TRANSPARANT

- ✓ Godsvrucht en gender
- ✓ Geschiedschrijving CNV
- ✓ Statenbijbel en prentkunst
- ✓ Nicolas Berdjajew en de geschiedenis

Tijdschrift van de Vereniging van Christen-Historici
jaargang 8 nummer 1 januari 1997

IS GESCHIEDBESCHOUWING NEUTRAAL?

debat tussen

VCH en HISTORISCH PLATFORM

Christenen die zich in de geschiedenis verdiepen komen met allerlei vragen in aanraking: Wat is de zin van de geschiedenis? Hoe onderscheid ik me als christen-historicus van mijn niet-christelijke collega's? Wat zegt de Bijbel over de geschiedenis? Waarom verdwijnt in onze samenleving de historische kennis en het historisch besef? Kan ik Gods leiding in de geschiedenis aanwijzen? etc. Over al deze theoretische en praktische vragen organiseert de VCH op dinsdag 18 februari samen met het Historisch Platform een debat. Sprekers zijn dr. R. Kuiper, voorzitter van de VCH, en drs. W. Berkelaar, redacteur van het Historisch Nieuwsblad. Inzet van het debat is het pas verschenen boek Uitzien naar de zin. Inleiding tot een christelijke geschiedbeschouwing (Leiden 1996) van de hand van Roel Kuiper. Het debat staat onder leiding van dr. G. Harinck, wetenschappelijk medewerker van het Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme. Ter voorbeschouwing volgen alvast enkele stellingen van beide sprekers.

Stellingen Roel Kuiper:

1. De verwetenschappelijking van de geschiedbeoefening in de 19e en 20e eeuw heeft niet gebracht wat men ervan had gehoopt. De eenduidigheid in de voorstelling van het verleden is niet vergroot en de historische bezinning is niet tot een belangrijke cultuurkracht uitgegroeid. Dit alles is des te erger aangezien de geschiedbeoefening primair een cultuurkracht is.
2. De geschiedbeoefening kan dienstbaar zijn aan de samenleving en het historisch besef weer opnieuw verlevendigen als ze erkent dat geloofsovertuigingen constitutief zijn voor historische kennis. Door overtuigingen die niet strikt wetenschappelijk te verantwoorden zijn uit de officiële geschiedbeoefening te weren, heeft ze wel zichzelf gediend maar niet de samenleving.
3. Het is voor de zich op de historie bezinnende mens heilzaam te beseffen dat de geschiedenis niet een causaal en gesloten samenhang is maar zich afspeelt Coram Deo, voor het aangezicht van God. Dit besef voedt de eerbied voor de 'naaste' in de geschiedenis en is de grond voor de hoop op een verlossend gericht. Hierop berust tevens het geloof dat de geschiedbeoefening uiteindelijk zin is.

Reactie Wim Berkelaar:

1. Geschiedschrijving is, naar het gevleugelde woord van P. Geyl, een 'discussie zonder einde'. Eenduidige voorstellingen van het verleden zijn niet alleen onmogelijk, maar ook onwenselijk. De cultuurkracht van de geschiedbeoefening is gelegen in de kritische en tegelijk welwillende bezinning op verleden en heden.
2. Geschiedbeschrijving is plaatsbepaling in de tijd. Ieder historicus dient zich er derhalve van bewust te zijn vanuit een geloofsovertuiging aan geschiedbeoefening te doen. Een al te expliciete geloofsovertuiging kan de geschiedbeoefening evenwel in de weg staan. Geschied*beoefening* verwordt dan tot geschied*verkondiging*.
3. Christelijke geschiedbeoefening is een contradictio in terminis. Christelijke geschiedbeoefening mondt onvermijdelijk uit in theologische verkondiging, uitgaande van de gedachte dat doel en zin van de geschiedenis (schepping-zondeval-verlossing) bekend zijn. Een consequent christelijke geschiedbeoefening leidt tot een schematische geschiedbeschouwing, waarin aan de veelheid der verschijnselen en motieven geen recht wordt gedaan.

datum debat : 18 februari 1997, 19.45 uur
plaats: Café Zeezicht, zaal 6. Nobelstraat 2, Utrecht
informatie: Rienk Janssens, tel. 071-5227630

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)
K. Tippe (penningmeester)
R. Janssens (wetenschappelijke contacten en studie-aangelegenheden)
R. Toes (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.L.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* 50,- per jaar (studenten *f* 40,-). Donateurs betalen minimaal *f* 65,-. Niet-leden, secties en instellingen kunnen zich op *Transparant* abonneren voor *f* 55,-

Losse nummers
Losse nummers kunnen worden aangevraagd bij het secretariaat of via overmakingen op giro-nummer 2664113 t.n.v. penningmeester VCH te Oene, 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 sociaal gedreven dominee 3
Bert Altena

De plaats van het CNV in de geschiedschrijving van de vakbeweging 4
Arno Bornebroek

Historische conceptie en empirisch onderzoek 9
Ger Harmsen

Antwoord op historische conceptie en empirisch onderzoek 15
Arno Bornebroek

Nicholas Berdjajew: geest en geschiedenis 16
Ad Vlot

Bilderdijkiana: De kabbala, de vrouw en het vlees 25
Joris van Eijnatten

Godsvrucht en 'gender' 26
Hillie van de Streek

De Statenbijbel en de prentkunst 30
Peter van der Coelen

Tentoonstellingsagenda 37
Gerard Raven

Historisch besef in discussie (startnotitie) 38

Commentaar: Een onbevredigende Kuyper-lezing 39
Roel Kuiper

Ingezonden 40

Uit de Pers 42
G.R.W. Ross

Recensierubriek 43

Personalia 45

Redactioneel

Hans Krabbendam

Er wordt wel eens geklaagd dat Nederlandse historische tijdschriften saai zijn omdat ze nauwelijks echte discussies bevatten. Als dat zo is, mag dit nummer van *Transparant* daarop een uitzondering zijn. Historicus Arno Bornebroek, werkzaam bij het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis te Amsterdam, breekt een lans voor een ander soort geschiedschrijving van de christelijke vakbeweging. Vorig jaar kwam zijn omvangrijke studie over de Industrie- en Houtbond van het CNV uit en in het openingsartikel neemt hij stelling tegen de miskenning van de rol van christelijke beginselen in de ontwikkeling van het CNV in de gangbare geschiedschrijving. In zijn artikel legt hij uit wat eraan schort.

Prof.dr. G. Harmsen, emeritus hoogleraar van de Rijksuniversiteit Groningen, bekend van tal van studies over het marxisme en de arbeidersbeweging werd bereid gevonden om in het blad van de 'mannenbroeders' zowel Bornebroeks CNV-geschiedenis te bespreken als zijn repliek te geven op dit artikel. Zijn kritiek richt zich onder andere op de vraag of een anti-confessioneel standpunt een belemmering is voor verantwoorde geschiedschrijving. Bornebroek geeft daarop een korte reactie, waarin hij het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke geschiedenis onbruikbaar acht. De gesprekspartners stemmen overeen in de erkenning van de samenhang tussen feiten en ideeën, maar verschillen in de waardering van de uitkomst van geschiedschrijving, die beïnvloed wordt door een duidelijke wereldbeschouwing. Vanwege de productietijd moesten we het bij deze uitwisseling laten, maar hopelijk gaat het gesprek door. Het is niet meer dan gepast dat de column gaat over de gedrevenheid van Patrimoniumvoorman ds. A.S. Talma.

Eén van de punten waarop Bornebroek en Harmsen elkaar kunnen vinden is een afkeer van de vervlakking van het materialisme. Als één van de eerste christen-cultuurfilosofen heeft de Rus Nicolai Berdjajew daar kritiek op geleverd. In de serie over christen-cultuurfilosofen en hun betekenis voor historici, levert Ad Vlot, vliegtuigbouwkundige en filosoof, een uiterst leerzame bijdrage over deze man. Berdjajew kroop door het marxisme heen en ontwikkelde een eigen (Russisch-orthodoxe) kritiek op de objectiverende werking van de techniek. Historici die geen genoegen willen nemen met een objectiverende houding ten opzichte van de geschiedenis, kunnen zich door Berdjajew laten inspireren, ook al valt er op zijn dualistische filosofie, waarin goed en kwaad naast elkaar staan, wel fundamentele kritiek te leveren.

Soms kunnen verschillende tradities die elkaar nauwelijks opmerken plotseling belangstelling voor elkaar opbrengen. Hillie van de Streek constateert een recente belangstelling van historicae die zich met vrouwengeschiedenis bezighouden voor vrouwelijke religiositeit. Haar beschrijving van de feministische geschiedschrijving die van een geïsoleerde positie beweegt naar het centrum van de historisch bedrijf, biedt enkele opmerkelijke parallellen met de ontwikkeling van de VCH. Zij roept op tot gezamenlijk onderzoek naar de relatie tussen vrouwen en religiositeit door historici uit beide tradities.

Een aardig voorbeeld van resultaten van uitwisseling tussen verschillende tradities biedt kunsthistoricus Peter van der Coelen, samensteller van een tentoonstelling *Aartsvaders, engelen en profeten. Het Oude Testament in prent* in het Amsterdamse museum 'Het Rembrandthuis'. Hij onderzoekt de relatie tussen Rembrandt en de gereformeerde traditie. Zijn conclusie is dat hoewel het calvinisme een echte Woordcultuur heeft, er ook ruimte is geweest voor een beeldcultuur, al kan Rembrandt, die op zijn best een 'liefhebber' was, niet als recht in de leer worden aangemerkt. Op zaterdag 22 februari kunt u deel nemen aan een rondleiding in het Rembrandthuis onder leiding van Peter van der Coelen.

Ook treedt de VCH zelf graag naar buiten. Een kleine werkgroep heeft een startnotitie opgesteld over het historisch besef in christelijke kring. Het is de bedoeling om dit thema ook in de christelijke media aan de orde te stellen.

VCH-voorzitter Roel Kuiper heeft in zijn boek *Uitzien naar de zin. Inleiding tot een christelijke geschiedbeschouwing* zijn visie op het werk van christen-historici gepubliceerd. Op 18 februari vindt daarover een debat plaats met Wim Berkelaar, die onder andere medewerker is aan het *Historisch Nieuwsblad*.

Dit zoeken van het gesprek is niet een streven om een solide 'ideologie' over te brengen, maar om het eigen standpunt nader te preciseren door het aan wederspraak te onderwerpen. Dat er over de plaats van de Bijbel in onze kring verschillend gedacht wordt, blijkt ondermeer uit de briefwisseling tussen de leden B. Coster en J. Stellingwerff. Het is niet overbodig dat over dit thema van de historiciteit onder ons wordt gesproken.

De geschiedenis van de christelijke vakbeweging, cultuurfilosofie, thema's in de vrouwengeschiedenis en de kunstgeschiedenis laten zien dat er niet alleen ruimte is voor een christelijke benadering, maar wellicht zelfs een behoefte en dat zulke bijdragen in ieder geval het historisch debat verlevendigen.

column

Een sociaal gedreven dominee

Bert Altena

Aritius Sybrandus Talma (1864-1916) zou als vele andere dominees in een andere capaciteit een belangrijke bijdrage leveren aan het maatschappelijk leven. Hij was belangrijk organisator in de werkliedenvereniging 'Patrimonium', de antirevolutionair die in 1901 Troelstra in 'zijn' Tytsjerksteradiel versloeg, het kamerlid dat scherp debatteerde en tenslotte minister die vele sociale wetsontwerpen voorbereidde. Dat hij na een druk ministerschap weer predikant werd, in Bennebroek, doet vermoeden dat hij desalniettemin vooral predikant bleef.

Wat dreef hem tot zo'n grote sociale activiteit en waarom trad hij als Hervormde predikant op in het door gereformeerden gedomineerde anti-revolutionaire kamp? Beide keuzen kwamen waarschijnlijk voort uit zijn studie bij de ethische hoogleraar Valeton; Talma was de ethische richting toegedaan. Het kwam óók door zijn schoonvader, de Dordtse koopman Van Schaardenburg, die hem op Patrimonium wees, en door Abraham Kuyper wiens 'Ons Program' hem bracht tot sociale politiek; tenslotte door die socialist die meende dat Talma voor arbeiders geen goed predikant kon zijn omdat hij hun leven niet kende. Vooral werd hij echter in beweging gebracht door het sociale leven zelf en de opkomende socialistische beweging. Vanuit zijn eerste gemeente, Heinenoord, trok Talma in 1889 reeds naar Londen, waar de havenarbeiders een grote staking hielden. Hij zag daar hoe sociaal geëngageerde theologen werkten.

In 1891 leerde hij in zijn nieuwe standplaats Vlissingen een actieve socialistische arbeidersbeweging kennen, die geheel in de ban van F. Domela Nieuwenhuis was. Kort na een debat met deze voorman werd Talma lid van Patrimonium. Het bestaan van een socialistische beweging was heel belangrijk in de ontwikkelingsgang van Talma. Hij nam deel aan het eerste Christelijk Sociaal Congres dat aan het einde van dat jaar georganiseerd werd. Zijn lidmaatschap van Patrimonium zou steeds belangrijker worden en hij ontwikkelde ideeën, die voor Patrimonium van zeer grote waarde zouden zijn.

Anders dan Kuyper was Talma geen systeemdenker. Uit 1 Corinthe 12:14-26, waar gehandeld wordt van het lichaam en de ledematen, leidde hij af dat ook de arbeiders niet alleen plichten (jegens de patroon, het gezin, de maatschappij en God) hadden, maar dat zij ook het recht moesten hebben, en zo nodig nemen, die plichten naar behoren te vervullen. Deze tweezijdige interpretatie van het Bijbelwoord wees de weg naar een moderner formulering van de rechten en plichten van de werkliedenbeweging. Talma baseerde zich daarbij op de overtuiging dat in het industriële tijdperk de werkliedenbeweging vooral de uiting moest zijn van de industriële arbeidersklasse: [*De]arbeidersklasse levert het sociale probleem van onzen tijd met de onverzoenlijke tegenstellingen in haar leven. Ter eener zijde is zij noodzakelijk voor de voortbrenging, ter anderer zijde is zij door geen enkelen band aan de voortbrenging verbonden. Enerzijds beschikt zij over steeds toenemende invloed op het staatsleven, anderzijds is zij zonder legalen invloed in eigen levenssfeer. Die tegenstellingen leveren de vragen die in dezen tijd alles bewegen.*

Zo week Talma radicaal af van de koers die Patrimonium onder de metselaar Klaas Kater voer. In 1891 hadden de Patrimoniummannen wel aanvaard dat werklieden ook moesten kunnen staken, maar ze braken node met de wereld van de ambachtsman, waarin volgens hen de belangen van patroon èn knechten tegenover die van de opdrachtgever stonden. Talma meende dat de knechten voor hun rechten soms juist tegen de patroons moesten strijden en daarom vond hij dat de protestantse werkliedenbeweging meer vakbeweging moest worden.

Kuyper zou een nieuw systeem ontworpen hebben, waarin de plaats van de vakbeweging in de maatschappij nauwkeurig omschreven was temidden van andere maatschappelijke bewegingen. Talma deed dat niet, hij stond aan de bakermat van de protestantse vakbeweging, omschreef haar functie, maar liet de context onomschreven. Talma was een boetseerder die daar werkte waar het beeld nog onaf was. Zijn denken had bijgevolg iets opens. *Zoekt eerst het Koninkrijk Gods en Zijne gerechtigheid en alle andere dingen zullen U toegeworpen worden,* beleed hij in Vlissingen als zijn uitgangspunt. Hij knoopte daaraan vast: *Daartoe hebben wij noodig eene erkentenis van schuld tegenover ons zelven. De Schrift leert ons zelf te geven met ons geheele ziel. Wij hebben op te komen voor de gerechtigheid Gods, zoodat wij niet ons recht zoeken maar Gods recht.* Zoeken, niet: hebben – Talma legde geen schema's op en werkte, ondanks zijn beslistheid, met een open einde.

De plaats van het CNV in de geschiedschrijving van de vakbeweging

Arno Bornebroek

De beschrijving van de geschiedenis van de protestantse bevolkingsgroep in Nederland is geen bezigheid die zich in grote populariteit mag verheugen. Integendeel, verbazing en vaak zelfs onverhulde afkeer zijn de reacties die de historicus die zich wel op dit terrein begeeft, tegemoet kan zien. Nu is het beeld van de protestanten, en met name van de gereformeerden, door de bekentenisliteratuur van veel gelezen schrijvers als Maarten 't Hart en Jan Wolkers zodanig besmeurd dat begrippen als calvinistisch, protestants en gereformeerd bijna synoniem zijn aan alles wat slecht en ongewenst is. Bij enig doorvragen blijkt dat diegene die zijn aversie toonde geen flauw benul heeft van de inhoudelijke of maatschappelijke betekenis van de genoemde begrippen. Meestal wordt de historicus bedolven onder een stortvloed van misverstanden en vooroordelen die menigmaal op de lachspieren werkt. Voorbeelden kunnen hier achterwege blijven, omdat prof. W. Nijenhuis in een vermakelijk essay *Hoe calvinistisch zijn wij Nederlanders?* vol met komische illustraties de hedendaagse problematische verhouding tussen de Nederlanders en het calvinisme uiteen heeft gezet.[1)]

Dit alles kan nog afgedaan worden met de dooddoener dat het geschiedenisonderwijs tekortschiet, maar nu is het de beurt aan de historicus om verbaast te reageren: zijn collega's trappen in dezelfde valstrikken. Zeker, er bestaat een groot verschil tussen de leek en de gemiddelde historicus in Nederland. De laatste kent zijn zaken goed inclusief de belangrijke historische gebeurtenissen uit de geschiedenis van het protestantisme, maar daarmee houdt het meestal ook wel op. Wat zich achter de feiten afspeelt, wat de motivatie is voor bepaalde handelingen en waarop deze beweegredenen gebaseerd zijn, onttrekt zich aan de blik van menig historicus, die daarmee de deur naar misverstanden en vooroordelen ruim openzet. Het is opmerkelijk – we beperken ons hier tot de geschiedenis van de vakbeweging – hoe vaak feiten betreffende de christelijke vakbonden los gezien worden van het christelijk sociale denken. Niet de vraag naar het *waarom* van een handeling wordt gesteld, maar louter de handeling zelf wordt beoordeeld, of beter gezegd: (vaak) veroordeeld. Let wel: het gaat er hier niet om verzachtende omstandigheden te zoeken dan wel fouten weg te masseren, maar puur om de feiten in het juiste licht te stellen. Het is toch merkwaardig wanneer er met dédain neergekeken wordt op de levensstijl van een Spanjaard omdat hij geen zuurkool eet en in oktober geen bierfeesten houdt of dat de Duitser veroordeeld wordt omdat hij geen bolhoed draagt in combinatie met een paraplu?

Wanneer nu vorm en inhoud gescheiden worden, kan dat leiden tot verrassende conclusies. We treffen er één aan bij de vakbondshistorici, Ger Harmsen, Floor van Gelder en Jos Perry in hun studie over de Industriebonden van het NKV en het NVV. Over de protestantse vakcentrale schrijven zij: 'Misschien is het billijker het CNV niet in de eerste plaats als een vakorganisatie te zien, maar als een naar binnen gerichte godsdienstige vereniging die het beginsel boven alles stelt.' Waarna de auteurs vervolgen met een even opmerkelijke uitspraak die het verschil tussen de protestantse en katholieke arbeider moet aangeven: 'De leden onderwerpen zich uit principe, uit *innerlijke overtuiging*, aan de heersende en hogere machten. De rooms-katholieke arbeiders onderwerpen zich ook wel, maar dan omdat zij door *uiterlijke machten* – de Kerk voorop – daartoe gedwongen worden.'[2)]

Het is zeer de vraag of een voormalig lid van de Industriebond NKV zich in deze typering herkend zal hebben: geen innerlijke overtuiging – dat is voorbehouden aan de protestanten – maar geknecht door de knoet uit Rome. Dat de auteurs met deze opmerkingen de boeiende problematiek over de verhouding tussen geloof en maatschappij eerder verduisteren dan verlichten en weinig begrip en kennis van de confessionele arbeider ten toon spreiden, moge duidelijk zijn.

Hand in eigen boezem

Hoe komt het nu dat menig vakbondshistoricus zo weinig kennis heeft van de 'inhoud' van de christelijke vakbeweging, van het ideologisch klimaat waaruit zij ontsproten is en dat sindsdien haar handelen en haar koers (mede) bepaald heeft?

Als eerste kan gewezen worden op het gebrek aan onderzoek. Zoals voor de gehele Nederlandse vakbeweging geldt, wordt ook de geschiedenis van het CNV in de vooroorlogse periode beschreven door niet-historici, vaak zelf uit de vakbeweging afkomstig. Hun meestal goed gedocumenteerde werken dragen de kenmerken van de verzuiling: weinig tot geen begrip voor andere bonden en met de nadruk op de eigen legitimiteit. In de periode na de oorlog buigen zich in toenemende mate academici over de vakbondsgeschiedenis zonder dat dit leidt tot een wezenlijke verandering. De vakbeweging in brede zin vormt nog steeds geen onderwerp van studie. Het enige verschil is dat het CNV de boot mist. Terwijl de geschiedschrijving over het NVV (en in mindere mate het NKV) voortschrijdt, wordt het stil rond de christelijke vakcentrale. Enerzijds heeft de christelijke vakbeweging dit aan zichzelf te wijten. Van een stimulans om de eigen geschiedenis te beschrijven is, in vergelijking met de voorgaande periode, weinig te merken. Anderzijds negeren de academici het CNV. Dit is begrijpelijk, want de meeste wetenschappers die zich met de geschiedenis van de vakbeweging bezighouden zijn afkomstig uit

CNV-demonstratie op het Binnenhof tegen het kabinet -Den Uyl (foto: IISG, Amsterdam)

de socialistische zuil of voelen zich er nauw aan verwant. Het is voor de hand liggend dat zij hun aandacht concentreren op de 'eigen' vakbonden. Al is het te betreuren dat zij hun werk niet in een breder perspectief plaatsen zodat de verzuilde aanpak doorbroken wordt. Hoe dan ook, het CNV verdwijnt in de mist en het vertroebelde zicht staat een correct oordeel over de activiteiten van de christelijke vakbeweging in de weg.

Anti-confessionalisme

Deze situatie wordt er niet beter op wanneer aan het einde van de jaren zestig en het begin van de jaren zeventig een stijgende interesse voor de arbeidersbeweging zichtbaar is. Veel studenten en jonge intellectuelen geven uiting aan hun belangstelling door aansluiting te zoeken bij de vakbeweging. De socialistische wel te verstaan, want deze ontwikkeling vindt plaats in een klimaat van maatschappelijke radicalisering, waarin voor de confessionele vakbeweging in het geheel geen plaats meer lijkt te zijn weggelegd. Opnieuw wordt de kans gemist op een wetenschappelijke verbreding van de studie naar de Nederlandse vakbeweging. In plaats daarvan viert het anti-confessionalisme hoogtij; het is mode om zich af te zetten tegen het geloof in het algemeen en tegen confessionele organisaties in het bijzonder. Sterker: in het kader van de polarisatiestrategie – die niet beperkt blijft tot de politiek – zien sommigen de mogelijkheid een einde te maken aan de confessionele vakbeweging. Zo wordt het in ieder geval ervaren door de vice-voorzitter van de Industriebond NKV Herman Bode tijdens het metaalconflict in 1972 wanneer de Industriebond NVV tegenover de andere bonden komt te staan. Bode verklaart tegenover het weekblad *Vrij Nederland*: 'Spoedig na het begin van het conflict is bij mij de indruk ontstaan, dat mogelijk een aantal mensen binnen de Industriebond NVV met de gedachte speelden dat zij nu de confessionele organisaties een zodanige dreun zouden kunnen geven, dat die van de kaart geveegd zouden kunnen worden.'[3]

Dit anti-confessionalisme is een wederkerend element in de geschiedschrijving van de Nederlandse vakbeweging.[4] Dat wil zeggen dat er nog wel te leven valt met een arbeider die bij een kerkgenootschap aangesloten is, maar niet met het feit dat hij zich op basis van zijn geloofsovertuiging organiseert in een confessionele vakbond, die als een hinderlijke 'sta-in-de-weg' wordt beschouwd. Dat geloof voor velen meer is dan een privé-zaak behoort tot die typische inhoudelijke kant (de relatie geloof-maatschappij) die, zoals we reeds zagen, genegeerd wordt. Dit geldt evenzeer voor het christelijk sociaal denken. En alleen daarom is het mogelijk dat Harmsen c.s. zich de vraag stellen: 'Is werkgevers te hulp komen christelijk?' en 'Wat is een christelijke cao?'.[5]

Eenheidsstreven

In wezen heeft het NVV de confessionele vakbeweging nooit geaccepteerd en dit verklaart mede waarom de met het NVV sympathiserende wetenschappers hun anti-confessionele houding in hun werk laten doorklinken. Al vanaf de oprichting beschouwt het NVV zich als de enige vertegenwoordiger van de arbeidende klasse en is het bestaan van de confessionele vakbeweging een afbreuk aan de zo innig verlangde eenheid. Het NVV heeft het eenheidsstreven nooit losgelaten, ondanks de tekenen die er op wijzen dat dit een illusie is. Eén van die tekenen was de invoering van het algemeen mannenkiesrecht die het electoraat met ruim 50% uitbreidde – overwegend afkomstig uit het proletariaat. Slechts 3,9% hiervan ging naar de SDAP; de winst en de macht waren voor de confessionele partijen. Dit was een forse streep door de rekening van diegenen die het monopolie opeisten voor de arbeidersklasse, evenals dat later bij de mislukte doorbraak in 1946 het geval was.

Deze feiten kunnen niet afgedaan worden met een verwijzing naar het 'revolutionaire karakter' van de sociaaldemokraten dat velen zou hebben afgeschrikt of met een beroep op het 'vals bewustzijn' zodat nog hoop gekoesterd kan worden dat de door godsdienst verblinde schaapjes eens het rode licht zullen zien schijnen. Waaraan voorbijgegaan wordt, is dat de confessionele arbeiders eigen christelijk sociale beginselen bezitten, met een eigen visie op de verhouding staat-maatschappij, hoe de samenleving ingericht dient te worden en hoe daarbij de verhouding met de werkgevers moet zijn. Deze opvattingen die fundamenteel verschillen van die van de socialisten hebben in het verleden tot botsingen met het NVV geleid. Niet

De ARP was wel voor samenwerking van patroon en arbeiders, maar verwierp de klassenstrijd.

alleen in de grote maatschappelijke vraagstukken, maar ook bij de kwesties van een procent meer of minder loonsverhoging werkte het verschil in visie door. Dat socialisten geneigd zijn de kracht van de ideologie te onderschatten komt voort uit hun visie hierop: voor hen staat ideologie slechts in dienst van de belangen van een bepaalde groep. De stap naar het geknecht worden door pastoor of predikant is dan ook snel gezet.[6]

Verscheidenheid als uitgangspunt

Het dogma van de eenheid versluiert de blik op de werkelijkheid. De realiteit is dat er geen eenheid bestaat of bestaan heeft onder de arbeiders. Daarom moet de verscheidenheid het uitgangspunt van onderzoek zijn. Deze pluriformiteit werd krachtig gesteund door de verzuiling, het geïntegreerde netwerk van organisaties rondom geloof of ideologie. Nu is er rond de opkomst en de ondergang van de verzuiling in Nederland veel te doen geweest en hebben ook wetenschappers zich op dit fenomeen gestort, maar even interessant als de bestudering van het bouwwerk is de vraag naar de kracht van de fundering. Hier blijken aanzienlijke verschillen aanwezig. Bij de als meest homogeen beschouwde katholieke zuil verbrokkelt het ideologische cement binnen een decennium. Een complete aftakeling van de zuil is het gevolg, inclusief

die van het NKV. Bij de protestanten ligt dit anders. Ook hier wordt een afbraak van het bouwwerk, zij het in een trager tempo, zichtbaar, maar blijft de vakbeweging overeind. Zou het komen doordat de kracht van de protestantse sociale leer aanzienlijk verschilt van de katholieke en het CNV daardoor minder afhankelijk is van de zuil? Vergelijkend onderzoek ondersteunt deze gedachte.[7]

De ontzuiling brengt een verlate Doorbraak binnen bereik en eenheid in het vakbondsland lijkt dichterbij te komen. Hoe groot is dan ook de teleurstelling als het CNV niet meegaat in de federatie die leidde tot het FNV. Dat de betrokken bondsbestuurders het CNV overladen met verwijten, is gezien de emoties begrijpelijk. Hoe diep de teleurstelling bij sommigen is, wordt zichtbaar bij C. Schelling (oud-voorzitter van de Voedingsbond FNV) die twintig jaar (!) na de fusie terugblikt en zegt: 'Het CNV trekt zich altijd op het kritieke moment terug. Die zijn altijd bezig om de terugtocht te dekken. Van het CNV kun je niet op aan. Dat is altijd zo geweest'.[8]

Het probleem bij de geschiedschrijving van de Nederlandse vakbeweging is dat dit eenheidsstreven niet van een kritische kanttekening is voorzien, maar impliciet is overgenomen. Het blijkt al uit de titels van de belangrijkste werken over de vakbeweging: *Naar groter eenheid: de geschiedenis van het Nederlands Verbond van Vakverenigingen* en *Mensenwerk. Industriële vakbonden op weg naar eenheid.*[9] In het voorwoord van het laatste werk geven de auteurs, Harmsen, Perry en Van Gelder, een toelichting op de titel. 'Het is niet de bedoeling van dit boek een overzicht te geven van de geschiedenis van de vakorganisatie in Nederland, zelfs niet van de geschiedenis van de Industriebonden NVV en NKV en de bonden die hierin zijn opgegaan', maar 'het gaat om een historische *beschouwing* over *hoe* deze zeven bonden en de beide latere industriebonden *van verdeeldheid tot eenheid* zijn gekomen. Hoe heeft zich dit proces in de loop van een eeuw doorgezet, welke omstandigheden en opvattingen hebben deze groei naar een strijdbare eenheid bevorderd of belemmerd?' De geestelijke, culturele, maatschappelijke en economische verschijnselen, zo laten de auteurs weten, zijn ondergeschikt aan het eenheidsstreven; zij worden alleen bekeken op 'wat zij betekenen voor de groei van verdeeldheid naar meer eenheid'.[10] Vanuit deze optiek is het niet verwonderlijk dat ook in de geschiedschrijving het CNV als 'spelbreker' wordt opgevoerd. Nergens wordt getracht de motieven van het CNV te achterhalen of wordt gezocht naar andere mogelijke verklaringen. Dat wil zeggen niet in Nederland, want daar buiten bestaat genoeg distantie om de pluriformiteit in de Nederlandse vakbeweging als gegeven te accepteren. Over de federatiebesprekingen in het begin van de jaren zeventig schrijft de Belgische historicus P. Pasture: 'There was indeed a difference in vision and approach to problems between the CNV and the other confederations, but other factors also played a part. There was a definite lack of enthusiasm for a federation with the NVV and the NKV on the part of the unions for white collar workers and executives, because these groups would form only a small minority in the new federation'.[11]

Vakbondshistoricus

Al enkele malen is de naam van Harmsen gevallen en is er naar zijn werk verwezen. Het is ook niet mogelijk over de Nederlandse vakbeweging iets te zeggen zonder dé vakbondshistoricus van Nederland aan te halen, daarvoor is zijn rol en betekenis in de geschiedschrijving te groot. Hij gaf bovendien honderdduizenden anonieme arbeiders een gezicht en een plaats in de geschiedenis.

Bij Harmsen zien we de besproken elementen samenkomen: betrokkenheid bij de socialistische zuil, het eenheidsdenken en een anti-confessioneel uitgangspunt. Harmsens invloed is ook om een andere reden van belang: zijn opvattingen over geschiedschrijving.

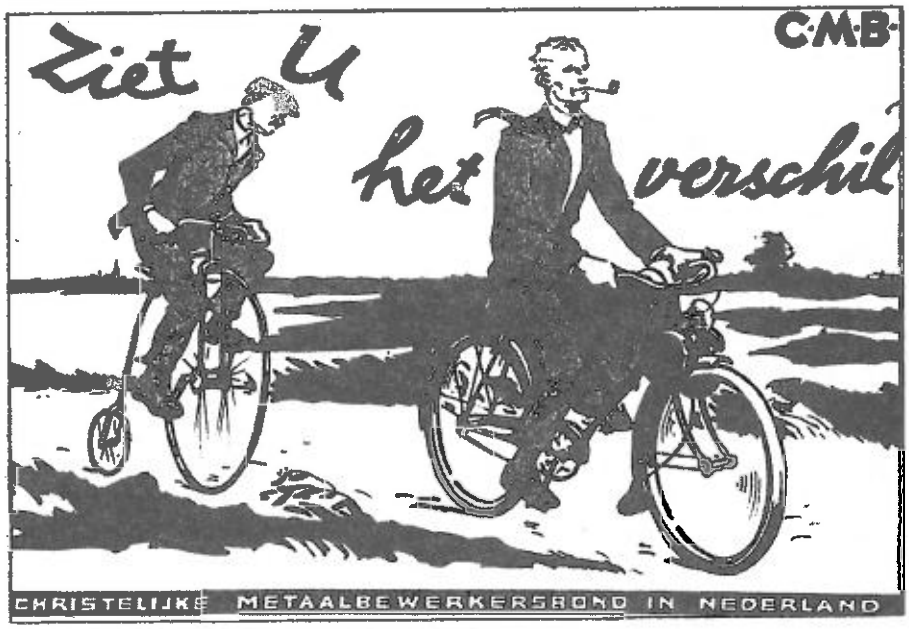
In het midden van de jaren zeventig publiceerde Harmsen samen met Bob Reinalda *Voor de bevrijding van de arbeid. Beknopte geschiedenis van de Nederlandse vakbeweging*. Uit de titel blijkt reeds in welke richting Harmsen denkt. Of zoals hij het later toelichtte: 'een keuze voor een links, socialistisch en anti-confessioneel uitgangspunt'.[12] In *Voor de bevrijding van de arbeid* is daarom nauwelijks plaats voor de confessionele vakbeweging. In de marge van het hoofdverhaal over het NVV is een bescheiden plaatsje ingeruimd voor het NKV en het CNV. Op pagina 101 wordt de oprichting van het CNV (1909) beschreven om de lezer in ieder geval op de hoogte te stellen van het bestaan van een protestantse vakcentrale. Maar al in de tweede regel van deze paragraaf tast Harmsen mis met de stelling dat het 'vooral een verweer tegen de socialistiese vakorganisaties betrof'. Zeker, antisocialistisch was het CNV, maar dat is niet de reden waarom de vakcentrale werd opgericht. De behoefte aan een landelijke centrale was afkomstig van de Textielarbeidersbond 'Unitas' die zich na enkele harde en langdurige arbeidsconflicten maar met moeite staande kon houden. Inzamelingsacties van andere bonden waren noodzakelijk 'Unitas' de

nodige kracht te geven om de Twentse textielbaronnen te weerstaan. Dat deze situatie niet kon voortbestaan was de Unitas-bestuurders duidelijk. En indachtig hun naam namen zij het initiatief tot een bundeling van de krachten.

Eigenlijke en oneigenlijke geschiedenis

Maar laten we niet verzanden in details. Het is al opmerkelijk dat er aandacht aan het CNV wordt besteed, want volgens Harmsen bezit het CNV voor de jaren zestig geen 'zelfstandige' geschiedenis. Dit geldt overigens ook voor de ondernemersorganisaties die 'hoe hecht ook en hoe solidair,... immers geen geschiedenis in de eigenlijke zin van het woord' hebben. In een 'redaktionele inleiding' van het Jaarboek Arbeidersbeweging 1976 geeft Harmsen met de andere redacteuren een uitleg.[13] Er wordt hier een relatief onderscheid gemaakt tussen *eigenlijke* en *oneigenlijke* geschiedenis. De eigenlijke geschiedenis wordt gemaakt door die politieke of sociale organisaties die ingrijpen in de maatschappelijke verhoudingen en deze in antikapitalistische zin wijzigen. 'De arbeidersklasse strijdt *bewust* voor ingrijpen in de kapitalistiese ondernemersvrijheid, voor nieuwe maatschappelijke verhoudingen en in dien zin *maakt zij geschiedenis*', want 'het belang van de arbeidersklasse op lange termijn [is] een kwestie van zijn of niet zijn om het socialisme te verwezenlijken.' In de geschiedschrijving van Harmsen staat de strijd voor de bevrijding van de arbeidende klasse centraal.[14] Deze emancipatorische geschiedschrijving moet voor alles een bijdrage leveren tot verdere emancipatie van de arbeidende klasse.

Op deze wijze zou elke historicus zijn voorkeur voor zijn onderwerp mogen verantwoorden, maar Harmsen gaat veel verder. Het maakt de geschiedschrijving ondergeschikt aan zijn politieke opvattingen. Hij legt expliciet zijn politieke normen en waarden op aan het verleden. Wanneer het CNV de klassenstrijd in zijn grondslag verwerpt, weet Harmsen namens de 'modern' georganiseerde arbeiders mee te delen dat dit voor hen onaanvaardbaar is, want de leer der christelijke gerechtigheid moet in overeenstemming zijn met de klassenstrijd. 'Het CNV geeft dan ook', zo concludeert Harmsen, 'een speciale uitleg aan het christendom en betoont zich op grond



Blz. 6 en 7: Vakbondaffiches (IISG, Amsterdam)

daarvan trouw aan het staatsgezag, de heersende eigendomsverhoudingen en de bestaande verschillen tussen klassen en standen'![15] Deze optiek van Harmsen leidt niet alleen tot betwistbare waardeoordelen, maar ook tot foutieve oordelen. Het sluiten van compromissen door vakbondsbestuurders ziet Harmsen als het benadelen van de belangen van de arbeiders. Overigens betekent het één en ander dat het NVV in de periode van de na-oorlogse wederopbouw en samenwerking zijn 'eigenlijke' geschiedenis verliest. Maar het NVV was al langer een 'oneigenlijke' vakbond, want ook in de jaren dertig toen de directe belangenbehartiging om prioriteit vroeg, richtte het NVV zich op samenwerking tussen kapitaal en arbeid. Het uitvoeren van sociale regelingen en het deelnemen aan en opzetten van overlegstructuren nam het leeuwendeel van de werkzaamheden van de bestuurders in. Harmsen maakt zich hiervan af door het een '*tijdelijke* kapitulatie van de arbeidersbeweging' te noemen. Zoals gezegd, het is *zeer* betwistbaar of hiermee recht wordt gedaan aan de vakbondsbestuurders die voor buitengewoon moeilijke dilemma's stonden in jaren dertig, veertig en vijftig.

Daar staat tegenover dat het CNV veel vaker een 'eigenlijke' geschiedenis heeft dan Harmsen ons laat geloven. Het is onjuist te stellen dat het CNV zich richtte op het instandhouden van de heersende eigendomsverhoudingen. De protestants-christelijke vakbeweging streefde (en streeft) wel degelijk naar maatschappelijke veranderingen, al waren dat niet de door Harmsen gewenste socialistische. We hoeven hier maar te denken aan de openingsrede van A. Kuyper op het Eerste Christelijk Sociaal Congres in 1891 waarin hij structuurkritiek uitoefende op de maatschappij. De fout lag in de grondslag van de samenleving zelf. Het is een uitspraak die vele christelijke vakbondsbestuurders in de daaropvolgende honderd jaar geïnspireerd heeft. Het CNV had echter net als het NVV met meer te maken dan met maatschappelijke veranderingen alleen. Dit komt het duidelijkste tot uiting in tijden van crises. Plannen tot maatschappelijke veranderingen verdwijnen in de ijskast en het verdedigen van de in de problemen geraakte arbeiders vraagt om voorrang. Compromissen sluiten is dan vaak een noodzaak. De vakbeweging in Nederland heeft in deze situaties een grote betekenis gehad voor de arbeiders. Dit kan en mag niet afgedaan worden met opmerkingen als capitulatie van de vakbonden.

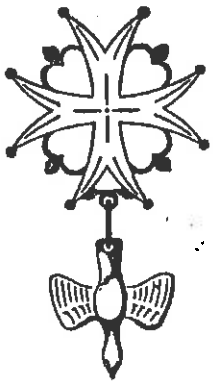
Het subjectieve interpretatiemodel van Harmsen heeft nog een andere uitwerking waarbij vraagtekens gezet moeten worden. Menigmaal geeft Harmsen in zijn polemiek met het verleden aan hoe het allemaal wel had gemoeten of beter had gekund. Hij begeeft zich daarmee op de rand van wat een historicus zich kan veroorloven. 'Echte' arbeidsbelangen en de 'juiste' koers zijn gevaarlijke uitspraken voor een wetenschapper.

De indeling naar 'eigenlijke' en 'oneigenlijke' geschiedenis geeft een scherp beeld van de maatschappelijke ontwikkeling zoals Harmsen zich die gewenst had. Maar alles wat buiten het licht van Harmsens interpretatiemodel valt, blijft in duisternis gehuld. Noch het NVV noch het CNV wordt recht gedaan door ze langs Harmsens meetlat te leggen. In wezen toont hij geen begrip voor dat wat niet strookt met zijn politieke opvattingen; dat is het 'oneigenlijke' in zijn geschiedschrijving.

Twintig jaar nadat Harmsen zijn opvattingen over geschiedschrijving uiteen heeft gezet, is hij, cum suis in een isolement terechtgekomen. De ondergang van het *Bulletin Nederlandse Arbeidersbeweging* in december 1995 illustreert dit feit. Harmsen en zijn mederedacteuren geven dit ook ruiterlijk toe in het laatste nummer van het blad. 'We raakten in een isolement', schrijven zij, het leek wel of 'wij in de jaren zeventig waren blijven steken.'[16] Het politiek tij keerde zich tegen de marxistische geschiedschrijving. Daarmee is de tijd aangebroken voor een nieuwe generatie historici, die niet a-politiek is, maar los van politieke dogma's de steken die Harmsen c.s heeft laten vallen kan oppakken. Om te beginnen bij de verwaarloosde en miskende geschiedenis van het CNV. In het boek *De strijd voor harmonie* is een eerste aanzet gegeven om de historie van de christelijke vakbeweging te beschrijven in de context van de christelijke sociale leer. Een eerste aanzet, want er is meer onbeschreven gebleven dan in het boek is terechtgekomen. Het geeft de achterstand aan die er bestaat in de geschiedschrijving over de christelijke vakbeweging. Er zal met andere woorden een inhaalactie moeten plaats vinden. Pas daarna is het mogelijk om los van anti-confessionele of anti-socialistische sentimenten en met aanvaarding van de pluriformiteit binnen de Nederlandse vakbeweging, te komen tot een geschiedschrijving in een breder perspectief. Een aanpak waarbinnen vanzelfsprekend ook andere elementen, zoals sexe tegenstelling, de spanning tussen allochtonen en autochtonen, in hun onderlinge samenhang bestudeerd moeten worden. Laten we hopen dat dit keer deze kans niet gemist wordt.

Noten:

1. W. Nijenhuis, *Hoe calvinistisch zijn wij Nederlanders?* (Amsterdam 1994).
2. G. Harmsen, J. Perry en F. van Gelder, *Mensenwerk. Industriële vakbonden op weg naar eenheid* (Baarn 1980) 226.
3. Interview P.E. de Hen met Herman Bode. *Vrij Nederland*, 4 maart 1972.
4. Omgekeerd is het anti-socialisme een constante in de christelijke geschiedschrijving over het CNV.
5. Harmsen e.a., *Mensenwerk*, 226.
6. Dit betekent zeker niet dat er geen element van beheersing aanwezig zou zijn.
7. P. Pasture, "Diverging paths: the development of catholic labour organisations in France, the Netherlands and Belgium since 1944." *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 88 (1993): 54-90.
8. *Voeding in de strijd. Geschiedenis van de Voedingsbond FNV 1894-1994* (Amsterdam: Stichting FNV-pers, 1994) 46.
9. Zie noot 2; E. Heuting, F. de Jong Edz. en R. Neij, *Naar groter eenheid: de geschiedenis van het Nederlands Verbond van Vakverenigingen 1906-1981* (Amsterdam 1983).
10. Harmsen, *Mensenwerk*, 9.
11. P. Pasture, "The unattainable unity in the Netherlands" in: P. Pasture, J. Verberckmoes en H. de Witte, eds., *The lost perspective? Trade unions between ideology and social action in the new Europe. Volume I. Ideological persistence in national traditions* (Aldershot, Vermont 1996) 148.
12. "Afscheid van het *BNA*" *Bulletin Nederlandse Arbeidersbeweging* 40 (december 1995).
13. Zie: "Redaktionele inleiding," *Jaarboek voor de geschiedenis van socialisme en arbeidersbeweging in Nederland 1976* (Nijmegen 1976) 7-20.
14. Harmsen, *Mensenwerk*, 9-10.
15. Harmsen, *Voor de bevrijding van de arbeid*, 101.
16. "Afscheid van het *BNA*," *Bulletin Nederlanse Arbeidersbeweging* 40 (1995).



Protestants Nederland, Opgericht in 1923

Nog steeds actief

Tien maal per jaar verschijnt het maandblad van de Vereniging.
Recente publicaties en nog te plaatsen artikelen:

'Augustinus, de Reformatie en de Catholica (dr. J. van Oort)
'De plaats van de Anglicaanse kerk nu' (F. van Holten)
'De eenheid van de kerken en het blijvende erfgoed van de Reformatie' (ds. Hansfrieder Hellenschmidt)
'Luther vandaag' (prof. dr. F. van der Pol)

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

** Actualisering, verdieping en verbreding van de kennis van de Reformatie **
** Verdediging van het Protestantisme **
** Historie èn actualiteit van de verhouding Rome-Reformatie **

Protestants Nederland, Antwoordnummer 91004, 3009 WB Rotterdam. (geen postzegel)

Omdat de Sola's van de Reformatie onopgeefbaar zijn!

Historische conceptie en empirisch onderzoek

Ger Harmsen

Van CNV-zijde is de waardering voor mijn geschiedschrijving tot dusverre niet groot. Mijn standpunt "CNV mag niet apart blijven" dat ik vertolkte in een *Trouw*-interview op 24 februari 1981 kon geen genade vinden in de ogen van Martin Ruppert (oud-voorzitter CNV), Leo Ester (voorzitter IB CNV) en Henk Hofstede (vice-voorzitter CNV).[1] De laatste sprak zelfs op vergaderingen die ter gelegenheid van het 75-jarig bestaan van het CNV overal in het land werden gehouden over geschiedvervalsing.[2] Toch heb ik goede hoop dat dit nog eens anders wordt.

Historicus Bornebroek, auteur van het gedenkboek *De strijd voor harmonie; de geschiedenis van de Industrie- en Voedingsbond CNV 1896-1996* treedt met de allang niet meer bestaande onderzoeksgroep rond het *Jaarboek voor de geschiedenis van socialisme en arbeidersbeweging in Nederland* in het strijdperk. Hij ziet daarbij niet op tegen krasse overdrijvingen en gemakkelijk aantoonbare onjuistheden. Dit laatste zou op een zekere gehaastheid kunnen wijzen. Zijn referentiepunt vormen de publicaties van de Jaarboekgroep slechts tot en met 1980. Bovendien knoopt hij niet aan bij de genoemde en andere aanvallen van christelijke zijde op onze geschiedtheoretische opvattingen. Erger is dat Bornebroek a-historisch oordeelt door voorbij te gaan aan de verschuivingen in de opvattingen en de vorderingen in het onderzoek van de Jaarboek-groep. Het is waar dat in *Voor de bevrijding* de confessionele vakorganisatie er bekaaid afkomt, maar in *Mens en Werk* en *Onderweg* krijgt de rooms-katholieke vakorganisatie na uitgebreid bronnenonderzoek het volle pond.

In de geest van de huisgeschiedschrijving van de confessionele vakorganisatie die zich beperkt tot ideeën- en organisatiegeschiedenis, verwijt Bornebroek de Jaarboekgroep dat deze eerst feiten en beginselen scheidt om zich vervolgens tot de uiterlijke feiten te beperken zonder zich af te vragen welke opvattingen mensen en organisaties bij hun handelen drijven. Hij noemt dit merkwaardigerwijs niet 'achter' de feiten kijken, alsof ideeën geen historische feiten zijn. Uit de eerste zin die hij echter aanhaalt blijken wij, wat gechargeerd uitgedrukt, het CNV te zien als een organisatie die in zijn handelen het beginsel boven alles stelt. De opvatting dat de confessionele vakorganisatie samenvalt met de geschiedenis van de strijdbrekerij in Nederland zoals Jan van den Tempel stelde (de eerste SDAP-minister van sociale zaken) is een te enge zij het begrijpelijke kijk, maar niet de onze. Wij benadrukken de geestelijke dimensie in de CNV-geschiedenis en ook Bornebroek zelf doet dit in zijn genoemde boek. Voor wie het eeuwige heil nastreeft, is een welvarend aards bestaan van minder gewicht.

Terwijl het bij de CNV-leden om een innerlijke overtuiging ging, werden de rooms-katholieke arbeiders door de clerus op straffe van onthouding der sacramenten gedwongen lid te zijn van een rooms-katholieke vakbond. Dit leidde nog al eens tot dramatische persoonlijke zielenood, zoals bij het bevel om te breken met Unitas. "Geknecht door de knoet van Rome" legt Bornebroek ons op een wat vervelende manier in de mond, maar dat staat uiteraard nergens in *Mens en Werk* en deze uitdrukking ontbreekt niet alleen omdat de rooms-katholieke medeopdrachtgever en meelezers hier bezwaar tegen gemaakt zouden hebben.

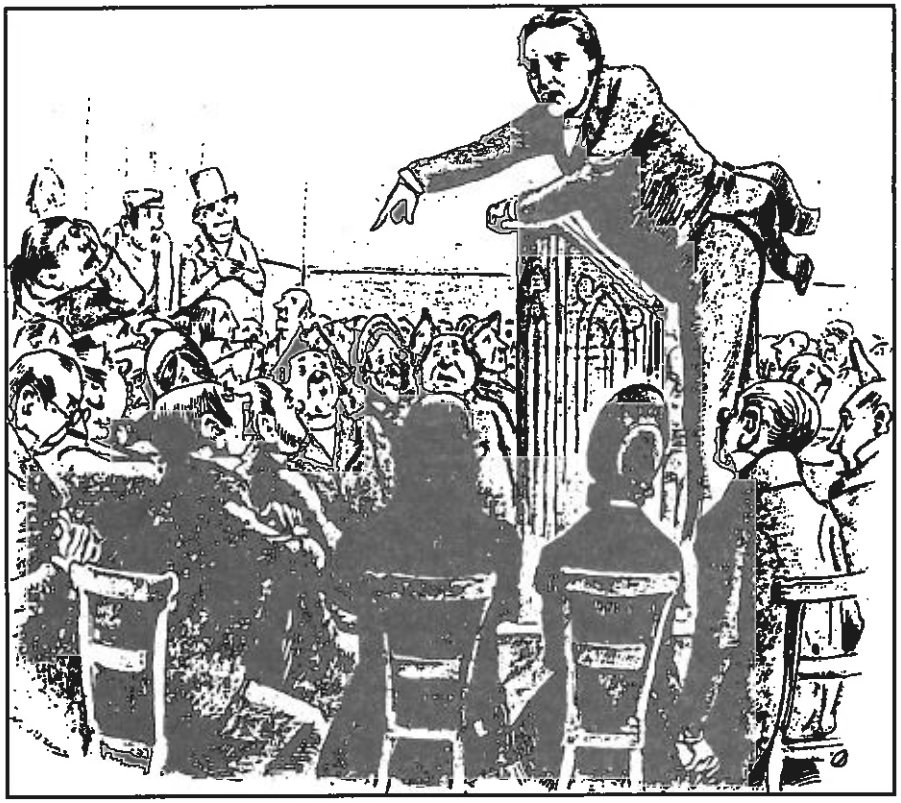
Er was de Jaarboek-groep alles aan gelegen om duidelijk te maken dat Patrimonium en CNV hun ontstaan aan andere geestelijke drijfveren dankten dan het socialistische NVV. Het NVV zag zichzelf als een maatschappelijke beweging die de politieke en sociale emancipatie van de arbeiders vooropstelde. Het CNV daarentegen schreef de oorzaak van alle maatschappelijke kwaden toe aan het loslaten van het evangelie. Het zag dwars tegen het onomkeerbare proces van industrialisatie, urbanisatie en secularisatie in, herkerstening als de oplossing. Maar dit vastgesteld hebbend, gaat het mij als vakbondshistoricus vervolgens om de ontwikkeling die Patrimonium en CNV in de maatschappelijke strijd doormaakten en waardoor zij steeds meer ook het karakter van een vakorganisatie kregen. Ik toets de daden van het CNV dus niet aan de eigen geestelijke beginselen, Voorop staat bij mij op een, zo U wilt, oneigenlijke wijze de behartiging der materiële arbeidersbelangen in de meest brede zin van het woord. Ik bedrijf in dit geval, hoewel ik filosoof ben, maatschappijgeschiedenis en daarbinnen krijgen de ideeën hun plaats.

Terminologie

De mij toegemeten ruimte is niet toereikend om in een systematisch betoog alles te behandelen wat Bornebroek overhoop haalt. Ik beperk mij tot enkele op zichzelf staande kanttekeningen maar begin met twee terminologische kwesties. Bornebroek rekent godsdienst niet tot de ideologieën. Accoord, ik doe dit ook niet. Het lijkt me beter de term ideologie zo min mogelijk te hanteren en eventueel te reserveren voor het goedpraten van deze maatschappelijke orde en het verbloemen van misstanden. De socialisten houden er een overtuiging, beginselen en idealen op na, net als de christenen.

Nog een terminologische kwestie. Bornebroek heeft het bij herhaling over de protestantse zuil en naar mij lijkt ten onrechte. Alleen het roomse volksdeel

M. Ruppert, oud-voorzitter CNV (foto: IISG)



Spotprent op de opening van het Sociaal Congres in 1891.

kende een door de clerus afgedwongen en geleid hiërarchisch gestructureerd netwerk dat alle klassen omvatte en derhalve valt onder wat de sociologen een zuil noemen. Op het socialistisch volksdeel dat een tijdlang een deel van de arbeidersklasse omvatte, is het begrip zuil al helemaal niet van toepassing; het begrip rode familie is van een andere orde. Door de aard van de protestantse kerken en de daar heersende geloofsverdeeldheid laat zich dit volksdeel ook niet als een klassieke zuil opvatten, zonder deze categorie zo op te rekken dat het een containerbegrip wordt. Daarvoor is dit volksdeel te zeer opgesplitst in vele deels elkaar vijandig gezinde kampen. Een tijdlang bestonden er vier protestantse vakcentrales: een gereformeerde, een hervormde, een lutherse en een oud-katholieke. Deze behoren tot het verleden, in strijd met het door Bornebroek als een illusie opgevatte eenheidsstreven had het succes. De vrijzinnig-protestanten, niet de kleinste groepering, vonden al vroeg hun weg naar het NVV. De hervormden moesten na de Tweede Wereldoorlog de door de Hervormde Synode gestelde vraag beantwoorden of het niet beter was het christendom uit te dragen in het NVV dan zich in eigen kring op te sluiten. De christen-socialistische stroming die teruggaat tot vóór het befaamde Sociaal Congres in 1891 laat Bornebroek weg, misschien om een tegenstelling tussen christendom en socialisme te kunnen creëren. De christen-socialistische stroming rond het blad *De Blijde Wereld* had zich deels eind 19e eeuw al bij de SDAP aangesloten. Het wetenschappelijke bezwaar van het begrip zuil is, dat het historisch interessante problemen aan het zicht onttrekt door alles onder de ene noemer van verzuiling te brengen.

De verschillen tussen het roomse en protestantse volksdeel zijn voor de historicus niet minder belangrijk dan de overeenkomsten. Wat was de rol van het anti-papisme? Waarom sloegen roomse en protestantse politici en werkgevers wel de weg naar organisatorische eenheid in en de christelijke arbeiders niet?[3)] Waarom fuseerde het NKV niet met het CNV en wel met het NVV? Zeker speelde het verschil in geloofsbeleving hierbij een rol. Bornebroek legt de nadruk op de kracht van de protestantse sociale leer en het ontbreken hiervan bij het NKV. Mij lijkt de snelle afbrokkeling van de roomskatholieke vakorganisatie eerder te verklaren uit het wegvallen van de kerkelijke dwang en de secularisatie. Het geloof wortelde niet diep genoeg. Rituelen speelden een dominante rol en er werd niet in de bijbel gelezen. Binnen de FNV als vakorganisatie speelt de geloofsbeleving geen enkele rol. Het hiervoor speciaal opgerichte secretariaat voor de levensbeschouwing bleek al snel een doodgeboren kindje. Noch de protestantse noch de rooms-katholieke leden hadden hier blijkbaar behoefte aan. Voorlopig leidde de fusie van NKV en CNV tot versterking van het CNV en het eenheidsstreven werd een vies woord, maar de secularisatie zal ook aan het gereformeerde volksdeel op wat langer termijn niet spoorloos voorbijgaan.

Geestelijke achtergrond

Een enkele opmerking over de geestelijke bron van Patrimonium en CNV. Bornebroek zweert uiteraard bij Abraham Kuyper die op het Sociaal Congres in 1891 een krasse rede over de Mammon hield om de opstandige Friezen weer in het gareel te krijgen. Hij sprak zich hierin uit voor vakorganisatie en in uiterste noodzaak voor het stakingswapen. Overigens was hij aanvankelijk niet voor een christelijke vakorganisatie zolang de werklieden maar lid werden van Patrimonium voor het lenigen van hun geestelijke nood. Het duurde niettemin vele jaren voor de noodzaak van vakorganisatie en de geoorloofdheid van het stakingswapen tot in alle gelederen doorgedrongen was. In 1903 zou Kuyper echter als minister een deel van de werkende bevolking het stakingsrecht ontnemen. Fundamenteler voor de geestelijke achtergrond van het CNV zijn de uiteenzettingen van Kuyper over de inrichting van de maatschappij. Ik herinner slechts aan weinig verlichte brochures als 'Handenarbeid' (1889) en 'De Eerepositie der vrouw' (1914). Een achterwaarts gerichte utopie die we overigens ook bij sommige socialistische denkers als William Morris vinden. En wie zou durven beweren dat de modern-kapitalistische maatschappij *menselijk* leefbaarder is dan de gildensamenleving? Tegenover het 'nooit genoeg' stelde Kuyper op patriarchale en neerbuigende wijze het 'genoeg is genoeg': "met weinig tevreden leeren zijn, lijdzaamheid en geduld bij leed en kruis doen oefenen, en door uitzicht op een hooger ideaal, het rustige oog van de wereld en haar begeerlijkheden aftrekken." "Het komt toch maar op volksgeluk aan, en als ge door die zedelijke krachten een goed deel onzes volks met weinig tevreden leert zijn, en in die tevredenheid nog den lichtglans van een hooger ideaal doet

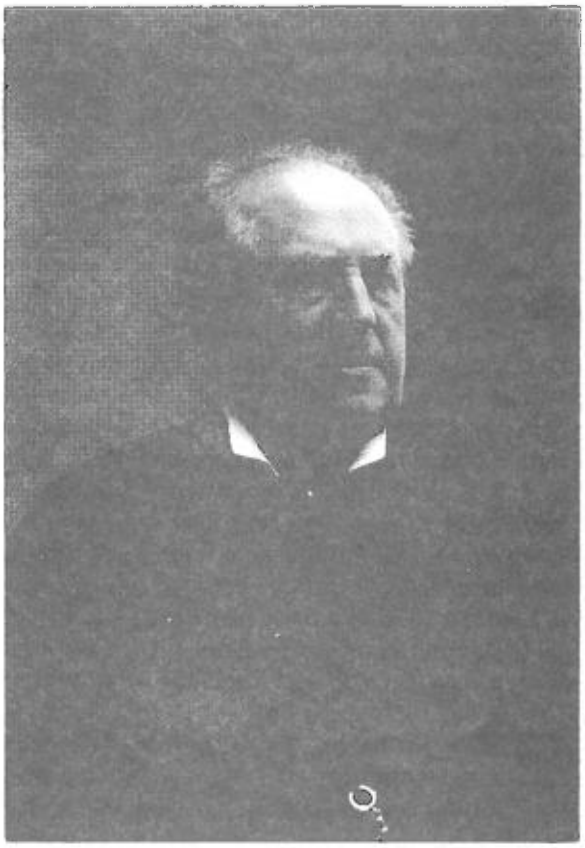
opvangen, hebt ge beter resultaat bereikt, dan zoo ge de loonen kunstmatig met 10 of 15% verhoogt, om bij gemis aan zedelijk besef, de overheerschende ontevredenheid strak op een nieuwe verhooging met andere 10% te doen aandringen." Vanuit een modern besef van solidariteit met de armen in de derde wereld en met de mishandelde natuur spreekt me een pleidooi voor soberheid in het materiële en rijkdom in het geestelijke, zeer aan. In ieder geval vormt de onvoorstelbare rijkdom in deze door informatica en automatisering beheerste geldmaatschappij voor mij geen bron van politieke inspiratie. Zoals echter Thomas van Aquino al zei: de zedelijkheid gedijt pas bij een bepaald niveau van welstand. Toen Kuyper zijn pleidooi voor soberheid in 1889 hield kende Nederland veel harde armoede en ook nu is daar op een andere nog steeds sprake van. In dit stuk gaat het echter om vakbondsstrijd en die laat zich niet baseren op de 'genoeg-is-genoeg-opvatting' van Kuyper.

Wereldbeschouwing en historisch onderzoek

De aanval van Bornebroek op mij draait ten eerste om de vraag waarin nu het bijzondere karakter van het CNV als vakorganisatie bestaat en ten tweede om de vraag wat de invloed van de wereldbeschouwelijke en wetenschappelijke conceptie van de historicus op diens werk is. Ik begin met de laatste en meest fundamentele vraag. Nog steeds wortelt mijn geschiedschrijving in een breed opgevat historisch materialisme maar ondertussen allang ontdaan van socialistische implicaties. Socialisme is een zedelijke overtuiging en vormt niet het logische sluitstuk van de maatschappelijke ontwikkeling. Bornebroek deelt mij gemakshalve bij het marxisme in maar daar heb ik mij al in 1956 van losgemaakt. Historisch-materialisme is een op diverse wijze te interpreteren en te modificeren geschiedtheorie en dat is wel iets anders dan marxisme. Ook christelijke geschiedschrijvers kunnen zich van het historisch materialisme bedienen zonder hun godsdienstige overtuiging geweld aan te doen. H.E.S. Woldring en D.Th. Kuiper geven hier in hun waardevolle boek *Reformatorische maatschappijkritiek* voorbeelden van. Zelf ben ik spinozist en heb in mijn autobiografie *Herfsttijloos* omschreven welke inhoud dit voor mij heeft.

Ik neem echter in de politiek een anti-confessioneel standpunt in en ben eveneens een pleitbezorger van vakbondseenheid. De CNV-geschiedenis is op zijn beurt doortrokken van anti-socialisme. Waarom oppert Bornebroek de mogelijkheid van een confessioneel anti-socialistisch standpunt slechts in een voetnoot? Anti-confessionalisme en anti-socialisme zijn elkaars complement. De vraag is echter of een anti-confessioneel standpunt een verantwoorde geschiedschrijving in de weg staat. Ik meen dat dit in mijn werk grosso modo niet zo is. Bornebroek laat ook na aan te tonen dat mijn beeld van het verleden de feiten geweld aandoet. Hij noemt trouwens met betrekking tot het CNV alleen drie geschriften van de Jaarboek-groep uit respectievelijk 1976 (*Voor de bevrijding van de arbeid* en *Inleiding van het Eerste Jaarboek*) en 1980 (*Mens en Werk*), maar die van daarna uit 1984 (*Onderweg*), 1988 (*Afscheid maar niet van de dialectiek*), 1991 (*Van turf en tabak tot plastic buizen*) en 1993 (*Herfsttijloos*) om er slechts enkelen te noemen, blijven geheel onvermeld en dat terwijl Bornebroek toch de indruk wekt een samenvattende kritiek op mijn werk te beogen.

Cruciaal lijkt me in dit verband de verhouding tussen wereldbeschouwing en empirische grondslag in mijn werk. Hans Blom, momenteel directeur van het RIOD en een liberaal die niets van het socialisme wil weten, noemde mij in een analyse van mijn historische geschriften een 'burgerlijk' en 'ouderwets' historicus die het handwerk degelijk bedrijft. Hij herinnert daarbij aan mijn aan Mehring ontleende adagium in de jaren zeventig: liever feiten zonder dialectiek, dan dialectiek zonder feiten. Wel een ander oordeel dan dat van Bornebroek: Harmsen "maakt de geschiedschrijving ondergeschikt aan zijn politieke opvattingen". Dat is een zware beschuldiging en enige bewijsvoering zou Bornebroek niet misstaan hebben.



Abraham Kuyper

Een interessant experiment vormde in ditzelfde verband de totstandkoming van *Mens en Werk*, een gedenkboek van zowel de Industriebond NVV als de Industriebond NKV. In *Herfsttijloos* doe ik van de gang van zaken verslag. Een 'gemengde' leescommissie begeleidde ons onderzoek. Op de bijeenkomsten van de commissie ging het soms heftig toe, maar hardnekkig vroeg ik steeds welke feitelijke onjuistheden er in de conceptteksten stonden en uit welke bronnen dat bleek. De grote meningsverschillen binnen de leescommissie werden in de loop van het bronnenonderzoek overbrugd. Op basis van het gezamenlijk vaststellen der historische feiten waren we het tenslotte eens. De eindtekst had dan ook de volledige instemming van de roomse leden der leescommissie. Piet Brussel, de oud-voorzitter van de Industriebond NKV bedankte mij namens de leesgroep voor dit werkstuk en zei dat ik ook een goed vakbondsbestuurder had kunnen worden.[4] P.J.J. Mertens die tot dusverre geen goed woord voor mijn geschiedschrijving over had zei van *Mens en Werk*: "de professor leert het nog wel". Deze even zovele 'bewijzen van goed gedrag' waren mij tot steun bij het lezen van Bornebroek's frontale

aanval op de Jaarboek-groep, zonder dat hij poogt ons beter te begrijpen dan wij onszelf begrijpen. Toch is het mijn vaste overtuiging dat wie openstaat voor de feiten en niet de behoefte heeft iets te verdoezelen, deze een dwingend karakter hebben.[5] Als dat ook geldt voor Bornebroek zouden wij samen in staat moeten zijn een mooi boek over het CNV te schrijven. Zelfs over het streven naar eenheid, dat hij een 'illusie' noemt en elders een 'dogma', zouden we wat het verleden betreft niet hoeven kibbelen want de geschiedenis van de vakorganisatie is een aaneenschakeling van samenvoegingen en fusies tussen beroepsgroepen, tussen regio's en zelfs tussen organisaties met verschillende geloofsovertuigingen. NVV en NKV samen met de aangesloten handarbeidersbonden, zijn 20 jaar geleden opgegaan in de FNV en nog steeds tot beider tevredenheid.

Wereldbeschouwing en vakbondspraktijk

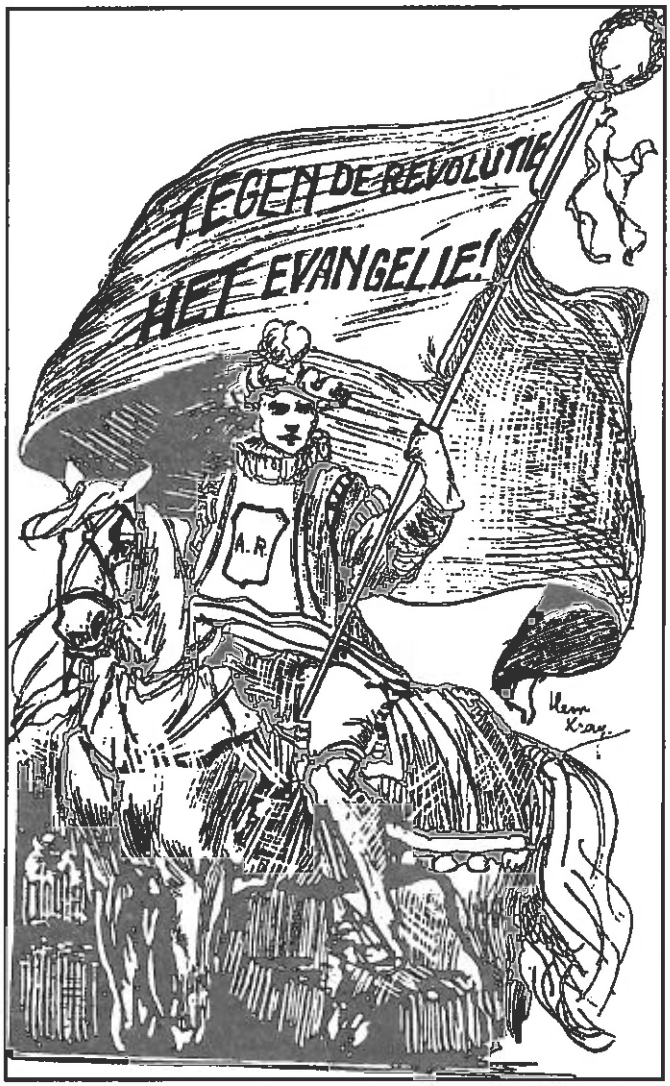
Hoe staat het met de invloed van een socialistische of confessionele maatschappijvisie op het handelen van vakbonden? Bornebroek laat mij de vraag stellen: is het wel christelijk om als christelijke vakorganisatie tijdens arbeidsconflicten 'werkgevers te hulp' te komen? Nee is het antwoord vanuit de logica der materiële belangenbehartiging. Hij laat mij ook vragen 'wat is een christelijke cao'? Niet alleen de leden van de FNV maar ook die van het CNV zullen zeggen dat die niet meer bestaat. Temeer nu ook het CNV anders dan Patrimonium voor het handhaven van de zondagsrust niet meer de barricade opgaat. Oudere christelijke eisen als verbod voor de gehuwde vrouw om buitenshuis betaalde arbeid te verrichten, een verbod voor dienstboden om zich te organiseren, een verbod om trekarbeiders in de kost te hebben in verband met de hieraan verbonden zedelijke gevaren, aparte schaftgelegenheden voor mannen en vrouwen, extra steun aan grote gezinnen (kinderbijslag), spaarloon om door bezitsvorming tot bezitsspreiding te komen, vrouwen een lager loon dan mannen op grond van het dogma van het gezinsloon, zijn allang van tafel.

"Het sluiten van compromissen ziet Harmsen als het benadelen van de belangen van de arbeiders", oreert Bornebroek. Het moet niet gekker worden. Vormen in de vakbondsactie strijd en compromissen een tegenstelling? Nee, de strijd wordt zodra de vakbondsmacht daarvoor toereikend is, in hoofdzaak aan de onderhandelingstafel gevoerd. De vakorganisatie kan daar al of niet door stakingen – liefst niet – kracht bijzetten. Maar beslissend zijn de onderhandelingen en die eindigen altijd met een compromis waar de arbeiders als het goed is iets bij winnen. Een compromis is voor mij geen capitulatie zoals Bornebroek mij demagogisch in de mond legt. Iets anders is dat serieuze onderhandelingen zonder dat daar stakingen aan te pas hoeven te komen, pas mogelijk zijn als de vakorganisatie een *macht* vormt. Het opbouwen van die macht ging gepaard met een reeks harde stakingen waarbij NVV-bonden de leiding hadden en die tot in de jaren dertig voortduren. De CNV-bonden lieten het daarbij afweten of zij trokken zich voortijdig terug. Pas toen de macht toereikend was brak de periode aan dat onderhandelen vaak voldoende was en wie is daar niet blij om? De stakingen van voor 1940 vergden zware offers en hebben heel wat ellende gebracht. Ontberingen voor de stakersgezinnen en haat jegens de werkgevers en onderkruipers. De zogenaamde overlegeconomie of in de idyllische termen van Bornebroek de 'harmonie' tussen kapitaal en arbeid, stamt in hoofdzaak van na de Tweede Wereldoorlog al hebben de Rijksbemiddelaars uit de periode daarvoor mede de weg gebaand. De onderhandelingskaders zoals die in de Stichting en SER en rond het vaststellen van de cao verankerd zijn, vormen een groot goed. Hier heb ik overigens wel eens anders over gedacht. Niet over de noodzaak om te onderhandelen maar wel over de kaders waarbinnen dit plaatsvindt. Die 'harmonie' voorzover hier binnen de tegenstelling tussen 'kapitaal en arbeid' sprake van is – het kan niet vaak genoeg gezegd worden – is het resultaat van tientallen jaren harde strijd en is niet bereikt door deze te prediken. Overigens hebben socialisten en confessionelen de droom van een 'harmonische' samenleving gemeen en ook in het taalgebruik komt deze verwantschap tot uiting.

Bornebroek fulmineert wel tegen het door ons gehanteerde onderscheid van 'eigenlijke' en 'oneigenlijke' geschiedenis met betrekking tot de Nederlandse vakorganisatie en het werkgeverskamp als geheel, maar laat na feitelijk aan te tonen dat dit geen hout snijdt. Bevond de confessionele vakorganisatie zich niet tegenstribbelend in de achterhoede gedurende de strijd der sociaal-liberale en socialistische vakorganisatie voor algemeen kiesrecht, afschaffing kinderarbeid, vrouwenemancipatie, achturendag, betaalde vakantie, staatspensioen, verhoging van het levenspeil, etc.? En hoe zat het met de klacht van Talma dat de christelijke partijen zijn voorstellen voor sociale wetten torpedeerden terwijl de sociaal-democraten deze van harte ondersteunden? Ik blijf voorlopig nog maar bij mijn standpunt dat in het krachtenveld van stuwende en remmende krachten de confessionele vakorganisaties in de beginfase en nog ver daarna aan de rem hingen. Dit vloeit op zich niet voort uit de christelijke geloofsleer. Radikale maatschappijkritiek kan zich hier misschien wel met meer recht van spreken op baseren.

Het spreekt voor mij vanzelf dat christelijke en socialistische maatschappijkritici onder de historici hun mening niet voor zich houden. Het verbaast me dan ook dat Bornebroek me verwijt normatieve oordelen te vellen. Zo spreek ik volgens hem van een 'onjuiste koers' en in bepaalde gevallen van het 'verzaken van het arbeidersbelang'. En voegt hij hier aan toe: een historicus begeeft zich hiermee op glad ijs. Een wonderlijke uitspraak voor een historicus die publiceert in *Transparant*, een blad dat "als grondslag heeft de Bijbel, het genspireerde Woord van God, en de Gereformeerde belijdenis". Hierin zouden de goddelijke geboden het uitgangspunt moeten vormen waar mensen zich aan dienen te houden. Als zij dit niet doen zullen christen-historici dit toch signaleren en misschien zelfs op bestraffende toon. Bornebroek wekt echter de indruk tevens te pleiten voor het scheiden van normen en feiten. Hoe zich dit verhoudt tot zijn eis dat ik 'achter' de feiten moet kijken, is me niet duidelijk. Sedert Kant is deze na te streven scheiding zoals bekend een onder filosofen omstreden zaak en in de jaren zeventig woedde de strijd tussen voor- en tegenstanders van waardevrijheid in alle hevigheid. En de vraag daarbij was of het 'feit' zelf niet een theoretische constructie was. Dit geldt zeker voor het normatieve effect van de selectie der feiten. Bornebroek huppelt echter luchtig over de kennistheoretische implicaties van het schei-

den van normen en feiten heen. Deze grens tussen het feitelijke en normatieve laat zich niet zo gemakkelijk trekken als Bornebroek in zijn naïeviteit meent. Een voorbeeld: Bornebroek begint zijn peroratie met Jan Wolkers en Maarten 't Hart te verwijten dat zij het beeld van het reformeerde volksdeel 'besmeuren' met hun geschrijf. Tweede voorbeeld: hij laat Smeenk de werkverschaffingskampen een "broeinest van ongeloof, zedelijke ontaarding en communisme" noemen. Door deze normatieve bewering nergens nader te onderzoeken wekt hij de indruk deze mede voor zijn verantwoording te nemen. Derde voorbeeld: over de vakorganisatie in de bezettingsjaren schrijft Bornebroek op p. 231: "Waar het NVV zonder slag of stoot werd overgenomen en in de Duitse pas mee marcheerde, rechtten de CNV-bestuurders hun rug. Men weigerde medewerking." Noch het een noch het andere is zonder meer waar en daarmee krijgt de uitspraak een normatief karakter. Had er gestaan in plaats van NVV 'het dagelijks bestuur van het NVV', dan was het een juiste, feitelijke bewering geweest. Sommige bestuurders van de Metaalbewerkersbond, onder wie de voorzitter, en ook van enkele andere bonden kwamen echter al heel snel in conflict met de bezetters en werden ontslagen of namen ontslag. Bornebroek maakt gelukkig zelf melding van het moedige verzet der Twentse NVV-bestuurders en -leden. Het NVV als geheel heeft echter ernstig gefaald en daarvoor zijn veel verklaringen te bedenken. Gaat het CNV vrijuit? Stapelkamp liet de Duitse 'waarnemer' "in een gesprek onder vier ogen weten dat het CNV bereid was tot samenwerking binnen het bezettingsrecht", schrijft Bornebroek. Ook stond Stapelkamp net als zijn collega's van het Roomsch Katholieke Werklieden Verbond en NVV tijdens een rondreis door Duitsland op één podium met nationaal-socialistische leiders van het Duitse Arbeidsfront. Het gaat niet aan dit te veroordelen, maar om er een verklaring voor te vinden. Dat verdiept het inzicht. Bornebroek's bewering over het CNV "men weigerde medewerking" is te absoluut. "La verité est dans la nuance," zei Renan al. Mij lijkt dat wij beiden normatief te werk gaan en niet alleen faktologie bedrijven. Maar de mate waarin dit het geval is kan wisselen. In Bornebroek's aanval op mij en de mijnen wemelt het in ieder geval van de waardeoordelen. Wat mijn eigen werk betreft is *Voor de bevrijding* dat bedoeld was als scholingsboek voor de Industriebond NVV normatiever dan *Mens en Werk*. In dit laatste boek laat ik meer de betrokkenen (actoren) zelf aan het woord. Dit wekt ook daardoor de indruk minder normatief te zijn. Het is een zaak van geestelijke hygiëne de eigen levensbeschouwelijke, politieke en wetenschapstheoretische uitgangspunten te expliciteren. Bornebroek blijft wat dit betreft onduidelijk.



Prent uit het ARP blad De Houten Pomp

De vakbonden maken deel uit van de sociale geschiedenis, bij uitstek een terrein waar de maakbaarheid van de geschiedenis duidelijk in het oog springt doordat besturen keuzes maken tussen de verschillende mogelijkheden die zich aandienen. Menselijke beslissingen geven een bepaalde vorm aan de verzorgingsstaat, de arbeidsvoorwaarden, de sociale wetgeving etc. De historicus oordeelt na een zorgvuldige weergave der feiten over de genomen beslissingen.

Primaat van de ideeën?

Bornebroek ziet zijn eigen geschiedschrijving van de Industriebond CNV *De strijd voor harmonie* als een 'eerste aanzet tot de historie van de christelijke vakbeweging... in de context van de christelijke sociale leer'. Bornebroek als beginpunt van de juiste CNV-geschiedenis. Hij lijdt niet aan bescheidenheid, maar wat hij pretendeert te doen hebben zijn grote voorgangers ook altijd al gedaan: de geschiedenis van de confessionele vakorganisatie schrijven in het exclusieve licht van de ideeën. Ik denk hierbij dan aan de degelijke boeken van Hagoort en Amelink over Patrimonium en CNV. Bornebroek zou er goed aan gedaan hebben aan deze traditie met respect te refereren. Het gaat hierbij om auteurs die zich tot de protestantse vakorganisatie bepaalden.

Hagoort besteedt trouwens veel royaler en uitgebreider aandacht aan de periode voor er van een protestantse vakorganisatie sprake was dan Bornebroek. Voor een veel bredere aanpak is van bijzondere betekenis het tweedelige werk van Ruppert uit 1953 over *De Nederlandse Vakbeweging* die alle stromingen en hun ideeën behandelt en in een maatschappelijke context plaatst. Bornebroek noemt dit niet. Pas in de laatste decennia kan men van een verwaarlozing van de geschiedenis der protestantse vakorganisatie spreken.

Terwijl bij de Jaarboek-auteurs de actie-geschiedenis het volle pond krijgt, ontbreekt deze in de huisgeschiedschrijving en blijft ook bij Bornebroek onderbelicht. Voorzover hij een staking vermeldt is het omdat hij deze een constituerende betekenis voor het CNV toeschrijft. Zo benadrukt hij de harde acties in Twente van het interconfessionele Unitas om het CNV betere geloofsbrieven te verschaffen. De boeiende geschiedenis van Unitas vormt in de Nederlandse vakbondsgeschiedenis echter een anomalie en past beter in de Duitse arbeidsverhoudingen. Van veel groter betekenis lijkt mij de tweede spoorwegstaking in 1903, die men van confessionele zijde met alle middelen heeft helpen breken. Van sociaal-democratische zijde werd lang beweerd dat toen de kloof tussen anarchisten en sociaal-democraten onoverbrugbaar werd. Hoewel dit niet valt te ontkennen hebben de anarchisten – een verzamelbegrip voor syndicalisten en revolutionaire socialisten – nauwelijks invloed gehad. Veel belangrijker en dieper doorwerkend was de kloof tussen confessionele en moderne bonden die in 1903 ontstond en een definitief karakter kreeg. Toen zijn vele confessionele bonden pas opgericht. Het gaat Bornebroek blijkbaar niet om de tijdens stakingen gevolgde strategie en de tegenstrategie van de werkgevers. De laatsten maakten overigens handig gebruik van de tegenzin in harde acties van CNV-zijde en de onvoldoende gevulde stakingskassen. Bornebroek concentreert zich op de betekenis van een actie voor de CNV-geschiedenis zoals de metaalstaking van 1972.

Het gedenkboek van Bornebroek is door een te summiere inhoudsopgave en het ontbreken van een zakenregister niet gemakkelijk te hanteren. Op goed geluk moet de lezer tussen de overvloed aan prachtige illustraties een passage over een bepaalde gebeurtenis zoeken. Het zal de oudere arbeiders pijn doen Bornebroek over de 'metaalbond' te horen spreken als hij de 'metaalbewerkersbond' bedoelt. De metaalbond was de werkgeversorganisatie en derhalve de verklaarde vijand. Bornebroek maakt de indruk de vakorganisatie niet van binnen uit te kunnen navoelen, niet achter de feiten te kunnen kijken om zijn eigen woorden te gebruiken.

Slot

Tot slot nog even iets over Bornebroek's opmerking met betrekking tot mijn vermeende isolement naar aanleiding van een redactionele opmerking in het slotnummer van het *Bulletin Nederlandse Arbeidersbeweging*. Eigenlijk geeft Bornebroek aan dit woord een andere zin dan de redactie bedoelde, want niet het socialistisch engagement van het Bulletin was daarbij in het geding. Het Bulletin plaatste al vanaf het begin historische opstellen van welke humane en christelijke signatuur ook. Bornebroek's opmerking over mijn vermeende isolement geeft mij echter de gelegenheid een kanttekening te plaatsen: als in strijd met mijn socialistische droom de kapitalistische maatschappij tot in alle uithoeken doordringt, aan alles een prijskaartje komt te hangen en zelfs sport niet alleen een zaak van verdwazing maar niet minder een zaak van groot geld geworden is, komt dan niet ook de christelijke droom van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde in het gedrang? Als het afwijzen van deze reëel bestaande platmaterialistische maatschappij waarin de mens geestelijk steeds meer verarmt mij in een politiek isolement brengt, had ik dit isolement graag met de christenen gedeeld.

Noten:

1. M. Ruppert, "CNV zegt niet op alles ja en amen," *Trouw*, 7 maart 1981; Leo Ester, "Weg met dat treitersfeertje," *Trouw*, 24 januari 1981; Ester betoonde zich in een persoonlijk gesprek wel een voorstander van meer eenheid; Huub Elzerman, de interviewer van Trouw was zelf lid van de journalisten-bond van de FNV.
2. Henk Hofstede, "75 jaar CNV; vertrouwen in toekomst," *Drachtster Courant*, 24 oktober 1984.
3. Jan Kamminga slaagde er in als voorzitter van Koninklijk Nederlands Ondernemers Verbond ook de christelijke ondernemers verenigd in het NCOV tot aansluiting te bewegen. Het eenheidsstreven won veld. Wat de werknemersorganisaties niet lukte, bleek wel mogelijk in werkgeversland.
4. Ger Harmsen, *Herfsttijloos (Colchincum Autumnale). Een levensverhaal* (Nijmegen, 1993), 654.
5. *Afscheid van de dialectiek?* (1988), 104, 105, 109.

Proefabonnement Bijbel en Wetenschap nu ƒ 9,95!

Neem nu een wetenschappelijk verantwoorde proef

De wetenschappelijke ontwikkelingen gaan snel. Het tijdschrift Bijbel en Wetenschap houdt ze voor u bij. En brengt verslag uit op populaire, maar wetenschappelijk verantwoorde wijze. Inclusief een Bijbelse visie. Een proefabonnement van drie nummers kost tijdelijk nog geen tientje. Een reden te meer om nu de proef op de som te nemen. Dus: vul snel de bon in!

Een Bijbelse Kijk Op Wetenschap

Abonnement

Ja! Ik neem een proefabonnement op Bijbel en Wetenschap. Voor drie nummers betaal ik ƒ 9,95.

Naam:_____

Adres:_____

Postcode:_____ Woonplaats:_____

Bon in open envelop zonder postzegel zenden aan:
B&W, Antwoordnummer 151, 3800 VB Amersfoort.

Indien u na het tweede proefnummer niet opzegt, wordt het abonnement definitief.

Antwoord op historische conceptie en empirisch onderzoek

Arno Bornebroek

Geachte heer Harmsen,

De redactie heeft mij de gelegenheid gegeven om kort op uw artikel over mijn boek in te gaan. Ik geef er de voorkeur aan dat in de vorm van een brief te doen. Laat ik om te beginnen een misverstand uit de weg ruimen. Ik had geen kritiek op een niet meer bestaande onderzoeksgroep, maar trad met een deel van mijn artikel met u in discussie. Er is nog een aantal onduidelijkheden dat onnodig tweedracht kan zaaien. Het is niet juist te stellen dat ik u iets in de mond gelegd zou hebben. De citaten staan tussen aanhalingstekens, wat er op volgt is *mijn* commentaar. De opmerking dat de katholieke arbeiders geknecht worden door de knoet uit Rome is mijn interpretatie van uw aangehaalde uitspraak. Dat ik daarmee niet ver van de waarheid zat, blijkt uit wat u hierover in *Herfsttijloos* schreef en wat u een 'meervoudige onderdrukking' van de roomse arbeiders noemt: 'De geestelijke druk, soms overgaand in terreur, was veel erger dan we in *Voor de bevrijding* verondersteld hadden'.[1] Terreur en knoet liggen dicht bij elkaar. Ook opper ik niet de mogelijkheid van een confessioneel antisocialisme, maar poneer het als stelligheid zonder mitsen en maren. De lezer kan het controleren. Helaas ontbreekt mij hier de ruimte om op andere 'krasse overdrijvingen' en 'aantoonbare onjuistheden' in te gaan.

Ten tweede wil ik de discussie nu niet in een filosofisch-theoretisch steekspel laten verzanden. Met mij zijn generaties van historici opgeleid met uw *Inleiding tot de geschiedenis*, waarin u ons op boeiende wijze heeft uiteengezet wat een historisch feit is. Ik ontken geenszins dat ideeën niet tot de feiten zouden behoren, maar hierover wilde ik niet met u in het strijdperk treden. Dit geldt evenzeer voor de twee andere terminologische kwesties die u aanhaalt, al zou ik gaarne bij een andere gelegenheid hierover met u van gedachten willen wisselen. Ik verwacht dat een gesprek over verzuiling in harmonie zal verlopen, want ik deel uw bezwaar tegen dit verhullende begrip. Ik heb het gemakshalve gebruikt en niet als wetenschappelijk begrip. De interessante vraag die u daarbij stelt – waarom wel eenheid in het werkgeverskamp en niet bij de arbeiders – zou ik graag van antwoord willen voorzien. W.J. Wieringa schreef bij het veertigjarig jubileum van de christelijke werkgeversorganisatie: 'de vuurhaard van het liberale beginsel bleek veel meer aantrekkingskracht te bezitten dan de beginselen, die aan de eigen organisatie ten grondslag lagen'.[2] In feite zegt u hetzelfde over de katholieken: 'Het geloof wortelde niet diep genoeg'. Het ondersteunt mijn betoog dat een samenbindende kracht van een eigen (sociale) leer van levensbelang is voor een confessionele organisatie. Een vrijblijvende bezinning op de beginselen is op de duur niet voldoende om te overleven. Het is dit aspect, wat ik in mijn artikel de inhoudelijke kant noemde, dat meer accent moet krijgen in het historisch onderzoek naar de confessionele vakbeweging.

Ik zweer niet bij Abraham Kuyper, maar voel me na uw woorden bijna gedwongen het voor hem op te nemen. U doet Kuyper onrecht door hem zo selectief te citeren. Al in 1871, twee decennia voor het Sociaal Congres, vond Kuyper het een plicht van de arbeiders om zich te organiseren om zo hun looneisen kracht bij te zetten, desnoods door middel van stakingen. Want Kuyper realiseerde zich dat door zelfhulp en geestelijke ontwikkeling alleen de arbeiders honger en kou niet konden keren. Daarmee was hij zijn geloofs- en bondgenoten ver vooruit. Hoewel hier veel meer over te zeggen valt, laat de ruimte mij dit niet toe.[3]

Dit laatste dwingt mij er toe de vele andere opmerkingen en kanttekeningen bij uw reactie te laten voor wat ze zijn en mij te richten op de kern van de zaak. Mijn voornaamste verwijt is dat u de christelijke vakbeweging herhaalde malen te makkelijk veroordeelt. Dat maak ik op uit het tussenkopje in *Mens en werk*: 'Is werkgevers te hulp komen christelijk?' Dit lijkt een politiek getinte sneer in de richting van het CNV, aardig in een polemiek, die echter volstrekt onrecht doet aan vakbondsbestuurders die zich met hart en ziel (dit geldt uiteraard ook voor FNV-ers) in dienst stelden van de strijd voor een beter lot voor de arbeiders. Ook in uw antwoord op mijn artikel komt dit aspect terug als u over de harde strijd in de jaren dertig opmerkt: 'De CNV-bonden lieten het daarbij afweten'. In mijn boek heb ik beschreven hoezeer de CNV-bestuurders hebben geworsteld met de crisis en de werkloosheid, zonder daar een antwoord op te vinden. Maar ook hoe zij dag en nacht in touw waren om op te komen voor de belangen van hun leden. Stakingen werden uitgeroepen om de werkgevers naar de onderhandelingstafel te dwingen met als doel de cao's te handhaven die de arbeiders een basiszekerheid gaven en bescherming boden tegen een opeenvolging van loonsverlagingen.[4] Dan is het toch te makkelijk om te constateren dat de CNV-bonden het af lieten weten? Ik meen dat uw onderscheid tussen eigenlijke/oneigenlijke geschiedenis uw interpretatie zozeer beïnvloed heeft dat Renans uitspraak: 'La verité est dans la nuance' in het gedrang komt.

Het zij hier overigens nadrukkelijk gesteld dat ik met betrekking tot uw empirisch onderzoek geen enkele kritiek heb. Integendeel, ik heb grote bewondering voor uw arbeid.

Zeker, indien men niets te verdoezelen heeft, hebben de feiten een dwingend karakter. En met u ben ik ervan overtuigd dat een historicus slechts kan oordelen na een zorgvuldige weergave van de feiten. Even-als ik geloof in de kracht van de dialoog en de betekenis hiervan voor de voortgang van de wetenschap. Het lijkt mij daarom een mooi plan om de geschiedenis van het CNV samen te schrijven. Niet alleen omdat het CNV dit verdient, maar ook omdat het aansluit bij mijn pleidooi om te komen tot een geschiedschrijving van de vakbeweging in een breder perspectief.

Met vriendelijke groeten en hoogachting.

Noten:

1. G. Harmsen, *Herfsttijloos* (Nijmegen 1993), 653.
2. W.J. Wieringa, 'Veertig jaren christelijk-sociale ondernemersarbeid' in: *De verantwoordelijke maatschappij. Veertig jaren christelijk sociale ondernemersarbeid* (Franeker 1958), 347.
3. Zie mijn: *De strijd voor harmonie*, 21-25.
4. Ibidem, 137-172.

Nicholas Berdjajew: geest en geschiedenis

Ad Vlot

Inleiding

De gejaagde, postmoderne mens mist een vast oriëntatiepunt. Noch de mens zelf met zijn rationaliteit en ervaringen, noch de wereld biedt een fundament, omdat ze constant in beweging zijn. De spanning tussen de menselijke *geest* met haar vaste, rationele ideeën aan de ene kant en de objectieve *werkelijkheid* met haar kolkende veranderingsprocessen aan de andere kant, is al vanaf het prilste begin – bij Parmenides en Plato – een rode draad door de geschiedenis van de Westerse filosofie. Er is een voortdurende strijd tussen idealisme en realisme. In deze geschiedenis is Hegels brug tussen beide een dialectisch *proces*, een heen en weer gaan tussen geest en objectieve, materiële werkelijkheid. Het transformeert Plato's concept van de werkelijkheid als een afschaduwing van een rationeel te kennen ideeënwereld tot een positief *historisch* proces.

Sinds Hegel zijn de historische bepaaldheid en de historische ontwikkeling van het menselijk denken als hoofdthema's niet meer weg te denken uit de filosofie. Het was Marx die in Hegels voetspoor Hegels dialectiek 'op z'n kop zette' door te stellen dat de menselijke gedachtenwereld primair voortkomt uit de voedingsbodem van de materiële, maatschappelijke structuur, en niet andersom. Dat Marx zijn ideeën ontwikkelde tijdens de industrialisatie lijkt te pleiten voor dit primaat van de maatschappelijke structuur. Daarmee werd Marx de eerste grote filosoof die de economische en technische processen tot uitgangspunt koos. In die diepere zin is het gedachtengoed van Marx ook in onze tijd nog lang niet dood, zoals wel eens gesteld wordt, maar juist springlevend. Want een leek die bladert door de geschiedenis van de filosofie zal voor het eerst bij Marx stuiten op een gedachtenwereld die geënt is op zaken zoals arbeid en productie, en dus aansluit bij de heersende materialistische en economistische wijze van denken van vandaag.

Ook zette Marx' *beoordeling* van techniek en industrialisatie de toon. Hij introduceerde het begrip 'vervreemding' om aan de geven hoe de arbeider in het industriële systeem vervreemd raakt van de resultaten van zijn werk. Het is deze geestelijke situatie van 'vervreemding' van de arbeider die later door het existentialisme en door het neo-Marxisme van de Frankfurter Schule ook gebruikt zou worden om de positie van de mens in de moderne technische maatschappij te karakteriseren. Het begrip krijgt dan dus een bredere lading. De moderne techniek ontvangt een negatief stempel door de vrije, subjectieve geest van de mens te contrasteren met de objectieve, materialistische wereld van de techniek waarin hij gevangen zit.

In Nicolas Berdjajew (1874-1948) ontmoeten we een Russisch denker die komend vanuit een Marxistische vrijheidsbeweging met behulp van de christelijke, Russisch-Orthodoxe traditie het gedachtengoed van Marx opnieuw 'op z'n kop zet', zonder in de idealistische systematiek van Hegel terug te vallen. In Berdjajews denken staat de historische ontwikkeling centraal, maar in die geschiedenis moet uiteindelijk de menselijke *geest* de objectieve wereld waarin de techniek de mensheid tot een collectieve, materialistische volksmassa aaneen heeft gesmeed, transformeren. Berdjajew keert zich dus tegen de materialistische revolutie van het Marxisme en kiest voor een existentialistische variant. Maar hij blijft trouw aan het zoeken van aansluiting bij de concrete, historische ontwikkeling van zijn tijd. De *techniek* is daarom net als bij Marx een belangrijk thema in zijn denken.

De toonaangevende techniekfilosoof Don Ihde noemt Nicolas Berdjajew met ere als een van de eerste filosofen die de techniek tot een hoofdthema van een cultuurbeschouwing maakte.[1] Een tweede belangrijk thema vormt het *collectivisme*, dat is de vorming van de massamens, dat o.a. in het communisme van de Oktoberrevolutie en in het fascisme met de verschrikkingen van WOII hoogtij vierde. De techniek en het collectivisme zijn voor Berdjajew twee kanten van dezelfde medaille: die van het teloorgaan van de menselijke, vrije geest.

Rusland en Berdjajews leven

Berdjajews filosofie is pas goed te begrijpen tegen de achtergrond van de Russische-Orthodoxie en van Berdjajews historische situatie. Niet voor niets is zijn denken personalistisch en existentialistisch (WZ 277, 318).[2]

Met Berdjajew stuiten we op de christelijke kerk van het Oosten. Een confrontatie met Berdjajews cultuurbeschouwing is voor ons daarom zo belangrijk. Zijn visie komt tot ons vanaf de andere kant van het schisma dat het christendom verdeelde in Oost en West en dat officieel werd in 1054. De keuze van de Russische heerser Vladimir in 988 voor de Byzantijnse Orthodoxie, op grond van de in zijn ogen indrukwekkende pracht van de liturgie van deze kerk van het toenmalige centrum van de cultuur (Constantinopel), was één van de belangrijkste mijlpalen in de Russische geschiedenis. In de keuze voor het christendom sloot Rusland zich af van de rest van Azië. Met het kiezen voor de Orthodoxie isoleerde Rusland zich van de landen aan zijn westgrens. De Renaissance, de Verlichting en de Industriële Revolutie zouden daardoor in eerste instantie grotendeels langs Rusland heengaan.

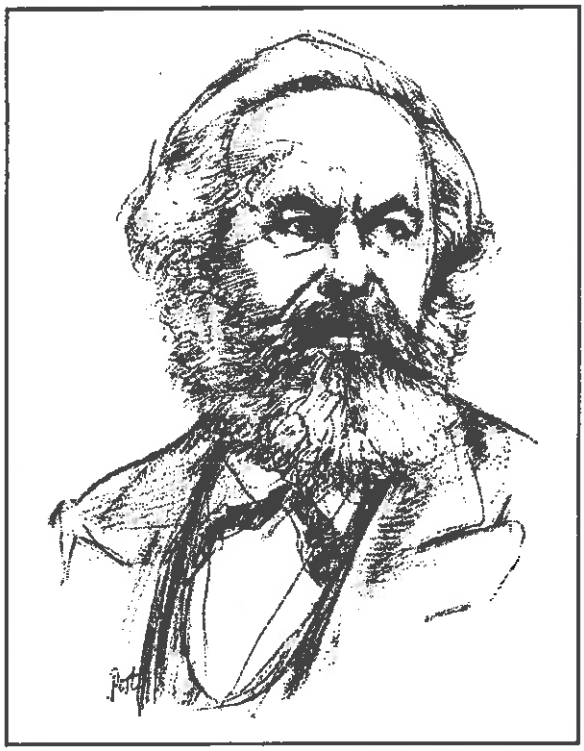
De Orthodoxie heeft diepe wortels geschoten in de Russische ziel. Tsaar Peter de Grote heeft in de zeventiende en achttiende eeuw wel de Westerse techniek binnen zijn landsgrenzen gebracht, maar zonder zich de achterliggende Westerse filosofie eigen te maken. In grote lijnen is het Oosterse geloof minder materialistisch en individualistisch en meer gericht op contemplatie, en is de Latijnse variant activistischer en juridischer van karakter.[3] De Westerse kerk denkt in de lijn van Augustinus en acht daarom de gevallen mens tot niets in staat zonder genade. Volgens de Oosterse traditie staat de mens door de verlossing weer overeind en kan hij één worden met het goddelijke, met name in de liturgie.[4] Door iconen vindt de bemiddeling met de goddelijke wereld plaats. Oosterse gelovigen verdenken veelal Westerse gelovigen ervan op redeneringen te vertrouwen. Mysterie en particu-

liere mystiek van het Oosten staan tegenover Westerse scholastiek in de lijn van Thomas van Aquino en universele rationaliteit.[5] De Russische volksaard heeft een ruwe bolster en kent een traditie van absolute heersers. De Orthodoxie voegde zich naar de heersende macht. In het Westen was er vanouds een sterkere wisselwerking tussen de kerkelijke en wereldse macht. De overheid laat de gemiddelde Rus koud; dat is niet alleen iets van vandaag, maar deze anarchistische inslag is van alle tijden.

Nicolas Alexandrovitch Berdjajew werd geboren op 6 maart 1874 en groeide op in Kiev.[6] Hij kwam uit een adellijk geslacht. Hij had een eenzame jeugd, o.a. door een zwakke gezondheid. Gezien zijn voorname afkomst moest hij naar de Militaire Academie, maar zijn opleiding brak hij voortijdig af. Hij gruwde van de collectieve legerdiscipline en van het bijbehorende autoritaire gezag. Tijdens zijn universitaire studie brak hij met zijn aristocratische klasse en werd hij Marxist wat tot gevolg had dat hij samen met een groep revolutionairen verbannen werd naar het noordelijke Vologda.

Tijdens zijn ballingschap keerde hij zich van het Marxisme af, en koos hij voor het idealisme in de lijn van Kant en Fichte met een nadruk op de vrije, menselijke geest. Hij geloofde niet langer in de Marxistische roep om een sociale en *materialistische* revolutie maar in de noodzaak van een *geestelijke* omwenteling. Berdjajews aristocratische afkomst speelde hierbij een rol. Want werkelijke vrijheid had in zijn ogen een *aristocratisch* en verheven en niet een *democratisch* karakter. Hij doorzag in het materialisme de verafgoding van het natuurlijke. Berdjajew bleef echter wel actief binnen de gelederen van bevrijdingsbewegingen die het tsarenregime omverwilden werpen. Berdjajew keerde terug naar Kiev en trouwde met Lydia Yudifovna, een huwelijk dat hij in spirituele termen placht te omschrijven, en wellicht daardoor niet tot kinderen heeft geleid.

Door een verhuizing naar de toenmalige hoofdstad St. Petersburg, kwam Berdjajew in een explosieve sfeer terecht waarin verschillende groeperingen hun



Karl Marx

alternatieve revolutionaire visies spuiden, maar waarin vaste, morele uitgangspunten ontbraken. Na zijn vertrek naar Moskou zag hij in dat het idealisme met zijn inherente wereldvreemdheid het probleem van onderdrukking en sociaal onrecht niet kan oplossen. In het Russisch-Orthodoxe geloof vond hij tenslotte een uitweg om een primaat van het geestelijke en spirituele te paren aan revolutionaire maatschappijkritiek. De religie mocht niet beperkt blijven tot één sector van het leven, maar moest het hele leven aangaan. Een verblijf van een jaar in Italië opende zijn ogen voor de wereld van de bruisende vroege Renaissance waarin de mens zich zag als schepper, gemaakt naar het beeld van de Schepper. Pas in de latere Renaissance zou de mens zich als autonoom schepper opstellen. Sinds zijn Italiaanse periode omschreef Berdjajew de menselijke geest vooral als bron van *creativiteit*. Zijn kritische houding tegenover de Orthodoxe kerk, die hij vooral verweet gericht te zijn op het leven hier en nu, leverde hem een nieuwe verbanning op. Maar de Eerste Wereldoorlog vertraagde zijn gedwongen reis naar Siberië en de Oktoberrevolutie van 1917 zorgde voor afstel.

Toen de Orthodoxe Kerk hoe langer hoe meer het mikpunt werd van vervolging, schreef Berdjajew positiever over de kerk. Berdjajews huis werd een brandhaard van verzet tegen het communistische, in zijn ogen nihilistische regime. Berdjajew werd daardoor verschillende malen gearresteerd en veroordeeld, en uiteindelijk het land uitgezet. Vele Russische intellectuelen ondergingen in die dagen hetzelfde lot. Berdjajew vestigde zich in 1922 in Berlijn en werd een 'gezicht' van deze groep in het Westen. Hij keerde zich hier zo fel tegen het burgerlijke en kapitalistische materialisme dat men hem zelfs voor communist uitmaakte. De economische crisis dreef hem in 1924 naar Frankrijk, waar hij in 1934 zijn kritiek op het collectivisme en fascisme in het boek *The Fate of Man in the Modern World* samenbalde.

Berdjajew nam het na de Tweede Wereldoorlog, in een tijd van opkomende anti-Ruslandsentimenten, op voor het Russische volk. Hij genoot grote bekendheid en zijn werken werden in vele talen vertaald. In 1947 kende de universiteit van Cambridge hem een eredoctoraat in de theologie toe. Op 23 maart 1948 stierf hij, terwijl hij werkte achter zijn bureau. Op dit moment, nu het communistisch regime ingestort is en Rusland op zoek is naar een nieuwe identiteit, worden zijn werken in Rusland weer gedrukt, na jarenlang op een lijst met verboden boeken te hebben gestaan. Ook in de Verenigde Staten kan men nieuwe edities in de boekwinkel zien liggen.

Berdjajews cultuurbeschouwing

1. Dualistische wereldbeschouwing

Zijn adellijke komaf, twee verbanningen, twee wereldoorlogen en een revolutie hebben Berdjajews leven getekend (WZ 11). Zoals voor de Reformatorische wijsbegeerte Gods almacht en het ondergeschikt-zijn van zowel de menselijke geest als van de wereld aan Gods orde fundamenteel zijn, zo redeneert Berdjajew vanuit het bittere lot van de mens in zijn tijd: "Geen enkele wereldharmonie, geen enkele wereldorde kan verzoend worden met onverdiend lijden, al was het van één schepsel, met de traan van een gemarteld kind." (SV 109) De theodicee is de drijvende kracht in Berdjajews filosofie. Voor hem is daarom niet de *orde* maar de fundamentele *tweespalt* kenmerkend voor het geschapene. Daarmee kruipt hij aan tegen de gedachten

van Marcion en de gnostici (WZ 164). Maar hij ontleent aan de mysticus Jacob Boehme het idee dat het wel God is die de aarde heeft geschapen, maar niet uit het 'niets' maar tegen de achtergrond van de zgn. *Ungrund*. Bij Boehme is de *Ungrund* het onbestemde, de onbepaaldheid *in* God ("de donkere natuur in God"), bij Berdjajew *buiten* God. De *Ungrund* is een niet-zijn, een Niets, maar niet een niets als rationeel concept of substantie maar als existentieel gegeven.

Berdjajew heeft zo naast God een tweede eeuwige oorsprong in zijn filosofie opgenomen, één waar God geen volledige zeggenschap over heeft. Deze oplossing voor het bestaan van het kwaad is vergelijkbaar met de functie van de oervloed uit Genesis 1:2 (de 'tohoewabohoe') in Theo de Boers filosofie.[7] Bij De Boer is het een onbepaald zijn, een onbestemdheid waaruit het geschapene door God met moeite tot stand kon worden gebracht en waarin het ook zo weer terug kan vallen. Ook bij Berdjajew functioneert de *Ungrund* als ruimte voor het kwaad los van God. De *Ungrund* heeft bij Berdjajew tevens een *positieve* betekenis, omdat die ook de menselijke vrijheid ten opzichte van God mogelijk maakt. De *Ungrund* is als het ware de ruimte die het geschapene heeft om los van God te kiezen, ten goede of ten kwade. Bij Theo de Boer daarentegen vloeit deze ruimte die God aan de mens laat voort uit het karakter van God; Hij oefent zijn macht altijd uit in zwakheid.

Voor Berdjajew is de mens na de schepping door de val in zonde ten prooi gevallen aan een onontkoombare spanning met aan de ene kant de *natuur* als gedetermineerd-zijn en aan de andere kant de *vrijheid* die gegrond is in de *Ungrund*. Deze Kantiaanse tweedeling, die bij Dooyeweerd het grondmotief is van het streven van de moderne mens, ligt bij Berdjajew dus ten grondslag aan de gebroken werkelijkheid. De mens die geschapen was als geestelijk subject is nu een speelbal van de natuur. Berdjajew gebruikt de term *objectivering* om het wezen van dit kwaad aan te duiden. Hij doelt met dat woord op verzakelijking en onderwerping. De natuur en de geschiedenis bedreigen de mens en objectiveren hem continu. De mens objectiveert ook zijn medemens en maakt hem bijvoorbeeld tot 'leverancier van arbeid' (in de industrie), tot 'onderdaan' (in de staat), tot 'de vijand' (in een oorlog). De mens objectiveert tevens God en reduceert hem tot dogma, tot idee. De objectivering rukt de persoonlijkheid uiteen tot een ding (SV 49), een object. Onze objectiverende blik ziet slechts algemene bomen, mensen, stenen, paarden, en geen unieke entiteiten. Onze ogen zijn daardoor bijvoorbeeld geneigd in plaats van *dit unieke* paard dat nu hier voor mij staat, *een* paard waar te nemen.

Het idee van objectivering is vergelijkbaar met het onderscheid tussen de ik-gij en de ik-het relatie van de Joodse filosoof Martin Buber, maar gaat verder omdat je volgens Berdjajew niet alleen personen maar ook unieke dingen kunt objectiveren tot elementen uit een verzameling, en omdat de mens ook geobjectiveerd wordt door de natuur tot een 'het'. Objectivering maakt dingen en mensen tot collectieven en tot inwisselbare grootheden en gaat daarom vooraf aan uitbuiting en vernietiging.

Berdjajew trekt met het begrip 'objectivering' dus ook een wijdere cirkel dan Marx met zijn begrip 'vervreemding'.[8] Bij Marx heeft het betrekking op de positie van de arbeider, bij Berdjajew is het een algemene, menselijke positie. Het feit dat Marx de mens ziet als een materialistisch en economisch wezen is al een resultaat van objectivering, vindt Berdjajew. De objectivering is ook omvattender dan de zogenaamde 'subject-objectsplitsing' die Descartes in de filosofie introduceerde. Objectivering is namelijk niet alleen een *denkhouding* maar ligt ten grondslag aan de werkelijkheid en aan de historie.

Anders dan bij de gnostici schuilt bij Berdjajew het kwaad niet zozeer in het materiële of het aardse als zodanig maar in de objectivering die het materiële degradeert tot objecten. De wereld heeft niet een lager en hoger *deel* maar een lagere en hogere *orde*. Er is wel een "hiërarchie van waarden" (FM 49, MM 11), waardoor het materiële minder vrij en dus minder waardevol is dan het geestelijke, maar er is slechts één wereld (SS 147).

De spanning tussen natuur en vrijheid in deze ene wereld kan niet overstegen worden. Wel heeft één van beide polen volgens Berdjajew het primaat, namelijk de vrijheid van de geest die zich verzet tegen de dwang van de natuur en de geschiedenis. De objectivering keert deze gewenste orde om een geeft het primaat aan het object en de natuur in plaats van aan de geest (SV 75). De mens is een vat vol tegenstrijdigheden, vol natuurlijke verlangens en lagere lusten, maar in zijn *geest* kan hij zijn persoonlijkheid tot een eenheid smeden. De menselijke geest is volgens Berdjajew actief en vrij in creativiteit, dat wil zeggen in het doorbreken van gevestigde patronen en het tot stand brengen van nieuwe symbolen.

Objectivering is inherent aan *elke* uitoefening van maatschappelijke macht en het gevolg van alle maatschappelijke structuren. We zullen bij dit element van Berdjajews cultuurbeschouwing hieronder eerst stil staan. Vervolgens zullen we zien dat de scheppende creativiteit van de mens een uitweg biedt, maar tegelijk ook onvermijdelijk weer moet leiden tot objectivering. Want de cultuur die de mens schept is onontkoombaar een product van objectivering door de menselijke geest, in de vorm van boeken, werktuigen en kunstwerken en zal ook door anderen als object gelezen, gebruikt en genoten worden.

2. Maatschappelijke objectivering

Voor de maatschappelijke dialectiek van natuur (of: slavernij) en vrijheid verwijst Berdjajew graag naar de Legende van de Groot-Inquisiteur, een hoofdstuk uit de *Gebroeders Karamazov* van Dostojewsky.[9] Deze indrukwekkende Legende beschrijft hoe Christus tussentijds terugkomt op aarde en door een inquisiteur aan de tand wordt gevoeld. Christus krijgt het verwijt naar zijn hoofd geslingerd dat Hij de mensheid heeft opgezadeld met vrijheid. Het volk wil helemaal geen vrijheid, raast de inquisiteur, en kan haar ook niet aan, maar zoekt de zekerheid van de autoriteit en collectiviteit. Men zoekt verwachtingspatronen en de zekerheid van bevelen van een elite van machthebbers en deskundigen, en geen vrijheid die altijd een kern van onzekerheid in zich heeft. Berdjajew doelt hiermee op het collectivisme van onder andere de communisten en fascisten, maar net zo goed op de verslavende uitwerking van de materiële welvaart in de verzorgingsstaat. De depersonalisering en objectivering door de macht van de staat blijkt vooral uit de bureaucratie die ermee gepaard gaat. De dialectiek van slavernij en vrijheid houdt in dat de mens vrijheid en onafhankelijkheid nastreeft, maar zich daartoe juist hardnekkig wenst te onderwerpen aan een objec-

tivering die de slavernij verdiept. Men kiest voor de pool van de natuur, de gedetermineerdheid om de vrijheid te bereiken, terwijl het antwoord juist ligt aan de kant van de vrijheid en de onzekerheid. Men zoekt vrijheid in de materiële bestaanszekerheid en in een liberale economie, terwijl zij ligt op het vlak van de geest, in liefde en gemeenschap. De persoonlijkheid van de mens schreeuwt om een werkelijke, existentiële gemeenschap, maar het in het leven roepen van organen en verbanden hiertoe gaat altijd gepaard met een vorm van onpersoonlijkheid (SV 34). Er gaat hierbij altijd vrijheid en menselijkheid verloren. Maar het kwade schuilt vooral hierin dat de mens zijn heil van dit soort structuren verwacht zodat hij het doel – werkelijke gemeenschap – uit het oog verliest. Dat leidt tot een omkering waardoor de mens ondergeschikt raakt aan de verbanden die hij geschapen heeft. Het leidt tot een krampachtigheid waardoor we gemeenschap trachten te bereiken door die steeds meer te gaan organiseren.

Christus bleef staande, maar de mens zwicht maar wat graag voor de verleiding om van stenen brood te maken, om vervolgens slaaf van het brood te worden. De oppervlakkige mens is daarom gesocialiseerd, gerationaliseerd en beschaafd. Hij neemt verschillende sociale en maatschappelijke vermommingen aan en wordt zo een ondergeschikt deel van een samenleving. Daar tegenin predikt Berdjajew echter geen egoïsme, want de persoonlijkheid gaat uit naar de ander in liefde (SV 67). De menselijke geest zoekt vereniging in gemeenschap. De overwinning op de objectivering vindt plaats door dit aangaan van liefdesbanden, en dit vraagt om opoffering en overgave. Daarom hoort bij de strijd tegen de maatschappelijke objectiveringen pijn. Want je moet daarvoor je nek uitsteken. Vrijheid leidt onherroepelijk tot pijn lijden (SV 31). "De vrijheid veronderstelt hinderpalen en conflicten. Zonder een geestelijke moeilijkheid wordt ze snel smakeloos en zwak." (SV 304). Een aanpassing aan de gevallen wereld in een vorm van slavernij is de weg van de minste weerstand.

Creativiteit: symbolisering tegen objectivering

Vrij kan de mens volgens Berdjajew pas zijn door zijn scheppingswil, in zijn creativiteit waarmee hij zelfstandig vorm geeft aan de cultuur: "De scheppingsdrang is een gevecht tegen de objectwereld, een gevecht tegen de materie en de dwang." De mens is beeld van God in zijn scheppen, in zijn creativiteit. In de creatieve act herstelt de mens de relaties met God, de medemens en de wereld en komt hij dus de objectivering te boven (SV 33). Creativiteit begint met liefde waardoor het object zich voor de mens opent en een 'gij' wordt.[10)]

Dat geldt ook voor onze relatie met God. Berdjajew gaat hierbij uit van het idee van de Godmenselijkheid dat typerend is voor het Oosterse christendom. De vereniging van God en mens is een mysterie dat niet in concepten gevangen kan worden. De verlossing is daarom niet in juridische termen te beschrijven, zoals het Westerse christendom doet, maar is een mystiek proces van eenwording waarin God en mens samenwerken. Het is een anticipatie op de herschepping van de gevallen wereld.

Omdat de creativiteit geworteld is in de *Ungrund*, is er altijd een moment van onzekerheid; je weet van tevoren niet precies wat er uit komt. Dat geldt bijvoorbeeld bij ethische keuzes. Zelden kan de mens hierbij klakkeloos wetten en normen volgen, meestal moet hij waarden *scheppen* en afwegingen maken. De weg van de objectivering die het leven vastlegt in (ongeschreven) 'Farizeese' regels is hier de weg van de minste weerstand. Het is zwichten voor slavernij, omdat het de mens ondergeschikt maakt aan de regels.

Ook wetenschap bedrijven is creatief werk. De natuurwetenschappen zijn sterk gebonden aan de wetten van de geobjectiveerde wereld (de natuur), maar vooral de geesteswetenschappen moeten scheppenderwijs de zinvolheid ontdekken. De waarheid die de wetenschap zoekt, is in Berdjajews ogen subjectief. Objectieve waarheid zoals een wetenschappelijke theorie is een sociale structuur die onze vrijheid inperkt (SV 165). We kunnen de wereld om ons heen niet echt kennen door wetenschappelijke, objectieve concepten die we naar believen kunnen hanteren, maar slechts door *symbolen* – als het ware 'stippellijnen' – te gebruiken die verwijzen.

Het tegenstrijdige van de creativiteit zit in het feit dat zij tegelijk de onvrijheid oproept. Want het probleem van de menselijke cultuur is dat elk product op den duur 'stolt' en aan de objectivering ten prooi valt. Berdjajew maakt een belangrijk onderscheid tussen beschaving en cultuur. De *beschaving* zijn de door de objectivering en socialisering gestolde cultuurproducten in de maatschappij, de *cultuur* is te vinden in actieve persoonlijkheid en geest. Cultuur kan geen democratisch massaproduct zijn. Steeds opnieuw zijn er doorbraken nodig om nieuwe wegen te vinden en clichés en geijkte patronen te doorbreken. Vooral de kunst heeft hierbij een belangrijke scheppende functie. De kunst forceert nieuwe openingen vanuit de vastgeroeste schema's die de wereld niet meer te kennen geven. "De kunst bevrijdt ons van de slavernij tegenover het alledaagse leven." (SV 313). Technisch ingrijpen overwint de werkelijkheid door dwang (objectivering), maar de kunst door schoonheid.

Niet alleen de wetenschap en de kunst, maar de *hele* cultuur is het scheppen van *symbolen*. Symbolisatie is het tegenovergestelde van objectivering (SS 1). Zij transformeert de objectieve wereld en laat een glimp zien van de geestelijke realiteit. Om de boodschap van de culturele symbolen te zien is een vorm van mystiek nodig. Het is geen rationele aangelegenheid; er zit iets ongrijpbaars in. De symbolen hebben in de beschouwing van Berdjajew denk ik dezelfde functie als de Russisch-Orthodoxe iconen. De mystieke Godservaring staat tegenover de theologie die veel kenmerken heeft van een objectivering in rationalisaties en ons in de slavernij voert. Het symbool, bijvoorbeeld in de liturgie, richt ons op God, maar ook niet meer dan dat. Voor *werkelijke* communicatie is er openbaring van Gods kant nodig. Want wie God denkt te leren kennen buiten hem als persoon hier en nu om, denkt in termen van objectiveringen.

Kritiek

1. Uit de beschrijving van Berdjajews denken hierboven is al gebleken dat er weinig systematiek in zijn werk zit. Zijn boeken zijn in een vorm van scheppingsextase geschreven en zijn daardoor niet altijd even doorzichtig. Dat ligt in de lijn van de inhoud van zijn filosofie en zou consistent genoemd kunnen worden.
2. Veel kritiek richt zich op het dualisme in Berdjajews beschouwing, die er bijvoorbeeld de oorzaak van is dat de creativiteit tot vrijheid leidt en

tegelijkertijd de onvrijheid teweeg brengt.[11] De *Ungrund* is voor Berdjajew het geven van een naam aan een existentiële ervaring die onder andere het lijden 'verklaart'. Maar tegelijk is de *Ungrund* de grond van de menselijke vrijheid.
Omdat God in zijn Woord zichzelf bekend maakt als de Almachtige, lijkt me er geen reden te zijn om naast hem een tweede oorsprong van alles aan te nemen, zoals ook de gnostici doen. Het lijkt me absurd om de theodicee op te lossen door in te gaan tegen wat God zelf zegt. Buiten Gods openbaring leidt elk spreken over een oorsprong tot speculatie omdat het onze horizon als schepselen – zeker als *gebroken* schepselen – overschrijdt.

3. De kritiek van de filosoof Inge dat de *Ungrund* de basis is van de vrijheid, van de verlossing èn van de gebrokenheid, snijdt hout: "In Berdjajew it is not very plain how Freedom, which has so nebulous an origin, can be the highest endowment of mankind." Door de onzekerheid naast God te positioneren wordt ook de goede afloop van de historie onzeker en worden we een speelbal van het noodlot. Heinemann gaat echter te ver in zijn bewering dat Berdjajew de wereld en het door de mens gecreëerde verwerpt, omdat hij daarmee de angel, de spanning van het dualisme, uit de filosofie van Berdjajew trekt.[12]
4. De aversie van Berdjajew tegen orde en wetmatigheid (= natuur) lijkt me strijdig met het feit dat elk lijden en onrecht slechts af te meten is aan een orde, aan Gods wet. Zonder maatstaf is niet van lijden en onrecht te spreken. Ook Berdjajew zelf vindt dat het besef van lijden een 'bewijs' is van het hogere. Dit komt ook tot uitdrukking in het feit dat de *Ungrund* een negatie is van orde. Chaos kan pas chaos zijn tegen de achtergrond van een structuur. Blijkbaar is die structuur funderend voor onze werkelijkheid en ook voor onze existentiële ervaring ervan.
5. Wel vind ik het waardevol om de gebrokenheid van de werkelijkheid na de zondeval in onze wereldbeschouwing een centrale plaats te geven naast de scheppingsstructuren. Ik zou het alleen niet als natuur (wetmatigheid, gedetermineerdheid) tegenover vrijheid, maar als *geweld* tegenover *vrede* formuleren. Wetsovertreding doet onze omgeving geweld aan en verlossing leidt tot het herstel van vrede. De spanning tussen natuur en vrijheid, tussen het Dooyeweerdiaanse beheersingsideaal en persoonlijkheidsideaal, in de betekenis van geweld tegenover vrede is inderdaad de situatie van de mens.
6. Daarom leidt inderdaad elk maatschappelijk verband tot een zekere mate van objectivering van de mens. Ook bijvoorbeeld een historicus die objectiverend naar de kerkgeschiedenis kijkt, zal onvermijdelijk die kerk tekort doen. En ook elke arts-patiënt-relatie zal gebrokenheid in zich dragen waarbij de arts niet volledig recht kan doen aan het subject-zijn van de patiënt. Het is reëel om dat onder ogen te zien. Tegelijk is er de norm dat het een subject-subject-relatie *behoort* te zijn die deze gebrokenheid in toom houdt. Er is dus een vorm van wetmatigheid die onvermijdelijk dwingt en geweld oproept, en één die verlost en vrede brengt. Iets dergelijks geldt voor alle maatschappelijke relaties. Er zijn dus spanningen in de schepping, maar er is tevens verlossend licht van buiten die de gebrokenheid binnendringt en heel maakt. Het dualisme waar Berdjajew in blijft steken is te wijten aan een vorm van zelfverlossing.
7. Vrijheid is daarom niet strijdig met orde, maar orde maakt de vrijheid mogelijk. Vrijheid is niet een ongeschapen *Ungrund* maar is tegelijk met en in de wet gegeven. Op het moment dat God de 'boom der kennis van goed en kwaad' plantte, was er ook vrijheid.
8. Indien de mens de gebrokenheid in het geweld tot uitgangspunt neemt om verlossing te bewerkstelligen, wordt de gebrokenheid verdiept. Het kwade laat zich niet overwinnen door het kwade. Wie de maatschappelijke verbanden en relaties volledig wil reguleren om de menselijke vrijheid veilig te stellen, bereikt het tegendeel. En een materiële afgod leidt inderdaad tot slavernij. Vrijheid in de weg van geweld en beheersing leidt tot onvrijheid.
Het tot object reduceren en willen beheersen van onze omgeving (objectivering), in de zin van 'Wat kan ik ermee?' dat zich uit in een eigenmachtig afbreken en opbouwen, is inderdaad de wortel van het culturele kwaad. Het is vergelijkbaar met wat filosoof E. Schuurman 'technicisme' noemt en wat Dooyeweerd omschreef als "demolishing the structures of reality". Het collectivisme in onze maatschappij is een uiting van dit streven.

Berdjajews geschiedbeschouwing

In het voorgaande is duidelijk geworden dat de geschiedenis volgens Berdjajew vooral een manifestatie is van objectivering, van de heersende macht van het algemene, waardoor de mens als persoon in de knel komt (SV 331, FM 8). De geschiedenis is een voortdurende strijd tegen de objectiveringstendenzen. Aan de andere kant is de geschiedenis voor Berdjajew ook de ontmoetingsplaats van God en mens.

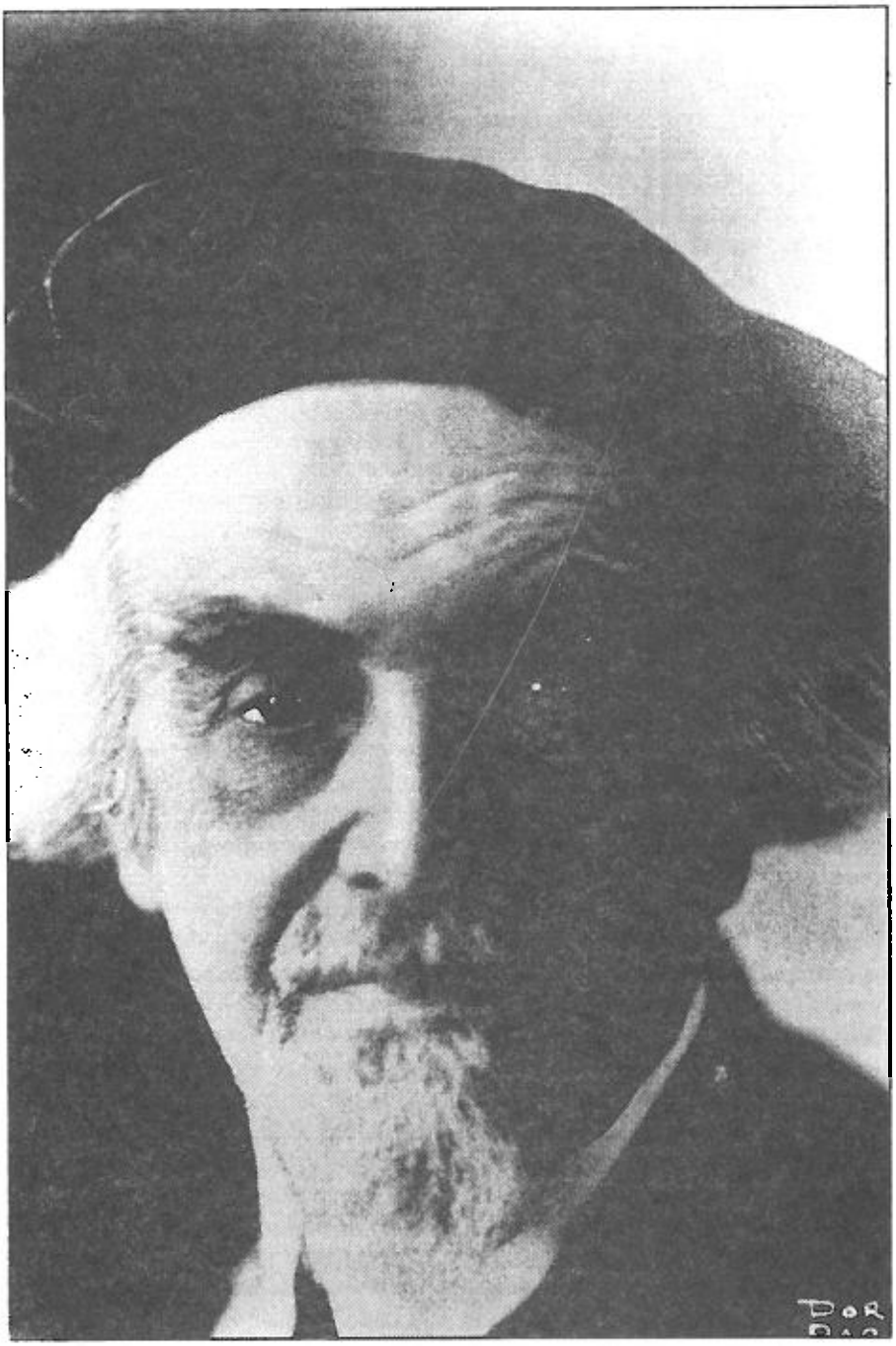
Voordat we Berdjajews visie op de loop van de geschiedenis kunnen schetsen, moeten we inzien dat hij niet één, maar drie soorten tijd onderscheidt:

1. *De kosmische tijd.* Deze vorm van tijd vergelijkt Berdjajew met een cirkel. Het is de tijd van de wenteling van de aarde rond de zon; het is de kalendertijd, de tijd van de seizoenen in de natuur. De kosmische tijd is een geobjectiveerde tijd en is onderworpen aan mathematische berekening.
2. *De historische tijd.* Berdjajew gebruikt voor deze soort tijd de metafoor van de rechte lijn. Het is de tijd van het "uitstrekken naar wat komen zal" (SV 336). Deze vorm van tijd is het werkterrein van de menselijke activiteit. Maar de historische tijd verdrukt evenals de kosmische tijd de persoonlijkheid. "De historische tijd is een zaak van *stress*".[13] Het heden behoort er niet toe, want het nu stijgt boven de tijd uit. Dat ligt op het terrein van de existentiële tijd.
3. *De existentiële tijd.* Berdjajew gebruikt voor deze vorm van tijd niet de cirkel of de lijn als metafoor, maar een punt. De existentiële tijd is niet kwantitatief (zoals bij een cirkel of een lijn) maar kwalitatief oneindig. De tijdsduur is hier afhankelijk van de intensiteit van het menselijk bestaan. Bij helse pijn of hemelse vreugde geldt: "Een enkel ogenblik kan de eeuwigheid betekenen" (SV 339). Het heden reikt boven de historische tijd

uit. Het existentiële breekt door als metahistorie in historische tijd. De creatieve act verwezenlijkt de mens in de existentiële tijd, maar wordt geprojecteerd in de historische tijd, zodat de objectivering insluipt. De *scheppingsextase* staat buiten de geobjectiveerde tijd, maar het *product* is gebonden aan de historische tijd. Ook de openbaring van God doorbreekt de historische tijd, omdat God de mens vanuit de historische woorden van de bijbel existentieel in het hart treft.

De mens die zich gevangen weet in het web van de historische tijd kan kiezen uit drie vluchtwegen. Allereerst die in de kosmische tijd. De mens vlucht dan in het *Romantisch naturalisme*, zoals in de natuurbeweging, die de mens aan de natuur onderwerpt. In de tweede plaats in het *technicisme* binnen de historische tijd (FM 32). Dit houdt in dat door steeds meer organisatie en beheersing de slavernij van de mens groter wordt, zodat hij weer meer gaat organiseren, *ad infinitum*. Het denken, het menselijk scheppen en de kunst krijgen dan een "technisch karakter" (SG 318). Tenslotte is er de uitweg die Berdjajew schetst in de existentiële tijd door creativiteit. Op deze driesprong is het de vraag waar de mens op wil lijken: op een dier, op de machine of op God (FM 127).

Berdjajews beschrijving van de geschiedenis zoals met name in *Der Sinn der Geschichte* is *geschiedfilosofisch*, dat wil zeggen hij zoekt de diepere zin achter de hoofdlijn van de geschiedenis. De christelijke geschiedfilosofie moet volgens hem vooral een *metafysica* geven van de geschiedenis. De zin van de geschiedenis ziet hij in de strijd tussen de twee principes die gericht is op een eind. Het hemelse en het aardse, de natuur en de geestelijke vrijheid, die door de zondeval zijn gescheiden, worden tenslotte weer verzoend (SG 300). De dualismen en conflicten in de kosmische en historische tijd hebben een betekenis: ze bewijzen immers de vrijheid van de mens (SV 341), die gegrond is in de *Ungrund*. Deze vrijheid is de "Urgrund" van de geschiedenis. Want God handelt niet in de weg van de gedeterminneerdheid, van pure macht die overrompelt, maar hij werkt samen met de mens. Hij biedt wel een *telos*, een oriëntatie. De geschiedenis staat in het teken van het vragen van vrije liefde door God aan de mens die zich echter liever onderwerpt aan slavernij.



Nicholas Berdjajew

De apocalyps, het eindspel van de geschiedenis, vindt plaats in de historische tijd maar grijpt nu al boven deze tijd uit; zij is paradoxaal. Want de eschatologie vraagt van de mens creatieve activiteit. Deze bevrijdende verlossing begint in het creatieve ogenblik, nu, in de keuze voor God.

Het eerste geschiedfilosofische werk dat de apocalyptische, 'op-het-eind-gerichte' zin van de geschiedenis beschreef, was volgens Berdjajew het bijbelboek Daniël waarin de droom van Nebucadnezar op deze wijze wordt geduid (SG 17, 53). Het christendom is daarom door-en-door *historisch*, in tegenstelling tot bijvoorbeeld het Hindoeïsme en het Griekse denken die *cyclisch en kosmisch* zijn. Daniël plaatst voor het eerst de wereldgeschiedenis in een bepaald zinvol stramien. Geschiedschrijving die de zin niet apocalyptisch richt en zich tot het aardse beperkt, is geneigd een inherent vooruitgangsmotief te construeren, zoals bijvoorbeeld bij Hegel, Spencer, Marx en Comte het geval is. De mens heeft de neiging de geschiedenis af te sluiten en te vergoddelijken door slechts de historische processen te verdisconteren.

De geschiedenis is dus niet slechts een menselijk drama, maar velen vergoddelijken toch de historische ontwikkeling. Zij ontvangt dan een inherente zin. Ook materialisten sluiten de geschiedenis op deze wijze af. Het christendom is de enige godsdienst die hier bovenuit grijpt. Het eerste snijpunt van het hemelse en de aardse historie was het Joodse volk (SG 131). Dat maakte echter de fout de Messias als koning van een rijk op aarde te projecteren en zo naar een vorm van nationalisme over te hellen. Het christendom komt weer op voor een persoonlijke keuze. Berdjajew vat de komst van Christus op aarde niet slechts op als een *juridische* afhandeling, dat zou volgens hem te zeer een objectivering zijn, maar als het binnendringen van God in de geschiedenis, als het begin van de hemel op aarde. De historische tijd staat in schril contrast met de hemelse eeuwigheid. Het is de verdorven tijd, de tijd van Prediker waarin alles ijdelheid is. Maar onze tijd ligt in de schoot van eeuwigheid, en de geschiedenis is daarom een wisselwerking tussen tijd en eeuwigheid (SG 108). Christus is als Eeuwige de tijd ingegaan. Dat God mens werd en een mens God, is volgens Berdjajew hét cruciale punt van de geschiedenis (SG 95). Christus verzoende daardoor namelijk natuur en vrijheid. God wordt teveel gezien als een afzijdige, als een 'onbewogen beweger'. Maar de openbaring van God doorbreekt de natuurlijke feitenreeks zoals Christus het monotone geslachtsregister van Matthéus 1.

Berdjajew beschrijft de historische ontwikkeling in drie episoden, aan de hand van de relatie van de mens met de natuur. De mens was eerst verzonken in de natuur, keerde zich daarna van de natuur af en wendde zich tenslotte naar de natuur om haar te onderwerpen.

De eerste periode strekt zich uit tot de komst van Christus. De zondeval had de mens aan de natuur onderworpen. De heidense volken lieten zich daarom in het ritme van de natuur ondergegaan. Rituelen bootsen dit ritme na. Gedurende deze tijd had de mens geen historisch besef en leefde hij voor zijn idee in de kosmische tijd.

Tijdens de tweede periode, na Christus, ontpopte de mens zich in de gestalte van de Godmens. Christus bevrijdt van de macht van heidense demonen en geeft de mens zijn vrijheid terug. God verwezenlijkte in deze tijd zijn Rijk met de hulp van de creatieve, historisch handelende mens. Het christendom maakte zich los van de natuur, met name door de natuur als zondig af te schilderen (SG 224). Hierdoor wordt het dualisme van natuur en geest zichtbaar. Inherent aan het christendom is dus een tweespalt van het hemelse en het aardse, maar deze afstand tot de natuur heeft als keerzijde onderwerping. Er is daardoor namelijk een mechanisering van de natuur mogelijk, omdat men haar niet langer als een levend organisme beschouwt. Dit leidt tot techniek. Het christendom maakte techniek en natuurwetenschap mogelijk (SG 176): "Mann kann keine Eisenbahnen bauen, keine Telegrafen- und Telefonleitungen legen, wann man Naturdämonen fürchtet" (SG 177).

De Middeleeuwen typeert Berdjajew als een tijd van een concentratie van geestelijke, innerlijk kracht die nog niet naar buiten trad. Het is de tijd van ascese. Berdjajew kijkt met enige weemoed terug naar deze tijd, toen het gehele leven volop christelijk was en ook het symbolisch besef in de cultuur nog aanwezig. De eenheid in de maatschappij droeg in deze tijd een organisch en nog geen mechanisch, georganiseerd karakter. Maar omdat de kerkelijke autoriteit de creatieve energie van de mens belemmerde, was de Renaissance noodzakelijk. Door het ontketenen van de opgepotte geestelijke kracht vindt in de 13e en de 14e eeuw een christelijke Renaissance plaats waarbij de creatieve krachten gestalte krijgen.

De derde periode, vanaf de Renaissance, laat een creatieve mens zien met de wil om de natuur te doorgronden, waardoor wetenschap en techniek door het humanisme tot bloei komen. De latere Renaissance richtte zich echter niet op de bevrijding van de mens, maar op die van zijn denken. De Verlichting wierp de mens op terug op zichzelf waardoor zijn samenhang verloren gaat (FM 57). De mens werd door dit streven een slaaf van de rationaliteit, en de natuur werd geobjectiveerd tot een mechanisme. Het humanisme kon geen geestelijke eenheid bewerken dan slechts door organisatie en vertechnisering (FM 117). De mens werd zodoende een slaaf van een kunstmatige wereld. Het humanisme dat de mens losmaakte van God leidde juist tot de vernietiging van het humane. Er is niets mis met een humanisme dat de mens bevrijdt van de maatschappelijke slavernij zoals in de Renaissance de opzet was, maar wel met een humanisme dat de mens daartoe losmaakt van het beeld van God (FM 16, CT 85). Daardoor is er nu sprake van een crisis en een overgangsperiode naar een nieuwe tijd. We leven in donkere eeuwen, waarin de relaties tussen de mens en zijn medemens, tussen de mens en God en tussen natuur en God zijn verbroken en objectief gemaakt.

De Nieuwe Middeleeuwen staan volgens Berdjajew nu via een crisis voor de deur: een tijd waarin God weer in het middelpunt van het leven zal komen te staan en geestelijke krachten weer worden verzameld. De techniek dwingt tot een nieuwe geestelijkheid. De techniek *moet* weer onderworpen worden aan de geest: "Zwischen Geist und Technik wird der entscheidende Kampf ausgetragen: siegt die von der Technik ausgerüstete Geistlosigkeit, so wird eine alles vernichtende Kulturkatastrophe hereinbrechen, siegt aber der Geist, so wird das Leben mit Hilfe der Technik selbst durchgeistert und verklärt." (WC 68) Er is dringend een nieuwe vorm van ascese is nodig die het technisch kunnen in toom houdt!

Berdjajew voor historici

Misschien is de visie op de geschiedenis van Berdjajew interessant, maar wat doen historici ermee? Vooral historici die binnen de sociale instituten gevangen zitten en hun vastgestelde productie aan objectieve publicaties per jaar moeten halen zonder over de geestelijke en eeuwige werkelijkheid achter de geschiedenis te mogen reppen, zullen daar moeite mee hebben. En trappen we niet *allemaal* vaak in de valstrik de geschiedenis te beschrijven en te ervaren als objectivering, als empirische gegevenheid, als spel van abstracte gedachten, als keten van oorzaak en gevolg en geregeerd door algemene wetten? Het grootste gevaar dat ons volgens Berdjajew bedreigt, is de geschiedenis te zien als een gesloten, historische evolutie, die wij in gedachten hebben.

Het is mogelijk een gesloten beeld te construeren, maar dat levert niet het hele verhaal op en raakt zeker niet de kern. Het werkelijke leven speelt zich onder de oppervlakte af. Het sociologisch gezichtspunt is uitwendig en meestal geest-loos. Dan is het dus geen concrete realiteit meer die beschreven wordt, maar een

abstractie die van de geschiedenis sociologie maakt en klassen en sociale groepen in de loop der tijd volgt. De mens is niet te karakteriseren met zijn maatschappelijke status, maar in zijn geestelijke houding. Geschiedenis moet de geestelijke werkelijkheid blootleggen, niet slechts pure materiële ontwikkeling. De geschiedenis heeft niet zoals de natuurwetenschappen het universele maar het individuele als onderwerp. Historici beschrijven niet *een* natie, maar deze, *concrete* natie met een specifieke geesteshouding.

Christelijke geschiedfilosofie verstaat de geestelijke ondergrond van ontwikkelingen. Centraal in de geschiedenis staat volgens Berdjajew de vraag hoe de goddelijke en de natuurlijke realiteit op elkaar aansluiten. En inderdaad is dit de centrale vraag voor christen-historici. We vinden het moeilijk om God te verenigen met ons leven en ook met de geschiedenis. Deze zondige gebrokenheid is niet slechts een karaktertrek van ons, maar heeft ook een grond in de werkelijkheid zelf. De werkelijkheid is weerbarstig en losgeraakt van het hemelse. Daardoor is de verleiding groot om slechts aan God te denken als concept los van de concrete ontwikkeling. De verbinding is alleen te vinden in Christus.

Berdjajew doordenkt de geschiedenis consequent vanuit het christelijke idee van oorsprong, zondeval (als breuk met God èn natuur), verlossing en voleindiging en geeft duidelijk de gevolgen van de zondeval aan voor de plaats van de mens in de geschiedenis. Berdjajew laat zien hoe de mens onderworpen is aan de natuur van zweet, dorens en distels, waarin primitieve, heidense volken met hun cyclische geschiedbeschouwing helemaal gevangen zitten. Hij laat zien hoe het christendom de eschatologie en apocalyps introduceert waardoor de mens oog krijgt voor de zin van de historische ontwikkeling. Berdjajew schildert hoe het humanisme het schepper-zijn van de mens perverteert door zich in een autonoom technisch denken tegen de natuur te keren, maar hoe God dit gebruikt om het dualisme van geest en natuur op de spits te drijven, waardoor de geschiedenis ten einde loopt. De zin van de geschiedenis is volgens Berdjajew het gericht-zijn op een punt dat erbuiten ligt, het verlangen naar een nieuwe wereld. Binnen haar zelf heerst de zinloosheid.

Berdjajew plaatst de concrete historische gegevens (zoals de ascese van de Middeleeuwen, de menselijke scheppingsdrang van de Renaissance, de Industriële en de Oktoberrevolutie) in het kader van deze essentie van de historische ontwikkeling. Berdjajew ontmaskert de geavanceerde Westerse beschaving als barbarisme dat gewelddadig is. Ik kan me in die hoofdlijn wel vinden, maar het betekent wel dat de details en nuances van de geschiedenis aan het oog worden onttrokken. Dit houdt in dat de geschiedenis bij Berdjajew tot een objectivering, een abstractie dreigt te worden. De kans is overigens groot dat Berdjajew dit niet zou ontkennen. Berdjajew is geen historicus maar een geschiedfilosoof.

De historicus zou moeten proberen de objectivering van de geschiedenis te overwinnen door naast de abstracties van staat, organisaties, causale verbanden e.d. oog te hebben voor de concrete mens die staat of valt in zijn relatie met God. God dringt in de geschiedenis in door mensen aan te spreken. De geschiedenis speelt zich niet alleen op macro- maar in de eerste plaats op micro-niveau af. Verder zou volgens Berdjajew de historicus de geschiedenis moeten zien als een object verwant aan hemzelf. De geschiedenis is *mijn* geschiedenis; ik deel in het lot van de mensheid. De mens is geen afstandelijk waarnemer, maar een persoon en is als "spiegel van de kosmos" in staat om affiniteit te hebben en zich in te leven. Zo naar de historie te kijken leidt tot zelfkennis. Het persoonlijk leven van Berdjajew laat zien hoe hij dat zelf in praktijk bracht. Het doel van de historicus zou niet *kennis* maar *verandering* moeten zijn en het reageren op conflicten. De geschiedwetenschap kan zo een rol spelen in het doorbreken van geijkte patronen en het scheppen van nieuwe. De resultaten van dit streven zijn altijd onherroepelijk onderworpen aan objectivering. Een historische verhandeling kan niet anders dan ook objectiveren en zal geobjectiveerd worden. Als gevallen mensen doen we onherroepelijk het verleden ook in zekere mate geweld aan in onze beschrijving. De zin van de ontwikkeling van de geschiedschrijving in de tijd is niet primair een steeds betere beschrijving, maar elke generatie *moet* vernieuwend zijn, stof afblazen en verstarring afschudden. Dat is niet puberaal, maar menselijk.

Dat is een wetmatigheid die aan heel de geschiedenis ten grondslag ligt. Zij neemt geen nota van de mens en is een dialectiek van menselijke persoonlijkheid en wereldorde. De geschiedenis is een botsing van de mens en de objecten. Het is goed oog te hebben voor deze doorwerking van de zonde. Via de historische ontwikkeling wil de mens de zondeval te boven komen. Hij heeft een onblusbare passie om een wereldrijk te vestigen. Hij streeft naar zekerheid maar komt regelmatig tot de ontdekking dat hij zich daardoor slaaf maakt van instellingen en instituties. De mens zocht zijn emancipatie via maatschappelijke verbanden maar echte vrijheid is te vinden in God. Wie oog heeft voor de wetmatigheid die Berdjajew beschrijft, begrijpt bijvoorbeeld dat de 'verzuiling' in ons land leidde tot geobjectiveerde vormen en instituties en daarom wel moest leiden tot een zoektocht naar het spirituele en persoonlijke.

In de discussie rond verzuiling en christelijke organisaties treedt de spanning tussen natuur (ordening, organisatie) en geest duidelijk aan de oppervlakte. Ook de overheid is in een voortdurende strijd verwikkeld tussen regelgeving en ordening aan de ene kant en aan de andere kant het besef dat eigenlijke oorzaken dieper liggen en te maken hebben met geestelijke motieven en mentaliteit van mensen. Ook elke ouder heeft te kampen met het balanceren tussen 'law and order' die van buitenaf wordt opgelegd, en liefde en vrijheid die door de opvoeding bij het kind moet worden opgeroepen.

Evaluatie en inspiratie

1. Berdjajews filosofie is geen uitgekristalliseerd systeem, wel verwoordt hij veel ervaringen die herkenbaar zijn.
2. Voor Berdjajew is onze technische tijd een uitvloeisel van het zwichten voor de verleiding van de objectivering die zekerheid biedt. Maar de kunstmatige en geestloze wereld die nu geschapen is, keert zich tegen de mens. In deze nieuwe werkelijkheid leeft een nieuw type mens: de massamens van het collectief die zich als apparaat laat invoegen in het onpersoonlijk systeem. Dit leidt tot grote geestelijke spanningen. De mens is uiteengerukt tot losse functies. Echte creativiteit is daardoor praktisch uit-

gestorven; er is alleen maar meer van hetzelfde.

3. Godsverduistering is in Berdjajews ogen eigenlijk mensverduistering. Volgens hem kunnen we geen zicht op God hebben als we de mens niet als geestelijk wezen zien maar als een ingewikkeld apparaat. Als de mens door ons wordt gedegradeerd, sleept dat ons Godsbesef mee.
4. In zijn creativiteit vernieuwt de mens zijn relaties met zijn omgeving, met gegeven normen, met God. Daarin ligt onvermijdelijk een kern van onzekerheid; het vereist namelijk overgave. We kunnen alles alleen zekerstellen door in slavernij te vervallen. Ik zie hierin geen Godmenselijkheid ontstaan zoals in de Orthodoxe traditie. Wèl lijkt me een persoonlijke in plaats van een geobjectiveerde relatie inderdaad een vereiste om zuiver en daadwerkelijk te kennen. Creativiteit is mogelijk, niet door een *Ungrund,* maar in het beantwoorden van gegeven structuren. Zoals de Reformatorische wijsgeer Henk Geertsema het uitdrukt: de mens is een creatieve *homo respondens.*[14] In Gods orde, in zijn 'beloftebevel' zit een component van structuur en tevens één van vrijheid om een eigen antwoord te genereren dat past in onze tijd. Bij Berdjajew overheerst de subjectieve component. Creativiteit in onze omgang met onze naaste, met de natuur en met God veronderstelt het recht doen aan hun gegeven aard en onze positie, als we hen geen geweld willen aandoen. De eenzijdige scheppende activiteit die de technische maatschappij van de mens verlangt, mechaniseert het menselijke leven.
5. Berdjajew roept de kerk en christen-historici op om zich niet laten opsluiten binnen het gesloten wereldbeeld van de historische ontwikkeling. Net als Dooyeweerd meent Berdjajew dat de mens in zijn hart de historische tijd overstijgt. Zoals Schilder het uitdrukte: De moderne menselijke geest analyseert en abstraheert, hij ontbindt.[15] De schepping wordt in delen uiteengelegd en beheerst. Eenheid van onze cultuur is alleen te vinden in Christus die de gebroken aardse historie en zijn hemelse Vader verzoent. Technicistische antwoorden op de problemen van onze tijd zullen niet baten om de gebrokenheid te overwinnen. De problemen hebben een geestelijk karakter.
6. Het lijkt me reëel om de natuur niet slechts als harmonisch te zien. De natuur is niet vredig, maar gewelddadig, zoals ook Theo de Boer in zijn filosofie benadrukt. Het lijkt me ook goed er alert op te zijn dat alle geschapen maatschappelijke verbanden en producten objectivering met zich mee brengen.

Samenvatting

Berdjajew presenteert een dualistische filosofie om het kwaad in de geschiedenis een bevredigende plaats te geven. Hij benadrukt de gebrokenheid van de werkelijkheid na de zondeval waardoor we onderworpen zijn aan een spanning tussen *natuur* en *vrijheid*, dat is tussen *wetmatigheid* en *geest*. Ik zou dit willen herformuleren als *geweld* versus *vrede*. Geweld doet de gegeven aard van mensen en dingen geweld aan; en vrede is het resultaat van herstelde, verloste relaties.

Berdjajew verbreedde met het begrip 'objectivering' de Marxistische 'vervreemding' en het Cartesiaanse objectivisme tot een uitdrukking voor de gebroken positie van de mens in deze wereld.

De gebrokenheid brengt met zich mee dat al onze creaties (maatschappelijke verbanden, producten, kunstwerken) en wijzelf ten prooi vallen aan objectivering (geweld). Ook dit artikel zal dit lot beschoren zijn en ik als auteur lever me als object over. Een naam die als symbool kan functioneren wordt ook altijd een middel om greep te krijgen. Dat neemt niet weg dat de gegeven structuren en het liefdegebod gelukkig dit kwaad in toom kunnen houden.

Ook maatschappelijke structuren leiden tot gebrokenheid. Mensen worden onontkoombaar tot object gemaakt, tot onderdeel. De mens wordt er echter een slaaf van als hij in de weg van organisatie alle onzekerheden weg wil nemen, en een welvaartsstaat tracht te maken. Dat is het gevaar van het collectivisme dat werkelijke gemeenschap onmogelijk maakt. We kunnen gemeenschap niet bereiken langs de weg van organisatie. Berdjajew roept christen-historici op om zich niet te laten verleiden de geschiedenis te beperken tot wat voor ogen is en om de eschatologische lijn in rekening te brengen. We bevinden ons nu in een technisch tijdperk, waarin de mens leeft in een wereld waar hij niet in past. Ook ons wereldbeeld is er drastisch door beïnvloed. Het is een gereduceerde wereld die het resultaat is van het streven naar zekerheid door het materiële te beheersen. De maatschappij die vroeger een geestelijke eenheid had, is nu een geconstrueerd geheel en is daardoor uiteen gevallen en wordt door de techniek (onder andere communicatietechnieken) kunstmatig bij elkaar gehouden. In deze technische, inhumane wereld steken steeds grotere geestelijke problemen de kop op. Dit moet tot een crisis leiden om de techniek en de hele cultuur weer ondergeschikt te maken aan de menselijke geest, en via de menselijke geest weer te onderwerpen aan God. Voor Berdjajew is dat het einde, de apocalyps.

Noten:

1. Don Ihde, *Philosophy of Technology. An Introduction* (New York 1993) 32.
2. Afkortingen van geciteerde werken van N.A. Berdjajew:
   - SV. *Slavernij en vrijheid* (Antwerpen 1947).
   - FM. *The Fate of Man in the Modern World* (Ann Arbor Paperback 1961).
   - WC. *Von der Würde der Christentums und der Unwürde der Christen* (Luzern 1937[4]).
   - MH. *The Meaning of History* (London 1945[3]).
   - SG. *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes* (Tübingen z.j.), Duitse vertaling van MH.
   - MM. *Mens en machine* (Amsterdam 1946).
   - DM. *The Destiny of Man* (London 1945[2]).
   - CT. "L'Homme dans la civilisation technique," in: *Progrès technique et progres moral, Textes in-extenso des conférences et des entretiens organisée par les Recontres Internationales de Genève* (Genève 1947).
   - WZ. *Mijn weg tot zelfkennis. Autobiografie van Nikolaj Alexandrowitsj Berdjajew* (Arnhem 1952).
   - SS. *Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen* (Tübingen 1927).
3. John Lawrence, *A History of Russia* (New York 1993[7]).
4. W.R. Inge, "The Philosophy of Berdyaeff," *Philosophy* 21 (1946) 195-204.
5. W.R. Inge, "Russian Theology," *The Hibbert Journal* 51 (1953) 107-112.
6. Deze levensbeschrijving is gebaseerd op: D.A. Lowrie, *Rebellious Prophet. A Life of Nicolai Berdyaev* (London 1960) en zijn autobiografie *Mijn weg tot zelfkennis* (Arnhem 1952).
7. Theo de Boer, *Langs de gewesten van het zijn. Spiritualiteit van de woestijn en andere opstellen* (Zoetermeer 1996).
8. V.J. McNamara, "Some Basic Notions of the Personalism of Nicholas Berdyaev," *Laval Theol. Phil.* (1959) 278-302.
9. FM 52, SV 16, 270, SG 299; Zie ook: F. Nucho, *Berdyaev's Philosophy. The existential paradox of freedom and necessity. A critical study* (London 1967) 28-29 en J.C.S. Wernham, "Guardini, Berdyaev and the Legend of the Grand Inquisitor," *The Hibbert Journal* 53 (1955) 157-164; H. van Riessen, *De Maatschappij der Toekomst* (Franeker 1973[3]) 244-245.
10. H. van Gelre, *Nikolas Berdjajew* (Tielt/Den Haag 1964) 178.
11. Nucho, *Berdyaev's Philosophy*, 169.
12. F.H. Heinemann, "Survey of Recent Philosophical and Theological Literature," *The Hibbert Journal* 49 (1951) 284-290.
13. E.M. Rowell, "Meditation on Berdyaev's 'Three Times'," *The Hibbert Journal* 48 (1950) 252-256.
14. H.G. Geertsema, "Homo respondens – on the historical nature of human reason," *Philosophia Reformata* 58 (1993) 120-152.
15. K. Schilder, *Christus en cultuur* (Franeker 1978[3]) 65-66.

Bilderdijkiana (5)

De kabbala, de vrouw en het vlees

Dit nummer van *Transparant* bevat een artikel over vrouwen en religiositeit. Ik sluit mij gaarne bij deze thematiek aan. Niet dat Bilderdijk zich ooit uitgelaten heeft over een specifiek vrouwelijke religiositeit. Hij zou zich niet hebben kunnen voorstellen dat zoiets bestaansrecht heeft. De vrouw moet godsdienstig zijn, dat wel, maar voor het overige is het betoon van "aanminnigheid" jegens haar gebieder haar voornaamste taak in dit leven. Wat bedoelt hij daarmee?

Hij bedoelt in de eerste plaats dat de vrouw het gezag van de man, die boven haar gesteld is, respecteert. Bilderdijk was niet bepaald het toonbeeld van een geëmancipeerde echtgenoot. "Beter, aan zijn voet slavinne / dan verheven Koninginne" zo luiden de bekende versregels waarmee hij in 1799 zijn tweede, nog onervaren partner – hij is nooit officieel met Katharina Schweickhardt getrouwd – in haar huwelijksplichten inwijdde. Hij rechtvaardigt zijn overtuiging doorgaans met een beroep op de Bijbel dan wel het *Corpus juris civilis*. Maar "aanminnigheid" betekende voor Bilderdijk nog iets meer dan ondergeschiktheid en nederigheid alleen. "Aanminnigheid" is bij uitstek de wijze waarop een vrouw haar liefde toont voor haar man. Een gezagsverhouding betekent op zichzelf niets als die niet door wederzijdse liefde wordt geschraagd.

De vrouw kan die liefde natuurlijk op talloze manieren tonen. In het zojuist genoemde gedicht raadt de ruim veertigjarige Bilderdijk aan: "Wijs met onbedacht versmaden / Zyne omhelzing nimmer af". Gegeven de vele herhalingen van dit huwelijksadvies, nota bene in gedichtjes die bestemd waren voor het grote publiek, moet seksualiteit voor hem van groot belang zijn geweest. De man heeft ook niet voor niets talrijke erotische versjes op zijn naam staan. Zoals zijn biograaf Kollewijn in 1891 fijntjes constateerde, "waar het geslachtsdrift gold, paste Bilderdijk een zéér ootmoedig *homo sum.*"

Hoe dat ook zij, "aanminnigheid" houdt in dat de vrouw haar lichaam beschikbaar stelt aan haar echtgenoot, niet zozeer ter leniging van mannelijke noden als wel in navolging van het Bijbelse gebod tot vermenigvuldiging. De man is niet voor niets opgezadeld met een natuurlijke geslachtdrift. Beantwoording eraan is de vervulling van Gen. 9:7.

Mag je van seksualiteit ook genieten? Bilderdijk kende de beruchte seksuele gewoonten van Rabbi Eliëzer, die opgetekend staan in de Babylonische Talmud ('Nedarim', 20a). De rabbi placht pas om middernacht met zijn vrouw Imma Shalom gemeenschap te hebben en deed dat op een manier die van alle romantiek was gespeend. Hij lichtte, aldus de Talmud, een zo klein mogelijk deeltje van haar kleding op en ging in rap tempo "als een duivel" tekeer. Seks was er voor Rabbi Eliëzer alleen om kroost te verwekken. Omdat hij deze opdracht zo trouw vervulde, kreeg hij beeldschone kinderen.

Dat Bilderdijk het met dit ascetische gebruik beslist niet eens was, blijkt wel uit het volgende gedicht, gedateerd 1801: "ô Zalig, zalig is 't, te minnen; / Geschakeld in verliefde leên / In loutre Hemelzaligheên / Te ontzinken aan 't gestreel der zinnen! / Te zwijmen in 't vermaak! en, door den lust vergood, / Te sterven (kan men meer!) in een Geliefdes schoot!". Ik teken hierbij aan dat het "sterven" in de schoot ener geliefde in de neoplatoonse erotiek van de zestiende eeuw een populaire metafoor voor de zaaduitstorting was. Het is maar dat de lezer het weet.

Iemand die zulke versjes schrijft, zal seksualiteit niet als een noodzakelijk kwaad hebben beschouwd, maar eerder als een zegenrijk genot. Er is in ditzelfde gedicht echter nog een passage die vermelding verdient. Echtelieden vrijen, schrijft Bilderdijk, om "Vereenigd weêr te rug te vlieten / In de ongeschapen Hemelzon." Deze gedachte heeft hij niet aan de Talmud, maar aan de eveneens joodse kabbala ontleend. In de Zohar (I, 49b-50a), een van de belangrijkste kabbalistische geschriften uit de latere middeleeuwen, staat te lezen: de man "should give his wife great joy, because it is his wife who enables him to have celestial union." Het is de vrouw die tijdens en door de gemeenschap de man in staat stelt om één te worden met de Shekinah (de 'Heilige Geest').

Seksualiteit is voor Bilderdijk niet alleen een Bijbelse plicht en een vleselijk genot. In aansluiting bij de esoterische tradities binnen het jodendom, is seks voor hem bovenal een eerbetoon aan God, een offer, zoals hij het ergens verwoordt, dat door de engelen neergelegd wordt voor Zijn troon. Hij beschouwt dit als een vorm van ware religiositeit, voor man èn vrouw, zonder onderscheid. Voorwaar een schone gedachte.

Joris van Eijnatten

Godsvrucht en 'gender'

De toenemende belangstelling voor historisch onderzoek naar vrouwen en geloof

Hillie van de Streek

Vrome vrouwen, Dochters naar mijn hart, Religieuze vrouwen: bruid, moeder zuster. **Het zijn zo maar een drietal titels die onlangs zijn verschenen. Terwijl traditionele kerkhistorici nog steeds weinig aandacht besteden aan de rol van vrouwen en met name voorbijgaan aan de invloed van culturele en sociale opvattingen over vrouwelijkheid, wint het thema vrouwen en geloof in de vrouwengeschiedenis de laatste tijd zichtbaar aan betekenis. Het terrein van de christelijke geloofsbeleving was tot voor enkele jaren nog een 'terra incognita' onder vrouwenhistoricae. Vanaf 1994 echter zijn er diverse dissertaties en artikelenbundels op dit vlak verschenen, veelal geschreven door hoog gekwalificeerde wetenschapsters en betrekking hebbend op zowel het katholicisme als het protestantisme. Dit artikel biedt een overzicht van de stand van zaken, maar wil tevens uitdagen tot verder onderzoek, want vooral het terrein van het protestantisme bevat nog tal van kansen.**

Van geschiedenis tot vrouwengeschiedenis

Tot in de jaren vijftig van onze eeuw werd de geschiedbeoefening globaal gesproken gedomineerd door een positivistische benadering. De weergave van feitelijke gebeurtenissen stond centraal, waarbij de aandacht vooral uitging naar wereldhistorische gebeurtenissen als ondermeer oorlogen, kolonisaties en kerkschisma's. Geschiedenis was het verhaal van de grote daden - en van de grote mannen die deze verrichtten. Sindsdien vond een ontwikkeling plaats in meer constructivistische richting, dat wil zeggen dat de historicus zich steeds meer bewust werd van zijn betekenisgevende rol. De 'feiten' spraken niet langer voor zich. De historicus selecteerde zelf zijn historische bronnenmateriaal en voorzag deze van een interpretatie. Bovendien ontstond onder invloed van het marxistische denken in de jaren zestig een bewustzijn dat geschiedenis niet alleen een kwestie was van grote mannen en hun grote daden. Ook gewone mensen en maatschappelijk weinig invloedrijke groepen hadden hun verleden. Arbeiders, vrouwen, kleurlingen en homo's eisten hun plaats op in de geschiedschrijving, wat veelal betekende dat zij zich zelf aan het historisch onderzoek van het eigen verleden zetten.

In deze emancipatorische context ligt ook het begin van de vrouwengeschiedenis. Feministische historicae, zoals zij zichzelf bij voorkeur noemden, vroegen vanaf het begin van de jaren zeventig aandacht voor de historische (machts-) verhoudingen tussen de seksen en voor de verschillende invullingen van vrouwelijkheid en mannelijkheid door de eeuwen heen. Aanvankelijk richtte de interesse zich op het opvullen van lacunes. Naar analogie van de grote-mannen-geschiedenis werd gezocht naar de geschiedenis van grote vrouwen en hun grote daden. Naast de heldinnen ging de aandacht uit naar de onderdrukking van vrouwen als slachtoffers van het gezin, de staat en andere patriarchale instellingen. De kerk viel daar min of meer buiten. Onderzoek naar de positie van vrouwen in de kerk was binnen de vrouwengeschiedenis lange tijd taboe. Globaal zijn hiervoor twee redenen aan te wijzen.

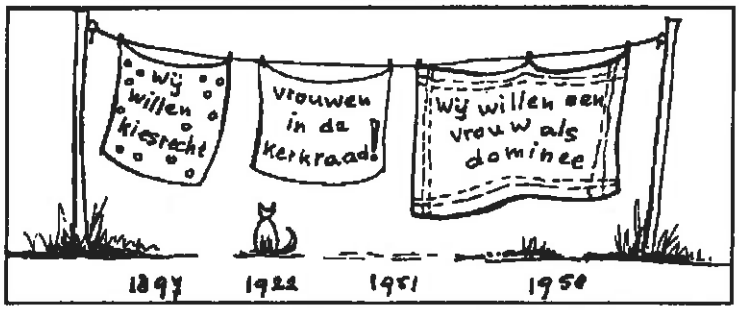
Ten eerste rekent het marxisme-socialisme, de denkrichting waaruit de feministische benadering van de geschiedenis voortkomt, niet met transcendente en immateriële zaken als een boven de werkelijkheid staande God en een daaraan ontleende religieuze inspiratie voor het dagelijks leven. Geloven in een transcendente God kan óf niet bestaan (en dient derhalve geïnterpreteerd te worden in termen van een 'vals bewustzijn' van onwetende mensen die zichzelf misleiden) óf fungeert als instrument in handen van de machthebbers met de bedoeling het volk (en vooral ook vrouwen) te onderdrukken. Vrouwen die zich aanpasten aan deze 'onderdrukking', door bijvoorbeeld een ondergeschikte positie in de kerk te accepteren, hadden zich emancipatoir tegen de vrouw-vijandige kerkelijke structuren moeten verzetten. Dit spreken in termen van onderdrukking impliceert een scheiding tussen juist en onjuist gedrag van vrouwen in het verleden - en aan dergelijke disqualificerende interpretaties van het gedrag van seksegenoten uit de geschiedenis ontkwamen vele vrouwenhistoricae in de beginjaren niet.

In de tweede plaats werden de onderzoeksters over het algemeen gekenmerkt door een negatieve attitude ten aanzien van kerk en geloof. De theologe dr. Annelies van Heijst (1955) vertelde daar in 1996 in een terugblik over: 'Van onze ouders hoorden wij niets dan negatieve verhalen over de kerk, de priesters, het patriarchale - en deze houding werd ook de onze. We ontwikkelden een mede door dit negativisme gekleurd eigen waarden-systeem vanwaaruit we de historische bronnen gingen bekijken, en dat systeem trokken we niet in twijfel'.[1]

Een meer historische benadering

Geïntrigeerd door de vraag hoe het dan toch mogelijk was dat vrouwen in de katholieke kerk bereid waren hun leven geheel en al aan Christus te wijden, ging

Van Heijst in de jaren tachtig onderzoek doen naar vrouwelijke religieuzen. Meestal werd door buitenstaanders over zusters geschreven vanuit 'negatieve beelden met seksuele verwijzingen erin' en in zekere zin gaf de katholieke traditie daar ook aanleiding toe, zo kritiseerde zij in 1985 de stand van het religieuze vrouwenhistorisch onderzoek. Daar tegenover wilde zij een poging doen tot een meer historische benadering en begrip van binnenuit. Immers, toch 'hebben in die traditie vrouwen geleefd: getrouwd, alleenstaand of als religieuze. En zij hebben in en aan haar geloof meer beleefd dan onderdrukking alleen, anders zouden ze dat geloof er wel bij hebben laten zitten. Hoe hebben ze geleefd? Welke ambivalenties kenden ze? Hoe vonden ze steun in datzelfde geloof?' Dat waren de vragen die de theologe boeiden.[2] Samen met andere historicae en theologes, onder wie de feministisch theologe Catharina Halkes, ging Van Heijst verder op dit hermeneutische spoor. Het in hun eigen tijd en context begrijpen van de zusters in de congregaties en van de heilige vrouwen van de voor-moderne tijd kwam daarbij meer en meer centraal te staan.



Uit: A. Groenendijk, Een ander ambt (tekening Lidy Zweers).

In de in 1994 verschenen bundel *Terra incognita. Historisch onderzoek naar katholicisme en vrouwelijkheid* kunnen Van Heijst en Derks dan ook beginnen met de constatering dat 'momenteel het accent niet meer valt op onderdrukking of verzet, onderwerping of toeëigening, lijdzaamheid of handelen, maar op beide polariteiten die in een durende spanningsvolle verhouding ten opzichte van elkaar staan'. De vroegere goed-fout schema's, het denken in termen van slachtoffers, onderdrukking en aanpassing vormden een te eenduidige interpretatie van het gedrag van vrouwen. Het gaat nu om de wisselwerking: om de dynamieken waarmee vrouwen zich in de heersende cultuur invoegden, én tegelijkertijd wegen zochten om dat niet te doen en hun eigen rol in die cultuur te zoeken.[3]

Betekenissen van geloof voor vrouwen

Zowel de bundel *Terra incognita* als het recent uitgekomen *Vrome Vrouwen. Betekenissen van geloof voor vrouwen in de geschiedenis* willen laten zien tot welke resultaten een dynamisch historische benadering leidt. *Terra incognita* biedt ter inleiding daarop een samenhangend theoretisch kader. Daarin vindt allereerst de afbakening van het brede religieuze aandachtsterrein plaats. Alles wat ligt op de raakvlakken van godsdienst, religie, geloof, levensbeschouwing en kerkelijkheid wordt tot het onderzoeksveld van vrouwen en religie gerekend, mits het tot de christelijke traditie behoort, stellen Van Heijst en Derks. Daarbij wordt niet primair het institutionele kader tot vertrekpunt genomen, maar de bewogenheid en de bezieling van de betrokken vrouwen. Vrouwen gaven in de loop van de geschiedenis immers herhaaldelijk in de marges van de kerkelijke instituties vorm aan hun geloofsbeleving - of werden door de leidinggevenden buiten deze instituties geplaats. Ook wordt ingegaan op het gebruik van het begrip sekse, vaak ook met de Engelse term 'gender' aangeduid. 'Gender' heeft niet alleen betrekking op vrouwen. Het begrip omvat zowel invullingen van vrouwelijkheid als van mannelijkheid en houdt tevens de sociale en kerkelijke posities in die vrouwen en mannen hebben ingenomen.

Om te illustreren tot welke inzichten deze 'gender'-benadering leidt, kan de geschiedenis van de Quakers in de Verenigde Staten tot voorbeeld dienen. Het in 1677 opgerichte genootschap stond aanvankelijk uitdagend tegenover de samenleving en kende van meet af aan vrouwelijke predikers. Dezen traden als vurige profetessen op straat op. Onder invloed van de Verlichting ontwikkelden de Quakers zich in de achttiende eeuw echter tot de vertegenwoordigers van het vroeg-moderne Amerikaanse kapitalisme, met de daarbij behorende moraal van redelijkheid, soberheid en bevindelijkheid. Vrouwen waren in dit beeld niet langer zozeer profetessen als wel het geweten van de mannen: zij dienden zich stil en rustig thuis te houden. Vrouwelijke Quakers verschoven volgens deze veranderende religieuze normen van positie. Onder invloed van deze verschuiving gaven ook de vrouwelijke predikers in het genootschap zichzelf een andere rol. In plaats van uitdagende profetessen op het publieke terrein werden zij *moral agents*, adviseurs van andere vrouwen op het (private) terrein van de moraal, waarbij zij vroomheid en bescheidenheid als specifiek 'vrouwelijke' deugden bestempelden.

Het voorbeeld komt niet uit *Terra incognita* of *Vrome vrouwen*, maar past er wel bij. De beide bundels stralen een vergelijkbare benadering uit. Dit komt mede doordat er ten dele dezelfde historicae aan meewerken. Zo treffen we in beide bundels de namen aan van de Nijmeegse onderzoeksters Marjet Derks, Marit Monteiro en José Eijt. In beide gevallen worden thema's belicht van de tiende tot en met de twintigste eeuw. Toch zijn er verschillen. *Terra incognita* heeft uitsluitend betrekking op de geschiedenis van het Nederlandse katholicisme. Aan bod komen onderwerpen als mannelijkheid en vrouwelijkheid in twaalfde-eeuwse commentaren op het Hooglied, katholieke geestelijke maagden in de vroegmoderne tijd, de religieuze leidster Antoinette Bourignon (1616-1680), de negentiende-eeuwse schrijfster Catharina Alberdingk Thijm en de geestelijke zorg voor de fabrieksmeisjes die onder meer bij Philips in Eindhoven werkten.

Vrome Vrouwen daarentegen biedt inzicht in de betekenis van geloof voor vrouwen in zowel het katholicisme als het protestantisme. Zo gaat Rob Meens in op de zonden die in het boeteboek van Burchard van Worms (1008-1012) als vrouwenzonden worden betiteld - dit blijkt vooral te liggen in de sfeer van 'magie en bijgeloof'. Anneke Mulder-Bakker bespreekt het leven van de kluizenares Kreupele Margriet van Maagdenburg (1200-1250) en Liesbeth Geudeke diept de positie van vrouwen in de vroege gereformeerde kerk uit (1566-1650). Ook Florence Koorn presenteert

een biografisch verhaal, en wel van de charismatische anti-heilige Elisabeth Strouven (1600-1661) ten tijde van de Contrareformatie. Van Fred van Lieburg is een bijdrage opgenomen over piëtistes in de achttiende eeuw, gevolgd door een artikel van José Eijt over de in 1837 in Maastricht opgerichte congregatie van de liefdezusters Onder de Bogen. De zusters werden vooral bekend vanwege hun liefdadige activiteiten op het gebied van de verpleging. Van ondergetekende tenslotte is een bijdrage opgenomen over de ruimte die vrouwen kregen tot politieke participatie in de ARP en de CHU (1900-1955) en hoe zij deze *als vrouw* benutten. Het aardige van de bundel *Vrome vrouwen* is dat deze afsluit met een drietal interviews met hedendaagse 'vrome' vrouwen: twee katholieke religieuzen, een hervormde predikante en een jonge medewerkster van de EO. De bundel krijgt hiermee een actueel tintje, dat laat zien hoe het geloof ook aan het einde van onze geseculariseerde eeuw voor vrouwen diverse, vaak persoonlijk ingevulde betekenissen heeft. Zo vertelt de hervormde predikante dat het geloof haar steeds weer de zin van haar leven aanreikt. In haar werk probeert zij te laten zien dat het geloof ook op vrouwen slaat, bijvoorbeeld door woorden in liederen te veranderen of wijzigingen aan te brengen in de liturgie.

Zusters en heiligen...

Wie door de bijdrage van Eijt geïnteresseerd is geraakt in de verborgen wereld van de zustercongregaties van de negentiende en twintigste eeuw, kan voor meer en diepgaande informatie hierover terecht bij het proefschrift dat de Nijmeegse historica hierover in 1996 heeft gepubliceerd. Onder de titel *Religieuze vrouwen: bruid, moeder, zuster* wordt de geschiedenis van twee Nederlande congregaties beschreven, van 1820 tot 1940. Enerzijds gaat de aandacht uit naar de Maastrichtse zusters Onder de Bogen, die ook in *Vrome vrouwen* kort aan de orde komen, anderzijds komen de Bossche zusters van de Choorstraat aan bod, die zich als onderwijscongregatie profileerden. Eijt werkt vanuit het hierboven beschreven dynamisch-historische perspectief. Zij wil laten zien hoe de zusters zich schikten in de normen en eisen van de kerkelijke en maatschappelijke omgeving, maar ook hoe zij zochten naar manieren om zich niet aan te passen of dat alleen op hun eigen termen te doen. De uitkomst van haar onderzoek is dat de zusters leefden in een kloosterlijke cultuur, waarin door allerlei regelgeving voor een eigen stem inderdaad betrekkelijk weinig ruimte was. De werkzaamheden in onderwijs en verpleging, maar ook het innerlijke geloofsleven en de persoonlijke band met God compenseerden dit echter. Deze boden de zusters de ruimte tot een persoonlijke invulling van hun religieuze leven.

Ook Martie Dieperink gaat in haar boek *Dochters naar mijn hart* op zoek naar de spiritualiteit van vrouwen, dit keer in de Middeleeuwen. Op publieksgerichte wijze gaat zij op zoek naar herkenning: hoe geloofden vooraanstaande Middeleeuwse religieuze vrouwen (heiligen)? Wat betekende het geloof voor hen en wat kunnen wij, die leven in een tijd waarin dringend behoefte is aan christelijke spiritualiteit, daarvan leren? Dieperinks beschrijft de levens van onder andere Hildegard van Bingen, Clara van Assisi en Catharina van Siëna. Vooral gaat zij in op facetten van hun geestelijk leven, als hun roeping en de toewijding aan Christus. Het eindoordeel van Dieperink over de spiritualiteit van deze vrouwen is dat deze ook voor protestanten van nu verrassend herkenbaar is. Met droefenis constateert zij dan ook dat de Reformatie 'aan alle vrouwenspiritualiteit...een hardhandig einde' heeft gemaakt. 'Er was geen plaats meer voor het ongehuwd leven van monialen... en voor het profetisch charismatisch gezag van vrouwen. Hun spiritualiteit werd verdacht als een menselijk opklimmen tot God.' Onze beeldenstorm heeft 'een beetje te veel' weggevaagd, aldus Dieperink.[4]

.. en predikantes

Wanneer we *Een ander ambt*, van Annerien Groenendijk en anderen opslaan, blijkt hoe moeizaam het is geweest dit verloren gegane terrein binnen het Nederlandse protestantisme terug te winnen. Tot in onze eeuw was er voor het profetisch charismatisch gezag van vrouwen inzoverre geen plaats, dat vrouwen niet werd toegestaan formele kerkelijke ambten te bekleden. Vanaf ongeveer 1900 kwam geleidelijk aan een proces op gang hierin verandering te brengen. *Een ander ambt* herdenkt dat het in 1994 25 jaar geleden is, dat vrouwen in de Gereformeerde Kerken in Nederland in het ambt werden toegelaten. Groenendijk presenteert allereerst een historisch overzicht van 'de weg naar erkenning'.

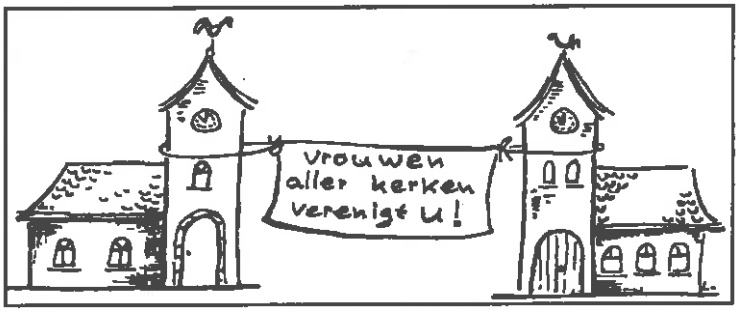
Diverse rapporten bleken nodig om in 1969 tot een positief synodebesluit te komen. Ook bespreekt zij de invloed van vrouwen op dit proces. Hun kerkelijke betrokkenheid speelde een belangrijke rol bij het opnieuw aan de orde stellen van de ambtsvraag. In dit licht zijn vooral de in 1937 opgerichte Gereformeerde Vrouwen Bond en de Bond van Vrouwelijke Werkkrachten (1946) noemenswaardig. Verder biedt *Een ander ambt* heel informatief een kort overzicht van de ontwikkelingen in de Nederlandse en buitenlandse zusterkerken. Vervolgens komen uitgebreide ervaringen van vrouwen aan bod die sinds 1969 een ambt hebben bekleed. Veel vrouwen hebben anno 1994 het gevoel dat de erkenning van gelijkwaardigheid nog steeds niet volledig is waargemaakt. De invloed van vrouwen op het bestuur en beleid van de kerken blijft achter, en op een dieper niveau is er de onmogelijkheid om ervaringen van vrouwen in de kerkelijke traditie te laten doorklinken.

De bundel sluit af met een blik in de richting van de toekomst, op weg naar de Verenigde Protestantse Kerk in Nederland. Benadrukt wordt dat de toekomst open is en dat het niet zozeer gaat om de opvattingen over ambten, maar over de manier waarop kerken in onze tijd gemeente van Christus willen zijn.

Geen modeverschijnsel

Recent onderzoek heeft dus een aanzienlijke oogst op het terrein van godsvrucht en 'gender' opgeleverd. Het einde daarvan is overigens nog niet in zicht. De groep rond *Terra incognita* heeft al laten weten dat zij na vrouwelijkheid en katholicisme studie zal gaan verrichten naar mannelijkheid en katholicisme. In deze kring is ook een stichting opgericht, de stichting *Echo*, die gespecialiseerd historisch onderzoek verricht naar religie en sekse. Voorts heeft ook Marit Monteiro een proefschrift het licht doen zien, getiteld *Geestelijke maagden. Leven tussen klooster en wereld in Noord-Nederland gedurende de zeventiende eeuw*. Nog meer dissertaties staan in de steigers. Naast (beoogde) publicaties is er de aandacht voor religie en sekse bij organisaties en instellingen. Zo wijdde de Vereniging voor Vrouwengeschiedenis (VVG) in 1996 haar twee-jarige in-

ternationale congres aan vrouwen en geloof,[5] en organiseerde *Echo* samen met de Faculteit Godgeleerdheid van de K.U. Nijmegen onlangs een colloquium over ideaalbeelden van religieuze vrouwen en mannen.



Uit: A. Groenendijk, Een ander ambt (tekening Lidy Zweers).

Men kan zich hierbij afbragen: Is er sprake van een mode of gaat het om een serieuze doorbraak van de erkenning van de plaats van godsdienst en levensbeschouwing in het vrouwenhistorische onderzoek? Mijns inziens is het laatste het geval. Na inspiratie te hebben gevonden in het marxisme, het feminisme en het post-structuralisme vindt de nog jonge discipline van de vrouwengeschiedenis in de laatste jaren onder meer aansluiting bij de hermeneutiek. Dit opent inzichten in tot nu toe niet verkende, maar niet onbelangrijke terreinen als de relatie tussen vrouwelijkheid en religie. Dat daarbij vooral contact wordt gezocht met de theologie verbaast niet. In de godgeleerdheid is de hermeneutische benadering immers sterk ontwikkeld. Bovendien is de kerkgeschiedenis een tak van wetenschap die meer door theologen dan door historici wordt beoefend. De historicae die thans onderzoek naar geloof en sekse verrichten doen dat veelal aan theologische instituten of als onafhankelijke onderzoeksters.

Omgekeerd dient dan ook gevraagd te worden of nu sprake is van een serieuze doorbraak van de erkenning van vrouwenhistorisch onderzoek in de theologie en de kerkgeschiedenis. Zover is het echter nog niet helemaal. De VVG heeft in 1996 niet zonder reden uitgesproken dat het haar wens is religie en sekse nadrukkelijker op de agenda van het wetenschappelijke onderzoek te krijgen, bijvoorbeeld middels onderzoeksvoorstellen of het nemen van initiatieven in universitair verband. Voor 'schoolvorming' is inkadering in het universitaire bedrijf immers een vereiste, en inkadering is wat de vrouwengeschiedenis momenteel prefereert. De enigszins antithetisch aandoende '*Alleingang*' die de vrouwengeschiedenis in de jaren zeventig en tachtig kenmerkte is tegenwoordig beslist voorbij. Destijds werd de afzondering gezocht om de vrijheid te hebben tot onafhankelijke wetenschapsbeoefening en theorievorming. Daarvoor achtte men een omgeving nodig die niet door mannelijk denken werd gedomineerd. Nu wordt universitaire integratie als een voorwaarde beschouwd om als tak van wetenschap serieuze uitstraling te hebben. Toegang tot schaars geworden posities en geldstromen in de humanioria spelen daarbij mede een rol.

Initiatieven VCH?

Daar waar vanuit vrouwen-religieuze hoek de integratie wordt gezocht, zou vanuit de VCH met zijn betrokkenheid op de protestantse traditie hetzelfde kunnen worden nagestreefd. Wel signaleren dat op het vlak van religie en sekse interessante ontwikkelingen plaatsvinden, maar vervolgens overgaan tot de orde van de dag is voor onze vereniging onvoldoende. Wij zouden er goed aan doen verdergaande initiatieven te ontwikkelen. Het geeft de VCH de kans zich als partner in een wetenschappelijk debat te profileren. Vooral op het terrein van het protestantisme liggen diverse onbenutte kansen van onderzoek. Begonnen zou kunnen worden met een inventarisatie van wat er binnen het protestantisme aan onderzoek is verricht, om op basis daarvan te komen tot een lijst van thema's waarover onderzoek gewenst is. De VCH zou daartoe het voortouw kunnen nemen, samen met bijvoorbeeld de VVG of de stichting *Echo* en het Historisch Documentatiecentrum voor het Protestantisme.

In eerste instantie valt daarbij te denken aan het organiseren van een werkconferentie voor een beperkte groep onderzoekers, mogelijk gevolgd door een symposium voor een breder publiek - vergelijkbaar met bijvoorbeeld het Verzuilingssymposium dat de VCH eind vorig jaar organiseerde. Dat ons blad *Transparant* een platform is waarop ook de aandacht voor protestantisme en sekse doorklinkt, spreekt in dit licht eigenlijk vanzelf.

Daarnaast is het relevant dat wij ons, als individuele leden van de VCH, toch ook de aanwezigheid realiseren van verborgen talenten. Tal van VCH-leden beschikken welhaast als van nature over een expertise die bij onderzoek naar religie en sekse goed van pas komt, te weten gevoel voor de betekenis van theologische en bijbelse teksten. Annelies van Heijst vertelde op basis van haar eigen onderzoekservaringen op het congres van de VVG in 1996 over de problemen die onderzoek naar de betekenissen van geloof voor vrouwen met zich meebrengt. Als een van de grootste handicaps ervoer zij de interpretatie van normatieve religieuze teksten. Encyclieken of andere leerstellige stukken laten zich niet als vanzelf interpreteren. Gevoel voor de kerkelijke wereld waarin deze teksten geschreven zijn, achtte zij noodzakelijk. Dit geldt zeker voor de huidige tijd, waarin die wereld voor velen een afgesloten domein is. Als individuele onderzoekers en VCH-leden mogen wij ons door deze ervaring aangespoord voelen.

Noten:

1. Dr. A van Heijst in haar lezing op het Internationaal congres van de Vereniging voor Vrouwengeschiedenis, *Saints, Sisters and Society. Explorations of Gender and Religion in the Modern Era*, Amsterdam 8 juni 1996.
2. A. van Heijst, *Zusters, vrouwen van de wereld. Aktieve religieuzen en haar emancipatie* (Amsterdam 1985) 10.
3. *Terra incognita*, 13.
4. *Dochters naar mijn hart*, 198, 200.
5. Voor een verslag daarvan, zie *Historica* 19.3 (oktober 1996). *Historica* is het ledenblad van de Vereniging voor Vrouwengeschiedenis.

N.a.v.

- Mirjam Cornelis, Marjet Derks, e.a. (red.), *Vrome vrouwen. Betekenissen van geloof voor vrouwen in de geschiedenis* (Hilversum: Verloren, 1996) 202 blz., prijs: *f* 35,00.
- Martie Dieperink, *Dochters naar mijn hart. Spiritualiteit van vrouwen in de Middeleeuwen* (Kampen: Kok Voorhoeve, 1995) 206 blz., prijs: *f* 33,50.
- José Eijt, *Religieuze vrouwen: bruid, moeder, zuster. Geschiedenis van twee Nederlandse zustercongregaties, 1820-1940* (Hilversum/Nijmegen: Verloren/Katholiek Studiecentrum, 1995) 456 blz., prijs: *f* 59,00.
- Annerien Groenendijk, Annelies Knoppers, e.a., *Een ander ambt. Vijfentwintig jaar vrouwen in het ambt in de Gereformeerde Kerken in Nederland* (Kampen: Kok, 1994) 191 blz., prijs: *f* 29,50.
- Annelies van Heijst en Marjet Derks (red.), *Terra incognita. Historisch onderzoek naar katholicisme en vrouwelijkheid* (Kampen: Kok Agora, 1994) 210 blz., prijs: *f* 35,00.

De Statenbijbel en de prentkunst

Over een 'liefhebber' en een 'yvrigh kerkelijk man'

Peter van der Coelen

De Statenbijbel, die van onschatbare waarde is geweest voor de ontwikkeling van de Nederlandse taal en literatuur, heeft nauwelijks invloed gehad op de beeldende kunst van de Gouden Eeuw. Zo luidt althans de gangbare opvatting. Niet het beeld maar het woord stond immers centraal in de belangstelling van de Nederlandse gereformeerden van de zeventiende eeuw. Hoewel deze gedachtengang in grote lijnen geldigheid lijkt te hebben, kunnen er toch enige nuanceringen op aan worden gebracht. Het verschijnen van de Statenbijbel heeft wel degelijk een uitwerking gehad op de (prent)kunst. Dit wordt duidelijk uit het voorbeeld van een tweetal belangrijke zeventiende-eeuwse prentmakers, de etser-uitgever Claes Jansz. Visscher en de schilder-etser Rembrandt, respectievelijk een 'yvrigh kerkelijk man' en een 'liefhebber'. Werk van hen is momenteel te zien op de tentoonstelling *Aartsvaders, engelen en profeten. Het Oude Testament in prent* (Amsterdam, Museum het Rembrandthuis).[1]

DV zaterdag 22 februari 1997 bezoekt de VCH Museum het Rembrandthuis

zie inlegvel

De Statenbijbel

Tussen maandagochtend 19 november en maandagmiddag 26 november 1618 richtte de vergadering van de Nationale Synode te Dordrecht zich in een achttal zittingen exclusief op het probleem van een nieuw te vervaardigen vertaling van de bijbel uit de grondtekst. Hierbij werd de grondslag gelegd voor 'het grootse gebouw van de Statenvertaling'.[2] Achtereenvolgens sprak men over de aard van de vertaling, over het al dan niet opnemen van de apocriefe boeken, over de samenstelling en taakverdeling van het college van vertalers en over de revisie van hun werk. Na een volle werkweek was men in grote lijnen tot overeenstemming gekomen. Tijdens de twaalfde zitting van de synode, op zaterdag 24 november, moesten er alleen nog enkele kleinere punten behandeld worden. De maandag daarop konden de 'overzetters' en 'overzieners' worden gekozen.

Afgaande op de *Acta Ofte Handelinghen Des Nationalen Synodi*, die in 1621 in druk verschenen, hebben de synodeleden zich niet of nauwelijks gebogen over de uiterlijke verschijningsvorm van de toekomstige Statenbijbel. Vermoedelijk was het opnemen van eventuele tekstillustraties geen punt van discussie. De meeste gereformeerde bijbeledities waren – anders dan de katholieke en lutherse vertalingen – al enige decennia in ongeïllustreerde vorm op de markt gebracht of hoogstens voorzien van kaarten en 'reconstructies' van Tabernakel en Tempel.[3] Dat wil echter nog niet zeggen dat de synode tegen illustraties was. Nadat men op zaterdag 24 november de mogelijke toevoeging van plaatsbeschrijvingen en tijds- en geslachtsregisters besproken had, luidde het oordeel dat het zeker 'profijtelick' zou zijn dergelijke lijsten aan het eind van de Bijbel te stellen. De kwestie was echter geenszins urgent en de vertalers mochten er niet mee worden belast. Vermoedelijk achtte men het een zaak die aan latere uitgevers en redacteurs over kon worden gelaten. Wel werd reeds de zorg uitgesproken dat er voor gewaakt diende te worden 'beschrijvinge[n] die ofte niet correct ofte niet seker en syn, daer by te voegen'. Waakzaamheid was verder vereist, zo meende men, ten aanzien van de randdecoratie van kaarten en de illustratie van de titelbladen. Toegezien moest worden 'datmen in de beschrijvinge der Caerten, ofte inde tijtulen nergens geen beelde[n] by en schildere die erghernisse souden mogen geven'.[4]

Ook dit laatste aspect, de vervaardiging van kaarten en titelpagina's, zal de synode in eerste instantie aan de specialisten, dat wil zeggen aan uitgevers en hun illustrators, hebben overgelaten. Dit wordt in ieder geval gesuggereerd door de verwikkelingen rond het titelblad van de Statenbijbel. In de eerste editie, in 1637 gedrukt te Leiden door Paulus Aertsz. van Ravensteyn voor de weduwe en erfgenamen van Hillebrant Jacobsz. van der Wouw, wordt de titel omlijst door een monumentale, klassiek-sobere poort met een opengeslagen bijbel erboven en het Statenwapen eronder (afb. 1). Dit ontwerp moet in de smaak zijn gevallen, want het werd standaard voor de latere drukken. De lichtende driehoek met het tetragram, helemaal bovenaan het titelblad, wekte schijnbaar wel aanstoot. Gevolg gevend aan de wens van enkele particuliere synodes werd hij in latere drukken verwijderd (afb. 2).[5] Ook het stadsgezicht van Leiden, geheel onderaan in de cartouche, werd niet altijd overgenomen. Amsterdamse uitgevers vervingen het door een gezicht op Amsterdam en later door een voorstelling van Elia gevoed door de raven.

Claes Jansz. Visscher en de illustratie van de Statenbijbel

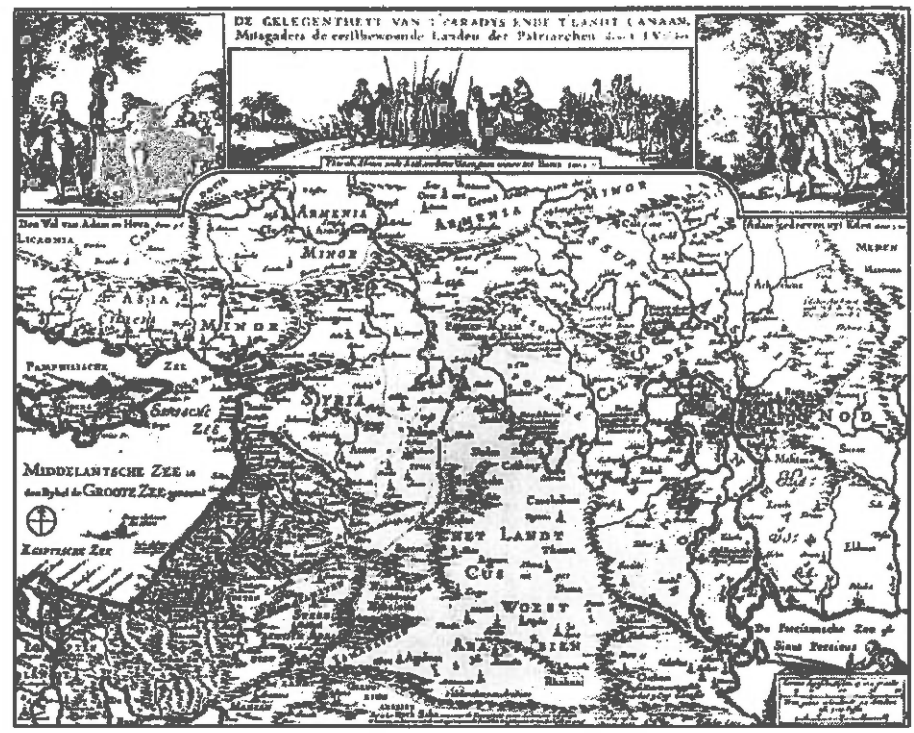
Buiten de titelpagina bleef de Statenvertaling zo goed als ongeïllustreerd. De uitgevers namen geen tekstillustraties of bijbehorende prentbladen op. Kaarten hoorden evenmin tot de officiële 'standaarduitrusting' van het werk.[6] Het verschijnen van de langverwachte vertaling moet de vraag naar bijbelprenten echter hebben doen toenemen. Vele lezers zullen de behoefte hebben gevoeld om het gelezene ook te zien. Vindingrijke uitgevers zorgden al snel voor een oplossing.

1. Biblia, Dat is: De gantsche H. Schrifture..., *Leiden (Paulus Aertsz. van Ravensteyn voor de weduwe en erfgenamen van Hillebrant Jacobsz. van Wouw) 1637, gegraveerd titelblad. Amsterdam, Bijbels Museum.*

Door op losse bladen gedrukte bijbelillustraties aan te bieden, creëerden ze de mogelijkheid om de Statenbijbel alsnog te verfraaien. De koper kon dergelijke bladen – net als bijbelkaarten – in het aangeschafte bijbelexemplaar laten meebinden.[7)]

De voornaamste leverancier op dit gebied was de Amsterdamse etskunstenaar en prentverkoper Claes Jansz. Visscher (1586/87-1652). Visschers winkel in de Kalverstraat bood voor elk wat wils. Van wereldkaarten tot weefpatronen en van ganzeborden tot Rembrandtetsen, voor iedere smaak en elke beurs lag er wel wat. Over het in alle opzichten overweldigende aanbod zijn we uitermate goed geïnformeerd dankzij een gedrukte fondscatalogus uit ca. 1680, toen de zaak geleid werd door Visschers kleinzoon Nicolaus. Deze *Catalogus Van groote en kleene Land-kaerten, Steden, Print-kunst En Boecken* bevat een lijst van alle kaarten, prenten en boeken waar de firma Visscher de koperplaten van bezat en waarvan op elk moment nieuwe afdrukken konden worden gemaakt. Al met al gaat het om zo'n vijfduizend verschillende prenten, waarvan er 1519 – bijna een derdedeel – aan bijbelse voorstellingen zijn gewijd.[8)]

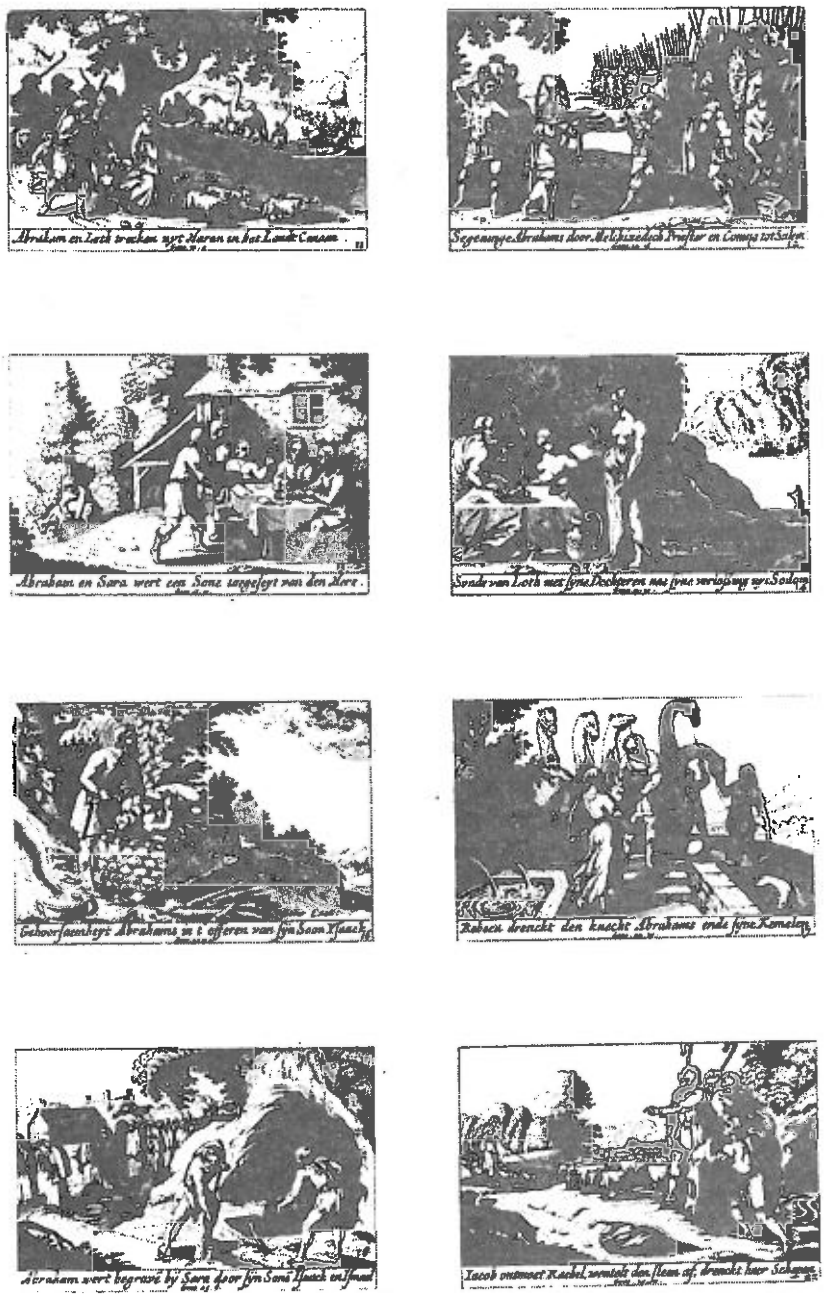
Het bijbelse zwaartepunt in het Visscher-fonds had zijn oorsprong in de jaren na 1637, toen Claes Jansz. zich sterk was gaan toeleggen op het uitgeven van bijbelkaarten, bijbelprenten en prentenbijbels. Het lag voor de hand om naar aanleiding van het verschijnen van de nieuwe bijbelvertaling ook nieuwe bijbelkaarten te laten vervaardigen. Dergelijke kaarten kwamen immers ook voor in de oudere gereformeerde bijbelvertalingen. Visscher bracht twee reeksen tot stand, respectievelijk bestemd voor Bijbels van folio- en octavo-formaat. Uit de laatste reeks stamt 'De Gelegentheyt Van T'Paradys Ende T'Landt Canaan, Mitsgaders de eerstbewoonde Landen der Patriarchen' (afb. 3). Getuige een van de opschriften was de kaart, die een groot deel van het Nabije Oosten toont, bedoeld om vóór het derde hoofdstuk van Genesis bij te binden. De lezer kon zich zo een idee vormen van de situering van het Paradijs en de plaatsen waar de patriarchen geleefd hadden. Een drietal fraai getekende taferelen leidt de kaart als het ware in: links en rechts de bekende scènes met 'De Zondeval' en 'De Verdrijving', in het midden 'Het vertrek van Terach, Abraham en Lot uit Ur' (Gen. 11:31), waarbij de drie oosters geklede patriarchen een karavaan met ezels en kamelen leiden.



3. Abraham van den Broeck naar Claes Jansz. Visscher, Bijbelkaart *(*De gelegentheyt van t'Paradys ende t'Landt Canaan*), 1643, 16,5 x 21,3 cm. Foto: Universiteitsbibliotheek Nijmegen.*

2. Biblia, Dat Is: De gantsche H. Schrifture..., *Amsterdam (weduwe van Paulus Aertsz. van Ravensteyn) 1657, gegraveerd titelblad. Foto: Universiteitsbibliotheek Nijmegen*

Visscher omschreef zijn bijbelkaarten in 1642 als 'heel dienstigh om by alle Bybels [...] inghebonden te werden, tot verlichtinghe des Lesers'.[9)] Hetzelfde zou hij hebben kunnen zeggen over de reeksen bijbelprenten die hij in dezelfde tijd op de markt bracht. Een daarvan werd ontworpen en geëtst door Pieter Hendricksz. Schut (afb. 4). De reeks bestaat uit 42 prentbladen. Ieder blad bevat acht kleine voorstellingen die voorzien zijn



4. Pieter Hendricksz. Schut, Prentblad met acht voorstellingen uit Genesis, *ca. 1650, 8 etsen, ieder ca. 6,5 x 9.7 cm. Foto: Amsterdam, Bijbels Museum.*

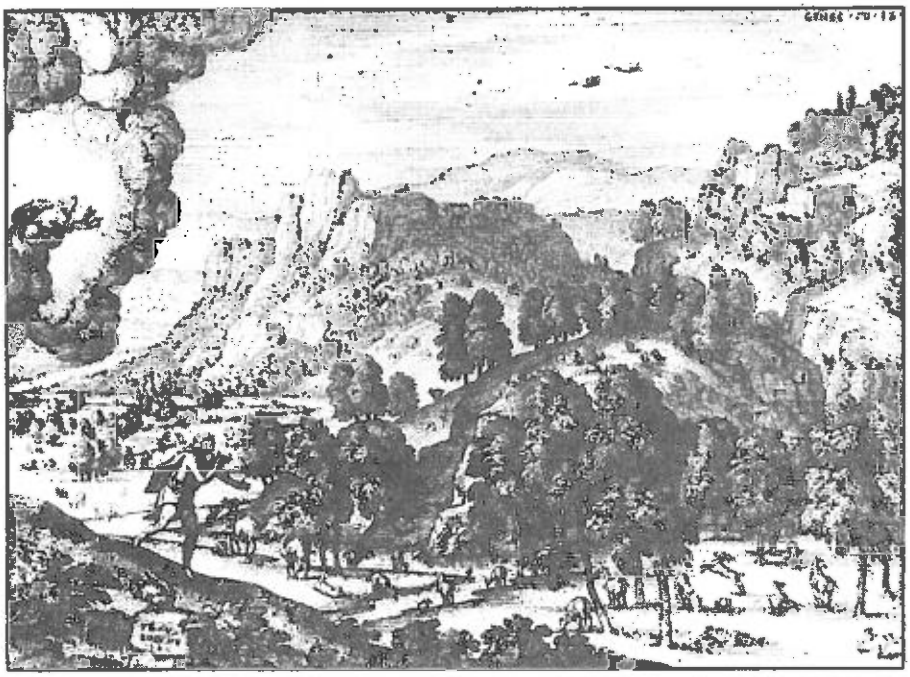
van korte onderschriften in het Nederlands. Schuts composities zijn weinig oorspronkelijk. Hij ontleende ze grotendeels aan oudere Vlaamse en Duitse voorbeelden. De bladen waren bedoeld om bij te binden in grootformaat Statenbijbels. Ze konden echter ook verknipt worden zodat ze geschikt werden voor Bijbels van kleiner formaat.

Visscher had de visueel ingestelde bijbellezer behalve losse prenten en kaarten nog meer te bieden, namelijk prentenbijbels. In dergelijke boeken wordt de schriftuurlijke geschiedenis naverteld aan de hand van prenten. De eigenlijke bijbeltekst komt er niet in voor, hoogstens citaten of korte parafrasen. Tussen 1637 en 1639 bracht Visscher liefst vijf prentenbijbels op de markt.[10] Nieuw waren deze werken geenszins. Zonder uitzondering betreft het herdrukken van boeken die al decennia eerder bij andere uitgevers waren verschenen. Zo werden de honderd etsen in Visschers *Emblemata sacra* uit 1639, vervaardigd in de jaren 1580 door de Antwerpse kunstenaar Pieter van der Borcht, oorspronkelijk gepubliceerd door Frans van Raphelingen te Leiden. Visscher verwierf de koperplaten van de reeks op de veiling van de nalatenschap van zijn Amsterdamse collega Michiel Colijn, die zelf in 1613 een herdruk van Van der Borchts werk op de markt had gebracht (afb. 5). Kenmerkend voor de reeks is de grote aandacht voor het landschap, hetgeen goed te zien is op de afgebeelde ets met de verbanning van Kaïn.

Welke klanten had Visscher speciaal op het oog met deze prentenbijbels? Een duidelijke aanwijzing hiervoor vinden we in de boeken zelf. Hoewel de herkomst van de prenten klaarblijkelijk onbelangrijk voor Visscher was, vond hij het af en toe toch nodig om de oorspronkelijke composities enigszins te wijzigen. Dat gebeurde vooral met antropomorfe Godsvoorstellingen. Zo had Pieter van der Borcht in zijn uitbeelding van Genesis 4:9-16 (afb. 5), waarin de vluchtende Kaïn verschrikt omhoogkijkt, God op de traditionele wijze voorgesteld als God-de-Vader, als een oude bebaarde man met lange haren. Visscher verwijderde deze personificatie – net als alle andere – van de oude koperplaat en verving hem door een tetragram in een stralenkrans (afb. 6).

Voor calvinisten was het afbeelden van God in menselijke gestalte niet toegestaan. Calvijn zelf had het ten felste veroordeeld. Het verbaast dan ook allerminst dat we in de Heidelbergse Catechismus, een van de drie belijdenisgeschriften van de Nederlandse gereformeerden, eenzelfde standpunt vinden. Er wordt geen bezwaar gemaakt tegen het afbeelden van de 'creaturen', zolang dat niet met de bedoeling gebeurde om deze te vereren, maar, zo heet het uitdrukkelijk, 'God en can noch en mach in geenderley wijse afgebeeldet werden'.[11] De synode sprak zich, zoals we zagen, in 1618 evenmin uit tegen de beeldende kunst in het algemeen, maar enkel tegen beelden 'die erghernisse souden mogen geven'. Visscher verwijderde daarom dat wat aanstoot zou kunnen geven uit de oude voorstellingen. Zijn prentenbijbels zullen dan ook in de eerste plaats op de markt zijn gebracht voor lezers van de nieuwe vertaling. Men kon ze gebruiken als een soort visueel supplement op de ongeïllustreerde Statenbijbel.

Het verschijnen van de Statenbijbel in 1637 gaf de bijbelillustratie zodoende een nieuwe impuls. De firma Visscher, die de markt voor bijbelprenten en pren-



5. Pieter van der Borcht, De verbanning van Kaïn, *ets, ca. 20 x 26,5 cm, in:* Emblemata sacra..., *Amsterdam (Michiel Colijn) 1613. Amsterdam, Rijksmuseum.*

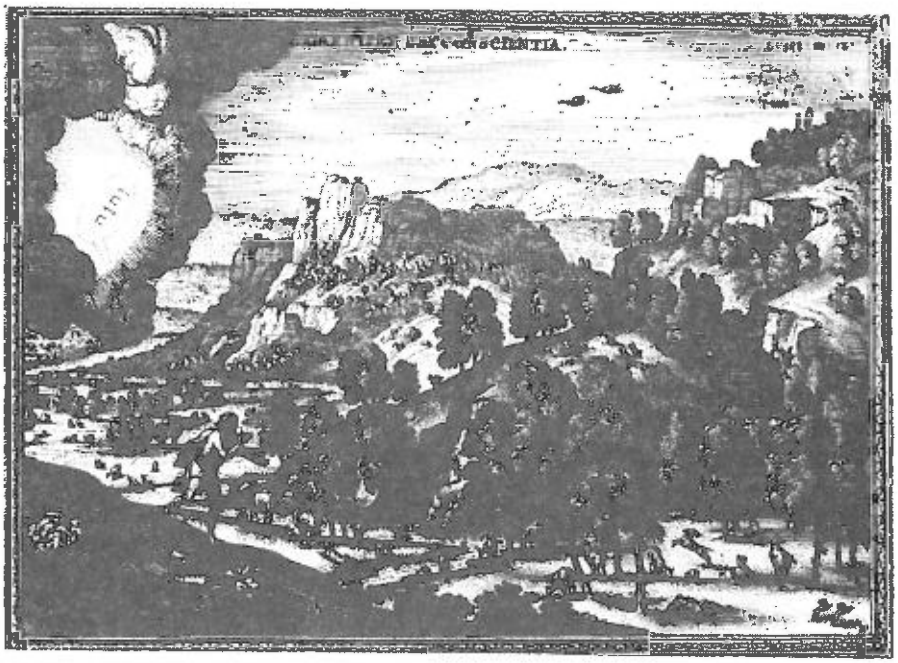
tenbijbels domineerde, beperkte zich echter tot het herdrukken van oudere werken dan wel het produceren van middelmatige kopieën naar bekende composities uit de geschiedenis van de prentkunst. Inhoudelijk gezien had de Statenvertaling in Visschers prentuitgaven nauwelijks invloed.

Rembrandt en de Statenbijbel

Visscher zag ervan af om opdrachten verlenen aan contemporaine prentkunstenaars ter vervaardiging van oorspronkelijke reeksen bijbelprenten. Vraag is nu in hoeverre deze kunstenaars in de bijbelse voorstellingen die ze uit eigen initiatief maakten door de Statenbijbel beïnvloed werden. De verwachtingen mogen hierbij niet al te hooggespannen zijn. Zoals Christian Tümpel uiteengezet heeft, volgden zeventiende-eeuwse kunstenaars in hun voorstellingen immers meestal de tekstversie van de Vulgaat. Ze deden dat 'niet omdat zij die kenden, maar omdat de bijbelillustraties van de vijftiende en zestiende eeuw en de daarop gebaseerde grafiek en prentenreeksen in hun inhoudelijke vorm door de Vulgaattekst waren bepaald'. En het waren juist deze oude prenten die het uitgangspunt vormden voor nieuwe composities. Kunstenaars lieten zich eerder inspireren door de werken van hun voorgangers dan door de precieze bijbeltekst. 'De Statenbijbel speelde bij de beeldvorming pas zeer laat een rol. Er was een zekere tijd nodig voordat deze moderne vertaling [...] invloed kreeg. Rembrandt was een van de eerste schilders die ook de Statenbijbel raadpleegden, namelijk in zijn late werk'.[12]

Had Rembrandt echter wel de beschikking over een exemplaar van de Statenbijbel? In 1656, toen hij in grote financiële problemen was gekomen, werd er een inventaris opgesteld van zijn bezittingen. Deze lijst geeft ons een unieke kijk op Rembrandts verzameling van kunst en rariteiten. Een boekenkast van enige omvang schijnt hij niet te hebben gehad. Weliswaar worden er tal van 'kunstboeken' vermeld (albums met tekeningen en prenten), maar het aantal 'echte' boeken is uiterst bescheiden. Duidelijk wordt dat Rembrandt niet iemand was die naar de boekwinkel snelde om daar de nieuwste editie van een bepaald werk te pakken te krijgen. In plaats van de oude Duitse vertaling van de *Joodse Oudheden* die hij bezat ('Een Hoogduijtsche Flavio Jevus gestoffeert met figueren van Tobias Timmerman'), had hij ook een van de vele Nederlandse edities van de werken van Flavius Josephus kunnen aanschaffen. Deze indruk wordt versterkt door het feit dat de inventaris 'Een oude Bijbel' vermeld – dus geen exemplaar van de bijna twintig jaar tevoren verschenen Statenbijbel. We kunnen er slechts naar gissen om welke editie het gaat, een protestantse of een katholieke, een zestiende-eeuwse of een zeventiende-eeuwse. Aannemelijk is echter wel dat Rembrandt, hoewel hij de Latijnse school bezocht had en zelfs korte tijd ingeschreven stond aan de Leidse universiteit, de Bijbel in de volkstaal zal hebben gelezen.[13]

Ook in inventarissen van andere zeventiende-eeuwse kunstenaars vinden we oude Bijbels vermeld. Slechts in een enkel geval, aan het eind van de eeuw, wordt de Statenbijbel genoemd.[14] Natuurlijk sluit dit niet uit dat vele kunste-



6. Pieter van der Borcht, De verbanning van Kaïn, *ets, ca. 20 x 26,5 cm, in:* Emblemata sacra..., *Amsterdam (Claes Jansz. Visscher) 1639. Amsterdam, Rijksmuseum.*

7. Rembrandt, Abraham onthaalt de Heer en twee engelen, *1656, ets en droge naald, 15.9 x 13.1 cm. Amsterdam, Museum het Rembrandthuis.*

naars een exemplaar ervan hebben gehad. Vaak is immers niet vast te stellen op welke vertaling een voorstelling is gebaseerd. Weliswaar was de Statenbijbel, vanwege de uiterste precizie waarmee de Hebreeuwse en Griekse grondtekst gevolgd werd, in interpretatie, woordkeus, uitdrukkingen en tal van details vernieuwend, maar de historiën – de bijbelse verhalen die door kunstenaars werden uitgebeeld – bleven in grote lijnen uiteraard hetzelfde.

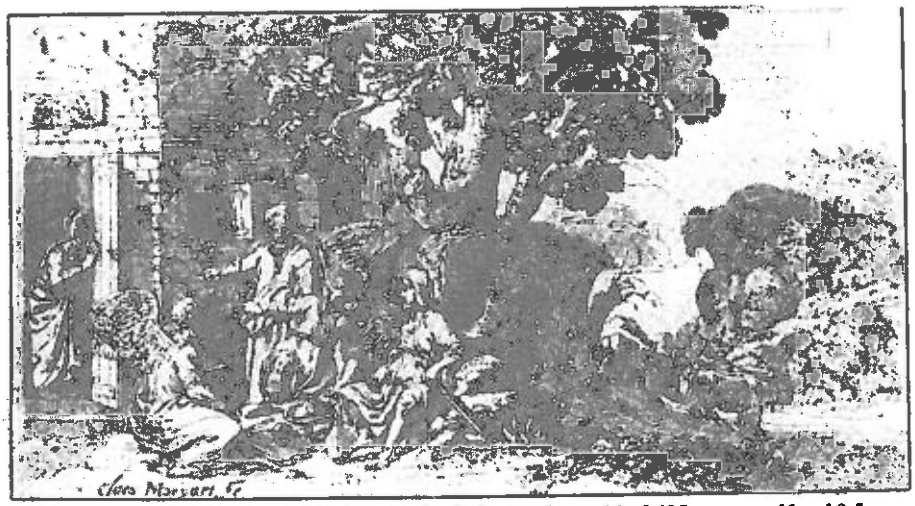
Na Rembrandts overlijden in 1669 werd er wederom een inventaris opgesteld van zijn bezittingen, zij het een zeer beknopte. Hierin wordt 'Een Bijbel' vermeld. Opnieuw blijft onduidelijk welke editie het betreft. Toch zou het wel eens om een exemplaar van de Statenbijbel kunnen gaan. Terwijl aanvankelijk niets in Rembrandts werk op een directe kennis van de nieuwe vertaling wijst, treffen we er, zoals boven al aangegeven werd, in enkele van zijn latere voorstellingen duidelijke sporen van aan. Een voorbeeld daarvan is Rembrandts ets met de geschiedenis uit het leven van Abraham die in Genesis 18:1-15 wordt beschreven (afb. 7). Op het heetst van de dag werd de aartsvader bezocht door drie mannen. Hij onthaalde hen met grote gastvrijheid. Een van hen voorspelde hem de geboorte van een zoon.

In Rembrandts ets zien we op de voorgrond hoe Abraham de mannen van rechts een drinkkan komt brengen. De bezoekers bevinden zich op een verhoging. Ze zitten op z'n oosters op een tapijt en hebben een schaal met voedsel voor zich. Met de twee andere figuren heeft Rembrandt het verdere verloop van de geschiedenis aangeduid. Links zien we de hoogbejaarde Sara, die vanuit de deuropening toeluistert, en in het midden, geheel verdiept in zijn spel met pijl en boog, de jonge Ismaël; hij zou later – na de geboorte van het beloofde kind – worden verstoten en zich tot een ervaren boogschutter ontwikkelen (Gen. 21:20).

Rembrandts weergave van de drie bezoekers is bijzonder. In de beeldtraditie werden ze meestal geportretteerd als drie gelijkwaardige personen. Zo zien we in de ets die Claes Moeyaert vóór 1625 maakte (afb. 8) een vlot weergegeven trio engelen met duidelijk neergezette vleugels. Anders dan bij Moeyaert domineert in de voorstelling van Rembrandt één van de bezoekers. Hij zit temidden van twee engelen en is weergegeven als een waardige oude man met lange haren en een baard, dus op de wijze waarop God-de-Vader van oudsher werd voorgesteld.[15]

Deze voor dit thema ongebruikelijke iconografie is terecht in verband gebracht met de korte inhoudsopgave (*summarium*) waarmee de tekst van het achttiende hoofdstuk van het boek Genesis in de Statenbijbel wordt ingeleid. 'Twee Engelen, ende de Heere selfs, verschijnen Abraham in de gedaente van drie mannen, die hy vriendelick noodicht ende onthaelt', heet het daar immers.[16] Dit is in deze context echter niet de enige relevante plaats. In de kanttekening bij vers 2 (nr. 3) wordt de zinsnede 'daer stonden drie mannen' nader gepreciseerd: 'In gedaente, ende nae de meyninge van Abraham: maer in de waerheyt twee Engelen ende de derde de HEERE selfs, die voor den tijt deser gesantschap, met menschelicke lichamen haer vertoonden; met dewelcke sy ginge[n], saten, spraken, ende ate[n]'. In de kanttekening bij vers 3 (nr. 7) wordt bovendien vermeld: 'Abraham spreekt eenen van hen aen, die de aensienlickste was, ende dien hy naderhant bevont de[n] HEERE te zijn'.[17] Rembrandt heeft deze persoon door kleding, hoofddeksel, postuur en gebaar ook duidelijk als 'de aensienlickste' uitgebeeld. Misschien dat ook kanttekening nr. 18 bij vers 8, waarin wordt verduidelijkt dat Abraham bij zijn gasten bleef staan 'om hen te dienen', een rol speelde bij het componeren van de ets: met zijn gebogen houding is de aartsvader expliciet als dienaar getypeerd.

Hoewel Rembrandt hier dus de gereformeerde Bijbel lijkt te volgen, mag het ten zeerste betwijfeld worden of calvinisten – gezien hun weerzin tegen antropomorfe Godsvoorstellingen – wel zo gelukkig zullen zijn geweest met zijn oplossing. Weliswaar had Calvijn zelf in zijn Genesis-commentaar (V, 13) een van de bezoekers uitdrukkelijk naar voren gehaald. Hij stelde echter '[...] dat aan één de voornaamste plaats wordt toegekend, omdat Christus, die het levende Beeld des Vaders is, dikwijls onder de gedaante van een Engel aan de vaderen is verschenen, maar dat Hij de Engelen, wier Hoofd Hij is, tot begeleiders had'.[18] Rembrandt lijkt de tekst in



8. Claes Cornelisz. Moeyaert, Abraham onthaalt de engelen, *vóór 1625, ets, ca. 11 x 19,5 cm. Foto: Universiteitsbibliotheek Nijmegen.*

de Statenbijbel naar de letter te hebben gevolgd, maar niet in de gereformeerde geest. En indien hij het 'Nieuw Register Des Ouden Testaments; Gestelt by d'Oversetters: volgens de last van de Hoogh-Moogh: Heeren Staten Generael, ende 't besluyt des Synodi Nationalis van Dordrecht', een uitvoerig naamregister dat in exemplaren van de Statenbijbel werd bijgebonden, had geraadpleegd, dan had hij onder het trefwoord 'Abram' op fol. a1r kunnen vinden: 'onthaelt den *Sone* Godts met twee Engelen'.

Meer in overeenstemming met deze uitleg, die conform is aan die van Calvijn en wellicht een stuk aanvaardbaarder voor gereformeerde kijkers, is de weergave in de ets van Jan Barendsz. Muykens (afb. 9). Weliswaar betreft het een iets eerder moment uit de historie, namelijk de begroeting van de drie mannen, maar ook hier zien we hen uitgebeeld als de Heer vergezeld door twee engelen. Muykens typeerde de Heer echter niet als God-de-Vader, maar gaf hem door middel van aureool, kapsel, baard en fysionomie de trekken van Christus, zoals deze in de beeldende kunst meestal te vinden zijn.[19] Voor zover bekend was Muykens de eerste kunstenaar die een van de bezoekers naar voren haalde. Opmerkelijk is dat zijn prent ontstond in 1637, het jaar waarin de Statenbijbel verscheen. Dit lijkt nauwelijks toeval te kunnen zijn, ware het niet dat Muykens vermoedelijk lutheraan was.[20]

De verwantschap tussen ets en *summarium* wordt wel beschouwd als een bewijs dat Rembrandt een exemplaar van de Statenbijbel in zijn bezit heeft gehad. Zeker is dat echter niet, want hij kan ook tot zijn weergave zijn geïnspireerd door Muykens' prent. Dat Rembrandt het geheel niet liet afspelen onder de schaduw van één boom, zoals bij Moeyaert en in de beeldtraditie, maar met een rijke vegetatie met verscheidene bomen op de achtergrond, doet echter toch een directe raadpleging van de Statenbijbel vermoeden. Anders dan in de oudere vertalingen wordt hier in vers 1 namelijk niet van één boom gesproken, maar van 'de eycken bosschen van Mamre'.[21]

Een 'liefhebber' en een 'yvrigh kerkelijk man'

Rembrandt was vermoedelijk geen lidmaat van de publieke kerk, maar enkel een 'liefhebber van de gereformeerde religie'. Net als vele van zijn tijdgenoten maakte hij, zoals Van Deursen uiteenzette, voor doop, huwelijk en begrafenis gebruik van de kerkelijke dienstverlening en bezocht hij misschien ook de zondagse preken. Dergelijke 'liefhebbers' waren 'geen ongelovigen, geen van Kerk en godsdienst vervreemden, maar ook geen belijders die zich zo van harte verbonden aan de kerk van hun keuze, dat zij bereid waren zich te onderwerpen aan de kerkelijke tucht'. In 1654 werd Hendrickje Stoffels voor de kerkeraad geroepen en vanwege buitenechtelijke samenleving van het avondmaal gehouden. Rembrandt, met wie Hendrickje al vijf jaar ongehuwd samenwoonde, kreeg geen oproep: 'Dat wijst niet op een dubbele moraal. Kerkelijke tucht werd alleen toegepast bij lidmaten van de gereformeerde Kerk. Als de kerkeraad zich dus wel met Hendrickje en niet met Rembrandt bemoeide, is dat een zeker bewijs dat de eerste wel en de tweede niet tot de gereformeerde Kerk behoorde'.[22]

9. Jan Barendsz. Muykens, Abraham begroet de Heer en twee engelen, *1637, ets, 18.9 x 23.2 cm. Foto: Universiteitsbibliotheek Nijmegen.*

Anders dan Rembrandt was Claes Jansz. Visscher wel lidmaat van de gereformeerde kerk. Geeraerdt Brandt omschreef hem in zijn *Historie der Reformatie* zelfs als 'een yvrigh kerkelijk man, die 't Diakenschap en Ouderlingschap tot meermaelen heeft bedient'.[23] De remonstrantse predikant gebruikte het woord 'kerkelijk' in de zin van contraremonstrants. Hij baseerde zich hierbij op de vele anti-arminiaanse spotprenten die Visscher na de Synode van Dordrecht had uitgegeven. Als vertegenwoordiger van de kerkenraad was de prentverkoper in 1637 bovendien betrokken bij de poging om de allereerste opvoering van Vondels *Gysbreght van Aemstel* te verbieden. Samen met de predikanten was hij fel gekant tegen enkele in zijn ogen 'paapse' scènes in dit drama.

Zoals Visscher in 1637 de 'paapse' passages uit Vondels *Gysbreght* wilde elimineren, zo wiste hij in dezelfde tijd de traditionele personificaties uit zijn prentenbijbels. Hoogstwaarschijnlijk had hij persoonlijk moeite met deze specifieke beeldmotieven. En misschien was de prentverkoper inderdaad de 'vroome Ziel', zoals hij in het 'Grafschrift, op Klaas Jansen Vischer' van Jan Six van Chandelier genoemd wordt.[24] De vraag is echter of Visschers uitgeversactiviteiten geheel tegen deze achtergrond dienen te worden gezien. Het kan dan ook geen kwaad om naast de getuigenissen van Brandt en Six van Chandelier de karakterschets te citeren die de schilderschrijver Jacob Campo Weyerman begin achttiende eeuw van een kunsthandelaar gaf: 'Een *Konstkoper* is een karel die al te wijs is om ooit het Marteldom te

ondergaen voor den godsdienst [...]. Hij is meesten Tijds een orthodox scheijnheijlig; die in de Kerk gedoopt, getrouwt en tot een lidmaat is aenveerdt en die gevolglijk zich dan verbeeldt, Drievoudiglijk geauthoriseert te zijn om ongestraft zijne Tijdgenoten te mogen bedriegen; Een zeedig uijterlijk, en een Fijn mans uijthangbordt, is het merk van een modern vroom *Konstkoper* [...]'.[25]

Campo Weyermans karakteristiek, geschreven met de van hem bekende venijnige pen, is zeker niet gebaseerd op de persoon van Visscher. Evenmin zijn er redenen om aan te nemen dat de prentverkoper zijn klanten bedroog. Zakelijke overwegingen moeten nochtans hebben meegespeeld bij het bewerken van de platen. Om geen aanstoot te geven aan potentiële kopers van calvinistische signatuur zal het aanbrengen van bepaalde veranderingen niet te vermijden zijn geweest. En vermoedelijk wilde Visscher inderdaad in eerste instantie een calvinistisch publiek bereiken met zijn herdrukken.

Betekent dit nu dat Visscher zich uitsluitend op een specifiek gedeelte van de lokale markt richtte, namelijk op de Nederlandse calvinisten? Deze vraag moet met een duidelijk nee worden beantwoord. Visschers prentenbijbels waren niet enkel voor zijn geloofsgenoten bedoeld. De vorm waarin de uitgever deze werken op de markt bracht, zorgde niet voor een inperking van de potentiële kopersgroep, maar eerder voor een uitbreiding. Visscher 'her-vormde' zijn voorstellingen in letterlijke zin, maar 'calviniseerde' ze daarmee geenszins. Het wegwerken van de controversiële voorstellingen van God-de-Vader maakte de prenten niet exclusief calvinistisch. Visscher kon op deze wijze juist een zo breed mogelijk publiek aanspreken, inclusief de gereformeerden.

Visscher vermeed het om polemische of aanstootgevende voorstellingen of teksten in zijn prentenbijbels op te nemen. Op de titelpagina's en in de voorwoorden van deze boeken wordt geen specifieke publieksgroep toegesproken. Geen enkele koper mocht bij voorbaat uitgesloten worden. Onder de daadwerkelijke kopers van Visschers prentenbijbels vinden we dan ook lieden van uiteenlopende gezindten. De boeken werden verspreid over de hele christelijke wereld. Zelfs in het orthodoxe Rusland vonden ze een gretige aftrek.

Calvinisme en kunst

Het doen en laten van de 'yvrigh kerkelijk man' Claes Jansz. Visscher bevestigt Schutte's opvatting dat de Gereformeerde Kerk, het calvinisme, de gemiddelde calvinist noch de 'gereformeerde levensstijl' van de zeventiende eeuw als cultuurvijandig kan worden getypeerd. Tegelijk maakt Visschers voorbeeld duidelijk dat we in zijn geval moeilijk over calvinistische kunst kunnen spreken, zeker wanneer rekening wordt gehouden met de waarschuwing 'dat elke gelijkstelling van het 17e-eeuwse calvinisme op het punt van de verhouding cultuur en samenleving met een Kuyperiaans neo-calvinisme onhistorisch is. De synode van Dordrecht noch welke 17e-eeuwse theoloog, wetenschapper of kunstenaar dan ook ontwierp een program van specifiek christelijke cultuur of wetenschap'.[26]

Deze omstandigheid maakt het uitermate lastig om het begrip 'calvinistische kunst' te definiëren.[27] Kunst van calvinisten is immers nog geen calvinistische kunst. Van exclusief voor calvinisten bedoelde kunst was, met uitzondering misschien van spotprenten en polemische illustraties, in de zeventiende eeuw geen sprake. Het voorbeeld van Rembrandts ets *Abraham onthaalt de Heer en twee engelen* geeft aan hoe complex de problematiek is. Het kunstwerk, dat inhoudelijk gezien door de Statenbijbel beïnvloed werd, kan onmogelijk als 'recht in de leer' worden beschouwd.

Noten:

1. Vgl. P. van der Coelen e.a., *Patriarchs, Angels and Prophets. The Old Testament in Netherlandish Printmaking from Lucas van Leyden to Rembrandt* (Studies in Dutch Graphic Art, II), tentoonstellingscatalogus Amsterdam (Museum het Rembrandthuis) 20 december 1996 – 9 maart 1997.
2. C.C. de Bruin, *De Statenbijbel en zijn voorgangers. Nederlandse bijbelvertalingen vanaf de Reformatie tot 1637* (Haarlem/Brussel 1993) 233.
3. Vgl. B.A. Rosier, *De Nederlandse bijbelillustratie in de zestiende eeuw* (Amsterdam 1992) I, 138, 142.
4. *Acta Ofte Handelinghen Des Nationalen Synodi... Tot Dordrecht, Anno 1618. ende 1619...*, Dordrecht (Isaack Iansz. Canin & geassocieerde drukkers) 1621 (Nijmegen, UB: 38 a 3) 28.
5. De Bruin, *Statenbijbel*, 292.
6. In de eerste editie komen naast ornamentele vignetten wel gehistoricerde initialen voor, zij het zeer kleine. Aan deze – nooit eerder besproken – illustraties hoop ik elders aandacht te besteden.
7. W.C. Poortman, *Bijbel en prent* (Den Haag 1983-86) I, 172-181.
8. Zie mijn essay 'Something for Everyone? The Marketing of Old Testament Prints in Holland's Golden Age', in: Van der Coelen e.a., *Patriarchs*, 37-61 (39).
9. *Catalogus universalis* V, 58. Zie: H.W. de Kooker (red.), *The Catalogus universalis. A Facsimile Edition of the Dutch Booktrade Catalogues Compiled and Published by Broer Jansz, Amsterdam 1640-1652* (Utrecht 1986).
10. Zie mijn artikel 'Claes Jansz. Visschers bijbelse prentenboeken', *De Boekenwereld* 11 (1994-95), 106-120.
11. J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandse belijdenisgeschriften in authentieke teksten* (Amsterdam 1976) 207.
12. Chr. Tümpel, 'De oudtestamentische historieschilderkunst in de Gouden Eeuw', in: Chr. Tümpel e.a., *Het Oude Testament in de schilderkunst van de Gouden Eeuw* (Zwolle/Amsterdam 1991) 8-23 (22).
13. Zie voor Rembrandts inventaris: W.L. Strauss en M. van der Meulen, *The Rembrandt Documents* (New York 1979) nr. 1656/12. Voor Rembrandts gebruik van boeken en de verbeelding ervan in zijn werk: Chr. Tümpel, 'L'iconographie du livre dans l'oeuvre de Rembrandt', *Revue française d'histoire du livre* 86-87 (1995), 191-217.
14. 'Een oude bybel' komt onder meer voor in de inventarissen van de schilders Claes Lourisz. van Egmont (1639), Adriaen van Nieulandt (1658) en Barent Cornelisz. Kleeneknecht (1674). 'Een Staten Bybel' wordt genoemd in de inventaris van Cornelis Mebeecq (1690). Zie: A. Bredius, *Künstler-Inventare* (Den Haag 1915-22) I, 172, 240 e.v., 348 e.v.; III, 772 e.v.
15. Vgl. voor deze etsen van Rembrandt en Moeyaert: Van der Coelen e.a., *Patriarchs*, nrs. 4 en 14.
16. Deze relatie werd voor het eerst gelegd in de doctoraalscriptie *'En de Here verscheen aan hem bij de terebinten van Mamre' (Gen. 18). Exegese en iconografie van het verhaal van Abraham en de engelen* (Kunsthistorisch Instituut Nijmegen 1989) van Marloes Huiskamp. Haar wil ik op deze plaats hartelijk danken voor hieruit verstrekte informatie. Vgl. Tümpel e.a., *Oude Testament*, 29-30, 213.
17. *Biblia, Dat is: De gantsche H. Schrifture...*, Leiden (Paulus Aertsz. van Ravensteyn voor de weduwe en erfgenamen van Hillebrant Jacobsz. van Wouw) 1637 (Nijmegen, UB: 94 a 9) fol. 8v.
18. Geciteerd naar: N. van de Kamp, 'Genesis: de oergeschiedenis en de verhalen van de aartsvaders', in: Tümpel e.a., *Oude Testament*, 24-53 (29).
19. Vgl. M. Roscam Abbing, '"Abraham onthaalt de Heer en twee engelen". Opmerkingen over de titel van de Rembrandt-ets B 29', *Kroniek van het Rembrandthuis* 1993, nr. 2, 28-33 (30).
20. Zie voor Muykens: R.P. Zijp, *Geloof en satire anno 1600*, Utrecht (Museum Het Catharijneconvent) 1981, 59.
21. Van de Kamp, *Genesis*, 48, noot 38. Zie voor andere sporen van invloed van de Statenbijbel bij Rembrandt: Tümpel e.a., *Oude Testament*, 22, 53. Vgl. ook Van der Coelen e.a., *Patriarchs*, 32, 140-141.
22. A.Th. van Deursen, 'Rembrandt en zijn tijd: het leven van een Amsterdamse burgerman', in: Chr. Brown, J. Kelch en P. van Thiel, *Rembrandt. De meester en zijn werkplaats. Schilderijen*, Amsterdam/Zwolle 1991, 40-49 (41, 48). W.L. Meijer (*Kleinood en aanstoot. De Honderdguldenprent en andere bijbelse historiën van Rembrandt* [Transparant reeks, IV, Leiden 1995] 26-36) rekent terecht af met de oude opvatting dat Rembrandt mennoniet of remonstrant geweest zou zijn. In zijn boek, dat vooral handelt over de nieuwtestamentische etsen van Rembrandt, gaat hij niet in op de hierboven besproken ets.
23. *G. Brandts Historie der Reformatie, en andre kerkelyke geschiedenissen, in en ontrent de Nederlanden*, IV, Rotterdam (Barent Bos) 1704, 305-306. Vgl. T.G. Kootte, *Rekkelijk of precies. Remonstranten en contraremonstranten ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt*, Utrecht (Museum het Catharijneconvent) 1994, 73-74.
24. Vgl. A.E. Jacobs (red.), *J. Six van Chandelier. Gedichten* (Assen/Maastricht 1991) I, 391; II, 413-414.
25. Geciteerd naar: T.J. Broos, *Tussen zwart en ultramarijn. De levens van schilders beschreven door Jacob Campo Weyerman (1677-1747)* (Amsterdam 1990) 187.
26. G.J. Schutte, 'De publieke kerk en de cultuur: theocratie van calvinistische stempel?', *De zeventiende eeuw* 8 (1992), 33-39 (38).
27. Zie voor een beknopt overzicht van deze problematiek: I.M. Veldman, 'Calvinisme en de beeldende kunst in de zeventiende eeuw', in: M. Bruggeman (red.), *Mensen van de Nieuwe Tijd. Een Liber amicorum voor A.Th. van Deursen* (Amsterdam 1996) 297-306.

Tentoonstellingsagenda

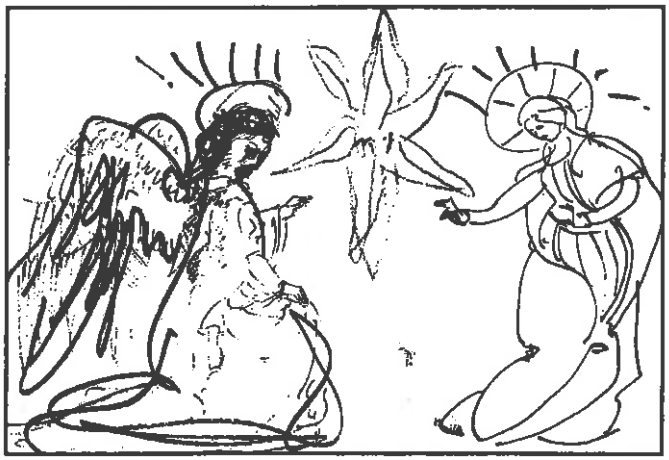
Gerard Raven

t/m 2 mrt	*Engelen, monniken en demonen. Naïeve kunst uit het oude Rusland.* Volksprenten en tekeningen uit het Staats Historisch Museum te Moskou. Museum Catharijneconvent, Nieuwegracht 63, Utrecht, (030) 231 72 96; rondleidingen 231 38 25 (930-1230), di-vr 10-17, za-zo-feestd. 11-17.
t/m 2 mrt	*Schoonheid in devotie. Katholieke avantgarde in de religieuze kunst en de strijd tegen de wansmaak, 1920-1940.* Museum Amstelkring/Ons' Lieve Heer op Solder, Oudezijds Voorburgwal 40, Amsterdam, (020) 624 66 04, ma-za 10-17, zo 13-17.
t/m 2 mrt	*Christmas. Themes in painting.* Zie Aangelicht. Museum voor Religieuze Kunst, Vorstenburg 1, Uden (NB), (0413) 26 34 31, di-vr 10-17, za-zo 13-17.
t/m 9 mrt	*Aartsvaders, engelen en profeten. Het Oude Testament in prent.* Zie Aangelicht. Museum Het Rembrandthuis, Jodenbreestraat 4-6, Amsterdam, (020) 624 94 86, ma-zo 10-17, zo 13-17.
t/m 1 apr	*Joden in Berlijn. Een hoge prijs voor integratie.* Schilderijen uit 1700-1940 uit het Joods Museum en het Stadsmuseum te Berlijn. Joods Historisch Museum, Jonas Daniël Meijerplein 2-4, Amsterdam, (020) 625 42 29/626 99 45, dagelijks 11-17.
t/m 6 apr	*Voorbij het vijftigste herdenkingsjaar.* Foto's van Han Singels. Joods Historisch Museum, als boven.
21 jan-13 apr	*Middeleeuwse kerken van Amsterdam.* Kleine prentenexpositie aangevuld met gebruiksvoorwerpen, aansluitend op de expositie in de Agnietenkapel. Museum Amstelkring, als boven.
22 jan-16 apr	*Middeleeuwse kloosters van Amsterdam.* Zie Aangelicht. Universiteitsmuseum De Agnietenkapel, Oudezijds Voorburgwal 231, Amsterdam, (020) 525 33 41/39, ma-vr 9-17, feestd. gesloten.
3 mrt-21 jun	*Psalmbeeld.* Uitbeelding van regels uit de psalmen. Museum Klooster, Boslaan 3, Ter Apel, (0599) 58 13 70, di-za 10-17, zo 13-17.
6 mrt-19 okt	*Het huis van God. Plaats van leren, vieren, bidden.* Over de architectuur en inrichting van godshuizen in Jodendom, Christendom en Islam. Bijbels Museum, Herengracht 366, Amsterdam, (020) 624 24 36/79 49, ma-za 10-17, zo-chr.feestd. 13-17.
16 mrt-20 jun	*Devotie in gips* (werktitel). Gipsen beelden vanaf het eind der 19e eeuw. Gemeentemuseum Jacob van Horne, Markt 7, Weert, (0495) 57 53 27, di-zo 14-17.
4 apr-15 aug	*Vier eeuwen domineesland.* Het ambt van predikant sinds de 16e eeuw. Museum Catharijneconvent, als boven.
18 apr-31 aug	*Joodse vrouwen wereldwijd.* Foto's van Joan Roth. Joods Historisch Museum, als boven.
18 apr-19 okt	*Gouddraad en zilvergalon* (werktitel). Ceremonieel textiel uit synagoge en woonhuis vanaf de 17e eeuw, zoals gebeds- en besnijdenismantels en voorhangen, recent gerestaureerd. Jubileumtentoonstelling (10 jaar in de huidige panden). Catalogus. Joods Historisch Museum, als boven.
19 apr-2 nov	*De verbeelding van God. 3000 jaar mensen over God.* Educatieve tentoonstelling over het ontstaan van het monotheïstische Godsbeeld in de grote godsdiensten: God als Vader, Schepper, Rechter enz. In de kunst van 2000 voor-1000 na Chr. Bijbels Openluchtmuseum, Profetenlaan 2, Heilig-Landstichting (Nijmegen), (024) 322 98 29, dagelijks 9-1730.

Aangelicht

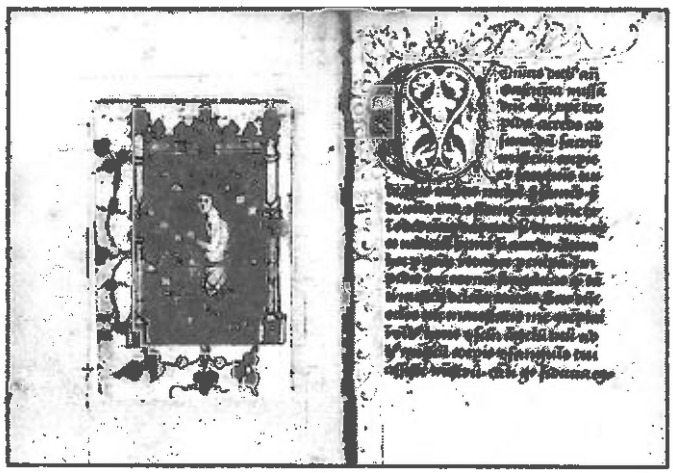
Op D.V. zaterdag 22 februari aanstaande bezoekt de VCH het Rembrandthuis. Zie het inlegvel en het artikel in dit nummer.

Een boeiende combinatie van oude en moderne kunst rond Kerstmis is te zien in Uden. Naast de klassieke middeleeuwse collectie is werk te zien van de moderne kunstenaars Paul van Dongen, Marc Mulders en Reinoud van Vught. In deze expositie draait het om geboorte, feest en drama. De drie kunstenaars gaan de confrontatie met de oude christelijke kunst aan in het bewustzijn dat zij zelf uit deze traditie zijn voortgekomen. Het zuivere *l'art pour l'art* beschouwen zij echter als achterhaald. ***t/m 2 maart***



Kerst gezien door Mulders, Van Dongen en Van Vught (Museum voor Religieuze Kunst, Uden)

Vóór 1578 bezat Amsterdam 21 kloosters, binnen de toenmalige stadsgrenzen van Nieuwezijds Voorburgwal en Kloveniersburgwal. 17 daarvan waren vrouwenkloosters. 600 jaar geleden, in 1397, werd het Agnietenklooster gesticht. Hiervan staat de kapel nog, de enige overgebleven kapel bij een middeleeuws Amsterdams vrouwenklooster. Hierin werd in 1632 het Athenaeum Illustre gevestigd, de voorloper van de Universiteit van Amsterdam. Tegenwoordig is het het Universiteitsmuseum. De tentoonstelling geeft een beeld van het middeleeuwse kloosterleven. Een video roept de sfeer op van het dagelijks en geestelijk leven in zo'n stadsklooster. Met begeleidend boek onder redactie van Marian Schilder (*f* 25), concert (24 feb in de Waalse Kerk) en acht lezingen door specialisten (elke dinsdag 18 feb-15 apr). ***21 januari - 13 april***



Dit 15e-eeuwse getijdenboekje is het enige handschrift in het Latijn waarvan bekend is dat het door een non is overgeschreven. Dat was Elisabeth Godefridusdochter van Edel uit het Oude Nonnenklooster. Mogelijk schreef zij de tekst over zonder die zelf te begrijpen. (Universiteitsmuseum De Agnietenkapel)

Historisch besef in discussie
(startnotitie)

Op de jaarvergadering van de VCH in september heeft het bestuur van de VCH het voorstel gedaan een discussie over 'historisch besef in protestants-christelijke kring' te willen starten. Dit voorstel werd aangenomen en besloten werd er vanaf voorjaar 1997 een begin mee te maken. De discussie wordt in het najaar van 1997 afgesloten, zo mogelijk met een slotbijeenkomst.
De discussie zou zowel binnen als buiten onze vereniging dienen plaats te vinden, dus zowel in *Transparant* als in kranten en andere tijdschriften. In de komende nummers van *Transparant* zal hiervoor ruimte gereserveerd worden. Er zullen ook persberichten worden verspreid waarin melding wordt gemaakt van dit VCH-initiatief.
Verenigingsleden worden opgewekt aan deze discussie een bijdrage te leveren (graag wel in overleg met de redactie). Deze bijdrage kan gaan over één van de onder punt 3 genoemde hoofdthema's (hoe is de situatie; wat is historisch besef; wat te zeggen over het gebruik van de geschiedenis; welke (nieuwe) thema's zijn relevant?).
Hieronder wordt de tekst afgedrukt van de door het bestuur vervaardigde startnotitie.

Startnotitie

1. De Vereniging van Christen-Historici wil krachtens haar uitgangspunten dienstbaar zijn aan de protestants-christelijke kring waarin zij is geworteld. Daartoe behoort het versterken van het historisch besef in deze kring, de bevordering van het bewustzijn van en de verbondenheid met het eigen verleden, en een positief gebruik van de geschiedenis ten behoeve van het culturele leven. Vanouds speelt de geschiedenis een belangrijke rol voor de vorming van de eigen identiteit (en daarmee het vinden van een eigen plaats in de samenleving) en bij de overdracht en het in stand houden van de (kerkelijke) tradities. Deze vitale verbondenheid met de geschiedenis raakt vandaag meer en meer in de verdrukking. De 'sociologisering' van het orthodox-protestantse leven (tot uitdrukking komend in 'verzuild' denken en handelen), om een enkel aspect te noemen, neemt een hoge vlucht en verdringt de verbondenheid tussen groepen en kerken. Een nadere analyse van de situatie is nodig. De VCH meent er goed aan te doen een brede discussie over de plaats van de geschiedenis in het protestants-christelijke leven op gang te brengen.

2. De VCH wil dit doen vanuit de overtuiging dat de protestants-christelijke kring ook vandaag een bepaalde verhouding tot haar eigen geschiedenis onderhoudt. Het besef een geschiedenis te *hebben* is hier nog tamelijk sterk. Deze verhouding is echter niet alleen maar positief, ze is soms ook negatief en in een aantal gevallen ook eenzijdig. Over deze kwalificaties van de hedendaagse verhouding van het protestants-christelijke volksdeel tot haar geschiedenis een enkel woord ter toelichting.
Ze is in zoverre *positief* dat ook vandaag blijkt dat liturgische alsmede kerkelijke tradities en ook protestantse cultuurhoudingen nog altijd worden overgedragen en een belangrijke plaats innemen in kerken en in tal van groepen. In de psalm- en liedcultuur, in een gemeenschappelijke kerkgeschiedenis, in een specifiek cultuurleven wordt ook vandaag de protestants-christelijke identiteit nog altijd gevormd. Er is een gemeenschappelijke cultuur, er zijn gemeenschappelijke normen en waarden die, bij alle historische variatie, zich toch een duidelijke kracht hebben betoond door de eeuwen heen.
Ze is *minder positief* wanneer blijkt dat ook in protestants-christelijke kring de kennis en de belangstelling voor de eigen geschiedenis snel afneemt. Als gevolg van de secularisatie zien we een stuk bewust historisch besef verdwijnen. De geschiedenis is uiteraard niet heilig, maar het voorbeeld van geestverwanten uit vroeger tijd, hun inspanning voor latere geslachten mag niet zomaar worden vergeten. Door het verdwijnen van een levendig geschiedbeeld is protestants-christelijk Nederland, een enkeling daargelaten, ook niet meer goed in staat deel te nemen aan de grote nationale debatten over de nationale identiteit en over de publieke moraal.
De verhouding tot de geschiedenis is ronduit *negatief* wanneer niet meer wordt beseft dat de band met de geschiedenis een belangrijk element vormt van de religieuze houding van de christen. Het christelijk geloof is gecentreerd rondom de historische feiten van Christus' geboorte, dood en opstanding. Dit geloof wordt beleden in gemeenschap met de kerk van alle tijden en plaatsen. Het ziet uit naar Gods verlossende werk in de geschiedenis. Wanneer dit uitzien naar de zin ontbreekt, kan ook de omgang met de geschiedenis in christelijke kring seculariseren.
Ze is *eenzijdig* wanneer blijkt dat het beroep op de geschiedenis fragmentarisch is en ziet op slechts enkele historische feiten of constellaties. Dit beroep op de geschiedenis kan traditionalistisch worden en zich vastklampen aan bepaalde verstarde geschiedbeelden. De vraag kan gesteld worden of een aantal dominerende geschiedbeelden niet sterk door de negentiende eeuw zijn bepaald: de 'vaderlandse kerk', Nederland als 'protestantse natie', christelijke cultuurarbeid in 'verzuild' verband. Verstarde beelden leiden tot een verstard cultuurleven. Een andere visie op het eigen verleden kan ook het eigen heden in een nieuw licht plaatsen.

3. In een brede discussie over bovengenoemde ontwikkelingen en tendensen dienen we verschillende momenten te onderscheiden:
a. Een analyse van de situatie. Hierbij gaat het om de vraag wat er gaande is en over de problemen die samenhangen met een slecht verzorgd historisch besef. Te denken valt aan het probleem van ontworteling en desoriëntatie als gevolg van het zich afwenden van de eigen geschiedenis. In dit verband kan ook de bijbelse omgang met de geschiedenis worden gecontrasteerd met de moderne.
b. Een discussie over historisch besef als zodanig. Wat is historisch besef? Een scheppingsgave aan de mens en tegelijkertijd een gearticuleerd 'weten'. Historisch besef is voor een belangrijk deel een resultaat van het staan in de moderne cultuur. Het heeft van doen met het verstaan van de geschiedenis als een voortgaand proces. Historisme en vooruitgangsgeloof vormen het klimaat waarin een modern historisch besef ademt.
c. Een discussie over het gebruik van de geschiedenis. In alle tijden probeert men aan de hand van het verleden het gedrag in het heden te legitimeren. Verstarring en conservatisme kunnen hieruit gemakkelijk volgen. In hoeverre zijn hedendaagse vormen van verzuiling of van kerkelijk denken niet een uiting van een modern historisme, dat de eigen wereld probeert te verklaren en te duiden vanuit het verleden? Is de gebondenheid aan de geschiedenis de ethiek van de orthodoxie geworden?
d. Een discussie over de thema's die een protestants-christelijke omgang met het verleden centraal zou moeten stellen. Traditioneel kunnen hier de volgende thema's worden genoemd: de belangstelling voor kerk en kerkvolk, de rol van de Oranjes in de Nederlandse geschiedenis, de waardering voor de culturele kracht van het calvinisme. Zijn er andere, nieuwe thema's die vandaag een rol moeten spelen in de bezinning van de protestants-christelijke kring?

commentaar

Een onbevredigende Kuyper-lezing

Roel Kuiper

In oktober 1898 hield de antirevolutionaire leider dr. Abraham Kuyper (1837-1920) een zestal lezingen aan Princeton University, aan de oostkust van de Verenigde Staten. De zogenaamde 'Stone-lezingen' van Kuyper handelden alle 6 over de betekenis van het calvinisme. Kuyper stelde de centrale betekenis van de religie voorop en demonstreerde hoe het calvinisme als levensrichting doorwerkte in de wetenschap, de kunst, de samenleving.

Kuypers geestelijke entree in de Verenigde Staten heeft diepe sporen nagelaten. Zijn boodschap heeft er blijvende indruk gemaakt en niet alleen daar. De Stone-lezingen gelden als de kernachtige samenvatting van Kuypers calvinistische levens- en wereldbeschouwing, die overal in de wereld nog altijd worden gelezen en gewaardeerd: in Zuid-Korea, Canada, Zuid-Afrika, Australië.

De waardering voor Kuyper heeft in de Verenigde Staten geleid tot een opmerkelijk initiatief. Het Center for Public Justice in Washington heeft besloten jaarlijks een 'Kuyper lecture' te doen plaatsvinden. Deze lezing handelt over de invloed van de religie in het publieke leven en wil uitgaan van 'the claim of Jesus Christ on the world'. De directeur van the Center for Public Justice, dr. James Skillen schreef ter introductie een brochure over de figuur van Kuyper.

Dit initiatief verdient alle lof. De mogelijkheid tot bezinning die het Center for Public Justice hiermee in de Verenigde Staten biedt is betekenisvol. Dr. Skillen hoopt dat deze jaarlijkse lezing een stimulans zal zijn voor onderlinge communicatie tussen christenen over de hele wereld. Hij besluit zijn Kuyper brochure met de hoop dat er kracht uit geput mag worden voor christelijke dienstbaarheid in deze wereld.

Op 1 november 1995 heeft de eerste Kuyper-lezing plaatsgevonden op Calvin College in Grand Rapids. De lezing werd gehouden door de historicus Mark A. Noll, hoogleraar aan Wheaton College. In kringen van amerikaanse christen-historici is hij geen onbekende. Overigens is de tweede Kuyper-lezing op 31 oktober jl. gehouden. Deze werd gehouden door dr. Calvin B. de Witt, een deskundige op het gebied van milieuzorg, en ging over het 'rentmeesterschap' over de schepping.

De lezing van dr. Noll verscheen onlangs in druk en kon zodoende ook nu pas aan deze kant van de oceaan meebeleefd worden: *Adding cross to crown.* De ondertitel vermeldt dat het gaat om de politieke betekenis van Christus' lijden. De lezing wil een waarschuwing zijn aan het adres van christenen om in de politiek niet triomfalistisch Christus voor hun karretje te spannen. Zo vat ik het maar even samen. Noll meent dat christen-politici in het verleden te gemakkelijk zich identificeerden met de overwinnende Christus. We moeten niet alleen de verheerlijkte Christus ons voor ogen stellen als we met politiek bezig zijn, maar ook de lijdende Christus. Christus zal pas aan het eind der tijden met macht en in grote glorie verschijnen.

Noll maakt goede opmerkingen als het gaat om het weerstaan van 'American Christology', het gebruik van strijdbare christelijke metaforen in de politiek, die hij ronduit 'pervers' noemt. In feite bestrijdt hij uitingen van 'civil religion', die nogal gemakkelijk geloofssymboliek verbindt met de superioriteit van de Verenigde Staten. Hierop vormt zijn betoog een goede correctie: de werkelijkheid van het christenleven wordt door kruis en verlossing gekenschetst.

Waar ik me echter over heb verbaasd is de oplossing die Noll vervolgens voorstelt. Hij vindt het belangrijk sterker te concentreren op de persoon van Jezus Christus en roept daartoe het lutherse denken te hulp. Geloof en politiek worden hier weer in twee rijken uiteengelegd! Wat hier bij een Kuyper-lezing verwacht mocht worden was een bezinning op de eigen aard van de overheid als instelling van God! Maar over het goddelijk gezag van de overheid spreekt Noll met geen woord. Onder de Schriftplaatsen die hij aanhaalt heb ik een verwijzing naar Romeinen 13 gemist.

Wanneer hij aan het eind komt te spreken over Groen van Prinsterer en Kuyper meent hij dat zij theoretisch en doctrinair te werk zijn gegaan door hun politieke adviezen al te rechtstreeks aan de Schrift te ontlenen en onvoldoende zijn ingegaan op historische omstandigheden. Het is jammer dat hier niet op Groen en Kuyper wordt voortgebouwd, maar dat het fundament dat zij legden, zij het met veel betuigingen van respect, nu onbruikbaar wordt verklaard. En dat nog wel tijdens de eerste 'Kuyper-lecture'! Dit noem ik een onbevredigend begin van een lofwaardig initiatief.

Ingezonden

Bijbels perspectief of mytisch perspectief ?

In zijn artikel 'Tijdsfilosofie en geschiedbeschouwing' zet dr. J. Stellingwerff het bijbelse perspectief tegenover het mythische denken. Tegen dit artikel heb ik een aantal ernstige bezwaren die zich vooral richten op de wijze waarop zijn bijbels perspectief tot stand komt. Wat de auteur poneert als het bijbels perspectief is een zeer beknopte samenvatting van wat door de kritische bijbelwetenschap wordt gezegd over de geschiedenis van Israël. De vraag is of de reconstructie van de geschiedenis van Israël door deze wetenschap een juiste weergave en interpretatie is van de bronnen of dat het zo is dat ze juist een nieuwe mythe heeft geschapen.

Eerst dit: dr. Stellingwerff trekt een parallel tussen de wijze waarop Abraham met de belofte leefde en hoe wij in onze tijd met de belofte hebben te leven. Hij miskent echter de opstanding van Christus waardoor de geschiedenis in principe vervuld is omdat de dood overwonnen is. Daardoor is er een groot verschil tussen de wijze waarop uit de belofte wordt geleefd. Er is reeds een nieuwe Koninkrijk, er is een nieuw leven – in Christus, verborgen bij God – en deze nieuwe realiteit zal de oude realiteit eens volkomen overweldigen. Ik betreur het dat dr. Stellingwerff daarbij het wonder van het geloof van Abraham zo minimaliseert. Zeker, Abraham ontving niet veel meer dan een belofte en slechts enkele primaire voorwaarden voor de vervulling ervan, maar hij werd door God rechtvaardig gesproken op zijn geloof. Abraham was een rechtvaardig man, zoals ieder die hetzelfde geloof heeft. Of hij nu veel van de belofte ziet of weinig, of hem nu veel of weinig is geopenbaard. Hiermee kom ik op het hoofdbezwaar dat ik heb tegen het artikel, de omgang met de openbaring. Dr. Stellingwerff gaat uit van een evolutiewerkelijkheid en hoewel hij later duidelijk maakt dat dit voor hem slechts een model is, verbaas ik mij over de suggestie dat deze werkelijkheid ons meer inzicht zou bieden in Gods grootse plannen 'dan wij vaak met Joden en eerste Christenen menen'. Oerknal en evolutie berusten volgens zijn zeggen op de mythe van de autonome natuur, maar evenwel hanteert hij het evolutiemodel voor een reconstructie van de geschiedenis van Israël. Als ik de consequenties trek van wat dr. Stellingwerff in abstraherende zinnen zegt kom ik tot het volgende: de nomadische stamgodsdienst van Abraham wordt door Mozes herkend, door David te Jeruzalem verenigd met een lokale godsdienst. Deze godsdienst blijft in cultus en rite afhankelijk van de Kanaänitische godsdiensten totdat ze door de catastrofe van de ballingschap heen en in antithese tot het Perzische dualisme universele pretenties krijgt. Als deze reconstructie juist is, wie is dan de God van Israël, wie is de Vader van Jezus Christus, El de stadsgod van Jeruzalem of JHVH van Sinaï? Wat is de legitimiteit van belofte, verbond en wet? Ik stel vragen die de auteur oproept. De offerdienst wordt op gespannen voet verklaard met het wezen van de godsdienst van wet en belofte en de auteur lijkt zich niet te bekommeren om de ingrijpende gevolgen daarvan voor het verstaan van het werk van Christus. Ik lees over het kopiëren van oude geschriften en kronieken en aanvulling daarvan naar het verleden toe. 'Er is geloofsfantasie in de verhalen', aldus dr. Stellingwerff. Moet ik dit zo lezen dat de auteurs van de diverse boeken religie hebben geproduceerd door vroom bedrog? Inspireerde de Heilige Geest tot vroom bedrog? Is er enige reden de Joden ervan te verdenken dat ze op deze wijze hun literatuur tot stand hebben gebracht?

Dr. Stellingwerff hanteert een evolutiemodel, een model uit de natuurwetenschappen en hij brengt dat binnen de geschiedwetenschap die een literaire wetenschap is. Met dit instrumentarium gaat hij naar de theologie, de studie van de Godsopenbaring. Wat hij echter waarneemt is niet hetzelfde als wat profeten en apostelen waarnamen. Zijn model dwingt hem ertoe de geschiedenis van Israël evolutionistisch te zien: eerst de van de evolutionistische ontwikkeling van semitische stamgodsdienst tot de religie van David en Salomo en dan die van het vroom bedrog van de profetische auteurs met de Israëlitische geschiedenis. Deze reconstructie weet geen raad met de inspiratie en maakt profeten tot vrome fantasten. Als het verleden van wet en profeten zo principieel anders was dan Jezus veronderstelde, op grond waarvan pretendeerde Hij ze dan te vervullen? De historisch kritische omgang met de Bijbel stelt haar historische overlevering onder kritiek. Als het verhaal echter onjuist is – op fantasie berust – is de waarheid in gevaar. Zodra echter gepretendeerd wordt dat ondanks een kritische reconstructie het ethisch en geestelijk getuigenis van de Heilige Schrift kan worden gehandhaafd, ontstaat een mythe. Deze reconstructie is per definitie iets anders dan het Woord van God, zij is het verhaal van mensen, over goden en mensen om het hogere en het machtige te verklaren volgens de eisen van de tijd. Het is een mythe, waarden en normen verpakt in een historisch verhaal. In het artikel van dr. Stellingwerff levert deze mythe het zogenoemde Bijbelse perspectief.

Mijn bezwaar tegen het artikel van dr. Stellingwerff geeft het probleem aan waarmee alle moderne historici worden geconfronteerd bij studie van de Heilige Schrift. Wij zijn zodanig geconditioneerd door onze wereld en onze wetenschap dat onze waarneming slechts volgens deze conditionering geschiedt. We leven in het conflict tussen onze historische discipline en ons verlangen het geloof in de openbaring te handhaven. Voor we het weten gebeurt er iets ernstigs. We lezen de Heilige Schrift als historicus. We kunnen niet anders, maar we merken dat we opgehouden hebben te geloven. Hoe? We geloven immers nooit de bronnen die we ontmoeten. We gaan ze kritisch te lijf en na verloop van tijd beginnen we aan onze reconstructie gemodelleerd volgens onze inzichten. Op dat moment staat ons geloof voor een nieuwe uitdaging. Wat moeten we geloven, de bronnen die we kritisch hebben onderzocht of ons model? Het eerste lijkt bijna onmogelijk, het tweede is echter nog ernstiger want dan vervangen we de Bijbel door onze nieuwe mythe. Daarbij zijn we in veel opzichten historisten, we zijn geneigd te geloven dat het wezen van de dingen door hun geschiedenis wordt verklaard. Daarom zijn we zo volhardend bezig met het onderscheiden van het historische van het mythische. De Bijbel is het boek van de openbaring. Ze daagt ons uit ons te bezinnen op het verschil tussen openbaring en mythe, tussen openbaring en geschiedenis. Ze daagt ons uit te begrijpen hoe het mythische en het historische dienstbaar gemaakt worden aan de openbaring.

De stelling waartoe ik gekomen ben wil ik graag in discussie geven: Zodra een kritische reconstructie (of ontmythologisering) van de overlevering van de Heilige Schrift de pretentie heeft het openbaringsgehalte van de Heilige Schrift te handhaven, dan is er een nieuwe mythe geschapen.

B. Coster
apdo 37
08470 Sant Celoni
Spanje

Ingezonden

Geschiedenis en openbaring

Reactie op de ingezonden brief van B. Coster

De moeite, die de heer B. Coster met mijn artikel in Transparant 7.3 over 'Tijdsfilosofie en geschiedbeschouwing' heeft, betreft een probleem waarop ik de redactie voor de inzending ervan al attent maakte. Zelf zou ik een halve eeuw geleden dergelijke bezwaren naar voren hebben gebracht. Al vanaf 1943/44 heb ik nagedacht over 'het conflict tussen onze historische discipline en ons verlangen het geloof in de openbaring te handhaven'. Ik begrijp de problematiek, maar men kan met de jaren groeien in kennis en geloof.

Is genoemd conflict wel echt? Ik meen dat de openbaring zelf historisch van aard is en dat zij geen onveranderlijke, eeuwige inhoud heeft. God is de Eeuwige, maar heeft niet de eigenschap van onveranderlijkheid, zoals Parmenides voor waar hield. De waarheid is niet buiten de geschiedenis. Waarheid is niet onveranderlijkheid en onaandoenlijkheid, maar betrouwbaarheid door de geschiedenis en de dood heen. Waarheid als betrouwbaarheid is historisch van aard. De waarheid is een levensweg. Jezus is als historische persoon de weg, de waarheid en het leven. God is de Schepper, die met de geschiedenis meegaat omdat het de geschiedenis van zijn werk is. God heeft geen dogmatische waarheden geopenbaard, maar een wet ten leven gegeven en een weg van geloof gewezen. Daarom is evolutie en geschiedenis geen model of theorie, maar geschapen werkelijkheid. Binnen die werkelijkheid kunnen wij dan wetenschappelijk onze modellen en theorieën maken en beproeven, en onze bronnen opzoeken en kritisch bestuderen. In alle gevallen hebben we daarbij ook onze verbeelding en fantasie nodig. Bovendien hebben we de opdracht om zelf na te denken en verder te komen in ons verstaan van en omgaan met de historische werkelijkheid, waartoe we zelf behoren.

De heer Coster schrijft dat ik de opstanding van Christus misken, de opstanding 'waardoor de geschiedenis in principe vervuld is omdat de dood overwonnen is'. Hij moet van mij aannemen, dat ik de opstanding geloof, terwijl de dood mij niet meer dodelijk verschrikt. Maar dat de geschiedenis in principe vervuld is, verwerp ik, omdat de geschiedenis tot de schepping en de herschepping behoort. Jezus was niet de vervulling van de geschiedenis, maar van de belofte. Toen Jezus naar de hemel ging, zei Lucas, was hij slechts begonnen te doen en te leren. Dan komen de handelingen van de apostelen en volgt de christelijke jaartelling van de Heilige Geest. Als de dood en het kwaad teniet gedaan zullen worden, sluit dat niet de schepping, de tijd en de geschiedenis in. Naar mijn geloofsbesef komt er geen eind aan de tijd en de geschiedenis omdat de schepping wel herschapen zal worden, maar niet opgeheven.

De heer Coster schrijft over kritische reconstructie en vroom bedrog. Volgens mijn kennis en ervaring hebben alle lezers van de Bijbel alle eeuwen door de Bijbel verschillend gelezen, verklaard en begrepen. De exegetici hebben elkaar niet minder bestreden dan de dogmatici. Als kind, jongere en oudere leest men zelf de bijbel ook met andere ogen en inzichten. Lezen is altijd uitzoeken, interpreteren en beoordelen.

Volgens mij moet men de auteurs van de verschillende boeken van de Bijbel serieus nemen, zoals zij schreven in hun tijd met hun kennis, inzicht en bedoeling. Ook Jezus had een wereldbeeld en hij wist niets over Amerika, de geologie of de geschiedenis van het zonnestelsel. Daar is geen bedrog bij, maar wel beperktheid en eenzijdigheid, zoals wij ook beperkt en eenzijdig zijn. Openbaring heft onze beperktheid niet op, maar geeft een goede richting aan ons inzicht. Wat dan kritische reconstructie heet, is een poging om te begrijpen en te verstaan wat er staat en waarop dat betrekking heeft. Maar, en dat is een extra, daarbij worden ook andere bronnen gebruikt. Zo weten we uit de bron van de schepping dat de bewoonde aarde ouder is dan de 5757 jaar van de Israëlitische kalender. De bijbelse openbaring heeft zelf in de geschiedenis plaats gevonden. Studie van het joodse denken en de incarnatietheologie kunnen hier het inzicht verdiepen.

Aan het eind van zijn betoog maakt de heer Coster nog een dualistische tegenstelling tussen openbaring en geschiedenis. Door kritisch onderzoek zou elk geschiedverhaal over de bijbelse tijd een mythisch karakter krijgen. Zo althans lees ik zijn stelling, die anders een tautologie zou benaderen.

Een mens gelooft altijd iets, en als er over God gefantaseerd wordt buiten hetgeen we van God kunnen weten, dan noemt men dat mythisch. In die zin kan de tegenstelling tussen openbaring en mythe ontstaan. Maar men kan ook in de lijn van het bijbelse geloof de schepping, evolutie en geschiedenis onderzoeken, en daarover denken en schrijven. De gemaakte tegenstelling is niet noodzakelijk. De stelling van de heer Coster, waarop zijn betoog uitloopt, heeft een bredere omschrijving nodig omdat zijn dilemma van een beperkte problematiek uitgaat. Bijna luidt die stelling: een mythische reconstructie is mythisch. Bovendien houdt interpretatie zelden reconstructie in, terwijl ontmythologisering alleen van mythen mogelijk is. Naar mijn oordeel in de Bijbel juist anti-mythisch van karakter.

Met verloop van de jaren heb ik geleerd, dat men zijn vertrouwen niet moet zetten op theologen, synodes, belijdenissen en tradities. Ik heb mij in 1944 zelf vrijgemaakt omdat de synode wilde binden, waar de vrijheid van de christen in geding was. Naast Schriftbeginselen ter Schriftverklaring van S. Greydanus maakte toen De vrijheid der exegese van K.J. Popma een diepe indruk. Ook heb ik ervaren dat men evenmin op de wetenschappen kan vertrouwen, omdat ze te specialistisch zijn, zich onkritisch te weinig op hun uitgangspunten bezinnen en van een specifiek wereldbeeld uitgaan.

Een mens weet meestal wel wat goed en kwaad is, en wie en wat geloofwaardig is. Daarbij is de Bijbel een lamp voor de levensweg, terwijl Jezus als Christus de weg, de waarheid en het leven is. Met dat bijbelse kompas probeer ik de werkelijkheid en de geschiedenis daarvan te begrijpen. Of dat geheel met de grondslag en het doel van de Vereniging van Christen-Historici overeenstemt, laat ik graag aan anderen over, als zij behoefte hebben daarover te oordelen. Voor de vereniging en haar blad heb ik veel sympathie, maar ik weet dat ik mij bevind 'langs de randen' van haar grondslag. Of liever, ik meen in het spoor ervan verder gekomen te zijn.

Johan Stellingwerff
Haagbeuklaan 80
1165 KN Amstelveen

Uit de Pers

G.R.W. Ross

Onlangs las ik een uitspraak van Carlyle, die als motto kan dienen voor het historisch onderzoek naar leescultuur en receptiegeschiedenis: 'Men leert een volk minder kennen uit de literatuur welke het voortbrengt, dan uit de lectuur die het leest.' Wat levert, gelet op deze uitspraak, het recent verdedigde proefschrift op van Jacques Dane over *De vrucht van bijbelsche opvoeding. Populaire leescultuur en opvoeding in protestants- christelijke gezinnen circa 1880-1940*? Dane bevestigt mijn indruk dat men in de praktijk las wat men wilde. Maar hij wijst ook op het ontwikkelen van de gave des onderscheids als specifiek oogmerk van de protestants-christelijke opvoeding, ook inzake lectuurkeuze: de 'verinnerlijkte censuur'. Dane zegt het niet, maar ik geloof, dat het ontwikkelen van censuur (al dan niet met behulp van een index) inherent is aan alle opvoeding. Ook de door hem op dit punt gesignaleerde spanning tussen norm en praktijk lijkt mij eer algemeen-menselijk dan specifiek protestants-christelijk. Niet censuur acht ik specifiek protestants-christelijk, maar de norm die daarbij werd gehanteerd. Dane wijdt een hoofdstuk aan *De Spiegel, weekillustratie voor het christelijk gezin*. Zowel *Trouw* als het *Nederlands Dagblad* lieten blijken dat het weekblad breder informeerde dan werd verondersteld. Dus de zuil was niet 'hermetisch afgesloten' (alsof het om concentratiekampen ging!), schreef *Trouw*. Het *Nederlands Dagblad* meldde deze gevolgtrekking zelfs op de voorpagina. Wat een gezwalk. Eerst aanvaardt zo'n gereformeerde krant het vijandelijke begrip 'verzuiling' ter typering van eigen kring, de kritiek van gereformeerde historici ten spijt en als vervolgens anderen dit begrip in gebreke stellen is dat nieuws voor deze krant! Het is weinig zelfbewust. Heeft die krant geen eigen kijk op het gereformeerde verleden, of zijn de journalisten verlegen met de eigen traditie? Deze vragen gaan meer over het beoordelen dan over het lezen van lectuur. Maar zo'n accentverlegging kan geen kwaad, nu leescultuur en receptie-onderzoek sterk in de mode zijn. Want levert dit intensieve onderzoek naast veel gegevens ook veel historisch inzicht op? Leert men een volk tenslotte niet beter kennen uit het oordeel over zijn lectuur, dan uit de aard en omvang daarvan?

De in 1995 aan de Leidse universiteit benoemde hoogleraar universiteitsgeschiedenis dr. W. Otterspeer is zijn colleges begonnen. Toen van de stichting van deze leerstoel sprake was, heb ik in deze rubriek de wens uitgesproken, dat het Leidse accent niet zou heersen over het bovenplaatselijk karakter van dit vak. Naar aanleiding van de college-reeks, die prof. Otterspeer inmiddels heeft gegeven – 'Leiden in de laatste honderd jaar' – vraag ik nog eens aandacht voor de universiteitsgeschiedenis. Ook te Groningen, Nijmegen, Utrecht en Amsterdam bestaan plannen voor onderzoek naar de geschiedenis van de eigen universiteit. De opleving hangt ongetwijfeld nauw samen met de behoefte van de universiteiten zich te onderscheiden ten opzichte van elkaar, maar zolang dat gezonde naijver is en leidt tot dit soort initiatieven, hindert dat niet. Onder de universiteitshistorici speelt een discussie, die ook voor andere historici interessant is: moet een universiteitsgeschiedenis geschreven worden in de vorm van het 'klassieke' gedenkboek van de ene instelling, of moet deze geschiedenis vooral worden beschreven in relatie tot de samenleving, of in verband met de zusterinstellingen, of als nationale geschiedenis?
Het is meen ik dienstig zulke vragen ook eens te stellen op kerkhistorisch terrein. De herdenkingen van de Afscheiding van 1834, de Doleantie van 1886, de Vereniging en het voortbestaan van de Christelijke Gereformeerde Kerk in 1892 en de Vrijmaking van 1944, hebben historiografisch gezien geleid tot een veelheid aan fragmentarische publicaties waardoor het overzicht zoek raakt. De vraag is: hoe verder? Gaat elk kerkgenootschap nu in gezonde naijver jegens de andere zijn eigen, landelijke geschiedenis (her-)schrijven? Maakt ook de gereformeerde kerkgeschiedschrijving de overgang van 'histoire de l'église' naar 'histoire religieuse' (op zijn Frans omdat dit idee komt uit de koker van de Annales-school), of vatten we deze geschiedschrijving in het kader van de grote dan wel de kleine oecumene onder één noemer?

Van prof. dr. J.C.H. Blom verscheen onlangs een nieuwe bundeling van artikelen: *Burgerlijk en beheerst*. Daaronder bevindt zich een opstel uit 1989 over het historiografisch concept van de nationaal-gereformeerde richting in de Nederlandse geschiedenis. Deze richting vertolkt het ondogmatische, eenvoudige en erasmiaanse karakter van de oorspronkelijke Nederlandse hervormingsbeweging, die gesteld wordt tegenover het als uitheems getypeerde calvinisme, dat hier eerst eind zestiende eeuw vanuit de Zuidelijke Nederlanden is geïmporteerd. Deze richting is reeds aanwezig in de zeventiende-eeuwse remonstrantse historiografie, maar, zo beklemtoont Blom, heeft in de negentiende eeuw onder vrijzinnige kerkhistorici nieuwe vorm en betekenis gekregen in het kader van het oplevende nationalisme en het uitbreken van kerkelijke richtingenstrijd. Blom vergist zich als hij ten bewijze van de wijde verbreiding van deze richting meldt dat ook 'buitenstaander' Busken Huet deze aanhing; als theoloog gevormd door het modernisme en als gewezen predikant was hij een exponent van de richtingenstrijd. Wijd verbreid was ook de afkeer van het calvinisme. J.H. Gunning jr. en D. Chantepie de la Saussaye achtten deze orthodoxie – zeker: vaak versteend en bezinningsarm – zelfs gevaarlijker voor de kerk dan het modernisme. 'Buitenstaander' Blom, die op dit voor hem gladde kerkhistorische ijs sterk leunde op D. Nauta, interesseert zich voor de lange nationaal-gereformeerde historiografische traditie in verband met de vraag naar de eigen aard van Nederland. Is déze traditie typisch Nederlands? Of was de calvinisering daarna kenmerkender voor onze eigen aard, vraagt hij, en zo ja, *hoe* hangt de dominante rol van het calvinisme dan samen met die eigen aard? Zeer algemene vragen, maar wel interessante, ook in verband met de herleving in de vorige eeuw van de aan de nationaal-gereformeerde richting contraire calvinistische van de kerkhistorici A. Kuyper en F.L. Rutgers, en dus ook in verband met de richting van de VCH.

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.

Jonathan I. Israel, *De Republiek, 1477-1806,* deel I: tot 1647 (Franeker: Van Wijnen, 1996) 686 blz., prijs per deel bij inschrijving op beide delen: ƒ 129,50. Een los deel kost ƒ 149,50.

Engelse historici hebben zich in de loop van deze eeuw met groot succes en intensief verdiept in de geschiedenis van de Republiek der Nederlanden. Verschenen tot op heden tal van afzonderlijke studies, vaak in de vorm van artikelen, met het grote werk van Jonathan Israel over de Republiek in de periode 1477-1806 is zonder meer een meesterwerk geschreven. Na het lezen van de exorbitante S. Schama is de lectuur van de weloverwogen analyserende Israel een verademing. Goed leesbaar geschreven, weliswaar minder briljant, maar niet minder meesterlijk.

Het is ondoenlijk om een samenvatting te geven van het eerste vertaalde deel van het oorspronkelijke werk The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806, in 1995 gepubliceerd door prof. Jonathan Israel, hoogleraar Nederlandse geschiedenis in Londen. Prof. Israel is verbonden aan de leerstoel Nederlandse Geschiedenis, die sinds 1919 in de Engelse hoofdstad aanwezig is en die in het verleden ingenomen is door P. Geyl, G.J. Renier, E.H. Kossmann en K.W. Swart. Deel I betreft de periode tot 1647. Aan de vertaling (door Bert Smilde) van deel II wordt nog gewerkt.

Het eerste deel valt uiteen in twee subdelen: het ontstaan van de Republiek – de periode van 1477 tot 1588 – en de vroege Gouden Eeuw: de periode 1588 tot 1647. De verenigde provincien werden in Europa gezien als een broeinest van theologische, intellectuele en sociale wanorde (2). Buitenstaanders zagen de Republiek als een land met een grote vrijheid vergeleken met de andere Europese samenlevingen uit die tijd. Deze gevierde vrijheid was gebaseerd op vrijheid van geweten (3). Willem van Oranje wierp zich op als verdediger van de vrijheden en privileges, maar ook van vrijheid in de abstracte, moderne zin van het woord. Na de Opstand bleef "vrijheid" een sleutelbegrip bij de stellingen die de verschillende ideologische kampen tegenover elkaar betrokken (4).

Israel schetst het ontstaan van de Republiek met de opkomst van Holland, die tegen het einde van de vijftiende eeuw de eerste plaats veroverde op Vlaanderen en Brabant. In politiek en cultureel opzicht bleef Holland voorlopig ondergeschikt aan de belangen van de Zuidnederlandse elites en het in Brussel residerende Bourgondische hof. Binnen de Habsburgse landen vond er steeds meer een centralisatie op verschillende terreinen plaats. Israel beschrijft de verschillende instellingen van de Bourgondische Nederlanden en behandelt dan de eerste protestantse stromingen: het humanisme en de oorsprongen van de Reformatie in de periode 1470 tot 1520. Politiek gezien wordt een en ander gevolgd door een periode van consolidatie. Intussen krijgt de vroege Reformatie in de Nederlanden, van 1519 tot 1565, steeds meer gestalte. Deze Reformatie is volgens Israel een beweging van onderop, in tegenstelling tot die van andere landen (81). De gevestigde kerk boette steeds meer aan gezag in, ook aan maatschappelijk aanzien. Het specifieke karakter van het vroege Nederlandse protestantisme is volgens Israel niet zozeer Erasmiaans en ondogmatisch, zoals zo vaak beweerd is, als wel dogmatisch pluriform en vergaand gedecentraliseerd. "Het vroege Nederlandse protestantisme was te vloeibaar om te kunnen versplinteren" (91). De meerderheid in die tijd bestond uit crypto-protestanten en nicodemisten die een middenweg bewandelden tussen de Reformatie en het rooms-katholicisme, zonder zich ergens op vast te leggen (101). Na de jaren vijftig ontwikkelde het calvinisme zich steeds meer tot een geduchte factor. De kracht daarvan school volgens de Engelse historicus in de helderheid en systematiek van Calvijns geloofsleer (vooral uiteengezet in de Institutie); eind jaren vijftig was het calvinisme de sterkste stroming in het Nederlandse protestantisme (112). De beschrijving van de Opstand neemt uiteraard een belangrijke plaats in. Israel gaat eerst in op de samenleving vóór de Opstand, beschrijft vervolgens hoe het Habsburgse bewind afbrokkelde (1549-1566), gaat daarna over op de periode van onderdrukking onder Alva en mondt uiteindelijk uit in de analyse van de Opstand en de opkomst van de nieuwe staat. Israel typeert Willem van Oranje als een 'politique' in hart en nieren, zonder een sterke binding aan een bepaalde confessionele stroming. Als waar politique vermeed hij een duidelijke stellingname op godsdienstig gebied (176). Oranje kende een binding aan de zaak van de vrijheid van geweten die dieper ging dan bij andere hoge edelen in de Nederlanden (149). Daartegenover stond Alva die fanatiek was in zijn afschuw van de protestantse ketterij. In hem verbond zich humanistisch kosmopolitisme met xenofobie (167). De combinatie van streng optreden en energieke overheidssteun voor de reorganisatie van de kerk leidde op den duur tot een effectieve rekatholicering van de Nederlandse samenleving (181). Indrukwekkend beschrijft Israel Oranjes (helaas mislukte) poging om het rooms-katholieke zuiden en protestantse noorden gezamenlijk te betrekken in de Opstand. De realiteit was dat de Opstand een onverzoenlijk antikatholieke signatuur kreeg, met niet Brabant maar Holland als middelpunt en waarin de gereformeerde kerk naar Hollands en Zeeuws model als de publieke kerk van de Unie van Utrecht fungeerde (225).

Het tweede subdeel betreft de vroege Gouden Eeuw. De Republiek werd inmiddels een grote mogendheid in de periode van 1590 tot 1609. Filips II, "oud en met de dood voor ogen", zag dat het heroveren van de opstandige provincies er voorlopig niet inzat. Israel beschrijft uitvoerig de ontwikkeling van de samenleving en haar instellingen na de Opstand. Zeer evenwichtig is paragraaf 16 over het confessionele strijdperk, de periode waarin de verschillende godsdiensten hun positie ten opzichte van elkaar bepaalden in de prille Nederlandse staat. Parallel aan de gereformeerde confessionalisering liep de rooms-katholieke heropleving. Met de tolerantie was het volgens Israel gauw gedaan toen in 1573 de vrijheid van godsdienst aan kant werd gezet (408 e.v.). In de tweede kwart van de zeventiende eeuw was het confessionaliseringsproces in de Lage Landen uitgekristalliseerd tot de bekende confessionele scheidslijnen. Israel wijst er terecht op dat in de vroegmoderne tijd religie een sterke kracht was in de samenleving; kerklidmaatschap en confessionele wedijver waren onontwarbaar verweven met het politieke leven (426).

Hoe de Nederlandse staat tenslotte in een crisis terecht kwam door de kwestie van de remonstranten en contra-remonstranten en de opstelling van Oldenbarnevelt wordt eveneens uitvoerig verhaald. Het conflict had niet alleen de hele kerk en het onderwijs doortrokken, maar het geheel van politiek en samenleving (501). De contra-remonstrantse onderdrukking van het remonstrantisme na 1619 noemt Israel overigens zeker niet wreed, maar wel zeer beslist en goed voelbaar (515). Na een periode waarin de Republiek in staat van beleg verkeerde (1621 tot 1628), volgde de triomftijd van de Republiek (van 1629 tot 1647). Het boek besluit met een tweetal hoofdstukken over kunst en architectuur (1590-1648) en het intellectuele leven in de periode van 1572 tot 1650.

We proberen dit lijvige deel I samen te vatten. De verdienste van het werk is dat de bestaande literatuur over de geschiedenis van de Republiek op een waar-

devolle en deskundige manier is samengevat. Op zich levert deze vorm van geschiedschrijving geen nieuwe inzichten (zij borduurt vooral op bestaande -overwegend secundaire- literatuur voort), maar dat geeft het werk iets gedegens dat de tijden zal verduren. Terecht zegt Kossmann van dit boek dat het voor tenminste één generatie de standaardtekst zal blijven. Opzienbarende en verrassende inzichten worden immers meestal al snel achterhaald of weersproken, maar een objectief standaardwerk als dat van Israel, dat voorzichtig de middenweg behoudt in allerlei netelige kwesties, zal de tijd mee hebben. Waardevol vond ik persoonlijk de eerlijkheid waarmee de factor kerk en godsdienst gewaardeerd werd in de geschiedenis van de Republiek. Israel doet niet mee aan negatief imago van Nederlandse calvinisten, ten gunste van de rekkelijke regenten, noch blaast hij de betekenis van de godsdienst op. In een recent interview zegt Israel dat zonder de rol van de godsdienst de Opstand niet is te begrijpen. Voor historici die zich geïnspireerd voelen door een bijbelse en gereformeerde visie op de geschiedenis laat dit boek zich goed als handboek gebruiken. De vele illustraties verhogen bovendien de aantrekkelijkheid van het boek, waarvan inmiddels een tweede druk is verschenen.

Tenslotte zou ik nog willen opmerken dat Israel in een traditie staat van verschillende andere Engelse historici die eveneens een betrouwbaar beeld hebben gegeven van de Nederlandse geschiedenis en ook de plaats van de kerk en het calvinisme daarbinnen. Ik denk vooral aan respectabele figuren als A. Duke, J.L. Price, A. Pettegree. Ik heb de indruk dat zij in hun opvattingen minder onderhevig zijn geweest aan modieuze trends dan diverse van hun Nederlandse collega's, de goeden uiteraard niet te na gesproken. We hopen dat Israel deze traditie voortzet en zien uit naar het vertaalde tweede deel van de Republiek, dat in februari 1997 zal verschijnen. Ook zijn we benieuwd naar zijn volgende boek dat zal gaan over het intellectuele leven in de Republiek rond 1700.

Klaas van der Zwaag

Norbert Frei, *De Führerstaat, de nationaal-socialistische heerschappij 1933-1945* (Amsterdam: Het Spectrum, 1995) 288 blz., prijs ƒ 39,95.

Volgens velen droeg het nationaal-socialisme de kiemen van de ondergang al in zich. De nadruk op geweld, discriminatie en macht zouden volgens hen ongetwijfeld tot zelfdestructie lijden. In zijn boek "De Führerstaat, de nationaal-socialistische heerschappij 1933-1945" bestrijdt Norbert Frei deze visie. De medewerker van het Institut für Zeitgeschichte wijst op het bestaan van alternatieven voor de rampzalige beslissingen die genomen werden. Als Hitler in 1938 door een aanslag was omgekomen, dan had de geschiedenis een heel andere loop kunnen volgen (p. 193)!

Hitler was immers de spil waar alles om draaide. Terwijl er een afkeer bestond van de NSDAP-bonzen, werd de Führer bewonderd tot aan het einde van de oorlog. Frei wijst in dit kader op het belang van de "Nacht van de Lange Messen". In 1934 was het Hitlerregime op een dood spoor beland. De kritiek nam toe, nieuwe economische successen bleven uit, de NSDAP begon het dynamische karakter kwijt te raken. Door de meesterlijke èn monsterlijke actie tegen de leiding van de SA trok Hitler echter het initiatief weer naar zich toe. Frei begint zijn boek met een zeer gedetailleerde beschrijving van de gang van zaken bij de moordpartij. Hij wijst erop dat Hitler zich niet alleen ontdeed van revolutionaire elementen uit zijn partij (de SA-leiding) maar ook van de conservatieve oppositie. Naast het uitschakelen van twee rivalen leverde het hem ook nog de steun van de Reichswehr en de bewondering van een groot deel van de bevolking op: Vier vliegen in één klap dus!

Met de Nacht van de Lange Messen werd de fase van de Vorming (1933-1934) van het regime afgesloten en begon de fase van de Consolidatie (1934-1938). In deze periode was er weliswaar sprake van ideologische mobilisatie en prestatiedrang, maar toch werd het gezien als de 'mooie tijd van het Derde Rijk'. Frei wijst erop dat de ideologische mobilisatie niet leidde tot een volledig doorgevoerd totalitarisme. De nazi's wisten precies waar de grenzen lagen. De Rooms-Katholieke kerk werd ontzien en toen bleek dat veel protestanten niet gediend waren van de genazificeerde theologie van de 'Deutsche Christen', verklaarde het regime zich schielijk neutraal. Na de oorlog was het immers nog vroeg genoeg voor een afrekening. Naast de kerken bleven bij voorbeeld ook muziek, literatuur en beeldende kunsten grotendeels gevrijwaard van inmenging. Zelfs bij de films had slechts een klein deel een nationaal-socialistische inslag. Frei stelt dan ook dat de bewering van Simon Ley, dat alleen het slapen nog een privé-aangelegenheid was, niet de werkelijkheid weergaf (p.118). Mede door het erkennen van grenzen bleef de steun onder de bevolking in stand.

Ook in de derde fase, die van de Radicalisering (1938-1945), werden die grenzen in acht genomen. Andere grenzen werden overigens wel opgeschoven. Joden, zigeuners en Oost-Europeanen kregen het het zwaarst te verduren. Daarnaast werden 150.000 Duitse verstandelijk gehandicapten en bewoners van psychiatrische inrichtingen "therapeutisch gedood". "Loze mensenhulzen" en "ballastlevens" waren immers onproductief en daarom ongewenst in een nationaal-socialistische heilstaat... Toch duurde het nog tot aan de laatste maanden van de oorlog voordat alle vormen van terreur en dwang op de eigen bevolking werden losgelaten.

Frei geeft zo een genuanceerd beeld van de Nazistaat. Hij laat de kille berekening van de leiders zien, waarbij hij oog heeft voor het detail. Gezien het oog voor detail is het echter merkwaardig dat hij bij de Rijksdagbrand (p.51) zelfs geen melding maakt van de mogelijkheid dat de nazi's een handje geholpen hebben bij de brand. De aanwijzingen dat met name Göring, uiteraard in samenwerking met Hitler, voor wat extra vuurwerk zorgden, worden zelfs niet aangetipt.

Een andere minder sterke kant van het boek is de zinsbouw. Die leest in een deel van de hoofdstukken niet prettig. Denk aan een zin als: "Tegen de achtergrond echter van de monsterachtige pervertering van deze kennis in de planmatige, miljoenenvoudige vernietiging van 'raciaal minderwaardigen' zijn echter de in hun soort volkomen 'realistische' intenties van het nationaal-socialistische maatschappij-project minder duidelijk geworden" (p.197). Alan Bullock bewijst in zijn boeken dat het anders kan!

Toch is het boek een waardevolle aanvulling voor de boekenkast. Naast de pakkende beschrijving van de Nacht van de Lange messen wil ik daarbij vooral wijzen op het overzicht van het bronnenonderzoek en de vakliteratuur, die achterin zijn opgenomen.

Barend Florijn

Antoinette van Houten, *Kerk aan de Laan, Geschiedenis van de Remonstrantse broederschap te 's Gravenhage en omstreken* (Hilversum: Verloren, 1996) 183 blz., prijs ƒ 39,00.

Getuige het aantal boeken dat de laatste jaren over lokale kerkelijke gemeenten uitkomt mag men concluderen dat het een populair onderwerp is. Het niveau van dit soort boeken loopt flink uiteen: van kronieken met niet veel meer dan een overzicht uit de kerkeraadsnotulen tot het werk van historici die deze geschiedschrijving plaatsen in een breder of zelfs internationaal kader.

In deze uitgave valt het licht op de Remonstrantse Broederschap te 's-Gravenhage en omstreken en hun kerkgebouwen. Deze gemeente heeft vanaf het begin van haar bestaan een importantie gehad die het lokale overschreed. Dit boek is uitgegeven naar aanleiding van het feit dat het in 1991 het honderd jaar geleden was dat het nieuwe kerkgebouw aan de Laan in gebruik werd genomen. Bij het schrijven van dit werk stond een begeleidingscommissie de historica Antoinette van Houten terzijde. Het verhaal wil een historische wandeling door de tijd zijn, waarbij het theologische aspect overigens nauwelijks aandacht krijgt. Voortdurend wordt de plaatselijke geschiedenis gelardeerd met vermeldingen uit de algemene vaderlandse geschiedenis. Men kan de Remonstrantse historie daardoor beter plaatsen, al werken deze uitwijdingen op de lange duur wel wat vermoeiend.

Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis

WAS DE NEDERLANDSE HERVORMDE KERK EEN VOLKSKERK ?

SYMPOSIUM - UTRECHT - ZATERDAG 5 APRIL 1997

Het Samen-op-Weg-proces, leidend tot de vorming van de Verenigde Protestantse Kerk in Nederland, zal over enige tijd waarschijnlijk een einde maken aan het bestaan van de Nederlandse Hervormde Kerk (NHK). Velen binnen deze kerk zien dit met gemengde gevoelens aan. Zij zien in de NHK de oude volkskerk, de gereformeerde voortzetting van de middeleeuwse kerk, de planting Gods op Nederlandse bodem (zie het *Hervormd Pleidooi* uit 1994). Anderen menen, dat de tijd van de volkskerk reeds lang voorbij is, of verwerpen de volkskerkgedachte op historische of theologische gronden.

Maar onbetwistbaar is de NHK altijd de grootste protestantse kerk in Nederland geweest. Bij de volkstelling van 1809 werd 55,5% van de bevolking tot de hervormde kerk gerekend; in het gebied van de oude Republiek waren de cijfers vaak zeer hoog. Begin deze eeuw daalde het ledental tot onder de 50%. Inmiddels ligt het percentage onder de 15, maar nog altijd heeft de NHK volgens eigen opgave meer dan 2 miljoen leden.

Naast belijdende leden kent de NHK ook doopleden en zelfs geboorteleden. Hoe is deze situatie ontstaan? En hoe calvinistisch is ze? Wat is in de loop der eeuwen eigenlijk de band van de kerk met haar eigen leden geweest? Welke plaats nam de NHK in de samenleving in? Wat is de betekenis van de verbondsgedachte?

10.30 Opening.

10.45 Dr H.A. Speelman, gereformeerd predikant te Vorden: *De volkskerk bij Calvijn en in het latere calvinisme*. Het internationale kader, het verschil tussen gereformeerde kerken gesticht in stadstaten (Geneve) en die ontstaan als ondergrondse of vluchtelingenkerk (Frankrijk, Nederland).

11.15 Prof. dr A.Th. van Deursen, emeritus-hoogleraar nieuwe geschiedenis Vrije Universiteit: *Het ontstaan van de gereformeerde (hervormde) kerk in Nederland (1572-1620)*. Een overzicht van de nieuwste inzichten.

11.45 Dr A. de Groot, oud-universitair docent Universiteit Utrecht: *Van bevoorrechte naar bevoogde kerk?* Van de scheiding tussen kerk en staat in 1796 tot het reglement van 1816.

12.15 Pauze.

13.30 Dr P. van Rooden, universitair docent Universiteit van Amsterdam: *De volkskerkgedachte in de tijd van Kuyper en Hoedemaker*. Over de hoogtijdagen van de volkskerkdiscussie rond 1880.

14.00 Prof. dr G. Dekker, emeritus-hoogleraar godsdienstsociologie Vrije Universiteit: *De Nederlandse Hervormde Kerk in de dagen van het Samen-op-Weg-proces.*

14.30 *De actuele betekenis?* Twee personen die zeer nauw betrokken zijn bij de actuele ontwikkelingen in de NHK reageren op de kerkhistorici en geven hun visie op de betekenis van de volkskerkgedachte voor de huidige situatie.

→ 14.30 Dr ir J. van der Graaf, algemeen secretaris van de Gereformeerde Bond.

→ 14.45 Ds B. Wallet, hervormd predikant, secretaris van de Raad van Deputaten Samen op Weg.

15.00 Pauze.

15.20 Forum: *Het einde van een volkskerk? Was de NHK wel een volkskerk?* De sprekers discussiëren met elkaar en met het publiek.

16.30 Sluiting.

Plaats: Jacobikerk, Utrecht

Toegang: *f* 12,50, VNK-leden en studenten *f* 10,- (over te maken op giro 5965210 t.n.v. VNK, Bodegraven o.v.v. "volkskerk" of te voldoen bij aankomst)

Inlichtingen: Secretariaat VNK, Sleedoornsingel 1, 2803 BZ Gouda, tel 0182-537272 (na 18.00 uur)

Noteert u deze dag alvast in uw agenda! Vertelt u dit verder! Iedereen welkom!

Geachte docent,

De educatieve dienst van **het Legermuseum in Delft** verzorgt voor klassen uit het voorgezet onderwijs gratis rondleidingen over de meest uiteenlopende onderwerpen. Zo geven wij ieder jaar aan duizenden leerlingen rondleidingen over o.a. de Tweede Wereldoorlog en Kerndoel 7. Om u als geschiedenisdocent in de gelegenheid te stellen kennis te maken met dit aanbod sturen wij u deze kaart als

Gratis toegangsbewijs voor twee personen

geldig op de volgende zaterdagen:

* 8 februari : Tweede Wereldoorlog

* 12 april : Kerndoel 7

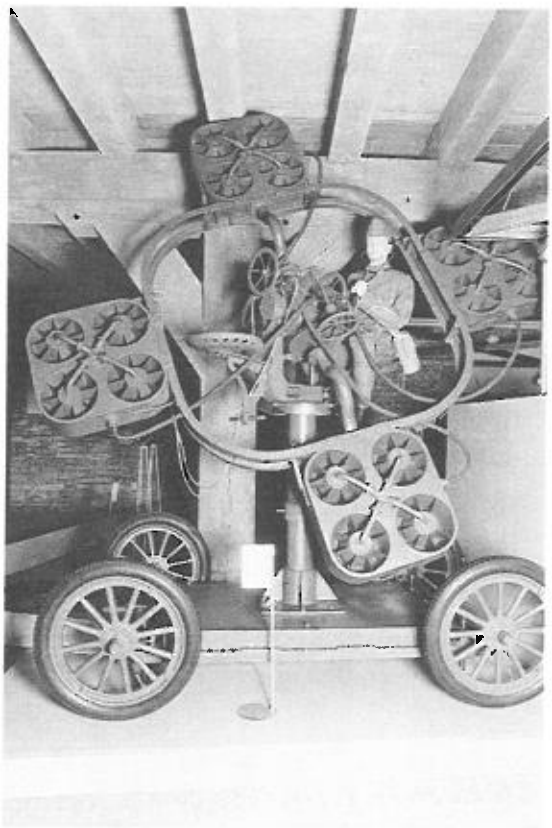
Op deze dagen verzorgt een medewerker van het Legermuseum om 14.00 uur een rondleiding plus demonstratie van de educatieve kist. Indien u wilt deelnemen aan deze rondleiding moet u zich vooraf aanmelden bij de educatieve dienst van het Legermuseum, telefoon 015 - 2150500.

Een informatiepakket met lesmateriaal ligt voor u klaar aan de kassa van het Legermuseum. Ook kunt u alvast een rondleiding voor uw klassen boeken.
Tegen inlevering van deze (ingevulde) kaart, krijgt u bovendien per persoon een gratis kopje koffie of thee aangeboden in de koffieshop van het museum.

Naam : .....
Adres : .....
Postcode en plaats : .....
Telefoon : .....
School : .....

Het Legermuseum is gratis toegankelijk voor groepen uit het onderwijs, mits van tevoren aangemeld.

Openingstijden:
dinsdag tot en met zaterdag van 10.00 - 17.00 uur
zondag van 13.00 - 17.00 uur
maandag gesloten



VCH VERENIGING VAN CHRISTEN-HISTORICI

VCH-excursie naar Rembrandthuis

Op zaterdag 22 februari zijn wij van 11 tot 12.30 uur de gast van drs Peter van der Coelen, samensteller van de tentoonstelling *Aartsvaders, engelen en profeten. Het Oude Testament in prent*. Hij leidt ons rond over de expositie en vertelt over het Rembrandthuis zelf.

De expositie geeft een goed beeld hoe kunstenaars het bijbelse gedachtengoed verwerkten en welke veranderingen zich daarbij in de loop der tijd voordeden. Het is de eerste tentoonstelling die aan dit thema gewijd is. Deze is georganiseerd door het Rembrandthuis in samenwerking met het Westfälisches Landesmuseum te Münster. Er zijn 100 prenten en 25 geïllustreerde boeken te zien.

Peter van der Coelen heeft naar aanleiding van de tentoonstelling een artikel geschreven in dit nummer van Transparant, getiteld *De Statenbijbel en de prentkust. Over een 'liefhebber' en een 'yvrigh kerkelijk man'*. Bij de tentoonstelling verschijnt een begeleidend boek van zijn hand dat ca *f* 75 kost.

Als referent heeft de VCH Willem Meijer gevraagd, leraar kunstgeschiedenis. Hij schreef *Kleinood en aanstoot. De Honderdguldenprent en andere bijbelse historiën van Rembrandt*, dat vorig jaar verschenen in de Transparantreeks.

De VCH kan deze excursie gratis aanbieden. U hoeft alleen de entree te betalen en met een Museumjaarkaart hoeft zelfs dat niet. Wel willen we graag een beeld hebben van het aantal deelnemers. Daarom wordt u dringend verzocht zich uiterlijk één week tevoren telefonisch aan te melden bij bestuurslid drs Gerard Raven, telefoon (033) 480 86 39, onder opgave van naam, aantal personen en telefoonnummer. Wie op het laatste moment toch meekan: belt ook u nog even.

In het eerste hoofdstuk wordt het ontstaan van de Remonstrantse Broederschap uitvoerig beschreven. We krijgen een uiteenzetting over de ontwikkelingen in de 16e eeuw en pas geleidelijk aan komen we terecht bij Arminius en de Remonstrantie. In het volgende hoofdstuk komen de moeilijkheden aan de orde die Remonstranten ondervonden na de bekende Dordtse Synode van 1618 en 1619.

De Haagse Gemeente ontstond in feite pas in 1631 toen men een (schuil)kerk betrok aan de Laan. Een jaar later begon de eerste vaste predikant, Assueris Matthisius, zijn bediening. De gemeente maakte hierna een periode van betrekkelijke groei door, die in de 18e eeuw overigens stagneerde. Men was in ons land ook op religieus gebied zo tolerant geworden, dat de Remonstranten nauwelijks wervingskracht hadden.

Ook in de 19e eeuw ondervond de gemeente veel problemen om financieel draaiende te blijven. Het is opvallend hoeveel moeite de kerkenraad steeds weer had om een nieuwe predikant te beroepen. Door de komst van ds. Jan Herman de Ridder in 1853 groeide de gemeente enorm onder zijn bezielende prediking. Men was nu toe aan een grootscheepse verbouwing van de kerk. Toen ds. De Ridder enkele jaren later meedeelde door Rotterdam beroepen te zijn kon men zijn vertrek alleen voorkomen door het geven van een fikse salarisverhoging. De groei van de gemeente werd tevens bevorderd door het Modernisme; in het licht hiervan maakte menig Hervormde de overstap naar de Remonstranten.

Pas na het overlijden van ds. De Ridder in 1893 besloot men een nieuw kerkgebouw te laten zetten. Het oude was niet alleen verouderd en te klein, er waren ook te weinig ruimten voor het houden van vergaderingen en bijeenkomsten in kleiner comité. Uiteindelijk kon men het beste het oude onderkomen slopen en op die plaats een nieuw gebouw laten verrijzen. Het had nog heel wat voeten in de aarde om de financiën geregeld te krijgen. Het ontwerp kwam van het gemeentelid de architect J.J. van Nieukerken.

In een uitvoerig hoofdstuk worden de ontwikkelingen in de 20e eeuw geschetst. Opvallend is de grote progressie van de gemeente. Men groeide naar een tweede kerkgebouw en er bleek genoeg werk voor vijf vaste predikanten. Na de jaren zestig stagneerde de groei echter. In 1971 leidde dit tot sluiting van de kerk aan de Laan en in 1978 verkocht men het gebouw. De inventaris werd zoveel mogelijk elders ondergebracht. Met het vrijgekomen geld bekostigt men het pastorale werk, waarbij de Remonstrantse opvattingen naar buiten gebracht kunnen worden.

In een 'Tenslotte' geeft de voorzitter van de kerkenraad Ir. A.J.A. van Royen zijn toekomstvisie en spreekt zijn vertrouwen uit dat de Remonstrantse Gemeente 'ook in de komende eeuw een belangrijke plaats zal blijven innemen in het geestelijk leven van Den Haag'.

'Kerk aan de Laan' is met name interessant vanwege de hoofdstukken over de negentiende en twintigste eeuw. Op boeiende wijze wordt een ontwikkeling in beeld gebracht. Er wordt niet geschroomd heikele en moeilijk te verteren punten zoals de recente ontwikkelingen te verdoezelen. De eerste hoofdstukken zijn mij echter te oppervlakkig. Met zevenmijlslaarzen is er door de 17e en 18e eeuw gelopen. En dat terwijl die periode zo veel boeiende momenten gekend heeft.

Het onderzoek van mevrouw Van Houten heeft zich soms alleen beperkt tot de secundaire literatuur en dat terwijl er in het Rotterdamse Gemeentearchief nog zoveel materiaal ligt opgeslagen van de Remonstrantse Broederschap. Tevens is het jammer dat mevrouw Van Houten weinig oog heeft voor theologische zaken. Natuurlijk excuseert zij zich daarvoor bij voorbaat in haar voorwoord, maar het gevolg is wel dat 'Christendom naar Remonstrantse opvattingen' niet uit de verf komt.

Jaap den Hertog

PERSONALIA

Dhr. dr. B. Altena is universitair docent bij de vakgroep maatschappijgeschiedenis van de Faculteit der Historische en Kunstwetenschappen in Rotterdam. Hij houdt zich vooral bezig met de geschiedenis van de arbeidersbeweging en verzuiling en promoveerde op de geschiedenis van de arbeidersbeweging in Vlissingen.
Adres: IJsselstraat 32/c
1078 CJ Amsterdam
tel. 020-6732820

Dhr. drs. A.H. Bornebroek is historicus bij het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis in Amsterdam. Hij publiceerde diverse boeken o.a. over de illegaliteit in Twente (1985), het Eudokia-ziekenhuis (1989), de bond voor drogisten (1993) en de geschiedenis van de Industrie en Voedingsbond CNV (1996).
Adres: Eerste Jan Steenstraat 89/II
1072 NG Amsterdam
tel. 020-6796631

Dhr. drs. P.J.G. van der Coelen studeerde kunstgeschiedenis aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Voor Museum het Rembrandthuis te Amsterdam stelde hij de tentoonstelling *Aartsvaders, engelen en profeten. Het Oude Testament in prent* en de bijbehorende catalogus samen.
Adres: Ridderspoor 101
6542 HB Nijmegen
tel. 024-3731065

Dhr. dr. J. van Eijnatten werkt als wetenschappelijk onderzoekmedewerker aan de Vrije Universiteit aan een studie over aard en ontwikkeling van het denken van Bilderdijk.
Adres: Cornelis Vlotstraat 23
1318 AE Almere
tel. 036-5374885

Dhr. prof. dr. G. Harmsen is emeritushoogleraar filosofie aan de Rijksuniversiteit Groningen. Hij publiceerde onder andere een aantal boeken over de geschiedenis van de arbeidersbeweging: *Naar grotere eenheid* (1985) en *Mensenwerk* (1980).
Adres: Ds. Veenweg 58
8456 HS De Knipe
tel. 0513-688463

Mw. drs. H.J. van de Streek is hoofd wetenschap van de stichting IJsselakademie te Kampen, onderzoeksinstituut voor geschiedenis en cultuur van de regio Salland. Zij werkt daarnaast aan de Universiteit Utrecht aan een proefschrift over opvattingen in de ARP, de CHU en de RKSP/KVP over de maatschappelijke positie van vrouwen. Sinds 1996 is zij redactrice van *Historica*, het blad van de VVG.
Adres: Impalastraat 31
3523 PJ Utrecht
tel. 030-2515865

Dhr. dr. A. Vlot is universitair docent in de vakken ethiek en constructie en materialen aan de TU te Delft. Hij studeerde lucht- en ruimtevaarttechniek in Delft (waarin hij ook promoveerde) en filosofie aan de VU, waar hij een (tweede) dissertatie voorbereid over de relatie tussen techniek en religie.
Adres: De Gaullelaan 20
2625 PH Delft
tel. 015-2612370

VOOR OUDE- EN NIEUWE BOEKEN

KOOL BOEKEN

SPECIALIST OP HET GEBIED VAN ANTIQUARISCHE WERKEN UIT EN OVER DE TIJD VAN DE:

REFORMATIE, NADERE REFORMATIE, AFSCHEIDING EN HET REVEIL.

*

MET REGELMAAT BRENGEN WIJ CATALOGI UIT.
RECENT VERSCHENEN:

ANTIEKE THEOLOGISCHE WERKEN,
NIEUWE THEOLOGIE,
OUDE- EN NIEUWE DICHTWERKEN EN LETTERKUNDE.

*

OOK ALLE NIEUWE UITGAVEN ZIJN BIJ ONS VERKRIJGBAAR

*

WIJ KOPEN OOK IN:
ENKELE STUKS OF GEHELE BIBLIOTHEKEN
TEGEN CONTANTE BETALING!

*

HOOFDWEG 2046744 WR EDERVEEN
TELEFOON 0318-574290. B.G.G. 0318-513978
WINKEL GEOPEND: MA T/M DO 13.30 - 17.30,
VR 10.00 - 21.00, ZA 10.00 - 16.00 UUR.
ANDERE TIJDEN OP AFSPRAAK
UW GEZOCHTE WERKEN PLAATSEN WIJ GAARNE VRIJBLIJVEND OP ONZE ZOEKLIJST

"EEN GRATIS BOEK? DAAR STEEKT VAST IETS ACHTER!"

Inderdaad, daar steekt iets achter: onze wens om u te vertellen over het wereldwijde werk dat 3xM doet voor de verkondiging van het Evangelie via de media! En we willen u graag regelmatig op de hoogte houden van wat we doen via onze nieuwsbrief.

"GEEN ADDERTJE ONDER HET GRAS DUS?"

Absoluut niet. De enige adder die iets met dit boek te maken heeft, is de pofadder die een bijrolletje speelt in het verhaal over het 3xM-project in Swaziland.

"WAT STAAT ER IN DIT BOEK?"

Verhalen over de zorgen en zegeningen in de diverse projecten in onder meer China, het Midden-Oosten, Roemenië en Suriname. En veel foto's.

"WIE HEEFT HET GESCHREVEN?"

De man die het dichtst bij het vuur zit: 3xM-directeur Martien Timmer. Hij gaat vaak op werkbezoek in diverse landen, en vertelt daar boeiend over.

"HOE KRIJG IK DAT BOEK THUIS?"

Simpel: vul de bon in en doe 'm vandaag nog op de bus.
Dan zorgt 3xM ervoor dat u het boek binnen twee weken kosteloos in huis hebt.

3xM
MEER EVANGELIE VIA DE MEDIA

Oude Amersfoortseweg 79
1213 AC Hilversum
Tel. 035-6836880

"Dit boekje laat iets zien van het wereldwijde werk van Gods Geest, die de moderne media gebruikt om verloren mensen tot Jezus te leiden.
Warm aanbevolen!"

Ds. W.J. Gorissen
Voorzitter van 3xM