, 177. Zie inzake een kritische beschouwingswijze ook: M.L. Mooijweer, 'Een voorlijke erfgenaam van Nederland, Abraham en Henriëtte Kuyper over Amerika', in: Van Berkel *Amerika als spiegel*, 40-53.
56. Bouwman, *Amerika*, 194.
57. Kuyper, *Americana*, 129.
58. Van Mourik Broekman, *De Yankee*, 236.
59. Ibid., 198, 208.
60. Ibid., 199.
61. Kuyper, *Americana*, 131.
62. Van Mourik Broekman, *De Yankee*, 187.
63. Kuyper, *Americana*, 127, 128.
64. Bouwman, *Amerika*, 190.
65. Kuyper, *Americana*, 131.
66. Ibid., 156.
67. Ibid., 141.
68. Van Mourik Broekman, *De Yankee*, 186.
69. Ibid., 224.
70. Kuyper, *Americana*, 163.
71. Ibid., 164.
72. Kuyper, *Americana*, 165, 166. P.J. Molenaar schreef in een uitvoerige bespreking van Kuypers Amerikaanse indrukken, dat dit oordeel uit de mond van Kuyper hem weldadig aandeed, maar, vroeg hij zich af, "of nu al zijn volgelingen van hetzelfde gevoelen zullen zijn?" *Ons Tijdschrift*, IV (1900) 315.
73. Van Mourik Broekman, *De Yankee*, 266.

Amerika: een christelijke natie?*)

James C. Kennedy

In hun boosheid om de groeiende aandacht voor multiculturalisme in het onderwijsprogramma van de openbare scholen, wist een aantal ouders in 1994 hun plaatselijke schoolbestuur ervan te overtuigen de Amerikaanse cultuur superieur te verklaren. Dit voorval is zo interessant omdat het voornamelijk christelijke ouders waren die zich hier sterk voor maakten. In hun ogen was het christelijke karakter van hun natie een van de belangrijkste redenen voor de superioriteit van de Amerikaanse cultuur, een karakter dat Amerika groot had gemaakt, maar nu door het multiculturalisme leek te worden ondermijnd. Deze gebeurtenis is slechts een klein onderdeel van de "cultuuroorlogen" die momenteel woeden in de Verenigde Staten, waarin culturele conservatieven en progressieven in hevig debat zijn verwikkeld over de waarden die moeten gelden op het openbare terrein. De bewering van veel conservatieven dat Amerika een christelijke natie was en ook behoort te zijn (of, zoals door sommigen geprefereerd, een natie gevormd door "joods-christelijke waarden") wordt dus nog veelvuldig gehoord, en is niet, zoals in Nederland, beperkt tot een kleine groep orthodoxe protestanten.

Het is mijn taak om kort weer te geven waarom de Verenigde Staten nog steeds zo'n sterk godsdienstige samenleving is (in de jaren tachtig ging veertig procent van de Amerikanen wekelijks naar de kerk), en waarom veel Amerikaanse christenen geloven dat de Verenigde Staten een christelijke natie is. Het antwoord op beide vragen is dat het Amerikaanse christendom in de negentiende eeuw als een effectieve "civil religion" functioneerde voor een dynamische, door de Verlichting beïnvloede samenleving. Hierin is het Europese christendom, dat (terecht of onterecht) gebonden was aan een "voor-modern" of "middeleeuws" verleden, nooit geslaagd. In tegenstelling tot de situatie in Europa verstrengelde het Amerikaanse christendom zich zo met de wezenlijke elementen van de moderne, Amerikaanse cultuur dat vele christenen in dat land tot de overtuiging kwamen dat hun politieke en economische beginselen de beste manier waren om hun christelijke overtuigingen in de praktijk vorm te geven. Anders gezegd, het christendom in Amerika paste bijzonder goed in de "civil religion" die zich manifesteerde tussen het einde van de achttiende en het midden van de negentiende eeuw. De sterke band tussen het christendom en de Amerikaanse samenleving wordt duidelijk zichtbaar in de vier aandachtsgebieden die hieronder worden uiteengezet.

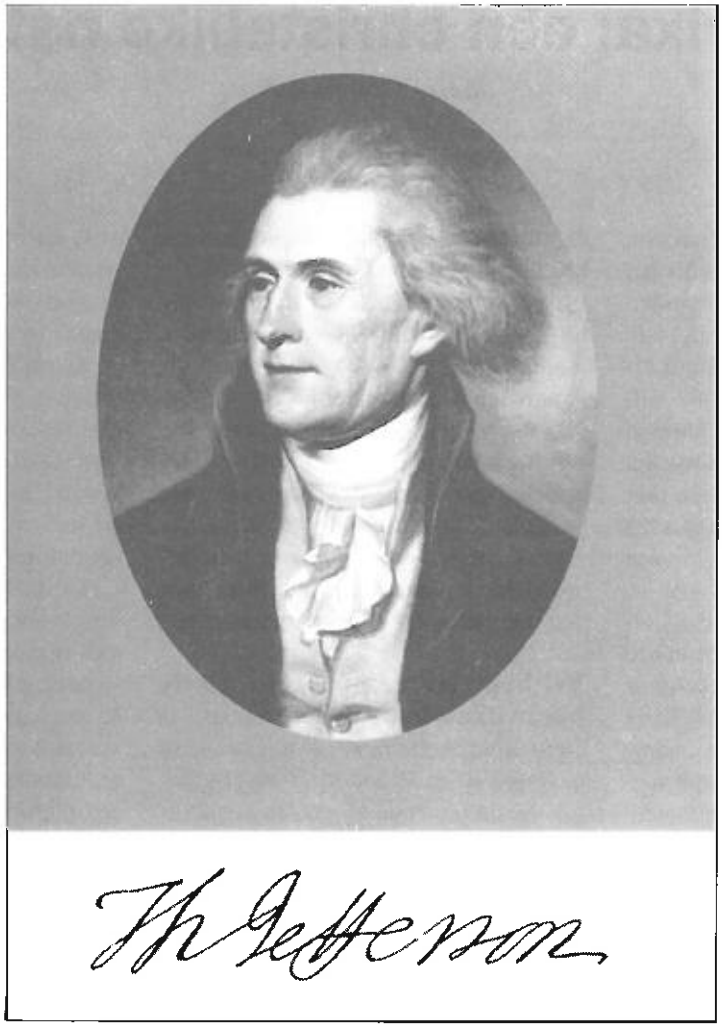
Vrijheid en democratie: Gods blauwdruk voor de overheid

Guillaume Groen van Prinsterer maakte in *Ongeloof en Revolutie* (1846) duidelijk dat de revolutie zijn wortel vond in ongeloof. Op dit punt wijkt de Anglo-Amerikaanse christelijke politieke traditie scherp af van de Nederlandse broeders. De Amerikaanse revolutionairen waren namelijk zelf overtuigde christenen die het juk van religieuze en politieke tirannie van zich afwilden schudden. Engelse puriteinen hadden per slot van rekening hun eigen koning Charles I onthoofd. De New England puriteinen hebben nooit hun diepe wantrouwen tegenover de regering in Londen verloren. In de loop van de achttiende eeuw definieerden deze Amerikaanse puriteinen christelijke "vrijheid", dat oorspronkelijk een theologische betekenis had, steeds meer in politieke termen. Tussen 1750 en 1775, de jaren direct voorafgaand aan de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring, sneden kanselredes in New England steeds vaker politieke thema's aan, verpakt in conventionele theologische terminologie. De strijd voor politieke vrijheid was Gods strijd. En in 1783 noemde Ezra Stiles, een vooraanstaande gereformeerde theoloog, generaal George Washington de "Amerikaanse Jozua".[1] In het begin van de negentiende eeuw was politieke vrijheid onlosmakelijk verbonden met het christelijke geloof, dat, volgens veel Amerikanen, slechts kon opbloeien in een klimaat waar meningen en ideeën vrij geuit konden worden. Dit betekende niet dat politieke en religieuze vrijheid altijd werd erkend in de negentiende eeuw; mijn Quaker voorvader werd in 1846 vermoord toen hij tijdens de verkiezingen in Noord-Carolina zijn stem wilde uitbrengen. Maar het betekende wel dat het christendom in Amerika aan dezelfde kant stond als de nieuwe liberale politieke orde, in tegenstelling tot de oppositie die kerken in Europa ondervonden van het politiek liberalisme.

Hetzelfde kan worden gezegd van het christendom en de democratie. Democratie werd voor het eerst als positieve term gebruikt in de jaren twintig van de negentiende eeuw, toen de nieuwe westelijke en zuidelijke "frontier" staten de politieke elites in het oosten dwongen een populistischer houding aan te nemen; een vrij volk had het geestelijke gezag om zijn eigen beslissingen te maken. De negentiende eeuwse historicus George Bancroft stond niet alleen toen hij zei dat God zich op mystieke wijze bekend maakte via de stem van het volk; vox populi, vox dei.[2] Nederlandse calvinisten en katholieken hebben vaak de idee van een "volkssoevereiniteit" beschouwd als een goddeloos credo van socialisten en liberalen. Maar voor vele Amerikaanse christenen was "popular sovereignty" de meest natuurlijke manier om vorm te geven aan een goed beleid en aan Gods wil.

Kort gezegd leek de Amerikaanse politieke ideologie een verbond te hebben gesloten met christelijke, of in elke geval breed religieuze, idealen. De relatie tussen het christendom en politieke waarden werd verondersteld (Amerikanen hebben nooit een hoge pet opgehad van politieke theorieën) en leek zo natuurlijk te zijn dat slechts tijdens de laatste halve eeuw debatten zijn opgekomen over de mate waarin de Amerikaanse politieke orde een expliciet christelijk karakter droeg. Geseculariseerden benadrukken vaak de Verlichtingswortels van de Onafhankelijkheidsverklaring en de Amerikaanse grondwet. Ze wijzen er bijvoorbeeld op dat "Founding Fathers" zoals Washington, Benjamin Franklin, Thomas Jefferson en James Madison (in

verschillende mate) een deïstische theologie aanhingen. En toen aan Alexander Hamilton werd gevraagd waarom de grondwet geen melding maakte van God, zei hij naar verluidt: "We forgot".[3] Bovendien is uit een recent onderzoek gebleken dat de opstellers van de grondwet hun politieke inspiratie nauwelijks uit de Bijbel haalden. Ze gaven er de voorkeur aan zich te laten inspireren door achttiende eeuwse politieke theoretici.[4]



Voor christelijke conservatieven die strijden tegen landgenoten die geen waardering kunnen opbrengen voor de rol van religie in het openbare leven is het idee dat de Verenigde Staten een wezenlijk seculiere oorsprong heeft een gruwel. Zij wijzen op de geschriften van deze "Founding Fathers" waarin hun eerbied voor de Voorzienigheid, de "Onzichtbare Hand" en de goddelijke wetten die hen hebben geleid naar voren komt. Voor deze christenen zijn de Amerikaanse politieke beginselen, vooral de vrijheid, direct afgeleid uit de Bijbel en het ontzag voor God. Zo schreef Jerry Falwell in 1981: "God is the Author of our liberty, and we will remain free only as long as we remember this and seek [as a nation] to live by God's laws".[5] Falwell heeft uiteraard gelijk. God is onze bron van vrijheid, en geen land kan lang gedijen als het Gods wet verzaakt. Maar Falwell koppelt de politieke vroomheid van de "Founding Fathers" aan het christelijk geloof, veronderstellend dat ze hetzelfde zijn. Dit is in feite wat veel Amerikanen hebben verondersteld, namelijk dat de Amerikaanse "civil religion", waarin vrijheid en democratie (en Gods voorzienige leiding daarin) centraal staan, een politieke uitdrukking is van ware religie. De Mormonen, wier politieke en sociale standpunten weinig verschillen van die van conservatieve christenen, beweren zelfs dat de Amerikaanse grondwet, evenals de Bijbel, is geïnspireerd door God (ze geloven ook dat de "Founding Fathers" na hun dood allemaal bekeerd werden tot het Mormonisme). Dit alles mag vrij dubieus klinken, maar toch heeft dit veronderstelde verband tussen godsdienst en het Amerikaanse politieke systeem zowel de Amerikaanse vaderlandsliefde versterkt (door het een religieuze vitaliteit te geven), als het Amerikaanse christendom (door het een burgelijke relevantie te verlenen). Hoewel de Amerikaanse "civil religion" weinig meer is dan een oppervlakkig theïsme, heeft het regelmatig gebruik van Gods naam de overtuiging van velen bevestigd dat Amerika, tenminste het *echte* Amerika, een christelijke natie is, zowel nu als in de dagen van de "Founding Fathers".

Individualisme en het religieuze ethos van Amerika

Hoewel individualisme in de oren van veel Nederlanders een egoïstische en asociale klank heeft, is het voor vele Amerikanen de kern van hun christenzijn en hun nationaliteit. Tegen 1750 was de godsdienstigheid in de Amerikaanse koloniën, waar mensen van verschillende denominaties en landen naast elkaar leefden, naar Europese begrippen zeer divers. De anonimiteit van de emigratie en de mobiliteit van de "frontier" zorgden voor een veel flexibeler kerklidmaatschap en kerkgang dan in Europa mogelijk was geweest. Nergens hadden individuen grotere vrijheid om naar een ander kerkgenootschap over te gaan dan in Amerika. Roger Williams (de stichter van de kolonie Rhodes Island) begon zijn volwassen leven als een puriteinse predikant, maar veranderde zijn kerklidmaatschap meermalen in de loop van zijn lange leven.

In een omgeving waar religieus pluralisme een "fact of life" was en waar persoonlijke vrijheid zeer werd gewaardeerd, is het eenvoudig te begrijpen dat persoonlijke ervaring al spoedig veel belangrijker was dan confessionele overeenstemming. Hoewel het piëtisme niet in Amerika was ontstaan, had het wel veel invloed in dit land. In Europa, waar het piëtisme was beïnvloed door de Britse en Duitse varianten, was het òf een reactie op de gevestigde kerken, òf een irenische vleugel binnen deze kerken. Zodoende waren de religieuze en sociale effecten in Europa beperkt door het kerkelijke landschap. Maar in de Verenigde Staten, waar de geïnstitutionaliseerde kerk veel minder zeggingskracht had, begon het piëtisme het Amerikaanse religieuze leven als een ervaringsreligie te beheersen, waarbij individuele beslissingen en keuzes centraal stonden. Tussen 1740 (het begin van de "First Great Awakening", waarin duizenden Amerikanen bij opwekkingsbijeenkomsten werden bekeerd) en 1840 (het einde van de "Second Great Awakening") was het Amerikaanse protestantisme getransformeerd tot een evangelisch christendom, waarin persoonlijke ervaringen en een sterk ontwikkeld moreel besef veel belangrijker waren dan credo's en dogma's. In een reactie op calvinistische kritiek op hun methoden,

zeiden twee evangelisten uit Kentucky: "We are not personally acquainted with the writings of John Calvin, nor are we certain how nearly we agree with his views of divine truth; neither do we care."[6] In de lijn van de "common sense"-filosofie van de Schotse verlichting, werd in brede kring aanvaard dat het eigen moreel besef een betrouwbare gids was voor het vinden van geestelijke waarheden.[7] Anders gezegd, het stond individuen vrij hun eigen waarheid te bepalen.

In dit milieu bloeide de godsdienst op en Amerikaanse kerken namen sterk in ledental toe. Iedereen was vrij om te dienen wie men wilde en allerlei sekten en kerkgenootschappen vermenigvuldigden zich. Niemand hoefde vervreemd te raken van de godsdienst vanwege politieke of sociale redenen. Het stond andersdenkenden immers vrij eigen kerken te stichten. In dit alles bleef de persoonlijke ervaring en het moreel besef, samen met de bijzonder sterke filantropische traditie, de dogmatische overwegingen overheersen. Dit wil niet zeggen dat dogma's geheel verwaarloosd werden. Kerkscheuringen over theologische vraagstukken kwamen geregeld voor, en het Amerikaans fundamentalisme, dat omstreeks 1900 opkwam als reactie op het vrijzinniger christendom, kan ook niet beschuldigd worden van theologische onverschilligheid. Maar zelfs orthodoxe christenen konden volledig instemmen met het zeer populaire (hoewel in theologisch opzicht vage) boek van Charles Sheldon *In His Steps* (1896), waarin hij poneerde: "Christianity is not a doctrine but a life".[8]

Voor vele Amerikanen was het in ieder geval belangrijker om algemeen christelijk, of zelfs "godsdienstig" te zijn, dan vastgeroest aan een bepaalde denominatie of aan "irrelevante" dogma's. Naarmate Amerika pluriformer werd, vooral door de opkomst van vele niet-christelijke godsdiensten (waaronder het Jodendom de belangrijkste was), werd de brede godsdienstigheid van Amerikanen nog breder. In de jaren vijftig benadrukte president Dwight Eisenhower, zelf een Presbyteriaan, de waarde van "geloof", zonder aan te geven wat dat precies inhield. Amerika's brede religiositeit werd uiteengezet in Will Herbergs *Protestant, Catholic, Jew* (1955), waarin hij beweerde dat alle drie religieuze tradities samen waren gesmolten tot een Amerikaanse vorm van geloof.[9] Dat de literair criticus Harold Bloom recent de Amerikanen op godsdienstig terrein als relativisten kenschetste, wekt dan ook geen verbazing.[10] Onder invloed van het toenemende pluralisme zal dit relativisme zich waarschijnlijk nog verder verspreiden.

Maar hoe men deze ontwikkeling ook beoordeelt, de religieuze flexibiliteit past goed bij het karakter van de Amerikaanse samenleving. Geen samenleving is mobieler (Amerikanen verhuizen vaker dan wie dan ook), geen samenleving is meer gericht op de consument, zelfs als het gaat om kerkelijke zaken. Bovendien is door deze benadering een milieu gecreëerd waar godsdienst nog steeds een belangrijke plaats inneemt, in schrijnend contrast met de situatie in veel delen van West-Europa. Godsdienst is overal aanwezig in Amerika, hoewel het zich zelden krachtig manifesteert. Godsdienst heeft een publieke functie, maar komt vooral naar voren in de persoonlijke keuzes die Amerikanen maken. Door deze algemene godsdienstigheid, die weinig van doen heeft met het christelijk geloof, zijn christelijke kerken in Amerika toch gezegend. Het is dus geen wonder dat Amerikanen dankbaar zijn voor het land dat hun godsdienst zo heeft bevorderd.

Kapitalisme: een door God gegeven economisch systeem

De enorme economische activiteit in Amerika had alles te maken met individuele politieke vrijheid. De Amerikaanse Revolutie was deels ontstaan vanwege het verzet tegen de belastingen en het mercantilistische beleid waardoor de Yankee schippers werden beperkt in hun vrijheid. Bovendien kwamen vele immigranten om economische redenen naar Amerika, om een nieuwe start te maken, of dit nu wel of niet werd beloond met grote welvaart (miljoenen Amerikanen hebben dat nooit bereikt). Amerika bleef een baken van hoop en het land van de belofte voor hen die wilden slagen in het leven.

Het ideaal van christelijke eenheid, verbeeld in 1845.

Al in de eerste decennia van de negentiende eeuw beschouwden veel Amerikanen de Verenigde Staten als een uniek land, vrij van de politieke tirannie en de vastgeroeste klassenstructuur waardoor de oude wereld nog werd beheerst (de problemen van de slavernij werden vaak voor het gemak vergeten). Individuen konden zich zo ver ontwikkelen als hun talenten en ambities hen zouden dragen. Naast hun geweten en hun zakelijke contracten was er niemand aan wie ze

verantwoording schuldig waren. Het verwezenlijken van de "American Dream" had een religieuze component: het veronderstelde een sterk gevoel van morele verantwoordelijkheid, waarin de morele kracht van een persoon werd bewezen door zijn succes. Amerikanen geloofden in de onbegrensde volmaaktheid van de mens, merkte Alexis de Tocqueville op in 1835.[11] Hoewel dit doet denken aan het liberale gedachtengoed in Europa, zijn er toch twee belangrijke verschillen. In de eerste plaats werd in Amerika een sterk verband gelegd tussen politieke, economische en religieuze vrijheid. Zodoende heeft het Amerikaanse liberalisme nooit het anticlericalisme vertoont dat bij het Europese liberalisme zo sterk naar voren kwam. Integendeel, Amerikaans liberalisme ging hand in hand met "geloof". Ten tweede werd de afwezigheid van elke externe beperking op de economische vooruitgang steeds meer geïnterpreteerd als een kosmisch verhaal met een moraal. God had elk Amerikaans individu gezegend met de mogelijkheid zijn talenten volledig te ontplooien (Mat. 25:14-30). Godvrezende en hardwerkende mensen zouden triomferen; de luiaards en ongelovigen zouden ten onder gaan.

Vanaf het begin van de negentiende eeuw bestond er dus nauwelijks spanning tussen het godsdienstige leven en het opbloeiende zakenleven. Dit werd wel heel duidelijk gedemonstreerd in de nogal vriendelijke houding van de kerken tegenover de vrijmetselarij. In tegenstelling tot de Europese vrijmetselarij stond de Amerikaanse variant, ondanks alle verlichtingsidealen, nooit vijandig tegenover de kerk. In Amerika werd het een organisatie waar vooraanstaande burgers, vooral zakenmensen, met elkaar in contact kwamen om hun eigen welvaart en het gemene goed te bevorderen. Sinds 1850 zagen de meeste Amerikaanse protestanten geen spanning tussen het lid-zijn (of zelfs dominee-zijn) van een kerk en het lidmaatschap van de vrijmetselarij. Vrijmetselaars zwoeren trouw zowel aan de commercie als aan de godsdienst. Deze relatie tussen de vrijmetselaars en de kerk is kenmerkend voor de bredere samenhang die tussen "business" en geloof bestond.

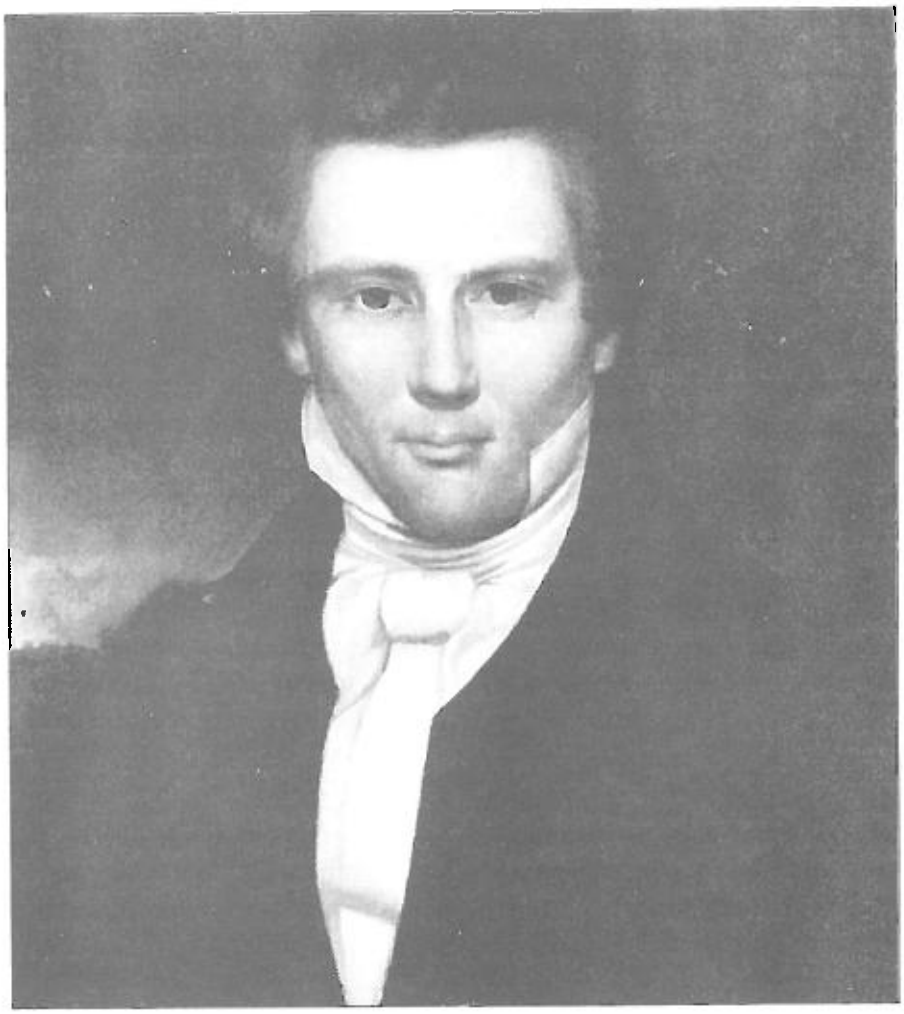
In Nederland is het waarschijnlijk moeilijk voor te stellen dat een dominee reclame maakt voor zeep, zoals de beroemde dominee Henry Ward Beecher dat deed omstreeks 1880, of dat een reclameman Jezus zou portretteren als een slimme adverteerder die precies wist in te spelen op de behoeften van de massa, zoals Bruce Barton dat deed in de jaren twintig.[12] Het is misschien ook moeilijk te begrijpen hoe miljoenen Amerikanen geloven dat God hen rijk wil maken als ze van voldoende "geloof" getuigen. Het gaat te ver om te zeggen dat alle Amerikanen het kapitalisme kritiekloos accepteerden. De "Social Gospel"-beweging die omstreeks 1900 opkwam, en de kritiek van christelijke groeperingen in de twintigste eeuw, getuigen van een matige oppositie. Eveneens zou het verkeerd zijn te veronderstellen dat de meeste Europese christenen niet gehecht zouden zijn aan het kapitalistische systeem. Toch kan men wel poneren dat veel Amerikaanse christenen onwrikbaar geloven dat het christelijke karakter van hun natie en de navolging van Gods wetten uitdrukking vindt in het systeem van de vrije markt, en daar ook van afhankelijk is. Want alleen in dit economische systeem floreert de individuele verantwoordelijkheid. Ook in dit opzicht heeft het Amerikaanse christendom zich verbonden met dit bijna heilig verklaarde economische systeem.

Amerika's uitverkoren plaats temidden van de volken

Elk land kent zijn eigen ontstaansmythes, waarin wordt verklaard waarom de eigen geschiedenis meer getuigt van Gods leiding dan die van andere volken en andere plaatsen. De Amerikaanse mythen zijn krachtiger dan die van vele andere landen. De eerste kolonisten werden geconfronteerd met een uitgestrekt en dunbevolkt continent, rijk aan bodemschatten en overweldigend in natuurschoon. Het is geen toeval dat de vroeg-romantische dichters en schrijvers zelden historische onderwerpen kozen, maar zich op de titanische natuur van het Amerikaanse continent richtten. Dat dit grote, onaangetaste land een goddelijke bedoeling had, was een idee waar veel immigranten, met hun hoge politieke en godsdienstige idealen, vatbaar voor waren. Vanaf 1840 werd de expansie westwaarts gerechtvaardigd door de "Manifest Destiny" – slechts één voorbeeld van de vele manieren waarop Amerikanen quasi-religieuze gedachten vermengden met concrete, nationale doelen. De Amerikaanse geschiedenis getuigt veelvuldig van "restorationism" en utopisme. In beide gevallen werd Amerika gezien als de vervulling van de menselijke hoop en Gods plan voor de geschiedenis.

"Restorationists" zien Amerika als de plek waar het bijbelse christendom, dat naar hun overtuiging sinds de eerste dagen van de christelijke kerk verdwenen was, weer hersteld kan worden. De puriteinen uit New England hingen deze overtuiging aan en verlieten Engeland om opnieuw een apostolische kerk te mogen stichten in Amerika.[13] In de negentiende eeuw werd deze roep opnieuw gehoord toen de Campbellite beweging (Disciples of Christ en de Christian Church) dogma's verwierpen om de nieuw-testamentische kerk weer te kunnen herstellen. Ook Joseph Smith, de leider van de Mormonen, beweerde het zuivere christendom te hebben hervonden. Zijn Boek van Mormoon vertelt de heilsgeschiedenis van de tien stammen van Israël na hun vestiging in Amerika. Veel Amerikanen, behorend tot verschillende denominaties, hebben geloofd dat het christendom dat in Palestina was begonnen zijn volmaaktheid vond in de Nieuwe Wereld.

Amerika bracht niet alleen mensen voort die terugkeken naar de tijd van de bijbel, maar ook utopisten die zich richtten op de toekomst. Kleine sekten stichtten in de loop van de negentiende eeuw door heel Amerika utopische gemeenschappen. Ook de gewone mensen in de plattelandsdorpen hoopten op een toekomst waarin hun nederzetting het centrum zou zijn van een toekomstige beschaving, ongeëvenaard in welvaart en deugd. De grote liefdadigheidsorganisaties die in de jaren twintig en dertig van de negentiende eeuw door Amerikaanse evangelischen werden gesticht (de zogenaamde "Benevolent Empire"), en de niet-kerkelijke hervormingen die door progressieven in de jaren vóór de Eerste Wereldoorlog werden bewerkstelligd, getuigen beide van een haast religieus vertrouwen dat de sociale verhoudingen in Amerika een onovertroffen niveau zouden bereiken. Ook de drooglegging van 1919-1933 kan worden gezien als onderdeel van deze utopische dromen. Protestantse leiders gaven Amerika een plaats in de voorhoede van de beschaving, waar materiële vooruitgang en godsdienst hand in hand gingen. Voor deze protestanten was Amerika's groei-



Joseph Smith, leider van de Mormonen

ende macht en prestige tekenen van zijn goddelijke roeping, waarin Amerika zijn licht zou laten stralen in een donkere wereld.

Niet alle christenen waren overtuigd van Amerika's positieve rol in de wereld. Het pre-millennialisme, dat door vele fundamentalisten werd uitgedragen, voorspelde een komende tijd van onderdrukking waarin de bozen de wereld zouden beheersen.[14] Veel twintigste eeuwse fundamentalisten verkeerden in onzekerheid of ze Amerika moesten aanduiden als Jeruzalem of Babylon, ook al geloofden ze dat de Bijbel het bestaan van de Verenigde Staten voorspelde. Maar voor vele Amerikanen, ongeacht hun specifieke religieuze overtuigingen, is het moeilijk geweest om Amerika's ongekende rijkdom en macht te beschouwen als iets anders dan een speciale goddelijke zegen. Amerikaanse evangelischen wijzen vaak op de wereldzending, die grotendeels door Amerikanen wordt bekostigd en bemand. Anderen wijzen op Amerika's belangrijke rol in het bestrijden van goddeloos fascisme en communisme – Amerika bleek zelfs bereid haar eigen zonen op te offeren op vreemd grondgebied voor deze nobele doeleinden. Voor hen is Amerika's grootheid verankerd in haar goedheid en haar bereidheid te dienen waar nodig, als een instrument in Gods handen.[15]

Conclusie

De blijvende kracht van de godsdienst in Amerika is minstens voor een deel het gevolg van haar vermogen de wezenlijke componenten van een moderne Amerikaanse maatschappij te ondersteunen en te bevestigen. Het brede christendom bleek sinds het begin van de negentiende eeuw tot diep in de twintigste eeuw een effectief en belangrijk deel te zijn van de "civil religion", de door alle burgers gedeelde religieuze visie voor de natie. Sinds het midden van deze eeuw is de bijdrage van het christendom aan de Amerikaanse "civil religion" echter meer onder vuur komen te staan. Seculiere en christelijke bewegingen strijden nu om de symboliek en de inhoud van het christelijke openbare leven. Toch blijven miljoenen Amerikaanse christenen gehecht aan deze "civil religion", die zo verankerd is in de Amerikaanse samenleving, en die voor hen een natuurlijke, zelfs té natuurlijke, uitbreiding is geworden van hun bijbelse geloof.

Het lijkt mij dat zowel Amerikaanse als Nederlandse christen-historici zich ervoor moeten hoeden te snel hun erfgoed of geschiedenis te bestempelen als christelijk. In plaats van te wijzen op het christelijke karakter van beide landen, is het beter selectief de aandacht te richten op personen, bewegingen en ideeën die in het verleden hebben meegewerkt aan de uitbreiding van het koninkrijk van God. Het gaat dus niet om een verwerping van het onze beide nationale geschiedenissen, maar om een (voorzichtige en beperkte) waardering voor de wijze waarop het God behaagde bepaalde elementen te gebruiken voor de opbouw van zijn koninkrijk.

***) Vertaling: Simone Kennedy-Doornbos**

Noten:

1. Randall H. Balmer, "The Search for Christian America," in Mark Noll, e.a., *The Search for Christian America*, (Westchester 1983) 159.
2. Zie George Bancroft, *History of the United States of America* (Boston 1876).
3. Geciteerd in Noll, e.a., *The Search for Christian America*, 107.
4. Forrest McDonald, *Novus ordo seclorum: The Intellectual Origins of the Constitution* (Lawrence 1985).
5. Jerry Falwell, *Listen America!* (Toronto 1980) 41.
6. Geciteerd in Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven 1989) 174.
7. Zie Mark A. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids 1994) 83-107.
8. Charles M. Sheldon, *In His Steps* (Philadelphia 1896).
9. Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology* (Garden City 1955).
10. Harold Bloom, *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation* (New York 1992).
11. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Deel II, Boek I, Hoofdstuk VIII.
12. Bruce Barton, *The Man Nobody Knows: A Discovery of the Real Jesus* (Indianapolis 1925).
13. T.D. Bozeman, *To Live Ancient Lives: The Primitivist Dimension in Puritanism* (Chapel Hill 1988).
14. Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875-1925* (New York 1979).
15. Voor heldere overzichten van het christendom en de Amerikaanse "civil religion", zie Sidney Mead, *The Nation with the Soul of a Church* (New York 1975); Robert D. Linder en Richard V. Pierard, *Twilight of the Saints: Biblical Christianity and Civil Religion in America* (Downer's Grove 1978); Perry C. Cotham, *Politics, Americanism and Christianity* (Grand Rapids 1976); en John F. Wilson, *Public Religion in American Culture* (Philadelphia 1979).

commentaar

Willibrord in zijn nationale betekenis

Roel Kuiper

De herdenking van de Ierse geloofsprediker Willibrord, die in 695 door de paus tot aartsbisschop van Utrecht werd benoemd, plaatst ons anno 1995 terug in de tijd waarin het christendom in de lage landen voor het eerst werd binnengebracht. Een heidense cultuur werd gekerstend. Na 1300 jaar leven we in een land dat al decennia bezig is afscheid te nemen van een christelijke cultuur. Hoe herdenken we Willibrord in onze tijd? Wat heeft hij ons vandaag te zeggen?

De titel boven dit commentaar bevat een merkwaardig anachronisme. Van een 'nationale betekenis' kon in de 7e eeuw nog geen sprake zijn. Er waren nog geen 'naties' en het stammenbesef zal vast sterker zijn geweest dan het natiebesef. Toch is Willibrord als de brenger van het Evangelie van beslissende betekenis geweest voor de geloofsrichting van de latere Nederlandse natie, die in de 7e eeuw nog geboren moest worden. Maar toen ze later werd geboren, gebeurde dat op de bakermat van het christelijk geloof. Was Bonifatius de 'apostel der Duitsen', Willibrord was de 'apostel der Nederlanden'.

Als eerste verwekker van het christelijk leven in deze landen verschijnt Willibrord ons als een even eenzame als unieke figuur. Het eerste zal hij wel niet geweest zijn, het tweede wel. Alle monniken die door het Ierse 'peregrinatio'-ideaal waren gegrepen geloofden dat zij als gezondenen een eigen weg hadden te gaan. Zich in een bootje laten afdrijven deed Willibrord niet. Wel koos hij vanaf het reeds min of meer gekerstende Frankenland zijn pelgrimsdoel in het Noorden. In Utrecht stond binnen de enge stadburcht een kerkje. Erg veel te doen was er niet in dat kerkje van Koning Dagobert. Wist Willibrord wat hem te wachten stond, temidden van de roerige Friezen? Was hij voor hen niet een figuur uit een vijandige wereld?

Willibrord moet een sterke geloofskracht hebben bezeten. Wat had hij de vorsten en stamhoofden te bieden? Deelname aan een Europese cultuur, een gedachtenwereld en communicatiemogelijkheden die reikten tot ver buiten het eigen gebied. Was men daarin geïnteresseerd? Was men geïnteresseerd in Willibrords God? Konden de zendingsmensen het wagen om voor de ogen van die heidenen hun altaren stuk te slaan? Willibrord heeft geen beeldenstormen ontketend; hij heeft kerken gesticht en putten gegraven. Tegenover de dode orthodoxie van het heidens ritualisme kwam hij met Goddelijke symboliek en levend water. Als herder kon hij zich presenteren, met het pauselijk pallium over de schouder. Maar wat betekende dit zwakke gezag in de lage landen zonder geloof in Gods bescherming?

Het zijn de eenzame pelgrims die de grenzen oversteken en een zeldzaam werk doen. Het is de unieke daad van geloofsgehoorzaamheid en opofferingsgezindheid die het leven wekt in een volk. De kruisdragende Willibrord staat aan het begin van alles wat in dit land in de naam van Christus tot zegen is geworden. Willibrord herdenken in een tijd waarin het heidendom weer geleidelijk aan veld wint in onze streken betekent oog krijgen voor de bijzondere betekenis van de kruisdragende gestalte. In tijden van ingezonkenheid moet een volk eerst weer zien wat het is om van genade te leven. Eerst moet alle zelfgenoegzaamheid en machteloze eigenwettelijkheid aan het licht komen. Zo'n tijdperk hebben we eerder gehad, toen braafheid en dufheid gezien werd als de hoogste trek van innerlijke verlichting. Aan het begin van de 19e eeuw had de Nederlandse cultuur niets meer nodig. Ook toen was er een eenzame figuur, die de zelfgenoegzaamheid aan het licht heeft gebracht en nieuw leven heeft gewekt. Een pelgrim kunnen we Willem Bilderdijk (1756-1831) niet direct noemen; de maatschappelijke en culturele onaangepastheid van een eenzame profeet komt dichter in de buurt. Een roepende in de woestijn. Maar zijn tegendraadse prediking heeft veel betekend voor het christenvolk. In 1906 werd hij door Abraham Kuyper herdacht: *Bilderdijk in zijn nationale betekenis.*

Een blik in onze geschiedenis brengt meer van dit soort figuren aan het licht. Naast Willibrord zien we Willem van Oranje, Willem III, Groen van Prinsterer. En er zijn meer van die kruisdragers in onze geschiedenis. Teveel om op te noemen misschien. Het zijn de genadige pelgrims die alléén de grenzen over trekken en van 'nationale betekenis' blijken te zijn. Nu het christendom in onze samenleving naar de uitgang wordt verwezen, moeten we het opnieuw van de Willibrords en Bilderdijken hebben. Naar de mens gesproken dan. Maar het is de mens Willibrord die ons op deze weg is voorgegaan. Hem herdenken we dit jaar in dankbaarheid en met eerbied.

Tentoonstellingsagenda

Gerard Raven

t/m 26 nov	*... Dat is de kleine man... Honderd jaar joden in het Amsterdams amusement 1840-1940.* Joods Historisch Museum, J.D. Meijerplein 2-4, Amsterdam, 020-626 9945, dagelijks 11-17.
t/m 1 dec	Kleine expositie over de hulskerk Sint Willibrordus buiten de veste. Museum Amstelkring/Ons' Lieve Heer op Solder, Oudezijds Voorburgwal 40, Amsterdam, 020-624 6604, ma-za 10-17, zo 13-17.
t/m 2 dec	*Ton Frenken, schilderijen.* Abstrakt werk geïnspireerd door het kruisbeeld en door de mystieke weg van Franciscus. Met catalogus. Museum voor Religieuze Kunst, Vorstenburg 1, Uden (NB), 0413-263 431, di-vr 10-17, za-zo 13-17.
t/m 3 dec	*Leo Schatz, schilderijen en aquarellen.* Joods Historisch Museum, J.D. Meijerplein 2-4, Amsterdam, 020-626 9945, dagelijks 11-17.
19 nov-28 jan	*Willibrord en het begin van Nederland.* Museum Catharijneconvent, Nieuwegracht 63, Utrecht, 030-231 7296; rondleidingen 231 3835 (9.30-12.30), di-vr 10-17, za-zo-feestd. 11-17.
6 dec-eind jan	Kersttentoonstelling. Museum Klooster, Boslaan 3, Ter Apel, 0599-581 370, di-za 10-17, zo 13-17.
9 dec-28 feb	*Kunst en liturgie.* Overzichtstentoonstelling naar aanleiding van 75 jaar Algemene Christelijke Kunstenaarsvereniging. Museum voor Religieuze Kunst, Vorstenburg 1, Uden (NB), 0413-263 431, di-vr 10-17, za-zo 13-17.
t/m 10 maart	*Toen zij uit Amsterdam vertrokken... Vier eeuwen landverhuizers en emigranten.* Maritiem Museum 'Prins Hendrik', Leuvehaven 1, Rotterdam, 010-413 2680, di-za 10-17, zo 11-17.
15 dec-17 mrt	Hedendaagse kunst (1960-1995). Werk van 15 kunstenaars uit eigen collectie. Joods Historisch Museum.
15 dec-19 mei	*Op naar Jeruzalem.* Bijbels Museum, Herengracht 366, Amsterdam, 020-624 2436/7949, di-za 10-17, zo 13-17.
15 dec-19 mei	*Jeruzalem in jodendom, christendom en islam.* Joods Historisch Museum, J.D. Meijerplein 2-4, Amsterdam, 020-626 9945, dagelijks 11-17.
15 dec-19 mei	Educatieve route rond Jeruzalem. Museum Catharijneconvent, Nieuwegracht 63, Utrecht, 030-231 7296; rondleidingen 231 3835 (9.30-12.30), di-vr 10-17, za-zo-feestd. 11-17.
16 dec-7 jan	*Neogotische kerststal.* Museum Amstelkring/Ons' Lieve Heer op Solder, Oudezijds Voorburgwal 40, Amsterdam, 020-624 6604, ma-za 10-17, zo 13-17.
16 dec-17 mrt	*Religieus werk van Jacob de Wit.* Schilderijen uit het begin van de achttiende eeuw. Museum Amstelkring/Ons' Lieve Heer op Solder, als voren.
permanent	Expositie van fossielen rond de diskussie schepping-evolutie. Evangelische Hogeschool, Drentsestraat 1, Amersfoort, 033-462 1731, tijdens schooluren.

Willibrord als aartsbisschop. Oudst bekende afbeelding van Willibrord op een miniatuur in een elfde-eeuws handschrift. *Ms. Lat. 10510 fo 20v, Bibliothèque Nationale, Parijs.* **Te zien in Museum Catharijneconvent.**

Aangelicht

Museum Catharijneconvent heeft in het kader van het Willibrordjaar topstukken uit binnen- en buitenland verzameld voor de expositie *Willibord en het begin van Nederland.* Aan de hand van goudschatten, grafgiften, reliekschrijnen, handschriften en liturgische voorwerpen wordt een beeld geschetst van de kerstening en haar achtergronden, de vroegmiddeleeuwse cultuur en het bisschoppelijk centrum op het Utrechtse Domplein, tot ca 1000. De samenstellers zien 'met enige stoutmoedigheid' in de vestiging van Willibrord in Utrecht de eerste kiem van de Nederlandse staat, vandaar de titel. Ook wordt aandacht besteed aan de nieuwste archeologische inzichten. De tentoonstelling wordt begeleid door een diaprogramma en een catalogus. Er zijn verschillende andere aktiviteiten, zoals het congres *Van missie tot milennium* (695-1000) op 23-25 november. *19 november-28 januari*

Minstens drie Nederlandse musea nemen vanaf medio december deel aan de internationale manifestatie rond Jeruzalem 3000 jaar 'hoofdstad'. Daarbij laten zij in het midden of Jeruzalem inderdaad 3000 jaar geleden het religieus en bestuurlijk centrum van Israël werd. Jeruzalem is de stad waar de traditie van Abraham zich ontvouwde en staat zo aan de bron van de drie monotheïstische godsdiensten: jodendom, christendom en islam. De invulling van het begrip heilige stad is voor deze religies echter verschillend. Bovendien is 1996 een belangrijk jaar voor Jeruzalem, omdat dan mogelijk over de politieke toekomst wordt besloten. Het Joods Historisch Museum belicht Jeruzalem als heilige stad, met aandacht voor de Tempel, de joodse feestdagen, het stadsgezicht en het samenleven van verschillende godsdiensten. In het Bijbels Museum komen verschillende fasen in de pelgrimgeschiedenis aan bod, van het Oude Testament tot nu toe. Museum Catharijneconvent heeft in de vaste presentatie al zoveel aanknopingspunten dat is gekozen voor een educatieve route langs schilderijen van het lijden van Christus, voorwerpen rond de pelgrimage en enkele zeventiende-eeuwse schilderijen die illustreren dat Nederlandse burgers zichzelf toen zagen als het nieuwe Israël. *15 december-19 mei*

In Maritiem Museum 'Prins Hendrik' wordt met *Toen zij uit Rotterdam vertrokken...* een beeld gegeven van de uittocht van grote groepen Europeanen via de Maasstad sedert de 17e eeuw. Onder hen bevonden zich de Pilgrim Fathers, doopsgezinde Paltsers, Oosteuropese joden en de emigranten van vlak na de oorlog. Blikvanger is een nagebouwd tussendek van een zeilschip uit de tijd van de Christelijk Afgescheiden landverhuizers.

Emigranten vertrekken met de 'Volendam' naar Australië, december (1949). Bron: Gem. archiefdienst, Rotterdam.

Dr. R.H. Bremmer als getuigend historicus

In memoriam

Roel Kuiper

Met het overlijden van dr. R.H. Bremmer is een man heengegaan die van grote betekenis is geweest voor de christelijke geschiedbeoefening in ons land. Niet zonder ontroering is in kringen van christelijke historici het bericht van zijn overlijden ontvangen. Bremmer hoorde erbij. Op menige studiebijeenkomst was hij te vinden. Hij was ondermeer lid van het Gezelschap van Christelijke Historici, gaf lessen (kerk)geschiedenis, sprak voor verschillende verenigingen, schreef in tal van bladen en steunde in 1989 van harte de oprichting van de Vereniging van Christen-Historici. 'Jullie doen een machtig mooi werk', zei hij dan. Meer dan hij zichzelf bewust is geweest, was hij de laatste jaren een stimulans voor een jongere generatie christen-historici. Iedereen die zich met hem leerling wist in de 'school van Groen' kon op zijn waardering en bondgenootschap rekenen.

Dr. Bremmers 'wending' naar de vaderlandse geschiedenis in de jaren zestig was niet een keuze voor het stille bedrijf in een afgeschut hoekje, buiten het bereik van actuele strijdvragen. Integendeel. Het boek *Van Opstand tot Koninkrijk*, waarmee hij zich in 1969 als gereformeerd historicus presenteerde, opent met de kwestie van de positiekeuze in de geschiedschrijving. 'Er zit in de huidige vaderlandse geschiedschrijving een sterk anti-orangistische, anti-calvinistische tendens', luidt de eerste zin van het boek. En dan volgt direct de discussie met grote Nederlandse historici als P. Geyl, J. Romein, L.J. Rogier, J.C. Boogman. Die discussie is kenmerkend gebleven voor zijn hele verdere werk.

Dr. Bremmer wist ook dat die discussie noodzakelijk was vanwege de heldere positiekeuze die hij zelf maakte. Hij koos 'bewust' positie in de 'orangistische gereformeerde traditie', de traditie van Groen van Prinsterer. Wat hij over die positiekeuze zo ferm in 1969 schreef, herhaalde hij letterlijk in 1984, in de inleiding van zijn andere grote historische werk: *Reformatie en rebellie.* En wanneer hij dit zo schreef, kwam voor hem direct de oorsprong van die traditie in de Tachtigjarige Oorlog in het vizier. Naar

Dr. R.H. Bremmer

die periode ging zijn liefde uit. Het was de geloofskracht van het calvinisme waardoor de Opstand tegen Spanje slaagde. De gereformeerden hebben met de Oranjes de basis gelegd voor de vrije Nederlanden, waarin de Gereformeerde Kerk kon bloeien. Bremmer deelde het geloof van Groen dat 'in elk hachelijk tijdsgewricht' de gereformeerde overtuiging van vitale betekenis is geweest voor het voortbestaan van de Nederlandse natie. Zonder die 'nationaal-gereformeerde' overtuiging is Nederland ondenkbaar. Buiten die overtuiging, hoezeer ook gedragen door slechts een kleine minderheid, kan de natie het ook vandaag niet stellen.

Deze overtuiging is in het historische werk van dr. Bremmer bewaard gebleven. Niet als een 'opvatting' of als mogelijke 'visie', maar als bewuste kennis van een historische waarheid. De 'zegen van het Evangelie' is een historisch feit, schreef hij ergens. In een opstel waarin hij Groen als getuigend historicus beschrijft en verdedigt, toont hij hoezeer dezelfde overtuiging hemzelf aandreef. 'Er is voor onze tijd alles aan gelegen zijn (Groens) grondstelling dat het gemenebest der Zeven Verenigde Nederlanden geboren is uit de strijd om God in vrijheid te dienen naar Zijn Woord te blijven verdedigen. We kunnen en moeten alle mogelijkheden die het moderne wetenschappelijke bronnenonderzoek ons in handen geeft, gebruiken om in het licht te stellen hoe de gereformeerden de drijfkracht in ons volksleven waren in de strijd tegen tirannie en onderdrukking'.

Het mooie van dr. Bremmer was dat hij onwrikbaar vasthield aan deze waarheid en intussen ook veel te waarderen wist in de liberale 'wetenschappelijke' school van geschiedschrijvers die deze waarheid voortdurend heeft willen aantasten. 'Dat is een mooi boek' of 'dat is een knappe kop', zei hij als er weer iets was verschenen dat zijn belangstelling had getrokken. De destijds spraakmakende oratie van J.C. Boogman over *Vaderlandse geschiedenis in hedendaags perspectief* uit 1959 heeft hij gewaardeerd en verwerkt. Hij gebruikte de nieuwere inzichten van de 'nieuwere historici' om zijn eigen waarheid te versterken. Terwijl Boogman aandacht vroeg voor de 'crisismomenten' in de geschiedenis van de Opstand, voor het weinig voorspelbare en berekenbare in de geschiedenis, valt Bremmer hem bij en noemt een aantal onverwachte gebeurtenissen en plotselinge wendingen die voor hem evenzovele verwijzingen zijn naar Gods hand in de geschiedenis. Zo zien we Bremmer optreden als getuigend historicus uit de school van Groen.

De nationaal-gereformeerde traditie in de geschiedschrijving heeft veel te danken aan mensen als dr. Bremmer die het vuur brandend hebben gehouden. Het heeft deze bijzondere mensen ook altijd nodig gehad. De nationaal-gereformeerde geschiedbeoefening is immers niet binnen de muren van de academie ontstaan en ze is ook nooit gezaghebbend geworden in het universitaire geschiedbedrijf. Daarvoor hield ze het teveel met het geloof. De nationaal-gereformeerde traditie werd en wordt in hoofdzaak overgedragen buiten de wetenschappelijke instituten: via christelijk geschiedenisonderwijs, het dagbladartikel, de preek. Ze heeft het moeten hebben van 'dilettanten' (in de goede zin des woords!) en de eenlingen die erover konden vertellen: W. Bilderdijk, Groen van Prinsterer, H. Algra, R.H. Bremmer. Mensen die de geschiedenis niet prijsgaven aan de verwetenschappelijking, die niet werkten voor de specialisten en de vaklui aan de academie, maar die de geschiedenis als een inspirerende bron wilden ontsluiten voor het gereformeerde volksdeel.

Voor hedendaagse christen-historici die hun training en opleiding veelal aan universiteit of hogeschool ontvangen is het getuigenis en het werk van mannen als Bremmer onmisbaar. Waar alles toevalligheid heet, de geschiedenis een oorzaak heeft in zichzelf en het historisch relativisme zo ongeveer de laatste waarheid is, kan het vuur van de overtuiging immers zo gemakkelijk uitdoven. Daarom moet er gesproken worden en mag het 'gezicht' niet verdwijnen! Christenen hebben iets eigens te vertellen over de geschiedenis. Voor Bremmer stond vast dat bezig-zijn met de geschiedenis een bezig-zijn is met de dingen van Gods Koninkrijk. Terwijl hij zelf de rust van dat Koninkrijk is ingegaan, willen wij zijn voorbeeld en strijd niet vergeten.

Openbaring 14:13

Met droefheid heeft het bestuur van de Vereniging van Christen-Historici het bericht ontvangen van het overlijden van ons zeer gewaardeerde lid

Dr. R.H. Bremmer
(1917-1995)

Gereformeerd predikant te Enschede

Dr. R.H. Bremmer was lid van het comité van aanbeveling van de VCH.
Met dankbaarheid denken wij terug aan de wijze waarop hij zich heeft ingezet voor de nationaal-gereformeerde, orangistische traditie in de geschiedschrijving.

Namens het bestuur,
Dr. R. Kuiper, voorzitter
Dr. H.-M.T.D. ten Napel, secretaris

Uit de Pers

G.R.W. Ross

Nog een staartje van de oorlogspublikatiehausse, die – volgens enkele door een dagbladjournalist geïnterviewden uit de boekenbranche – tegenvallende verkoopcijfers opleverde, al sprak ik een uitgever, die van oordeel was, dat de journalist de verkeerde uitgeverijen had gebeld. Het gaat me hier om een strootje uit de oorlogshooiberg, en wel een bijzondere: het in 1936 opgerichte Comité van Waakzaamheid, waarin zich intellectuelen verenigden, die zich, buiten de partijpolitiek om, keerden tegen fascisme en nationaal-socialisme. Wat een schone vorm van samenwerking, moet menigeen gedacht hebben: buiten het geharrewar van de politiek om, met een aantal ontwikkelde, beschaafde geesten verenigd rond het ene ideaal van de bedreiging van de geestesvrijheid 'in het algemeen', zoals Comité-voorzitter prof.dr. H.J. Pos destijds, rijkelijk vaag, schreef aan ds. J.J. Buskes. Wie zou deze zuivere sfeer met zijn geest – die dan per definitie *partij*geest zou heten – willen verstoren?

Nu, zulken waren er in Nederland genoeg. Zolang het tegen de NSB ging, was de geest in het Comité eendrachtig. Maar toen deze partij na het verlies van de Tweede Kamerverkiezingen van 1937 geen eendrachtig intellectueel eenhuidskruit meer waard was, richtte het Comité zijn loop op andere zaken, zoals de regering-Colijn, die in haar hardvochtigheid te weinig Joodse vluchtelingen zou hebben toegelaten. En toen het eenmaal zover was, dat het apolitieke Comité toch een politiek kleurtje kreeg, durfde men een vinger uit te steken naar die duizend Comité-intellectuelen. Waren niet ook communisten lid van het Comité? Wat dacht het dan van de geestelijke vrijheid, nu eens niet in het algemeen, maar in Rusland, onder Stalin? Van deze vragen kwam narigheid. De lieden van de 'freischwebende Intelligenz', die zich maatschappelijk hadden willen engageren, verslikten zich in politieke realiteiten. Aartsbisschop J. de Jong ontraadde, nadat uit deze nare vragenstellerij een kwestie was gegroeid, de katholieken deel te nemen aan het Comité en ook protestanten trokken zich terug of weigerden toe te treden. Even had het er op geleken, dat heel intellectueel Nederland verenigd zou kunnen worden tegen het nationaal-socialisme, maar in 1939 ging het Comité ten onder aan de politieke kwestie.

Welke lering viel hieruit te trekken? Het Comité had, gedreven door respectabele motieven, haar kracht gezocht in oppositie in plaats van in compositie: het wist nauwkeuriger aan te geven waartegen het zich verzette, dan wat het voorstond. Daarmee had het zich te sterk afhankelijk gemaakt van de tegenstander. De neergang van de NSB luidde daarom die van het Comité in. Met pogingen munt te slaan uit politieke incidenten kon het zijn naaktheid niet verhullen en het verwijt van frontbreking aan protestanten en rooms-katholieken, die in politicis juist veel aandacht aan compositie hadden besteed, was een zwaktebod.

Waarom dit alles opgehaald? Omdat de gedachte dat destijds de partijgeest heeft gezegevierd, nog steeds levendig is, en omdat het Comité, dat naïvelijk een hemelsbreed verschil construeerde tussen de dictatuur van het nationaal-socialisme en dat van het communisme, nog steeds op krediet kan rekenen. Werkers aan eenheid zijn er weinig, omdat het verenigen op basis van beginsel geen *success-story* is, maar dromers van eenheid kunnen op sympathie rekenen – ook onder de intelligentsia. Dus wrijft niemand zijn ogen uit als hij in *Folia*, het weekblad van de Universiteit van Amsterdam, van 5 mei 1995 het navolgende wel zeer eenzijdige commentaar op het opgaan, blinken en verzinken van het Comité leest: 'Het verzuilde Nederland van voor de oorlog was eigenlijk nog niet rijp voor een breed samengesteld comité waarin ook mensen met communistische sympathieën vertegenwoordigd waren.' Als er iets is dat mij ergert in historische persartikelen, is het deze neerbuigende toon waarmee over ons nabije verleden gesproken wordt. Hoezo niet rijp? Men was gewoon te verstandig om die mooie Comité-woorden voor waar aan te nemen. Nederland is en was geestelijk gezien samengesteld uit minderheden met eeuwenoude wortels, en bewuste dragers van dat erfgoed laten zich niet zo gauw van de wijs brengen als een ongerijpt journalist door schittering van luchtkastelen. Zij hadden en eigen kijk op de vragen van eenheid en verdeeldheid van ons volk, vragen waaraan het Comité niet eens was toegekomen. Bewuste dragers van het christelijk deel van dat erfgoed – rooms-katholiek of protestant – stonden in Nederland in de jaren voor de oorlog niet zelden op het eerste plan en oefenden sterke invloed uit in de samenleving. Wanneer de journalist Nederland probeert te verwijten: 'Wat in omringende landen wel succes had, een breed volksfront tegen het nationaal-socialisme, mislukte in Nederland', is een feite de kracht van ons land geweest. Hier was geen volksfront nodig om het gevaar van het nationaal-socialisme te keren. Het nationaal-socialisme kreeg hier geen voet aan de grond, werd nooit een bedreiging die een volksbrede alliantie noodzakelijk maakte, omdat hier de geestelijke volksgroepen weerbaar waren van het eerste uur af. Hier mislukte niets, hier bleek dankzij de volkskracht iets overbodig.

Van hetzelfde laken een pak is de opmerking in het door mij graag gelezen *Historisch Nieuwsblad* (van mei 1995) over G. Puchingers *Colijn, momenten uit zijn leven* uit 1960. Dr. H. Langeveld wordt dankzij het Prins Bernhard Fonds in staat gesteld zich twee jaar lang geheel te wijden aan het schrijven van een biografie over Colijn. Dat is een felicitatie waard en het *Historisch Nieuwsblad* ondervroeg Langeveld over zijn voorgenomen werk.

Helaas maakte Langeveld daarbij dezelfde fout als bovengenoemde journalist. Hij begint met de zwakte van een vorige publikatie over Colijn aan te wijzen: 'In 1960 schreef G. Puchinger het boek *Colijn, momenten uit zijn leven*, maar dat werk is sterk verankerd in de verzuilde geschiedschrijving. Inmiddels is onze visie op Colijn toch wel veranderd', waaraan Langeveld de mij na het Colijn-symposium van vorig jaar aan de Vrije Universiteit vreemd voorkomende kwalificatie toevoegt: 'voor hem niet in positieve zin'. Ik weet niet namens wie Langeveld spreekt – hij heeft het over 'ons' – maar mij lijkt het een gebrek voor een historicus als hij *begint* met de voorgeschiedenis van zijn onderwerp te depreciëren in plaats van te waarderen. Het verleden berge zich voor zo'n historische benadering! Moet Puchingers werk aan de kant gezet worden met het machtswoord dat de verankering niet deugt – niemand heeft dit overigens nog aangetoond – om zo plaats te maken voor Langevelds werk? Wij hopen het niet en wensen Langeveld, ondanks zijn weinig welwillende start, het auteurschap toe van een Colijn-biografie, die berust op datgene wat zo'n boek interessant maakt: het gesprek tussen twee karakters (biograaf en beschrevene) met een eigen, boeiend inzicht.

Bericht van de onderwijswerkgroep

Ronald Polak
(Voorzitter van de werkgroep voortgezet onderwijs)

Zoals gebruikelijk bij de start van het schooljaar, zit bij de aflevering van Transparant een speciale bijlage voor het onderwijs. Al weer voor de vierde keer zorgt de werkgroep voortgezet onderwijs op deze manier voor lesmateriaal, gericht op het nieuwste examenthema, dit jaar: de VS van 1787-1914.
Wie de ministeriële stofomschrijving over dit onderwerp niet gelezen heeft zal vermoedelijk denken: dat is weer eens een aardig onderwerp, met Lincoln en de Burgeroorlog, en ook nog aandacht voor de naweeën van de strijd tegen Engeland en het gedelibereer over de grondwet; maar waarom zouden ze in 1914 stoppen?
De hoofdvraag van de stofomschrijving geeft echter aan, dat het examenthema over heel andere zaken handelt. De "selfmade man uit de blokhut van Illinois" wordt nog wel genoemd, maar is lang niet zo prominent aanwezig als in de traditionele geschiedenisboeken. Het examenthema gaat namelijk over de volgende vraag:
Hebben de ontwikkelingen naar een industriële samenleving en de reacties daarop van verschillende bevolkingsgroepen in de periode tussen 1787 en 1914 de eenheid van de Amerikaanse natie bevorderd?
Het gaat dus over sociaal-economische ontwikkelingen en de reacties van verschillende minderheidsgroepen daarop. En over de ideeën, die ontstonden met betrekking tot de eenheid van de Amerikaanse natie. Was Amerika echt een "melting-pot" – waarin dus alle groepen integreerden – of was de samenleving toch meer een "saladbowl", waarvan de ingrediënten, stuk voor stuk, nog lang herkenbaar bleven?
Zo blijken de vernieuwingen in het geschiedenisonderwijs duidelijk uit deze probleemgerichte aanpak van het examenonderwerp.

Aan deze onderwijstransparant is hard gewerkt, door velen, maar vooral door Petl van Maldegem-Luteijn, die de eindredactie voor haar rekening nam. Omdat het nummer vroeg in het schooljaar verschijnt, kunnen de verschillende lesbrieven en ideeën in de huidige (en ook nog in de volgende) cursus goed gebruikt worden als voorbereiding op het schriftelijk examen. Niet in de laatste plaats omdat bij de onderwijstransparanten steeds weer geprobeerd is mede invulling te geven aan christelijk geschiedenisonderwijs.

Wat dat betreft is er nog meer goed nieuws aan te kondigen. In de reeks Focuskaternen, bestemd voor de bovenbouw, staat een tweede katern op stapel:
Drs. L.A. Nieuwenhuijse schreef *De Staat Israël: recht en vrede?* De Inhoud betreft de geschiedenis van het Joodse volk tot vandaag toe, bezien vanuit de vraagstelling wie aanspraak mag maken op het betreffende land: Joden en/of Palestijnen.
Zelf heb ik het katern nog niet gezien, maar ik heb vernomen dat het twee sterke punten heeft: royale historische informatie en een ordening van de stof vanuit een duidelijke probleemstelling. En er zijn gevarieerde verwerkingsopdrachten, die willen aansluiten bij de nieuwe structuurbegrippen en vaardigheden. Onder degenen die adviezen gaven, komen we de namen tegen van mensen als Ronny Naftaniël van het CIDI en van de journalisten Alfred Muller en Jos Strengholt. We zien uit naar het beschikbaar komen van dit veelbelovende boek, dat verschijnt bij uitgeverij Groen.

Een personele noot tot besluit. Iemand van het eerste uur verlaat de onderwijswerkgroep. Piet Hogendoorn heeft de eerste jaren veel werk verzet en veel op gang gebracht. Hij blijft gelukkig wel actief in de commissie die de Focuskaternen verzorgt, dus eigenlijk op het zelfde gebied. Een volgende keer hoopt de werkgroep te kunnen berichten wie de kar weer verder helpt trekken.

VERENIGINGSNIEUWS

De jaarvergadering van 16 september ligt alweer enkele weken achter ons. Met dankbaarheid kunnen we erop terugzien. Tijdens de huishoudelijke vergadering werden belangrijke besluiten genomen. In de eerste plaats moet vermeld worden dat het door een commissie voorbereide document 'Uitgangspunten voor de VCH als werkgemeenschap' door de vergadering is aanvaard. De commissie bestond uit dr. J.L. Krabbendam, dr. R. Kuiper, drs. E. Mackay en drs. Jac. Schaeffer. Met de aanvaarding van het door hen voorgelegde stuk is een eindpunt bereikt in een discussie van meer dan twee jaar over het vaststellen van een soort 'werkprogram'. Het document dat nu is aanvaard bevat zowel een plaatsbepaling van christenhistorici vandaag als een opdracht om verder te werken in het spoor van de protestants-christelijke historiografische traditie. Het is waardevol om zo'n document te hebben en er mee te gaan werken. Op de 'Uitgangspunten' zal in *Transparant* nog worden teruggekomen.
In de tweede plaats moet de verkiezing van drie nieuwe bestuursleden vermeld worden. Dr. Hans-Martien Ten Napel is de nieuwe secretaris geworden en drs. Rienk Janssens is bestuurslid met de *portefeuille* 'wetenschappelijke contacten en studieaangelegenheden'. Ook werd een reeds functionerend bestuurslid gekozen: drs. E. Mackay die feitelijk al vanaf het najaar van 1994 meedraaide in het bestuur. Hij is belast met het cursuswerk.
De verkiezing van nieuwe bestuursleden betekent ook het afscheid van oude. Dr. George Harinck en drs. Hillie van de Streek keren niet meer terug in het bestuur na reeds éénmaal herkozen te zijn. Zij behoren tot de mensen van het eerste uur en zijn vanaf 1989 lid geweest van het bestuur. Zij werden ter vergadering bedankt voor hun inzet, zonder welke de VCH niet is geworden wat ze nu mag zijn. De dankwoorden gingen vergezeld van een 'stoffelijk blijk van waardering' in de vorm van een museum-jaarkaart en een boekenbon.
Tijdens de jaarvergadering hield prof.dr. A.H. Bredero in de Willibrordkerk te Utrecht een boeiende lezing over de 'apostel der Nederlanden': Willibrord. Aan het eind van de middag vond de aanbieding plaats van het vierde deel in de Transparant-reeks: *Kleinood en aanstoot. De Honderdguldenprent en andere bijbelse historiën van Rembrandt*, geschreven door Willem L. Meijer. Het boek werd aangeboden aan de Rembrandt-kenner prof.dr. C. Tümpel.
Met ontroering en droefheid namen we kennis van het overlijden op zondag 17 september van dr. R.H. Bremmer. Hij was lid van het comité van aanbeveling van de VCH en heeft de vereniging altijd warm gesteund en aangemoedigd. Van ons blad *Transparant* genoot hij. Elders in dit nummer is een *In memoriam* opgenomen. We zullen zijn warme belangstelling voor het werk van de VCH missen.

Ingezonden

Reactie op artikel van dr. B.J. Wiegeraad

(door de redactie bewerkt en ingekort)

In Transparant 6.3 van augustus 1995 stond een artikel van dr. B.J. Wiegeraad over 'Reacties binnen de Nederlandse Hervormde Kerk op de bezetting 1940-1945'. Omdat ik nogal geïnteresseerd ben in de persoon en de brieven en preken van wijlen ds. J.H. Koster, trokken vooral die gedeelten mijn aandacht, die handelden over de genoemde predikant. Hoewel ik de kundigheid van dr. B.J. Wiegeraad over het onderwerp geenszins in twijfel trek, is het nochtans mijn bescheiden mening dat de persoon van wijlen ds. J.H. Koster niet helemaal juist wordt beschreven. Zo schrijft dr. B.J. Wiegeraad: "Ds. Koster was bekend om zijn boude uitspraken, waarvan er één schijnt te zijn geweest: "Als Duitsland niet wint, is de bijbel niet waar" (blz. 8).

Mijns inziens dient een historicus zich niet op waarschijnlijkheden te beroepen. Overigens houd ik mij aanbevolen, indien dr. B.J. Wiegeraad mij zwart op wit kan bewijzen dat de genoemde predikant deze uitspraak heeft gedaan.

Ten tweede ligt zo'n uitspraak niet voor de hand bij een predikant die zegt behoedzaam met Gods Woord om te gaan. Zo schrijft ds. Koster in een brief van 19 juli 1929: "Gods Woord vraagt stilte, aandacht, eerbied, opmerkzaamheid alleen voor God. En dan heb ik vaak niet anders als een glimlach in en over m'n ziel, dat God God is, God van Genade en Rechtvaardigheid in Christus over Zijn Volk."

Deze grondtoon is ook terug te vinden in de rest van zijn bewaarde brieven.

Dr. B.J. Wiegeraad schrijft tevens: "Ds. Koster vond dat we ons moesten laten gelegen liggen aan de woorden uit Jeremia: "Zoekt de vrede van de stad waarheen gij gevoerd zijt." M.a.w.: Onderwerp u aan de bezetter, want hij is een roede in Gods hand over het goddeloze Nederland. In de exegese van dit bijbelgedeelte werd dus een regelrechte lijn getrokken van Israël naar ons volk, alsof Nederland het Israël van het Westen was. Een dergelijke rechtstreekse bijbeluitleg is wellicht te verstaan vanuit het feit dat de preken sterk op het zieleleven waren gericht. De woorden van de profeten kregen daardoor een versmalde geestelijke betekenis. Er was in feite geen plaats voor het volk Israël. Men huldigde de "vervangingstheorie": de kerk in plaats van het oude volk. Zo is het te verstaan dat men geen speciale aandacht voor de joden als zodanig had, ondanks bijvoorbeeld de theologische visie in de Nadere Reformatie" (blz. 8).

Ook nu geldt dat ik mij aanbevolen houd, als dr. B.J. Wiegeraad mij de preek van ds. Koster over Jeremia 29 vers 7a kan laten zien. Daarbij komt, dat hij in zijn interpretatie over de "vervangingstheorie" ds. Koster mijns inziens geen recht doet! In een brief van 15 september 1941 schrijft ds. Koster: "Geen werk in de ziel is zaligmakend en waarachtig als het niet dat stempel van Christus vertoont. En dan Christus tot verlossing! Ik denk aan onze dagen van oordelen en gerichten en waar is een leraar, een kind van God, dat ook hierin nog een rechte toepassing weet te maken van Christus. Denk eens aan de leer van het duizendjarig rijk of het komende koninkrijk van Christus. Waar is er nog enig licht over. Terwijl een paar honderden jaren geleden onze vaderen hun licht, of beter het licht van Gods Getuigenis daarover lieten schijnen. Om maar bij onze Nederlandse oude Godgeleerden te blijven, zoals Hoornbeek, Koelman, Witsius, á Brakel, Eversdijk, Curtenius, Van der Groe, á Marck, Driessen, de Moor, Alling, Groenewegen, d'Outrein, Vitringa enz., terwijl ik van de Engelsen alleen Bunyan noem, wat een licht ontvingen die mannen aangaande deze zaken ten opzichte van onze dagen en de tekenen der tijden, de toekomst van Israël en Christus' koninkrijk, terwijl Communist en Gereformeerd belijder (helaas Calvijn incluis) aan Israël alle toekomst ontzeggen. En terwijl die communisten de Joden de nek afsnijden op een ruwe wijze, doen onze Christenen en Gereformeerden dit, in weerwil van al hun liberaal en slap gedweep met de Joden, op een godgeleerde wijze door aan Israël en zo aan Christus' koninkrijk alle toekomst te ontzeggen en door alle vloeken van het Oude Verbond op de Joden toe te passen en alle beloften voor Israël te stelen en op de gemeente toe te passen en zo alles in de war te brengen. Ja, dit is wel het ergste, dat ze Christus (al is het onwetend) zo van Zijn eer zouden beroven."

Overigens sprak het artikel van dr. B.J. Wiegeraad wel aan, getuige het feit dat ds. J. Maasland het betreffende artikel voor een groot deel heeft overgenomen in de rubriek "Uit de pers" in "de Waarheidsvriend" van donderdag 14 september 1995.

Tenslotte: Mocht iemand van de lezers nog materiaal of informatie over wijlen ds. Koster in zijn of haar bezit hebben, dan verneem ik dat graag.

P. Mourits
Eikenlaan 11
3886 AA Garderen
tel. 0577-462291

PERSONALIA

Dhr. dr. Douglas Firth Anderson is hoogleraar geschiedenis aan Northwestern College. Naast vele artikelen over dit onderwerp publiceerde hij in 1993 met Eldon G. Ernst *Pilgrim Progression: The Protestant Experience in California* (Santa Barbara, CA: Fithian Press, 1993).
Adres: Northwestern College
101 7th St., S.W.
Orange City, IA 51041
USA

Dhr. dr. Douglas W. Carlson is Associated professor of history deputy chair.
Adres: Northwestern College
101 7th St., S.W.
Orange City, IA 51041
USA

Dhr. dr. G. Harinck is medewerker van het Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden) te Amsterdam.
Adres: Melchior Treublaan 38
2313 VH Leiden
tel. 071-5131314

Dhr. dr. J.C. Kennedy is als historicus werkzaam aan de Valparaiso University in Indiana.
Adres: 360 Mc Intyre Court
Valparaiso, IN 46383
USA

Dhr. dr. J.L. Krabbendam is wetenschappelijk medewerker van het Roosevelt Study Center te Middelbrug.
Adres: Agaat 5
4337 MX Middelbrug
tel. 0118-640448

Dhr. dr. Phil Kint is docent economische geschiedenis aan de Faculteit der Economische Wetenschappen en Econometrie van de Vrije Universiteit. Zijn bijzondere vakinteresse gaat uit naar het overgangsproces van préïndustriële - naar industriële samenlevingen. Hij is specialist op het terrein van de agrarische geschiedenis van Nederland en België.
Adres: Vrije Universiteit
Fac. der Ec. Wetensch. en Econometrie
De Boelelaan 1105
1081 HV Amsterdam

Dr. J.W. Sap is verbonden aan de vakgroep Constitutioneel recht en Bestuursrecht van de Vrije Universiteit te Amsterdam. Hij promoveerde in 1993 aan de VU op *Wegbereiders der revolutie. Calvinisme en de strijd om de democratische rechtsstaat.*
Adres: Vrije Universiteit
De Boelelaan 1105
1081 HV Amsterdam
tel. 020-4446262

Dhr. drs. W. van Vlastuin is Nederlands Hervormd predikant te Opheusden.
Adres: Eikenlaan 2
4043 KP Opheusden
tel. 0488-441416

RECENSIERUBRIEK

De recensierubriek heeft twee doelen. Ten eerste het bespreken van boeken die voor de abonnees interessant zijn. Ten tweede het vanuit een christelijke optiek becommentariëren van historische en wijsgerige werken.

Dirk Jan Wolffram, red., *Om het christelijk karakter der natie. Confessionelen en de modernisering van de maatschappij* (Amsterdam: Het Spinhuis, 1994) 191 blz., prijs *f* 27,50.

Telkens opnieuw doen zich maatschappelijke vernieuwingen voor die om een reactie vragen. Zo roept de modernisering van de medische technologie anno 1995 bijvoorbeeld vragen op over de ethische toelaatbaarheid van prenatale operaties bij ongeborenen. Zo ook leiden de tendensen van secularisering en individualisering al geruime tijd tot de vraag hoe daarop een christelijk geinspireerd antwoord te geven. Daarbij gaat het niet om 'zomaar' een antwoord, maar om een fundamentele doordenking van het veranderingsproces dat zich voordoet. Uit deze doordenking ontstaat dan gaandeweg een nieuwe houding waaraan houvast wordt ontleend. Men kan besluiten zich af te schermen, aan te passen, of zelfs het voortouw in het onstuitbaar voortschrijdende proces te nemen.

Wij denken soms dat wij de eersten zijn die met dergelijke vragen des tijds worstelen. Niets is echter minder waar. Christelijke kringen van weleer stonden bloot aan minstens zo ingrijpende maatschappelijke vernieuwingen als de processen die op ons afkomen. Dat wordt duidelijk na lezing van de bundel *Om het christelijk karakter der natie*. Daarin wordt onderzocht op welke wijze vanuit christelijke kringen aangekeken werd tegen de drastische gedaanteverwisseling van de maatschappij in de periode van 1850 tot 1940. De bundel beoogt in een achttal bijdragen een nieuwe kijk te bieden op de verhouding tussen religie en vernieuwing in deze jaren, gekenmerkt door modernisering op tal van gebieden: van het onderwijs tot de economische produktie, van de zorg voor de armen tot de lijkbezorging, en van de geschiedschrijving en het natiebesef tot de wording van de moderne sportbeoefening. Dit zijn kort aangeduid tevens de onderwerpen die in de artikelen specifiek aan de orde komen. Ondanks de 'hoge mate van willekeur', zoals ook de redacteur zelf onderkent, biedt dit palet aan thema's toch een heel aardig inzicht in de voortdurende worsteling van de confessionelen (katholieken en protestanten) met de spanningen tussen hun traditionele religieuze normen en waarden en de zich moderniserende maatschappij. Zo koos de katholieke contemporain historicus J.W.F. Nuyens, volgens Jo Tollebeek in zijn bijdrage, in zijn analyse van de geschiedenis voor het defensief. De van de liberale en democratische beginselen doordesemde 19e eeuw leidde steeds grotere groepen af van God. De morele chaos was niet te overzien. Nuyens achtte afscherming van alles wat hij in strijd achtte met het geloof en de traditie als het enig juiste alternatief.

Dat de modernisering in plaats van als een vijand te worden beschouwd, ook als vriend te hulp kon worden geroepen, werd in christelijke kring tegelijkertijd echter ook beseft. De confessionelen beschikten meer dan andere maatschappelijke stromingen over de middelen (kerk en maatschappelijke instellingen) om een achterban te mobiliseren en te binden in een tijd van democratisering maar ook massificering van politiek en maatschappij. De antirevolutionairen slaagden er vooral dankzij de strijd om de gelijkberechtiging van het openbaar en bijzonder onderwijs in, zich tot een moderne beweging te ontwikkelen. Op politiek terrein maakten zij daarbij een overgang van een principiële oppositiepartij naar een pragmatische coalitiepartner. Opmerkelijk is dat Dirk Jan Wolffram, de auteur van de bijdrage over de protestanten en het onderwijs, de verdienste van politieke profilering van de ARP niet zozeer toeschrijft aan Abraham Kuyper - hetgeen men zou verwachten - als wel aan de pragmatische aristocraten Lohman en Mackay. Zij waren dankzij hun realistische politieke benadering in staat een optimaal resultaat voor de antirevolutionairen te behalen. Hun jarenlange, op compromissen gerichte, politieke strijd bracht precies datgene wat men altijd gewenst had: de verzuiling, een optimale mogelijkheid om maatschappelijke activiteiten te ontwikkelen naar de eigen orthodoxe principes.

Modernisering ten dienste van de eigen kring vond ook onder katholieken plaats. Zij het in geheel andere vorm, zoals blijkt uit de bijdrage van Marjet Derks over katholicisme en moderne sportbeoefening in de jaren 1910 - 1940. De opkomst van de sport voltrok zich kort na 1900 in een onstuitbare, massale ontwikkeling. Na enige aarzeling besloten de kapelaans de katholieke jongelui niet terug te fluiten van het favoriete sporten, maar hen integendeel juist voor te gaan, het voetbalveld op. Al spoedig nam de sportbeoefening onder kerkelijke vleugels een enorme vlucht. 'Sport' was daarbij synoniem met 'voetbal'. Clubs met namen als 'Roomsche Adel Prijkt in Daden', betraden het veld. De doelstellingen van de verenigingen bestonden uit traditionele katholieke heilsverwachtingen, gecombineerd met mannelijkheidsidealen: een gezond lichaam bevatte een gezonde geest, die door de eeuwig ware beginselen werd geleid.

Hoe ook tegen aspecten van modernisering werd aangekeken, als grondhouding kan, zo blijkt uit de bundel, telkens het geloof in de waarde van de traditie aangemerkt worden. Varend op het kompas van bekende geloofswaarheden werd gezocht naar een herbepaling van de eigen positie. Nooit ging dit zonder worsteling gepaard.

De bundel pretendeert een 'nieuwe kijk' te bieden. Daarin zijn de auteurs in hoge mate geslaagd. Veel van de bijdragen zijn gebaseerd op dissertaties die net of nog net niet zijn verschenen. De bijdragen vertonen, in de gedetailleerde manier waarop bepaalde aspecten van modernisering worden belicht, scherp hoe de confessionelen deze aspecten waarnamen, en vervolgens hoe hun gedrag zich door deze waarneming wijzigde.

Een duidelijk minpunt aan de bundel is echter de onevenwichtigheid in de bestudeerde bevolkingsgroepen. Vooral de protestanten komen er bekaaid af. Vijf van de acht thematische bijdragen bepalen zich tot de katholieken. Slechts één heeft alleen de protestanten tot onderwerp: het reeds aangehaalde artikel van Wolffram. Eén andere bijdrage, 'Confessionelen en de natie, 1870 - 1920' van de hand van Jan van Miert, handelt over katholieken en protestanten beide. Tenslotte is er nog een artikel waarvan men zich afvraagt wat dat in deze bundel moet: 'Kerkgeschiedenis na Drewermann. Naar een psychohistory van de R.K. clerus?' van Jan Art. Zowel qua lengte als thematiek wijkt het sterk van de andere bijdragen af. Maar goed, een kleine wanklank als deze bevestigt ook hier de regel: een bundel blijft immers altijd een bundel.

Hillie van de Streek

L. Engelfriet, *Bilderdijk en het jodendom. Bilderdijks waardering van het joodse denken in confrontatie met zijn tijd* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1995) 278 blz., prijs *f* 43,50.

Na een kleine eeuw is er weer een studie verschenen waarin de religieuze opvattingen van de dichter-denker Willem Bilderdijk (1756-1831) serieus aan de orde worden gesteld. Het vorige geschrift op dit gebied was Herman Bavincks *Bilderdijk als denker en dichter* uit 1906. In tegenstelling tot dit knap, maar verouderd en essayistisch werkje, concentreert Engelfriet zich in zijn als proefschrift verschenen studie op één aspect van Bilderdijks denken, namelijk het jodendom.

In tien hoofdstukken bespreekt de auteur verschillende facetten van Bilderdijks belangstelling

voor de joodse godsdienst en de joodse cultuur. In een tweetal inleidende hoofdstukken worden 's dichters opvattingen over en relatie tot de Verlichting beschreven. Vervolgens wordt de historische achtergrond van zijn denken over het jodendom besproken, waarbij met name het toenmalige streven naar assimilatie van de joden op grond van "redelijke waarheden" aan de orde komt. Daarna volgen uiteenzettingen van thema's die betrekking hebben op het onderwerp van het boek: Bilderdijks chiliastische en Messiaanse denkbeelden, zijn metafysische uitgangspunten en zijn geschiedvisie. Aan het slot van zijn boek biedt de auteur nog een evaluatie van Bilderdijks visie op het jodendom.

Engelfriet heeft een boeiende studie geschreven die vooral om twee redenen belangwekkend is. Ten eerste toont zij weer eens aan dat Bilderdijks altijd fascinerende en soms bizarre dicht- en denkwerk nauw samenhangt met een standvastig beleden, christelijke geloofsovertuiging, die alle geijkte kaders en grenzen overschreed en tot vruchtbare, visionaire inzichten kon leiden. Ten tweede behandelt deze studie voor het eerst een uiterst belangrijk facet van Bilderdijks oeuvre. Engelfriet heeft overtuigend laten zien dat zonder kennis van Bilderdijks verhouding tot het jodendom noch het leven, noch het werk van dit grote, gefnuikte genie juist begrepen kan worden.

Heel aardig is de historische achtergrond die de auteur van Bilderdijks werkzaamheden schetst. Daarbij bespreekt hij zowel de Duitse "reformbeweging" (een door de *Aufklärer* Moses Mendelssohn geïnspireerd streven naar de emancipatie en assimilatie van joden) als de vaak weinig verheffende opvattingen van toonaangevende figuren binnen het Nederlandse kerkelijke bestel. Deze achtergrond geeft aan Bilderdijks uitgesproken filosemitische overtuiging extra reliëf. Een mooie vondst is de belangstelling die Bilderdijk en Da Costa aan de dag legden voor de Zohar, een esoterisch joods geschrift dat beide dichters onder meer hebben geraadpleegd via een apologetisch geschrift van de tot het christendom bekeerde, Spaanse rabijn J.J. Heydeck.

Overigens zijn de beschrijvingen van Bilderdijks verhouding tot Da Costa en Capadose eveneens boeiende onderdelen van het boek. Een bijzondere vermelding verdient de zeer fraaie omslag.

De auteur is goed thuis in zowel het joodse denken als de filosofie en de theologie in het algemeen. Zo'n belezenheid kan in het geval van Bilderdijk geen kwaad. Deze zeer erudiete literator was immers zelf goed thuis in de geschiedenis van de wijsbegeerte tussen Plato en Kant, en kende in hoofdlijnen de theologie vanaf Augustinus tot en met de door hem verafschuwde Duitse "neologie" (de theologie van de *Aufklärung*). Het boek van Engelfriet is dan ook meer dan een studie over Bilderdijk en het jodendom alléén. Het biedt een degelijke beschouwing van wat Bilderdijk af en toe zijn "systema" heeft genoemd: een tot enkele vastomlijnde uitgangspunten te herleiden visie op de taal, de zijnsleer, de kentheorie, de ethiek, de staatkunde, de geschiedenis, enzovoorts. Het belangrijkste Bilderdijkiaanse uitgangspunt, dat door de auteur zeer deskundig wordt behandeld, is dat van de goddelijke eenheid. Veel van Bilderdijks schijnbaar fantastische bespiegelingen zijn terug te voeren op zijn eenheidsidee, die, zoals Engelfriet aantoont, joodse invloeden verraadt. Een ander belangrijk uitgangspunt is de Messiaanse verwachting die Bilderdijk koesterde. De auteur laat zien dat dit messianisme in Bilderdijks denken centraal heeft gestaan.

Engelfriet heeft de neiging om het niet bij een historische beschrijving te laten. Hij plaatst Bilderdijk in een breder, religieus-wijsgerig kader, dat voor de schrijver zelf duidelijk een normatieve betekenis heeft. Nu is dat op zichzelf een interessante manier om met Bilderdijk om te gaan; Bavinck deed dat in het bovenvermelde werkje ook, zij het vanuit een iets andere levensbeschouwelijke traditie dan Engelfriet. Echter, door deze methode wordt de vraag die de auteur zich stelt, namelijk "welke visie Bilderdijk op het joodse denken gegeven heeft" (p. 3), niet geheel bevredigend beantwoord. Om Bilderdijks visie op het jodendom goed te kunnen plaatsen, dienen we niet alleen inzicht te hebben in de theologische strekking ervan. We moeten ook weten aan wie hij zijn opvattingen ontleend heeft en wat die opvattingen in het verleden hebben betekend. Aan zo'n historische waardering komt de auteur slechts in beperkte mate toe.

Het is in deze studie bovendien niet altijd duidelijk welke opvattingen aan Bilderdijk en welke aan Engelfriet toegeschreven moeten worden. Als voorbeeld geef ik de behandeling van het verschijnsel "Verlichting". De "Verlichting" culmineert volgens Engelfriet in de filosofie van Kant en in de godgeleerdheid van de Duitse neologie. Hij wijst en passant ook wel op de door Bilderdijk zeer gewaardeerde Pierre Bayle – een "Verlichte" eersteling, wiens principieel christelijk fideïsme door de auteur verder niet aan de orde wordt gesteld – maar benadrukt vooral de Verlichting als een min of meer monolithisch geheel dat in de *Aufklärung* tot een hoogtepunt komt. Zo komt de auteur tot uitspraken over de "nivellerend werkende suprematie van *de* rede" (p. 3), "*de* beginselen van *de* Verlichting" (p. 3), "*de* systeemdwang" (p. 29), "*het* rationalisme" (p. 33), enz., enz. (mijn cursivering). Het probleem is nu dat dit oordeel over de Verlichting grotendeels uit de periode van ná 1830 stamt. In dit verband kan men bijvoorbeeld denken aan Groen van Prinsters *Ongeloof en Revolutie* (1846). Hoogstens is dit beeld van de Verlichting terug te voeren op de oude Bilderdijk, maar dat maakt de auteur niet duidelijk.

Het gebruik van dit cliché-beeld van de Verlichting werkt in een historische studie over Bilderdijk verstorend, omdat de auteur meer suggereert dan hij waar maakt. Neem bijvoorbeeld het volgende citaat (p. 199):

Godsdienst is oorspronkelijk openbaring en het recht is oorspronkelijk bevel. Daardoor hebben beide volgens Bilderdijk een historisch karakter. [noot] De wijsbegeerte in de Verlichting maakte het denken los van de geschiedenis en daardoor van de openbaring.

Na de tweede zin staat er een verwijzing naar Bilderdijks werk. Is de derde zin ook van Bilderdijk afkomstig? Zo ja, waarom is er dan geen verwijzing? Zo niet, wat voegt deze opmerking toe aan het inzicht in Bilderdijks denken? Men zou graag willen weten waar Bilderdijk zijn "historische" opvattingen vandaan heeft en op wie hij precies reageerde. Zo is het algemeen bekend dat hij veel waardering had voor het zogenaamde "Verlicht conservatisme", vertegenwoordigd door juristen als Pestel en Kluit, die er evenals hij "historische" opvattingen op na hielden. Engelfriet gaat amper op deze kwestie in. Zijn oordeel over de Verlichting – in feite een oordeel over enkele invloedrijke, laat-achttiende-eeuwse "neologen" en filosofen – doet niet altijd evenveel recht aan de historische Bilderdijk, die zèlf diepgaand door het achttiende-eeuwse denken is beïnvloed.

Zijn onhistorische benadering heeft Engelfriet vermoedelijk mede ontleend aan het werk van F. de Graaff en R. Boon, twee auteurs met een wat romantische opvatting over het Europese verleden, die door de auteur enkele malen worden aangehaald. Tot deze opvatting heeft Bilderdijk ongetwijfeld het zijne bijgedragen. Maar dat betekent niet dat de dichter-denker zèlf er bij voorbaat vanuit geïnterpreteerd kan worden.

Ik vraag mij dan ook af, of Engelfriet wellicht niet tot een evenwichtiger behandeling van Bilderdijks denken was gekomen, en een breder inzicht in diens visie op het jodendom had kunnen geven, indien hij wat minder nadruk op de "confrontatie met de tijd" had gelegd – hoe belangrijk dit aspect van Bilderdijk ook mag zijn. Mijns inziens had de auteur meer werk kunnen maken van Bilderdijks schatplichtigheid aan bijvoorbeeld de vele filosemitische en min of meer esoterische tradities die gedurende de zeventiende en de achttiende eeuw hebben geopereerd in de marges van de gevestigde orde. Daardoor was het boek minder blijven steken in een theologisch-wijsgerige tegenstelling tussen enerzijds het traditionele jodendom c.q. christendom en anderzijds datgene wat al dan niet terecht als "Verlicht" wordt gediskwalificeerd. *Bilderdijk en het jodendom*, kortom, is niet bijzonder sterk in de historische analyse van de mede door het jodendom beïnvloedde

ideeën van Willem Bilderdijk, ofschoon de auteur wel veel interessant materiaal aanreikt. Wat het boek niettemin tot een belangwekkende en interessante studie maakt, is juist de synthese die de auteur van Bilderdijks theologische en wijsgerige opvattingen geeft. Engelfriet biedt knappe interpretaties en evaluaties, die zonder meer de religieuze kern van Bilderdijks denken raken. Daardoor is dit boek niet alleen een welkome bijdrage aan het Bilderdijkonderzoek, maar tevens een leerzaam, diepgravend en inspirerend werk.

Joris van Eijnatten

***Bibliografie van Anne de Vries 1904-1964.* Samengesteld door Anne de Vries (1944) (Nijkerk: Callenbach, 1994) 240 blz., prijs *f* 34,90.**
***Anne de Vries 1904-1964. Een beeld van de auteur.* Samengesteld door Lenze L. Bouwers (Nijkerk: Callenbach, 1994) 40 blz., prijs *f* 14,95.**

Toen wij enkele jaren geleden in Friesland op vakantie waren ben ik op een dag met de kinderen met een bepaald doel naar de, niet zover van Friesland gelegen, Drentse hoofdstad gereden. Hier in Assen stonden we voor het beeldje van "Bartje", dat ik na(ast) de hunebedden tot de cultuurmonumenten van Drente (en ons land) beschouw. Met het gelijknamige boek dat in 1935 verscheen brak de schrijver Anne de Vries door, zoals we dat plechtig plegen te noemen. Van *Bartje* en het vervolg hierop, ***Bartje zoekt het geluk***, zijn een kleine miljoen exemplaren verschenen. *Bartje* is één van de klassieke kinderboeken waarvan ik vind dat elke Nederlander het gelezen moet hebben. Net zoals een andere klassieker, *Kees de jongen* van Theo Thijssen. Het *Kleutervertelboek voor de bijbelse geschiedenis*, dat in 30 talen vertaald is, bereikte een oplage van 4 miljoen. De *Jaap en Gerdientje*-reeks, *Reis door de nacht* en *De levensroman van Johannes Post* zijn door honderdduizenden gelezen (en worden nog steeds gelezen!). Deze boeken roepen bij veel ouderen herinneringen op. Datzelfde geldt voor *Lezen in de eerste klas* of *Lees nu maar*. Meer dan een miljoen kinderen leerden met deze boekjes lezen. Ziehier, een heel kleine, zij het niet onbelangrijke greep, uit het oeuvre van deze Drentse onderwijzer.
Zijn zoon Anne heeft een beredeneerde bibliografie samengesteld die een volledig overzicht geeft van zijn werk: romans, publikaties over onderwijs en opvoeding, jeugdliteratuur, de Tweede Wereldoorlog en andere onderwerpen; kinderboeken en schoolboeken. Nu ja, een werkelijk volledig overzicht, waarnaar junior wel gestreefd heeft, is – zoals de samensteller zelf opmerkt – niet bereikt. Dat verhindert mij niet dit boek onmisbaar te noemen voor iedereen die (het werk van) Anne de Vries wil bestuderen en voor verzamelaars. Opwindende lectuur is het beslist niet, maar zo'n bibliografie geeft, zoals de achterflap terecht stelt, ook veel informatie over de leescultuur in protestants-christelijk Nederland.
Het boekje van Lenze Bouwers *Anne de Vries 1904-1964. Een beeld van de auteur* heeft zijn actualiteit nu grotendeels verloren. Dit beknopte werkje met een heel korte inleiding en veel foto's werd samengesteld met het oog op een tentoonstelling over Anne de Vries die in het Letterkundig museum in Den Haag een half jaar geleden gehouden is. De foto's zijn best aardig, maar om daarvoor het boekje te kopen zal de meesten te ver gaan. Het wachten is op de aangekondigde biografie van Anne de Vries door Bouwers. Een schrijver van het niveau van Anne de Vries verdient terecht serieuze aandacht.

Ton van der Schans

R. Kuiper, *Herenmuiterij. Vernieuwing en sociaal conflict in de antirevolutionaire beweging, 1871-1894* (Leiden: Uitgeverij J.J. Groen en Zoon, 1994) 100 blz., prijs *f* 24,95.

Het hier te bespreken boek is het derde deel uit de Transparant reeks van de Vereniging van Christen-Historici (VCH). In deze reeks, die tot doel heeft op een voor een breed publiek toegankelijke wijze aandacht te schenken aan cultuur-historische aspecten van het protestants-christelijk leven in Nederland, verschenen eerder *Een ziel van vuur: opstellen over Groen van Prinsterer en zijn omgeving* van J.L. van Essen en *'O Sangerige Keeltjes!': De liedcultuur en het muziekleven in de Noordelijke Nederlanden tussen 1550 en 1650* van J. Smelik. De reeks staat onder redactie van R. Bisschop, G. Harinck en R. Kuiper. *Herenmuiterij* bevat een beschrijving van de voorgeschiedenis van de scheuring die zich in 1894 voordeed in de antirevolutionaire beweging. Deze scheuring dient volgens de auteur vooral te worden opgevat als een vorm van 'muiterij' van de zich met het Reveil verbonden voelende aristocratie tegen de radicale koers van partijvoorzitter A. Kuyper en de door hem in de jaren ervoor gemobiliseerde middenstand van 'kleine luyden'. Kuypers optreden wordt in het boek geplaatst tegen de achtergrond van de doorbraak van nieuwe sociale verhoudingen, als gevolg waarvan sociale strijd en belangentegenstellingen geleidelijk in de plaats kwamen van de harmonische standensamenleving van weleer. Een treffende illustratie van het crisisbesef van de aristocratische elite waarmee deze doorbraak gepaard ging, is hetgeen het antirevolutionaire Tweede-Kamerlid A. baron Schimmelpenninck van der Oye, na van Kuyper een concept-programma te hebben ontvangen, op 14 oktober 1874 schreef aan zijn collega J.P.J.A. graaf van Zuylen van Nijevelt: 'Een program! En wel een program om te teekenen. Ik beken gaarne dat ik huiverig ben om op zoodanige wijze zamentewerken met een fractie dien ons gebruikt omdat ze ons noodig heeft, maar die – het wordt reeds duidelijk – een weg op wil die wij nooit kunnen noch mogen volgen...Die heeren zijn vereerders der democratie, den 4den stand – hier te lande nooit bekend – en haten eigenlijk de grooten der aarde. Een program. Mijns inziens is het wèl mits als vereenigingspunt met de goede conservatieven, niet als twistappel bij de verkiezingen of verbreking van krachten tegen den gemeenschappelijken vijand, het radicalisme op ieder gebied' (pp. 36-37).
Met de hoofdlijnen van de ontwikkelingsgang van de antirevolutionaire beweging in de periode 1871-1894 zullen veel lezers van dit blad vertrouwd zijn. Zo komen in het boek achtereenvolgens aan de orde de verkiezingen van 1871 waarbij G. Groen van Prinsterer brak met de conservatieven, de oprichting van het Anti-Schoolwet Verbond in 1872, de verkiezing van Kuyper tot lid van de Tweede Kamer een tweetal jaren later, de oprichting van het 'Christelijk Werkliedenverbond' *Patrimonium* in 1876, het tegen de schoolwet van de liberale minister J. Kappeyne van de Coppello gerichte volkspetitionnement van 1878, de stichting van de Anti-Revolutionaire Partij een jaar later, de Doleantie van 1886, het door katholieken en antirevolutionairen in 1888 gezamenlijk gevormde kabinet-Mackay, het Christelijk Sociaal Congres van 1891 en het in 1892 door de liberale minister van Binnenlandse Zaken J.P.R. Tak van Poortvliet ingediende voorstel tot wijziging van de kieswet. Desalniettemin slaagt Kuiper er in, ondermeer met behulp van citaten als het bovenstaande, verscheidene op zichzelf bekende personen en momenten uit de geschiedenis van de ARP op verrassende wijze opnieuw in te kleuren. Hiertoe maakt hij, behalve van gedrukt materiaal, gebruik van briefwisselingen die zich bevinden in de verzamelingen-Fabius, -De Geer van Jutphaas, -Keuchenius, -Lohman, -Mackay, -Schimmelpenninck van der Oye en -Van Zuylen alsmede in het Kuyper- en het Reveilarchief.
Wat het boek meer in het algemeen boeiend maakt om te lezen, is het accent dat Kuiper legt op het besef van crisis en vernieuwing waardoor zowel de hogere als de lagere standen in de periode 1871-1894 werden gekenmerkt. Hierdoor gaat *Herenmuiterij* nu eens niet over het organisatorische succes van Kuyper, maar staat het sociale conflict tussen de aristocratie en de middenklasse centraal dat tot grote verdeeldheid en uiteindelijk een scheuring in de antirevolutionaire beweging leidde. Enigszins paradoxaal is het inmiddels wel dat uitgerekend een christen-historicus als Kuiper zo sterk de nadruk legt op dit conflict. Terwijl veel hedendaagse historici ten onrechte de factor godsdienst geheel buiten beschouwing laten, lopen christen-historici het risico het belang van deze factor in strijd met de

historische werkelijkheid te overschatten. Kuiper laat in dit boek echter op overtuigende wijze zien dat het mogelijk is om als christen-historicus oog te hebben voor het godsdienstig aspect van het menselijk samenleven zonder dat dit hoeft te leiden tot verwaarlozing van de rol van sociale verhoudingen.

Hans-Martien ten Napel

Peter Derkx, H.J. Pos, *1898-1955: Objectief en partijdig. Biografie van een filosoof en een humanist* (Hilversum: Verloren, 1994) 558 blz., prijs: ƒ 95,00.

Harry Mulisch heeft eens opgemerkt dat Nederland geen filosofen kent maar alleen 'filosofologen': mensen die schrijven over wat anderen hebben bedacht zonder zelf iets origineels te verzinnen. Daar zit iets in. Want welke grote systeembouwers of ontmaskeraars kent de Nederlandse filosofie eigenlijk buiten Spinoza en Herman Dooyeweerd? Een schamele oogst voor wie bedenkt dat er drie eeuwen tussen deze twee overigens zo verschillende denkers zitten.

Toch hoeft er over de Nederlandse 'filosofologie'(om die aardige karakteristiek van de Nederlandse filosofie aan te houden) niet zo negatief worden gedacht als Mulisch doet. Nederland mag dan weinig originele denkers tellen, onder het 'voetvolk' van onderwijzers en commentatoren bevinden zich tal van figuren die de moeite van het lezen meer dan waard zijn. Ik word regelmatig door melancholie overvallen als ik in een willekeurige stad De Slegte binnenloop en daar de talrijke boeken van (om me tot deze eeuw te beperken) de katholiek W. Luijpen, de protestant R. Bakker en de vrijdenker R.F. Beerling voor een habbekrats te koop zie liggen. Die aanblik is een schrijnend bewijs van het feit dat de stelling 'wie schrijft die blijft' de grootst mogelijke onzin is.

Hoewel ook zijn werk tegenwoordig onder het stof bij De Slegte ligt, heb ik H.J. Pos hiervoor niet genoemd. Pos is een grensgeval: hij balanceert tussen vergetelheid en nog altijd bestaande waardering. De waardering komt voornamelijk van leerlingen die na Pos' vroege dood in 1955 een rol van betekenis hebben gespeeld in het intellectuele leven van Nederland. Het betreft zulke uiteenlopende leerlingen als de historicus Ger Harmsen en de katholieke filosoof Bernard Delfgaauw. Maar ook de voor lezers van *Transparant* niet onbekende G. Puchinger, zelf geen directe leerling van Pos, heeft zich weliswaar niet onkritisch maar toch waarderend over Pos uitgelaten. Maar de waardering van deze drie intellectuelen (er zouden nog enkele anderen genoemd kunnen worden) is natuurlijk niet voldoende om Pos van de vergetelheid te redden. Zal Peter Derkx er wel in slagen? Deze filosoof promoveerde vorig jaar aan de Universiteit van Humanistiek op een vuistdikke intellectuele biografie van Pos. Hij is er, zo blijkt uit zijn studie, van overtuigd dat Pos' denken nog immer van belang is – ook veertig jaar na zijn dood.

Om de betekenis van Pos te beschrijven, hanteert Derkx een driedeling. Hij beschrijft in het eerste deel diens leven, in het tweede de ontwikkeling van zijn filosofie en in het derde zijn humanisme. Uiteraard zijn de drie delen onlosmakelijk met elkaar verbonden en overlappingen soms onvermijdelijk. Dat neemt niet weg dat de aanpak van Derkx, die zich van dit gevaar welbewust is, heel goed valt te verdedigen. Want de biografie van de maatschappelijk geëngageerde Pos is al zo interessant dat die achter elkaar uitgelezen moet kunnen worden zonder voortdurend te worden onderbroken door beschouwingen over zijn filosofie.

Wie was Hendrik Josephus Pos? Die vraag stelt Derkx zich eigenlijk niet, hoe vreemd dat ook moge klinken. Hij registreert het leven van Pos en doet dat nauwgezet. Pos werd in 1898 in Amsterdam geboren als zoon van een huisschilder. Dat hij het tot hoogleraar in de wijsbegeerte zou brengen lag gezien zijn milieu allerminst voor de hand. Pos bleek echter weldra een briljant leerling en (later) student. Afkomstig uit een gereformeerd nest lag het voor de hand dat hij in 1915 aan de Vrije Universiteit zou gaan studeren. Het werd klassieke talen. Pos studeerde zowel aan de VU als in Duitsland en zou tweemaal promoveren. Op 30 mei 1924 aanvaardde hij aan de VU het professoraat in de taalwetenschap. Hij was toen 25 jaar. Al bij zijn benoeming moet hij door geloofstwijfel zijn bevangen. In een mooie passage laat Derkx zien dat zijn inaugurele rede in de studentenalmanak 'het boek Esther' werd genoemd: God kwam er, evenals in dat bijbelboek, niet in voor. Twee jaar later volgde de eerste breuk met de kwestie-Geelkerken, Pos' predikant in Amsterdam-Zuid, die door de gereformeerde synode van 1926 uit zijn ambt werd gezet vanwege zijn twijfel over de 'sprekende slang' (Genesis 2 en 3). Waar Geelkerken, zijn volgeling Buskes en een reeks van andere progressieven de bijbel niet naar de letter maar wel naar de Geest wilden lezen, vroeg Pos zich in de loop van de jaren twintig af hoe het eigenlijk met die Geest stond. Zijn agnostische levensbeschouwing leidde tot onoverkomelijke problemen met de VU en in 1932 tot zijn afscheid van de gereformeerde wereld. Het hier kort samengevatte gebeuren wordt door Derkx met nauwgezette precisie en veel details verteld.

Het afscheid van het gereformeerde geloof betekende voor Pos nog geen afscheid van ieder geloof. Tussen 1932 (toen hij hoogleraar aan de gemeentelijke universiteit van Amsterdam werd) en 1955 (het jaar van zijn dood) bekende hij zich tot het humanisme en streefde hij de zedelijke verheffing van de mens na. Het was geen gunstige tijd voor het humanisme. De totalitaire stromingen fascisme en communisme leken in het Interbellum vooral die passage van de Heidelbergse catechismus te onderstrepen waarin de mens als 'onbekwaam tot enig goed' werd getypeerd. Pos was zoals veel intellectuelen een kind van zijn tijd: hij werd 'fellow traveller' en sympathiseerde met het communisme, daarbij de mooie humanistische praatjes van communisten verwarrend met de barre praktijk van alledag. Ook dit registreert Derkx met precisie en een bewonderenswaardige beheersing van zijn bronnen. Toch had hij wel iets kritischer ten aanzien van Pos mogen zijn. Diens voortdurende rationalisme lijkt zijn grote tekort te zijn geweest – zowel in zijn politieke als in zijn filosofische opvattingen. Het verhaal moest vooral helder zijn, logisch en aannemelijk: dan kon Pos meegaan met een gedachte. Vandaar zijn levenslange bewondering voor het communisme en de filosoof Marx. Die ging uit van heldere premissen over de mens en construeerde vanuit die optiek een 'lichtende toekomst'. Van de existentiefilosofie van Heidegger en Sartre moest Pos daarentegen weinig hebben. Was het hem te onhelder, teveel gedacht vanuit zulke vage begrippen als 'angst', 'verlatenheid' en 'geworpenheid'? Je bent geneigd te denken dat Pos eigenlijk een vreemde in zijn tijd moet zijn geweest en thuis hoorde in de optimistische 19e eeuw.

Derkx zal er ongetwijfeld anders over denken. Hij meent dat Pos ons nog altijd iets te zeggen heeft en sluit af met een 'nabeschouwing over Pos als humanist' – het enige moment waarop hij de academische toga uittrekt en vrijuit spreekt. Hoewel spreekt, het heeft meer iets van een uitgewerkte preek. Dat klinkt negatiever dan bedoeld, want wat Derkx te berde brengt is zo gek nog niet: dat niemand volstrekte navolging waard is, maar dat anderzijds mensen van vlees en bloed kunnen inspireren en bemoedigen. Alleen: was Pos zo iemand? Voor Derkx wel, zoals alleen al blijkt uit de monumentale studie die hij aan de filosoof heeft gewijd. Ik houd mijn twijfels: Pos was bij alle geleerdheid en maatschappelijk engagement toch een wat wereldvreemde man die de demonie van zijn tijd (en de daaruit voortvloeiende wijsbegeerte) niet goed lijkt te hebben begrepen. Zijn modernistische, rationalistische levens-en wereldbeschouwing is vooral historisch interessant. Dat is voldoende.

De studie van Derkx mag intussen voorbeeldig én inspirerend worden genoemd. Voorbeeldig, omdat het logisch van opzet is, behoorlijk, zij het wat stijf geschreven en vooral van een geweldige eruditie getuigt. Inspirerend, omdat het een schoolvoorbeeld is van toewijding, van de poging Pos recht te doen. Wat dat aangaat toont Derkx zich met dit boek niet alleen een uitstekend wetenschapper maar ook een voorbeeldig humanist.

Wim Berkelaar

Daan van der Kaaden, *Zoeken naar de ziel. Leven en werk van W.G. van de Hulst* (Nijkerk: Callenbach, 1994) 152 blz., prijs ƒ 39,90.

Hoe komt het toch dat Van de Hulsts boeken zo enorm veel gelezen werden en worden? Eigenlijk is voorgaande zin een behoorlijk understatement, want meer dan elf miljoen verkochte kinderboeken van één en dezelfde auteur is bij mijn weten ongeëvenaard. Er zijn denk ik geen christelijke lezers die Van de Hulst niet kennen. "Hij heeft met zijn kinderbijbel en kinderboeken generaties kinderen en onderwijzers in calvinistisch Nederland aan zich verplicht", schreef Wim Hazeu in 1988 in zijn Achterberg-biografie. Maar dat is natuurlijk al wel een poosje geleden. In een tijdperk waarin Guus Kuyer, Mies Bouhuys, Karel Eykman, Annie M.G. Schmidt, Thea Beckman, Roald Dahl en andere hedendaagse coryfeeën hun duizenden verslaan, moet Van de Hulst het met zijn dokters, dominees, burgervaders en met-tollen-spelende-kinderen natuurlijk wel afleggen. Mis. Want per jaar worden er nog zo'n kleine 50.000 boeken van Van de Hulst verkocht. We kunnen natuurlijk onze schouders ophalen over een vrouwtje bij Van de Hulst dat in dunne kleren met een takkenbos door de winterkou strompelt en om vele andere redenen constateren dat veel van zijn werk gedateerd is, maar hiermee zijn we er niet. Van de Hulst is een kinderboekenschrijver van groot niveau. Naast een aantal van zijn werkjes dat al vergeten is, of wellicht binnenkort vergeten zal worden, blijft er veel over wat klassiek (geworden) is.

Des te merkwaardiger is het dat van een groot schrijver als Van de Hulst (1879-1963) nog nimmer een biografie verschenen is. Wel schreef Rie van Rossum in 1948 met *De jongen met de toverfluit* een aardig boekje over hem, en in *Wachten op de kraakwagen* schreef zijn zoon W.G. van de Hulst een aantal herinneringen aan zijn vader. Voorziet het door Callenbach werkelijk prachtig uitgegeven boek van Daan van der Kaaden nu in deze grote behoefte aan een biografie? Nee, en dat is jammer. De schrijver meldt ons dat zijn boek alleen maar bedoeld is om, tot de tijd dat er wel zo'n biografie verschenen is, een bijdrage te leveren aan een completer beeld over Van de Hulst. Dat is wel een erg bescheiden doelstelling. Van de Hulst verdient meer ambitie, maar misschien komt Van der Kaaden in de toekomst met nóg een boek over Van de Hulst. Een boek waarvan ook hij overtuigd is dat het komen móet. Je vraagt je bij het lezen van dit boek af, waarom Van der Kaaden niet breder en dieper gegraven heeft, te meer daar hij beslist een verdienstelijk begin heeft gemaakt met het nodige graaf- en spitwerk. Hoewel Van der Kaaden wel erg kritiekloos schrijft, weet hij op een prettige manier een aantal wetenswaardigheden over Van de Hulst en zijn boeken te noemen. De prikkelende bewering van de auteur dat Van de Hulst in zijn opvattingen meer Groeniaans dan Kuyperiaans is geweest vraagt er natuurlijk om gefileerd te worden. Zijn opmerkingen dat Van de Hulst zich eerst zeer door de Tachtigers beïnvloed wist, maar zich later van hen afkeerde, vraagt om meer vulling. De constatering dat er voor Van de Hulst geen dilemma was tussen ethiek en esthetiek vraagt erom breder belicht te worden. Het feit dat Van de Hulst in orthodoxe kring (Van der Kaaden spreekt over gereformeerde beoordelaars) voor de oorlog niet gewaardeerd werd frappeert. Immers, vandaag de dag is Van de Hulst in de rechterflank van de gereformeerde gezindte niet meer kapot te krijgen. Hoe komt dat toch?

U merkt het al: wat had ik graag gehad dat er meer geschreven was. Ik zie niet in waarom Van der Kaaden daartoe niet in staat zou zijn geweest. Maar genoeg over hetgeen er niet in het boek staat. Want er staan, zoals gezegd, nog genoeg aardige dingen over deze "grote kindervriend" in Van der Kaadens boek, dat uit zes hoofdstukken bestaat. Na in de eerste hoofdstukken verteld te hebben over afkomst, levensloop en schoolmeesterschap, volgen in het derde en vierde hoofdstuk beschouwingen over Van de Hulsts literaire opvattingen en zijn kind- en mensvisie. Hoofdstuk 5 gaat in zijn geheel over het boek dat Van de Hulst zelf zijn beste vond, namelijk: *Peerke en z'n kameraden*, dat in 1919 verscheen. Het laatste hoofdstuk gaat over de vele illustratoren die meegewerkt hebben. Voor diegenen die in Van de Hulst geïnteresseerd zijn en voor verzamelaars van zijn boeken is het boek van Van der Kaaden onmisbaar vanwege de bibliografie. Het aantal afzonderlijke boekpublikaties van Van de Hulst ligt ver boven de honderd. Zijn eerste boek was een historische roman: *Willem Wijcherts* (1909). Van de Hulst is eigenlijk niet verder gegaan met dit genre. Na *Van Holandsche jongens in den Fransen tijd* (1913) verschenen er eigenlijk geen historische boeken meer.

Tenslotte wil ik nog proberen de vraag te beantwoorden waarmee ik deze recensie begon, namelijk de vraag naar het geheim van het succes van Van de Hulst. In de eerste plaats is het opvallend hoe ver hij zijn tijd vooruit is geweest. Zo huldigde Van de Hulst bijna een eeuw geleden al de steeds meer veldwinnende opvatting dat er geen wezenlijk, maar slechts een graduceel verschil is tussen literatuur voor volwassenen en kinderen. Ik ben het volledig met Van de Hulst eens: goede kinderboeken boeien ook volwassenen. Van de Hulst zei: "Wij zien niet in het kind den onvolgroeiden mensch; maar – in den mensch 't volgroeide kind". Ook schitterend vind ik zijn visie op het kinderboek. In het kinderboek kán de schrijver opvoeder zijn, maar het moet niet. Ik kan het toch niet laten hiervan enkele juweeltjes van citaten door te geven. Van de Hulst: "Geen opzettelijkheid in het kinderboek. In het kinderboek moet de pedagoog niet heerschen maar dienen. Het kinderboek moet volkomen vrij zijn. De eigenlijke waarde ligt ergens anders. Ze groeit op uit de levende waarheid van het boek zelf. Zoo ergens dan, geldt zeker voor het kinderboek de paradox: De beste pedagogiek is geen pedagogiek". Van de Hulst heeft dit in praktijk gebracht. Bij hem vind je nergens gepreek. Dat is zelfs een spotboef als Maarten 't Hart opgevallen die Van de Hulst in bescherming neemt tegen diegenen die toch willen beweren dat hij moraliseert. Het ging Van de Hulst om "het zoeken naar de ziel. Een passender titel voor een boek over Van de Hulst kan ik niet bedenken.

Ton van der Schans

***Bibliografie van Anne de Vries 1904-1964.* Samengesteld door Anne de Vries (1944) (Nijkerk: Callenbach, 1994) 240 blz., prijs ƒ 34,90.**

***Anne de Vries 1904-1964. Een beeld van de auteur.* Samengesteld door Lenze L. Bouwers (Nijkerk: Callenbach, 1994) 40 blz., prijs ƒ 14,95.**

Toen wij enkele jaren geleden in Friesland op vakantie waren ben ik op een dag met de kinderen met een bepaald doel naar de, niet zover van Friesland gelegen, Drentse hoofdstad gereden. Hier in Assen stonden we voor het beeldje van "Bartje", dat ik na(ast) de hunebedden tot de cultuurmonumenten van Drente (en ons land) beschouw. Met het gelijknamige boek dat in 1935 verscheen brak de schrijver Anne de Vries door, zoals we dat plechtig plegen te noemen. Van *Bartje* en het vervolg hierop, *Bartje zoekt het geluk*, zijn een kleine miljoen exemplaren verschenen. *Bartje* is één van de klassieke kinderboeken waarvan ik vind dat elke Nederlander het gelezen moet hebben. Net zoals een andere klassieker, *Kees de jongen* van Theo Thijssen. Het *Kleutervertelboek voor de bijbelse geschiedenis*, dat in 30 talen vertaald is, bereikte een oplage van 4 miljoen. De *Jaap en Gerdientje*-reeks, *Reis door de nacht* en *De levensroman van Johannes Post* zijn door honderdduizenden gelezen (en worden nog steeds gelezen!). Deze boeken roepen bij veel ouderen herinneringen op. Datzelfde geldt voor *Lezen in de eerste klas* of *Lees nu maar*. Meer dan een miljoen kinderen leerden met deze boekjes lezen. Ziehier, een heel kleine, zij het niet onbelangrijke greep, uit het oeuvre van deze Drentse onderwijzer.

Zijn zoon Anne heeft een beredeneerde bibliografie samengesteld die een volledig overzicht geeft van zijn werk: romans, publikaties over onderwijs en opvoeding, jeugdliteratuur, de Tweede Wereldoorlog en andere onderwerpen; kinderboeken en schoolboeken. Nu ja, een werkelijk volledig overzicht, waarnaar junior wel gestreefd heeft, is – zoals de samensteller zelf opmerkt – niet bereikt. Dat verhindert mij niet dit boek onmisbaar te noemen voor iedereen die (het werk van) Anne de Vries wil bestuderen en voor verzame-

laars. Opwindende lectuur is het beslist niet, maar zo'n bibliografie geeft, zoals de achterflap terecht stelt, ook veel informatie over de leescultuur in protestants-christelijk Nederland.
Het boekje van Lenze Bouwers *Anne de Vries 1904-1964. Een beeld van de auteur* heeft zijn actualiteit nu grotendeels verloren. Dit beknopte werkje met een heel korte inleiding en veel foto's werd samengesteld met het oog op een tentoonstelling over Anne de Vries die in het Letterkundig museum in Den Haag een half jaar geleden gehouden is. De foto's zijn best aardig, maar om daarvoor het boekje te kopen zal de meesten te ver gaan. Het wachten is op de aangekondigde biografie van Anne de Vries door Bouwers. Een schrijver van het niveau van Anne de Vries verdient terecht serieuze aandacht.

Ton van der Schans

F.A. van Lieburg, red. *De stille luyden. Bevindelijk gereformeerden in de negentiende eeuw.* (Kampen: De Groot Goudriaan, 1994) 192 blz., prijs *f* 45,00.

Dat hadden Hugo Peters, Jan Geense en Jansje Storm nooit kunnen denken. Dat zij, als eenvoudige en Godvrezende mensen, ooit object zouden worden van wetenschappelijke studie. F.A. van Lieburg, de redacteur van onderhavige bundel, heeft zich met zijn tekstverwerker op deze, van de wereld vreemde en onderaan de maatschappelijke ladder staande mensen, gestort. Hij heeft A.Th. van Deursen, C. Graafland, W. van 't Spijker en J.P. Zwemer dertig bekeringsgeschiedenissen en of (auto)biografieën in handen gegeven, met de vraag deze vanuit de eigen deskundigheid en vanuit een specifieke gezichtshoek te belichten. De titel van de bundel is een leuke vondst. Met "stille" wordt gedoeld op de exclusieve aandacht voor het individuele zieleheil, zoals die voorkwam bij deze negentiende-eeuwse piëtisten. Met "luyden" wordt gedoeld op de geringe maatschappelijke status van deze gelovigen, een status waarmee zij tevreden waren, omdat hij van God gegeven was. Een stil en gerust leven, dat was hetgeen waarnaar deze gelovigen, waarvoor ze zichzelf overigens vaak niet konden houden, haakten. In dit opzicht verschilden ze dus wezenlijk van die andere luyden, die onder aanvoering van trompettist Abraham al gauw luid gingen spreken.
De redacteur neemt als uitgangspunt dat de bevindelijk gereformeerden ook in de negentiende eeuw, door alle kerkelijke verstrooiing heen, een geestelijke en sociaal-culturele eenheid vormden. Het was in zijn visie één groep waar het ging om de beleving en uiting van piëtistische normen en waarden, om de spiritualiteit in het persoonlijke, huiselijke en maatschappelijke leven. Van Lieburg, die eerder dit genre onderzocht voor de zeventiende en achttiende eeuw in *Voor edeler staat geschapen* (samen met L.F. Groenendijk) en *Levens van vromen*, waarbij het overigens ging om zelfgeschreven "bekeringsgeschiedenissen", heeft de juiste auteurs aangetrokken om verschillende aspecten van deze volksvroomheid te onderzoeken. Professor Graafland neemt de theologische invalshoek voor zijn rekening. De verhouding tussen Woord en Geest, de bekering met de daarbij behorende normatieve heilsordelijke weg, de belofte, de sacramenten en de scholastiek komen hierbij aan de orde. Voor hen die enigszins in de materie van de piëtistische gelovigen zijn ingewijd, biedt hij weinig waarover men zich moet verbazen. Men herkent Graafland uit andere publikaties. Ten opzichte van de Reformatie ziet hij versmalling en verinnerlijking. Een conclusie die ik niet zou kunnen en willen tegenspreken.
Zijn kerkhistorische collega, Van 't Spijker onderzoekt en beschouwt de gezelschappen en conventikels in de negentiende eeuw. Afscheiding en bevindelijke oecumene komen aan de orde. Degelijk, evenwichtig en lezenswaardig, maar niet gedurfd of nieuw. Van Deursen heeft het vermogen de bronnen écht te laten spreken. Het dagelijks leven van deze groep negentiende-eeuwers wordt zo tast- en voelbaar. In een zeer kort concluderend gedeelte van zijn bijdrage laat Van Deursen ons met een prachtige understatement weten dat Maria Geense en Alberdina Jonkman ernst hebben gemaakt met het werken van hun zaligheid in vrees en beven, maar weinig beantwoord hebben aan het even Bijbelse "verblijdt u ten allen tijd".
Jan Zwemer tenslotte is verrassend, non-conformistisch en niet altijd genuanceerd. Zo heeft hij niet dezelfde bronnen gebruikt als de andere auteurs, zoals Van Lieburg immers beloofd had. Maar waarschijnlijk moeten we dit Van Lieburg meer euvel duiden dan Zwemer. Hoewel Zwemer zelf waarschuwt voor de complexiteit van de relatie tussen verschillen in ligging en geloofsbeleving enerzijds en streekmentaliteit anderzijds, schuwt hij duidelijke uitspraken over het verschil in ligging tussen de aan elkaar grenzende plaatsen Aagtekerke en Meliskerke niet. De Kuyperiaanse systeemtheologie, om iets anders te noemen, zou vooral een voedingsbodem hebben in het relatief rationalistische noorden. Dat juist de Afscheiding in de noordelijke provincies zo'n sterke doorgang had, wordt dan weer verklaard uit de traditionele neiging zich vrij onafhankelijk op te stellen en de weerzin tegen de zich vanuit Holland opdringende staatkundige centralisatie in een tijd van relatieve voorspoed in het noorden. Hij typeert vervolgens Noord-Holland met "het koude Noordhollandse rationalisme". Waar ik dan benieuwd naar ben, is de vraag waarom dit rationalisme nu juist dáár ontstaan is. Zwemer verklaart te weinig.
Van Lieburg die zichzelf typeert als een slijkgeus aan de voeten van Van Deursen, schrijft een in- en uitleiding die langer is dan de bijdragen van twee andere auteurs bij elkaar. Hij heeft een (v)aardige pen en veel kennis van zaken. Maar soms schrijft hij me té vlot. De groep die zichzelf congeniaal beschouwt met het onderzochte object zal deze schrijfstijl niet altijd kunnen waarderen, vermoed ik. Zijn woordspelingen zijn speels, maar schieten hun doel voorbij. Zoals de laatste zin van de inleiding, waarin hij aankondigt dat er nu onder andere over "Gods leidingen in het leven van de landbouwer Jannes den Besten", geschreven zal worden, door mannen die er verstand van hebben. Als genoemde vromen dit zo gehoord hadden, zouden ze zich afgevraagd kunnen hebben of het "niet een voet te hoog zit" bij lieden die zo over deze zaken spreken. En deze vromen zouden zich helemaal niet herkennen in typeringen als ultra-bevindelijk en "happy few" zoals op bladzijde 20 en 144 gebeurd. Van Lieburg haalt wel erg fors met zijn historisch penseel uit wanneer hij beweert dat het sein tot een landelijke afscheidingsbeweging in 1834 uit het hoge noorden kwam. Men kan over veel dingen betreffende de Afscheiding verschillen, maar niet over het feit dat er in 1834 nu juist niet zoiets als een sein gegeven werd. En dat van de bevindelijk gereformeerde predikanten in de Nederlandse Hervormde kerk slechts een handjevol dominees zich afscheidde en verreweg de meesten hun kansel trouw bleven lijkt me toch echt niet te kloppen. De nauwe definitie van "bevindelijk" in deze bundel staat op gespannen voet met deze bewering. Waarmee niets gezegd is over de orthodoxie van velen die inderdaad bleven, maar dat is nu juist iets anders.
Deze opmerkingen nemen niet weg dat deze bundel inderdaad een zinvolle bijdrage levert aan de geschiedschrijving van het gereformeerd protestantisme in Nederland. Daar staan de auteurs borg voor. Ze zijn erin geslaagd een stuk volksvroomheid uit de negentiende eeuw op een zeer leesbare manier voor het voetlicht te brengen. Het boek is in dezelfde stijl uitgevoerd als de beschreven bevolkingsgroep: een zwarte lay-out met een degelijke inhoud. Dit gezegd hebbend is het bijna banaal op te merken, dat vijfenveertig gulden toch wel erg veel is voor een boek van nog geen tweehonderd bladzijden.

Ton van der Schans

UITGEVERIJ DE GROOT GOUDRIAAN KAMPEN

Ds. H. van der Ham

Een wolk van getuigen

Portretten van christelijke gereformeerde predikanten

Deze uitgave bestaat uit zowel een historisch als een meditatief gedeelte. In het uitvoerige historische deel geeft ds. Van der Ham biografieën van de christelijke gereformeerde predikanten A. van der Heijden, D.J. van Brummen, J.A. Riekel, P. de Groot, D. Driessen, K. Groen, M.S. Roos en W.F. Laman. Een vermeldenswaardige bijzonderheid is dat in deze uitgave een ruime selectie nooit eerder gepubliceerd fotomateriaal wordt opgenomen.
294 blz. gebonden ca. f 49,90

Ds. H. van der Ham

Professor Wisse

Aspecten van leven en werk
Tweede druk

In deze publikatie zijn naast een selectie moeilijk te verkrijgen geschriften van professor Wisse veel unieke herinneringen verzameld. Tevens is een ruime selectie nooit eerder gepubliceerd fotomateriaal opgenomen. ``Kortom: binnen de talrijke uitgaven op het gebied van de kleine kerkgeschiedenis is deze uitgave, die verlucht is met veel ongepubliceerd fotomateriaal, een juweeltje.'' (Anne Schipper, Nederlandse Bibliotheekdienst)
216 blz. gebonden f 45,00

J.M. Vermeulen

Het grootste wonder

Uit het leven van ds. M.A. Mieras
Derde druk

In dit boek wordt aandacht geschonken aan alle facetten van zijn leven en werk. Naast de vlot geschreven levensschets zijn vele bijzondere ontmoetingen en gezegdes in kaderteksten afgedrukt. Ruim 120 afbeeldingen verluchten deze uitgave. "Resumerend durven we te stellen dat dit boek zeldzaam mooi van inhoud is. [...] In combinatie met de tekst maken de illustraties deze uitgave tot een breed kerkhistorisch document, dat bepaald niet slechts de gemeenten die ds. Mieras dienen mocht, zal aanspreken." (J. Mastenbroek in het Reformatorisch Dagblad)
223 blz. gebonden f 44,90

Dr. H. Florijn, J. Mastenbroek (red.)

Gerrit Hendrik Kersten

Grenswachter en gids van de Gereformeerde Gemeenten
Tweede druk

Deze studie over het leven en werk van ds. G.H. Kersten heeft tot doel een zo veelzijdig mogelijk beeld te geven van diens invloed op de toenmalige én hedendaagse kerkelijke verhoudingen. Het boek wordt gekarakteriseerd door een aantrekkelijke mengeling van persoonlijke herinneringen, overlevering en onderzoek. Het is deze combinatie bij uitstek die de zgn. `kleine kerkgeschiedenis' zo boeiend maakt.
224 blz. gebonden f 45,00

F.A. van Lieburg

De stille luyden

Bevindelijk gereformeerden in de 19e eeuw

In de Nederlandse kerk en samenleving nemen de `bevindelijk gereformeerden' vanouds een eigen plaats in. Dit boek is gewijd aan hun leven en denken in de vorige eeuw. Prof. C. Graafland, prof. W. van 't Spijker, prof. A.Th. van Deursen en dr. J.P. Zwemer geven hierop hun visie op basis van een aantal `bekeringsgeschiedenissen' van mannen, vrouwen en kinderen. Zij maken duidelijk hoe de `stillen in den lande' hun geestelijke weg zochten temidden van de zowel kerkelijk als maatschappelijk ingrijpende veranderingen van hun tijd.
192 blz. gebonden f 45,00

L. F. Dros en N.J.P. Sjoer

Als een eenzame mus op het dak

Jan Pieter Paauwe [1872-1956] zijn leven, zijn werk en volgelingen

In 1914 werd ds. J.P. Paauwe afgezet als hervormd predikant. Daarna was hij decennia lang als voorganger spraakmakend en invloedrijk. Wie was deze onbuigzame Hollander? Wat had hij te zeggen en waarin onderscheidde hij zich van anderen? Nu, bijna veertig jaar na het overlijden van ds. Paauwe, rijst de vraag: Wat is er van zijn geestelijke nazaten geworden? Werden zij `thuislezers'? Op deze en andere vragen tracht dit boek een antwoord te geven.
160 blz. gebonden f 39,90

Anne de Vries, Joh. van Hulzen en L. Keemink

In volle wapenrusting

Verhalen uit de kerkgeschiedenis

In dit prachtige verhalenboek vertelt Anne de Vries en zijn mede-auteurs de mooiste momenten uit de geschiedenis van de kerk. Geïllustreerd met pentekeningen van J.H. Isings geven deze vertellingen een indrukwekkend beeld van het rijke verleden van Gods Kerk op aarde.
224 blz. gebonden f 34,90

A.P. Bijl

Een Prince van Oraengien

Portret van Willem van Oranje

In dit boek wordt het portret getekend van Willem van Oranje. Historici zijn tot nogal tegenstrijdige beoordelingen van zijn persoonlijkheid gekomen. De schrijver tracht zijn beeld te vormen aan de hand van getuigenissen over hem van tijdgenoten, vooral van die uit zijn naaste omgeving: Bovenal wordt de prins van Oranje zelf aan het woord gelaten, vanuit zijn eigen brieven en verantwoordingen. Het boek is rijk geïllustreerd met een reeks van oude gravures en een groot aantal fraaie pentekeningen van J.H. Isings.
240 blz. gebonden ca. f 39,90

Marie van Beijnum, Bart Jan Spruyt

De oorlog achter de oorlog

Christenen onder Hitler in Nederland en Duitsland

In deze bijzondere uitgave wordt uitgebreid aandacht geschonken aan de oorlogsherinneringen van christenen als Hebe Kohlbrugge en mr. C.L. Patijn. Zij werden door Nazi-Duitsland geplaatst voor dilemma's waarvan wij de keerzijde slechts kunnen vermoeden. Welke rol speelde hun geloof bij het bepalen van hun standpunten? Tevens wordt geschreven over het indrukwekkend getuigenis dat christenen in Duitsland hebben gegeven. Gesprekken met overlevenden en nabestaanden zorgen voor een ontroerend verslag.
151 blz. paperback f 34,90

Dr. Arnold Dallimore

Charles Haddon Spurgeon

Deze nieuwe levensbeschrijving van de legendarische Engelse predikant Charles Haddon Spurgeon leest gemakkelijk door de verhalende stijl die de schrijver hanteert. Na talloze preken, brieven en geschriften bestudeerd te hebben, schetst dr. Arnold Dallimore Spurgeon in zijn zwakke en sterke momenten, in zijn lijden en depressies, maar ook in zijn hoop en triomf.
224 blz. gebonden f 59,90

Prof. Derk Visser

Niets menselijks is mij vreemd

Leven en werk van Philippus Melanchthon (1493-1568)

In rake bewoordingen en in een meeslepende stijl tekent de auteur ons een boeiend portret van een persoonlijkheid die te vaak in de schaduw van de grote hervormer Maarten Luther is gebleven. Philippus Melanchthon is mede door zijn irenische benadering van nog immer actuele theologische controversen één van de meer aantrekkelijke belangrijke personen van de zestiende eeuw.
224 blz. gebonden ca. f 59,90

Maarten Luther

Ik zal niet sterven, maar leven

Portret van de reformator in het licht van zijn brieven

Deze uitgave, verzorgd door de heer P. den Ouden, schetst aan de hand van de correspondentie die Luther op de Coburg voerde, een intrigerend beeld van de reformator. We leren hem van zeer dichtbij kennen als hij gedachten uitwisselt met zijn vrouw en zijn vrienden. Vanuit deze originele invalshoek onstaat een zeer oorspronkelijk portret.
160 blz. gebonden f 34,90

Eind augustus 1995 verschijnt bij uitgeverij SUN het boek:

Eduard van de Bilt & Joop Toebes (red.)

EEN SAMENLEVING OP DE RAILS

Een geschiedenis van de Verenigde Staten tussen 1776 en 1917

Ca. 320 blz.; geïllustreerd; Prijs *f* 39,50

* een beknopte handleiding, in zes hoofdstukken, van het ontstaan van de VS en van de moderne Amerikaanse samenleving

* veel aandacht voor het multi-culture aspect van deze geschiedenis en samenleving, een *salad bowl* eerder dan een *melting pot*

* speciale hoofdstukken over zwarten, vrouwen, Indianen en immigranten

* met veel illustraties, kaarten en aan primaire bronnen ontleende, illustrerende tekstpassages

* een boek dat uitermate geschikt is, een must, voor docenten die te maken krijgen met de VS als eindexamenonderwerp voor geschiedenis en staatsinrichting op scholen voor VBO, MAVO, HAVO en VWO in 1996 en 1997.

U kunt dit boek kopen bij of via de goede boekhandel, maar U kunt ook een beoordelingsexemplaar (voor de gereduceerde prijs van *f* 29,50 incl. porto- en verzendkosten) aanvragen bij de uitgever:

Uitgeverij SUN
Postbus 1609
6501 BP Nijmegen
tel. 080 - 22 17 00
fax 080 - 23 54 93