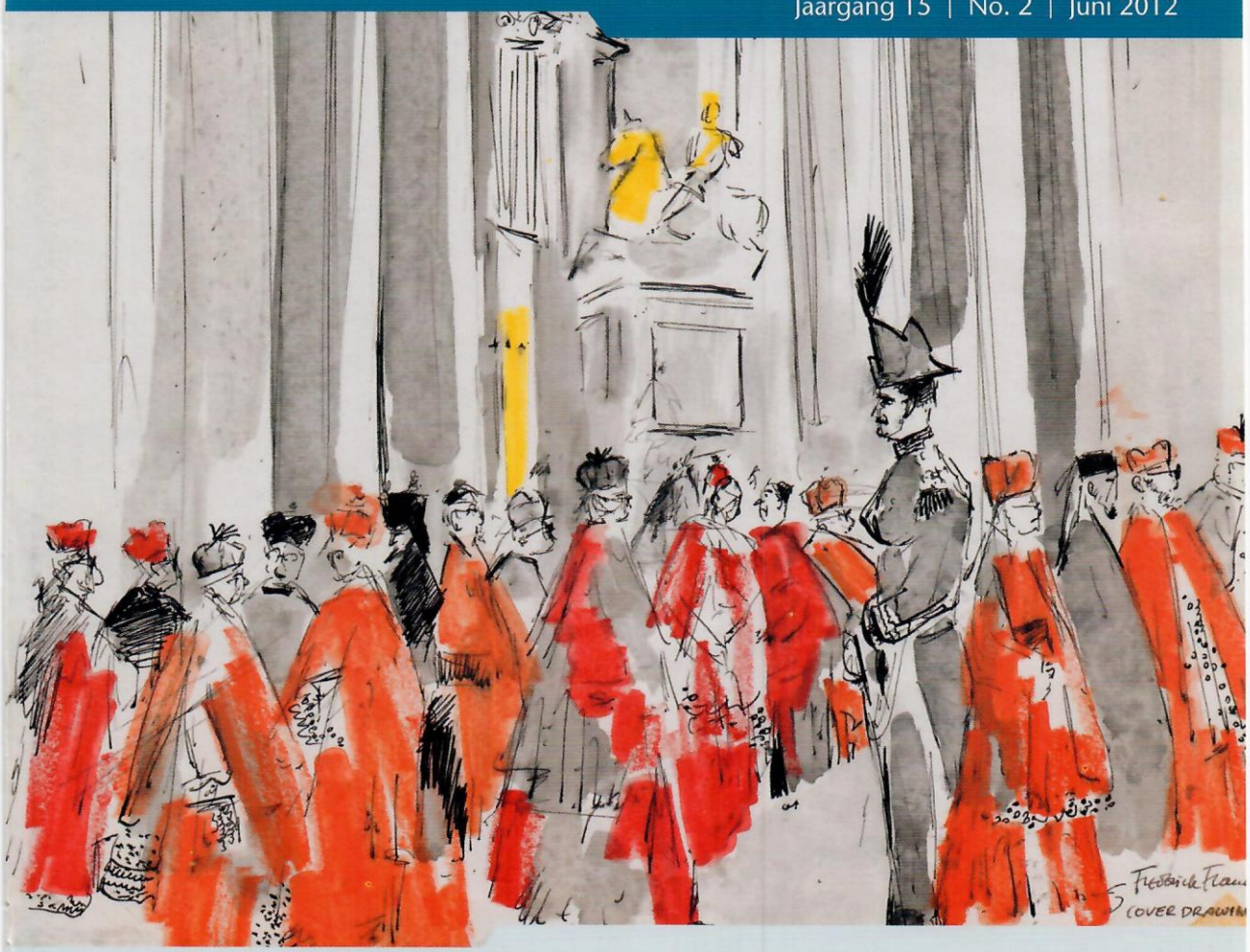
VNK

Tijdschrift voor Nederlandse
Kerkgeschiedenis

Jaargang 15 | No. 2 | Juni 2012



Frits G.M Broeyer | **Vaticanum II – Terugblik van een ooggetuige**

Jan Jacobs | **Het Tweede Vaticaans Concilie vijftig jaar na dato**

G.J. Schutte | **De lutheranen in Vreedeliefshuysen: een achtergestelde minderheid?**

Wilco Veltkamp | **'Als wij botsen, breken wij...'**

Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis (TNK)

Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis (voorheen: *Kerktijd*) verschijnt vier maal per jaar (maart, juni, september, december). TNK is een uitgave van de Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis en wordt kosteloos aan de leden toegezonden. Voor niet-leden is dit nummer te bestellen voor € 5,- exclusief porto- en administratiekosten, bij het secretariaat van de VNK. Zij die in de loop van een kalenderjaar lid van de VNK worden, ontvangen ook de reeds eerder in dat jaar verschenen nummers van TNK.

Redactie:
Dr. J. [John] Exalto, Utrecht, voorzitter; drs. H.W. [Hugo] den Boer, secretaris; prof. dr. W.J. [Willem] van Asselt, Ede; dr. P.H.A.M. [Paul] Abels, Gouda, eindredacteur; drs. H.A. [Enny] de Bruijn, Barneveld, dr. F.G.M. [Frits] Broeyer, Utrecht; drs. J.W.J. [Joep] van Gennip, Nijmegen; dr. B. [Brian] Heffernan, Antwerpen, dr. J. [Joke] Roelevink, Zoetermeer.

Vaste medewerkers redactie
Dr. T.R. [Tjaard] Barnard, Barendrecht; drs. E.H. [Guus] Bary, Wijchen; drs. T.G. [Tanja] Kootte, Vleuten; dr. J. [Jacob] van Sluis, Berlikum; drs. J.D. [Jan Dirk] Snel, Amsterdam, drs. M.L. [Martin] van Wijngaarden, Rotterdam.

Kopij
Artikelen voor TNK te zenden aan de eindredactie, Turfmarkt 15, 2801 GV Gouda (p.abels2@kpnplanet.nl). Boeken ter bespreking of aankondiging aan drs J.W.J. van Gennip, Faculteit Theologie Radboud Universiteit Nijmegen, Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen. Kopij voor het nummer van september 2012 dient uiterlijk 1 september in het bezit van de eindredactie te zijn. De redactie behoudt zich het recht voor ingezonden mededelingen te bekorten. Aanwijzingen voor de kopij zijn te vinden op de website van de VNK. http://www.nederlandsekerkgeschiedenis.nl.

Advertenties
Opgaven van advertenties en aanvragen van tarieven te richten aan Drukkerij Verloop v.o.f., Postbus 33, 2950 AA Alblasserdam. Tel. 078-6912899, www.verloop.nl

Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis (VNK)
De Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis (VNK), opgericht 27 mei 1989, fungeert als landelijk platform voor geïnteresseerden in de Nederlandse Kerkgeschiedenis. De VNK profileert zich breed en is toegankelijk voor een ieder met kerkhistorische belangstelling.

Bestuur
Prof. dr. J.Y.H.A. [Jan] Jacobs, Tilburg, voorzitter; drs. C. [Christiaan] Ravensbergen, Amsterdam, secretaris; G.W.Th. [Georg] van Slageren, Losser, penningmeester; prof.dr. M.P.A. [Mirjam] de Baar, Utrecht; dr. W.A. [William] den Boer, Nunspeet; dr. J.G.J. [Jan] van Booma, Woerden; F. [Frederike] Cossee-de Wijs, Rotterdam; dr. M.G.K. [Mirjam] van Veen, Weesp; drs. M.L. [Martin] van Wijngaarden, Rotterdam.

De contributie van de VNK bedraagt € 25 per jaar, voor leden in het buitenland € 30 per jaar (inclusief incassokosten), na ontvangst van een factuur te storten op postrekening 5965210 tnv Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis, Losser. Nieuwe leden kunnen zich aanmelden bij het secretariaat, Haarlemmer Houttuinen 65a, 1013 GM Amsterdam (020-4234482 Email: kerkgeschiedenis@gmail.com.

ISSN 1388-3038

©2012 VNK. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en/of openbaar gemaakt zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

www.nederlandsekerkgeschiedenis.nl

Inhoudsopgave

39 Frits G.M Broeyer
Vaticanum II – Terugblik van een ooggetuige

42 Jan Jacobs
Het Tweede Vaticaans Concilie vijftig jaar na dato. een terugblik en uitzicht vanuit een Nederlands perspectief

50 G.J. Schutte
De lutheranen in Vreedeliefshuysen: een achtergestelde minderheid?

60 Persoonlijk profiel
Fred van Lieburg

62 Wilco Veltkamp
'Als wij botsen, breken wij...' De positie van de gereformeerde classis Walcheren in de jaren 1690

67 Boekennieuws

Frits G.M Broeyer

Vaticanum II -
terugblik van een ooggetuige

Wanneer het precies was, weet ik niet meer. Maar op een dag ergens in de eerste maanden van het jaar 1965 hield de hoogleraar kerkgeschiedenis twintigste eeuw, J.C. Hoekendijk mij staande in het Theologisch Instituut te Utrecht, toen Trans nr. 10. Hoekendijk vroeg, of het voor mij niet iets zou zijn om een paar weken naar Rome te gaan en daar de sfeer van het Tweede Vaticaanse Concilie te proeven.

Hoekendijk was een professor, bij wie de collegezaal altijd vol met studenten van ook andere faculteiten zat. De aanwezigen genoten van wat hij over nieuwe ontwikkelingen op het gebied van de theologie vertelde en met aanvulling van eigen inzichten nog weer extra interessant maakte. Het moge duidelijk zijn: geen man om nee tegen te zeggen bij een voorstel als dit.

Ik ben me dus haastig gaan voorbereiden. In de eerste plaats ging ik me opnieuw intensief met de Nouvelle Théologie bezighouden, waarover trouwens niet alleen Hoekendijk de Utrechtse theologische studenten informeerde. Dat deed ook de hoogleraar vroege kerk, G. Quispel. Beiden lieten zien, hoe een aantal vooraanstaande katholieke theologen het uitgesleten pad van de neoscholastiek had kunnen verlaten door een beroep te doen op de oudere bronnen van bijbel en kerkvaders. Ik wist natuurlijk van de invloed van deze Nouvelle Théologie op het aan de gang zijnde Vaticanum II! Verder moest ik mijn verblijf in Rome zakelijk gaan regelen. Ik moest weten bij wie en op welke adressen ik me diende te vervoegen, om zoveel mogelijk aan mijn studiereis te hebben. Gelukkig had professor Hoekendijk mij een paar introducties verstrekt. Onder meer had ik van hem het telefoonnummer van de bisschop van 's-Hertogenbosch W.M. Bekkers in Rome gekregen. Die zou me zeker helpen, zei Hoekendijk met de nodige stelligheid.

Een andere belangrijke introductie was het hoofd van het Documentatiecentrum Concilie (DO-C) L. Alting von Geusau. Dit Nederlandse Documentatiecentrum bevond zich in de Via Santa Maria dell'Anima, een straat achter de Piazza Navona. Ik ben meteen op mijn eerste dag in Rome naar het DO-C toegegaan en er ook verder ongeveer elke dag van mijn verblijf - in oktober 1965 - wel geweest. In het begin voelde ik me een tijdje heel onzeker, of het mij zou lukken om meer over het Vaticanum II aan de weet te komen dan in Nederland ook mogelijk was. De journalist, die in Nederland via de KRO rapportages vanuit Vaticaanstad verzorgde, Dick de Vree zei mij, dat het ook voor hem moeilijk was om te weten te komen wat er allemaal speelde. Journalisten werden niet toegelaten tot de concilie-aula, de Sint Pieterskerk, waar de vergaderingen plaatsvonden. Zij moesten tot vier uur 's middags wachten op het communiqué, dat vanaf dat tijdstip op het conciliaire

persbureau te verkrijgen was. In het perscommuniqué viel nooit iets te lezen over eventuele geruchten die de ronde deden. Zelf kwam hij achter dit soort nieuws, doordat hij in de loop van de jaren tal van collega journalisten had leren kennen. Hij hoorde dingen van anderen en vertelde zelf dingen aan anderen. Desondanks ving ik onmiddellijk verhalen op over de wijze, waarop geprobeerd werd om het celibaat, net een heet hangijzer, als discussiepunt buiten de concilie-aula te houden.

In Nederland had ik verwacht, dat ik dagelijks zittingen bij zou wonen. Die droom moest ik vrijwel per omgaande laten varen. Men ontnam mij echter niet alle hoop. Als protestant en niet-journalist was er dan misschien toch een kans, dat ik een keer de Sint Pieter binnenkwam. Maar ik moest wel een aanbeveling zien te krijgen. Ik belde daarom naar monseigneur Bekkers. Die verklaarde zich bereid voor een aanbeveling te zorgen. Het vervelende was alleen, zei hij, dat aanvragen voor Nederlandse belangstellenden veelal afgewezen werden. Ook Alting von Geusau en de secretaris van de Nederlandse bisschoppenconferentie waarschuwden me, dat het concilie-secretariaat uiterst terughoudend optrad bij in het verstrekken van toegangskaarten, en inderdaad in versterkte mate als het Nederlanders betrof.

Maar er vielen kranten in het DO-C te lezen. Verder kon ik, als ik wilde, avond aan avond gebruik maken van de mogelijkheden om lezingen te bezoeken. In een zaal van het Documentatiecentrum vonden er plaats, maar verder ook in het Domus Mariae aan de Via Aurelia. Zo woonde ik een lezing van een prominent vertegenwoordiger van de Nouvelle Théologie, Henri de Lubac bij. Karl Rahner stond eveneens bij mij

op het rooster. Een man wiens naam ik tot op dat moment niet kende, de Franse pater Stanislas Lyonnet, een exegeet, bleek een geweldig spreker te zijn. De lezingen waren steeds zeer de moeite waard.

Het mooie was, dat ik toch drie dagen in de Sint Pieter heb doorgebracht. Met het aanbevelingsschrijven van monseigneur Bekkers had ik me zonder al te veel illusies naar het conciliesecretariaat begeven. Toen de geestelijke die ik aansprak de brief doorgelezen had, begon deze zich er evenwel ijverig voor te verontschuldigen, dat ik niet meteen diezelfde dag in de concilie-aula toegelaten kon worden. De katholieke kerk was 'un po' burocratico', een tikkeltje bureaucratisch, legde hij hoofdschuddend uit. De volgende dag moest ik terugkomen om te horen, of er voor mij wat bereikt was. Een dag later stond ik dus opnieuw in de zaal van het secretariaat. Tot mijn stomme verbazing bleek ik permissie voor een drietal dagen te hebben gekregen. Iedereen die ik daarna nog ontmoette was verwonderd over het mij ten deel gevallen geluk. Gegadigden voor een toegangskaart brachten het doorgaans niet verder dan verlof om bij de mis, waarmee dagelijks de zitting geopend werd, aanwezig te zijn.

Bovendien maakte ik belangwekkende vergaderingen mee. Onder de concilievaders die ik beluisterde waren de kardinalen Augustin Bea van het Secretariaat voor de Eenheid, Bernard Alfrink, de aartsbisschop van Mechelen Leo Suenens en de aartsbisschop van München Julius Döpfner. Omdat ik me ter dege had kunnen inwerken, viel het volgen van toespraken in het Latijn nog mee ook. Om 11 uur was er gelegenheid om bij de bars in de zijbeuken koffie of iets dergelijks te drinken. Als daarna minder belangrijke geestelijken het woord voerden, liepen velen trouwens rond om nog even iemand aan te kunnen klampen. Dat deed ik ook. Zo heb ik toen kennis gemaakt met Joseph Höffner, toen bisschop van Münster, die later Keulen als aartsbisschopszetel gehad heeft. Hij deed mij een door hem geschreven boek als herinnering aan ons contact cadeau.

Maar doorgaans bleef ik waar ik was. Ik had een zitplaats in de hoek tussen het koor van de kathedraal en de rechter arm van het transept. Het was een uitgelezen plek om naar boven Michelangelo's koepel in te kijken en naar de kerkelijke hoogwaardigheidsbeklederS in het schip. Al dat rood, paars, zwart en wit van de habijten en andere ambtsgewaden, die de geestelijken droegen tegen de achtergrond van het marmer van de wanden en pilaren van de Sint Pieter: het was een bijzonder indrukwekkend gezicht. Natuurlijk kwam de vraag bij mij op, of de Sint Pieter wel de geschikte locatie was om over aanpassing van de kerk ('aggiornamento') aan de moderne wereld te vergaderen. Was dit majestueuze gebouw niet meer het symbool van een triomferende kerk dan van 'een volk Gods onderweg'? Maar overwegend was toch vooral een andere gedachte. De over de tweeduizend bisschoppen en anderen die op het concilie een stem hadden, suggereerden een pausschap dat rekening ging houden met meningen vanuit de kerk. Het Vaticanum II maakte de collegialiteitsgedachte present.

Bij gesprekken die ik in het CO-C met deze en gene voerde bleek, dat menigeen niet gerust op de toekomst was. Men vond de man die Johannes XXIII in 1963 als paus opvolgde, Paulus VI, te weinig geneigd om ruimte te geven aan anderen. Met name Leo Alting von Geusau liet zich somber over hem uit. In 1972 zou hij teleurgesteld met de kerk breken. Ik kon me de zorgen levendig voorstellen, toen de algemeen secretaris van het concilie Pericle Felici de uitslag van een eindstemming bekend maakte. Het desbetreffende document had 2000 concilievaders 'behaagd', en enkele tientallen had het niet 'behaagd'. Vervolgens kondigde hij aan, dat het ontwerp decreet zou worden, zodra het de paus 'behaagd' zou hebben. Een buitenstaander als ik denkt dan: Weegt het oordeel van over de 2000 stemgerechtigden niet op tegen dat van één persoon?

Daarom deed juist het kritische denken dat alom in en buiten de Sint Pieter op te merken viel aangenaam aan. Een van de sprekers tijdens het concilie hoorde ik zeggen, dat men bij het vaststellen van decreten 'de moed der onvolkomenheid' moest opbrengen. Helder bracht hij naar voren dat een kerkelijke uitspraak nooit en te nimmer zelf de waarheid kan zijn, maar van de waarheid getuigt en dat dit altijd op menselijk gebrekkige wijze gebeurt. De concilieteksten konden hoogstens op de waarheid wijzen, zei hij.

Jan Jacobs

Het Tweede Vaticaans Concilie vijftig jaar na dato

Een terugblik en uitzicht vanuit een Nederlands perspectief*

Op 11 oktober 2012 is het vijftig jaar geleden dat in Rome het Tweede Vaticaans Concilie door paus Joannes XXIII (1958-1963) werd geopend. De beraadslagingen van deze mondiale kerkververgadering van de Rooms-Katholieke Kerk die op 13 oktober 1962 met een eerste algemene werkvergadering begonnen, zouden vervolgens ruim drie jaar in beslag nemen. Het concilie zou de kerk ingrijpend veranderen.

Tot de sluiting van het concilie op 8 december 1965 hebben in totaal vier zittingsperioden plaatsgevonden: in het najaar van 1962, 1963, 1964 en 1965. Tijdens die jaren "is iets gebeurd wat niemand had voorzien en verwacht: de atmosfeer in de Kerk is veranderd...De geest der Kerk is opener geworden. Er is een openheid ontstaan, die rekening en voeling houdt met de ander. Het gaat er de Kerk niet meer om te ordineren, maar om te luisteren en te begrijpen, er is ook een groot respect ontstaan jegens elkaar. Er is een algemene gezindheid van vrijheid ten opzichte van elkaar ontstaan, en die gezindheid is een stuk leven van de Kerk zelf geworden", aldus de toenmalige voorzitter van de Nederlandse bisschoppenconferentie, aartsbisschop Bernard kardinaal Alfrink (1955-1975) kort vóór de sluiting van het concilie in 1965. Alfrink, die tot de meest spraakmakende en invloedrijke concilievaders behoorde, wilde hiermee zeggen dat men niet al te zeer moest focussen op het materiële resultaat van Vaticanum II: de zestien einddocumenten. Om hem nogmaals te citeren: "Er zijn constituties en decreten, welke het leven der Kerk in de komende tijden lang en diepgaand zullen beïnvloeden en stuwen. Er zijn ook middelmatige en minder waardevolle documenten uit de bus gekomen".[1]

Inmiddels zijn we bijna vijf decennia verder. In al die jaren is aan de hand van de zestien conciliedocumenten beleid gemaakt: in Rome, maar ook in de verschillende kerkprovincies. Tegelijkertijd is ook geprobeerd de atmosfeer waarvan kardinaal Alfrink eind 1965 sprak vast te houden. Dat gebeurde in Nederland bijvoorbeeld door middel van het Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie dat onmiddellijk na afloop van Vaticanum II van 1966 tot 1970 werd gehouden. De televisiereportages van de zes plenaire vergaderingen van dit kerkprovinciaal beraad in Noordwijkerhout zijn de hele wereld overgegaan. Kerkleiders in Rome hebben uit die televisiebeelden de conclusie getrokken dat wat in Noordwijkerhout geschiedde veel verder ging dan wat enkele jaren tevoren in Rome was besloten. Afgaande op de aanbevelingen van het pastoraal concilie, waren sommigen zelfs van oordeel dat de Nederlandse bisschoppen de regie over hun kerkprovincie waren kwijtgeraakt. Maar volgens een evaluatie van het meren-

deel van de Nederlandse bisschoppen uit 1985 had dit Nederlandse concilie zich uitvoerig beziggehouden met "de lokale toepassing van de resultaten van het Vaticaans Concilie....en het beeld te zien gegeven van een Kerk, waarin leiding en volk in een intense dialoog met elkaar betrokken waren".[2] Precies dat bedoelde kardinaal Alfrink met die atmosfeer van openheid en vrijheid die Vaticanum II had gecreëerd.

Drie initiatieven

Naar aanleiding van de vijftigste verjaardag van de opening van Vaticanum II zijn inmiddels al diverse activiteiten georganiseerd, waarin zowel het eigenlijke conciliegebeuren als de receptie of toe-eigening van de letter en/of de geest van de concilie centraal staan. Drie van die initiatieven zijn in dit verband vermeldenswaard:

- In de zomer van 2011 gaf de Nederlands-Vlaamse redactie van het internationale tijdschrift *Communio* een themanummer uit, waarin een soort balans werd opgemaakt van de uitwerking van Vaticanum II.[3] Dit nummer werd kort daarop door de bisschop van Den Bosch, Antoon Hurkmans toegezonden aan alle priesters, diakens, pastoraal werkers en pastoraal assistenten van zijn bisdom. Zo hoopte hij zijn pastores ervan te doordringen dat Vaticanum II niet alleen geschiedenis was, maar ook richtsnoer moest voor het actuele kerk-zijn.

- Op 11 oktober 2011 publiceerde paus Benedictus XVI een zogenoemd motu proprio waarin hij met het oog op de voortgaande vernieuwing van de katholieke kerk die door Vaticanum II in gang was gezet 'een jaar van het geloof' aankondigde, dat op 11 oktober 2012 van start moet gaan.[4]

- En op 26 januari 2012 werd in Nijmegen een tentoonstelling geopend met als titel 'Het Tweede Vaticaans Concilie gezien door de ogen van Frederick Franck'.[5]

Een groep kardinalen en bisschoppen bijeen in een zijruimte van de Sint Pieter in afwachting van het het begin van een conciliezitting in het najaar van 1963. Alle bijeenkomsten vonden plaats in het middenschip van de Sint Pieter. KDC-KLiB, Collectie Frederick Franck, nr. 1

Het *Communio*-project is een zaak van theologen; het geloofsjaar, nauw samenhangend met de herdenking van vijftig jaar Vaticanum II, is een initiatief van de hoogste kerkleiding in Rome; en het tentoonstellingsproject werd geïnitieerd door enkele seculiere historici, verbonden aan het Katholiek Documentatie Centrum (KDC) in Nijmegen. De – hoofdzakelijk Nederlandse – theologen die de *Communio*-aflevering hebben samengesteld, richten zich op de zestien conciliedocumenten: vier constituties, negen decreten en drie verklaringen. Zeker enkelen van hen proberen die documenten te interpreteren in het licht van de 'grondideeën' die achter die documenten schuil gaan en die richtinggevend zijn geweest voor in elk geval het merendeel van de concilievaders. De kerkjurist Ton Meijers noemt drie van die grondideeën heel expliciet: het streven naar een herbronning (ook vaak aangeduid als 'ressourcement'); het bewerkstelligen van een 'aggiornamento' (een bij de tijd brengen van de kerk); en het recht doen aan het personalisme (een funderen van de theologie op de menselijke persoon).[6]

Paus Benedictus beklemtoont in zijn motu proprio dat het concilie gelezen moet worden conform "de juiste hermeneutiek", want alleen zó kan deze kerkvergadering "een grote kracht zijn en dat steeds meer worden voor de altijd noodzakelijke vernieuwing van de Kerk." Wat bedoelt de paus met die "juiste hermeneutiek"? Hermeneutiek heeft in dit verband betrekking op

het kader waarbinnen de verschillende concilieteksten geïnterpreteerd en uitgelegd kunnen, eventueel moeten worden. De grenzen waarbinnen die interpretatie moet blijven, worden volgens een - gelovig - katholiek zelfverstaan uiteindelijk bepaald door het hoogste leergezag van de katholieke kerk.[7] Zich daarop beroepend heeft de paus in een toespraak tot de Romeinse Curie op 22 december 2005 stelling genomen in een al veel langer bestaand debat over de uitleg van het concilie dat volgens hem al veel schade aan de kerk had berokkend.[8] In die toespraak zoekt hij, zonder dat expliciet te vermelden, naar een middenweg tussen een hermeneutiek van de continuïteit in relatie tot de Traditie en een hermeneutiek van de discontinuïteit of breuk in relatie tot diezelfde Traditie. Hij is er namelijk rotsvast van overtuigd dat de teksten van het concilie volkomen in de continuïteit van het geloof staan. "Als men die zuiver en grondig uitlegt, wordt men behoed voor het extremisme van beide (zo juist genoemde, jj) richtingen; en dan opent zich werkelijk een weg die nog veel toekomst heeft". Met het oog daarop gaat hij uit van "een hermeneutiek van de hervorming, een hermeneutiek van de vernieuwing...van de Kerk met behoud van de continuïteit". Het is immers eigen aan die Kerk "dat zij groeit in de tijd en zich ontwikkelt en toch altijd dezelfde blijft".[9]

De historici die de tentoonstelling in Nijmegen hebben ingericht, hebben zich verre gehouden van de uiteindelijk hachelijke vraag naar de correcte duiding van het concilie. Zij willen "niet zozeer de besluiten en documenten, maar vooral de geest van het concilie, de bijdetijdse sfeer ervan" naar voren halen. Dat doen zij met behulp van archiefstukken, publicaties, foto's en affiches. Daarbij is een hoofdrol weggelegd voor de soms uiterst indringende, maar vaak ook amusante tekeningen en aquarellen van de Nederlands-Amerikaanse tandchirurg, tekenaar en schrijver Frederick Franck (1909-2006). Dankzij een familierelatie slaagde hij erin kort na de opening van Vaticanum II met een schetsboek onder zijn arm de concilieaula binnen te komen en in het verdere verloop van het concilie een groot aantal concilievaders te portretteren.[10] Maar ook in die portretten is natuurlijk sprake van een interpretatie en zelfs een hermeneutiek.

Met deze drie heel uiteenlopende initiatieven om Vaticanum II in herinnering te roepen wordt tevens de spanning duidelijk waarop kardinaal Alfrink al doelde in 1965, toen hij enerzijds sprak over de teksten van het concilie (en de daarin vervat liggende leer) en anderzijds over de atmosfeer, de geest van het concilie. Die spanning is in de jaren nadien, toen Vaticanum II ten uitvoer moest worden gebracht, nooit verdwenen. Debet hieraan is de dynamiek, eigen aan het bewustwordingsproces dat in de loop van de conciliejaren bij het merendeel van de concilievaders heeft plaatsgevonden. Debet hieraan is ook het compromiskarakter van de concilieteksten, een gevolg van het streven om zoveel mogelijk vaders ertoe te brengen zich akkoord te verklaren met de verschillende documenten. Debet hieraan is eveneens de crisis waarin de kerk, met name in West-Europa, na het concilie verzeild is geraakt. Debet hieraan is ten slotte ook de wijze waarop met name de Romeinse Curie Vaticanum II nadien heeft geïnterpreteerd.

Paus Paulus VI (1963-1978) kort na zijn ambtsaanvaarding in juni 1963. Tijdens zijn pontificaat werden de zestien conciliedocumenten afgekondigd. KDC-KLiB, Collectie Frederick Franck, nr. 14.

Vaticanum II als netwerkgebeuren

Die curie die een sterk stempel had kunnen drukken op de voorbereiding van het concilie (1960-1962), stond tijdens de eigenlijke concilieberaadslagingen namelijk grotendeels buiten spel. Vaticanum II was in de eerste plaats een bisschoppenvergadering onder leiding van de paus. Tijdens de eerste zittingsperiode in 1962 was dat Joannes XXIII (1958-1963), tijdens de drie volgende zittingen Paulus VI (1963-1978). Met name paus Joannes is er door zijn vasthoudendheid en verzoeningsgezindheid in geslaagd het concilie een dynamiek mee te geven, die ook na zijn overlijden op 3 juni 1963 tot de sluiting van het concilie in december 1965 heeft standgehouden, ondanks het veel behoedzamere en soms zelfs angstige optreden van zijn opvolger Paulus VI. Maar het waren de ongeveer 2500 bisschoppen[11] die moesten stemmen over de opeenvolgende conceptteksten en de talloze wijzigingsvoorstellen en uiteindelijk akkoord moesten gaan met de voorgelegde einddocumenten. Naast de bisschoppen waren er echter nog drie andere groepen die op uiteenlopende wijzen een stempel hebben gedrukt op het menings- en besluitvormingsproces van Vaticanum II. Dat waren allereerst een paar honderd theologen. Een aantal van hen fungeerde als persoonlijk adviseur van een of meer bisschoppen. Zo beschikten de gezamenlijke Nederlandse bisschoppen over drie eigen adviseurs: de dogmaticus Edward Schillebeeckx uit Nijmegen, de ecclesioloog Jan Groot van het grootseminarie Warmond en de kerkjurist Cas de Jong, verbonden aan het grootseminarie Hoeven van het bisdom Breda. Van hen heeft Schillebeeckx (1914-2009) het meeste werk verzet. Hij schreef niet alleen, vaak zeer kritische commentaren bij vrijwel alle ontwerpteksten die met het oog op een bespreking in de concilieaula zijn samengesteld. Maar hij leverde ook het materiaal voor de interventies die de Nederlandse bisschoppen in de aula hebben gehouden. Een tweede groep theologen had de status van 'peritus concilii'. Zij waren door de paus benoemd om de bisschoppen die lid waren van een van de conciliecommissies terzijde te staan bij de opstelling van nieuwe tekstversies en de verwerking van de wijzigingsvoorstellen.

Tot de Nederlandse theologen die in de loop van het concilie de status van 'peritus' hebben

Prof. dr. Edward Schillebeeckx (1914-2009) was de belangrijkste van de drie theologische adviseurs van het Nederlands episcopaat ten tijde van Vaticanum II. Hij heeft alle vier zittingsperioden van het concilie bijgewoond. KDC-KLiB, Collectie Frederick Franck, nr. 41

verkregen, behoorden de jezuïet Pieter Smulders (1911-2000) uit Maastricht en de franciscaan Bertulf van Leeuwen (1913-2008) uit Nijmegen. Smulders heeft een grote rol gespeeld bij de totstandkoming van de dogmatische constitutie over de goddelijke Openbaring; Van Leeuwen was onder meer betrokken bij de totstandkoming van de pastorale constitutie over de Kerk in de moderne wereld. Bisschoppelijke adviseurs en 'periti' hebben dankzij hun groeiende samenwerking tijdens de conciliejaren de katholieke theologische wereld opengebroken en zich ontwikkeld tot "een lichtbaken voor vele ingewikkelde pastorale kwesties".[12] In Nederland gold dat in elk geval voor Schillebeeckx, Smulders en Van Leeuwen. Bisschoppen en theologen waren er op het Concilie van Trente (1545-1563) en op Vaticanum I (1869-1870) ook geweest.

Twee groepen die tijdens Vaticanum II voor het eerst van de partij waren, waren de waarnemers en gasten namens de andere kerken en geloofsgemeenschappen en de vertegenwoordigers van de media: pers, radio en televisie. Het aantal waarnemers ('observatores delegati') en gasten groeide van bijna veertig aan het begin van de eerste zittingsperiode tot ruim honderd in 1965. Onder hen waren ook enkele

Nederlanders zoals de VU-hoogleraar G.C. Berkouwer (1903-1996) en diens Leidse collega's H. Berkhof (1914-1995) en L.J. van Holk (1893-1982). Van een andere Nederlander, de secretaris-generaal van de Wereldraad van Kerken W.A. Visser 't Hooft (1900-1985), die overigens nooit waarnemer is geweest, is de uitspraak bewaard, dat "als er ooit een uitgave van de Conciliedocumenten zou verschijnen met alle passages, die op grond van de door de waarnemers gemaakte opmerkingen gewijzigd waren, rood gedrukt, het resultaat hoogst kleurrijk zou zijn".[13] Van Bert van Holk staat zelfs vast dat hij bij de totstandkoming van de verklaring over de godsdienstvrijheid een substantiële rol heeft gespeeld.[14]

Het groot aantal - vaak theologisch geschoolde - vertegenwoordiger van de media dat zich rond de concilieaula ophield, bediende niet alleen het thuisfront in de diverse landen, maar speelde ook een belangrijke rol in het ontstaan van contacten en de doorstroming van ideeën tussen bisschoppen, theologen en waarnemers. Dat gebeurde vooral op bijeenkomsten, die werden georganiseerd door de verschillende nationale pers- en documentatiecentra die met het oog op het concilie in Rome actief waren. Het meest invloedrijk in dit opzicht was het - Nederlandse - Documentatiecentrum Concilie (DO-C), opgezet op initiatief van de Katholieke Radio Omroep (KRO) en met medewerking van de Sint Willibrord Vereniging, de Katholieke Actie, het Apostolaat van de Hereniging en het Nederlands Pastoraal Instituut. Het DO-C dat wilde fungeren als "theologische informatiedienst aan allen, die bij het concilie betrokken waren", stond onder leiding van de priester-journalist en oecumenisch theoloog Leo Alting von Geusau.[15] Aanvankelijk ietwat provisorisch gevestigd naast de (tijdelijke) KRO-radio- en televisiestudio's in een hotel in de buurt van de St. Pieter, kreeg het in 1964 een definitieve huisvesting in de Foyer Unitas van de Vrouwen van Bethanië in de Via Santa Maria dell'Anima achter de Piazza Navona.

In de grote bibliotheekzaal (de 'Casa Pro Unione') van dit palazzo vonden geregeld persconferenties plaats, maar veel belangrijker nog waren de theologische conferenties die er wekelijks werden gehouden voor bisschoppen, theologen, waarnemers en journalisten. Tijdens deze bijeenkomsten werd door theologen van naam achtergrondinformatie gegeven bij hetgeen op dat moment in de concilieaula aan de orde was.[16] Hun voordrachten werden vervolgens in verschillende talen vertaald en als DO-C-paper gepubliceerd. Tussen 1962 en 1965 zijn zo in totaal ongeveer 250 papers verschenen. Voor een historisch verantwoorde duiding van de concilieteksten zijn deze papers van wezenlijk belang.

Een meer blijvende vrucht van het mede door toedoen van het DO-C steeds intenser wordende contact tussen een aantal Vaticanum II-theologen was het internationaal tijdschrift voor theologie *Concilium*. Dit tijdschrift gaat terug op een idee van de Nederlandse uitgever Paul Brand jr. (1921-2009), die zich in november 1962 in Rome wist te verzekeren van de medewerking van de Duitse theologen Karl Rahner en Hans Küng en de hierboven al genoemde Edward Schillebeeckx. Vervolgens sloten zich ruim vijftien andere theologen bij het initiatief aan. Onder hen waren Y. Congar, M.-D. Chenu, J.B. Metz, J. Ratzinger (inderdaad de huidige paus Benedictus XVI, die zich later van *Concilium* zou distantiëren) en H. de Lubac. Na een soort constituerende vergadering op 20 juli 1963 in Saarbrücken ging het snel. Het nieuwe tijdschrift moest "een podium worden voor hen die gebaat zouden zijn met een gesprek tussen de theologen en de niet-theologen over alle problemen, die de kerk in de moderne wereld raken...De naam *Concilium* zou dit alles moeten aangeven: een open samenspraak tussen theologen en niet-theologen (bisschoppen, priesters en leken) uit de gehele wereld over de hedendaagse problemen, vanuit de nieuwe oriëntatie, die op het Tweede Vaticaans Concilie gebleken is".[17]

Vanaf januari 1965 verscheen *Concilium* in negen, later zeven talen en wel met tien afleveringen per jaar. Nadat die aanvankelijk verdeeld waren over tien kerkelijke disciplines, werd sinds begin jaren zeventig voor een meer thematische en interdisciplinaire aanpak gekozen.[18] Onder verwijzing naar onder meer de activiteiten van het DO-C en het *Concilium*-project en de diverse andere dwarsverbanden die er in de loop van de concilieperiode tussen een aantal betrokkenen zijn ontstaan, zou men de geschiedenis van Vaticanum II als een heuse

'Vernetzungsgeschichte' kunnen beschouwen. Pogingen van onder meer de hoofdredactie van *Concilium* om dat netwerkverband na Vaticanum II in stand te houden en uit te bouwen zijn echter maar ten dele geslaagd. De oprichting van het hierboven al even genoemde tijdschrift *Communio* in 1972 vormde zelfs een breuk in dat netwerk.

Beleid Heilige Stoel na Vaticanum II

In Rome heeft men in de jaren na Vaticanum II namelijk alles gedaan om het gedachtengoed van het concilie te kanaliseren en zo organisch mogelijk in te passen in, beter misschien: af te stemmen op een denken en doen dat in Curiekringen dominant was en eerder op continuïteit dan op discontinuïteit gericht was. In functie daarvan stonden zeker vier projecten waarvan de resultaten tot op vandaag richtinggevend zijn voor de gehele katholieke kerk.

Dat is allereerst de samenstelling van een nieuw op Vaticanum II gebaseerd Romeins Missaal dat in 1970 verscheen en in 1979 onder de titel 'Altaarmissaal' in een Nederlandse vertaling werd gepubliceerd.

Dat is ten tweede de verschijning in 1983 van een nieuw Kerkelijk Wetboek , dat door invloedrijke Curiekardinalen wel eens is getypeerd als 'het laatste conciliedocument'.

Dat is vervolgens het einddocument van de Buitengewone Bisschoppensynode die in november/december 1985 (twintig jaar na de sluiting van Vaticanum II) in Rome werd gehouden. Dit document bevat enkele uitleggingsregels met betrekking tot de teksten van Vaticanum II. Kort samengevat luiden die als volgt: "De Theologische interpretatie van de leer van het concilie moet alle documenten in beschouwing nemen in hun nauwe betrekking op elkaar, waardoor het mogelijk wordt de volledige betekenis van de uitspraken van het concilie, die vaak zeer complex zijn, te begrijpen en uiteen te zetten. Er moet speciale aandacht besteed worden aan de vier grote constituties van het concilie (te weten die over de Liturgie, die over de Kerk, die over de goddelijke Openbaring en die over de Kerk in de wereld van deze tijd), sleutels voor de interpretatie van de andere decreten en verklaringen. Het pastorale karakter van de documenten moet niet gescheiden worden van de dogmatische kracht ervan. Evenzo moet men

Paus Joannes XXIII (1958-1963), de initiator van het Tweede Vaticaans Concilie. De duif op de afbeelding verwijst naar een uitlating van hem waarin hij het concilie beschouwde als een nieuw Pinksterfeest voor de kerk. KDC-KliB, Collectie Frederick Franck, nr. 126

er zich voor hoeden de letter van de geest te scheiden. Bovendien moet het concilie begrepen worden in zijn continuïteit met de grote traditie van de kerk; maar tegelijkertijd geeft de leer van het concilie ons licht voor de kerk en de mensen van onze tijd...".[19]

En dat is tenslotte de *Katechismus van de Katholieke Kerk* die op 11 oktober 1992 (dertig jaar na de opening van Vaticanum II) werd gepubliceerd. Paus Johannes Paulus II (1978-2005) noemde deze katechismus, die strikt genomen de opvolger was van de in 1566 verschenen *Catechismus Romanus* of *Tridentinus*, "de rijpste en meest afgeronde vrucht van de leer van Vaticanum II".[20] Op 30 maart 1995 kwam een Nederlandse vertaling van deze wereldkatechismus op de markt. Met die aanduiding 'wereldkatechismus' is overigens vooral bedoeld, dat het hier gaat om een officieel door de Heilige Stoel gesanctioneerde referentietekst, een soort encyclopedie van het katholieke geloof waaruit bisschoppen kunnen putten om 'toegepaste' katechismussen te maken, afgestemd op de lokale situatie in hun diocees of kerkprovincie. In Nederland is hiervan echter weinig terechtgekomen.

Erfenis van paus Joannes XXIII

Het initiatief om een algemeen concilie bijeen te roepen ging geheel uit van paus Joannes XXIII. Hem stonden vier zaken voor ogen. Dat was allereerst zijn streven een 'aggiornamento' in de Rooms-Katholieke Kerk te bewerkstelligen:

een aanpassing, beter gezegd een bij de tijd brengen van de kerk zonder daarbij haar kernboodschap op te geven. Dat was vervolgens zijn streven om in de kerk een houding van dialoog te creëren: een dialoog naar binnen tussen kerkleiding en kerkleden; maar ook een dialoog naar buiten: met de andere christelijke kerken, met de andere wereldgodsdiensten en dan met name met het jodendom en een dialoog met de wereld van de cultuur, de wetenschap en de politiek. Immers ook buiten de Romana is waarheid te vinden. Dan was er zijn streven om de door hem gewenste vernieuwing van de kerk te verbinden met een vorm van herbronning: een terugkeer naar de wortels van het christendom: Schrift en Kerkvaders over de traditie van contrareformatie en neoscholastiek heen. En ten slotte was er zijn streven om de kerk opnieuw te maken tot een kerk van allen, in het bijzonder tot 'een kerk van de armen'. Deze vier doelstellingen vormden voor paus Joannes de kern van wat hij beschouwde als 'de tekenen van de tijd.' Het beluisteren en verstaan van de tekenen van de tijd en het verbinden van de katholieke traditie met die tekenen van de tijd was het eigenlijke doel van Vaticanum II. Daarin trad volgens de paus de komst van het Rijk Gods aan de dag.

Joannes XXIII was in het bezit van een onverwoestbaar, bijna utopisch vertrouwen in de kracht van het goede; was in het bezit van een groot geloof in de vrijheid én in de verscheidenheid als de grondslagen voor een levend en toekomstgericht kerk-zijn, een kerk-zijn dat in dienst moest staan van een wereld die bezig was in hoog tempo te veranderen. Om zo'n type kerk-zijn te realiseren vond hij het nodig een algemeen of oecumenisch concilie bijeen te roepen. Dat concilie is er gekomen.

In het begin van deze bijdrage kwam aan de orde hoe kardinaal Alfrink over de resultaten van dat concilie oordeelde. Zijn theologische rechterhand ten tijde van het concilie, de Nijmeegse theoloog Schillebeeckx maakte kort vóór de sluiting van het concilie ook een balans op van Vaticanum II. In een uitpuilende 'Casa Pro Unione' vatte hij zijn oordeel als volgt samen: "Het in de documenten neergelegde resultaat van Vaticanum II is beslist aanzienlijk, niet slechts door zijn volume, maar vooral door zijn teneur en doctrine. Vasthoudend aan haar dogmatisch inzicht in de Kerk als door God gewilde, in Christus gestichte kerkelijke verschijningsvorm van waarachtige godsdienstigheid, heeft de kerk heel wat tot nu toe min of meer bewust eigengemaakte monopolies losgelaten: buiten de Kerk vindt men ook authentieke godsdienstigheid, buiten haar vindt men bovendien expliciet christendom, buiten haar vindt men zelfs authentieke kerkelijkheid, en binnen de R.K. Kerk wordt deze kerkelijkheid niet meer geïdentificeerd met de hiërarchie".[21] Wanneer wij deze woorden verbinden met de door Alfrink gesignaleerde veranderende atmosfeer waarvan het aan het begin van dit artikel sprake was, is het wellicht gerechtvaardigd in verband met Vaticanum II eerder van een hermeneutiek van discontinuïteit te spreken dan van een hermeneutiek van continuïteit of een hermeneutiek van hervorming en vernieuwing in lijn met de Traditie. Maar zolang de hoogste kerkleiding die conclusie niet durft te trekken, wacht het erfgoed van Vaticanum II ten aanzien van de door Schillebeeckx genoemde verworvenheden nog op verwezenlijking.[22]

*Bewerking van een referaat, gehouden op 23 maart 2012 in het kader van de voorjaarsvergadering van de Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis (VNK). Dit referaat fungeerde als inleiding op een bezoek aan de tentoonstelling 'Het Tweede Vaticaans Concilie door de ogen van Frederick Franck' in de Universiteitsbibliotheek van de Radboud Universiteit te Nijmegen.

Jan Jacobs (1946) is emeritus hoogleraar in de Kerkgeschiedenis aan de Theologische Faculteit Tilburg en nadien in de Geschiedenis van de cultuur van het christendom aan de Universiteit van Tilburg. Hij is op dit moment voorzitter van de Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis. E-mail: janmarionjacobs@hetnet.nl

Noten:

1 'Kardinaal Alfrink in vraaggesprek over Vaticanum II', : *De Tijd-Maasbode*, de dato 11 november 1965.

2 'Antwoord van de r.k. bisschoppenconferentie van Nederland op de vragen ter voorbereiding op de buitengewone vergadering van de bisschoppensynode', in: *Archief van de Kerken* jg. 41 (1986), nr. 2, 152-177. Het citaat op 154.

3 'Het Tweede Vaticaans Concilie. Balans van de uitwerking – terugblik en vooruitzicht' (= *Communio. Internationaal Katholiek Tijdschrift*, 2011, nr. 3-4).

4 'Porta Fidei. Motu proprio van paus Benedictus XVI waarmee het jaar van het geloof wordt aangekondigd', in: *Kerkelijke Documentatie*, jg. 39 (2011), nr. 9, 257-266.

5 Vgl. de catalogus bij deze tentoonstelling, ook getiteld *Het Tweede Vaticaans Concilie door de ogen van Frederick Franck 1962-1965* (Nijmegen 2012). De tentoonstelling vond plaats van 26 januari t/m 30 april 2012.

6 *Communio. Internationaal Katholiek Tijdschrift* 2011, nr. 3-4, 288.

7 Zie in dit verband bijv. het 'Antwoord op vragen betreffende enkele aspecten aangaande de leer over de Kerk' van de Congregatie voor de Geloofsleer van 29 juni 2007, in: *Kerkelijke Documentatie*, jg. 35 (2007), nr. 8-9, 216-220. Hoe zich deze theologische interpretatie verhoudt tot een historische interpretatie waarin recht wordt gedaan aan alle eisen van de bronnenkritiek blijft hier buiten beschouwing.

8 Zie Joseph Ratzinger-Benedictus XVI, *Zout der aarde. Christendom en kerk in de 21e eeuw. Een gesprek met Peter Seewald* (Leuven 2005) 74-76. Deze gesprekken dateren al uit 1996.

9 De toespraak, de dato 22 december 2005 staat op de website van het Vaticaan. Zie voor een enigszins afwijkende interpretatie van de visie van Benedictus XVI: Frans Willem Lantink, 'Herbronning in tegenlicht. Pausschap en wereldkerk van Vaticanum II tot Benedictus XVI', in: Frans Willem Lantink en Jeroen Koch (red.), *De paus en de wereld. Geschiedenis van een instituut* (Amsterdam 2012) 374 en 389.

10 Zie Frans Haarsma e.a., *Watching the Vatican. Perceptions of Frederick Franck* (Nijmegen 1999).

11 Zie *I Padri presenti al Concilio Ecumenico Vaticano II* (Roma 1966).

12 Aldus prof. dr. J.C. Groot tijdens de presentatie van het eerste nummer van de Nederlandse uitgave van het tijdschrift *Concilium* op 5 april 1965 in Utrecht. (De tekst van de toespraak van Groot is het bezit van de auteur).

13 W.A. Visser 't Hooft, *Memoires. Een leven in de oecumene* (Amsterdam-Brussel-Kampen 1971) 295.

14 Zie J.Y.H.A. Jacobs, 'Van waarnemer tot medespeler. De betrokkenheid van L.J. van Holk bij het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie (1962-1965)', in: *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800* jg. 16 (1993), nr. 38, 1-23, vooral 16-22. Tijdens een gesprek van de auteur met kardinaal Willebrands kort na de verschijning van dit artikel distantieerde de kardinaal zich niet van de inhoud.

15 Zie 'Doorstroming van ideeën', tekst van de persconferentie van het DO-C op 18 maart 1963 te Utrecht (in het bezit van de auteur).

16 Zie J. Koet e.a., *Vuurhaard van eenheid. Veertig jaar Foyer Unitas 1952-1992* (Rome 1996) 79-91.

17 Zie Paul Brand,'Hoe *Concilium* begonnen is', in: *Concilium* jg. 2000, nr. 2, 141-147. Zie ook Paul Brand, Edward Schillebeeckx en Anton Weiler, 'Negentien jaar Concilium', in: *Concilium* jg. 1983, nr. 10, 5-8.

18 Na 38 jaargangen verscheen in 2002 de laatste aflevering van de Nederlandse uitgave van *Concilium*.

19 Zie J.Y.H.A. Jacobs, 'Het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie: een terugblik', in: J.Y.H.A. Jacobs (red.), *Is Pinksteren voorbij? Het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie tussen geschiedenis en actualiteit* (Hilversum 1989), 19-20.

20 Zie J.Y.H.A. Jacobs, 'De Katechismus van de Katholieke Kerk. Een plaatsbepaling vanuit een historisch perspectief: mondiaal en locaal', in: *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800* jg. 18 (1995), nr. 43, 17-36. Voor het citaat 32.

21 E. Schillebeeckx, 'Balans van het concilie', lezing uitgesproken op 1 december 1965 in de Foyer Unitas (= DO-C-paper, nr. 234). Voor het citaat 6.

22 Op 6 oktober 2012 verschijnt onder redactie van Martin Hoondert, Jan Jacobs en Franck Ploum een boek waarin het deels nog onverwerkte erfgoed van Vaticanum II, geconcretiseerd in een zevental visioenen wordt gethematiseerd.

G.J. Schutte

De lutheranen in Vreedeliefshuysen: een achtergestelde minderheid?*

De lutheranen in de Nederlandse Republiek staan in de historiografie te boek als een aanvankelijk verdrukte, later getolereerde maar achtergestelde minderheid. Maar klopt die beeldvorming wel? In 1725 werd Nederland een Vreedeliefshuysen voor de lutheranen genoemd. In deze bijdrage wordt betoogd dat zij niets te klagen hadden.

De lutherse geschiedschrijving geeft traditioneel gemiddeld geen erg positief beeld van de houding van de gereformeerden ten opzichte van de lutheranen. In de jonge Republiek der Verenigde Nederlanden werden lutherse kerken verboden en vervolgd, want lutheranen waren verraders en ketters; lutheranen werden eigenlijk gedwongen de gereformeerde kerk in te gaan. Later werden zij weliswaar gedoogd, maar ten achter gesteld en als vreemdelingen geminacht en bespot – poepen, moffen en knoeten. De scheiding van kerk en staat in 1796 bracht wel gelijkstelling maar geen volledige vrijheid: de regeringen van de koningen Willem I en II hadden een forse invloed op het kerkelijk gebeuren. De klacht over die gereformeerde onderdrukking klinkt tegenwoordig wat minder, maar het gevoel van onrecht en tenachterstelling blijft – vergelijk het mooie recente standaardboek *Lutheranen in de Lage Landen*: 'Binnen de Noord-Nederlandse samenleving is gedurende de periode van de zestiende tot en met de achttiende eeuw de houding van overheden en ingezetenen geleidelijk verschoven: van het verbieden van lutherse diensten naar het gedogen ervan'.[1]

Tegenover die ietwat zuinig geformuleerde conclusie wil ik een heel anders getoonzette stellen: die lutheranen in de oude Republiek hadden alle reden om dankbaar te zijn, en waren dat ook. Christiani Fratelli, de auteur van een *Onpartijdige minnelijke Missive aan een goed Vriend, wegens de Vereenigingh der twee Protestantsche Religien, Namentlijck, van de Evangelische Luytersche en de Evangelische Gereformeerde*, dateerde zijn schrijven: *Vreedeliefshuysen, den 24. Sept. Anno 1725*.[2] Nederland een Vreedeliefshuysen voor lutheranen? Wist die vrome broeder-auteur dan niet, dat de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden op kerkelijk-religieus terrein helemaal geen oord van vrede en onderlinge liefde was? Dat er geen vrijheid van godsdienstoefening bestond? Alleen de Gereformeerde Kerk mocht er in het openbaar kerkdiensten beleggen, in kerkgebouwen die door de overheid onderhouden werden en waar predikanten voorgingen die door de overheid betaald werden. Het openbaar onderwijs – van dorpsschool tot universiteit – had er een gereformeerd karakter, het openbare leven stond onder kritisch toezicht van de gereformeerde kerkenraden, inclusief

de drukpers – en die censuur was geen vergeten wetsartikel. Er was in de Republiek inderdaad vrijheid van geweten en geloven – maar alleen binnenshuis. Niet-gereformeerde gezindten werden getolereerd, zelfs de Rooms-Katholieke Kerk – de laatste keer dat de katholieke kerken gesloten waren (voor zeer korte tijd!) was 1630. De katholieken betaalden wel voor die tolerantie; hun geestelijken moesten toestemming voor hun vestiging vragen en betaalden admissiegeld, ze mochten alleen 'schuil'-kerken gebruiken – schuurkerken of een Onze Lieve Heer op zolder. Katholieken moesten zich altijd bewust zijn van een stevig antipapisme in hun omgeving – want de Gereformeerde Kerken moesten nog geregeld collecteren voor slachtoffers van roomse ketterjacht in diverse streken van Europa en het was niet alleen het geschiedenisonderwijs dat de herinnering levend hield aan Spaanse (Tachtigjarige Oorlog) en Franse furies (het rampjaar 1672, waarin roomse vijanden het land overspoelden) – de lotgevallen van de lutheranen uit Salzburg die in 1743 de Republiek bereikten, waren duidelijk genoeg. Er was dus maar weinig nodig om de angst voor Rome om te zetten in daden, zoals 1747-1748 nog zou gaan tonen.

Samen-op-Weg?

De geschiedenis van de lutheranen in Nederland staat natuurlijk voor een groot deel gelijk aan hun verhouding met de calvinisten (gereformeerden, hervormden). Lutheranen en calvinisten hebben een opmerkelijke verhouding, iets van halfbroers die elkaar het eerstgeboorterecht betwisten. Zij hebben veel gemeen (Calvijn wist zich eensgezind met Luther[3]), ook enkele verschillen,[4] en vooral elk een andere levensloop. Samen iets doen? Goed, maar niet samen wonen. Van hervormde zijde waren er bezwaren tegen de deelname van de Evangelisch-Lutherse Kerk aan Samen-op-Weg en de eenwording in de Protestantse Kerk in Nederland in 2004. Maar ook aan lutherse zijde waren er tegenstemmers en werd de zelfstandigheid 'niet zonder tranen' opgegeven.[5] Maar twee eeuwen eerder, in 1796, toen de lutheranen groter in aantal waren (zo'n 60.000 op twee miljoen Nederlanders), werd een voorstel van remonstrantse zijde tot eenwording van alle

Schilderij uit het begin van de zeventiende eeuw, in het bezit van de lutherse kerk in Den Bosch. Bij dit vaak gebruikte beeld van de weegschaal staan Calvijn en Luther zij aan zij aan één kant. Samen met Melanchton en Zwingli laten zij de Bijbel zwaar gewicht in de schaal leggen. Daar weegt de verzameling rooms-katholieke parafernalia, bestaande uit miskelken, monstransen en wat dies meer zij, absoluut niet tegenop.

protestantse kerken zonder enige sympathie door de lutheranen, evangelisch en hersteld, categorisch afgewezen.[6]

Eén worden met de gereformeerden? Niks ervan, stelde Jan Edeling toen zijn zoon Hendrik wilde trouwen met het gereformeerde meisje Sara Burgerhart. 'Ik ben regtzinnig oud Luters. Zo is mijn hele geslagt. Mijn stamvader is met den Zaligen Luter nog bevrient geweest; en ik heb nog den Inktkoker, die hij, bij zekere gelegenheid den Duivel naar den Kop smeet, toen die het al te grof maakte. Alle onze Kantoorbedienden, alle onze booijen zijn Luters; en ik zal nooit dulden, dat deze keten van Lutherse Wezen in de war raakt door een [gereformeerde] schoondochter'. Abraham Blankaart, de voogd van de arme Saartje, begreep niets van dit staaltje van luthers kerkisme: 'hebben wij niet één Heer, één doop? Maar wat hagel hebben wij Leeken met de disputen en tandtrekken [haarkloverijen van de theologen dus] van doen?'.[7] Hij kreeg steun van een gelijkgezinde lutherse dominee, Jan Redelijkheid nomen sit omen.[8] De romanschrijfsters Wolff en Deken konden mooi vertellen, zij waren niet luthers: hoeveel levensechte elementen hun verhaal ook bezat – de lutherse werkelijkheid was anders: de lutheranen hielden van hun identiteit en ervoeren die meer als traditie en gevoel, zonder diepzinnig rationaliseren.

Eind achttiende eeuw konden verlichte geesten als Abraham Blankaart dus niets met allerlei confessionele tegenstellingen. Het is typerend dat Betje Wolffs Blankaart het geloof beperkt tot één Heer en één doop: over de verschillende opvattingen over het Avondmaal en de uitverkiezing en het kerkbesef (volkskerk of kerk van belijdende leden) schreef zij niet. Mensen van goeden wille herkenden elkaar over de grenzen van de tradities heen. Godsdienst was deugdzaam leven, voorwaarde voor ontplooiing in vrijheid was de bevrijding van menselijke tradities en bijgeloof.

Verlichte beeldvorming

Maar begin achttiende eeuw, ruim een halve eeuw eerder dan Abraham Blankaart, leefde Nederland nog dichter bij de werkelijkheid en die was nog vol levend verleden en confessioneel denken. Daarom had die oproep tot eenwording van de evangelische lutheranen met de evangelische gereformeerden uit 1725 weinig effect – al kon Christiani Fratelli bewijzen dat de tegenstelling tussen die twee kerken niet groot was.[9] Inderdaad ontvingen de Gereformeerde Kerken feitelijk overal lutherse immigranten als lidmaten; hooguit werd gevraagd naar hun opvatting over de Avondmaalsviering. Maar gezien de opvattingen van Melanchton en de Helmstedter theologen leverde dat gewoonlijk een tevredenstellend antwoord op – als zo'n lutherse ambachtsman of boerenzoon al iets van theologie wist: 'Men vrage eens duysent gemeene Luyden, de selve sullen niet eens het onderscheydt in H. Avondmaal, veel minder in andere poincten, weten'.[10] Volgens de auteur van de *Missive* was de tegenstelling luthers-gereformeerd het werk van een paar handen vol theologen. Hij had ook kunnen melden, dat de afgelopen eeuw reeds allerlei pogingen tot kerkelijke eenwording waren ondernomen, juist ook in Nederland; door niemand minder dan de strenge calvinist Voetius bijvoorbeeld, en na hem Trigland, en allerlei gereformeerde classis- en synodevergaderingen.[11] De lutheranen hadden kennelijk ook geen behoefte tot eenwording; het lijkt dat vooral gereformeerden die eenheid wilden.

Die oproep tot eenwording uit 1725 en benaming van de Republiek als een Vreedeliefshuysen dwingt dus eens kritisch na te denken over de verhouding gereformeerd-luthers in de Nederlanden. Zijn omschrijvingen als gereformeerde dominantie, onvrijheid, verboden en getolereerd, tenachterstelling en vreemd gevonden worden eigenlijk wel de juiste termen

De zogeheten Lutherstube in de Wartburg bij Eisenach, waar Maarten Luther een inktpot naar de duivel zou hebben geworpen.

voor de situatie van de lutheranen in de Republiek? Achttiende-eeuwse lutherse kerkhistorici meldden van 'onvriendelijke bejegeningen die de luthersen hadden ondergaan'; er waren in de zeventiende eeuw 'nog af en toe vervolgde lutheranen in de Republiek' te vinden.[12] Maar ze voegden er wel aan toe, dat ze nu vrij waren.[13]

Het is waar, de lutheranen hadden in de eerste decennia van de Opstand en de Republiek geen beste naam en hen werd geen eigen kerkelijk leven toegestaan. Zij hadden het er dan ook naar gemaakt: in het cruciale jaar 1567, bij het eerste openlijke conflict met de 'Spaanse' overheid over de vrijheid, hadden de Antwerpse lutheranen partij gekozen voor trouw aan de (roomse!) koning, tegen de opstandige gereformeerden. En in de jaren tachtig moesten de calvinisten de stad verlaten, de lutheranen (voorlopig) niet.[14] Daarbij gesteund door een woord van Luther zelf, die ooit gehoorzaamheid aan de rechtmatige overheid had bevolen, en emigratie aanprees als alternatief voor ontoelaatbare handelingen van verzet en opstand.[15] De jonge Republiek was volop in (burger-)oorlog. Angst voor verraad was reëel, eenheid was gewenst en de Nederlandse overheden hanteerden een regel, die alom in lutherse landen dagelijkse werkelijkheid was: godsdienstige eenheid – cuius regio, eius religio. Een regel die echter in de Republiek plaatselijk verschillende uitwerking had, zodat bijvoorbeeld Woerden in 1572 een lutherse stad werd,[16] en er elders na bevind van zaken (respectievelijk na enige tijd) een papieren regeling was, zeker ten opzichte van de lutheranen. Delft is een goed voorbeeld: Willem van Oranje weigerde vanaf het begin de lutheranen lastig te vallen, ieder wist in 1595 dat er een lutherse huisgemeente bestond, in 1611 met een eigen predikant en in 1614 een eigen kerkgebouw. En niets in het geniep. Nooit verboden, steeds gedoogd, gekend en weldra erkend.

Waar is dat beeld van verbieden, tenachtergesteld worden, gedoogd zijn (voor velen in de betekenis van: rechteloos overgeleverd aan willekeur), dan eigenlijk aan ontleend? Het zal duidelijk zijn: aan de verlichte strijders voor gelijkstelling van alle religies, aan de beeldvorming van het Ancien Régime, ingekleurd door liberalen en emanciperende dissenters uit de negentiende eeuw, inclusief in de latere negentiende- en twintigste-eeuwse kerkgeschiedschrijving. Ook de lutherse kerkgeschiedschrijving. *Lutheranen in de Lage Landen* geeft er een in wezen onthutsend beeld van.[17] De vroeg-negentiende-eeuwse lutherse kerkhistorici J.C. Jacobi Schultz (1806-1865) en F.J. Domela Nieuwenhuis (1806-1869) herkenden hun liberale opvattingen in Luther en zijn zestiende-eeuwse volgelingen (de zoon van de laatste, de socialist F.J. Domela Nieuwenhuis, volgde dat stramien en prees in 1917 Luther als de eerste anarchist![18]). De vroeg-twintigste-eeuwse lutherse handboekschrijvers J. Loosjes en J.W. Pont beklemtoonden de betekenis van Luther en van de lutherse invloeden in de zestiende eeuw tijdens de hervorming in de Nederlanden: er had 'een oorspronkelijk Nederlands lutheranisme' bestaan, autochtoon en invloedrijk.[19] Dat was een duidelijk statement: het lutheranisme is geen import, het is echt Nederlands en geen randverschijnsel.

Nederland van na 1830, en vooral na de invoering van de democratie in 1848, was driftig op zoek naar zijn karakter en identiteit – de grondtoon van de natie. Een protestantse natie, maar niet alleen en zuiver calvinistisch: de eigenlijke grondvester van de vrijheid was Luther, de eerste martelaren ervoor waren lutheranen als Johan Vos, Johannes van Essen en Jan de Bakker. Voor Loosjes was het overigens wel het liberale lutheranisme van Melanchton, voor Pont, die een hersteld-evangelische afkomst had, was het een mild orthodox, gnesio-lutheranisme. Het is duidelijk, dat beide heren historische wortels en bevestiging zochten van hun eigen wensen voor het eigentijdse lutheranisme: liberaal dan wel orthodox, geëmancipeerd en goed-Nederlands – Pont wilde een conservatief, algemeen protestants maar niet exclusief-calvinistisch Nederland – van het kuyperiaanse neo-calvinisme was hij geen vriend.[20]

Immigrantenkerken

Pont overleed in 1939 en met hem die specifieke belangstelling voor het karakter van het Nederlandse lutheranisme, evident gestempeld door het nationalisme-debat uit de verzuilde tijd. Zijn opvolger W.J. Kooiman ontweek die kwestie door zich te concentreren op de persoon van Luther en het lutherse lied. Pas in de jaren 1980 en dus na de verzuiling kwam er

weer belangstelling voor de ontwikkeling van het Nederlandse lutheranisme, maar het richtte zich met name op allerlei lokale studies, waarin mijn betreurde collega Paul Estié uitblonk. Estié en zijn tijdgenoot C.Ch.G. Visser kenden de zestiende eeuw – Visser promoveerde op de publicaties van Luther in Nederland voor 1564 en Estié op een boek over de zestiende-eeuwse lutherse gemeente van Antwerpen.

Maar Estié schreef vooral over de Noord-Nederlandse lutherse gemeenten en daarin was hij over de vroegste periode steeds uiterst kort. Daarmee plaatste hij die vraag naar het specifieke Nederlandse karakter van het lutheranisme op een ander niveau: in de tweede helft van de zestiende eeuw nam de Gereformeerde Kerk de plaats van de Rooms-Katholieke Kerk over. Waar een lutherse kerk ontstond – zoals in Edam en Hoorn – was ze een immigrantenkerk.[21] Inderdaad, na 1517 waren in Hoorn al spoedig aanhangers van Luther, want al in 1525 werd een begijnenpater gearresteerd op 'lutherije'. Er waren mensen die verboden boeken lazen, waaronder ongetwijfeld ook van Luther. De pastoor van de Grote Kerk werd in 1533 in Utrecht onthoofd, na diverse processen daartoe veroordeeld, wegens kritiek op de kerkelijke gebruiken. Maar aan samenkomsten van luthersgezinden werd een halt toegeroepen en aan de hegemonie van de Rooms-Katholieke Kerk werd pas een eind gemaakt in 1572. In de jaren erna woonden er ook verscheidene lutheranen – 'wij zullen hen dan echter evenals in de overige Nederlandse steden moeten zoeken onder de zich vestigende buitenlanders, afkomstig uit de Duitse en Scandinavische landen'.[22] De geschiedenis van de lutherse kerk in Hoorn begon in 1628.

Confessionaliseringsprocessen

Met die beknopte maar heldere samenvatting ontsnapte Estié dus aan de oude posities van Loosjes en Pont, maar ging hij helaas ook voorbij aan het boeiende proces van de confessionalisering en protestantisering in de zestiende en zeventiende eeuw, fundamenteel voor de ontwikkeling van de positie van het lutheranisme in de Nederlanden – de hervorming was namelijk geen daad met een datum, maar een proces. De Reformatie begon op 31 oktober 1517 en Luther gaf een krachtig en helder geluid, met een drievoudig Sola – maar de kritiek van Luther op de bestaande kerk was niet uniek, er bestond al lange tijd een verlangen naar redres, op breed terrein – de Boerenopstand en Münster waren ook daarin geworteld.[23] Maar ook de christen-humanisten, zoals Erasmus. Luther haalde de kurk uit de fles, zijn optreden en publicaties maakten veel mensen wakker, met als gevolg een tsunami van kritiek, voorstellen voor vernieuwingen, acties en ontwikkelingen – kerk en overheid plakten al snel het algemene etiket van 'lutherie' op al die heterodoxie. Ongetwijfeld lieten veel mensen zich door Luthers gedachten inspireren, ook in de Nederlanden – denk aan zijn augustijner orde-genoten, zoals Jan Voes, Johan van Essen, Jan de Bakker, maar ook veel anderen: tussen 1520 en 1540 werden 40 publicaties van Luther in het Nederlands vertaald en uitgegeven; toen hij overleed in 1546 waren er 85 in de Nederlanden herdrukt, voor driekwart in het Nederlands.[24] Maar vanaf 1530 lieten zich ook veel sacramentariërs, dopers en spiritualisten horen, vanaf 1540 waren calvinistische publicaties beschikbaar – en denk ook aan revolutionairen als Thomas Müntzer en Thomas More, *Utopia*. De zestiende eeuw was de eeuw van de Reformatie, Renaissance en de ontdekking van de Nieuwe Wereld, de geboorte van een mens met een nieuw beeld van zichzelf, zijn verhouding tot God, de naaste en de natuur.

Er begon dus in 1517 een hervormingsbeweging, maar voorlopig was het resultaat een religieus veelstromenland, met vloeiende lijnen tussen oud en nieuw, rooms en protestant – wel duizend bloemen bloeiden er, zij het wel grotendeels steeds meer ondergronds, vanwege de oppressie van kerk en landsheer. In die veelkleurige hervormingsbeweging ontwikkelden zich langzamerhand wel een aantal herkenbare centra en hoofdlijnen, theologisch, liturgisch, ecclesiologisch, meer of minder vastgelegd in confessies en kerkordes. Die confessionalisering vroeg veel tijd, zelfs de meest duidelijke gestalten namen generaties. De eerste die duidelijke wijn schonk was de oude kerk van Rome, maar deze ook pas op een concilie van Trente dat bijna twintig jaren duurde, 1545-1564; en Trente was niet het einde van de confessionalisering van de Rooms-Katholieke Kerk maar het begin van een moeizame interne

Portret van Maarten Luther uit 1532, vervaardigd door Lucas Cranach de oudere. Het portret is in het bezit van het Universiteitsmuseum van Marburg.

kerkhervorming met veel tegenkanting. Luthers kerkhervorming gaf wel een nieuwe start, hij loste niet alle problemen op; volgelingen en opvolgers legden soms verschillende accenten, een algemeen geldend en kerkelijk aanvaard luthers confessiegeschrift was er eigenlijk niet; pas het Concordiënboek van 1580 ging die rol mettertijd meer of minder vervullen.[25] De calvinisten hadden natuurlijk sinds 1536 Calvijns *Institutie*, maar dat kon uiteraard niet fungeren als kerkelijk formulier van eenheid. De Nederlandse gereformeerden hanteerden sinds de jaren 1560 de Nederlandse Geloofsbelijdenis en de Heidelberger Catechismus, maar dat verhinderde ingrijpende verschillen van mening niet; pas de Synode van Dordrecht van 1618-19 legde het karakter van de Gereformeerde Kerk vast in de vorm van de Drie Formulieren van Eenheid, die predikanten en onderwijzers moesten ondertekenen. Dordt scheidde remonstranten en contra-remonstranten van elkaar, maar er bleven verschillen en er ontstonden nieuwe, tussen rekkelijken en preciesen, voetianen en coccejanen, voor- en tegenstanders van de Nadere Reformatie, piëtisten enzovoorts.

Met andere woorden: in al die tijd was er voor de mensen veel om te kiezen, maar – nog afgezien van onkunde als het ontbreken van onderwijs en analfabetisme, de invloed van volksreligie – ze konden of wilden niet kiezen. Veel mensen waren dan ook onbeslist en bleven dat, of wisselden onder wat voor oorzaken van standpunt of partij, soms meer dan een keer zelfs. Het proces van confessionalisering ging ook gepaard met het verschijnsel, dat de Gereformeerde Kerk in de zeventiende eeuw grotendeels gevuld werd door 'liefhebbers van de gereformeerde religie', oftewel kerkgangers die geen lidmaat waren en ook niet wilden worden – omdat zij de confessie niet konden onderschrijven en/of niet voldeden aan de hoge eisen die de Gereformeerde Kerk van de gelovigen vergde.

Dat verschijnsel behoorde ook tot het proces van protestantisering. De hervorming had overal ook een politieke kant: katholieken en protestanten hingen een of andere variant van de twee regimenten-leer aan, het wereldlijke zwaard moest de kerk beschermen. De Opstand in de Nederlanden tegen de koning werd aanvankelijk door katholieken en protestanten gedragen, maar pogingen tot religievrede mislukten, koning en (katholieke) kerk verenigden zich steeds meer; de Unie van Utrecht 1579 liet nog elk gewest zijn eigen religie kiezen, met vrijheid voor andersgelovigen, maar feitelijk kozen de opstandige overheden al snel voor de protestantisering van de (zich reformerende) kerk. De protestantisering na 1579 was vooral dekatholisering, zegt het *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*.[26] Het was de tijd van opstand en oorlog – burgeroorlog zelfs, en alleen het calvinisme stond pal achter het recht van opstand (Luther niet!). De overheid koos dus voor de Gereformeerde Kerk als de publieke kerk, die de publieke ruimte mocht regelen en de normen stellen. Ook bepaalde de overheid dat alleen de Gereformeerde Kerk religieuze diensten verleende aan allen: doop, huwelijk, begrafenis, onderwijs. Maar de overheid wilde ook geen dwang op andersdenkenden, en liefst een brede kerk.

Protestantisering in het Gooiland

Een concreet (maar tamelijk willekeurig gekozen) voorbeeld van protestantisering, inclusief de traagheid ervan en dus de ruimte voor anderen, geeft Gooiland – Loosdrecht, Hilversum. Plattelandsgemeenten, gelegen tussen Utrecht en Amsterdam. In beide steden waren 'ketters' vroeg aanwezig, maar ook de repressie heerste er – heel wat zestiende-eeuwse Gooise martelaren werden in Utrecht terechtgesteld

en in Amsterdam werden in de periode 1536-1576 zelfs 51 doopsgezinden om het leven gebracht. Gooise geestelijken hadden banden met de bisschopsstad Utrecht, en in Amsterdam domineerde het Gooi economisch-militair. De Opstand van 1572 bereikte die regio niet; de Pacificatie van Gent (1576) bewerkte het intrekken van de plakkaten tegen de protestanten, maar anti-rooms gedrag werd verboden. De Pacificatie werd echter pas in 1578 in Utrecht en Amsterdam (de Alteratie van 26 mei 1578) aanvaard. Pas vanaf dat moment werd in die regio reformatie van de plaatselijke kerken mogelijk. Maar wat betekende dat in concreto?

In Nieuw-Loosdrecht woonde en werkte sinds 1569 een pastoor, die uit de Zuidelijke Nederlanden stamde, in Leuven gestudeerd had en naar het lijkt geïnteresseerd in de kerkelijke en theologische ontwikkelingen. Volgens de lokale traditie droeg hij op zondag 15 mei 1578 naar gewoonte de mis op, maar riep hij nog diezelfde middag zijn parochianen bijeen om hen mee te delen, dat hij tot de Reformatie overging; wie rooms wilde blijven, moest maar verbinding zoeken met zijn collega in Oud-Loosdrecht. Vervolgens werden de beelden uit de kerk gezet, het doopvont begraven in de pastorietuin en de muurschilderingen en de pilaren met een laag kalk bedekt en zo was de kerk ingericht voor de gereformeerde eredienst.[27] Het zal duidelijk zijn: de werkelijkheid was vast heel anders. Pastoor Thol wist, dat het kerkgebouw niet zijn eigendom was, en wilde geen ruzie met de ambachtsheer bijvoorbeeld en met mensen die gehecht waren aan hun kerkgebouw (en hun donaties er aan). Waarom was ook zo'n beeldenstorm voor nodig? Beeldenstormen – dat hadden geuzen- en koningsgezinde soldaten de afgelopen jaren in die regio al genoeg gedaan! En wat er nog overbleef, was niet het grootste probleem van de kerkgangers: in tal van dorpskerken uit de regio stonden de beelden nog in 1609![28] Thol moet al veel eerder op de hoogte zijn geweest van de opvattingen van Calvijn, want toen hij zich in september 1578 te Amsterdam meldde op de regionale bijeenkomst (classis) van de Gereformeerde Kerken, werd hij als mede-calvinist aanvaard en zelfs een paar maanden later, in januari 1579, namens de classis als visitator naar Loenen gezonden, om na te gaan of kerk en pastor daar goed gereformeerd waren. Maar zondagmiddag eventjes reformeren en beeldenstormen en tegenstanders naar de buurman sturen: dat is klinkklare onzin. De reformatie was ook in Loosdrecht een lang proces. En het bereikte niet iedereen: Oud-Loosdrecht bleef gedeeltelijk de oude kerk trouw, omdat in het nabije Loenen katholieke diensten bleven. Zoals een paar kilometer verderop, in Hilversum. Daar werd pas in 1590 een dominee aangesteld. En wat hij op de kansel zei, werd door de katholiek gebleven schoolmeester tegengesproken. Publiekelijk. Eén derde van de inwoners van Hilversum eind zeventiende eeuw was gereformeerd, twee derde katholiek.[29]

Ongelijke vrijheden

De Republiek der Verenigde Nederlanden van de zeventiende en achttiende eeuw kende dus een religieuze hiërarchie.[30] De Gereformeerde Kerk was er de bevoorrechte, publieke kerk, de religie van de staat. Maar niet de kerk van alle mensen. Bijna de helft was lid van een van de 'geconniveerde secten', later 'getolereerde religies' genoemd. Gewoonlijk wordt de ontwikkeling van hun positie getypeerd met: van verboden tot gedogen, achterstelling, 'getemperde vrijheid'.[31] Misschien is het, conform de omschrijving 'religieuze hiërarchie', beter te spreken van ongelijke vrijheden. Er was vrijheid, maar de mate van publieke vrijheid van handelen verschilde per religie en regio enigszins, op voorwaarde, dat ieder eigen plaats in de religieuze hiërarchie kende. En dat ondanks Antwerpen 1567 en Luthers advies: niet in opstand, emigreer! Kortom: de lutheranen hadden weinig om over te klagen.

Delft bewijst dat. Binnen enkele jaren na 1517 waren er allerlei vormen van 'lutherie' waar te nemen; in 1525 werden vooraanstaande lokale geestelijken verdacht van ketterse sympathieën, en in 1529 sprak de schout enkele te Rotterdam gevangen gehouden mensen uit Delft vrij van aanhang van de nieuwe leer 'die men hiet Lutheraensche dwalinge'.[32] Of ze inderdaad keurige orthodoxen waren, mag betwijfeld worden, maar dat was voor het Delftse stadsbestuur niet het belangrijkste: het hield niet van dergelijke vreemde bemoeienis met de eigen stedelingen!

Maar ook in Delft kon pas gesproken wor-

den over protestants kerkelijk leven vanaf 1572.[33] Er werd in het bevrijde Delft niets specifieks tegen lutheranen ondernomen, al mag men aannemen dat onder de inwoners (militairen, handwerklieden, kooplieden) wel eens lutheranen waren. Maar het duurde tot 1595 voordat er sprake was van een lutherse huisgemeente. Kennelijk te klein en te arm om een echte gemeente te vormen en een predikant aan te trekken. Tot 1611, toen ook een predikant werd aangesteld, terwijl men vanaf 1618 in een eigen kerkgebouw bijeenkwam. Niets verbieden of gedogen dus, hoewel het aantal lutheranen kennelijk gering was. Daarom fungeerde die eerste lutherse predikant van Delft, ds. Fettius (Daniel Vet), tevens als predikant in Den Haag. Het is waar, de stoot tot die gemeentevorming was bijzonder: Fettius werd eigenlijk aangetrokken door Graaf Philip Ernst von Hohenlohe-Langenburg, een neef van Maurits en woonachtig in Delft – die wilde zijn eerste zoon niet gereformeerd maar luthers laten doopen. En zo geschiedde – met volledige medewerking van het stadsbestuur. Hohenlohe verschafte ook een deel van de financiën voor het traktement van de predikant en later voor de aankoop van een huis dat ieder in Delft kende als de lutherse (schuil)kerk. Men kan natuurlijk denken dat Hohenlohe als soevereine vorst zijn eigen kerkdiensten kon beleggen, en daarom feitelijk de Delftse lutherse gemeente een onaantastbare positie verschafte, ook tegenover het stadsbestuur. Toch lijkt dat geen rol te hebben gespeeld. Ook Hohenlohe moest zich houden aan de regels van de religieuze hiërarchie: het kerkgebouw moest in 1618 op naam van een gemeentelid geregistreerd worden. Maar al in 1674 werd de lutherse gemeente officieel erkend, als rechtspersoonlijkheid zouden wij thans zeggen, inclusief de mogelijkheid van eigendomsrecht van het kerkgebouw. Zij kreeg geen financiële ondersteuning van de overheid (maar die bemoeide zich ook niet met het kerkelijke leven, anders dan bij de gereformeerden!), en zij moest naast het kerkelijk leven ook de eigen armen onderhouden. Ook waren publieke functies voor de lutheranen feitelijk gesloten. Maar velen waren vreemdelingen, geen poorters zelfs. De Republiek was geen democratie, er bestonden vele verschillen, tussen burgers/poorters en de andere inwoners, tussen gereformeerden en anderen, tussen regenten en de rest, tussen gezeten burgers en het volk/grauw, tussen autochtonen en allochtonen/ buitenlanders/vreemdelingen.

Schriftelicke Conferentie
Van de eyntelicke volstandicheydt der Heyligher:
Ghevallen tusschen Daniel Vet Predicker onder de Lutherschen tot Delft, Haghe, etc.
Ende twee Lidmaten der ghereformeerde Kercke Christi tot Delft.
TOT DELF,
Ghedruckt by Ian Andriesz. Boeck-verkoper aen't Marckt-velt in't Gulden A.B.C.
Anno 1613.

Titelblad van een verslag van een publiek debat uit 1613 tussen de lutherse predikant Daniel Vet of Vettius en twee gereformeerde lidmaten uit Delft. Bij de bestrijding van lutheranen deden de gereformeerden – anders dan bij de bestrijding van rooms-katholieken – al in deze vroege fase geen beroep op justitie, maar vertrouwden zij de op overtuigingskracht van het argument. Collectie P.H.A.M. Abels

Deel van de protestantse natie

Door brand dakloos geworden, schonk de Delftse vroedschap in 1764 de lutherse gemeente een oud dolhuis annex wijnpakhuis. Een royaal gebaar, dat vermoedelijk minstens drie oorzaken had: de lutherse gemeente telde genoeg leden en onder hen genoeg gezeten stadsbewoners; de hoogste gezagsdrager in Holland, de Hertog van Brunswijk, was een lutheraan en als opperbevelhebber goed bekend met Delft als garnizoensstad vol stapelmagazijnen en een belangrijke geschutgieterij; en de stadssecretaris Van Bleiswijk was een goede invloedrijke vriend van hem.[34] Voorzien van een imponerende eigentijdse voorgevel was de lutherse kerk bepaald geen gedoogde schuurkerk!

In Delft (en elders[35]) was dus de feitelijke

werking van de oude constitutie van de Republiek zichtbaar. Ook haar ontwikkeling. Van Eijnatten en Van Lieburg schrijven in hun *Nederlandse religiegeschiedenis* achtereenvolgens over een 'Confessionele staat' (1580-1650), 'Calvinistische republiek'(1650-1750), en 'Protestantse natie' (1750-1850).[36] Een duidelijk verschuiving: na 1750 stond niet top-down de staat maar de natie centraal, en die natie was protestant, niet expliciet gereformeerd. De lutheranen merkten het direct. De Duits-lutherse moeder van de Friese stadhouder Willem IV, Marijke Meu, schonk vrijheid en ruimte aan de Hernhutters in IJsselstein. Erfstadhouder geworden in 1747 trok Willem IV een lutherse adviseur-voogd voor zijn kinderen aan, de hertog van Brunswijk; zijn dochter huwde later een lutheraan, die niet gereformeerd werd. Erfstadhouder Willem V was voor de handhaving van de publieke positie van de Gereformeerde Kerk, ondanks de aanvallen van de patriotten.[37] Maar verder gunde hij de getolereerde religies alle vrijheid, daarin gesteund door invloedrijke gereformeerde predikanten als Petrus Hofstede en J. Barueth. Er werden op allerlei plaatsen nieuwe lutherse gemeenten gesticht en ook in Batavia en Kaapstad, waar de VOC het verbod van de Grote Vergadering van 1651 tot dan strikt hanteerde.

Niet alleen de aanvaarding nam toe, ook de inburgering van de lutheranen zelf: de band met Duitsland verminderde, veel predikanten waren tweede of derde generatie Nederlandse lutheranen. In 1731 werd het tweede eeuwfeest van de Augsburgse Confessie gevierd met de verschijning van een tweedelig gedenkboek, in het Nederlands, zoals een decennium later een driedelige prekenbundel van Luther werd gepubliceerd in Nederlandse vertaling.[38] De inburgering was ook te merken aan het feit, dat veel vooraanstaande lutheranen, beïnvloed door de Verlichting, zich schaarden onder de Patriotten en politiek-maatschappelijke veranderingen in de Republiek wensten. Zij juichten bij de scheiding van kerk en staat in 1795/96 en de gelijkstelling van alle godsdiensten. Lublink de Jonge, een luthers lid van de Nationale Vergadering, herinnerde zijn medeleden er aan, dat Luther 'een bevorderaar van Vrijheid in de Godsdienst' was![39] Hij zocht de vrijheid van de christenmens in de democratie. Of zat die vrijheidszin toch niet zo diep? Het verrassende is immers, dat de lutheranen – die nooit een episcopale inrichting hadden aanvaard, zelfs de invloed van Amsterdam in de Fraterniteit was herhaaldelijk tegengegaan, geen hiërarchie kenden, zij leken veel meer op de gereformeerden, hun gemeenten waren zelfstandig en ze kenden zelfs geen classisvergaderingen en de synodes hadden weinig gezag – begin negentiende eeuw zonder enige gêne zich lieten organiseren door Napoleons vertegenwoordigers Lebrun en d'Alphonse en vervolgens de koninklijke invloed op het kerkelijke leven aanvaardden.[40] In 1818 aanvaardden zij subsidie en toezicht en hiërarchische inrichting. De synode onder de nieuwe regeling werd in 1819 geopend in naam des konings; de minister van Hervormde Eredienst en zijn machtige ambtenaar J.D. Janssens woonden alle zittingen bij. Hadden die lutheranen wel door, dat Willem I de typische agenda van de verlichte despoten volgde?[41] Of leden zij aan een soort van politieke dichotomie? Luthers bevrijdend geloof in de vrijheid van een christenmens ging immers gepaard met een twee regimenten-leer en velen stamden uit Landeskirchen met een diepe eerbied voor de overheden, door God ingesteld. Zij hadden in de loop van de tijd ook in Nederland steun verwacht van het Hof – dat van de Oranjes, de Hohenlohe's en anderen. Als het nuttig leek, waren ook wel buitenlandse vorsten te hulp geroepen in hun conflicten met de overheden in de Republiek.[42] De hersteld-evangelisch luthersen waren vanaf het begin orangisten, het waren mensen die gewend waren hoog op te zien tegen hun Duitse vorsten.[43] Maar zij durfden nee te zeggen tegen de staatsinvloed: zij wensten 'niet voor duizend gulden in de handen der Menschen' te vallen.[44] Zij werden lichtende voorbeelden voor die hervormde broeders, die met de Afscheiding van 1834 hun vrijheid hernamen.

Die vergelijking brengt ons weer terug bij het begin: de plaats van lutheranen in het calvinistische Nederland. De graaf von Hohenlohe, vader Edeling, de Patriotten Lublink de Jonge en J.M. Kemper (na 1813 invloedrijk Staatsraad), de negentiende-eeuwse liberale politicus J.R. Thorbecke en de twintigste-eeuwse vakbondsman/onderkoning Marinus Ruppert – zes zeer verschillende lutheranen uit even zoveel tijdvakken, maar allen thuis in het vrije Vreedeliefshuysen.

Prof. dr. G.J. Schutte (1940) is emeritus hoogleraar geschiedenis van het Nederlands protestantisme aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en Professor Extraordinarius, Department of History, University of South Africa, Pretoria.

Noten:

1 * Voordracht gehouden bij gelegenheid van het 400-jarig bestaan van de lutherse gemeenten van Delft en Den Haag, in de Lutherse Kerk te Delft, 29 oktober 2011
K.G. van Manen red., *Lutheranen in de Lage Landen. Geschiedenis van een godsdienstige minderheid* (Zoetermeer 2011) 11; vergelijk ook 28.

2 Knuttel 1725; verschenen: 's-Gravenhage, By Jacobus Scheltus, 's Landts Drucker, 1725; de verwijzing dank ik aan K.G. van Manen, *Verboden en getolereerd. Een onderzoek naar lutheranen, lutheranisme en lutherse gemeentevorming in Gelderland ten tijde van de Republiek* (Hilversum 2001) 51.

3 D. Nauta, 'Calvin and Luther', in *Opera minora* (Kampen 1961) 28.

4 Vergelijk recent Eddy Hallewas en Hans Mudde red., *Luthers gezien: een oude traditie in een nieuwe kerk* (Kampen 2009).

5 Karel van de Wetering, De Sint Joris Kapel/Lutherse Kerk Noordeinde te Delft (ongep. paper 2011).

6 P. Estié, 'De veranderende positie van de doopsgezinde, remonstrantse en lutherse gemeenten in de Bataafse en Franse tijd (inclusief een korte terugblik naar voorafgaande eeuwen)', in Alle Hoekema en Sonny Hof red., *Illustere Dissenters. Aspecten van de positie der Nederlandse Lutheranen en Doopsgezinden* (Zoetermeer1996) 37-37.

7 Van Manen, *Verboden*, 52-53.

8 E. Bekker, A. Deken, *Historie van mejuffrouw Sara Burgerhart* (1782), aangehaald in Van Manen, *Lutheranen in de Lage Landen*, 289.

9 *Onpartydige minnelyke Missive* bespreekt drie hoofdpunten: 1. Van Gods genade, Of deselve universeel dan particulier is, 2. Doop, 3. Avondmaal.

10 *Onpartydige minnelyke Missive*, 16.

11 Van Manen, *Lutheranen in de Lage Landen*, 119-122.

12 Van Manen, *Lutheranen in de Lage Landen*, 21 citeert Paauw, 1743.

13 Van Manen, *Lutheranen in de Lage Landen*, 19 citeert Manné, 1719.

14 Van Manen, *Lutheranen in de Lage Landen*, 81, 87.

15 Van Manen, *Verboden*, 24.

16 W. Frijhoff, *Wegen van Evert Willemsz. Een Hollands weeskind op zoek naar zichzelf, 1607-1647* (Nijmegen 1995) 92.

17 Van Manen, *Lutheranen in de Lage Landen*, hfk 1.

18 Paul en Wallet, *De Reformatieherdenking*, 7-8.

19 Van Manen, *Lutheranen in de Lage Landen*, 37.

20 G.J. Schutte, *De Vrije Universiteit en Zuid-Afrika 1880-2005* (Zoetermeer 2005) 156-163.

21 Paul Estié, *Geschiedenis van de evangelisch-lutherse gemeente te Edam 1636-1992* (Amsterdam 1993) 7-8.

22 Paul Estié, 'De eerste dertig jaar van de lutherse gemeente te Hoorn 1628-1658', in Paul Estié, *Lutheranen in Nederland. Fragmenten uit hun geschiedenis* (Utrecht 2002) 7.

23 Gerald Strauss ed., *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation* (Bloomington-London 1971); Lewis W. Spitz, *The Reformation. Bac Interpretations* (1972).

24 Herman J. Selderhuis red., *Handboek Nederlandse kerkgeschiedenis* (Kampen 2006) 234-236

25 Th. A. Fafié, 'Lutheranisme', in *Christelijke Encyclopedie* (Kampen2005) 1135-1136.

26 Herman J. Selderhuis red., *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis* (Kampen 2006) 303.

27 Breder: G.J. Schutte, 'Een nieuwe beeldenstorm nodig? Vragen bij het bekende geschiedverhaal van de Reformatie in Loosdrecht', *Tussen Vecht en Eem* 26 (2008) 21-35.

28 J. van der Spek, *Van Oostbroek tot Westbroek. Het verhaal van de zes dorpen van De Bilt* (De Bilt 2007) geeft Westbroek als voorbeeld, ontleend aan een synodale regionale visitatie van 1609.

29 Recente beschrijvingen van regionale protestantisering en confessionalisering bieden E. Geudeke, *De classis Edam 1572-1650. Opbouw van een nieuwe kerk in een verdeelde samenleving* (Gouda 2010) en Fred van Lieburg, *Een eiland na de Reformatie. Schouwen-Duiveland 1572-1700* (Amsterdam 2011).

30 Van Eijnatten en Van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, 178.

31 Van Manen, *Lutheranen in de Lage Landen*, hoofdstuk 3.

32 G. Verhoeven, *Devotie en devotie. Delft als bedevaartplaats in de late middeleeuwen* (Amsterdam 1992) 183.

33 Bijkans klassiek is intussen de studie van P.H.A.M. Abels en A.Ph.F. Wouters, *Nieuw en ongezien. Kerk en samenleving in de classis Delft en Delfland* (Delft 1994, 2 dln).

34 N.A. Bootsma, *De Hertog van Brunswijk 1750-1759* (Assen 1962) 36, 75, 95, 208.

35 Overheidssteun voor Lutherse kerkgebouwen werd onder meer verleend in Edam (1735), Utrecht (1743), Middelburg (1737): Van Manen, *Lutheranen in de Lage Landen*, 339-340.

36 Van Eijnatten en Van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, 169-268.

37 G.J. Schutte, *Oranje in de achttiende eeuw* (Amsterdam 1999); als landsheer van Nassau had Willem V te maken met de Lutherse kerk, vergelijk B. Woelderink in Horst Lademacher (Hgb), *Oranien-Nassau, die Niederlande und das Reich* (Munster 1995).

38 A. Pauw en J.H. Manné, *'t Omstandige Leven van de Grooten Kerken leraar en Reformateur, Doctor Marthinus Lutherus ...[en] Schriftmaatige Verklaaringe over alle de Heilzaame XXVIII. Artykelen der Augsburgse Confessie* (Amsterdam 1731); Martin Luther, *Volkome Kerk-Postil, of Verklaringe der Evangelien en Epistelen, op alle Zon-, Feest- en Apostel-Dagen* (Leiden 1744-1746).

39 Estié in *Illustere dissenters*, 29/30.

40 P. Estié, *De stichting van een kerkgenootschap: onstaan en aanvaarding van het Algemeen Reglement van 1818 voor het bestuur der Evangelisch-Lutherse kerk in het Koninkrijk der Nederlanden* (Amsterdam 1982).

41 Zie voor de opvattingen van J.D. Janssens en Willem I inzake de Lutheranen: Estié, *Stichting*, 159.

42 Van Manen, *Verboden*, 32.

43 Estié, *Stichting*, 18.

44 Van Manen, *Lutheranen in de Lage Landen*, 428; breder P. Estié, *Van afgescheiden gemeente tot kerkgenootschap. Geschiedenis van de Hersteld Evangelisch-Luthersen in Amsterdam* (Hilversum 2007).

Persoonlijk profiel

Naam, voornaam/voorletter(s)
Fred (F.A.) van Lieburg

Geboortejaar en -plaats
1967 in Rotterdam

Studierichting en -plaats
Na mijn middelbare schooltijd ben ik in Rotterdam blijven hangen. Maatschappijgeschiedenis aan de Erasmus Universiteit leek mij een boeiende studie. Wel volgde ik bijvakken in Utrecht, Leiden en aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Aan de VU kon ik in 1991 aio worden bij prof. dr. A.Th. van Deursen. Hij was in 1996 mijn promotor, overigens samen met mijn Rotterdamse leermeester, prof.dr. W.Th.M. Frijhoff, die kort daarna overstapte naar de VU.

Wat is/zijn uw huidige functie(s)
Aan de VU werk ik bij de afdeling geschiedenis, in het bijzonder die van de nieuwe tijd of volgens de nieuwe thematische ordening: cultuurgeschiedenis. Daarnaast bezet ik de bijzondere leerstoel Geschiedenis van het Nederlands protestantisme.

Hoe luidt de titel van uw voornaamste publicatie tot op heden?
Dan moet ik wel het handboek *Nederlandse religiegeschiedenis* noemen dat ik samen met Joris van Eijnatten schreef. Uit mijn monografieën kan ik eigenlijk niet kiezen; de beste moet nog komen... Een publicatie waarin ik het gevoel had mijn eigen grens te verleggen, was het boekje *Merkwaardige voorzienigheden* over protestantse wonderverhalen uit 2001.

Hebt u een favoriete bijbeltekst. Zo ja, welke?
Bij een reformatorische jongen als ik borrelen voortdurend bijbelteksten (Statenvertaling) en psalmregels (1773) op. Neem deze: Uw woord is een lamp voor mijn voet en een licht op mijn pad (Psalm 119:105). Dit is mij natuurlijk altijd zo uitgelegd dat de bijbel alles over alles openbaart, over de wereldgeschiedenis en ons eigen leven. Nu lees ik het meer als een ontspannende belijdenis van nietigheid en godsvertrouwen. Je kunt in al je doen en laten niet verder kijken dan je neus lang is, en het hoeft ook niet. En dat 'woord' (dat ook 'daad' betekent) is niet zo uniform of universeel als theologen ervan maken.

Wie is uw favoriete figuur uit de geschiedenis van het christendom?
Paulus, met wie het begonnen is. Zo'n vreemde man, zo zeker van zijn vreemde geloof: gered door een messiasfiguur die hij nooit had gekend maar die hij geheel meende te begrijpen. Hij heeft een stuk wereldgeschiedenis naar zijn hand kunnen zetten.

Stel: u krijgt een jaar volledige vrijheid om u aan studie en onderzoek te wijden. Wat gaat u doen?
Het boek dat mij na aan het hart ligt om nog te schrijven gaat over conventikels en oefenaars in Nederland tussen ongeveer 1650 en 1850.

Daarin wil ik de omvangrijke en rijk geschakeerde private geloofscultuur van actief geïnteresseerde kerkmensen en lekenpredikers in kaart brengen. Het materiaal ligt al jaren klaar. Met mijn kennis van de predikantenstand en de piëtistische stromingen denk ik met zo'n studie over het pastorale middenveld ver te kunnen komen. Maar telkens vragen andere bezigheden om voorrang.

Wat is uw favoriete boek op uw vakgebied?
Zoiets is erg verbonden met fasen in je ontwikkeling. Maar als ik een boek moet noemen dat niet alleen mij heeft beïnvloed, maar ook mijn 'vakgebied' wezenlijk heeft vernieuwd, dan is het *Religieuze regimes* van Peter van Rooden. Ik vind het typerend voor de armoedige toestand van het vak kerkgeschiedenis in Nederland dat zijn innovatie te weinig is gehonoreerd in de sfeer van debat, onderzoeksfinanciering en Nachwuchs. Dit boek geeft nog steeds impulsen voor vruchtbaar onderzoek omdat het voor verschillende perioden de aard en de continuiteit van religieus leven ter discussie stelt. De toetsing van zijn ideeën zou ook veel empirisch materiaal kunnen opleveren.

Welke recente publicatie op uw vakgebied heeft veel indruk op u gemaakt?
Ik ben niet zo'n lezer van nieuwe boeken, meer een raadpleger van studies voor lopend onderzoek of schrijfwerk. Voor een promotie moet je wel van a tot z lezen en zo heb ik laatst met veel waardering het proefschrift van Enny de Bruijn over de predikant-dichter Jacobus Revius doorgenomen. Een knap geschreven intellectuele biografie, die duidelijk het resultaat is van langdurige vertrouwdheid met de cultuur van de zeventiende eeuw. De verwevenheid van calvinisme en humanisme komt indringend tot de lezer.

Welk boek op uw vakgebied zou beslist ooit geschreven moeten worden, zij het niet noodzakelijk door u zelf?
Ik zou wel een protestantse tegenhanger willen zien van het opus magnum van Jos Leenders over het Hollands katholicisme in de negentiende eeuw, maar dan liefst in de periode tussen 1780 en 1850, toen alles nog betrekkelijk homogeen was. Een lokale diepteboring van de meest basale aspecten van het godsdienstig leven: de eredienst, de avondmaalsviering, de huiselijke vroomheid, het onderwijs, het verenigingsleven. Over de normaliteit die voorafging aan de turbulentie van het verzuilingstijdperk.

Is er een ontwikkeling op uw vakgebied die u betreurt; zo ja, welke?
Ik vind de herdenkingscultuur wat overdadig worden, met name die rond de Reformatie. Ik snap wel dat je geboorte- en sterfjaren kunt aangrijpen om activiteiten te genereren, daar doe ik zelf ook aan mee. Maar ik denk dat we als kerkhistorici ons niet moeten laten afleiden van de grotere lijnen en thema's en vooral ook de moderne geschiedenis. Uiteindelijk is de cesuur rond 1800 voor het huidige religieuze leven veel ingrijpender geweest dan die van de zestiende eeuw. Zowel voor een seculier als voor een gelovig publiek vind ik voorlichting over de theologie en cultuur na de Verlichting belangrijker dan het zogenaamd actualiseren van Calvijn of de Heidelbergse Catechismus.

Is er een ontwikkeling op uw vakgebied die u toejuicht; zo ja, welke?
Direct aansluitend op het voorgaande: de aandacht voor de recente geschiedenis van religie in onze samenleving. Wat is er na de oorlog precies gebeurd met de kerken en de gelovigen? Welke rol speelden kerkleiders, jongeren, de media? Is er zoveel verschil tussen gelovigen en niet-gelovigen? Dat zou grondig moeten worden uitgezocht in eendrachtige samenwerking van historici en cultuur- en sociaalwetenschappers.

Wilco Veltkamp

'Als wij botsen, breken wij...'

De positie van de gereformeerde classis Walcheren in de jaren 1690[1]

Het beroepen van predikanten en proponenten was in Zeeland veel moeilijker dan elders in de zeventiende-eeuwse Republiek. De Zeeuwse praktijk valt evenwel goed te verklaren vanuit de historische context.

Of de Zeeuwen op Walcheren werkelijk dachten dat alleen bij hen rechtzinnige predikanten gevonden werden, zo wilde de Raad van State in de jaren negentig van de zeventiende eeuw weten. Deze vraag heeft in mijn onderzoek naar de Walcherse Artikelen 1693 meer aandacht gekregen dan verwacht. Ik stuitte op de kwestie via een brief van de classis Walcheren aan de drie andere Zeeuwse classes.[2] In dit artikel wil ik stilstaan bij de achtergronden van deze zaak. Eerst volgt nu echter een korte weergave van mijn proefschrift over de genoemde artikelen.

Naar de Walcherse Artikelen, in het najaar van 1693 door de gereformeerde classis Walcheren vastgesteld, is nooit eerder diepgaand onderzoek gedaan. De onbekendheid van de artikelen tot op de dag van vandaag kan daar een belangrijke oorzaak van zijn. Toch moeten deze tot 1816 in Nederland zeker bekend zijn geweest. Daarvóór werd van alle predikanten en proponenten die onder de classis Walcheren vielen, gevraagd deze artikelen te ondertekenen. Wie bedenkt dat deze classis, met meer dan zeventig predikantsplaatsen, tot de grootste classes van de gereformeerde kerk in de Republiek behoorde, komt tot de conclusie dat tussen 1693 en 1816 honderden predikanten en proponenten hun handtekening onder de artikelen gezet moeten hebben. De vorming van de ene nationale Nederlands Hervormde Kerk stond regionale ondertekening van een kerkelijk document niet langer toe. Het is aannemelijk dat daarin de

reden ligt dat de artikelen ná 1816 gaandeweg in de vergetelheid raakten.

Wat bezielde de classis Walcheren om op eigen houtje leerstellige artikelen te schrijven én ondertekening daarvan te verlangen? Iets dergelijks werd in dezelfde tijd nergens buiten deze classis in de gereformeerde kerk van de Republiek bedacht. Op basis van onderzoek in diverse bronnen uit de tweede helft van de zeventiende eeuw wijs ik in mijn dissertatie aan dat dit handelen van de classis goed te verklaren valt. Twee factoren hebben daarbij de hoofdrol gespeeld. In de eerste plaats is dat *de tijd van ontstaan* van de artikelen: de periode van de opkomst van de Vroege Verlichting in de Republiek. Daarover handelt deel I van mijn boek. De tweede factor is *de plaats* waar de artikelen zijn vastgesteld: de Zeeuwse classis Walcheren. Deze factor komt in deel II van mijn boek aan bod. Deel III, het laatste deel, bespreekt de artikelen zelf naar hun vorm en inhoud. Een van mijn conclusies luidt dat de classis Walcheren, gezien tijd en omstandigheden, moeilijk anders kon handelen dan zij gedaan heeft.

Uitzonderlijke positie voor Zeeland

Nu verder over de achtergronden van die opvallende vraag uit Den Haag aan de classis Walcheren. Zoals bekend: de Republiek was een statenbond van zeven provincies die elk op hun autonomie gesteld waren. Dat deed zich ook gelden ten opzichte van de officiële, gereformeerde, kerk. Na de nationale synode van Dordrecht in 1618/19 volgden geen nationale synoden meer en dus waren vanaf toen de provinciale synoden van Groningen, Friesland, Overijssel, Gelderland, Utrecht en Zeeland en de beide particuliere synoden van Holland (Noord- en Zuid-Holland) de breedst georganiseerde kerkelijke vergaderingen in de Republiek. Als regel gold dat in elke provincie de synode jaarlijks bijeenkwam.

Voor lándelijk kerkelijk overleg hadden de gereformeerden een systeem van correspondentie afgesproken. De synode van vrijwel elke provincie stuurde naar de andere enkele *correspondenten*. Via deze gedeputeerden kwamen op een synode ook de besluiten van de andere provinciale synoden op tafel. De particuliere synode van Zuid-Holland was de spil. Als enige voerde deze correspondentie met alle andere synoden. Bovendien was binnen haar grondgebied 'Den Haag' gevestigd. Verder traden de theologen van de belangrijke Leidse universiteit als adviseurs van de Zuid-Hollandse synode op.

In dit systeem van correspondentie ontbrak de provinciale synode van Zeeland. Voornaamste oorzaak daarvan lag in de Zeeuwse Kerkorde 1591 (ZKO). Hoewel de Nationale Synode van Dordrecht 1618/19 een nieuwe kerkorde (DKO) had opgesteld, werd deze slechts in enkele provincies ingevoerd. Zeeland deed dat niet en bleef na Dordrecht bij zijn ZKO. Daarin kwam de buiten Zeeland gebruikelijke bepaling – dat de provinciale synode jaarlijks bijeen diende te komen – niet voor. Wel was er in de ZKO een artikel opgenomen dat voorschreef dat alleen met toestemming van de Zeeuwse Staten er een synode gehouden mocht worden. Tot 1620 was de praktijk dat er gemiddeld eens in de vijf jaar een synode bijeenkwam. Ná dat jaar is er in Zeeland in de zeventiende eeuw nog één synode gehouden. Dat was in 1638.[3] Ook behielden de Zeeuwse Staten zich het recht voor de acta van de gehouden synoden al of niet goed te keuren.[4]

Deze van de andere provincies afwijkende gang van zaken bracht met zich mee dat regelmatig contact met de kerk in de andere provincies voor de gereformeerde kerk van Zeeland niet mogelijk was. Zelfs niet in de jaren dat er in deze provincie wel een synode mocht worden gehouden. De Staten stonden dan deze vergadering niet toe correspondenten naar de andere synoden af te vaardigen.[5] Zeker na 1619 was er daarom organisatorisch van een relatie met de gereformeerde kerk elders in de Republiek geen sprake.

Dat de Zeeuwse kerk met de gereformeerden in de andere provincies geen zaken kon doen, werd vooral problematisch bij de zogenaamde *uniformiteit der proponenten*. Dat was een onderwerp dat op de agenda van de provinciale synoden telkens terugkeerde. Via het bovengenoemde systeem van correspondentie slaagden de gereformeerden er in om met betrekking tot kandidaat-predikanten (proponenten) één lijn te trekken. Vrijwel elke provincie had zijn eigen predikantsopleiding aan de eigen universiteit. Dus sprak het niet vanzelf dat bijvoorbeeld een Friese proponent beroepbaar was in Gelderland. Toch had men wél afgespro-

ken dat dit mogelijk moest zijn en werd deze praktijk ook elk jaar weer ter controle op de agenda van de synoden gezet. Misschien wel het belangrijkste effect van de voorschriften van de ZKO was dat Zeeland aan deze regeling niet mee kon doen. De Zeeuwse provinciale overheid maakte dat door haar verbod op het zenden van Zeeuwse correspondenten naar de andere synoden onmogelijk.

Proponenten als Zeeuws probleem

Omdat de Zeeuwse provinciale synode onregelmatig en met grote tussenpozen vergaderde, zagen en spraken de vier classes – Walcheren, Zuid-Beveland, Schouwen-Duiveland en Tholen/Bergen op Zoom – elkaar weinig. Wel belegden zij semikerkelijke vergaderingen waarin ook de overheid vertegenwoordigd was. Deze werden aangeduid als 'coetus, coetus synodael, extraordinaris synodale bijeenkomste, conventus correspondentialis, conventus IV Classium, conventus Zeelandia, of correspondentie'.[6] Op deze vergaderingen werden echter geen kerkelijk inhoudelijke zaken besproken. De Zeeuwse kerk was kortom niet in staat in leer- en tuchtkwesties een eenduidige koers uit te zetten en te volgen.

Bij de boven beschreven praktijk laat het zich raden dat beschikbaarheid en toegankelijkheid van de synodale acta en de daaraan gerelateerde stukken problematisch waren. Deze indruk wordt bevestigd door een opmerking in de publicatie van overheidswege uit 1755 van de acta van Middelburg 1591, Goes 1620 en Tholen 1638.[7] Daarin wordt als belangrijke reden voor deze publicatie gegeven dat de acta van verschillende Zeeuwse synoden nauwelijks voorhanden zijn, terwijl dit, vooral door predikanten, wel gewenst werd. Dat exemplaren van de synodale besluitteksten in Zeeland schaars waren, blijkt ook uit de diverse banden volgeschreven met die teksten, aangevuld met resoluties van de Zeeuwse staten over kerkelijke zaken, in de Handschriftenverzameling van het Zeeuws Archief.[8] Er waren blijkbaar predikanten die de acta van de synoden en kerkelijke resoluties van de staten overschreven vanwege de beperkte toegankelijkheid daarvan.

Een fraai exemplaar van een dergelijke band, in octavo, is het genoemde Manuscript *33.1, 235*. Het handschrift bevat een veelheid aan synodale bepalingen uit de periode 1591–1693 met daarnaast allerlei resoluties van de Zeeuwse staten over kerkelijke zaken. Voor het onderwerp van dit artikel zijn vooral de opgenomen regelingen en besluiten die betrekking hebben op proponenten van belang. Een telkens terugkerende discussie in de Zeeuwse kerk betrof namelijk de proponenten. Zo was er onduidelijkheid over wie er nu eigenlijk in Zeeland proponent mocht heten. Onduidelijkheid die, zoals boven uiteengezet, voortkwam uit onbekendheid met de eigen synodale bepalingen.[9]

Het was de synode van Goes 1597 die uitsprak dat "inlandsche" proponenten voorrang dienden te krijgen boven "uytlandsche". "Inlandsche" waren zij die op eigen kosten of op kosten van Zeeland theologie gestudeerd hadden. De synode van Tholen 1602 definieerde vervolgens een "inlandsche" proponent als een proponent die viel onder de synode van Zeeland. De eerstvolgende synode (Veere 1610) stelde een 'Formulier der Limitatien ofte Conditien, nae welke de Proponenten met voorgaende Authorizatie des Classis tot de openbare Predicatie zullen mogen toegelaten worden' op.[10] Daaruit wordt duidelijk dat in Zeeland een proponent na een classicaal examen eerst een periode achter gesloten deuren mocht preken. Dan volgde opnieuw een examen waarna hij een periode vanaf de kansel mocht preken. Werd een proponent uiteindelijk beroepen door een gemeente in Zeeland dan moest nogmaals een examen worden afgelegd. Deze regelingen maakten het voor niet-Zeeuwse proponenten niet mogelijk voor te gaan in de Zeeuwse gereformeerde kerk. Eerst moesten dezen via een classicaal examen onder de Zeeuwse synode komen te vallen. Feitelijk bestond er voor de Zeeuwen dus maar één soort proponent: de Zeeuwse. Het genoemde 'Formulier der Limitatien' geeft ook de reden voor deze strakke regeling: "Op dat oock de Eenigheyt in de H. Leere mogte onderhouden worden".[11]

Rol van de classis Walcheren

Aan een regeling kan alleen de hand worden gehouden als zij bekend is. Dat was nu precies het probleem. Wie kende aan het einde van de zeventiende eeuw nog de uitspraken en regelingen die Zeeuwse synoden een kleine eeuw

eerder hadden opgesteld? Natuurlijk waren er de predikanten met hun in een verzamelband bijeengesprokkelde kerkelijke regelgeving, maar hoeveel waren dat er eigenlijk en wat was de status van een dergelijke verzameling? Het was de kerkenraad van Middelburg die dit probleem in 1689 op de classis Walcheren bracht.[12] Het kwam immers voor dat een "uytlandsche" proponent door een van de vier classes zonder examen op grond van zijn niet-Zeeuwse attestatie tot de Zeeuwse kansels werd toegelaten om vervolgens te gaan preken in een van de andere drie classes. Maar, aldus Middelburg, dat was toch in strijd met de goede oude regels? Of kende men die niet meer?

De classis neemt het probleem serieus, doet onderzoek naar de oude regelgeving en maakt daar nieuw beleid op dat in een instructie wordt vastgelegd. Vanaf 1690 brengt de classis Walcheren in het beroepingswerk de oude regelgeving weer in praktijk. Vooral voor proponenten van buiten is de verandering te merken. Voortaan worden zij weer grondig geëxamineerd.

Brief 29.1, 33, geschreven in januari 1695 aan de drie andere Zeeuwse classes, staat tegen deze achtergrond. Door de classis Walcheren wordt weliswaar de oude regelgeving weer nageleefd, maar hoe zit dat bij de anderen? Het komt te vaak voor, aldus de brief, dat proponenten van buiten via een van de drie andere classes ook de classis Walcheren binnenkomen. Walcheren dringt er daarom bij Schouwen-Duiveland, Zuid-Beveland en Tholen/Bergen op Zoom sterk op aan om eensgezind de oude regelgeving weer in praktijk te brengen.[13]

Natuurlijk weten de broeders van Walcheren ook wel, zo vervolgt de brief, waarom men in de zusterclasses proponenten van buiten zonder examen toelaat. Deze Zeeuwse regeling wordt immers buiten de provincie niet begrepen. Daar beweert men soms dat de Zeeuwen alleen eigen examens erkennen en dus die van de gereformeerde kerk in de andere provincies veroordelen. Toch is het een goede gewoonte om de examens van elders over te doen. Waren het niet Hollandse proponenten in de tijd van de remonstranten die de zuiverheid van de leer in Zeeland bedreigden? En was juist vanaf toen deze regeling niet ingevoerd?[14] Bovendien, valt het de laatste jaren niet op hoe belabberd het niveau is van Hollandse proponenten? Dat zegt toch iets over de examens van die provincie? Van de Zeeuwse classes wordt, aldus Walcheren, een onmogelijke keus verwacht. Als men er voor kiest de banden met de kerk in de andere provincies aan te halen door hun regelgeving in het beroepingwerk te volgen, dan verbreken we daarmee de onderlinge banden. De ene Zeeuwse classis breekt dan af wat de ander probeert op te bouwen. En de ene classis prijst een proponent aan die een andere daarna afwijst.[15]

Deze proponentenproblematiek werd gecompliceerd door de situatie in de generaliteitslanden. Staats-Vlaanderen en Staats-Brabant werden wereldlijk bestuurd door de Staten-Generaal die de uitvoering daarvan hadden gelegd bij de Raad van State. Kerkelijk echter waren deze gebieden ingedeeld bij de aangrenzende kerkelijke gebieden. Zo viel het westelijke deel van Staats-Vlaanderen onder de kerkelijke jurisdictie van de classis Walcheren, het oostelijke onder die van Zuid-Beveland. De classis Tholen/Bergen op Zoom was kerkelijk verantwoordelijk voor het westelijk deel van Staats-Brabant. Telkens nu wanneer er door een kerk een beroep werd uitgebracht op een proponent of predikant was daarvoor een tweevoudige instemming ("handopeninge" genoemd) vereist. Niet alleen de betrokken classis moest met het beroep instemmen, maar ook de Raad van State. Het verwondert niet dat de instemming van juist een Zeeuwse classis, en vooral die van Walcheren in de jaren 1690, niet zo maar gegeven werd en soms helemaal niet.[16] Dat leidde tot jaren slepende beroepingsprocedures[17] en tot geïrriteerde reacties, zoals die uit Den Haag.

Het is, samengevat, niet moeilijk te begrijpen dat de classis Walcheren zich in verschillende opzichten zorgen maakte over de in Zeeland gegroeide praktijk rondom het beroepen van proponenten en predikanten. De ZKO stond wat sommige van haar artikelen betreft op gespannen voet met de regelgeving in andere gebieden van de Republiek. Stellig is dit een van de motieven van de synode van Dordrecht 1618/19 om als gereformeerde kerk in alle provincies met een gemeenschappelijke kerkorde te gaan werken. De provinciale overheden, verenigd in de Staten-Generaal, verzuimden echter te besluiten de DKO ook gezamenlijk in te voeren. Zeker de Zeeuwse gereformeerde

kerk werd daardoor in een positie gedrongen die ze niet zocht. De Zeeuwse gereformeerden, en vooral die op Walcheren, wilden niets liever dan leven uit het adagium 'niet in het isolement ligt onze kracht'.

Dr. Wilco Veltkamp (1960) is vlootpredikant bij de Koninklijke Marine.
Postadres: J.W.Veltkamp, Folkloreweg 69, 1326 LN Almere, e-mail: billymacfields@mac.com

Noten:

1 Het onderwerp dat in dit artikel besproken wordt, is gebaseerd op mijn proefschrift *De menschlijcke reeden onmaetiglijck gelaudeert. De Walcherse Artikelen 1693 tegen de achtergrond van de Vroege Verlichting in de Republiek* (Utrecht 2011).

2 Deze brief, gedateerd 3 februari 1695, is aanwezig in het Zeeuws Archief (ZA) in Middelburg: *Archief Classis (Zuid)-Beveland* (ZA toegangscode 29.1 nummer 33). Eenzelfde brief aan de classes Tholen/Bergen op Zoom (in ZA) en Schouwen-Duiveland (in Gemeentearchief Schouwen-Duiveland te Zierikzee) heb ik niet kunnen vinden. De brief aan Zuid-Beveland is als *Bijlage B* in mijn dissertatie opgenomen. In dit artikel noem ik deze brief verder *Brief 29.1, 33.*

3 De volgende zeven Zeeuwse synoden, geteld vanaf 1591, heb ik kunnen traceren: Middelburg 1591, Goes 1597, Tholen 1602, Veere 1610, Zierikzee 1618, Goes 1620 en Tholen 1638. Dat J. Reitsma en S.D. van Veen, *Acta der provinciale en particuliere synoden, 1892-1899* deel V (Groningen 1896) tot een groter aantal komen, heeft als oorzaak dat zij ook de vergaderingen meetellen die in de bronnen niet "synode", maar bijvoorbeeld "extraordinaire synodale bijeenkomste" worden genoemd. Toch is dit niet juist. Synoden werden ook in Zeeland karakteristiek aangeduid met de plaats van samenkomst gevolgd door het jaar waarin zij gehouden werd. Deze aanduiding ontbrak bij de semikerkelijke vergaderingen.

4 De Staten van Zeeland hebben van de zeven synodale acta er slechts drie "gearresteerd" en gepubliceerd: die van 1591, 1620 en 1638. *Menschlijcke reeden*, 176.

5 Aldus een citaat in de bovengenoemde brief: "Omdat wij niet en hebben onse jaerlijcxe synodos, nog synodi deputatos, nog synodi correspondenties, gelijck als de kercken van de andere provincien. Ende wanneer ten tijde dat er synoden bij ons waeren, onse vaderen van haer versogt zijn, om in navolginge van de andere synoden, oock sodaenige correspondenties te stellen, ende correspondentie met haer te houden. Is sulckx van haer iteratijvelijck afgekeurt, met geen andere reflexie als op onse kercken-ordeningen, opdat deselve, weegens haere discrepantie van alle andere kerckenordeningen, daerdoor geen schaede, nog afbreuck en mogten lijden...", *Menschlijcke reeden*, 355-356.

6 Naast de genoemde brief is een belangrijke bron voor deze gegevens een manuscript in octavo dat tot 1694 is bijgehouden in één handschrift, *Menschlijcke reeden*, 166. In het vervolg noem ik dit manuscript *Manuscript 33.1, 235.*

7 *Acta synodalia of gearresteerde kerken-ordeningen van Zeelandt, van de jaren 1591, 1620 en 1638. Uitgegeven, ingevolge de Resolutie van de Edele Mogende Heeren Gecommiteerde Raaden van Zeelandt, van den 13. Februari 1755.* Meer in: *Menschlijcke reeden*, 165.

8 Genummerd 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241 en 242 (alle onder toegangscode ZA 33.1) trof ik in het genoemd archief twaalf verschillende exemplaren uit de zeventiende en de achttiende eeuw aan: *Menschlijcke reeden*, 166.

9 In dit kader kan de rol die predikanten met een dergelijk manuscript in hun bezit op de verschillende Zeeuwse kerkelijke vergaderingen speelden, inzichtelijk worden gemaakt. Deze laat zich goed vergelijken met de rol van de Hollandse raadspensionaris Johan de Witt. Van hem is bekend hoe hij als geen ander op de hoogte was van de resoluties en regelingen van belang voor zijn provincie die hij in een zakboekje bij zich droeg. Dat stelde hem in staat de rol te spelen waar hij zo bekend om is geworden: die van spilfiguur met grote invloed in uiteenlopende bestuursvergaderingen van Holland (L. Panhuysen, *De ware vrijheid. De levens van Johan en Cornelis de Witt* (Amsterdam 2005), passim). Zonder bezwaar mogen we ons zo de rol voorstellen van de Zeeuwse predikanten die een eigenhandig geschreven handboek van kerkelijke regelingen bezaten. Als er in een kerkenraads- of classisvergadering bij de behandeling van een kwestie over een proponent de vraag rees hoe eigenlijk de relevante synodale bepalingen luidden, waren zij het die uitsluitsel konden geven.

10 De tekst van dit formulier staat in *Manuscript 33.1, 235.*

11 *Menschlijcke reeden*, 180-181.

12 *Menschlijcke reeden*, 237.

13 *Menschlijcke reeden*, 351-352.

14 *Menschlijcke reeden*, 353.

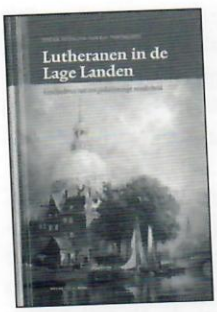
15 *Menschlijcke reeden*, 356.

16 Een voorbeeld daarvan is de kwestie Rümigh, *Menschlijcke reeden*, 194-200. Na in juli 1694 zonder examen als Gelders proponent te zijn toegelaten tot de kansel in Zeeland door de classis Tholen/Bergen op Zoom ontving hij in oktober een beroep van Groede (Staats-Vlaanderen). De classis Walcheren weigerde instemming. Toch werd hij op sterk aandringen van de Raad van State in augustus 1696 bevestigd. Toen hij in september voor het eerst de classisvergadering bezocht, zond de classis hem, "als huijrlinge en geen herder" heen. Het ondertekeningsformulier voor predikanten van de classis heeft hij "op betuigen van leedwezen" uiteindelijk ondertekend najaar 1609 of begin 1610. Met dank aan de heer Huib Uil, archivaris van de gemeente Schouwen-Duiveland, die mij op deze ondertekening wees.

17 Om dat te voorkomen schreef Walcheren *Brief 29.1, 33*: "...dat de kercken dan niet en souden in soo een langduyrig labyrinth van een vrugteloos beroep sleepende gehouden worden...", *Menschlijck reeden*, 358.

Boekennieuws

Besprekingen



K.G. van Manen (red.), *Lutheranen in de Lage Landen. Geschiedenis van een godsdienstige minderheid (ca. 1520-2004).* Zoetermeer [Uitgeverij Boekencentrum] 2011 - 812 p. - ISBN 978-90-2392-618-4 - € 49, 90.

Onder redactie van K.G. van Manen verscheen het fraai uitgegeven *Lutheranen in de Lage Landen*. Het boek is het nieuwe overzichtswerk over de geschiedenis van de lutheranen in Nederland. Het overzichtswerk is grotendeels gebaseerd op bestaande literatuur en vat de resultaten van eerder onderzoek samen. *Lutheranen in de Lage Landen* is geschreven door een groep auteurs die zich betrokken weet bij het Nederlands lutheranisme en een "zinvol baken" wil bieden aan wie zich eveneens betrokken voelt bij heden en verleden van deze godsdienstige minderheid.

Het boek behandelt volgens de chronologische orde de geschiedenis van de lutheranen vanaf het ontstaan van de lutherse gemeenschap tot aan de totstandkoming van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN), in 2004. Bij de beschrijving van de opeenvolgende periodes in de geschiedenis besteden de auteurs steeds aandacht aan de context waarin de kerk functioneerde, de organisatiestructuur bij de lutheranen, liturgie en sacramenten en de predikanten.

De auteurs van het boek hebben de geschiedenis van de lutheranen met sympathie voor deze minderheid beschreven. Hierdoor wordt hun beschrijving soms wat eenzijdig. In het eerste gedeelte, over de opkomst van de lutheranen en hun vestiging in de Republiek (de periode tot 1651), ontbreekt bijvoorbeeld een genuanceerde beschrijving van wat de gereformeerden nu precies op de lutheranen tegen hadden. Maatregelen tegen de lutheranen worden opgesomd, maar aan de internationale context waarin dat gebeurde wordt weinig aandacht besteed. De gereformeerde achting voor Luther zelf komt niet of nauwelijks aan bod; er worden amper woorden vuil gemaakt aan de omgang met religieuze diversiteit in andere landen en de nuancering dat vele gereformeerden bereid waren tot ondertekening van de Augsburgse confessie ontbreekt. Deze eenzijdigheid wordt nog duidelijker bij de behandeling van de geschiedenis van de lutheranen ten tijde van het nationaal-socialisme. De beschrijving bijvoorbeeld van ds A. Klinkenbergs aanwezigheid bij de Martin-Luther-Bund in 1937 waarbij trouw werd beloofd aan de Führer, met de verzekering dat men uit zijn aanwezigheid geen sympathie voor het nationaal-socialisme kan afleiden, is te kritiekloos. Hetzelfde geldt voor de verzekering dat de theologie van Luther niets te maken heeft met de ideologie van het nationaal-socialisme. Een zorgvuldige bespreking van de lutherse gehoorzaamheid aan de overheid en van de houding ten opzichte van het Oude Testament was op zijn plaats geweest. Immers: juist de lutherse theologie op deze twee ge-

bieden zou naar het inzicht van velen hebben gezorgd voor een voedingsbodem waarop het nationaal-socialisme kon gedijen.

Misschien hangt deze eenzijdigheid wel samen met de geringe aandacht voor analyse en voor de theologie. Wie wil weten hoeveel mensen deelnamen aan het avondmaal kan in het boek uitstekend terecht, wie wil weten wat deze gelovigen daar beleefden komt minder aan zijn of haar trekken. Iets soortgelijks geldt bijvoorbeeld van het "geefgedrag" van lutheranen. Op blz. 516-518 staat een uitgebreid overzicht van wie in welke gemeente in de jaren 1900-1902 wat gaf, maar een analyse van de intenties waarmee de schenkers gaven en de kerk ontving, zoekt de lezer tevergeefs. Wie behoefte heeft aan een analyse van de invloed van de Verlichting, van het Piëtisme, of van de industrialisatie en urbanisatie op de lutheranen en op de lutherse theologie in Nederland moet eveneens op zoek naar een ander boek.

Het gebrek aan analyse wreekt zich soms bij de presentatie van de feiten, vooral in het hoofdstuk over de twintigste eeuw. Te gemakkelijk wordt blind gevaren op een enkele bron. Zo wordt uit een interview met Jan Woudsma over zijn rol in het schoolbestuur van Weesp geconcludeerd dat lutheranen de rol van bruggenbouwer vervulden en een tegenwicht vormden tegen hervormden en gereformeerden. Dat mag volgens Jan Woudsma in Weesp het geval zijn geweest; daarmee kan men dit gegeven nog niet veralgemeniseren en de lutheranen tot bruggenbouwers in het schoolwezen van Nederland bombarderen. Iets vergelijkbaars geldt voor de kennelijke frustratie van ds C. Pel over de voorkeur van gemeenteleden voor de televisie boven het huisbezoek. Uit zijn klacht dat families liever televisie keken dan huisbezoek kregen, kan men nog niet de conclusie trekken dat het huisbezoek in het algemeen werd gedwarsboomd door het kijken naar de buis.

Lutheranen in de Lage Landen is een grote bron van feiten over de lutherse geschiedenis. Dat is dan ook het sterke punt van dit boek. Het vat bestaand onderzoek samen en is een handig overzicht voor wie geïnteresseerd is in de geschiedenis van de lutheranen. (Mirjam van Veen).

Kees Plaizer, *Herman Herbers. Gouds predikant van 1582-1607. Een mystieke weg.* Gouda [Historische Vereniging Die Goude] 2011 – 398 p. - ISBN. 978-90-8570-917-6 - € 25, 00.

Kees Plaizier, cultuurhistoricus en liefhebber van de Goudse geschiedenis schreef een boek over Herman Herbers. Herman Herbers was van 1582-1607 predikant in Gouda en verzette zich evenals bijvoorbeeld Caspar Coolhaes en Huibert Duifhuis tegen de invoering van de Heidelbergse catechismus. Samen met deze twee predikanten uit Leiden en Utrecht pleitte hij voor een brede volkskerk. Het gedachtegoed van deze predikanten dolf bij de synode van Dordt in 1618-1619 (in ieder geval tijdelijk) het onderspit. Plaizier beschrijft het optreden van Herman Herbers, doet verslag van zijn denkwereld en plaatst hem in de context van zijn tijd.

Het boek is grotendeels gebaseerd op secundaire literatuur, op lezing van enkele geschriften van Herman Herbers en op enkele archiefstukken. Opvallend is dat de auteur zich nagenoeg heeft beperkt tot de Nederlandstalige literatuur. Wellicht is het mede daardoor dat Plaizier belangrijke literatuur heeft gemist. Zo schrijft hij uitvoerig over David Joris zonder het werk van Gary Waite te gebruiken; besteedt hij pagina's aan Calvijn zonder van hem enige traktaten te hebben gelezen en figureert Erasmus als de held van een irenische godsdienst zonder dat Plaizier zich schijnbaar in Erasmus' geschriften heeft verdiept. In de levensbeschrijving van Herman Herbers en diens verblijf in Wezel ontbreekt een verwijzing naar het boek van Jesse Spohnholz over de vluchtelingengemeente aldaar. Zelfs als hij citaten van Herman Herbers, de hoofdpersoon van zijn boek, geeft, baseert Plaizier zich veelvuldig op secundaire literatuur en laat hij na te melden uit welk geschrift een citaat afkomstig is.

In het boek van Plaizier wordt Herman Herbers primair beschreven als een mysticus. De auteur ziet een lijn van de Moderne Devotie naar Erasmus en naar Herman Herbers. Een bewijs voor deze zienswijze ontbreekt en een

vergelijking tussen de geschriften van de Moderne Devotie en van Herman Herbers heb ik in het boek niet kunnen vinden. Plaizier schetst bovendien een eenzijdig beeld van de mystiek: "Mystici willen God niet alleen dienen en ervaren, maar vooral verstaan. Zij willen God liefhebben en kennen en ze beseffen dat de mens is geschapen naar Gods beeld en gelijkenis. In de mens is iets aanwezig dat streeft naar God en aangeraakt wil worden door de Heilige Geest. Mystiek aangelegde christenen verlangen naar eenheid met God en willen zich met Jezus Christus vereenzelvigen, maar zonder zich van de wereld af te keren. Mystici ervaren hoe God hun wereld binnendringt. Gods Geest beheerst hun hele bestaan. Een mysticus gelooft dit niet alleen, maar ervaart het ook. Zijn eigen innerlijk is de plaats van contact met God." (blz 130)

Het uitvoerige citaat is een treffende illustratie van het punt waarop dit boek mijns inziens tekort schiet. Als bron voor deze definitie van mystiek gebruikt Plaizier een website van Marianne Vonkeman. Deze website is een verzameling "persoonlijke bronnen, inzichten, ervaringen en lessen die ik [Marianne Vonkeman] heb opgeschreven en gepubliceerd in artikelen voor kranten en tijdschriften, of voor gebruik in de kerk en daarbuiten." Een bron van historische informatie is deze website dus niet. De vraag is waarom Plaizier om de link van de Moderne Devotie naar Herman Herbers aan te tonen geen bronnen uit de Moderne Devotie heeft gebruikt. Als hij dat had gedaan, zou hij ook een ander beeld van de mystiek hebben geschetst en bijvoorbeeld ook hebben verteld over de veronderstelde noodzaak van zelfvernietiging, de pogingen de eigen wil te doden, de strijd tegen het eigen ik en de eigen begeerte. Het boek maakt te weinig gebruik van historische bronnen en waar dat wel gebeurt is het te weinig kritisch. Te vaak worden zaken geponeerd zonder dat sprake is van een aantoonbaar feit. Het gevolg van dit rommelige bronnengebruik is een vertekening van de historische werkelijkheid. Volgens Plaizier benadrukte ook Calvijn het belang van de mystieke vereniging en was deze in zijn theologie van centraal belang. In het boek wordt met geen woord wordt gerept over Calvijns afkeer van het belangrijke mystieke werk de *Theologia Deutsch*. Calvijn achtte het werk ronduit gevaarlijk. De Gereformeerde Kerk wordt in de beschrijving van Plaizier anti-mystiek en nam afstand van "het afleggen van geloften, gebedspraktijk, de navolging van Christus, ascese, meditatie, training en discipline." De gereformeerde pogingen het gezin om te vormen tot een kleine kerk, de nadruk op geregelde bijbellezing en gebed, en bijvoorbeeld de binnen-wereldse ascese zijn met deze beschrijving niet te rijmen.

De idee, ook door mij verdedigd, dat Herman Herbers gedachtegoed van David Joris heeft overgenomen, wordt door Plaizier van de hand gewezen, zonder dat hij zich in de geschriften van David Joris heeft verdiept. Van een artikel waarin ik stel dat een bepaald geschrift (*Corte verclaringhe*) van Herman Herbers een spiritualistisch betoog was, stelt Plaizier dat Herman Herbers geen recht wordt gedaan, maar het heeft er alle schijn van dat Plaizier het geschrift van Herman Herbers niet heeft gelezen. Een verwijzing naar de *Corte verclaringhe* is in zijn boek in ieder geval niet te vinden. David Joris was volgens Plaizier iemand met extreme opvattingen en dat was zijn Herman Herbers bepaald niet.

Al met al laat dit Plaiziers boek over Herman Herbers nog veel te wensen over. Herman Herbers was in het religieuze landschap van de jonge Republiek een fascinerende figuur. Zijn controverses met de orthodoxe gereformeerde predikanten en met verschillende kerkelijke vergaderingen, zijn illustratief voor de zoektocht van de Publieke Kerk naar een eigen identiteit en voor haar worsteling met de vraag wat haar rol in de jonge Republiek zou moeten zijn.

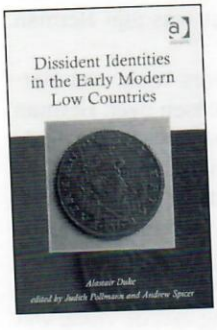
Herman Herbers behoorde tot de groep vrijdenkers in het gereformeerde predikantencorps die pleitte voor een ruime volkskerk. Deze groep, waartoe ook mensen als Duifhuis en Coolhaes behoorden, wenste zich niet vast te leggen op een uitgesproken gereformeerde confessie. In zijn tijd in het Rijnland bleek ook Herman Herbers zeer wel in staat te zijn geweest over de confessionele grenzen heen te kijken. Hij schreef daar een belijdenis met lutherse elementen.

Deze periode in het Rijnland is voor Herman Herbers waarschijnlijk buitengewoon belangrijk geweest. Herman Herbers preekte er en nam er kennis van het zogenaamde simultaneum, een compromisliturgie met elementen

uit verschillende confessionele tradities. In het Rijnland bleef het verlangen naar eenheid tussen kerkelijke en burgerlijke gemeenschap, zoals die in de middeleeuwen had bestaan, lang levend. Een sterke spiritualistische stroming relativeerde eveneens het belang van de confessie. Groei in deugd was belangrijker dan fijnzinnige leerstellige waarheden.

Deze Rijnlandse relativering van de confessionele onderscheidingen accordeerde vermoedelijk zeer wel met het streven van de Goudse magistraat. Deze poogde in deze roerige jaren eveneens de "concordie" in de stedelijke gemeenschap te bewaren, dan wel te herstellen. Herman Herbers was zo bezien de ideale predikant voor Gouda.

Een boek dat vanuit de bronnen deze ontwikkelingsgang van Herman Herbers schetst en zijn invloed op het religieuze landschap van zijn tijd analyseert, zou inderdaad een waardevolle aanvulling zijn op bestaand onderzoek. (Mirjam van Veen)



Alastair Duke, *Dissident identities in the Early Modern Low Countries*, ed. Judith Pollmann en Andrew Spicer. Farnham [Ashgate] 2009 - 320 p. – ISBN 9780754656791 – £ 70.

Op voorstel van Judith Pollmann en Andrew Spicer heeft Alastair Duke een nieuwe verzameling diepgaande artikelen laten verschijnen, een vervolg op zijn veel geciteerde *Reformation and Revolt in the Low Countries* (1990). De eerste bundel benadrukte dat de zestiende-eeuwse Nederlanden langer dan andere Europese gebieden een smeltkroes van opvattingen bleven en stelde ook de latere politieke en kerkelijke ontwikkelingen tot 1620 aan de orde. De nieuwe bundel heeft een wat andere invalshoek. Nu gaat het om de ontwikkeling van nieuwe politieke en godsdienstige identiteiten in de vroegmoderne Nederlanden. Acht essays verschenen tussen 1992 en 2004 in diverse bundels en tijdschriften, maar zijn voor deze eigen bundel meer of minder grondig herzien; drie artikelen publiceert Duke hierin voor het eerst.

De essays zijn gegroepeerd rond een aantal thema's. De eerste vijf artikelen onderzoeken diverse aspecten van de ontwikkeling van een gemeenschappelijke identiteit die in de zestiende-eeuwse Nederlanden ontstond. Aanvankelijk was dit besef van een stad- of provincie-overstijgende identiteit slechts zwak aanwezig. In de meest uitvoerige bijdrage illustreert Duke dit aan de hand van de talloze onnauwkeurige aanduidingen die in zes verschillende talen voor de Lage Landen als geheel gebruikt werden. Bij gebrek aan een duidelijke naam voor en eenheid van godsdienst in het gebied, was de term 'patriot' die Willem van Oranje in zijn propaganda gebruikte, een vondst. De liefde voor het vaderland tegenover de gemeenschappelijke Spaanse vijand kon zo dienen als een soort overkoepelende identiteit voor de Nederlanden als geheel. Met haar impopulaire politiek stimuleerde de centrale regering de samenwerking tussen de provincies en daarmee het nationale bewustzijn. Volgens Duke is het opvallend dat de gedachte van een gemeenschappelijk vaderland juist onder de calvinisten snel veld won, omdat zij in een confessioneel vijandige of cultureel vreemde omgeving verkeerden. Dit roept bij mij de vraag op of en in hoeverre de dopers hierin van de gereformeerden verschilden.

Duke brengt in het derde artikel het proces in kaart hoe aanvankelijk los-vaste geheime Bijbelstudiebijeenkomsten sluipenderwijs institutionaliseerden en hoe daaruit dissidente gemeenten ontstonden. Juist door de repressieve politiek van de centrale regering en de kerkelijke autoriteiten werden de separatistische identiteit versterkt.

De mythevorming rond de invoering van de inquisitie in de Nederlanden onderzoekt Duke in de volgende twee artikelen. De beruchtheid van de inquisitie blijkt nauwelijks gerechtvaardigd door de schaal van haar activiteiten tijdens haar relatief korte bestaan. Inquisitie werd een synoniem voor wreedheid, terwijl de inquisiteurs daarentegen vooral pastorale bedoelingen hadden en eigenlijk nooit om tortuur vroegen. Door de verantwoordelijkheden helderder te scheiden dan zelfs de meeste tijdgenoten deden, plaatst Duke de aan de inquisitie toegedichte wreedheid voor het overgrote deel op het conto van de wereldlijke rechters die de Habsburgse anti-ketterijplakkaten moesten handhaven. Op basis van geruchten uit Duitsland ontstond vanaf 1550 in

de Nederlanden een bijzondere vrees voor invoering van de 'Spaanse inquisitie'. In hun propaganda wisten de opstandelingen deze mythe handig te gebruiken. Duke weet de oorsprong van de geruchtenstroom te traceren in Francisco de Enzinas' *Historia*, die al in manuscript circuleerde. Wanneer werkelijk een 'Spaanse inquisitie' in de Nederlanden zou zijn ingevoerd, zou deze heel wat milder zijn geweest dan de plakkaten. In dit verband had ik het interessant gevonden wanneer Duke een lijn had getrokken naar het frequent gebruik van 'Spaanse inquisitie' als scheldwoord voor de gereformeerde kerkelijke tucht in latere decennia.

De tweede groep artikelen stelt de manier aan de orde waarop nieuwe dissidente religieuze en politieke identiteiten zich ontwikkelden en hoe deze werden gecommuniceerd. Vaak worden alleen pamfletten in het onderzoek betrokken. Duke betrekt in zijn onderzoek echter ook andere communicatiemiddelen die samen het Nederlandse patriottisme vormgaven. Schilderijen, tapijten, satirische prenten, landkaarten, medailles en munten passeren de revue, al kwam ik de gebrandschilderde ramen die de inleiding ook nog beloofde niet meer tegen. Al deze middelen werden vanaf 1566 in grote hoeveelheden ingezet om de massa te beïnvloeden. Vanaf de jaren 1570 verdween de benaming 'geuzen' uit de propaganda. Oranjes aanhang wilde bekend staan als 'patriotten' en verdedigers van het vaderland. Interessant voor boekhistorici zijn de door Duke opgespoorde gegevens over oplages, kost- en verkoopprijzen van pamfletten en prenten rond 1566. In het laatste opstel van deze groep probeert Duke via egodocumenten zicht te krijgen op de mentaliteit en de motieven van de beeldenstormers. Ze blijken overtuigd te zijn geweest van de (demonische) kracht van de beelden en sacramenten en daarom moesten die het ontgelden. De mis vormde voor de beeldenstormers een minstens zo centraal motief als de beelden waarnaar hun actie is genoemd.

De laatste groep opstellen richt zich op de manier waarop de religieuze en politieke omwenteling verandering bracht in het zelfbeeld en de persoonlijke identiteit van mensen. Eerst behandelt Duke twee bijzondere martelaars in Engeland. Twee Vlaamse dopers hadden de eer als enigen door een protestantse vorst naar de brandstapel te zijn verwezen. De predikanten van de Nederlandse vluchtelingengemeente in Londen bevonden zich hierbij in een lastig parket. Terwijl het grondvlak van de gemeente niet per definitie een afwijzende houding tegenover dopers innam, moest de leiding van de gemeente wel haar medewerking aan het proces verlenen om zich tegenover de overheid als een blijvend zuivere, niet-sektarische gemeente te bewijzen. In de Nederlanden is de medewerking aan dit proces uit 1575 de gereformeerden nog decennialang nagedragen. Dit artikel geeft tevens interessant inzicht in de wordingsgeschiedenis van de martelarenverhalen over deze kwestie.

In de laatste twee artikelen staat Jean Haren (ca. 1545-ca. 1613) centraal. Zijn nogal ongeregelde carrière kan wellicht model staan voor de moeilijkheden waar gewone gelovigen voor stonden die niet in staat waren te emigreren als de religieuze kleur van hun woonplaats verschoot door het steeds verder oprukken van Parma. Haren was predikant van de Waalse gemeente van Brugge. Net als Datheen in Gent hoopte ook Haren op religieuze concessies zoals de Franse calvinisten die van hun vorst hadden verkregen. Als de insteek van deze predikanten succesvol was geweest, zou er nu heel anders naar deze 'verraders' worden gekeken. Na de val van Brugge werd Haren uit zijn ambt ontzet vanwege zijn politieke rol als vertrouweling van de gouverneur van de stad. Hij draaide daarop de opstand en de gereformeerde kerk de rug toe. Voortaan beschouwde hij de katholieke kerk als de ware kerk. Hij was daarmee een van de meer fameuze bekeerlingen van de zestiende eeuw. Om onduidelijke redenen verwisselde hij aan het einde van zijn leven de katholieke kerk weer voor de gereformeerde.

Het enige minpunt dat ik aan dit boek heb kunnen ontdekken, is de rommelige interpunctie in de voetnoten en bibliografie. Ondanks het feit dat de opstellen in deze bundel over een langere periode zijn ontstaan, vertonen ze samen een mooie eenheid. In alle artikelen valt het grote aantal verwerkte primaire bronnen op. *Dissident identities* vormt zo een prachtige aanvulling op *Reformation and Revolt*. Ook deze nieuw 'Duke' is een bundel waar werkelijk niemand omheen kan die zich met de zestiende-eeuwse Nederlanden bezighoudt. (Kees de Wildt).

VERENIGING VOOR NEDERLANDSE KERKGESCHIEDENIS

24e DAG VAN DE NEDERLANDSE KERKGESCHIEDENIS

22 september 2012

De Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis en het Comité Erasmus, Icoon van Rotterdam organiseren een themadag *Erasmiaanse tolerantie en vrijzinnigheid in en rond de Maasstad*

Ochtendprogramma
in Gebouw *De Heuvel*, Grotekerkplein 5, 3011 GC Rotterdam

10.15 uur Ontvangst en koffie

10.45 uur Opening door Prof.dr. Jan Jacobs, voorzitter van de VNK

10.55 uur Prof.dr. Jan van Herwaarden
Emeritus hoogleraar Culturele Geschiedenis van de Middeleeuwen en Renaissance
Medewerker van het Erasmus Center for Early Modern Studies
Lezing: *"Erasmus; tolerantie en vrijzinnigheid"*

12.00 uur Dr. Adrie van der Laan
Secretaris van het Erasmus Center for Early Modern Studies
Beheerder van de Erasmuszaal in de Bibliotheek Rotterdam
Powerpointpresentatie: *"Virtueel bezoek aan de Erasmuscollectie"*

12.45 uur Lunch, op eigen gelegenheid
In de onmiddellijke nabijheid van het Grotekerkplein bevinden zich tal van etablissementen

Middagprogramma
in het koor van de Grote of St. Laurenskerk, Grotekerkplein 27,
3011 GC Rotterdam, 010-4116494

14.15 uur Drs. Irene A.C. Smit
Voorzitter van het Comité Erasmus, Icoon van Rotterdam
Inleiding op de tentoonstelling in de Grote of St. Laurenskerk:
"De Laurenskerk; een monument vol verhalen"
Hierna is gelegenheid deze tentoonstelling individueel (met audio-guides) te bezoeken

15.00 uur Het slotwoord is aan: Erasmus ipse!

15.10 uur Thee/koffie

Aansluitend is er mogelijkheid een Erasmuswandeling te maken onder leiding van drs. Irene A.C. Smit (duur: 20 á 30 minuten)

Toegang vrij en kostenloos

Bereikbaarheid Grotekerkplein: enkele minuten lopen van NS-Metro station Rotterdam Blaak