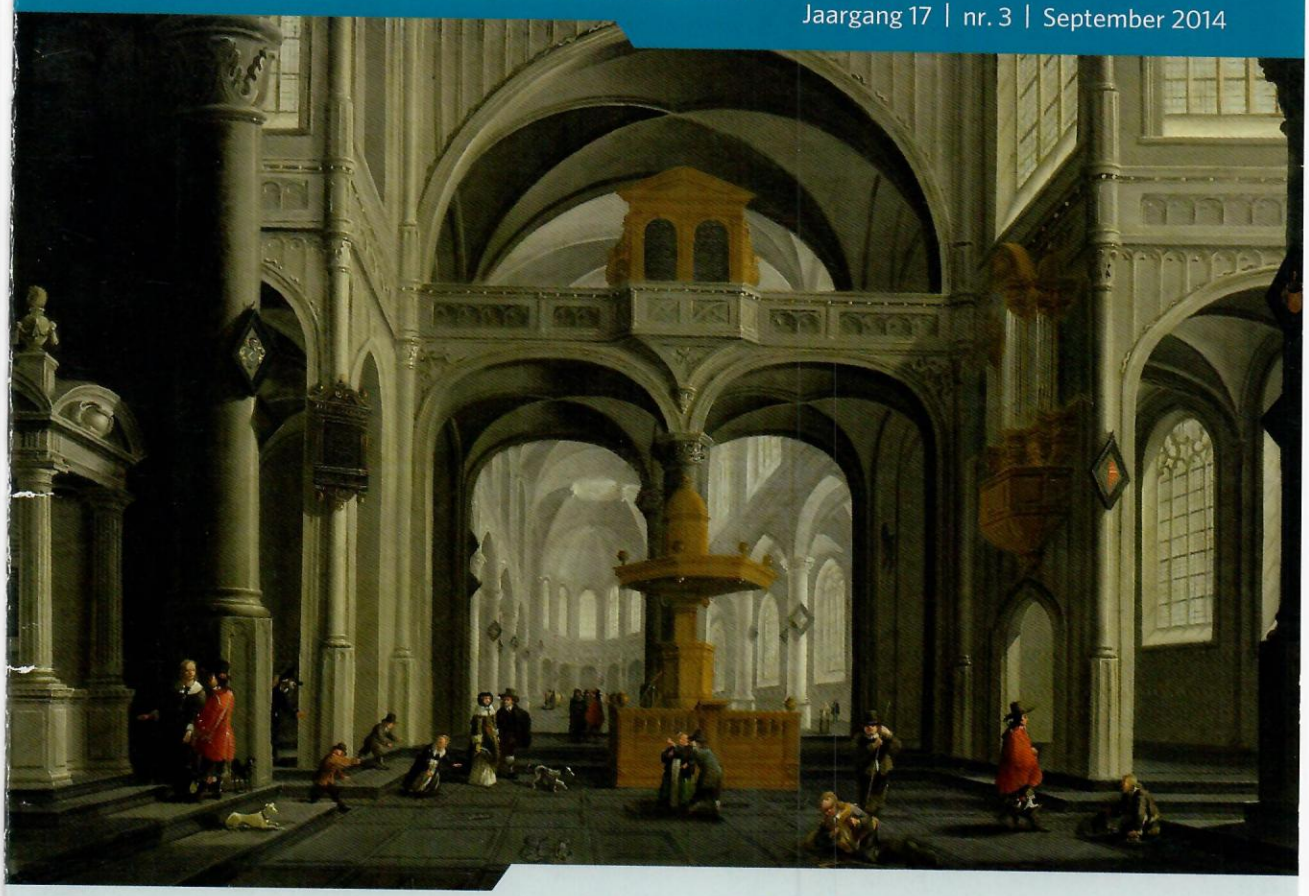
Tijdschrift voor Nederlandse
Kerkgeschiedenis

Jaargang 17 | nr. 3 | September 2014



Paul H.A.M. Abels | **Kerkhistorici: een apart slag volk**

Maarten van den Bos | **Gerieflijk voor fraseurs.** Secularisatie en de toekomst van de Nederlandse kerkgeschiedenis.

Fred van Lieburg | **Religiegeschiedenis 3.0.** De uitdaging van digital humanities

Joep van Gennip | **Veranderende Getijden** Een impressie van de Nederlandse geschiedschrijving naar orden en congregaties over ruim één eeuw

Wiebe Bergsma | **Gepredestineerde kolen en dieven** Naar aanleiding van Van Deursens Bavianen en slijkgeuzen

25 JAAR VNK 25 JAAR

Transformaties in de kerkgeschiedschrijving

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, Nunspeet, secretaris; dr. P.H.A.M. [Paul] Abels, Gouda, eindredacteur; dr. M.J.A. [Maarten] van den Bos, Bemmel; drs. K. [Katinka] Fikse-Omon (Voorhout); dr. J.W.J. [Joep] van Gennip, Nijmegen, dr. J. [Joke] Roelevink, Zoetermeer; drs. J.D. [Jan Dirk] Snel, Amsterdam; drs. A. [Anna] Voolstra, Amsterdam.

Vaste medewerkers redactie
Dr. T.R. [Tjaard] Barnard, Barendrecht; drs. E.H. [Guus] Bary, Wijchen; dr. W. [Wiebe] Bergsma, Leeuwarden; drs. T.G. [Tanja] Kootte, Vleuten; 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 dr. J.W.J. van Gennip, Faculteit Theologie Radboud Universiteit Nijmegen, Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen. Kopij voor het nummer van december 2014 dient uiterlijk 1 november 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; dr. W[im] G. Visser, Sommelsdijk, penningmeester; prof.dr. M.P.A. [Mirjam] de Baar, Utrecht; dr. M(athilde) van Dijk, Groningen; F. [Frederike] Cossee-de Wijs, Rotterdam; prof. dr. M.G.K. [Mirjam] van Veen, Weesp; drs. C.P. (Kees) de Wildt, Dordrecht; 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 onze ING-rekening: IBAN: NL28 INGB 0005 9652 10 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
©2014 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

83 Paul H.A.M. Abels
Kerkhistorici: een apart slag volk

84 Maarten van den Bos
Gerieflijk voor fraseurs. Secularisatie en de toekomst van de Nederlandse kerkgeschiedenis

93 Fred van Lieburg
Religiegeschiedenis 3.0. De uitdaging van *Digital humanities.*

99 Joep van Gennip
Veranderende Getijden Een impressie van de Nederlandse geschiedschrijving naar orden en congregaties over ruim één eeuw

109 Wiebe Bergsma
Gepredestineerde kolen en dieven. Naar aanleiding van Van Deursens *Bavianen en slijkgeuzen*

132 **Boekennieuws**

Paul H.AM. Abels

Kerkhistorici: een apart slag volk

Waarom ging je nou in hemelsnaam kerkgeschiedenis studeren? Deze vraag is mij in mijn leven vaak gesteld, zeker toen ik nog jong was. Ik stond immers niet bepaald bekend als een 'heilig boontje' en was evenmin een toonbeeld van kerkelijke betrokkenheid. Ik antwoord dan steevast dat ik heb gekozen voor een studie geschiedenis omdat ik wil begrijpen wat mensen ten diepste drijft. Dan is het niet meer dan voor de hand liggend, dat je uiteindelijk uitkomt bij de geschiedenis van religie en kerk.

Soms is dit antwoord afdoende, maar uit de non-verbale reacties meen ik op te maken dat velen dit maar een onbegrijpelijke redenering vinden. Naarmate de secularisatie voortschrijdt, lijkt de kerkhistoricus dan ook steeds meer een vreemdeling in zijn eigen tijd te worden.

Maar misschien is de kerkhistoricus altijd wel een vreemdeling in Jeruzalem geweest. Zelden is hij of zij een gelikte wetenschapper, die kil en zonder franje de resultaten van het wetenschappelijk onderzoek presenteert. Hij moet zich immers vaak verantwoorden voor zijn persoonlijke positie op het kerkelijk erf en de mogelijke invloed daarvan op de inhoud van zijn werk. Sommigen winden er geen doekjes om en komen zonder aarzeling uit voor hun kerkelijke kleur. Anderen doen krampachtig pogingen wetenschappelijke onpartijdigheid te betrachten, maar kunnen niet verhinderen dat lezers of historiografen hen soms van vooringenomenheid of een gekleurde bril beschuldigen. Kerkhistorici zijn daarom ook zelf interessant voor nader onderzoek en beschouwingen over hun klankkleur en nestgeur. De rubriek Persoonlijk Profiel in dit tijdschrift kan daarbij nu of later een eenvoudig maar handig hulpmiddel zijn. Aan de hand van een vragenlijst worden geïnterviewden immers gedwongen tot duidelijke stellingname en kleurbekenning over hun vak. Dat levert soms interessante ontboezemingen op.

De Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis bestaat 25 jaar en hoopt dit jubileum op 11 oktober in Gouda te vieren (voor programma en aanmelding zie achterzijde). In het kader van dat jubileum presenteert TNK met deze aflevering een themanummer over 'Transformaties in de kerkgeschiedschrijving, waarin enkele kerkhistorische ontwikkelingen uit de afgelopen kwarteeuw worden gethematiseerd. Daarbij komen expliciet of zijdelings ook de drijfveren van kerkhistorici uit heden en verleden aan bod.

Als het aan TNK ligt, is dit themanummer slechts een voorzichtig begin, en zal de jubilerende Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis in de toekomst nog vaak aandacht besteden aan de kerkhistoricus, zijn motieven en de veranderingen daarin.

Paul H.A.M. Abels, eindredacteur

Gerieflijk voor fraseurs

Secularisatie en de toekomst van de Nederlandse kerkgeschiedenis

L.J. Rogier, schilderij van Sierk Schröder

Tot voor kort leek het secularisatieproces in ieder geval in Europa een onomstreden ontwikkeling. De recente historiografie, ook uit kerkhistorische hoek, bewijst het tegendeel. In dit artikel worden de wortels van de moderne betekenis van het begrip secularisatie blootgelegd, wordt stilgestaan bij de manier waarop het concept door kerkhistorici is gebruikt en wordt de vraag aan de orde gesteld wat te doen na de ontmaskering van de secularisatiethese als een moderne mythe.

Op 29 september 1967 hield de katholieke historicus L.J. Rogier een rede voor het congres van de Reünisten der Societas Studiosorum Reformatorum. Deze landelijke unie van acht studentenverenigingen op gereformeerde grondslag had hem gevraagd een beschouwing te verzorgen over de secularisatie van de Europese cultuur. Rogier had echter danig met die opdracht in zijn maag gezeten. De term secularisatie was naar zijn overtuiging 'een rekbaarheid eigen, die het gebruik ervan even lastig maakt voor de beoefenaars van de wetenschap als gerieflijk voor fraseurs'. Om die reden koos Rogier maar voor de 'gebaande paden van het verleden'. Na een overigens nog altijd indrukwekkende geschiedenis van het begrip kwam hij desondanks toch weer bij de tegenwoordige tijd uit, zij het via de omweg van het geloofsleven van zijn jeugd. Dat was van een verbluffende eenvoudigheid – 'in mijn jeugd leerden wij ons geloof uit een vragenboekje' – en had daarmee een wat statisch karakter. Het geloof was bovendien weinig verbonden met andere 'sectoren' van het leven zoals politiek en cultuur. Maar juist dat leek nu te veranderen. Instemmend haalde Rogier de theoloog Edward Schillebeeckx aan die kort tevoren had geschreven dat het geloof slechts waarde had 'in de context van het wereldlijke leven, met zijn aardse opdrachten en verantwoordelijkheden'. Als deze verwereldlijking de moderne vertaling was van het begrip secularisatie, dan was secularisatie volgens Rogier 'een zegen'.[1]

Een heel ander geluid viel enkele maanden later te beluisteren in het Gelderse Zeddam. Daar waren in het voorjaar van 1968 de communiebanken uit de lokale parochiekerk verwijderd. Bouwvakkers hadden ze al losgebroken en op een mooie namiddag zeulde een gezelschap zesdeklassers de banken naar een grote container. Deze actie leidde tot veel commotie. De vader van een van de zesdeklassers, die na een kwartier polshoogte kwam nemen, sommeerde zijn zoon niet langer aan 'deze beeldenstorm' mee te werken. Om de hoogoplopende gemoederen weer wat tot bedaren te brengen, werd de hulp ingeroepen van een groep 'mobile zielzorgers' van de Paters van het Heilig Hart. Zij zouden alle 627 gezinnen in de parochie bezoeken om te inventariseren wat er precies

aan de hand was. Bovendien konden zij de gelovigen direct bijpraten over de nieuwste ontwikkelingen in de kerk. Uiteindelijk deden 543 families mee. De uitkomst was echter anders dan verwacht. Het enthousiasme voor alle vernieuwingen ontbrak, de verwereldlijking van het geloof die Rogier nog als een zegen duidde kon op weinig instemming rekenen en de vraag in hoeverre dit alles nu eigenlijk nodig was brandde menigeen op de lippen. De paters concludeerden dat er met betrekking tot de 'eigentijdse eucharistieviering' nog het nodige viel uit te leggen. Een vragenbus achter in de kerk zou wellicht wonderen doen.[2]

Het zijn zo maar twee tegengestelde ervaringen die in het Nederland van de jaren zestig tegen de achtergrond van een steeds zichtbaarder wordende leegloop van de kerken onder de noemer 'secularisatie' werden gebracht. Een snelle inventarisatie van een groot aantal gedigitaliseerde dagbladen leert dat dit begrip rond 1968 snel ingeburgerd raakte als een verzamelnaam voor alles wat met ontkerkelijking en geloofsvernieuwing te maken had. Of het nu ging om een werkweek van de theologische faculteitsvereniging in Tilburg over de toekomst van de kerken, een groot aantal nieuwe theologische of kerkhistorische boeken die werden besproken in de krant of het wijdingenvraagstuk, het begrip secularisatie was, wanneer kerk en geloof onderwerp waren, zelden ver weg.[3] Ook in de (kerk)historische wetenschap kreeg de zogenoemde secularisatiethese vanaf begin jaren zestig een vaste positie in het vocabulaire. Die vaste positie is de afgelopen twintig jaar echter onder stevige kritiek komen te staan en inmiddels wordt het begrip secularisatie nog vooral beschouwd als een tijdgebonden poging om greep te krijgen op snelle en ingrijpende religieuze transformaties. In dit artikel wil ik proberen enige greep te krijgen op de invloed van het begrip op de (recente) kerkgeschiedenis om vervolgens enige toekomstperspectieven te schetsen.[4]

Onttovering

Het begrip secularisatie heeft uiteraard veel oudere wortels dan de jaren zestig van de twintigste eeuw. Rogier begon zijn historische overzicht niet zonder reden in de oudheid. In de christelijke traditie waren verschillende vormen van het woord *saeculum* lange tijd in omloop om het contrast tussen het wereldlijke en het goddelijke aan te duiden.[5] Haar moderne betekenis is een vrucht van de negentiende eeuw toen het begrip, zij het vaak impliciet, gebruikt werd als samenvatting van de gedachte dat met de modernisering van de wereld de rol van religie in diezelfde wereld zou verminderen.[6] Die gedachte maakte diepe indruk op vrijwel alles en iedereen die zich in de negentiende eeuw met vraagstukken rond kerk en samenleving bezig hield omdat het verdwijnen van de dragende maatschappelijke en politieke rol van godsdienst aanzienlijke problemen met zich mee zou brengen. 'Er is een beginsel van ontbinding, dat niet ophoudt, eer de verdeeling op geïsoleerde menschen afstuit, op eenlingen, op *individus*; een woord dat alleen onder den invloed der revolutie geboren kon worden, en waarin haar alverwoestend karakter naïf en krachtig uitgedrukt is', vatte de antirevolutionaire voorman Groen van Prinsterer het sentiment in 1847 samen.[7]

De herkomst van het moderne secularisatiebegrip wordt over het algemeen gezocht bij de aartsvaders van de sociologie: Comte, Marx, Durkheim en Weber.[8] Wellicht op Marx na zagen ook zij, evenals Groen, de verminderde invloed van religie in het publieke leven niet als onversneden vooruitgang. In een lezing uit 1917 had Weber uitgelegd dat vanwege de toenemende complexiteit van de samenleving en de groeiende invloed van rationele afwegingen de wereld in toenemende mate 'onttoverd' raakte. Dat wilde echter niet zeggen dat daarvoor een volledig begrip van leven, afkomst en toekomst in de plaats zou komen:

> de toenemende intellectualisering en rationalisering betekent dus *niet* een toenemende algemene kennis van de omstandigheden waaronder we leven. Nee, het betekent iets anders, namelijk de zekerheid of het geloof dat we er, als we het zouden willen, op elk moment achter kunnen komen, met andere woorden, dat er geen per definitie geheimzinnige en onberekenbare machten zijn die een rol spelen, maar dat we integendeel alles – in beginsel – door *berekening* zouden kunnen *beheersen*.[9]

Weber zag aan de horizon daarmee nieuwe problemen opdoemen. Een wereld gevangen in de 'ijzeren kooi' van rationalisme en bureaucratie was niet zonder meer een betere wereld ten opzichte van een waarin godsdienstige overtuigingen in belangrijke mate de gedachtenhorizon bepaalden.

De vraag is bovendien in hoeverre de basis van het moderne secularisatiebegrip echt gelegen is in de ontwikkeling van de sociale wetenschappen. De historicus Calumn Brown heeft erop gewezen dat al aan het begin van de negentiende eeuw in verschillende landen en binnen verschillende denominaties zorgen leefden over de rol en positie van godsdienst in zowel het leven van de gelovigen als in de samenleving als geheel. Bijvoorbeeld in Engelse steden begonnen religieuze elites hierop gelovigen te tellen. Kerkbezoek en deelname aan rituelen werd steeds vaker onderwerp van niet zelden diepgravend onderzoek, met name om te bezien in hoeverre de gelovigen daadwerkelijk aan de opgelegde verplichtingen voldeden. Ook hierin was de tegenstelling tussen de veranderende wereld en het religieuze verleden een belangrijke factor.[10] Hiermee is de grote invloed van het secularisatiebegrip op de kerkgeschiedenis van de negentiende eeuw ook beter verklaarbaar. Aan het begin van die eeuw groeide de belangstelling voor de kerkgeschiedenis, in Nederland zowel aan protestantse als – iets later – aan katholieke zijde, niet zozeer omdat plotsklaps de interesse in het eigen verleden toenam, maar omdat de eigen gemeenschap van enige legitimiteit voorzien moest worden in de strijd tegen de seculariserende krachten die in de wereld aan het werk schenen te zijn.[11]

Het tijdvak van de grote Europese revoluties had de vaste verhoudingen danig in het ongerede gebracht. Dit had grote gevolgen voor de kerken. Met de scheiding van kerk en staat na 1800 werden zij partij in grote conflicten over de aard van de natie, de emancipatie van achtergestelde groepen en de democratisering van politiek en maatschappij.[12] In samenhang met de analyse dat het losraken van de vaste verhoudingen een seculariserend effect zou hebben had dit alles grote invloed op de ontwikkeling van de kerkgeschiedenis in Nederland. Die kwam vrijwel volledig in de greep van twee elkaar versterkende ontwikkelingen. De gedachte dat de positie van godsdienst in de wereld onder druk stond werd vrijwel alom overgenomen, zij het impliciet. Daarmee kwam de wens de eigen positie te verdedigen ten opzichte van hen die een samenleving zonder dragende rol van de kerk voor zich zagen onmiskenbaar centraal te staan. Bovendien was het gezien de scherpe onderlinge concurrentie van verschillende geloofsovertuigingen zaak niet alleen te laten zien dat de eigen groep de oudste wortels had in eigen land, maar bovenal dat de eigen groep het best in staat was de natie te beschermen voor de kwalen der ongeloof.[13]

Afstand

Eigenlijk wist de kerkgeschiedenis zich pas in de loop van de twintigste eeuw enigszins uit deze positie te bevrijden. In een programmatische inleiding op het in 1977 gestarte *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis van de negentiende eeuw* wees de redactie erop dat de negentiende eeuw nog lang nadien werd bestudeerd als het 'terrein waarop men de argumenten voor een plaatsbepaling in het actuele kerkelijke leven kon vinden'. Maar gelukkig was een en ander ten goede aan het keren. 'Thans', zo werd hoopvol opgemerkt, leek er 'voldoende afstand bereikt om, met behoud van een in het heden ingebedde interesse, haar [de negentiende eeuw] in haar historische eigenaardigheid te onderzoeken'.[14] Het was volgens de redactie tijd voor een verwetenschappelijking van het kerkhistorische onderzoek, een verwetenschappelijking die overigens was ingebed in een transformatie van het vak als geheel. Vanaf eind jaren vijftig was er sprake van een samenhangende personele én inhoudelijke vernieuwing waarbij traditionele historische interpretatiekaders werden doorbroken en een essentialistisch geschiedverhaal, waarin een zoektocht ondernomen werd naar de essentie of kern van een historisch fenomeen, plaats moest maken voor een meer possibilistische geschiedschrijving waarin kansen, keuzes en toeval een wezenlijker rol kregen.[15]

Toch waren de verschuivingen in de kerkgeschiedenis in de eerste plaats een gevolg van een bredere verschuiving

binnen de theologische cultuur.[16] Zowel in protestantse als katholieke kring nam na de Tweede Wereldoorlog onder theologen de belangstelling voor het eigen verleden toe. De katholieke theoloog en historicus Marie-Dominique Chenu had in dat opzicht in de jaren dertig al de weg gewezen door te laten zien hoezeer theologische ideeën uit het verleden vaak slechts achteraf werden geïnterpreteerd als gesloten denksystemen, terwijl ze voor tijdgenoten juist een dynamische reflectie waren op de eigentijdse kerk en cultuur. Deze historiserende invalshoek, waarvan Chenu een vroeg maar geen uniek voorbeeld was, had een voorname invloed op zowel de theologie als de kerkgeschiedenis. Kritisch historisch onderzoek en het te rade gaan bij de oorspronkelijke bronnen waren daarbij wezenlijker zaken geworden. Door 'nieuwe perspectieven van het huidige denken' te confronteren met een zelfstandige terugkeer naar de bronnen in plaats van zich te verlaten op de overgeleverde handboekkennis was het mogelijk 'de oude verworvenheden van de theologie' nieuw leven in te blazen, schreef bijvoorbeeld Schillebeeckx in het eerste nummer van het in 1961 gestarte *Tijdschrift voor Theologie*.[17]

Dit was nodig omdat de wereld – volgens diezelfde Schillebeeckx – gekenmerkt werd door ontkerkelijking en onttovering. Dit alles dwong de theologie naar zijn overtuiging niet alleen tot een meer historiserende aanpak, maar bovenal tot grote bescheidenheid. Verdere ontwikkeling was slechts mogelijk door op zoek te gaan naar de blijvende relevantie van geloof en kerk in de moderne, gesecularisseerde wereld. In die analyse stond Schillebeeckx niet alleen. Onder theologen was, evenals onder filosofen, sociologen, pedagogen en psychologen, de toekomst van het geloof in een sterk veranderende wereld opnieuw een voornaam thema. De hervormde socioloog Banning had al in 1946 in zijn oratie uitgelegd hoezeer de Nederlandse bevolking geleden had onder de bezetting en welke impact vervolgens de noodzakelijke industrialisatie had. Om de mogelijk verwoestende effecten van de nieuwe economische ordening – waaronder Banning nadrukkelijk ook ontkerkelijking rekende – te bestrijden was een nuchtere analyse nodig. De sociologie kon daarbij, evenals de geschiedenis, behulpzaam zijn. In samenspraak met een vernieuwende theologie konden zij zorg dragen voor het ontstaan van 'nieuw leven' in 'onze kerk'. [18]

In het werk van Banning en Schillebeeckx zaten twee opvallende overeenkomsten. Beiden achtten zich onderdeel van een samenleving in transitie en zagen daardoor een ingrijpend secularisatieproces aan de horizon opdoemen. Dat stemde hen zorgelijk, maar niet defaitistisch. De religieuze stand van zaken bood juist kansen om geloof en kerk een nieuwe rol te geven in zowel het leven van de individuele gelovige als in de samenleving als geheel. De gesuggereerde oplossingsrichting verschilde echter sterk. Banning was actief betrokken bij de omvorming van de Nederlandse Hervormde Kerk tot een 'belijdende volkskerk' die kon fungeren als moreel geweten van de samenleving. Schillebeeckx op zijn beurt pleitte in de loop van de jaren zestig veelvuldig voor een meer zoekende houding, een nieuwe interactie met de samenleving die zou leiden tot het openleggen van nieuwe perspectieven op de rol en functie van kerk en geloof daarbinnen. Waar Schillebeeckx bleef pleiten voor een zoekende houding en zich met name richtte op het gelovige individu leek Banning meer geporteerd voor snel actief handelen en het omvormen van structuren en instituties.

Een oorzaak voor deze verschillende houding kan gevonden worden in de verschillende interpretatie van het begrip secularisatie. Voor Banning was dit in essentie een maatschappelijk gegeven waaraan de kerkelijke instituten zich moesten aanpassen. Alleen zo hadden zij enige kans te overleven. Door zich nu met de 'noden der massa's' in te laten was een 'nieuwe synthese van inzicht en geloof' mogelijk. Schillebeeckx deelde die overtuiging, die in de sociologie van de late jaren vijftig en begin jaren zestig relatief snel gemeengoed werd, niet. In een zelfs voor zijn doen opvallend scherp getoonzet artikel uit 1968 hekelde hij de (internationale) sociologie waarin 'met een voorbarige zekerheid' conclusies getrokken werden en men het zich veroorloofde 'het als hun rustige mening te kennen [te] geven dat blijkens de sociologische analyse de wereld onherroepelijk op weg is naar een toekomst-zonder-God'. Voor Schillebeeckx was het

zoeken naar een 'nieuw Godsbesef' een kerntaak. Waar Banning volgens Banning dus de kerk diende te veranderen was bij Schillebeeckx de transformatie van het geloofselven de kern.[19]

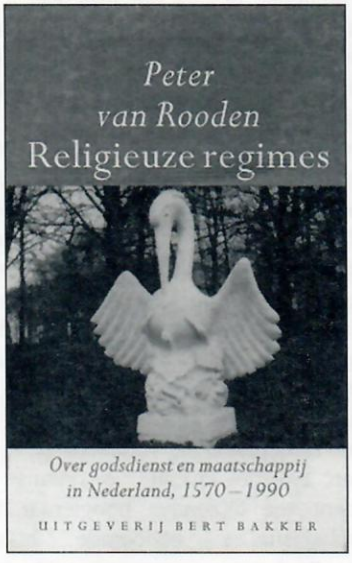
Door de bank genomen waren het echter vooral methodiek en vocabulaire uit de sociale wetenschappen – sociologie, maar ook psychologie en antropologie – die van invloed waren op de verdere ontwikkeling van de kerkgeschiedenis na de jaren zestig. Met name onder sociologen was juist de zogenoemde secularisatiethese gemeengoed gemunt (en gemeengoed geworden). In verschillende studies toonden sociologen aan hoezeer de steeds zichtbaarder wordende leegloop van de kerken een logische uitkomst was van een al langer lopend proces waarin de rol van kerk en religie in een sterk veranderende wereld afnam.[20] Historici namen die conclusie vrijwel voetstoots over. In een bundel uit 1969 getiteld *Christelijk bestaan in een seculiere cultuur* merkte redacteur J.A. Bornewasser bijvoorbeeld op dat 'het proces van secularisering' naar zijn overtuiging 'een feitelijke, historische ontwikkeling [was], die zich met name in de Westeuropese cultuur sinds vele eeuwen aan het voltrekken is'. De oorzaken ervoor lage in de veranderingen van 'de politieke, economische en sociale structuren en in de ontwikkeling van de verschillende wetenschappen'. Aangeland bij een 'hedendaags perspectief' merkte hij bovendien op hoezeer de verdere versnelling van het secularisatieproces na de Tweede Wereldoorlog een gevolg was van de toenemende welvaart.[21]

Afbraak

De invloed van de secularisatiethese gecombineerd met (en mede veroorzaakt door) de grote invloed van sociaal-wetenschappelijke methoden in de geschiedwetenschap sinds de jaren zestig leidde uiteindelijk tot een marginalisering van de kerkgeschiedenis als geheel. De snelle ontkerkelijking van de jaren zestig, het gegeven dat het hier een versnelling in een langdurig en vanzelfsprekend proces betrof en de overtuiging dat de rol van godsdienst in de samenleving in de toekomst weinig meer zou veranderen droegen hieraan het nodige bij. In de laatste zes delen van de Algemene Geschiedenis der Nederlanden, waarin het moderne Nederland behandeld werd, was dan ook vrijwel geen ruimte meer voor religie als zelfstandig aandachtsgebied.[22] Ondertussen was ook de kerkgeschiedenis zelf relatief laat met het incorporeren van nieuwe methoden en technieken. De geschiedenis van 'levensuitingen, mentaliteit en dienst in de maatschappij' waren werkvelden waarin veel spannend, nieuw onderzoek gedaan werd, aldus Otto de Jong in zijn in 1972 verschenen handboek *Nederlandse kerkgeschiedenis*. De 'kerkgeschiedschrijving binnen Nederland' was aan dergelijke werkvelden echter 'nog weinig toegekomen'. Om die problemen te overwinnen werd er alom opgeroepen tot het aanhaken bij bredere tendensen in de geschiedwetenschap, voornamelijk het gebruiken van inzichten uit de sociale wetenschappen.[23] Dat men daarmee slechts verder verstrikt zou raken in de fuik die de secularisatiethese geworden leek bleef vooralsnog onopgemerkt.

Eigenlijk pas tegen het einde van de jaren tachtig werd voorzichtig opgemerkt dat de Nederlandse religiegeschiedenis hardnekkig weigerde zich naar het generaliserende beeld van de secularisatiethese te voegen. Het betrof hier vaak zeer precies empirisch onderzoek, bijvoorbeeld in het kader van het door de Amsterdamse wetenschappers Hans Blom en Herman van der Wusten opgezette onderzoeksproject 'verzuiling op lokaal niveau'. Daarin werden voornamelijk jonge historici eropuit gestuurd om in verschillende steden ontstaan en werking van 'de verzuiling' te gaan onderzoeken. Belangrijkste resultaat was dat eigenlijk alle theorievorming over de verzuiling naar de prullenbak verwezen werd. Centraal argument daarbij was dat die theorievorming vaak impliciet of expliciet uitging van de secularisatiethese. De lokale studies lieten echter het voortdurende belang van religie binnen de verschillende lokale gemeenschappen zien en in de bundel die het project afsloot werd ruim aandacht besteed aan godsdienst.[24] De opgediepte gegevens strookten bovendien met internationaal onderzoek waarin steeds vaker en steeds nadrukkelijker op basis van empirische gegevens vraagtekens gezet werden bij het idee dat de modernisering van de samenleving ook als vanzelf het belang van religie in diezelfde samenleving zo doen verminderen.[25]

In de jaren negentig werden op deze empirische basis ook meer methodologische en conceptuele vraagtekens bij de secularisatiethese geplaatst. In 1996 publiceerde de als theoloog opgeleide religiehistoricus Peter van Rooden zijn *Religieuze regimes*, een bundel artikelen over de rol en positie van godsdienst in de Nederlandse samenleving vanaf 1570.



Daarin liet hij, in aansluiting bij internationaal onderzoek, zien hoe de functie van godsdienst in de Nederlandse samenleving sindsdien tweemaal drastisch veranderde. Tussentijds bleef het 'religieuze regime' stabiel. De eerste transformatie had plaats in het laatste kwart van de achttiende eeuw, toen godsdienst niet langer werd gelokaliseerd in 'de zichtbare politiek-religieuze ordening van de samenleving' maar in 'het innerlijk van de leden van de morele gemeenschap van het vaderland'. De tweede had plaats in de tweede helft van de negentiende eeuw, toen religieuze groepen zich tegen de morele eenheid van de natie keerden en daarmee zowel het kerkelijke als politieke aangezicht van Nederland drastisch veranderden. Door het onderzoek naar deze regimewisselingen consequent te confronteren met de op basis van de secularisatiethese te verwachten uitkomsten liet Van Rooden zien hoezeer de these onvoldoende basis had, zowel gemeten naar empirische als meer theoretische en methodologische maatstaven.[26]

Een volgende stap in de verdere ontmaskering van de secularisatiethese als een fundamentele moderne mythe kwam voornamelijk van de zijde van sociologen en wetenschapsfilosofen. Een kritische blik op de etymologie van de secularisatie wees uit dat de gedachte zowel in de tweede helft van de negentiende eeuw als in de jaren zestig met name ontwikkeld was met het oog op het creëren van een tegenstelling tussen oud en nieuw, tussen modern en niet- of zelfs anti-modern.[27] De Franse wetenschapsfilosoof Bruno Latour heeft er met enige nadruk op gewezen hoezeer de moderne sociologie uitging van de gedachte dat er niet zo iets kon zijn als een God, net zoals er geen geesten, spoken en zielen bestaan. Deze waren uit niets anders dan het menselijk brein ontsproten en dergelijke hersenschimmen zouden na verloop van tijd, wanneer de zaken die erdoor verklaard werden een wetenschappelijke verklaring gevonden hadden, vanzelf verdwijnen. Door op deze manier de gelovige uit te vinden en hem weg te zetten als een relict uit vroeger tijden kon een beroepsgroep – of zelfs een hele samenleving – zichzelf profileren als modern, seculier en rationeel.[28]

Een opvallend inzicht uit de recente kerk- en religiehistorische literatuur is hoezeer religieuze gemeenschappen aan dit beeld zelf hebben bijgedragen. In katholieke kring werd bijvoorbeeld in de jaren zestig, zeker in Nederland, hardhandig afgerekend met het eigen verleden. Het religieuze leven van voorheen, gekarakteriseerd als een slaafs navolgen van riten en richtlijnen, werd gekarakteriseerd als achterhaald. Het betrof hier 'een leven op verschrikkelijk smalle basis', oordeelde bisschop Bekkers van 's-Hertogenbosch in 1962 op televisie. Een toekomstbestendig geloofsleven kwam volgens verschillende voorstanders van kerkvernieuwing in de jaren zestig meer van binnenuit: het was de gelovige zelf die bij voortduring zocht naar waarheid en daarbij zijn eigen, strikt persoonlijke keuzes maakte. Hiermee werd echter – onbedoeld – de bijl aan de wortel van het georganiseerde christendom gelegd. Een opvallend en nog te weinig gesignaleerd aspect van deze geschiedenis is dat de gedachte dat er een toekomst zonder God aan de horizon opdoemde een drijvende

kracht was achter de vernieuwingsbeweging. Om het geloof bestand te maken tegen de storm die komen ging was het nodig de manier waarop het beleefd werd én waarop het een maatschappelijke rol vervulde drastisch bij de tijd te brengen.[29]

Toekomst

Sinds het begin van de negentiende eeuw werd door verschillende auteurs een vaak impliciet verband gelegd tussen ontkerkelijking en modernisering. Het aloude begrip secularisatie werd gebruikt om deze ontwikkeling in een woord samen te vatten. In de jaren zestig van de twintigste eeuw werd dit verband in met name de sociale wetenschappen geëxpliciteerd en vervat in de secularisatiethese die voorschrijft dat met de modernisering van de wereld de rol van religie in diezelfde wereld vermindert. Na de ontmaskering van deze these als een moderne mythe, een stut onder de gedachte dat de samenleving die zich losmaakt uit de ketenen der kerken een werkelijk moderne samenleving is, is de vraag hoe nu verder. De secularisatiethese ontwikkelde zich in korte tijd tot het centrale uitgangspunt van de moderne kerk- en religiegeschiedenis en alle kritische beschouwingen ten spijt is de gedachte dat er een zekere tegenstelling bestaat tussen religie en moderniteit nog altijd niet verdwenen.[30] Een klassiek geworden voorbeeld is de beschouwing die Kees Schuyt en Ed Taverne in hun boek over naoorlogs Nederland wijdden aan de ontkerkelijking. Die was zo vanzelfsprekend omdat er in de jaren na de oorlog 'een discrepantie' was ontstaan 'tussen volkomen geïnternaliseerde moderne, naoorlogse waarden als gelijkheid, vrijheid en individuele verantwoordelijkheid en de besluiten, handelingen en praktijken binnen de kerk'. Het is niet moeilijk hierin een echo van de klassieke secularisatiethese te herkennen.[31]

Er lijkt dus nog wel wat zendingswerk te doen, zendingswerk waaraan de kerkgeschiedenis haar bijdrage zou kunnen (en misschien wel moeten) leveren. In de eerste plaats is er de vraag in hoeverre de moderne religiegeschiedenis eigenlijk gevat zou moeten worden in een groot, samenhangend verhaal. Want hoe terecht alle empirische en theoretische kritiek op de secularisatiethese ook is, tot op heden lijkt niemand in staat een samenhangend alternatief te verzinnen. In zijn recente wereldgeschiedenis van de negentiende eeuw heeft de Duitse historicus Jurgen Osterhammel opgemerkt dat dit helemaal niet mogelijk is. De moderne religiegeschiedenis is zo divers, breed en complex, die valt helemaal niet in een overkoepelende these te vangen.[32] Een ambitieuze poging dat juist wel te doen werd recent ondernomen door de Canadese filosoof Charles Taylor die in zijn boek *A Secular Age* de gedachte ontwikkelde dat secularisatie eigenlijk begrepen zou moeten worden als de verruiming van het aantal levensbeschouwelijke keuzemogelijkheden, het breder worden van het godsdienstige landschap. Bij een dergelijke analyse zijn allerlei vraagtekens te plaatsen, maar het is de moeite haar verder te doordenken.[33] Wil de kerkgeschiedenis geen eigen hoekje van de historische wetenschap zijn, een specialisme voor specialisten, dan is het wenselijk te proberen opnieuw een groot verhaal over godsdienst en haar rol in de moderne samenleving te vertellen.[34]

Een tweede kwestie is onlangs door de recent tot bijzonder hoogleraar in de secularisatiestudies benoemde historicus Herman Paul naar voren gebracht. In zijn oratie pleit hij voor vernieuwend onderzoek waarin niet slechts een geschiedschrijving van het begrip secularisatie wordt ondernomen, maar waarin haar 'performatieve kracht' wordt onderzocht. De gedachte dat de rol van kerk en geloof in de samenleving in de (nabije) toekomst uitgespeeld zou raken heeft immers aanzienlijke gevolgen gehad voor de manier waarop kerkelijke beleidsmakers, gelovigen, maatschappelijke elites en ongelovigen zich gedroegen. Wat voor waar wordt aangenomen is immers waar in haar consequenties.[35] Dergelijk onderzoek raakt de kern van de wijze waarop de samenleving in brede zin over kerk en godsdienst dacht en bevraagt tegelijkertijd de manier waarop religieuze gemeenschappen zichzelf een rol in politiek en samenleving toedichtten. Hiermee zouden de vele fraseurs, die naar het oordeel van Rogier het begrip secularisatie in de loop van de jaren zestig al te los gebruikten, in beeld komen. Tegelijk echter zouden ook wetenschappers als Rogier zelf op een andere manier tot onderwerp van

onderzoek gemaakt worden. Daarmee krijgt de secularisatiethese de historische rol die haar toekomt: een idee dat bedoeld was de wereld te begrijpen maar haar bij nadere beschouwing vooral veranderd blijkt te hebben.

Maarten van den Bos is historicus. Hij promoveerde in 2012 op Verlangen naar Vernieuwing. Nederlands katholicisme, 1953-2003. *Januari aanstaande verschijnt van zijn hand* Mensen van goede wil. Een geschiedenis van de katholieke vredesbeweging Pax Christi, 1948-2013. *Op dit moment is hij werkzaam als postdoc onderzoeker aan de Universiteit Utrecht binnen het project Asymmetrical Encounters. E-Humanity Approaches to Reference Cultures in Europe, 1815-1992.*

Noten

1 L.J. Rogier, 'De historische achtergrond van de secularisatie', in: G. Puchinger, Christen en secularisatie. De historische achtergrond van de secularisatie (Delft 1968) 7-34, daar 9 en 33.

2 Jos Palm, Moederkerk. De ondergang van Rooms Nederland (Amsterdam 2012) 181-182, 188-190.

3 Gebruik is gemaakt van de zogenoemde NGram viewer die het mogelijk maakt snel te inventariseren hoe vaak een bepaald woord de afgelopen twee eeuwen gebruikt werd in de door de Koninklijke Bibliotheek gedigitaliseerde Nederlandse kranten: http://kbkranten.politicalmashup.nl/#q/secularisatie [laatst geraadpleegd op 25-7-2014, query: 'secularisatie'].

4 Vgl. Herman Paul, 'De erfenis van Wickham. Naar een nieuwe fase in het secularisatieonderzoek', Tijdschrift voor Geschiedenis 127 (2014) 107-127.

5 Robert A. Markus, Christianity and the Secular (Notre Dame 2006).

6 José Casanova, 'The Secular, Secularizations, Secularisms', in: C. Calhoun e.a. (red.), Rethinking Secularism (Oxford/New York 2011) 54-74; Charles Taylor, 'What Does Secularism Mean?', in: Idem, Dilemmas and Connections. Selected Essays (Cambridge/Londen 2011) 303-325.

7 Geciteerd uit: Piet de Rooy, Ons stipje op de Waereldkaart. De politieke cultuur van modern Nederland (Amsterdam 2014) 93.

8 Jürgen Osterhammel, The Transformation of the World. A Global History of the Nineteenth Century (Princeton 2014) 880; Hugh McLeod, Secularization in Western Europe, 1848-1914 (Basingstoke 2000) 1-5; Robert Cipriani, Sociology of Religion. An Historical Introduction (New York 2000).

9 Max Weber, 'Wetenschap als beroep', in: Idem, Wetenschap als beroep – Politiek als beroep, vertaling en nawoord Hans Driesen (Nijmegen 2012) 7-41, daar 19-20 [cursivering in origineel].

10 Calumn G. Brown, The Death of Christian Britain. Understanding Secularization (Londen 2001) 16-34.

11 Peter van Rooden, Religieuze Regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990 (Amsterdam 1996) 147-148; James C. Kennedy, 'Religion, Nation and the European Representation of the Past', in: Stefan Berger en Chris Lorenz, The contested Nation. Ethnicity, Religion and Gender in National Histories (Basingstoke 2008) 104-134.

12 Hugh McLeod, Religion and the People of Western Europe, 1789-1989 (Oxford 1997); Olaf Blaschke, 'Das 19. Jahrhundert: Eines Zweites Konfessionelles Zeitalter?, Geschichte und Gesellschaft 26 (2000) 38-75.

13 Peter Raedts, De ontdekking van de Middeleeuwen. Geschiedenis van een illusie (Amsterdam 2011) 227-273; J.A. Bornewasser, Kerkelijk verleden in een wereldlijke context (Amsterdam 1989) 52.

14 Documentatieblad 1 (februari 1977) 1-5.

15 Jo Tollebeek, De toga van Fruin. Denken over geschiedenis in Nederland sinds 1860 (Amsterdam 1990) 387.

16 Maarten van den Bos, 'De waarheid duidelijker aan het licht brengen. De theologische cultuur van seculier Nederland: een geschiedenis en een uitdaging', Tijdschrift voor Theologie 54 (2014) 164-184.

17 Bornewasser, Kerkelijk verleden, 44, 71; Raedts, Ontdekking, 352; Tijdschrift voor Theologie 1 (1961) 17-18.

18 E. Schillebeeckx, Op zoek naar de levende God (Nijme-

gen 1958) 5, 19-20; W. Banning, Over de ontmoeting van theologie en sociologie (Amsterdam 1946) 9, 27.

19 W. Banning, Sociologie en kerk ('s-Gravenhage 1951) 17; Tijdschrift voor Theologie 8 (1968) 48, 50.

20 José Casanova, Public Religions in the Modern World (Londen 1994) 17-19: Hugh McLeod, The Religious Crisis of the 1960s (Oxford 2007) 7-8, 16-17.

21 J.A. Bornewasser, 'Seculariserende tendensen na de middeleeuwen' in: Idem (red.), Christelijk bestaan in een seculiere cultuur (Roermond 1969) 60-110.

22 Van Rooden, Religieuze Regimes, 9. Vgl. ook: Piet de Rooy, Openbaring en openbaarheid (Amsterdam 2009).

23 O.J. de Jong, Nederlandse kerkgeschiedenis (Nijkerk 1972) 15; A. Lekkerkerker, Nieuwe theologie (Den Haag 1968) 239.

24 J.C.H. Blom, 'Vernietigende kracht en nieuwe vergezichten. Het onderzoeksproject verzuiling op lokaal niveau geëvalueerd', in: Idem en J. Talsma (red.), De verzuiling voorbij. Godsdienst, staat en natie in de lange negentiende eeuw (Amsterdam 2000); Ido de Haan, Het beginsel van leven en wasdom. De constitutie van de Nederlandse politiek in de negentiende eeuw (Amsterdam 2003) 129-130.

25 Voor een synthese van het Britse onderzoek zie bijvoorbeeld: Hugh McLeod, Religion and society in England, 1850-1914 (New York 1996).

26 Van Rooden, Religieuze Regimes, 15-16, 200-203.

27 Bijvoorbeeld: John Milbank, Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason (2nd ed., Malden 2006). Zie ook: Jeff Cox, 'Towards Eliminating the Concept of Secularisation: A Progress Report', in: Calumn G. Brown en M. Snape, Secularization in the Christian World (Franham 2010) 13-26.

28 Bruno Latour, Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory (Oxford 2005) 234-235; Willem Schinkel, De nieuwe democratie. Naar andere vormen van politiek (Amsterdam 2012) 241-263.

29 Een overzicht in: Nancy Christie en Michael Gauvreau, The sixties and beyond. Dechristianization in North America and Western Europe, 1945-2000 (Toronto 2013). Voor Nederland zie: Maarten van den Bos, Verlangen naar vernieuwing. Nederlands katholicisme, 1953-2003 (Amsterdam 2012) en George Harinck en Paul van Trigt (red.), In de vergifkast? Protestantse organisaties tussen kerk en wereld in de jaren 1950 (Zoetermeer 2013).

30 Peter van Dam, 'Een wankel vertoog. Over ontzuiling als karikatuur', BMGN 126 (2011) 52-77, daar 62-69.

31 Kees Schuyt en Ed Taverne, 1950. Welvaart in Zwart-Wit (Den Haag 2000) 364.

32 Osterhammel, Transformation, 873-874. Osterhammel sluit zich aan bij David Martin, On secularization. Towards a revised general theory (Londen 2005) 123-140.

33 Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge 2007) 1-3; Anton van Harskamp, 'Een seculiere tijd, vol religieus verlangen. Over Charles Taylor's A Secular Age', Theologisch Debat 5, nr. 3 (2008) 56-62.

34 Zie bijvoorbeeld: Peter Beyer, Religions in a Global Society (New York 2006).

35 Herman Paul, Ziektegeschiedenissen. De discursieve macht van secularisatieverhalen (Groningen 2013).

Fred van Lieburg

Religiegeschiedenis 3.0

De uitdaging van *digital humanities*

De digitale revolutie gaat niemand en niets voorbij, ook niet aan boekenwurmen of aan de geesteswetenschappen. Wat betekent dit voor de beoefening van kerk- en religiegeschiedenis? In dit artikel verkent Fred van Lieburg de mogelijkheden vanuit zijn eigen onderzoeksperspectief.[1]

In zijn uitdagende oratie bij zijn aantreden als eerste hoogleraar in de Computational and Digital Humanities in Nederland, op 14 december 2012 aan de Universiteit van Amsterdam, kondigde Rens Bod het einde van de Geesteswetenschappen 1.0 aan.[2] Met die aanduiding doelde hij op de manier waarop vanouds de humaniora – theologie, filosofie, geschiedenis, talen, kunsten en wat al meer – zijn beoefend op een manier die tegengesteld was aan de methode van de natuurwetenschappen. Geen objectieve feiten, maar subjectieve meningen; geen metingen, maar interpretaties; niet positivistisch, maar hermeneutisch. Gewoon traditioneel tekstkritisch onderzoek, om zo te zeggen: goed lezen, goed begrijpen, goed vertalen, goed uitleggen, goed opschrijven.

De Geesteswetenschappen 1.0 werden in de afgelopen halve eeuw niet vervangen, maar aangevuld of verrijkt – dan wel naar het gevoel van sommigen bedreigd – door Geesteswetenschappen 2.0. Daarin ging het, tegen de concentraties op individuen en intuïties in, om patronen en wetmatigheden, cijfers en grafieken, statistische verbanden. Essentieel hierbij was de toepassing van het technologische wonder van de computer. Enorme hoeveelheden gegevens of 'big data' konden nu immers snel en doeltreffend worden verwerkt. Hieruit groeide het aandachtsveld dat inmiddels zo vele alfawetenschappers bezig houdt: *digital humanities*.[3] Legio zijn de instellingen, netwerken, conferenties, tijdschriften en studieprogramma's die zich op dit terrein begeven.

Geesteswetenschappen 1.0 en 2.0 leven dus naast elkaar, maar waarom dan gesproken over het einde van de eerste variant? Rens Bod geeft het antwoord. 'Het louter zoeken naar patronen, verbanden, en zelfs wetten is uiteindelijk onbevredigend. Ik zou daarom willen voorstellen om niet te lang stil te blijven staan bij Geesteswetenschappen 2.0 maar onmiddellijk door te stomen naar *Geesteswetenschappen 3.0* – niet omdat alle goede dingen gedrieën komen, maar omdat Geesteswetenschappen 3.0 die van 1.0 en 2.0 verenigt: zowel de technologie als de reflectie, en zowel de patronen als de interpretatie. Maar om 3.0 te bereiken moeten we wel door 2.0 heen. Aan de slag zou ik zeggen! '[4]

Godsdienst en geschiedenis

Ook theologen, bijbel- en godsdienstwetenschappers moeten aan de slag. Maar zij liepen hier bepaald niet achter. Het vaderschap van de digital humanities wordt toegedicht aan de Italiaanse jezuïet Roberto Busa, die in de jaren 1940 computers inzette om de tekstuele nalatenschap van de middeleeuwse scholasticus Thomas van Aquino in woord en geest te doorgronden. In eigen land mag het pionierswerk van Eep Talstra worden genoemd, die naam gemaakt heeft met de totstandkoming van elektronische bijbeledities en digitaal ondersteunde analyses van het oudtestamentische taalgebruik. Volgens de gereformeerde hoogleraar aan de Vrije Universiteit in Amsterdam is noch de joodse, noch de calvinistische traditie vreemd aan de moderne ontmoeting tussen bijbelstudie en informatica.[5] Eigenlijk zijn de Geesteswetenschappen 1.0 en 2.0 hier al lang een eenheid.

Ook geschiedwetenschappers moeten aan de slag. Dat zal hun evenmin moeite kosten.[6] Ze waren er snel bij om met behulp van sociaal-wetenschappelijke theorieën en methoden het evenementiële niveau van de geschiedenis te overstijgen door op zoek te gaan naar (economische) conjuncturen en (mentale) structuren over lange(re) termijnen. Maar ze hebben ook geleerd de resultaten van kwantificerend onderzoek te relativeren. Om uit een andere recente oratie te citeren, nu van sociaal-historicus Ulbe Bosma op 15 november 2013 aan de VU: 'Het ouderwetse handwerk van lezen, vergelijken en interpreteren van tekstuele bronnen bleef onverminderd noodzakelijk. Zonder dat blijven trouwens de resultaten van kwantitatief geschiedonderzoek eenvoudigweg in de lucht hangen.'[7]

Met dit laatste citaat wil ik bij voorbaat de kou uit de lucht halen voor TNK-lezers die bij de titel boven dit artikel de bui al zagen hangen. Moeten ook de beoefenaars van de kerk- en religiegeschiedenis aan *digital humanities* geloven? Ja, dat zal inderdaad wel moeten. Of zij zich moeten haasten, laat ik in dit themanummer over transformaties in ons vakgebied in het midden. Maar dat er niet aan te ontkomen valt, ziet ieder beamen die geen vreemdeling is in het Jeruzalem van geautomatiseerde bibliotheeksystemen, gedigitaliseerde bronnen of databestanden en onoverzienbare informatiestromen op het wereldwijde web. In dit artikel wil ik – gemakshalve met drie voorbeelden vanuit mijn eigen onderzoeksveld – laten zien dat dit geen onheilspellend lot is. Digitale religiegeschiedenis is juist uitdagend en aantrekkelijk, mits daarbij – in de geest van Rens Bod – 1.0 plus 2.0 tot 3.0 leidt.

Prominente protestanten

Ik begin bij een project dat sinds 2011 loopt onder de naam BiographyNet.[8] Het is gebaseerd op het Biografisch Portaal, de website die toegang biedt tot allerlei Nederlandse biografische naslagwerken. Daaronder vallen behalve de algemeen bekende 'woordenboeken' – Van der Aa, NNBW, BWN – nogal wat gespecialiseerde lexica, met op kerkhistorisch gebied de bekende series van Glasius, De Bie/Loosjes en, meest recent en gekwalificeerd, het BLGNP. Conform het negentiende- en twintigste-eeuwse protestantse natiebesef zijn theologiehoogleraren en predikanten al sterk vertegenwoordigd in de oude grote reeksen. Maar door het bestaan van die aanvullende biografieëncollecties is het protestantse gehalte van het Biografisch Portaal extra groot. Dit is bij voorbaat een belangwekkend gegeven wanneer men de rijkdom aan informatie in dit databestand (momenteel ruim 80.000 personen in 125.000 biografieën) op een hoger dan individueel niveau wil benutten.[9]

Het BiographyNet streeft naar zo'n brede extractie van de schat aan informatie over de tienduizenden min of meer Bekende Nederlanders die in het Biografisch Portaal ligt opgeslagen.[10] Niet alleen de basale gegevens als plaats en datum van geboorte en overlijden en de maatschappelijke sector(en) waarin iemand actief was, maar ook elementen uit de kortere of langere levensbeschrijvingen worden getransformeerd in een 'semantisch kennisbestand'. Binnen afzienbare tijd zal via een 'demonstrator' ook de gebruiker verrassende relaties kunnen leggen tussen mensen en gebeurtenissen. Tal van andere historische vragen kunnen worden gesteld en met behulp van passende algoritmen tot op zekere hoogte worden beantwoord. Vaak gebeurt dat op een manier die misschien correctie en interpretatie

behoeft op microniveau, maar op meso- en macroniveau nieuwe vragen kan oproepen of vruchtbare hypotheses kan opwerpen, waarmee onderzoekers desnoods op 'traditionele' wijze verder kunnen.

Een belangrijke voorwaarde voor het beoordelen van de representativiteit van de verzamelde VIPS – onderscheiden naar tijd, plaats, beroep, geslacht en dergelijke – is dat ook totale populaties in het Biografisch Portaal worden opgenomen. Neem bijvoorbeeld die prominente protestanten, of preciezer: prominente predikanten. Waarom zouden vooral mannen, stadspredikanten, geleerdenzonen, ketters of denkers de historiografische top hebben gehaald? En in hoeverre zijn zij in vergelijking met andere beroepselites oververtegenwoordigd of misschien inmiddels juist ondervertegenwoordigd? Om dit soort vragen te beantwoorden, wordt het door mij opgebouwde databestand van hervormde predikanten (1555-2004) in het Biografisch Portaal opgenomen. Het daarmee verbonden prosopografisch onderzoek is Geschiedenis 2.0, maar kan door toenemende verwevenheid met andere digitaal-historische projecten doorgroeien tot 3.0.[11] Voor andere (religieuze) beroepsgroepen zijn dergelijke exercities uiteraard evenzeer de moeite waard.[12]

Publieke opinie

Wie het Biografisch Portaal raadpleegt, zal dankbaar zijn voor zoveel bronnen binnen schermbereik – hoe spijtig het achteraf kan zijn ooit veel geld te hebben neergeteld om biografische woordenboeken thuis op de plank te hebben. Dubbel dankbaar mogen we zijn voor de digitalisering van al die bronnen waarvan niet alleen de directe toegankelijkheid, maar ook de efficiënte en snelle doorzoekbaarheid vroeger onvoorstelbaar was. Op www.historici.nl zijn alle Rijks Geschiedkundige Publicatiën uitstekend ter inzage, waaronder vele kerkhistorische bronnen, waarbij men overigens de documentatie op www.kerkrecht.nl niet moet vergeten. Sites als www.wiewaswie.nl en www.watwaswaar.nl doen al verlangen naar 'www.wiewaswaar.nl' . We kunnen warempel al zoiets bekijken op www.digitalegrachtengordel.nl – één van de geavanceerde digitaal-historische projecten die vanzelfsprekend ook religieuze aspecten kennen.

Tal van seriële bronnen kunnen met digitale middelen, behalve voor het nazoeken van afzonderlijke feitjes, worden benut voor zoiets als historische trend-watching, waarbij het gaat om de globale ontwikkeling van verschijnselen over een grotere periode. De grootste uitdaging ligt ongetwijfeld in de toenemende digitale depositie van boeken, kranten en tijdschriften. Daarin ligt immers de dagelijkse registratie van gebeurtenissen én meningen vanuit diverse producenten met het oog op uiteenlopende groepen consumenten opgeslagen. Het immense project van de Koninklijke Bibliotheek, zichtbaar via www.delpher.nl, toont aan dat er weliswaar technische hobbels overwonnen moeten worden – met name de kwaliteit van OCR-tekst, waarmee de digitale data- of text-mining staat of valt – maar ook dat er een rijk archief van de Nederlandse publieke opinievorming gedurende meerdere eeuwen in de steigers staat. Het orthodox-protestantse broertje, www.digibron.nl, is even veelbelovend.

Wie even speelt met Google's nGram Viewer (https://books.google.com/ngrams) beseft dat het in dit inleidende artikeltje niet mogelijk is een zinvol experiment voor de Nederlandse religiegeschiedenis uit de doeken te doen. Ik ken er ook nog geen goede voorbeelden van, behalve de mooie digitale analyse van de Aprilstorm in 1853 als media-hype door José de Kruif.[13] Ik geef hier een klein experiment van een vergelijkend gebruik van de twee genoemde 'krantenbanken', Delpher en Digibron, die grofweg staan voor de doorsnee Nederlandse cultuur en de smalle gereformeerde gezindte. Een simpele telling van de diverse, identiteitsgevoelige spellingsvarianten van de Godsnaam suggereert dat de 'algemene' pers de transitie van 'Heere' naar 'Here' volgde, maar uiteindelijk de Naam steeds minder noemde. De streng calvinistische media handhaafden echter bewust de vorm 'Heere' en blijven in de dagelijkse berichtgeving en opinievorming overvloedig naar God verwijzen. Een simpel voorbeeld, zeker, maar indicatief voor onderzoeksmogelijkheden met verfijnde zoekacties en analyse-instrumenten.

	Delpher Heere Jezus	Delpher Here Jezus	Delpher Heer Jezus	Digibron Heere Jezus	Digibron Here Jezus	Digibron Heer Jezus
1900-1909	624	0	290	491	0	27
1910-1919	817	1	434	718	0	15
1920-1929	1464	3	844	1043	2	27
1930-1939	2350	4	841	1679	0	50
1940-1949	1456	67	539	1744	6	32
1950-1959	560	522	333	4378	202	45
1960-1969	539	769	462	4132	209	43
1970-1979	477	1213	338	5686	314	85
1980-1989	202	1469	261	7149	248	111
1990-1999 Delpher t/m 95	48	984	105	8823	208	116
2000-2009				9696	951	108

Omdat het woord 'Heer' ook verwijst naar 'meneer', heb ik gezocht op de combinatie met 'Jezus'. De vorm 'He(e)re Jezus' lijkt ongeveer even gangbaar als de enkelvoudige vorm He(e)r(e). De verdeling over de protestantse stromingen loopt ongeveer parallel met de gebruikers van bijbelvertalingen: Heere (oude vorm, oude spelling) = strikt/traditioneel/bevindelijk gereformeerd (Statenvertaling); Here (oude vorm, nieuwe spelling) =midden-orthodox (Vertaling NBG 1951); Heer (nieuwe vorm) = mainstream protestant (Nieuwe Bijbelvertaling).

Religieus taalgebruik

Met de spellingkwestie rond de Godsnaam overschreed ik al de drempel van het derde terrein dat ik hier wil als veelbelovend voor digitaalhistorisch onderzoek aanwijzen. Religie is altijd een zeer productieve factor geweest in de creatie van speciale talen van specifieke groepen. Elke (wereld)godsdienst kent zo haar mystieke, scholastieke of anderszins geijkte 'dialecten'. In het protestantisme circuleert de op zichzelf bijbelse term van de 'tale Kanaäns' als aanduiding van weliswaar verwante, maar toch eigensoortige, in verschillende nationale, confessionele en sociale contexten gevormde taalvelden van puriteinse of piëtistische snit. Vanuit de linguistiek is daar ook allerlei onderzoek naar gedaan.[14] Nu de *computational linguistics* steeds meer verweven raken met *digital humanities*, en grote tekstbestanden multi-disciplinair onderzocht worden, wordt de exploratie van het verband tussen religie en taal of de aard van religieus taalgebruik alleen maar relevanter.

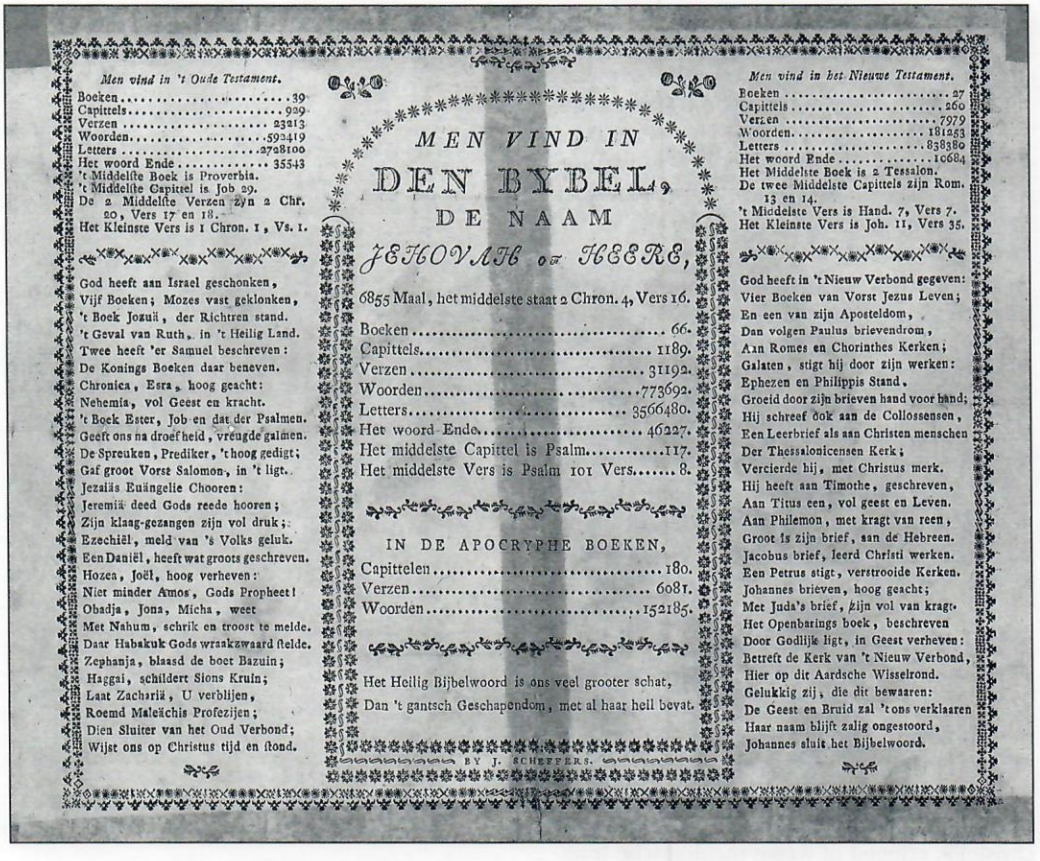
Lezers van de eerste Nederlandse romanschrijfsters Betje Wolff en Aagje Deken kennen de achttiende-eeuwse figuur die – in de allerminst fictieve context van de Amsterdamse conventikelwereld – een 'Stichtelijk woordenboek der fijnen' maakte.[15] In 1972 voegde de taalkundige Kees van de Ketterij de daad bij het woord met zijn lexicografie van het piëtistisch taalgebruik in bevindelijk gereformeerde teksten vanaf 1900.[16] Van huis uit vertrouwd met de Tale Kanaäns, leverde hij aan de hand van de woordveldtheorie van de Duitse linguïst Jost Trier en het geloofsmodel van de Heidelbergse Catechismus, een zeer ingenieuze beschrijving en ordening van vigerende begrippen en zegswijzen. Hij codeerde de specifieke betekenis van op zichzelf Nederlandse woorden in de context van de 'bekeringsweg' zoals die door

gelovigen binnen een bepaalde discoursgemeenschap werd gevolgd.

Destijds moest Van de Ketterij werken met gedrukte teksten, verzameld vanuit openbare bibliotheken en particuliere collecties. Ruim veertig jaar na zijn publicatie is een groot deel van het door hem gebruikte corpus digitaal beschikbaar. Met de eveneens ontwikkelde software voor semantische tekstanalyse zou zijn onderzoek in geavanceerde vorm kunnen worden herhaald. Hetzelfde geldt voor vele andere religieuze teksten – preken, brieven, spirituele (auto)biografieën, enzovoort – die zowel vanuit wetenschappelijke als missionaire motieven op vaak uitstekende wijze toegankelijk zijn gemaakt. Voorbeelden van onderzoek op enigszins ruime schaal zijn er nauwelijks. Om bij de genoemde bevindelijk gereformeerde canon te blijven, noem ik het experiment dat Joris van Eijnatten nog met de eenvoudige WordSmith Tools uitvoerde met een aantal biddagpreken van de achttiende-eeuwse boeteprediker Theodorus van der Groe.[17]

Slotopmerkingen

Allemaal goed en wel, zullen sommige lezers denken, die religiegeschiedenis 3.0, een mooi visioen. Maar levert het resultaten op die er voor een geesteswetenschap toe doen? 'Gaat het werkelijk om fundamenteel nieuwe inzichten of voor een groot deel over de nauwkeurige onderbouwing van zaken die we zo eigenlijk ook al wel vermoeden?' Deze vraag van een redactielid is enerzijds terecht, want er zijn al zoveel transformaties en 'turns' benoemd die uiteindelijk niet zo wereldschokkend bleken te zijn als gedacht of gehoopt. Anderzijds is het een typische vraag van de overgangsgenera-



Men vind in 't Oude Testament.

Boeken 39
Capittels 929
Verzen 23213
Woorden 592419
Letters 2728100
Het woord Ende 35543
't Middelste Boek is Proverbia.
't Middelste Capittel is Job 29.
De 2 Middelste Verzen zijn 2 Chr. 20, Vers 17 en 18.
Het Kleinste Vers is 1 Chron. 1, Vs. 1.

God heeft aan Israel geschonken,
Vijf Boeken; Mozes vast geklonken,
't Boek Jozuë, der Richteren stand.
't Geval van Ruth, in 't Heilig Land.
Twee heeft 'er Samuel beschreven:
De Konings Boeken daar beneven.
Chronica, Esra, hoog geacht:
Nehemia, vol Geest en kracht.
't Boek Ester, Job en dat der Psalmen.
Geeft ons na droefheid, vreugde galmen.
De Spreuken, Prediker, 't hoog gedigt;
Gaf groot Vorst Salomon, in 't ligt.
Jezaiäs Euängelie Chooren:
Jeremiä deed Gods reede hooren;
Zijn klaag-gezangen zijn vol druk;
Ezechiël, meld van 's Volks geluk.
Een Daniël, heeft wat groots geschreven.
Hozea, Joël, hoog verheven:
Niet minder Amos, Gods Propheet!
Obadja, Jona, Micha, weet
Met Nahum, schrik en troost te melde.
Daar Habakuk Gods wraakzwaard stelde.
Zephanja, blaasd de boet Bazuin;
Haggai, schildert Sions Kruin;
Laat Zacharia, U verblijen,
Roemd Maleächis Profezijen;
Dien Sluiter van het Oud Verbond;
Wijst ons op Christus tijd en stond.

MEN VIND IN
DEN BYBEL,
DE NAAM
JEHOVAH OF HEERE,

6855 Maal, het middelste staat 2 Chron. 4, Vers 16.

Boeken ..... 66.
Capittels ..... 1189.
Verzen ..... 31192.
Woorden ..... 773692.
Letters ..... 3566480.
Het woord Ende ..... 46227.
Het middelste Capittel is Psalm ..... 117.
Het middelste Vers is Psalm 101 Vers ..... 8.

IN DE APOCRYPHE BOEKEN,

Capittelen ..... 180.
Verzen ..... 6081.
Woorden ..... 152185.

Het Heilig Bijbelwoord is ons veel grooter schat,
Dan 't gantsch Geschapendom, met al haar heil bevat.

BY J. SCHEFFERS.

Men vind in het Nieuwe Testament.

Boeken 27
Capittels 260
Verzen 7959
Woorden 181253
Letters 838386
Het woord Ende 10684
Het Middelste Boek is 2 Tessalon.
De twee Middelste Capittels zijn Rom. 13 en 14.
't Middelste Vers is Hand. 7, Vers 7.
Het Kleinste Vers is Joh. 11, Vers 35.

God heeft in 't Nieuw Verbond gegeven:
Vier Boeken van Vorst Jezus Leven;
En een van zijn Aposteldom,
Dan volgen Paulus brievendrom,
Aan Romes en Chorinthes Kerken;
Galaten, stigt hij door zijn werken:
Ephezen en Philippis Stand,
Groeid door zijn brieven hand voor hand;
Hij schreef ook aan de Collossensen,
Een Leerbrief als aan Christen menschen
Der Thessalonicensen Kerk;
Vercierde hij, met Christus merk.
Hij heeft aan Timothe, geschreven,
Aan Titus een, vol geest en Leven.
Aan Philemon, met kragt van reen,
Groot is zijn brief, aan de Hebreen.
Jacobus brief, leerd Christi werken.
Een Petrus stigt, verstrooide Kerken.
Johannes brieven, hoog geacht;
Met Juda's brief, zijn vol van kragt.
Het Openbarings boek, beschreven
Door Godlijk ligt, in Geest verheven:
Betreft de Kerk van 't Nieuw Verbond,
Hier op dit Aardsche Wisselrond.
Gelukkig zij, die dit bewaaren:
De Geest en Bruid zal 't ons verklaaren
Haar naam blijft zalig ongestoord,
Johannes sluit het Bijbelwoord.

Woordliefhebbers, getallenfreaks en gelovigen nerds zijn van alle tijden. Achttiende-eeuwse 'centsprent' uit het beeldarchief van het Meertens Instituut in Amsterdam (Collectie 42:2).

tie in het digitale tijdperk die de meesten van ons vertegenwoordigen. Wij weten nog van kaartenbakken en encyclopedieën, van schrijfmachine en carbonpapier, van MS-DOS en WordPerfect, voordat we gewend raakten aan de wereld vol wachtwoorden, pasjes en muisklikken. De digitale revolutie hebben we – een historisch voorrecht – vanaf het begin aan den lijve ondervonden.

De toekomst is echter aan de *digital natives*. Er groeien nu generaties op die geheel vertrouwd zijn met Google en Wikipedia, constant online zijn via sociale media, en gewoonweg leven in de *digital cloud*. Studenten ontwikkelen zich tot (geestes)wetenschappers die op een andere manier kennis verzamelen en verwerken dan hun voorouders. Met een en ander zal ook de praktijk van het schrijven en de praktijk van wetenschappelijk onderzoek veranderen. Ook historici zullen zich op hun manier verhouden tot de gigantische wolk van informatie die beschikbaar en doorzoekbaar zal zijn. De gevolgen kunnen we nog niet goed overzien. Voor religiegeschiedenis komt dat nog eens bij het vooruitzicht, dat toekomstige onderzoekers wellicht minder begrip zullen hebben van geloof of godgeleerdheid. Maar zelfs onder gelovigen verliezen de heilige boeken hun kaften, zoals Wido van Peursen, de opvolger van Eep Talstra, treffend heeft laten zien in een bijdrage aan een nieuw elektronisch tijdschrift.[18]

Religiegeschiedenis 3.0 is dus een toekomende realiteit, of we willen of niet. Wat onze generatie te doen staat, is daar open voor te staan, experimenten uit te voeren, tools uit te proberen, en vooruit te denken over wat religiegeschiedenis eigenlijk is. Laten we een voorbeeld nemen aan de feestredenaar bij het 25-jarig bestaan van de Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis, Willem Frijhoff, op 11 oktober 2014 in Gouda, ruim 35 jaar na zijn befaamde lezing voor het Kerkhistorisch Gezelschap over perspectieven van *histoire religieuse*. Zelf een vernieuwer van zijn vakgebied, ervaren in turven van eindeloos veel bronnen, die hij met rekenmachine en tekenpen liet spreken in tabellen en curven, laat hij in zijn recente publicaties zien dat juist in die bezinning het christelijk erfgoed of welke theologische traditie dan ook een vitale plaats kan behouden.[19] Vooralsnog moeten geesteswetenschappers gewoon aan de slag, die van 1.0 en 2.0 op gelijke voet, gelovig uitziende naar 3.0, volgens de golfslag van de bij kerkhistorici zo geliefde opwekking en oecumene. God zegene de greep.[20]

Fred van Lieburg is hoogleraar geschiedenis van het Nederlandse protestantisme aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. E-mail f.a.van.lieburg@vu.nl.

Noten

1 Dit artikel is een bewerking van mijn inleiding 'Dutch religious history digitally revised' voor de Benelux Conference Digital Humanities, Den Haag 12-13 juni 2014.

2 Rens Bod, *Het einde van de geesteswetenschappen 1.0* (oratie UvA 2012). Zie voor de brede context zijn boek: *De vergeten wetenschappen: een geschiedenis van de humaniora* (Amsterdam 2010); uitgebreide en vertaalde versie: *A new history of the humanities: the search for principles and patterns from Antiquity to the present* (Oxford 2013).

3 Susan Schreibman, Ray Siemens, John Unsworth eds., A Companion to Digital Humanities (Oxford 2004), zie http://www.digitalhumanities.org/companion/ (herziene editie verschijnt binnenkort). Naast *digital humanities* circuleert de term *e-humanities*, waarin overigens 'e' niet verwijst naar 'electronic' maar naar 'enhanced' humanities.

4 Bod, *Het einde*, 11-12.

5 Eep Talstra, '"Zelfs uw houthakkers en uw waterputters" (Deuteronomium 29:10(11)). De ruimte voor het ambacht in de theologie', *Theologia Reformata* 51 (2008) 150-164.

6 Gerben Zaagsma (ed.), *Digital History*, Themanummer *BMGN Low Countries Historical Review* 128/4 (2013), waarin uitgebreide literatuuropgaven.

7 U.T. Bosma, *Over de taak van de sociaal-historicus: mondiale problemen en digitale kansen* (oratie VU 2013) 3-4.

8 Zie www.biographynet.nl. Samenwerking van het Netherlands eScience Center, Huygens ING en de Faculteit der Geesteswetenschappen VU. Zie Antske Fokkens, Serge ter Braake, Niels Ockeloen, Piek Vossen, Susan Legêne and Guus Schreiber, *'BiographyNet: Methodological Issues when NLP supports historical research', in: Proceedings of the 9th edition of the Language Resources and Evaluation Conference (LREC)*, Reykjavik, Iceland, mei 2014, zie http://www.lrec-conf.org/proceedings/lrec2014/pdf/1103_Paper.pdf.

9 Zie www.biografischportaal.nl .

10 Rik Hoekstra, 'Biografisch Portaal als onderzoeksinstrument – een verkenning'. Paper Conferentie Digitale Geschiedenis, Huygens ING 7 januari 2013, zie www.academia.edu.

11 Serge ter Braake, Antske Fokkens and Fred van Lieburg, 'Mining ministers (1572-1815). Using semi-structured data for historical research', paper HistoInformatics, the 2nd International Workshop on Computational History, Barcelona 10 november 2014.

12 Voor een vergelijking van de leefverwachting van beeldende kunstenaars, medici en predikanten: Frans van Poppel, Govert Bijwaard, Mart van Lieburg, Fred van Lieburg and Rik Hoekstra, 'Medical professionals: Forerunners in the mortality decline in the Low Countries?', paper conferentie Supporting Digital Humanities, Wenen 19-20 oktober 2012.

13 José de Kruif, 'Mining Dutch History: Researching Public Debate in the Nineteenth Century', in: Proceedings of the Digital Humanities Congress 2012, zie http://www.hrionline.ac.uk/openbook/chapter/dhc2012-dekruif.

14 August Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus* (Tübingen 1954; 1968); Marinus van Beek, *An enquiry into puritan vocabulary* (Groningen 1969); Mason Lowance, *The Language of Canaan: Metaphor and Symbol in New England from the Puritans to the Transcendentalists* (Harvard 1980).

15 P. van der Vliet, *Wolff en Deken's Brieven van Abraham Blankaart: een bijdrage tot de kennis van de Reformatorische Verlichting* (Utrecht 1982).

17 C. van de Ketterij, *De weg in woorden: een systematische beschrijving van piëtistisch woordgebruik na 1900* (Assen 1972).

18 Joris van Eijnatten, 'Een profeet in Neerlands Israël. De biddagpreken van Theodorus van der Groe', in: John Exalto en Fred van Lieburg (red.), Neerlands laatste ziener. Leven, werk en invloed van Theodorus van der Groe (1705-1784) (Rotterdam 2007)79-89.

19 Wido van Peursen, *'Is the Bible losing its covers? Conceptualization and use of the Bible on the threshold of the Digital Order'*, *HIPHIL Novum 1* (2014), zie http://hiphil.org/index.php/hiphil/article/view/53.

20 Willem Frijhoff, *Dynamisch erfgoed* (Amsterdam 2007) en zijn essaybundel *De mist van de geschiedenis* (Nijmegen 2011).

21 Op 21 november 2014 vindt aan de VU het ReLiC-symposium 'God in Nederland 3.0' plaats over de toepassing van digital humanities op de (Nederlandse) religiegeschiedenis. Diverse onderzoekers gaan in op de theorie, techniek en praktijk van digital history. Programma en aanmelding: www.religiegeschiedenis.nl.

Joep van Gennip

Veranderende Getijden

Een impressie van de Nederlandse geschiedschrijving naar orden en congregaties over ruim één eeuw[1]

"De beoefening der historische wetenschap gaat een heerlijke toekomst tegemoet. Roomsch en onroomsch beijvert zich in onze dagen om over kerkelijke toestanden en gebeurtenissen van den christelijken voortijd altijd meer en altijd helderder licht te verspreiden".[2]

Deze woorden van de jezuïet en amateurhistoricus Herman Allard, in 1894 opgetekend, gelden nog tot op de dag van vandaag, zij het in een totaal gewijzigde en seculiere maatschappij als de onze heden ten dage is. Allard, een exponent van het negentiende eeuwse ultramontanisme, had niet kunnen bevroeden dat ruim een eeuw later de (katholieke) kerkgeschiedschrijving een weg zou hebben afgelegd van een apologetisch instrument in handen van de clerus naar een wetenschappelijke discipline die, wars van dogmatisch denken, de nadruk vooral legt op de 'gewone' gelovige en de wisselwerking met zijn omgeving. De veranderingen in aanpak, methoden en reikwijdte binnen de geschiedschrijving naar orden en congregaties zijn zo mogelijk nog groter geweest.[3] In deze bijdrage wordt een impressie gegeven van de verschillende accentverschuivingen die deze geschiedschrijving in de afgelopen ruim honderd jaar heeft ondergaan. Deze bijdrage pretendeert geenszins een volledig overzicht te zijn, er zullen slechts enkele historiografische lijnen inzichtelijk worden gemaakt. De status van het internationale onderzoek op dit gebied zal hier grotendeels achterwege blijven. Tot slot zullen we enkele wensen voor de toekomst formuleren. Alvorens de orden en congregaties aan bod komen zal eerst een kort overzicht worden gegeven van de (kerkelijke) geschiedschrijving onder Nederlandse katholieken omdat de ontwikkelingen die hierin besloten lagen ook voor een belangrijk deel de historiografie van de religieuze instituten heeft bepaald.

Katholieke kerkelijke geschiedschrijving tot ca. 1945

De Nederlandse katholieke geschiedschrijving werd tot in de jaren 1950 nog vrijwel volledig gedomineerd door de seculiere en reguliere clerus.[4] De kerkgeschiedenis, zoals die werd onderwezen op de verschillende seminaries en opleidingen van orden en congregaties, werd gedomineerd door een *top-down* benadering waarbinnen het instituut 'Kerk' met zijn hoogwaardigheidsbeklederS een centrale rol innam. Voor de talrijke congregaties die in de negentiende en twintigste eeuw waren gesticht was in dit verhaal nauwelijks plaats.[5]

Deze institutionele benadering, in de Franse geschiedwetenschap treffend *histoire de l'église* genaamd, had in ons land oude wortels. Het emancipatiestreven van het Nederlandse katholieke volksdeel in de tweede helft van de negentiende eeuw zorgde voor een opbloei van de katholieke geschiedschrijving. Zo ontstonden, in het kielzog van het herstel van de Bisschoppelijke Hiërarchie (1853), de historische periodieken *Bijdragen voor de geschiedenis van het bisdom van Haarlem* (1872) en *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht* (1874). Beide bladen hadden de intentie om zowel integrale bronnenpublicaties als historische opstellen op te nemen. De beider redacties bestonden vrijwel uitsluitend uit clerici en veel opgenomen bijdragen konden de toets van de historische kritiek niet doorstaan. Of zoals de bekende katholieke kerkhistoricus Rogier het in zijn karakteristieke woordgebruik formuleerde: 'Helaas geldt van de meerderheid der in beide organen [*Bijdragen* en *Archief*] gepubliceerde parochiegeschiedenissen, dat zij meer de palmen van een vrome vlijt dan de lauwer der deskundigheid verdienen. Sommige zijn niet meer dan enigszins aangeklede pastoorslijsten, reeksen van klerikale necrologieën, die evengoed op Lutjebroek als op Vinkeveen konden slaan.'[6] Veel historisch werk stond in het teken van de katholieke emancipatie. Lichtend voorbeeld was de amateurhistoricus en leek Willem Nuyens die met zijn *Geschiedenis der Nederlandsche beroerten der XVIe eeuw* (1865-1870) probeerde aan te tonen dat ook katholieke gelovigen oprechte Nederlanders waren geweest door eensgezind met hun protestantse landgenoten de Spanjaarden te verjagen.

De neerlandicus Martinus Poelhekke stelde rond de eeuwwisseling vast dat de culturele en wetenschappelijke achterstand van het katholieke volksdeel nog verre van opgelost was. Poelhekke hield in zijn befaamde manifest *Te-kort der katholieken in de wetenschap* een pleidooi om deze achterstand weg te werken. Eén van zijn doelen was het opzetten van een 'Vaderlandse geschiedenis' - in navolging van Robert Fruin - maar, dan door katholieke ogen bezien. Dit initiatief kwam niet van de grond, maar in het eerste kwart van de twintigste eeuw gingen een tweetal andere wensen van Poelhekke wél in vervulling: de oprichting van een katholiek geschiedkundig tijdschrift en, als bekroning van de 'Roomse emancipatie', in 1923 een eigen universiteit. De inhoud van het *Historisch Tijdschrift* (1922-1941) toonde helaas meer dan eens het tekort aan van vakhistorici onder katholieken. Bovendien bleek het vanuit een katholiek oogpunt bezien van de Nederlandse geschiedenis al te vaak uit te lopen op onversneden apologetiek.[7] Met de stichting van een Katholieke Universiteit in Nijmegen werd de eigen achterban voor het eerst in staat gesteld om de culturele en intellectuele achterstand in te lopen. Paradoxaal genoeg werden de katholieken door hun wetenschappelijke erkenning tevens gedwongen om hun naar binnen gekeerde 'frontmentaliteit' af te leggen, zij het zeer langzaam. Dit gold tevens voor de geschiedschrijving, waarbij de gangbare klerikale zienswijze op de maatschappij diende te worden herzien.[8]

Katholieke kerkelijke geschiedschrijving na 1945

Van een tekort van katholieken in de historische wetenschap was na de oorlog, tenminste als we het *aantal* publicaties bezien, geen sprake meer.[9] Naast de geestelijken Reinier Post, Pontianus Polman en kardinaal De Jong, waren het de leken Gerard Brom en L.J. Rogier, allen vaklui, die de katholieke universitaire geschiedschrijving in die periode domineerden. Het apologetische en emancipatoire element in de historische bijdragen was gedeeltelijk teruggedrongen ten faveure van meer gedegen bronnenonderzoek en een grotere belangstelling voor een niet-klerikale benaderingswijze. In 1959 gingen de periodieken *Bijdragen* en *Archief* op in een interdiocesaan tijdschrift, overigens zonder de medewerking van de bisdommen 's-Hertogenbosch en Roermond. Dit gezamenlijke *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland* beoogde, net als zijn voorgangers, het uitgeven van bronnenpublicaties en zelfstandige historische bijdragen. Deze, kwamen nu echter steeds meer op het conto van lekenhistorici te staan, waarmee het gedaan was met de 'aangeklede pastoorslijsten'. Ondanks het streven van deze naoorlogse generatie naar meer historische

objectiviteit, was hun werk ontegenzeggelijk nog *geframed* in een katholiek raamwerk dat uitsluitend bestond uit mannelijke historici. Rogier mocht dan prat gaan op zijn 'open-katholieke' houding en antiklerikale gevoelens, hij bleef zijn vak, in navolging van de grote Duitse conciliehistoricus Hubert Jedin, zowel historisch *als* theologisch verstaan. Daarnaast was Rogier weinig geïnteresseerd in de geschiedenis van negentiende en twintigste-eeuwse congregaties omdat hun leden, de religieuzen, in zijn ogen geen *eigen* spiritualiteit kenden, een zekere kleinburgerlijkheid belichaamden en, ondanks hun verdienstelijke werk in de maatschappij, toch maar een beperkte en kortstondige invloed gehad hadden. Hierbij moesten met name de zustercongregaties het ontgelden.[10]

De jaren vijftig en zestig betekende in meerdere opzichten een waterscheiding in de katholieke kerkgeschiedschrijving. Een eerste belangrijke impuls ging uit van de *nouvelle theologie*, waarmee de historiciteit van Kerk en dogma voor het eerst op de kaart werd gezet. Met de Apostolische Constitute *Gaudium et Spes*, vrucht van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965), werd deze ontwikkeling, zij het niet volmondig, officieel bevestigd. De Kerk werd nu niet meer gezien als een statisch instituut met een vaste heilsgeschiedenis, maar voorgesteld als 'Gods volk onderweg' met alle historische wendingen en op- en neergangen die daarbij hoorden.

Een tweede impuls kwam in die jaren uit Frankrijk. Het programma van de *Annales*-school, met haar sterke voorkeur voor *longue durée*-beschrijvingen en cultuur- en mentaliteitsgeschiedenis, veranderde op den duur ook de kerkelijke geschiedschrijving. *Histoire de l'église* werd nu *histoire religieuse*. Deze veranderingen culmineerden in de jaren 1980 in nieuwe onderzoeksgebieden, die geworteld waren in de cultuur- en mentaliteitsgeschiedenis, zoals de aandacht voor de volksreligiositeit, de wisselwerking tussen leven en leer en het perspectief van de 'gewone gelovige in zijn omgang met de clerus. Ook kwam er belangstelling voor alternatieve religieuze gemeenschappen in het verleden.[11] In Nederland was het de historicus Willem Frijhoff die deze omslag naar de cultuur- en mentaliteitsgeschiedenis introduceerde.[12] Daarnaast stapten veel katholieke kerkhistorici af van de historisch-theologische duiding van hun werk en probeerden zodoende aansluiting te vinden bij de algemene en profane geschiedwetenschappen.[13] Ook de geschiedenis van orden en congregaties kreeg nu voor het eerst serieuze belangstelling buiten de kloostermuren.

Geschiedschrijving bij orden en congregaties

In 1974 verscheen in het *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum* een bibliografisch overzicht van de hand van Heleen Homma en Otto Lankhorst.[14] Hierin werd voor het eerst een systematisch overzicht gegeven van de historische literatuur over religieuze orden en congregaties in Nederland.[15] Wat opviel was dat er nogal wat bijdragen uit de eerste helft van de twintigste eeuw stammen en dat het merendeel van de auteurs zelf lid was van een religieuze gemeenschap. Daarnaast is frappant dat nogal wat publicaties die handelen over vrouwelijke congregaties door mannelijke religieuzen geschreven werden.[16] Een groot deel van deze bijdragen viel in de categorie die de historicus Joos van Vugt aanduidde als 'gedenkboekachtige publicaties', bestemd voor de eigen achterban en over het algemeen samengesteld ter gelegenheid van een jubileum. In deze historische literatuur, die tot in de jaren 1960 voor orden en congregaties beeldbepalend was, werden vooral de formele en institutionele aspecten (de 'buitenkant') van de betreffende religieuze instituten beschreven. De benaderingswijze sloot aan bij wat wij hierboven *histoire de l'église* hadden genoemd. Niet zelden probeerde de auteur van deze gedenkboeken er bovendien nog een wervende ondertoon in te leggen voor toekomstige roepingen. Voor de schaduwzijden van het religieuze leven was in deze verhalen uiteraard geen plaats.

Midden jaren 1960 verschenen er enkele publicaties, nota bene door religieuzen zelf, die voor het eerst een andere, meer wetenschappelijke invalshoek kozen. Eén daarvan was de dissertatie van Alix Alkemade, franciscanes van Bennebroek, die handelde over de ontstaansgeschiedenis van negentien Nederlandse vrouwencongregaties.[17] Naast de

nog wel door haar gehanteerde traditionele kerkhistorische benadering van deze instituten (*histoire de l'église*) onderzocht Alkemade ook de betekenis die deze congregaties hadden gehad voor de zelfontplooiing van de ingetreden vrouwen. Hiermee knoopte zij aan bij de vrouwenemancipatie, die vanaf de jaren 1960 met de komst van de tweede feministische golf ook het publieke debat in Nederland begon te beïnvloeden.[18]

In 1965 was een geschiedenis over de Broeders van Maastricht verschenen die eveneens in deze nieuwe benaderingswijze paste aangezien ook hierin de historische context centraal werd gesteld. Twee jaar later volgde een studie van de hand van A. Lauret over de Tilburgse Liefdezusters, meer in het bijzonder over hun bijdrage aan de opvoeding en het onderwijs in Nederland.[19] Wat al deze werken gemeen hadden was een nieuwe - meer kritische - historische invalshoek die vooral de individuen en hun drijfveren centraal stelden en niet meer zozeer de beschrijving van het religieuze instituut als zodanig. Daarnaast gold voor de vrouwelijke religieuzen dat zij voor het eerst een meer centrale plaats kregen in hun eigen geschiedschrijving. Internationaal gezien bleef deze nieuwe historische invalshoek op vrouwelijke religieuzen nog achter, niet in de laatste plaats doordat de agenda van Vaticanum II op dit punt nog verre van vooruitstrevend was.[20] Pas vanaf het midden van de jaren 1970, met de opkomst van de feministische theologie die de nadruk legde op de rol van de 'gewone' vrouw in de theologie en de kerkgeschiedenis, leek dit onderzoek een meer vaste vorm te krijgen.

Naast de gedenkboeken en historische studies over orden en congregaties, kwam er na de oorlog een geheel nieuw onderzoeksterrein bij. Na de Tweede Wereldoorlog werd veel maatschappelijk en kerkelijk beleid gestaafd door sociaal-wetenschappelijk onderzoek. Ten dienste van de katholieke kerk werd hiertoe in 1946 het Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut (KASKI) opgericht. Dit instituut ging zich een decennium later ook bezighouden met beleidsvragen die werden aangereikt door orden en congregaties. Hierbij ging het vooral om oplossingen om de terugloop in het aantal roepingen een halt toe te roepen.[21] Het aantal intredingen bleef echter dalen, dit werd in de Nederlandse kerkprovincie nog verergerd door de roepingencrisis van de jaren 1960 en de sterke toename van het aantal uitredingen vanaf 1963. Langzaamaan groeide het besef bij religieuze besturen dat orden en congregaties het in de toekomst met minder leden dienden te stellen. Niet alleen de voortschrijdende secularisatie en de toegenomen individualisering in de maatschappij waren hieraan debet, maar ook een veranderende kijk op de verhoudingen tussen kerk en staat en de opkomst van alternatieve religieuze stromingen. De negentiende en twintigste eeuwse broeder- en zustercongregaties golden als hopeloos ouderwets, terwijl de oudere orden, als de jezuïeten, dominicanen en franciscanen de stille hoop hadden dat zij nog op enige aanwas konden rekenen, gold ook voor hen een sterke neerwaartse spiraal in het aantal novicen. De katholieke kerk en haar orden en congregaties golden in de jaren 1970 steeds meer als achterhaald. Het kerkelijke instituut werd door links georiënteerde historici, die toen de boventoon voerden in het wetenschappelijke debat, gezien als een patriarchaal en onderdrukkend systeem. Historisch wetenschappelijk onderzoek naar orden en congregaties kwam dan ook nauwelijks van de grond.

Hernieuwde belangstelling

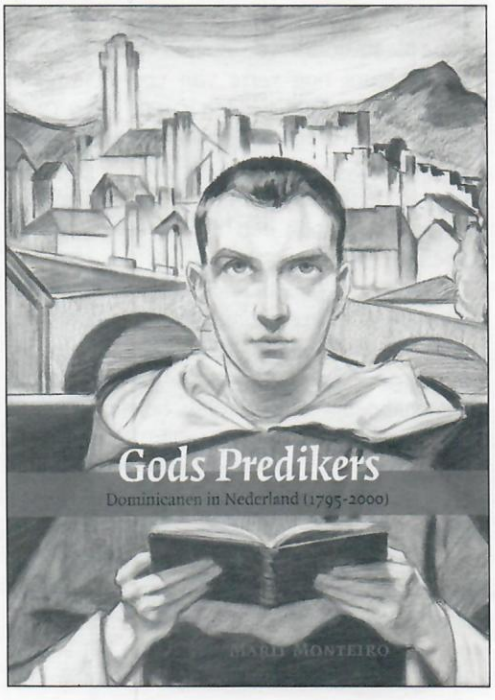
Vanaf het midden van de jaren 1980 bleek het wetenschappelijk historisch onderzoek naar orden en congregaties zich in Nederland te kunnen verheugen in een groeiende belangstelling. Naast de doorwerking van de al aangestipte nieuwe historische onderzoeksrichtingen als de *Annales*-school, de *histoire religieuse* en de cultuur- en mentaliteitsgeschiedenis, kreeg het onderzoek ook vanuit de feministische theologie (Catharine Halkes en Annelies van Heijst) en de gendergeschiedenis een extra impuls. Het gangbare beeld dat vrouwelijke religieuzen *a priori* sekse-loze en onderdrukte vrouwen zouden zijn werd met succes betwist.[22] Ook de opvatting dat de (actieve) zusters gedwee deden wat hen werd opgedragen en intellectueel niet voor vol werden aangezien, kon op de nodige kritiek rekenen.[23]

Verschillende historici, onder wie Gian Ackermans, José Eijt, Joos van Vugt, Marjet Derks en Marit Monteiro hebben in het kielzog van deze nieuwe onderzoekspistes baanbrekend werk verricht met hun publicaties over verschillende orden en congregaties.[24] Factoren die bijdroegen aan deze hernieuwde interesse waren de 'ontdekking' van religie, in het bijzonder het katholicisme, als historisch object van onderzoek en de grotere distantie die deze nieuwe generatie historici had tot de oude verzuilde maatschappij én de polariserende ontwikkelingen in de Nederlandse kerk vanaf de jaren zestig.

Ook vanuit de orden en congregaties zelf kwam er een nieuwe interesse voor het eigen religieus erfgoed.[25] De oprichting in 1990 van het Dienstencentrum Kloosterarchieven in Nederland was hiervan een eerste teken.[26] Deze instelling, ontstaan als initiatief van de religieuze instituten zelf, was in eerste instantie opgericht om de hierbij aangesloten orden en congregaties van de nodige archiefkennis te voorzien. In 2002 werd het Dienstencentrum omgedoopt in de stichting Erfgoed Nederlands Kloosterleven, en ging het er toe over om kloosterarchieven daadwerkelijk in beheer te nemen.[27] Min of meer gelijktijdig met deze ontwikkeling ontstond ook de behoefte bij verschillende religieuze instituten om, vaak voor het eerst, kritisch terug te kijken op de eigen geschiedenis, hun identiteit en werkzaamheden.[28] Een toenemend aantal orden en congregaties schakelden hiertoe professioneel geschoolde historici, niet zelden vrouwen, in om 'in opdracht' hun verleden op papier te stellen.

Daarnaast kwam er, mede onder invloed van de vergrijzing en de steeds kleiner wordende kloostergemeenschappen, opnieuw aandacht voor de eigen identiteit, spiritualiteit en geschiedenis. Onder invloed van enkele historici kwam hierdoor ook de ontstaansgeschiedenis van diverse actieve vrouwencongregaties op de agenda te staan. Het traditionele beeld dat dergelijke congregaties grotendeels door en op initiatief van de clerus (paters en priesters) waren gesticht, verdiende de nodige bijstelling.[29] José Eijt heeft dit op overtuigende wijze duidelijk gemaakt voor de Dochters van Maria en Joseph (Zusters van Choorstraat) en de Liefdezusters van de H. Carolus Borromeus (Zusters Onder de Bogen).[30] Zo wordt ook bij de thans te schrijven geschiedenissen van de Zusters van de Sociëteit van Jezus, Maria, Jozef (JMJ) door dr. Anneke Driessen en die van de Liefdezusters van de H. Juliana van Falconieri (de 'Juliaantjes') door drs. Jeanny Smeets aandacht besteed aan het stichtingsproces. Naast het gangbare verhaal van de oprichting van beide congregaties, door een tweetal jezuïeten, wordt nu ook de invloed van de 'zusters van het eerste uur' uitdrukkelijk in deze onderzoeken betrokken. Een positieve ontwikkeling die ruim een halve eeuw geleden nog ondenkbaar was.

In de jaren negentig van de vorige eeuw kreeg de aandacht voor vrouwelijke religieuzen ook een universitaire inbedding toen Matthieu Spiertz, hoogleraar in de Geschiedenis van het Nederlands Katholicisme te Nijmegen, het onderzoeksproject 'Religieuze vrouwen: bruiden, moeders, zusters?' startte.[31] Een kleine twee decennia later ging er aan dezelfde universiteit een nieuw project van start, nu onder leiding van de huidige hoogleraar Marit Monteiro. In dit onderzoek, getiteld 'Dragers van Belofte', wordt nagegaan welke rol enkele vooraanstaande



katholieke jongens- en meisjesgymnasia en -lycea hebben gespeeld bij de uitbouw van de katholieke intelligentsia in Nederland in de periode 1920-1970.[32] Met dit onderzoek, dat wordt uitgevoerd door twee promovendi, knoopte Monteiro aan bij die 'andere' kant van de gendergeschiedenis, namelijk die van de mannen en hun 'mannelijkheid'.[33] Juist omdat de katholieke kerk als een patriarchaal bolwerk werd beschouwd, is het vruchtbaar om het 'verstaan' van mannelijkheid binnen orden en congregaties aan een nader onderzoek te onderwerpen. Hierdoor kunnen ook de pre-conciliare ontwikkelingen van klerikalisme en antiklerikalisme in de Nederlandse katholieke kerk opnieuw doordacht worden.[34] Monteiro leverde in dit opzicht pionierswerk met haar, in opdracht geschreven, vuistdikke studie naar de dominicanen.[35]

Stichting Echo

In 1995 besloten de historici Marjet Derks, José Eijt en Marit Monteiro een stichting op te richten met als doel om meer aandacht te vragen voor onderzoek naar de wisselwerking tussen geloof en sekse binnen de geschiedschrijving van orde en congregaties.[36] Daarbij was het hen met name te doen om de betekenis en vormgeving van vrouwelijkheid en mannelijkheid in een religieuze context, waarbij niet zozeer het instituut als wel het individu centraal stond. In de daaropvolgende jaren ontwikkelde stichting Echo zich tot een van de hoofdrolspelers op het gebied van historisch onderzoek naar religieuzen in Nederland na 1800. Zo initieerde en bemiddelde Echo in tal van historische studies die door onafhankelijke onderzoekers werden verricht in opdracht van de religieuzen.[37] Vanaf 1996 kwamen daar de, aanvankelijk jaarlijks sinds 2000 tweejaarlijks, te houden colloquia bij, die zich toespitste op diverse facetten uit het kloosterleven. Deze bijdragen werden gebundeld en uitgegeven in de nieuwe reeks 'Metamorfosen',

waarbij extra aandacht uitging naar de individuele (religieuze) beleving van zusters, broeders, paters én leken.[38] Dit jaar zal het elfde deel, dat gaat over cultuur en ontspanning binnen de kloostermuren, het levenslicht zien. Tot slot organiseert stichting Echo in samenwerking met het Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven in St. Agatha om het jaar een ontmoetingsdag voor historici die zich bezighouden met onderzoek naar orden en congregaties. Op de laatste ontmoetingsdag, afgelopen december, stond het thema 'Lichamelijkheid en seksualiteit in de vorming van religieuzen' centraal. Ondanks het feit dat steeds meer kloostergemeenschappen in Nederland definitief de deuren sluiten en een groeiend aantal hun geschiedenis al op een wetenschappelijke verantwoorde wijze heeft geboekstaafd, blijft er voor de stichting nog genoeg werk over. Naast het begeleiden van lopende projecten, zullen er in de toekomst ongetwijfeld nog enkele religieuze instituten bij Echo aankloppen voor historisch onderzoek. Daarnaast is het niet ondenkbaar dat de stichting, nu de kennis over het Nederlands katholicisme, in het bijzonder naar orden en congregaties, steeds minder wordt, zich ook meer zal gaan profileren als één van de kenniscentra van dit religieuze erfgoed, naast het Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven en het Katholiek Documentatie Centrum.

De toekomst

Dat de kennis van het katholieke religieuze erfgoed sterk is afgenomen en dat de huidige generatie jonge historici niet meer vertrouwd is met basale begrippen als orde, congregatie, biechtvader of novice is zorgelijk voor het toekomstig onderzoek naar het religieuze leven. Het merendeel van deze onderzoekers is niet meer gelovig, laat staan katholiek, waardoor ze deze kennis dus op een andere manier moeten zien te verwerven. De positieve kant hiervan is dat deze historici het onderzoeksobject onbevangen tegemoet treden, waardoor de kans groot is dat zij zowel de behoudende als progressieve stromingen binnen een religieus instituut op een meer evenwichtige wijze kunnen beoordelen.

In de huidige stand van het onderzoek zijn enkele interessante lijnen te ontdekken die ik hier graag kort zou willen aanstippen.

Allereerst is daar de tendens, die overigens al eerder is ingezet, om interviews (*oral history*) met religieuzen als bron op te nemen en te verwerken in historische studies.[39] De ervaringen van het individu worden hierbij afgezet tegen de algemene geschiedenis van de orde of congregatie. Het menselijke aspect krijgt hierbij de boventoon, waardoor het spanningsveld tussen hooggestemde idealen en de weerbarstige praktijk inzichtelijk wordt gemaakt. Steeds vaker wordt daarbij ook gesproken over de keerzijden van het religieuze leven zoals vereenzaming, geestelijke intimidatie, gebrek aan intimiteit en, voor een deel van de (ex-)leden althans, de diverse motieven om uit te treden.[40]

Een schaduwkant die de afgelopen jaren op trieste wijze naar voren is gekomen is het seksueel misbruik door religieuzen.[41] Ook op dit vlak lijken de meeste religieuzen instituten de schroom voorbij en durven ze de verantwoordelijkheid onder ogen te zien, te benoemen en, als het nodig is, ook als een zwarte bladzijde aan hun geschiedschrijving toe te voegen. Het misbruik in mentaal opzicht, het vernederen van leerlingen of novicen, dat ook voorkwam binnen orden en congregaties, verdient nog nader onderzoek.[42] Niet om met een beschuldigende vinger te wijzen maar als onderdeel van een stuk geschiedenis van opvoeding en onderwijs. De religieuzen waren immers ook kinderen van hun tijd.[43]

De maatschappelijke relevantie van de taken die de verschillende religieuze instituten de afgelopen ruim 150 jaar op zich hebben genomen op het terrein van onderwijs en gezondheidszorg, wordt inmiddels geaccepteerd, al is dit nog te weinig terug te vinden in de recente historiografie. Nu deze aandachtsgebieden door de staat zijn overgenomen is een deel van deze actieve orden en congregaties in zekere zin (door hun eigen succes) overbodig geworden. De afgelopen jaren zijn er enkele studies verschenen die verschillende orden en congregaties in comparatief opzicht met elkaar vergeleken. Hierbij ging de interesse niet alleen uit naar de 'liefdewerken', maar ook naar de onderlinge spiritualiteit en gezamenlijke initiatieven.[44] In dit opzicht dienen de studies naar de overkoepelende samenwerkingsorganisaties van pater, broeders, fraters en zusters aanbeveling.[45] Het zelfverstaan van de religieuzen ten opzichte van de hiërarchische kerk bleek hierbij een vruchtbare uitkomst.

Er blijft voor de toekomst echter nog genoeg te wensen over op dit onderzoeksterrein. Zo zou het interessant zijn om een parallel te trekken tussen de maatschappelijke betekenis die orden en congregaties voor de katholieken hebben gespeeld en de rol daarvan door hun protestantse evenknieën. Hierin zou ook de overgang van caritas naar staatszorg, door beide confessies ongetwijfeld anders beleefd, aandacht moeten krijgen. Een andere vraag die hierop aansluit is wat nu precies de historische betekenis is geweest van orden en congregaties op het gebied van de gezondheidszorg en het onderwijs. Waarom groeiden deze instellingen, niet alleen qua omvang maar ook qua aantal, tussen pakweg 1830 en 1950? Heeft dit misschien te maken met een tussenfase bij de genoemde maatschappelijke gebieden, waarbij vóór 1830 de gezondheidszorg nog particulier en kleinschalig was en na 1950 steeds professioneler en groter werd? En hoe zit het dan met het (rudimentair) onderwijs, dat immers door de staat wel al eerder werd aangeboden?

Dergelijke maatschappelijke ontwikkelingen zullen zich in die tijd ook in het buitenland hebben voorgedaan, maar in hoeverre verschilden die van de Nederlandse situatie? Het is immers bekend dat in ons land de emancipatie van de katholieken vanaf het midden van de negentiende eeuw tot een ongekende bloei van katholieke instellingen heeft geleid. Was dit ook het geval in landen waar het katholieke volksdeel zich niet hoefden te emanciperen? Omdat het historisch onderzoek naar orden en congregaties in Europees verband thans de nodige aandacht krijgt, zijn op dit gebied nog tal van interessante vergelijkingen te trekken die kunnen uitmonden in nieuwe geschiedkundige publicaties.[46] De eerste aanzetten in historiografisch opzicht zij hiertoe inmiddels gedaan.[47] Maar ook parallellen met religieuzen instituten in de Verenigde Staten, die een gehele eigen dynamiek kenden, is een nog haast onontgonnen terrein.

Een ander, nog bijna volledig braakliggend terrein, is het historisch onderzoek naar

de financiering en uitbouw van orden en congregaties in ons land, inclusief de kloosters die tijdens de *Kulturkampf* hier neerstreken, hun financiële banden met Rome en, niet te vergeten, de kosten en baten die de missie met zich meebracht.[48] Om bij dit laatste aan te haken: de richting van de katholieke missie lijkt inmiddels volledig omgedraaid. Tegenwoordig ligt, om het modern te stellen, het Nederlandse moederhuis in een 'missiegebied', terwijl de overzeese congregatievestigingen nog aanwas lijken te genereren. Wat doe dit met de betreffende congregatie en levert dit spanningen op, bijvoorbeeld op het gebied van de eigen spiritualiteit, tussen de overzeese en Nederlandse leden?[49] Maar ook de veranderingsgezinde geest die in veel orden en congregaties volgde op het Tweede Vaticaans Concilie werd lang niet door elk religieus instituut op regionaal niveau, laat staan door alle leden, met enthousiasme begroet. Een comparatief onderzoek van dit proces van *aggiornamento* bij verschillende congregaties zal ongetwijfeld vruchtbaar zijn.

Andere onderzoeksterreinen zijn de nieuwe initiatieven die binnen de huidige orden en congregaties worden ontplooid, zoals het 'importeren' van buitenlandse leden om de bestaande groep te verjongen en de ideeën die er bestaan rond zogenaamde part-time religieuzen.[50] Leken die voor een langere periode intreden bij een klooster om de gemeenschap te helpen in hun alledaagse activiteiten. En dan hebben we het nog niet gehad over de nieuwe semi-religieuze groeperingen, zoals de Gemeenschap van Sant'Egidio en Emmanuel. Tot slot wacht ook de rol van de religieuzen aan de op- *en* afbouw van de katholieke zuil in ons land nog steeds op een nader onderzoek.[51] Kortom: onderzoekers van religieuze instituten hoeven voorlopig niet stil te zitten!

Joep van Gennip (1979) studeerde geschiedenis aan de Katholieke Universiteit Nijmegen (thans Radboud Universiteit Nijmegen) en de Universiteit van Oxford. In mei 2014 promoveerde hij aan de Radboud Universiteit Nijmegen op een proefschrift over de jezuïeten in de zeventiende-eeuwse Republiek. Hij is onder meer redactielid van dit blad en bestuurslid van Stichting Echo. Hij is werkzaam als adjunct-archivaris bij de Nederlandse jezuïeten.

Noten

1 Met dank aan dr. Joos van Vugt voor zijn waardevolle op- en aanmerkingen.

2 H. Allard, 'Kerkgeschiedvorsching en kerkgeschiedschrijving', Studiën op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied 27 (1894) 361-384, aldaar 361.

3 Met orden en congregaties wordt in dit artikel bedoeld de actieve orden en congregaties binnen de Roomskatholieke kerk. Deze worden ook wel aangeduid met de overkoepelde termen kloostergemeenschappen of religieuze instituten en haar leden als religieuzen of regulieren, om hiermee een onderscheid te maken met de seculiere clerus.

4 Voor de jezuïeten in dezen zie: Joep van Gennip, 'Gevangen in twee werelden. De bijdrage van de Nederlandse jezuïeten aan de geschiedwetenschappen tussen 1850 en 1967', in: Joep van Gennip, Marie-Antoinette Th. Willemsen (red.), Het geloof dat inzicht zoekt. Religieuzen en de wetenschap (Hilversum 2010) 45-67.

5 Joos van Vugt, 'De geschiedenis van zusters, paters en broeders. Geschiedschrijving over het religieuze leven in Nederland in de laatste twee eeuwen: resultaten tot nu toe en wensen voor de toekomst', in: Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum 26 (1996) 125-163, aldaar 142.

6 L.J. Rogier, 'Over de beoefening van de geschiedenis der katholieke kerk in Nederland sedert omstreeks 1870', Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland 1 (1959) 1-27, aldaar 22.

7 J.A. Bornewasser, 'Geschiedbeoefening en katholieke geloofsovertuiging in verschuivend perspectief', in: Kerkelijk verleden in een wereldlijke context. Historische opstellen, gebundeld en aangeboden aan de schrijver bij zijn aftreden als hoogleraar aan de Theologische Faculteit Tilburg (Amsterdam 1989), 33-50, aldaar 35-37.

8 Jan Brabers, Proeven van eigen cultuur. Vijfenzeventig jaar Katholieke Universiteit Nijmegen 1923-1998. Deel 1 1923-1960 (Nijmegen 1998) 48-61.

9 Joos van Vugt, 'Publicaties over godsdienst en kerk in Nederland, 1945-1986. Een statistisch overzicht op grond van een bibliografie', in: Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum 17 (1987) 163-179, aldaar 171-172.

10 José Eijt, 'Verborgen vrouwen, vergeten vrouwen? Veranderende visies op de geschiedenis van negentiende-eeuwse zustercongregaties', Trajecta 1 (1992) 374-387, aldaar 376-377; Van Vugt, 'De geschiedenis van zusters, paters en broeders', 149.

11 Waarschijnlijk het meest sprekende voorbeeld is de katharengemeenschap van het Franse dorpje Montaillou, die door de Franse historicus Emmanuel le Roy Ladurie in zijn gelijknamige boek uit 1975 werd vereeuwigd.

12 Willem Frijhoff, 'Van "histoire de l'Église" naar "histoire religieuse". De invloed van de "Annales"-groep op de ontwikkeling van de kerkgeschiedenis in Frankrijk en de perspectieven daarvan voor Nederland', Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 61 (1981) 113-153.

13 Bornewasser, 'Over kerkgeschiedenis. Post et propter Conclium Vaticanum II', in: Kerkelijk verleden in een wereldlijke context, 62-73.

14 Heleen Homma en Otto Lankhorst, 'Literatuur over de geschiedenis van religieuze orden en congregaties in Nederland', in: Jaarboek van het Katholiek Documentatie

Centrum 4 (1974) 133-162.

15 Dit werd in 1992 voortgezet door Kloosters op schrift. Een bibliografie over de orden en congregaties in Nederland in de negentiende en twintigste eeuw (Nijmegen 1992) onder redactie van J.P.A. van Vugt en C.P. Voorvelt OFM. De vierde en laatste bijgewerkte versie stamt uit 2012 en is digitaal te raadplegen.

16 Van Vugt wees hier in zijn bijdrage 'De geschiedenis van zusters, paters en broeders', 132 ook al op.

17 A.J.M. Alkemade, Vrouwen XIX. Geschiedenis van negentien religieuze congregaties 1800-1850 ('s-Hertogenbosch 1966).

18 Piet de Rooy, Ons stipje op de waereldkaart. De politieke cultuur van modern Nederland (Amsterdam [2014]) 255-257.

19 Resp. Sigismund Tagage, Maastricht. Bakermat van een Congregatie, 1800-1850 (Maastricht, 1965); A.M. Lauret, Per imperatief mandaat. Bijdrage tot de geschiedenis van onderwijs en opvoeding door katholieken in Nederland, in het bijzonder door de Tilburgse Zusters van Liefde (Tilburg 1967).

20 Bornewasser, 'Over kerkgeschiedenis. Post et propter Concilium Vaticanum II', 67.

21 J.J. Dellepoort, Nota over de priesterroepingen van seculieren en regulieren in Nederland (Den Haag, 1952); Eerste rapport inzake het verloop van de roepingen bij de vrouwelijke religieuzen in Nederland (Den Haag 1955); [H. Dekkers CSSR], Het verloop van de roepingen bij de vrouwelijke religieuzen in Nederland en enkele overwegingen betreffende voortgezet sociologisch onderzoek (Den Haag 1959); [J.J. Poeisz, W.J. Goddijn], De Broederkongregaties in Nederland. Werfkracht en werving (Den Haag 1961).

22 Verg. Catharina J.M. Halkes, Vrouwen - mannen - mensen (Baarn 1984); Annelies van Heijst, Zusters, vrouwen van de wereld. Aktieve religieuzen en haar emancipatie (Amsterdam, 1985); Annelies van Heijst en Marjet Derks (red.), Terra Incognita. Historisch onderzoek naar katholicisme en vrouwelijkheid (Kampen 1994).

23 José Eijt, Religieuze vrouwen: bruid, moeder, zuster. Geschiedenis van twee Nederlandse zustercongregaties, 1820-1940 (Hilversum-Nijmegen 1995); Marjet Derks, 'Geprofest en gepromoveerd. Zeergeleerde zusters in Nederland, 1926-1966', in: Van Gennip (red.), Het geloof dat inzicht zoekt, 193-224.

24 Enkele voorbeelden: Gian Ackermans, Vereeniging van vrouwen... Franciscanessen van Heythuysen in Nederland (1990-1975) (Heythuysen, 1994); Joos van Vugt, Broeders in de katholieke beweging. De werkzaamheden van vijf Nederlandse onderwijscongregaties van broeders en fraters, 1840-1970 (Nijmegen 1994); José Eijt, Religieuze vrouwen: bruid, moeder, zuster. Geschiedenis van twee Nederlandse zustercongregaties, 1820-1940 (Hilversum-Nijmegen 1995); Annelies van Heijst en Marjet Derks (eindred.), Trappisten van de Achelse Kluis. Een bewogen geschiedenis (z.p. [1996]); Marit Monteiro, Vroomheid in veelvoud: geschiedenis van de Franciscanessen van Oirschot, 1797-1997 (Hilversum 2000).

25 Zo beschreef Joos van Vugt in opdracht van enkele broedercongregaties hun parallelle geschiedenis. Joos van Vugt, Broeders in de katholieke beweging: de werkzaamheden van vijf Nederlandse onderwijscongregaties van broeders en fraters, 1840-1970 (Nijmegen 1994).

26 J.P.A. van Vugt, 'Het Dienstencentrum, de klooster-archieven en de geschiedschrijving', in: Kennis en deugd (Nijmegen 1991) 12-23.

27 Thans participeren 106 kloostergemeenschappen in het Erfgoedcentrum Nederlands kloosterleven in St. Agatha, hiervan hebben er inmiddels 57 hun archief in het centrum ondergebracht. Zie *www.erfgoedkloosterleven.nl.*

28 Monteiro, Derks en Van Heijst wezen daarnaast op het gevaar dat de religieuzen door te reflecteren op hun gezamenlijke verleden zijn hierdoor een eigen identiteit crëeren, zoals zij zichzelf, nu maar ook in het verleden, graag wilden zien (self-historicizing). Het gevaar van anachronisme en het 'omwerken' van een niet gewenste identiteit ligt hierbij op de loer. Historici die onderzoek doen naar orden en congregaties dienen zich hiervan bewust te zijn, aldus de auteurs. Marit Monteiro, Marjet Derks, and Annelies van Heijst, 'Changing narratives. The stories the religious have lived by since the 1960's', in: R. Ruard Ganzevoort, Maaike de Haardt, Michael Scherer-Rath (eds.), Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies (Leiden-Boston 2014) 221-240.

29 José Eijt, 'Gesticht door stichters? Betrokkenheid van vrouwen bij het ontstaan van congregaties', in: Marit Monteiro, Gerard Rooijakkers, Joost Rosendaal (red.), De dynamiek van religie en cultuur: geschiedenis van het Nederlands katholicisme (Kampen 1993) 162-181.

30 Eijt, Religieuze vrouwen: bruid, moeder, zuster.

31 Eén van de resultaten van dit onderzoek is de dissertatie van Eijt, Religieuze vrouwen: bruid, moeder, zuster.

32 [Marieke Smit en Marieke Smulders], Bidden, spelen en studeren: opleiding en vorming van een katholieke elite (1920-1970) (Nijmegen 2010); Marit Monteiro, 'Dragers van Belofte: Inleiding op het Symposium' [van 27-3-2010] -www.ru.nl/letteren/dragersvanbelofte.

33 Annelies van Heijst/Marjet Derks, 'Godsvrucht en gender: naar een geschiedschrijving in meervoud', in: Van Heijst (red.), Terra Incognita, 7-38, aldaar 13.

34 Marit Monteiro, Katholieke cultuur in kantelend perspectief (inaugurele rede Radboud Universiteit Nijmegen, 2005), 20-21.

35 Marit Monteiro, Gods predikers: Dominicanen in Nederland (1795-2000) (Hilversum 2008).

36 Het bestuur bestaat thans uit zeven personen. Zie voor actuele informatie www.stichting-echo.nl.

37 Zo verschenen recentelijk onder auspiciën van stichting Echo: José Eijt, In dienst van de zieken. Broeders van Barmhartigheid van St. Joannes de Deo 1875-2013 (Hilversum 2014) en Gabrielle Dorren, Met de minsten der Mijnen. Geschiedenis van De Kleine Zusters van de H. Joseph (Hilversum 2013).

38 Marjet Derks, José Eijt, Marit Monteiro (red.), Sterven voor de wereld. Een religieus ideaal in meervoud (Hilversum 1997), 'woord vooraf'.

39 Arnulf Camps, Vefie Poels, Jan Willemsen, Dutch Missionary Activities. An oral history project [1976-1988] (Nijmegen 2005); Monteiro, Katholieke cultuur in kantelend perspectief, 7. Voor de nadelen van dit type bron zie: Paul Wynants, 'België en Nederland op geschieden wegen? Geschiedschrijving van vrouwelijke congregaties 1990-2000', Trajecta 11 (2002) 65-75, aldaar 71-72.

40 Annelies van Heijst, Marjet Derks, Marit Monteiro, Ex caritate. Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spirit van

actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19e en 20e eeuw (Hilversum 2010), 737-823.

41 In maart 2010 besloten de Nederlandse bisschoppenconferentie en de Konferentie Nederlandse Religieuzen tot een onderzoek naar seksueel misbruik van minderjarigen binnen katholieke instellingen in de periode 1945-2010. Onder leiding van oud-minister Wim Deetman, gesecondeerd door vijf wetenschappers, werd dit onderzoek uitgevoerd. Het eindrapport werd in december 2011 gepresenteerd. Verg. Wim Deetman, Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke kerk (Amsterdam, 2011). Zie ook: Erik Borgman, Rik Torfs e.a., onder redactie van Hans Morssinkhof en Henri Geerts, Grensoverschrijdingen geduid: over seksueel misbruik in katholieke instellingen ([Nijmegen] 2011); Joep Dohmen, Vrome zondaars: misbruik in de Rooms-Katholieke Kerk ([Rotterdam] 2010).

42 In Ex caritate komt het misbruik kort aan de orde. In die gevallen waar vrouwelijke religieuzen bij betrokken waren leek het niet zozeer te gaan om seksueel misbruik als wel om vormen van mentale vernedering en lijfstraffen. Als één van de verklaringen hiervoor wezen de auteurs op de oude clastrumgeest, met haar systeemfouten, die in tal van vrouwelijke congregaties heersten. Van Heijst, et all., Ex caritate, 1032-1042. Zie recentelijk: Daniëlle Hermans en Esther Verhoef, Stil in mij. Overleven bij de nonnen (Utrecht 2014).

43 Verg. Piet de Rooy, 'Verklaren en veroordelen. Enige opmerkingen over recent onderzoek naar seksueel misbruik', *BMGN - Low Countries Historical Review* 129 (2014) 77-87.

44 In het bijzonder dient *Ex caritate* (zie voetnoot 39) vermeld te worden, omdat hierin voor het eerst op thematische wijze aandacht wordt besteed aan alle actieve zustercongregaties die de afgelopen twee eeuwen op Nederlandse bodem werkzaam zijn geweest.

45 Van Heijst, et all., *Ex caritate*; J.Y.H.A. Jacobs, *Werken in een dwarsverband. Een portret van de gezamenlijke Nederlandse priesterreligieuzen 1840-2004* ([Nijmegen] 2010); Suzanne Hautvast en Marit Monteiro, *Verbondenheid in eigenheid. Veertig jaar Samenwerking Broeder-Congregaties Nederland* (Nijmegen 2001).

46 In dit kader werd in 2001 Relins-Europe opgericht, dat zich ten doel stelt om internationaal comparatief onderzoek naar religieuze instituten in (West) Europa te bevorderen. Zie www.relins.eu.

47 Verg. Urs Altermatt, Jan De Maeyer, Franziska Metzger (eds.), *Religious Institutes and Catholic Culture in 19th and 20th Century Europe* (Leuven 2014); Jan De Maeyer, Sofie Leplae & Joachim Schmiedl (eds.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Century* (Leuven 2004).

48 Of moeten we zeggen de financiën die de missie(actie) genereerden? Jan Roes, hoogleraar van het Nederlands katholicisme (1994- 2003), koesterde de wens dat hier nog een keer grondig onderzoek naar zou worden gedaan. Door zijn vroegtijdig overlijden in 2003 kwam hij hier zelf niet toe. Jan Roes, *Het Groote Missieuur 1915-1940. Op zoek naar de missiemotivatie van de Nederlandse katholieken* (Bilthoven 1974), 35-38.

49 Verg. Joos van Vugt, José Eijt, Marjet Derks (red.), *Tempo doeloe, tempoe sekarang. Het proces van Indonesianisering in Nederlandse orden en congregaties* (Hilversum, 2004).

50 Verg. Daphne van Breemen, 'Import houdt het klooster jong', *Trouw*, 8 mei 2014; Thomas Quartier, 'Ruim baan voor flexibele kloostertijd', *More. Nieuwsbrief Stichting Thomas More* nr. 98 (april 2014) 6-7.

51 Voor een eerste aanzet hiertoe en welke culturele bijdragen religieuze instituten hebben gehad in de opbouw van een katholieke subcultuur in verschillende Europese landen, zie: Altermatt et all., *Religious Institutes and Catholic Culture in 19th and 20th Century Europe.*

Wiebe Bergsma

Gepredestineerde kolen en dieven

Naar aanleiding van Van Deursens *Bavianen en slijkgeuzen*

Och die beleven mocht dien gouden ouden tijdt, Doen 't yeder vry stondt in de Kerck te prophe-teren, Doen niemandt 'sanders geest en socht te overheren, Veel min te blusschen uyt door enckel haet en nijdt.[1]

Reinier Telle

De laatste nog door Van Deursen bewerkte editie van zijn meesterwerk Bavianen en Slijkgeuzen uit 2010. De eerste editie verscheen in 1974.

In het begin van de zeventiende eeuw nam de baljuw van Liesveld twee arme mensen een zooglam af, omdat zij op een biddag hun schapen hadden laten weiden door een klein meisje. Een boer moest twee kippen en een geldbedrag afstaan, omdat hij op een zondag vóór de preek twee of drie omgewaaide schoven overeind had gezet. Puriteinse ijver was niet de drijfveer van deze baljuw, omdat hijzelf tijdens de ochtendpreek meestal drinkend en dobbelend in de herberg was te vinden. Kerk en (lokale) overheden wilden de zondagsrust respecteren en de zondagswetten ingang laten vinden, maar met wisselend succes, 'want de dorpsschouten, veelal zelf herbergiers, slachtten [in de betekenis van lijken op] nogal eens de baljuw van Liesveld, en maakten in hun eigen huis de zondag tot drinkdag'. Werkplaats en herberg waren op de dag des Heren vaak elkaars concurrent. 'Eenzame drinkers', zo schrijft Van Deursen, 'behoefden de schouten beslist niet te blijven, ook niet in de ochtenduren. Want al was tappen en schenken onder de dienst verboden, voor passanten gold dat niet'. Inwoners van Amsterdam mochten tijdens de kerkdienst niet drinken, maar de reizende man was het toegestaan te drinken 'tot redelicken nootdruft'. Schout en schepenen van Stolwijk beperkten die redelijkheid tot twee of drie bieren voor de dorst. 'Maar dat was toch altijd nog wel een paar liter, en wat lette de reiziger, wiens tijd zeker kostbaar was, zo snel mogelijk weer op te stappen naar de volgende taveerne, waar de dorst hem opnieuw overmande?'.[2]

Deze beschrijving van de Hollandse zondagsrust is ontleend aan Van Deursens in 1974 verschenen boek *Bavianen en Slijkgeuzen* over de gereformeerde kerk en het kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt.[3] Dit meesterwerk is een goed uitgangspunt voor een nadere bezinning op de godsdienstgeschiedenis van de Republiek. Kritische marginalia kunnen niet achterwege blijven, te meer omdat Van Deursen zelf levende en dode collega's kon fileren wier intentie niet gericht was op

de schriftelijke nalatenschap van hun grensverleggend wetenschappelijk onderzoek.[4] We moeten deze studie plaatsen in de context van de kennis van het begin van de jaren zeventig van de twintigste eeuw.[5] Ik heb niet de pretentie of de hubris in dit meanderende en soms parlando geschreven opstel de historiografie na de publicatie van Van Deursens boek systematisch te willen integreren in mijn *persoonlijke* impressie.[6] Ik heb persoonlijk gecursiveerd, mede omdat Van Deursen zelf in zijn *Bavianen* en latere werk ook persoonlijk sterk aanwezig is. Aan de inhoud en de invloed van dit boek zou nog wel een studie kunnen worden gewijd.[7]

Dit artikel heeft een Januskop: het is bedoeld als een eresaluut aan de schrijver van de *Bavianen* en het is een historiografische verhandeling naar aanleiding van Van Deursens werk. In de eerste plaats geef ik een korte impressie van Van Deursens boek. In de tweede plaats strooi ik enkele kritische kruimeltjes deels op basis van literatuur die vóór de *Bavianen* is verschenen. Omdat we via talrijke toenmalige critici van de gereformeerde gelovigen ook zicht krijgen op de aard van het gereformeerd protestantisme ga ik in de derde plaats in op de bestaande religieuze pluriformiteit. Ten vierde besteed ik aandacht aan Van Deursens geloofsvooronderstellingen voor zo ver die doorklinken in deze studie. Mijn marginalia maken in de vijfde plaats duidelijk waarom ik graag twee nieuwe studies zou zien verschijnen, waarin de nieuwe vraagstellingen, inzichten en de talrijke studies zijn geïntegreerd.

Precies een kwart eeuw na de *Bavianen* publiceerde ik mijn boek over de gereformeerden in Friesland, een gewest dat weliswaar veel doopsgezinden maar slechts weinig remonstranten kende, onder de titel *Tussen Gideonsbende en publieke kerk. Een studie over het gereformeerd protestantisme in Friesland, 1580-1650*. De openingszin van die studie is ook een oordeel over de gereformeerden: 'Een notaris te Makkum vergeleek in de zeventiende eeuw de gereformeerde predikanten met vogelvangers: eerst fluiten ze vriendelijk, maar wanneer zij de vogels onder het net hebben, draaien zij diezelfde vogels de nek om. Wanneer de notaris dit eerder had geweten, zou hij nimmer lidmaat van de gereformeerde kerk zijn geworden'.[8] Mijn begrip voor de notaris is, zoals uit de titel van dit opstel mag blijken, groter dan Van Deursen voor deze gereformeerde criticus zou hebben gehad.[9]

Een meesterwerk

In een bespreking van het proefschrift van Alastair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (Londen/Ronceverte 1990) – Van Deursens recensies zijn soms stilistische juweeltjes en specimina van kritisch vernuft – memoreert Van Deursen dat hij eens van een collega een verslag had gekregen van een geanimeerde gedachtenwisseling over Gnapheus en Grapheus. In het kader van het reformatieonderzoek vond Van Deursen die discussie over details weliswaar nuttig en zelfs nodig, maar 'een dergelijk discussiethema suggereert wel, dat het onderzoek een zo hoge graad van verfijning heeft bereikt, dat het zich kan concentreren op verschillen ter grootte van één letterteken. Zodra wetenschapsbeoefening in dat stadium is getreden, ligt daar waarschijnlijk een aanwijzing in, dat ze toe is aan nieuwe vraagstellingen'.[10] Die nieuwe benadering vinden we terug in de *Bavianen*.

Wie goede boeken over de Republiek heeft gelezen zonder ook maar Van Deursens boek in handen te hebben gehad, kent de strekking van deze studie: op basis van systematisch onderzoek van de kerkenraadsarchieven en vele andere bronnen wordt een beeld geschetst van de gereformeerde kerk, de bestandstwisten tussen remonstranten/bavianen en contra-remonstranten/slijkgeuzen over onder meer het leerstuk van de uitverkiezing en de manier waarop de gewone gelovigen deze kerkelijke strijd hebben beleefd. De werking van de kerkelijke tucht, de invloed van predikanten, de verhouding kerk en staat, de idealen van de gereformeerden, de weerstanden die zij ondervonden, de geringe getalsmatige groei van de gereformeerde kerk,[11] de verhouding lidmaten en liefhebbers, de spanning tussen de avondmaalsgemeente en de publieke kerk, de armenzorg en het leven (deels ook reeds de 'volkscultuur') van de kerkleden en het 'geloof der gelovigen', de gezongen liederen in de kerk en de inhoud van de preken,[12] worden uitvoerig op basis van uiteenlopende bronnen beschreven vanuit het perspectief van de normatieve opvattingen van de 'slijkgeus' Van Deursen. De ingewikkelde

verhouding tussen kerk en staat, lokale gemeente en stadsbestuur en de dorpskerk en de machthebbers ten plattelande was na de Synode van Dordrecht voor de gehele zeventiende eeuw vastgelegd: 'Maar de synode moest wel doen wat de heren wezen. Ook calvinistische regenten schreven de kerk graag voor wat ze te doen had, en profiteerde van de stemming van dankbare erkentelijkheid jegens de overheden, die er in Dordrecht heerste. De baan was nu vrij voor samenwerking tussen kerk en staat, waarbij de regering de koers uitzette'.[13]

Het geloof van het kerkvolk wordt aanschouwelijk beschreven: in 1619 werden in Gouda de messen geslepen en levende honden tussen de kerkbanken gegooid.[14] Van Deursens oog voor het sprekende detail kan er wellicht toe leiden dat een lezer, afhankelijk van zijn of haar mensbeeld, de preektechniek van de remonstrantse predikant Sopingius vergeet, maar wel onthoudt dat deze voorganger door de contra-remonstranten werd uitgescholden, omdat hij onder het voorwendsel van muizen te vangen een jongedochter had beslapen.[15] De metamorfose van deze muizenvanger verbleekt echter bij de vele gedaantewisselingen die weer een andere Fries, dominee, dokter, pestmeester, religieuze kameleon, bigamist en wat niet al Pibo Ovittius van Abbema onderging.[16] Omdat de Heidelbergse Catechismus, die aan alle schoolkinderen onderwezen diende te worden, wel eens 'voor de kinderen te lang viel ende nyet onthouden conde werden', werd soms een alternatief leerboekje in dezelfde geest behandeld. De kerkenraad van Den Briel bestelde voor de catechisanten in 1622 maar liefst 1.000 exemplaren van *Den wech der zalicheyt*.[17] In het voorbijgaan signaleer ik slechts een gevleugeld woord van Van Deursen: de bestandstwisten hebben evenveel met klassentegenstellingen te maken als Ajax versus Feyenoord.[18]

Zeventiende-eeuwse bezoekers van de Republiek waren vaak verbaasd over de grote religieuze pluriformiteit en verdraagzaamheid, die zij weerspiegeld konden vinden in het schilderij *De staalmeesters* van Rembrandt: het gezelschap bestond uit een gereformeerde, twee doopsgezinden, twee katholieken en een remonstrant.[19] Andrew Marvell dichtte over Amsterdam, 'Turk-Christian-Pagan-Jew': 'That bank of conscience, where not one so strange Opinion but finds credit and exchange'.[20] Voor de organisatie van de publieke kerk hadden zij doorgaans minder oog. Met zijn studie heeft Van Deursen ook een goede beschrijving gegeven van de publieke kerk en de vele soorten kerkgangers die in de kerkbanken naar doorgaans academisch gevormde predikers luisterden. Het boek kunnen we beschouwen als een sociale geschiedenis van het gereformeerd protestantisme in Holland,[21] waarin wordt gepoogd om, zoals Van Deursen het zelf noemde, de 'mentaliteit van een volksmassa' op het spoor te komen.[22] De studie is Van Deursens Hollands antwoord op vragen rond calvinisering, protestantisering en confessionalisering[23] en op de vaak gestelde vraag over het verschil in voorgeschreven normen en de geleefde praktijk, die een explosie aan literatuur heeft opgeleverd.[24] Vooral het onderscheid tussen de lidmaten en de liefhebbers, mannen en vrouwen die geen professie van het geloof hadden gedaan, maar wel betrokken waren bij de gereformeerde kerk, is dankzij van Deursen ingeburgerd in de geschiedschrijving over de gereformeerden in de Republiek. Dit was overigens geen typisch Nederlands verschijnsel, want ook de vluchtelingenkerken hanteerden het onderscheid tussen de *fidèles* en de *prudents*.[25]

In een interview in het tijdschrift *Groniek* onder de titel 'Met dode mensen ga je net zo om als met levende mensen' gaf Van Deursen een korte typering van zijn boek:

> *Bavianen en slijkgeuzen* is me altijd wel heel dierbaar. Met dat boek heb ik een serie op gang gebracht. Het was ook wezenlijk nieuw: er was op dat moment geen enkele studie naar het leven van de zeventiende-eeuwse kerkganger en dat heb ik altijd als een gebrek gevoeld. Het calvinistisch aspect in onze cultuur werd sterk ondergewaardeerd. Daar heb ik op ingehaakt met het schrijven van dat boek.[26]

Met deze opmerkingen heeft de auteur zijn eigen werk een goede plaats in de geschiedwetenschap gegeven. Ten eerste was het nieuw qua inhoud en methode.[27] In de tweede plaats heeft het een belangrijke reeks publicaties op gang gebracht: monografieën, proefschriften, detailstudies en, zoals dat hoort in de weten-

schap, ook kritiek uitgelokt.[28] Ook aan de Nijmeegse universiteit heeft deze studie tal van onderzoekers geïnspireerd.[29] De receptie van het boek, waarvan de quintessens in 1991 ook voor het niet-Nederlandstalige publiek beschikbaar kwam,[30] kunnen we deels via het internet achterhalen, een eenvoudige exercitie die, wanneer we onze eigen naam na die van Van Deursen intikken, tot bescheidenheid kan leiden. In de derde plaats wil de schrijver met dit boek een herwaardering geven aan het calvinistisch aspect in onze cultuur in het verleden (en au fond in het heden). Twee recensenten in de vaktijdschriften *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* en het *Tijdschrift voor Geschiedenis* hebben destijds al ingezien dat Van Deursens boek geen eendagsvlieg was, want hun besprekingen verschenen eerst drie en vier jaar na de verschijning van het boek.[31]

Kritische kruimeltjes

Van een van theorie afkerig historicus als Van Deursen hoeven we geen uitgebreid historiografisch overzicht te verwachten,[32] al signaleert hij in het woord vooraf van de *Bavianen* wel drie problemen. Dat valt enigszins te betreuren, want *Bavianen* is geen gemakkelijk boek: het veronderstelt een gedegen kennis van deze periode en de relevante historiografie voor wie de soms (onderhuidse) polemische toonzetting van deze studie wil begrijpen, terwijl kennis van de bijbel onontbeerlijk is.[33] Au fond veronderstelt de studie ook een zeer goede kennis van de vele personen die een rol spelen in die tijd, want Van Deursen verkeert met hen al waren het goede bekenden (voor mij een van de grote geleerde charmes van deze studie). Tal van vragen die Van Deursen stelt, zijn evenwel ook al vóór 1974 nadrukkelijk aan de orde gekomen.[34] In het derde hoofdstuk kiest Van Deursen wel duidelijk positie: 'De tijd is voorbij dat men kerkgeschiedenis schreef alsof de kerk hetzelfde was als de clerus, en het kerkelijk leven gelijk stond met de wetenschap der theologie. Ook wij moet[en] proberen meer te zien te krijgen dan alleen preekstoel en pastorie'.[35] In een fundamenteel opstel heeft Bob Scribner (1941-1998) in het kader van wat hij noemde 'the ethnography of Popular Protestantism' op basis van veel oudere literatuur gewezen op het voortbestaan van veel katholieke 'survivals', bij de massa een grote mate van continuïteit met de middeleeuwen en 'a growing body of literature exploring Protestant "popular" religion' has uncovered a good deal that contradicts the normative view presented by "official" Protestant belief'.[36]

Kerkelijke bronnen

Het door Van Deursen zo empathisch beschreven geloof van de kerkgangers heeft over het algemeen geen geschiedenis, stelde Margaret Spufford in haar eveneens in 1974 verschenen studie *Contrasting Communities* vast.[37] Van Deursen beseft dat een beschrijving van het 'geleefde geloof' op basis van de archieven van kerkenraden, classes en synodes specifieke problemen met zich mee brengt, vooral omdat vaak mensen verschijnen die in aanraking zijn gekomen met de kerkelijke tucht.[38] Zoals de meeste predikanten gewoon hun pastorale werk deden en hun preken niet lieten drukken, de meeste gelovigen, als ze al voldoende geletterd waren, niet de behoefte voelden hun geloofsopvattingen te verwoordden en de meeste indifferentisten en neutralisten evenmin hun afkeer van welke geestelijke leidsman dan ook in pamfletten neerschreven, zo kwamen ook de meeste lidmaten niet in aanraking met de tucht en bleven de liefhebbers vrijwel ongrijpbaar.[39] In dit verband signaleer ik twee problemen. Wanneer de scriba van de kerkenraad te Dordrecht geregeld notuleert: 'nihil' of 'nihil actum', beschrijft hij de geschiedenis van gewone mensen. Alleen wanneer gereformeerde lidmaten – omstreeks 1600 een kleine minderheid van de bevolking - afwijkend gedrag vertonen komen zij in aanraking met de kerkelijke tucht en pas dan laten zij schriftelijke sporen na in het kerkenraadsarchief; de liefhebbers die zich misdroegen vielen doorgaans buiten het blikveld van de wachters op Sions muren, zoals de predikanten zichzelf soms noemden. De vermelde personen in kerkenraadsarchieven kunnen worden geteld en geturfd,[40] we kunnen proberen het register van duizend zonden van dominee Hondius te concretiseren,[41] maar altijd hebben we te maken met een kleine minderheid. Wat is dus representatief? De meerderheid van de lidmaten van de gereformeerde kerk bestond voorzover we nu weten uit vrouwen,

die we vaak alleen kennen als een naam op een administratieve lijst en/of als iemand die de echtelijke staat relativeerde door onoirbaar geachte omgang met andere mannen. Van de levens van gewone vrouwen weten we over het algemeen erg weinig.[42] Van Deursen betrekt uiteraard tal van andere bronnen in zijn verhaal: preken, liederen, toneel, pamfletten, die nu ook worden bestudeerd vanuit onder meer het perspectief van bekeringsprocessen.[43] Maar ook al hadden we nog veel meer bronnen, meer dan echo's van het geloofsleven kunnen we niet beluisteren. We kunnen de mensen in de vroegmoderne tijd geen interviews afnemen, zoals godsdienstsociologen thans, noch kunnen we hen op hun schouder kloppen om hen te vragen naar hun geloof. 'Und sie schwiegen häufig' concludeerde Imhof eens volkomen terecht.[44] Op inventieve wijze heeft Van Deursen de kerkenraadsacta en tal van andere bronnen benut om de stilte te doorbreken.

Lezing van die bronnen kan tot verschillende interpretaties aanleiding geven, zoals mag blijken uit een echtelijk geschil in Leiden. De uit Friesland afkomstige Leidse predikant Festus Hommius gold tijdens de bestandstwisten 'als machtiger bij het volk dan burgemeesters en waardgelders te zamen'.[45] Tijdens de strijd tussen de bavianen en de slijkgeuzen kwam niet alleen de broederlijke, maar ook de echtelijke liefde in de knel. Als voorbeeld noemt Van Deursen een Leidenaar die zijn vrouw verliet, omdat zij bij Hommius placht te kerken. Hommius wist hen weer bij elkaar te brengen.[46] Die interpretatie van de passage uit het proefschrift over Hommius is strikt genomen niet onjuist, maar ik zou zelf geheel andere accenten leggen. Het betrof hier de remonstrant Joost van Liesveldt, wiens vrouw bij Hommius kerkte. Hij verbood haar bij Hommius aan het avondmaal te gaan en hij had haar ook reeds eenmaal verlaten. Op verzoek van de buren gaat Hommius op Goede Vrijdag 1611 op huisbezoek bij de kibbelende echtelieden. Hommius verweet de man consciëntiedwang, die zeker door de remonstrantse leidslieden Adriaen van den Borre en Corvinus zou zijn verboden. Het verschil in uitleg van de predestinatie mocht niet de oorzaak van de echtelijke twist zijn, want een 'christen-mensche als hij in Christum vastelick ghelooft, ende zijn geloove met een Godtzalich leven bethoont, evenwel zalich can worden, al en verstaet hij juste niet alle de hooge disputen, dit stuck aengaende'. De remonstrantse leidslieden denken niet volgens Gods Woord, maar dat doen evenmin zij die hen voor valse leraren uitroepen. Op het verwijt van Joost dat verbondskinderen al in het lichaam van de moeder verdoemd zijn, antwoordde Hommius dat hij dat gevoel niet deelde.[47] Gesteld dat de foxterriër Coornhert zijn disputen in naam van de verdraagzaamheid zou hebben opgeschort, dan zou ook hij dit pastorale antwoord aan de echtelieden hebben kunnen geven. Hommius is hier geen dogmatische scherpslijper, maar een pastoraal bewogen man, die volgens mij het leerstuk van de predestinatie niet wilde opofferen aan het echtelijke geluk van Joost en zijn vrouw.

Wumkes' proefschrift

Ik zet nu mijn Friese bril op, niet om mijn historische bijziendheid te etaleren of te camoufleren, maar om te attenderen op een boek uit 1904, weliswaar over een andere regio zonder remonstranten en over een veel langere periode, namelijk het proefschrift van de predikant te Zeerijp G.A. Wumkes, *De Gereformeerde kerk in de Ommelanden tusschen Eems en Lauwers (1595-1796)*.[48]

De Friese theoloog Geert Aeilco Wumkes (1869-1954) was voor zijn engagement met de Friese beweging een bekwaam historicus. Hij liet zich in zijn dissertatie leiden door enkele woorden van Bildad uit het boek Job (8-11) uit de Hebreeuwse bijbel,[49] zinnen die ook passen in de geschiedbeschouwing van Van Deursen zélf, hier geciteerd in de Nieuwe Bijbelvertaling:

> Ga bij eerdere geslachten te rade,
> Bouw voort op de wijsheid van je voorouders,
> Wij zijn hier pas sinds gisteren en wij weten niets;
> Ons leven op aarde is zo vluchtig als een schaduw.
> Zij zullen tot je spreken en je onderrichten,
> Je laten delen in de kennis van hun hart:
> Kan papyrus gedijen buiten het moeras,
> Komt riet tot wasdom zonder water?

Wumkes laat zich als geschiedschrijver kennen

als een dorpsdominee die helder wil schrijven ook voor zijn gemeenteleden en hij deelt af en toe morele en godsdienstige lessen uit. Ik noem vier redenen waarom het te betreuren valt dat Van Deursen dit boek van slechts 167 pagina's, dat hij gekend heeft,[50] niet heeft verwerkt in zijn eigen werk.

In de eerste plaats spreekt Wumkes terecht van de gereformeerde kerk tijdens de Republiek, terwijl Van Deursen voortdurend anachronistisch over hervormden schrijft, een fout die hij in het woord vooraf bij de tweede druk heeft gesignaleerd en in de vierde druk hersteld.[51] Hij zou de benaming hervormde kerk zeker veranderd hebben, omdat de kerkhistorici voor dat tijdperk liever van de gereformeerde kerk spreken. Maar het waren natuurlijk de zeventiende-eeuwers zelf die zich al dan niet gereformeerd noemden.

In de tweede plaats heeft Wumkes veertig kerkenraadsarchieven ter plekke geraadpleegd, plekke, terwijl Van Deursens aantal werd bepaald door de bereidheid van de hervormde kerkelijke archiefbeheerders de notulenboeken te deponeren op het toenmalige Algemeen Rijksarchief.[52] Deze keuze impliceert geen afgewogen selectie van de bronnen.[53] De omvang van die Ommelander kerkenraadsarchieven was natuurlijk veel minder groot en bovendien beperkte Wumkes zich tot het platteland en de vraagstelling was veel beperkter. Geheel nieuw was de poging van Van Deursen dus niet om zicht te krijgen op het kerkvolk in de kerkbanken, de gemeente of de gewone gelovigen.[54] Wumkes' interpretatie van die kerkenraadsarchieven was in 1904 anders dan die van Van Deursen: 'Er is in de kerkeraadsprotocollen van vele gemeenten uit die dagen iets eentonigs, omdat zij een lange, droeve rij van klachten behelzen over den geesteloozen toestand, waarin de massa lag verzonken'.[55] Toch gebruikte Wumkes de notulen van de kerkenraden in de Ommelander dorpen niet alleen om de 'abuisen en excessen' in het volksleven aan te tonen.[56] Thans is het niet ongebruikelijk om de kerkelijke tucht te plaatsen in een meer algemeen normeringsoffensief, waarbij de meer 'wereldlijke' beschavingsoffensieven en de meer 'kerkelijke' kersteningsoffensieven soms samenvielen.

In de derde plaats had kennis van de Groninger Ommelanden de 'stadjer' Van Deursen

Publicatie/ ende Interdictie
Vande E.
MAGISTRAET DER STADT
VTRECHT,
Tegens
De ghenen die, onder deckſel vande Gereformeerde
Religie,
In de Chriſtelijcke Gemeynte ende Republijcke der
ſelver Stadt poogen Scheuringe ende On-
reſt aen te richten.
galch ende ratt
welcke is hett
middel
hett paußdom
hebben dewijle ſij
daer na hett
ontleent
eerſt hett goet
bloet ſoeken
TVTRECHT,
By Salomon de Roy/ Ordinaris Drucker der E. Mog.
Heeren Staten Landts van Vtrecht. 1617.

Pamflet uit 1617, verschenen in het heetst van de strijd tussen remonstranten en contraremonstranten. Het betreft de afkondiging van maatregelen van het Utrechtse stadsbestuur tegen laatstgenoemde, orthodox-calvinistische, stroming binnen de gereformeerde kerk. Een van die contraremonstranten heeft zijn mening over dit overheidsbeleid duidelijk gemaakt, door op het titelblad een galg en een rad te tekenen. In de erbij geschreven tekst vergelijkt hij de magistraat met de katholieke inquisitie: "galch ende ratt, hetwelcke is hett rechte middel dat sij van hett paussdom ontleent hebben, dewijle sij eerst hett goet, daerna het bloet soeken". [Knuttel 2389; collectie P.H.A.M. Abels, Gouda]

ook ten goede kunnen komen bij het schrijven van zijn boek. Wumkes begint het hoofdstuk 'Onder het juk van den landadel' met een beschrijving van het collatie-of patronaatsrecht: ten plattelande was het niet de kerkenraad die de predikant beriep, maar de collator, de grondbezitter/kerkvoogd ter plaatse, waarbij het lidmaatschap van de gereformeerde kerk rechtens geen vereiste was.

In Holland was de situatie weliswaar anders, maar ook daar gold in tal van plaatsen het middeleeuwse benoemingsrecht van de pastoors en zijn opvolger de predikant, met veel gevolgen voor de predikant. Voor en na de overgang tot het protestantisme in 1572 konden lokale ambachtsheren van grote invloed zijn op de koers – en de inrichting[57] - van de lokale kerk.[58] Slechts viermaal komen die pa-

tronaatsrechten in het register voor, terwijl uit het boek zelf blijkt hoe belangrijk de rol van de ambachtsheren in bijvoorbeeld de classes Gorinchem en Leiden was. De Hollandse edelen en ambachtsheren, schrijft Van Deursen zelf, gebruikten hun patronaatsrechten vaak ten voordele van remonstrantse proponenten. Daarvoor voert hij als bewijs ook een Latijnse brief aan uit 1612 van de Friese predikant in Leiden Festus Hommius, 'zeker niet de minst tolerante onder de gomaristen',[59] aan de Oostfriese hoogleraar te Franeker Sibrandus Lubbertus. In die brief staat echter ook dat volgens Hommius, de latere scriba van de Dordtse Synode, de meeste edelen katholiek of libertijn zijn en adepten van de ketter Vorstius op de preekstoel willen benoemen. De edelen weren de vrome mannen die gezond in de leer zijn.[60] Daar komt nog bij dat ook in de steden de stadsbesturen instemming moesten verlenen bij de benoeming van de predikanten, wier salarissen altijd uit de stadskas kwamen.[61] In de *Bavianen* blijkt op vele plaatsen dat Van Deursen scherp inzag dat het middeleeuwse collatierecht op het platteland en in de steden gewoon doorging na 1572 en niet was gekoppeld aan het lidmaatschap van de kerk en ook dat de kerk weinig te vertellen had over het geld, maar het lijkt soms alsof hij de consequenties hiervan niet heeft doordacht.[62] Het was de overheid die een vetorecht wilde over onwelgevallige benoemingen. 'Daarom', zo schrijft Fred van Lieburg terecht in zijn proefschrift, 'bleef op het platteland het collatie- of patronaatsrecht gehandhaafd, en hielden de stadsbesturen het approbatierecht van kerkeraadsnominaties voor vacatures. Dit was – naast repressiemiddelen als salarisinhouding, afzetting en verbanning – een preventiemiddel tegen al te vrome kritiek op het beleid en de levensstijl van politici. Daarvoor stonden de herenbanken toch te dicht bij de stoelen tegenover de gereformeerde kanselredenaars'.[63]

In de vierde plaats was Wumkes van mening dat de eerste lichting gereformeerden uit de Ommelanden, ballingen zelfs, een open, evangelische mentaliteit hadden. Het godsdienstig leven berustte op een brede grondslag en zou zijn gespeend van iedere vorm van engkerkelijkheid. De protestanten verwierpen er onderscheidende namen als Calvijn, Luther en Zwingli en waren veeleer open katholiek. De woordvoerders van de protestantse generatie in die noordelijke Ommelanden waren geen dogmatische-polemische naturen. Wumkes verwijst naar een gebed van de uitgeweken boer en chroniqueur Abel Eppens (1534-1590) en een vertaling door een andere balling, Doede van Amsweer, van een geschrift van de katholiek Savonarola.[64] Die typering van het protestantisme in het noorden is eenzijdig en Van Deursen zou die zeker niet van toepassing achten voor het gereformeerd protestantisme in Holland. Het calvinisme was echter wél veelvormiger dan Van Deursen ons wil doen geloven.[65] Het gereformeerde eenheidsstreven werd door tal van lastige individuen tegengewerkt.

Van Deursen beschrijft de gereformeerden vanuit de uitkomst van de Synode van Dordrecht waar de eenheid van leer, leven en organisatie werd vastgelegd, zonder al te veel oog te willen hebben voor de ontwikkelingen binnen de gereformeerde publieke kerk sedert haar invoering in 1572. Hij schetst een vrij statisch beeld van het gereformeerd protestantisme, ook al spreekt hij wel van calvinisering.[66] De opvatting dat het calvinisme vanaf het allereerste begin veelkleurig, veelvormig en pluriform was, waarin ook de woordvoerders verschillende uitgangspunten hadden over de wijze van organisatie (er waren toch duidelijk twee kerkmodellen) en de leer,[67] heeft Van Deursen later nog eens expliciet bestreden.[68] Het was echter niet Calvijn of Luther, maar Heinrich Bullinger, die volgens Van Deursen 'wellicht de meest gelezen godsdienstige auteur was'.[69] Deze hervormer van Zürich had een van de overige hervormers afwijkende, ruimere verbondsopvatting.[70] Zeer geliefd was de Nederlandse in Emden in 1563 gedrukte vertaling van Bullingers *Decades* onder de titel *Huysboec*, een eenvoudige samenvatting van de gereformeerde opvattingen. De militante strikte calvinisten hebben hem over dit boek fel aangevallen.[71] Deze bundel met preken ging mee op VOC-schepen en werd ook gebruikt om preken uit voor te lezen bij afwezigheid van een voorganger.[72] Met zijn 12.000 - nagelaten - brieven (meer dan Luther, Calvijn en Melanchton samen) heeft Bullinger een grote invloed uitgeoefend op de gereformeerde republiek der letteren. Het is dus maar de vraag of het kerkvolk meer door Calvijn dan door Zwingli en Bullinger werd gesticht. Bul-

linger week in sommige stukken van Calvijn af over het Avondmaal, de predestinatie en de verhouding kerk en overheid. Predikanten in Hoorn die bezwaar maakten tegen de dubbele uitverkiezing konden zich tijdens de bestandstwisten terecht op Bullinger beroepen.[73]

Meer aandacht voor het ontstaan van het Nederlandse calvinisme zou niet alleen de historische ontwikkelingen beter hebben verklaard, maar ook de continuïteit van de publieke kerk met de middeleeuwen hebben laten zien. De grote betekenis die Van Deursen terecht toeschrijft aan de gereformeerde avondmaalsviering kan niet los gezien worden van de interpretatie die in de late middeleeuwen van de eucharistie werd gegeven.[74] Zeer gespannen was ook in Holland de verhouding tussen de als Gideonsbende begonnen kerk van lidmaten en de rol van de publieke kerk voor de gehele samenleving, continue gevoed ook door de spanning tussen magistraten en de lokale kerken, omdat de magistraat minder controle had op de kerk dan in andere Europese landen.[75] De gereformeerden streefden weliswaar naar eenheid, maar in de praktijk waren er velen die niet konden instemmen met de gehele leer der gereformeerden. De Amsterdamse burgemeester C.P. Hooft merkte in zijn redevoering naar aanleiding van de arrestatie en het proces van Oldenbarnevelt op dat de gereformeerde religie sedert de Opstand weliswaar voor de 'hooftreligie' werd gehouden, maar 'datter daeronder, dye de Gereformeerde religie in alles nyet konnen aennemen in alsulcken precysheidt, als men nu ter tijdt toe contendeert'.[76]

Humor en begrip

Van Deursens droge humor en ironie staan soms een goed begrip van de geschiedenis in de weg.[77] Van Deursen heeft bijvoorbeeld niet de grote continuïteit tussen middeleeuwen en de door hem beschreven kerkelijke situatie omstreeks 1600 gezien. Het calvinisme begon in 1572 in Holland niet als *tabula rasa*.[78] De aangehaalde passage over de dorstige reiziger op zondag wiens tijd zeker kostbaar was, is prachtig, maar tal van zondagswetten waren niet specifiek gereformeerd: tapverboden golden ook in de middeleeuwen. In vele 14e- en 15e-eeuwse keurboeken vinden we veel bepalingen over de zondag: geen handel, slachten van vee, uitvaren van schepen etc. Sommige middeleeuwse gildebepalingen kunnen we terugvinden in de verboden van de gereformeerde kerk.[79] In de middeleeuwen reikten clerus en overheid elkaar de hand om de zondagse vieringen zo ordentelijk mogelijk verlopen te laten, zoals vele keuren en ordonnantiën voor en na de reformatie bewijzen. De vreemdeling mocht slechts één kan bier worden getapt. Ook in Steenbergen (1507) werd tappen tijdens de dienst verboden, tenzij het gasten-reizigers betrof. Tapte een Almelose herbergier bier of brandewijn tijdens de kerkdienst, dan betaalde hij als straf vijf pond. 'Zodra de voorschriften der kerk wat de viering der zon- en feestdagen betreft bij de gelovigen geen gehoor meer vonden', zo constateerde de rechtshistoricus Hermesdorf in 1957, 'deden stedelijke en landelijke keuren en ordonnanties hun intrede in het rechtsleven. (...) De verbodsbepalingen der 17de eeuw zetten de traditie voort'.[80]

Bovendien streefden ook katholieken in het zuiden, in de Republiek of de diaspora omstreeks 1600 evenzéér naar heiliging van de zondag, een sobere levensstijl van de gelovigen en soms zelf naar een onverbiddelijk taboe op het lachen.[81] In Antwerpen werden in het kader van de voortgaande deprotestantisering ouders beboet wanneer zij hun kinderen niet naar de zondagsschool stuurden, kregen spijbelende kinderen geen brood uitgedeeld en werd op straat door stedelijke officieren of 'luysevangers' gepatrouilleerd om spelende kinderen in de kraag te vatten.[82] Ook in katholieke plaatsen als Hilvarenbeek, Helmond en Veghel probeerde de parochiegeestelijkheid via de overheden de ontheiliging van zon- en feestdagen tegen te gaan.[83]

Met de nodige stille humor wordt ook de politieke leider van de contra-remonstranten prins Maurits beschreven, zowel in de *Bavianen* als in de latere biografie. Het was een publiek geheim dat Maurits geen modelhuishouding voerde.[84] Zijn 'omgangsoecumene' (Frijhoff) met katholieken strekte zich ook uit tot de sponde. Bij zijn katholieke minnares Margaretha van Mechelen kreeg hij drie zoons; bij vijf andere vrouwen kreeg hij eveneens kinderen,[85] terwijl hij op slinkse wegen profiteerde van illegale vrouwenhandel.[86] In het kader van de strenge kerkelijke tucht van de gereformeer-

den zou men mogen verwachten dat er tegen deze leidsman met een voorbeeldfunctie op zijn minst een tuchtprocedure op gang zou zijn gebracht. Quod non, want we weten inmiddels dat die kerkelijke tucht wél met aanziens des persoons werd toegepast.[87]

Erg geestig is Van Deursen wanneer hij het levenswerk van zijn katholieke collega L.J. Rogier (1894-1974) over de geschiedenis van het rooms-katholicisme in de Nederlanden in de vroegmoderne tijd behandelt en interpreteert.[88] P. Geyl (1887-1966) en Rogier hebben beiden veel geschreven over de protestantisering van Nederland: wat de doorslag gaf was macht en geweld, steun van de overheid, monopolisering van de publieke kerk, gedwongen calvinisering via onderwijs en diaconie.[89] Rogier probeert verder aan te tonen dat de reformatie in de Nederlanden weinig kans van slagen zou hebben gehad, indien de katholieke kerk voldoende en inspirerende geestelijken zou hebben gehad. 'Had het [protestantisme] slechts de betekenis van een kerkelijk ziekteverschijnsel? Men krijgt bij Rogier', zo vervolgt Van Deursen met een vaak aangehaalde zin, 'bijna de indruk dat de mens beschouwd wordt als van nature katholiek, zodat zijn overgang naar het protestantisme steeds een bijzondere verklaring nodig heeft'.[90] Maar, zo heb ik zelf eens opgemerkt, en Van Deursen zelf ook heeft laten zien in het *Kopergeld*, mensen in de vroege Republiek waren ook niet van nature protestant, zodat iedere keus voor getolereerde kerken van de verdeelde doopsgezinden en katholieken een aparte verklaring behoeft.[91] Calvinisering impliceerde altijd een publieke dekatholisering, zodat opbouw van de katholieke kerk in de illegaliteit moest plaats vinden.[92] In tal van gebieden in de Republiek, als elders in Europa, was de uitkomst van de religieuze verhoudingen niet zozeer het resultaat van religieuze hervormingsbewegingen, maar van de politieke en militaire realiteit, zoals ook overduidelijk in Brabant valt te zien.[93]

Terecht heeft Van Deursen gewezen op de werfkracht van de gereformeerde kerk,[94] die geplaatst moet worden in het spanningsveld tussen het idee van de 'heersende kerk' en de 'purior ecclesia'. [95] 'Lidmaatschap was duur: de kerk verlangde een hoge prijs', heet het in *Kopergeld*.[96] In theologisch op zicht wel, maar in financieel opzicht niet, in tegenstelling tot het lidmaatschap van andere kerken, wier voorgangers niet uit de lokale of provinciale kas werden betaald. Van Deursen heeft zeker nagedacht over de aard van het lidmaatschap. Ogenschijnlijk achteloos schrijft hij elders dat het personeel 's zondags met de baas meeging naar de kerk.[97] Wat te denken van een opmerking van Paschier de Fijne – wiens werk Van Deursen gekend heeft – over die motieven voor het lidmaatschap: 'Ik hebse gekent die haren spot met de Dortsche Synodale leere hielden, en evenwel zeer vierig ter Kerken, en ten Avondmaal liepen, en als ik haar vraagde, waarom zy dat deden? Seyden al laggende, *een vet officien is wel een Kerk-gang waart*'?.[98] Tijdens de bestandstwisten wilden de Staten volgens Van Deursen 'vertellen wat een christen nodig is om te geloven om in de hemel te komen'. Maar een overheid die de grenzen van de kerk vaststelt en met behulp van wereldlijke macht ware en valse leer gaat onderscheiden, 'kan moeilijk ontkomen aan gewetensdwang'.[99]

Religieuze pluriformiteit

> Wat te segghen Neutralisten?
> Sy en en zijn noch Geusen, noch oock Papisten,
> Noch Doopsgesinden, noch oock geen Christen,
> Want men in der Schrift van haer noyt en wisten.
> Pamflet van Wijnant Kras, 1602.[100]

'Zeer veel Hollanders konden aan het begin van de zeventiende eeuw nog niet in een bepaald vakje geplaatst worden. Voor hen was de keus nog open, en elke kerk deed het hare om bij het kiezen leiding te geven'.[101] Afgezien van de vraag of het woordje 'nog' in verband met de latere historische ontwikkelingen terecht is, verschilde de aard van het leiding geven aanzienlijk. Natuurlijk kozen velen voor de publieke kerk die het monopolie op de openbare godsdienstuitoefening had, waarvan het lidmaatschap of ten minste liefhebber-zijn van de gereformeerde religie, vaak een voorwaarde was voor een openbare functie, al was de praktijk nog lange tijd anders.[102] De gereformeerden vormden, zoals J.J. Woltjer (1924-2012) dat terecht genoemd heeft, een minderheid tussen

de minderheden,[103] de oude kerk kerk bleef grote aantrekkingskracht uitoefenen evenals de doopsgezinden met hun vaak strenge tucht. Benjamin Kaplan heeft gewezen op de nodige apathie en oppositie in de Nederlandse reformatie.[104] Wat er precies is gebeurd met 'het centrum',[105] de middengroepen, de onbeslisten, de *neutrales* die niet kozen voor 'Genève' of 'Trente' is nog steeds niet bekend, maar ook na Dordt wist de gereformeerde kerk lange tijd slechts een minderheid van de bevolking aan zich te binden.[106] Decennia na de verschijning van de *Bavianen* hebben wij meer oog voor het verschijnsel van de *civil religion*.[107] Bovendien waren er gedurende het gehele *ancien régime* vele onbeslisten en neutralisten die geen enkele keus wilden maken voor een godsdienstige denominatie.[108] Voor Haarlem is aannemelijk gemaakt dat slechts een minderheid van de stadsbevolking omstreeks 1620 kerkelijk meelevend was.[109] Bovendien is Van Deursens idee dat de liefhebbers lidmaten-in-wording waren even stellig als betwistbaar.[110] Voor de Landschap Drenthe was al in de negentiende eeuw bekend dat het aantal lidmaten in de zeventiende eeuw extreem laag was.[111] Ondanks, om het maar eens negentiende-eeuws liberaal te formuleren, de acties en geschriften van tal van gereformeerde predikanten om de religieuze pluriformiteit in de Republiek te verminderen, bleef de Republiek uitzonderlijk veelkleurig en pluriform,[112] zoals een pamflettist in 1614 verduidelijkte met een opsomming, die ook al weer dankzij de *Bavianen* gemeengoed is geworden in de geschiedschrijving over de Republiek: 'ghelijck daer zijn de Coornhertisten, Arminiisten, Vorstianen, Socinianen ofte Poolse broeders, papisten, Mennisten, David Joristen, H. Nicolaïten ende andere meer, daer 't land so vol af is, als den somer vol mugghen'.[113] Gereformeerde leidslieden schreven strijk en zet tegen deze religieuze dissidenten. Franciscus Gomarus bijvoorbeeld verweet Arminius dat hij de Leidse studenten boeken had aanbevolen van de vijanden van de gereformeerde kerk, onder wie Socinus, Castellio en Coornhert.[114]

Die bestaande godsdienstige pluriformiteit in de Republiek was, naast economische motieven, ook een gevolg van het ontbreken van een staatskerk en een 'vorstenreformatie'. De kerkelijke tucht had alleen betrekking op vrijwillige toegetreden lidmaten van de gereformeerde kerk. De keurvorsten van de Palts daarentegen konden de inwoners van hun gebied – geheel in strijd met de Heidelbergse Catechismus - excommuniceren, een systeem dat in de Republiek ondenkbaar was.[115] Het gereformeerd protestantisme was een internationale beweging, maar de lokale omstandigheden bepaalden hoe de gereformeerde kerk vorm kreeg.[116] De vrije heerlijkheid Ameland was in Europees perspectief een van de meest tolerante oorden. Ambten werden hier in de vroege periode van de Republiek bekleed door gereformeerden, lutheranen en katholieken, het eiland vormde een vrijhaven voor afgezette remonstrantse predikanten, de talrijke doopsgezinden werd geen strobreed in de weg gelegd en van overheidswege werd een priester aangesteld en betaald.[117] Van Deursen zélf heeft een adequate typering gegeven van de situatie in Holland van de verhouding tussen overheid en de religieuze denominaties: een actief vervolgingsbeleid zou geleid hebben tot mislukking of massamoord en waarschijnlijk tot beide.[118]

Betrokkenheid en distantie

Om de reformatie te typeren gebruikte Van Deursen in zijn *Kopergeld* terecht de woorden breuk, verscheidenheid en verkettering.[119] Die woorden worden bewaarheid in *Bavianen* en het *Kopergeld,* te meer daar hijzelf de calvinisten plaatst tegenover de remonstranten.[120] Van Deursen begint het woord vooraf van zijn *Bavianen* met de boodschap van de remonstrantse predikant Hendrik Slatius aan zijn vrouw voor zijn terechtstelling in 1623: "'Mijn ziel heeft een gruwel van de calvinisten". Hij [Slatius] behoort tot de zeer weinige Nederlanders, die op het schavot gebracht zijn om hun haat tegen de leer en volgelingen van Calvijn. De martelaarskroon heeft hij er niet mee verdiend, want de rechtmatigheid van dit doodvonnis is nooit in twijfel getrokken. Doch wel hebben zeer velen sindsdien Slatius' belijdenis tot de hunne gemaakt: mijn ziel heeft een gruwel van de calvinisten'.[121]

Godsdiensthistorici waren en zijn zelden objectief,[122] apologetische en confessioneel-gebonden kerkhistorici niet en geschiedschrijvers in het algemeen evenmin,[123] en Van Deursen bewúst niet. Een enkele maal toont Van Deursen ons zijn visie op de mens, die sterk doet denken

aan zondag 3 vraag 8 van de Heidelbergse Catechismus. Wanneer hij de gedwongen kerkgang en de verplichte bijbellezing in de tuchthuizen ter sprake brengt, citeert hij uit de bekende memoriën van de Zutphense predikant Willem Baudartius, die als alle predikanten, ingenomen was met deze instellingen.[124] De gevangenen werden 'ghetucht ofte ter deucht gedwongen, d'een door swaren arbeydt, d'ander door honger, sommige door harde slaghen, sommige oock (en is sijn de beste) door goede Christelijcke predicatien'. Nu volgt geen interpretatie, maar een levensbeschouwelijke exclamatie: 'De beste, ja ... maar Baudartius wist wel dat er veel meer ondeugende dan goede mensen waren'.[125] Sommige historici, onder wie de auteur van een sociale geschiedenis van het Europese calvinisme, Philip Brown, expliciteren hun levensbeschouwelijke plaatsbepaling.[126] Van Deursens boek bevat geen slotbeschouwing waarin hij positie kiest, maar de sympathie van de schrijver ligt duidelijk bij de orthodoxe vertegenwoordigers van 'de ware Christelycke Gereformeerde Religie', de preciezen, de gomaristen, de contraremonstranten of de slijkgeuzen. Van Deursen laat de lezer over zijn eigen religieuze positiebepaling zeker niet in het ongewisse en dat klinkt vooral door in zijn vaak negatieve beoordelingen, gevoed door normatief-theologische opvattingen, van doopsgezinden en de stiefkinderen van het Christendom. In een recensie in het *Tijdschrift voor Geschiedenis* van de omvangrijke studie van Willem Frijhoff over het weeskind Evert Willemsz.[127] typeerde Klaas van Berkel Van Deursen als iemand 'die als een hasj-hond ook drie eeuwen na dato nog de schijn-heiligheid kan ruiken die anderen zouden doorlaten'.[128] Nu worden die honden ingezet om misdadige praktijken op te sporen, terwijl Van Deursen ketterijen signaleert, al had hij soms een wel erg fijne neus voor wat in zijn ogen afweek van de ware leer in heden en verleden. Zelf ben ik van mening dat Van Deursens historisch inzicht zijn zicht op het heden niet altijd heeft verrijkt. Zijn kerkelijke positie in het heden bepaalt wel zijn zicht op het godsdienstige verleden.[129] 'Mijn theologische ligging is niet in het geding', schreef Van Deursen in een polemiek met de Leidse historicus J.J. Woltjer – en G.J. Schutte zegt hem dit na.[130] Doet die theologische ligging er echt niet toe?

De Portugese dichter Fernando Pessoa schreef eens dat het enige voorwoord tot een werk 'het brein [is] van wie het leest'. Ik verschil met Van Deursen in mijn interpretatie en appreciatie van het gereformeerd protestantisme, die dus mogelijk samenhangen met ons beider kerkelijke keuzebepaling. Voor de tweede maal schrijf ik daarom in mijn historisch werk op dat ik een protestant ben. Van Deursen heeft zijn heil gezocht bij vijf verschillende gereformeerde denominaties, terwijl ikzelf een man van het midden ben in de Protestantse Kerk in Nederland.

Volgens Van Deursen is het libertinisme als bewuste levensbeschouwing gebonden aan een redelijke mate van ontwikkeling. Het zijn de regenten die een ander alternatief weten te vinden dan onverschilligheid en die een levensbeschouwing in positieve termen kunnen formuleren. 'Hun filosofie is meer geschikt nuchtere sympathie op te wekken dan krachtige bezieling'. En dan vervolgt Van Deursen met een beschrijving van de Amsterdamse burgemeester C.P. Hooft, 'deze gelijkhebberige, breedsprakige en soms ook wel wat rancuneuze man'. Wie zijn geschriften leest kan weliswaar een zekere genegenheid koesteren om de vasthoudendheid waarmee hij zijn idealen verdedigt van redelijkheid en vrijheid, maar 'geestdriftige bewondering zal hij aan Hooft niet kwijt raken: het zou niet stroken met de humeuren der Hollanders, wier libertinisme het bleke kind was van de religieuze lauwheid hunner karakters'. Die typering is van de gereformeerde predikant Johannes Acronius. 'Men zou het ook vriendelijker kunnen zeggen'. Maar het libertinisme was niet vrij van tragiek. Eigenlijk konden zij zich nergens thuis voelen, 'eerst recht niet na de laatste calvinistische loutering die Dordrecht in de hervormde kerk tot stand bracht'. Vervolgens verwijst Van Deursen naar het lijvige proefschrift van C. van der Woude, congeniaal met de held van zijn boek, Sibrandus Lubbertus, die zelfs Gomarus nog van ketterij verdacht.[131] Dit te Kampen in 1963 verschenen proefschrift is rijk aan citaten uit brieven van theologen uit de gereformeerde republiek der letteren. Lubbertus pleitte tijdens een sessie op de Dordtse synode over de nieuw Bijbelvertaling voor de aanspreektitel 'Du' voor God in plaats van 'Ghy' (hij verloor zijn pleidooi).[132] We

leren Hommius kennen niet alleen als gereformeerd verdediger van zijn waarheid, maar ook als een 'netwerker' bij Lubbertus, die we gerust een patroon van de gereformeerde intelligentsia kunnen noemen.[133] Geregeld komen we de Haarlemse predikant Acronius tegen, die evenals Lubbertus de grenzen der kerk zeer scherp afbakende. Na de Dordtse Synode was hij zeer beducht voor een eventuele godsdienstvrijheid voor de remonstranten. Deze Acronius behoorde toch echt tot de scherpslijpers onder de gereformeerden. In 1602 had hij als stadspredikant samen met de rector van de Latijnse school Ubbo Emmius een zeer scherp plakkaat tegen de doopsgezinden in Groningen verdedigd, waarin de doopsgezinden zelfs van het erfrecht waren uitgesloten. Na een rekwest van enkele menisten werd met steun van Willem Lodewijk door de Staten-Generaal het scherpe plakkaat in 1607 deels ingetrokken.[134]

Af en toe is Van Deursen een theologisch apologeet van het gereformeerd protestantisme, niet gebreideld door zijn vakmanschap. Volgens Van Deursen is het remonstrantisme als vernieuwingsbeweging mislukt. De remonstrantse theologen Episcopius, Grevinchoven, Sapma, Wtenbogaert, Dwinglo, 'ze bleken niet in staat meer te geven dan scholastieke spitsvondigheden. Hun systeem liep uit in een eclectische theologie, die overal een graantje meepikte, maar nergens tot nieuwe constructies kwam'.[135] Welke maatstaf moet hier dienen om te bepalen wat scholastiek en eclectisch is? Elk theologisch systeem, iedere dogmatiek, ieder bijbels ABC, iedere catechismus van welke signatuur ook, is een niet-wetenschappelijke, eclectische constructie over een niet-verifieerbare werkelijkheid. De generatie theologen na Calvijn is wel eens terecht omschreven als 'a neo-scholastic Protestantism which made a science out of the business of being saved'.[136] Het tussenkopje van de paragraaf 'kritische kruimeltjes' vormt niet voor niets een verwijzing naar een werk van Kierkegaard die het in zijn ogen *gesloten* wijsgerige systeem van Hegel kritiseerde.[137]

De spiritualisten als joristen, coornhertisten, familisten en de latere collegianten vormden kleine en nauwelijks georganiseerde groepen, al kan men hun betekenis niet uitdrukken in hun geringe getalsmatige omvang.[138] Doopsgezinden en katholieken waren natuurlijk in getalsmatig opzicht niet te verwaarlozen. De ware variant van die christelijke religie is voor Van Deursen de contra-remonstrantse. Ook al geldt hij in bepaalde kringen als de historicus van het liefdegebod, wanneer ik signaleer dat Van Deursens affiniteit niet in eerste instantie uitging naar de remonstranten, gebruik ik toch echt een understatement. Van Deursen wijst op de onderlinge verdeeldheid van de doopsgezinden, die tijdgenoten soms deed verwijzen naar het doperse Babel. Die kwalificatie valt te begrijpen, want naast Jonge Vlamingen (ook wel Jan Keest-volk of Contra-Huyskopers genoemd), waren er ook de Oude Vlamingen (ook wel geheten Thomas Byntges-volk of Huyskopers), waarvan in 1598 zich de Bankroetiers afsplitsten en in 1620 nog eens de Borstentasters.[139] Van Deursen zal zich bij zijn interpretatie van de betekenis van de doopsgezinden toch niet hebben laten leiden door deze Borstentasters, voor wie het lichaam mogelijk belangrijker was dan de geest?.[140] Ik kan Van Deursens beschrijving - in het kader van de concurrentie op de zielenmarkt, waarbij de volgelingen van Menno Simons de steun van de overheid ontbeerden[141]- van het streven van de onderling sterk verdeelde doopsgezinden naar een gemeente zonder vlek of rimpel niet anders zien dan als een onhistorische, normatief-theologische uitspraak: 'Klaarblijkelijk zijn de doopsgezinden er in geslaagd ondanks het beuzelachtig en schismatiek gekibbel in eigen kring zich toch naar buiten toe de reputatie te verschaffen van een genootschap waar broederlijke liefde en stipte wandel het levensklimaat bepaalden'.[142] Wie bepaalt in theologisch opzicht wat 'beuzelachtig' is?[143] De geschiedenis van Menno's volk kan leerzaam zijn voor een beter begrip van de gereformeerden zelf. Voor de gereformeerde kerk van Delft weten we bijvoorbeeld dat er in de periode 1573-1621 55 tuchtkwesties geweest zijn waarbij sprake was van contact met de doopsgezinden (tegen 31 katholieken, 9 libertijnen, 9 coornhertisten, 8 davidjoristen en 9 remonstranten).[144] In de kerkenraadsnotulen van Emden in de periode 1557-1620 worden 27 personen, een gering aantal, genoemd, die het lidmaatschap opgaven en kozen voor de doopsgezinden, maar wel inclusief hun motivatie.[145]

In de kritiek van de gereformeerden op

Rome en Menno, zo schrijft Van Deursen, 'is meer aan de hand dan onderlinge jalouzie van concurrerende kerkgenootschappen. Mag men heden ten dage achter Calvijns naam het woordje oecumenicus geïntroduceerd hebben, de Nederlandse hervormden waren toch echte zonen van Calvijn, als zij rooms katholieken en doopsgezinden niet beschouwden als gesprekspartners uit een andere kerk, maar als tegenstanders uit een verderfelijke secte'.[146] Als voorbeeld wordt dan vervolgens Marnix van St. Aldegonde opgevoerd, maar die verschilde met Willem van Oranje niet alleen van mening over het al dan niet toelaten van een dansje op een huwelijksfeest. Wij weten nu, maar konden dat al veel eerder weten trouwens,[147] dat in de dagelijkse praktijk vaak wel sprake was van vreedzame religieuze coëxistentie.[148] Mensen konden elkaar openbaar bestrijden, maar in het dagelijks leven zelfs vrienden zijn. Marnix van Sint Aldegonde, die Van Deursen als een bewijs aanvoert voor de gereformeerde visie op andersdenkenden als een verderfelijke secte, verbleef niettemin tijdens zijn ballingschap in 1567 in Bremen in het huis van zijn vriend en schwenckfeldiaan (een spiritualist dus) Bernhard zum Boeme.[149]

Om hun waarheid te verkondigen moesten de gereformeerden geregeld hun toevlucht nemen tot de wereldlijke overheden, waar zij vaak afhankelijk van waren. In de *Bavianen* kunnen we lezen dat de lakenwever Paschier de Fijne, zonder een academische opleiding, in 1611 door de collator buiten de classis om, in Jaarsveld werd benoemd tot gereformeerd predikant. Deze latere bekende remonstrantse voorganger had voor zijn geloof weinig inspiratie geput uit het werk van Beza, maar des te meer uit het *Huisboek* van Bullinger, dat veel in de zogenaamde 'rekkelijke' kringen werd gelezen. Van Deursen kan niet anders dan Paschier de Fijne gelijk geven, die in *zijn Broederlijke vermaning* de contra-remonstranten opwekt hun naasten niet meer met bitterheid te bejegenen, hen niet meer te schelden en na te roepen, hun godsdienstige vergaderingen te verklikken en hun huizen niet meer te helpen plunderen: 'Op dit ene punt winnen de remonstranten het geding: ze zijn minder geneigd de overheid hand- en spandiensten te verlenen bij de uitvoering van repressieve maatregelen'.[150] Dit historisch judicium is juist.[151]

In een bespreking van boek over de liberale partij merkte Van Deursen eens op: 'Dan moet je ook ingaan op alles wat tegen die partij ingebracht kan worden, zoals je in een biografie van Calvijn een hoofdstuk verwacht over Servet'.[152] In de slotbeschouwing van mijn *Gideonsbende* heb ik dat mutatis mutandis gedaan. Dat impliceert de vraag te willen beantwoorden waarom tal van lieden als Slatius, een zwager van de verdraagzame Telle (zie het motto) van calvinisten gruwden.[153] Ik spreek van de minderheidsmentaliteit van de gereformeerde pennevoerders, ondanks hun geprivilegieerde positie, zoals die tot uitdrukking komt in veel nagelaten geschriften in de vorm van byzantinisme jegens de overheden en achterdocht jegens de andere gelovigen.[154] Ik zie dit ook als een keerzijde van de bevoorrechte positie van de gereformeerde kerk.[155] Het klopmotief in veel pamfletten uit het begin van de zeventiende-eeuw is het verwijt, en niet alléén door contrareformatorische satirici in de Zuidelijke Nederlanden,[156] aan de gereformeerden dat zij te weinig liefde kennen en te weinig verdraagzaam zijn. In mijn eigen studie over de gereformeerden in Friesland, geschreven op mijn beurt vanuit een grote betrokkenheid bij de spiritualisten,[157] heb ik mij uiteindelijk – toch wel na eindeloos wikken en wegen - ook laten leiden door de mening van de stiefkinderen van het christendom en de soms vernietigende oordelen van protestantse kerkhistorici over hun geestelijke voorgangers bij mijn interpretatie van het gereformeerd protestantisme: Slatius had geen patent op zijn afkeer van calvinisten. Dat valt ook te begrijpen als we lezen wat een van de leidslieden van de gereformeerden in de Lage Landen Calvijn eens in een brief aan een mederreformator schreef. Calvijn, die in brieven vaak zijn eigen gebrek aan zelfvertrouwen noemde, schreef niettemin aan Melanchthon (28-11-1552) schreef: 'God heeft mij deze plaats op het wereldtoneel gegeven'.[158] Tijdgenoten noemden de gereformeerden geregeld liefdeloos, ijzig en onverdraagzaam. Waarom constateerden sommige tijdgenoten anders dat er meer liefde was te vinden in de hel dan in het Genève van Calvijns opvolger Beza?[159] Waarom zouden ook de Turken en de Saracenen door tal van pamflettisten wat betreft godsdienstige

verdraagzaamheid aan christenen tot een voorbeeld worden gesteld?[160]

De Brusselse predikant Daniel de Dieu zag de ware gereformeerde kerk bedreigd door 'atheïsten' en 'afgoderij, ongerechtigheid en ontrouw'. In een geregeld aangehaalde brief aan de kerkenraad van de Nederlandse gemeente in Londen schreef hij in 1582:

> Men komt de atheïsten en libertijnen overal in grote getale tegen. Sommigen van hen bespotten de godsdienst openlijk. Zij noemen het een fabel en een façade. Volgens hen is het een onderdeel van de regering, door slimme en listige regeerders bedacht om de eenvoudige mensen tot onderdanigheid en gehoorzaamheid te brengen. Godsdienst achten zij daarom iets voor dwazen. Dwazen zijn bereid omwille van de godsdienst zo veel te doen en zo veel te lijden. Anderen komen niet openlijk voor hun verachting van God uit. Zij zeggen dat er zo veel met elkaar strijdende godsdiensten in ons vaderland zijn, dat zij niet weten wat waarachtig is, noch wat zij zouden moeten geloven. Anderen waaien met alle winden mee en schikken zich uiterlijk naar elke kerk. Weer anderen prijzen de vrede en de welstand die er onder het pausdom heerste en maken Gods Woord tot oorzaak van al ons ongeluk en alle onrust.[161]

De vrees voor deze zogenaamde atheïsten, libertijnen en 'ongodisten' was niet ongegrond, zij zouden in getal de gereformeerden hebben overtroffen. Verder is De Dieu van mening dat mensen niet kiezen uit angst voor vervolgingen en verlies van economische voorspoed of uit opportunisme kiezen voor een uiterlijke kerk. Voor spiritualisten was die uiterlijke kerk in het geheel niet van belang.[162] Opvallend is verder dat deze gereformeerde predikant van mening is dat de overheid de godsdienst als een soort opium *voor* het volk beschouwde.[163] Aan het einde van de zestiende eeuw kunnen we tal van teksten vinden met een gelijke strekking als die van dominee De Dieu.[164] Van Deursen bewijst deels de waarheid van De Dieu's opmerkingen in verband met de huwelijksvoltrekking in de publieke kerk: 'Slechts zij die zeer bewust een andere kerkelijke keuze hadden gedaan, zouden haar voor de huwelijksbevestiging mijden. Maar de onverschilligen en de weifelaars maakten van haar diensten gebruik, en stelden zich aan haar invloed bloot, als was het slechts voor een moment, doch wellicht een ogenblik van verhoogde ontvankelijkheid'.[165]

Van Deursens schildering van het religieuze leven in de Republiek roept bij mij toch een beeld op van een maatschappij die al te zeer gestempeld was door de gereformeerde kerk, terwijl hijzelf zich goed bewust was van de religieuze pluriformiteit en het scepticisme en indifferentisme.[166] Tegen de secretaris van Maassluis worden in 1617 vier beschuldigingen geuit. Ten eerste zou hij hebben verkondigd dat de gereformeerden beweerden dat de ene mens was geschapen ter verdoemenis, en een ander tot zaligheid. Ten tweede zou hij lichtvaardig hebben gesproken over de predikanten: beter tien Calvini verbrand dan een Servetus. Ten derde zou hij hebben beweerd liever tien andere gezindheden te dulden dan tweeërlei gereformeerden en ten vierde lasterlijke woorden in een tuin in gezelschap van vrienden hebben gesproken over de predestinatie: deze kool is gepredestineerd om afgesneden te worden. Geloof in predestinatie kon een bevrijdende werking hebben op de gelovigen, zoals Van Deursen laat zien, kon ziek maken en mensen wanhopig stemmen,[167] maar kon ook op tal van manieren worden bestreden en geridiculiseerd. Slatius' herhaaldelijk herdrukte pamflet *Ghepredestineerden dief* is daar een bekend voorbeeld van.[168] Van Deursen citeert dit artikel, maar noemt alleen de eerste beschuldiging. Mijn vermoeden is dat de aantallen lieden die even afkerig waren van bepaalde intolerante uitingen van de gereformeerden en zich sceptisch uitlieten over gepredestineerde kolen of dieven, neutralisten en indifferentisten groter waren dan Van Deursen lijkt te suggereren.[169]

Ten slotte

In het woord vooraf van de fraai geïllustreerde vierde druk van de *Bavianen* merkte Van Deursen op dat er sinds 1974 zo veel geschreven is over het kerkelijk leven in Holland omstreeks 1600 'dat alleen een ingrijpende herschrijving daar volledig recht aan had kunnen doen. Als zo'n boek er ooit nog eens komt, zal dat het werk moeten zijn van een jonger historicus'.[170]

In het licht van het voorgaande zou ik die herschrijving willen beperken én verbreden. In de eerste plaats is het de hoogste tijd voor een allesomvattende studie over de bestandstwisten.[171] In de tweede plaats zou ik een herschrijving van de godsdienstgeschiedenis van Holland in vergelijkend perspectief willen bepleiten. Aangezien de katholieke, doperse, lutherse en calvinistische reformaties ondanks de talrijke onderlinge verschillen en polemieken vele algemene patronen kennen,[172] zou ik willen pleiten voor een geschiedenis in vergelijkend Europees perspectief van het Christendom in al zijn facetten (inclusief de weerstanden) in de Lage Landen 1450-1650, waarbij met het oog op de continuïteit en discontinuïteit ook veel aandacht wordt geschonken aan de institutionele en financiële dimensies. Om in de taal van Van Deursen te spreken: de velden zijn wit om te oogsten. Is er een lezer van dit tijdschrift die zich voelt geroepen om, bijvoorkeur alleen, een dergelijke synthese te schrijven?

Dr. W. Bergsma (1955) studeerde geschiedenis en culturele antropologie aan de Rijksuniversiteit Groningen en is sinds 1985 als historicus voor de Nieuwe Tijd verbonden aan de Fryske Akademy te Leeuwarden. Email: wbergsma@fryske-akademy.nl

Den arminiaenschen dreck-waghen. Dit contraremonstrantse pamflet uit 1618 werd door Van Deursen ooit aangeduid als "een der venijnigste libellen" uit de tijd van de Bestandstwisten. De voorstelling toont hoe de belangrijkste vertegenwoordigers van de remonstranten en enkele andere hervormers in een wagen worden afgevoerd. De wagen wordt getrokken door twee wilde paarden genaamd "onenichheyt" die allebei een andere kant op willen. In de wagen zitten Uytenbogaert (op de bok), Arminius, Bertius, Vorstius, Taurinus, David Joris, Adolphus Venator, Coornhert en de "Afvallighe Weder-dooper". Voor de wagen staan twee jesuïeten. Rechts op de voorgrond proberen twee arminianen tevergeefs ook een contraremonstrantse predikant op de wagen te krijgen. De man links met een brandende fakkel wijst de wagen de weg en stelt Johan van Oldenbarnevelt voor. [Knuttel 2772; collectie P.H.A.M. Abels]

Noten

1 Graag wil ik Klaas van Berkel (RUG), Jelma Knol (Feanwâlden), Douwe Kooistra (Leeuwarden), Judith Pollmann (UL), Herman Selderhuis (TUA) en Mirjam van Veen (VU) bedanken voor hun kritiek op een eerdere versie van dit artikel.

Uit een sonnet aan het slot van een door Reinier Telle uit het Latijn vertaald pamflet *Brief van Ianvs Drvsivs professoor van de hebreeuwsche tale in de hooghe-schole tot Franeker. Aen de Nederlandtsche broeders. Waer in vvederleyt vvordt de valsche lasteringe van 't gheschapen vvoordt onlanx tegen den Autheur gestroyt by Sibrandvs Lvbbertvs* ... (1615).

Een ongeannoteerde versie van dit artikel verscheen in verkorte vorm in *Een gereformeerde jongen. Arie Theodorus van Deursen 1931-2011*, o.r.v. Fred van Lieburg en Joke Roelevink (Amsterdam 2012) 195-202.

2 A.Th. van Deursen, *Bavianen en Slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt* (Assen 1974; derde fotomechanische herdruk Franeker 1998) 29-30.

3 Zie voor de ontstaansgeschiedenis van deze studie Joke Roelevink en Fred van Lieburg, 'Arie Theodorus van Deursen (1931-2011). Een levensbeschrijving in feiten en eigen woorden', in: id., *Een gereformeerde jongen*, 15-68, i.h.b. 41-43.

4 A. Goslinga, een van Van Deursens voorgangers aan de VU, publiceerde van zijn proefschrift alleen het eerste deel. 'Het was niet de laatste maal dat Goslinga in grotere concepties dacht dan zijn liefde voor het detail hem toestond te verwezenlijken'. *Biografisch Woordenboek van Nederland*, II, o.r.v. J. Charité, (Amsterdam 1985) 187.

5 Af en toe verwijs ik naar literatuur die verschenen is voor de publicatie van de *Bavianen* en die door Van Deursen niet is genoemd. Die boeken zal de zeer belezen Van Deursen ongetwijfeld hebben gekend, maar een verwijzing naar oudere relevante literatuur was wel eens op zijn plaats geweest. De basis van dit *magnum opus* berust niet op literatuurstudie, maar op archiefwerk en bestudering van boeken en pamfletten uit de tijd van de slijkgeuzen zelf. 'Ik heb de neiging literatuur alleen te gebruiken alsof het bronnen zijn en alleen dingen van mijn gading eruit te halen, maar niet zozeer andermans visie. Daardoor bemoei ik mij ook weinig met de theorie van de geschiedenis'. Van Lieburg en Roelevink, 'Arie Theodorus van Deursen', 29.

6 Wie liever conceptuele artikelen leest inclusief de *status quaestionis* kan elders terecht, bijv. bij Willem Frijhoff *Embodied belief. Ten essays on religious culture in Dutch history* (Hilversum 2002).

7 Een eerste begin is Marian Hellema, *Geschiedenis en godsdienst. Religieuze geschiedschrijving sinds de verzuiling bij Van Deursen en Frijhoff* (Afstudeerscriptie Instituut Geschiedenis UU 2006), raadpleegbaar op internet.

8 (Hilversum/Leeuwarden 1999) 9.

9 Mijn sympathie gaat nu eenmaal meer uit naar Castellio dan naar Calvijn. Ik heb Van Deursens werk vrij snel na mijn inschrijving als student in de geschiedenis aan de Rijksuniversiteit Groningen (1974) gelezen, maar mijn kennis en gevoel voor subtiele humor schoten destijds tekort om de grote kwaliteiten van Van Deursen als historicus en stilist naar waarde te schatten. Bovendien had de volheid des levens zich nog niet zó aan mij geopenbaard, dat ik met begrip of empathie kennis kon nemen van het rondtrekkende bestaan van stedelingen met dorstige kelen op een zondag tijdens de kerkdiensten. In diezelfde tijd las, of beter gezegd: raadpleegde ik ook het omvangrijke, baanbrekende tweedelige werk uit 1975 van Johan Decavele over het protestantisme in Vlaanderen: *De dageraad van de reformatie in Vlaanderen* (1520-1565). Aangespoord door mijn leermeester E.H. Waterbolk (1915-2000) tijdens een werkcollege over tolerantie in de Nederlanden in de vroegmoderne tijd, bestudeerde ik geboeid het werk van Uwe Plath, *Calvin und Basel in den Jahren 1552-1556* (Zürich 1974) waardoor mijn voorliefde voor de stiefkinderen van het Christendom, in het bijzonder de spiritualisten, ontstond. In dit boek werd ook veel aandacht besteed aan Calvijns tegenstrever Sebastiaan Castellio. Deze studie, de prachtige biografie van Castellio van F. Buisson, *Sébastien Castellion. Sa vie et son oeuvre (1515-1563)* (2dln. Parijs 1892) en het heldere en partijdige boekje van S. van der Woude, *Verguisd geloof. De lotgevallen van Michaël Servet, martelaar van protestantse onverdraagzaamheid en Sebastiaan Castellio, apostel der godsdienstvrijheid* (Delft z.j.) hebben in mijn studententijd mede mijn beeld van het calvinisme bepaald. Vrijwel jaarlijks lees ik in Castellio's aanval op Calvijns aandeel in de terechtstelling van Servet *De haereticis an sint persequendi.* (1554). Ik noem deze boeken, omdat die mede mijn visie op Van Deursens werk bepalen. Met die beslagen bril zal ik volgens Van Deursen wel in een put moeten vallen.

10 *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 108 (1993) 259.

11 Hier zou een verwijzing naar H.A. Enno van Gelder, *Revolutionnaire reformatie. De vestiging van de Gereformeerde Kerk in de Nederlandse gewesten, gedurende de eerste jaren van de Opstand tegen Filips II, 1575-1585* (Amsterdam 1943) en J. Lindeboom, *De confessioneele ontwikkeling der reformatie in de Nederlanden* ('s-Gravenhage 1946) 107 e.v. op zijn plaats zijn geweest, evenals trouwens naar het belangrijke artikel van H.G. Koenigsberger, 'The Organization of Revolutionary Parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century', in: Id., *Estates and Revolutions. Essays in Early Modern European History* (Ithaca/Londen 1971) 224-252. De werking van de tucht, lidmatenaantallen, tempoverschillen per plaats in het calviniseringsproces en de werfkracht van de doopsgezinden waren reeds aangestipt door Alastair C. Duke, 'Nieuwe Niedorp in Hervormingstijd', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* XLVIII (1967) 60-71.

12 Zie vooral de mooie passage over de psalmen in de *Bavianen*, 172-180, thans aan te vullen met bijv. David Beck, *Spiegel van mijn leven; een Haags dagboek uit 1624*, ed. Sv.E. Veldhuijzen (Hilversum 1993), reg., s.v. psalmen.

13 *Bavianen*, 308. In 1650 verboden de Staten van Holland de Zuid-Hollandse synode uitspraken te doen over het hoogopgelaaide conflict over de sabbatsrust. Geudeke, *Classis Edam*, 426 nt 426.

14 *Bavianen*, 331-332.

15 *Bavianen*, 62 en 77. Zie nu het themanummer 'Probleempredikanten' van het *Nederlands Tijdschrift voor Kerkgeschiedenis* 10 (2002).

16 P. H.A.M. Abels, *Ovittius' metamorphosen. De onnavolgbare gedaantewisselingen van een (zielen)dokter in de Reformatietijd* (Delft 2003).

17 De stad telde in 1616 700 lidmaten op een inwonersaantal van 3632 in 1622. *Bavianen*, 133 en 163.

18 *Bavianen*, 336.

19 Piet de Rooy, *Openbaring en openbaarheid* (Amsterdam

2009) 16.

20 K.W. Swart, *The Miracle of the Dutch Republic as seen in the Seventeenth Century* (Londen 1967) 9.

21 Zie voor de oudere literatuur de overzichtsartikelen van Christine Kooi, 'The Netherlands', in: David M. Whitford, *Reformation and Early Modern Europe, a guide to research* (Kirksville, Missouri 2008) 273-289 en Guido Marnef, 'Belgian and Dutch Post-War Historiography on the Protestant and Catholic Reformation in the Netherlands', in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 100 (2009) 271-292 en de mooie studie van Philip Brown, *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism* (New Haven/Londen 2002), met uitvoerige beredeneerde literatuuropgaven.

22 Herman Roodenburg, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700* (Hilversum 1990) 15-16.

23 Zie voor literatuur bijv. het programmatische artikel over het bijna tot lopende-band-industrie geworden onderzoek van het 'Konfessionalisierungsparadigma' de belangrijke bundel o.r.v. Heinz Schilling, *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der 'Zweiten Reformation'* (Gütersloh 1985) en Heinz Schilling, 'Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas', in: Wolfgang Reindhard und Heinz Schilling, red., *Die katholische Konfessionalisierung* (Gütersloh 1995) 1-49. Het oudere werk van Schilling herdrukt in Heinz Schilling, red., Louise Schorn-Schütte en Olaf Mörke, *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionasgeschichte* (Berlijn 2002). Voor de Nederlandse context vooral het hoofdstuk 'Protestantization, Catholization, Confessionalization' in Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806* (Oxford 1995) 361-398; zie ook E. Geudeke, *De classis Edam 1572-1650. Opbouw van een nieuwe kerk in een verdeelde samenleving* (Gouda 2010) 2 e.v.

24 Bijv. Jean Delumeau, 'Le prescrit et le vécu', in: id., *Le christianisme va-t-il mourir?* (Parijs 1977) 175-214.

25 Bergsma, *Gideonsbende*, 185-187 i.h.b. nt 181. In 1558 stelde de Antwerpse kerkenraad vast dat er 'een afsunderinge [dient te] syn tusschen de kinderen Godes ende des Weerelts, welcke meest gelegen is inde belijdenissen des geloofs ende dat se hen geven onder die discipline Christi'. Met dat laatste wordt de kerkelijke tucht bedoeld. A.J. Jelsma, *Adriaan van Haemstede en zijn martelaarsboek* ('s-Gravenhage 1970) 51.

26 Christien Boomsma en Marike Peterzon, 'Met dode mensen ga je net zo om als met levende mensen. Interview met A.Th. van Deursen', in: *Groniek* 28 (1995) 446-452, p. 451. Het boek baande ook de weg naar zijn lidmaatschap in 1978 van de KNAW. K. van Berkel, 'Arie Theodorus van Deursen', in: *Levensberichten en herdenkingen 2012 KNAW* (Amsterdam 2012) 40-51, hier 44.

27 Zie voor een andere benadering van de kerkgeschiedenis het destijds programmatische artikel van Willem Frijhoff, 'Van "histoire de l' église" naar "histoire religieuse". De invloed van de "Annales"-groep op de ontwikkeling van de kerkgeschiedenis in Frankrijk en de perspectieven daarvan voor Nederland', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 61 (1981) 113-154. De auteur rekent Van Deursen in Nederland tot de eersten die studie gemaakt hebben van niet alleen het beleden geloof, maar ook het geleefde geloof. p. 150.

28 Ik noem hier slechts de tweedelige studie van P.H.A.M. Abels en A.Ph.F. Wouters , 2 dln. , *Nieuw en ongezien. Kerk en samenleving in de classis Delft en Delfland 1572-1621* (Delft 1994). Het afscheidscollege van J.J. Woltjer, *' Een niew ende onghesien dingh'. Verkenningen naar de positie van de kerkeraad in twee Hollandse steden in de zestiende eeuw* (Leiden 1985) aan de toenmalige Rijksuniversiteit Leiden was voor de stad Delft richtinggevend (I, 20). Uiteraard kon op basis van dit diepgaande onderzoek Van Deursens werk geregeld worden gekritiseerd. Reg., s.v. Van Deursen.

29 J.J. Poelhekke beschouwde *Bavianen* als een meesterwerk. P.J.A.N. Rietbergen, 'Een historicus en zijn basis: de bronnen en het verhaal. Over het cultuurhistorische oeuvre van A.Th. van Deursen', in: *Theoretische Geschiedenis* (1995) 295-303, p. 295. Zie ook Paul Abels , 'Een stille revolutie in Nijmegen: met dank aan Van Deursen', in: Van Lieburg en Roelevink, *Gereformeerde jongen*, 203-208.

30 *Plain Lives in a golden age. Popular culture and society in seventeenth-century Holland*, vertaling Maarten Ultee, (Cambridge 1991).

31 Zie nt 33 en 66.

32 Volgens M. van Os schuwde Van Deursen de theorie omdat hij haar als een obstakel zag en negeerde hij haar omdat zij als een abstractie zijn gevoel voor esthetiek kwetste. 'Portret van een geleerde. A.Th. van Deursen', in: M. Bruggeman, e.a., red., *Mensen van de Nieuwe Tijd. Een liber amicorum voor A.Th. Van Deursen* (Amsterdam 1996) 10. Esthetische voorkeuren kunnen volgens mij geen belemmering vormen voor kennisname van meer theoretische werken.

33 Zo kritiseert Van Deursen terecht onder meer Busken Huet, Evenhuis, Geyl, C.M. van der Kemp, H.J. Olthuis,van Ravesteyn, Rogier, Romein, Roorda. *Bavianen*, reg., s.v. Zie ook de recensie van Otto J. de Jong van *Bavianen* in *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 92 (1977) 101-102.

34 Bijv. in de nog altijd belangrijke studies van Lucien Febvre 'Une question mal posée: Les origines de la réforme française et le problème de la réforme', in id., *Au coeur religieux du XVIe siècle* (2e druk, oorspronkelijk 1929; Parijs 1968) 3-70 en E.W. Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (München/Wenen 1965

35 Van Deursen, *Bavianen*, 34.

36 Robert W. Scribner, 'The Impact of the Reformation on Daily Life', in: *Mensch und Objekt im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Leben – Alltag – Kultur* (Sonderdruck) (Wenen 1990) 316-317 met vele verwijzingen naar oudere literatuur.

37 *Contrasting Communities.English Villagers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Cambridge 1974) 319.

38 Vgl. A.Th. van Deursen en G.J. Schutte, *Geleefd geloven. Geschiedenis van de protestantse vroomheid in Nederland* (Assen 1996). In mijn *Gideonsbende* heb ik geworsteld met de interpretatie van de bronnen bij de beantwoording van de vraag wat de gelovigen dachten. In dat kader heb ik ook enige kritiek geuit op deze studie. Werden die bijbels nu echt veel gelezen door de vrouwen, als ze al geletterd waren, die toch de meerderheid vormden van de lidmaten? 294 e.v. Op de specifieke problemen van de *acta ecclesiastica* als bron voor het geloofsleven ben ik expliciet ingegaan in '"Slow to hear God's Holy Word"? Religion in everyday life in early modern Friesland', in: L.

Laeyendeckter, L.G. Jansma en C.H.A. Verhaar, red., *Experiences and explanations. Historical and sociological essays on religion in everyday life* (Leeuwarden 1990) 59-78.

39 'Wie goed doet en niet omziet, laat zelden sporen in de archieven na. Wie goed preekt en zijn preek niet laat drukken, blijft onzichtbaar'. J.J. Woltjer in zijn uitgebalanceerde opstel 'De religieuze situatie in de eerste jaren van de Republiek', in: *Ketters en Papen onder Filips II* (Utrecht 1986) 94-108, cit. 99.

40 Zie voor het kwantificeren van tuchtgevallen bijv. de studie over de classis Edam, waaruit blijkt dat het percentage tuchtgevallen terugliep 7 à 8% in de jaren 1596–1615 naar 1 à 2% in de jaren 1626-1640 naar 0.5% na 1640. Geude, *Classis Edam*, 210. Eenzelfde tendentie in Graft. *Ibid.*

41 J. Hondius, *Swart register van duysent sonden* (Amsterdam 1679).

42 Zie nu bijv. mede op basis van kerkenraadsarchieven Els Kloek, *Wie hij zij, man of wijf. Vrouwengeschiedenis en de vroegmoderne tijd: Drie Leidse studies* (Hilversum 1990) 78-121.

43 Bijv. Andrew Pettegree, *Reformation and the Culture of Persuasion* (Cambridge 2005), die sterk de nadruk legt op de mondelinge overdracht van de nieuwe hervormingsgezinde ideeën via de kerk en de markt. Een nuancering van de bekende opvattingen van Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change* (2 dln.; Cambridge 1979).

44 Arthur E. Imhof, *Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren – und weshalb wir uns heute so schwer damit tun* (München 1985) 81.

45 *Bavianen*, 69-70.

46 *Bavianen*, 276.

47 Wijminga, *Festus Hommius* (Leiden 1899)174-175.

48 (Groningen 1904). In het kader van de kerkelijke tucht en de 'adhering to forbidden pagan customs or ritual acts' wordt Wumkes' studie aangehaald door Heinz Schilling, *Civic Calvinism in Northwestern Germany and The Netherlands. Sixteenth to Nineteenth Centuries* (Kirksville, Missouri 1991) 56-57.

49 Wumkes, *Gereformeerde kerk*, 4.

50 In het in 1976 verschenen opstel over 'Cultuur in het isolement' schrijft Van Deursen over de Groningse volkscultuur: 'De kerk is nagenoeg de enige instantie die het volk hogere cultuur aanbiedt. Tevens is zij voortdurend in protest tegen de lagere cultuur, zodat ze ons daarover waardevolle informatie verschaft. Daarom is Wumkes' beschrijving van de Ommelander kerken in de tijd van de Republiek de beste ingang naar de volkscultuur van de zeventiende eeuw'. In: id., *De hartslag van het leven. Studies over de Republiek der Verenigde Nederlanden* (Amsterdam 1996) 155.

51 (Franeker 2010).

52 Abels,Wouters, *Nieuw en ongezien*, 2, 447 nt 26.

53 Van de 60 aangeschreven kerkelijke archiefbeheerders weigerden zes hun medewerking en veertien reageerden niet. A.Th. van Deursen, *De eeuw in ons hart. Negenentwintig opstellen over geschiedenis, geschiedschrijving en geschiedbeleving* (Franeker 1991) 63.

54 Vgl. Van Os, 'Portret', 10.

55 Wumkes, *Gereformeerde kerk*, 121.

56 Ook de Utrechtse hoogleraar in de theologie S.D. van Veen (1856-1924) maakte creatief gebruik van de kerkenraadsarchieven van de stad Groningen, bijv. in zijn artikel 'De gereformeerde kerk van Groningen vóór en na de Reductie', in: id., *Historische studiën en schetsen* (Groningen 1905) 61-106.

57 De adellijke ambachtsheer Johan van Duvenvoirde en Woude maakte te Warmond het koor van de in 1573 verwoeste dorpskerk geschikt voor de gereformeerde eredienst; hij regelde de glasschenkingen aan de kerk, waaronder die van de hoogheemraden van Rijnland, waartoe hij ook zelf behoorde. Hij was echter katholiek en liet op zijn kasteel de mis lezen. S. Groenveld, 'Schenkingen van gebrandschilderde glazen in Holland in de zestiende en zeventiende eeuw. Ontwikkelingen in argumenten en methoden', in: *Bulletin KNOB* 3 (2012) 142-157, hier 149. Zouden de dorpelingen hier vreemd tegenaan hebben gekeken? Kerkenraden hadden doorgaans geen bezwaren tegen ornamenten in de kerk. Ilja M. Veldman, 'Calvinisten en de beeldende kunst in de zeventiende eeuw', in: Bruggeman, *Mensen*, 297-306.

58 Voorbeelden van het aanstellen in 1566 van evangelische predikers in Noordhollandse dorpen door een ambachtsheer en de reactie van de bevolking in Henk van Nierop, *Het verraad van het Noorderkwartier. Oorlog, terreur en recht in de Nederlandse Opstand* (Amsterdam 1999) 59. Gebaseerd op J. van Vloten, 'Noordholland in 't geuzenjaar. (Naar de verhoren in 't Belgische Rijksarchief)', in: *Studiën en Bijdragen op 't gebied der Historische Theologie* red. W. Moll en J.G. de Hoop Scheffer (Amsterdam 1872) 1, 143-152, 303-342.

59 *Bavianen*, 230. Zie voor Hommius in de context van de stadsreformatie nu Christine Kooi, *Liberty and Religion. Church and State in Leiden's Reformation 1572-1620* (Leiden/Boston/Keulen 2000).

60 Van Deursen, *Bavianen*, 257. Het volledige citaat uit deze brief luidt: 'Vorstiani nostri quotidie novas acquirunt vires. Eo enim perduxerunt res suas, ut Nobiles, qui pagis praesunt, quorum plerique aut Pontificij sunt aut Libertini neminem admittant nisi Vorstianum et tametsi Ecclesiae unanimi consensu alios viros pios et in doctrina sanos vocent et flagitent, tales violenter arcent et Vorstianos invitis Ecclesijs obtrudunt'. Wijminga, *Festus Hommius*,) 146.

61 Zie voor de verhouding tussen de lokale overheden en de verschillende kerken tijdens de Republiek Peter van Rooden, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990* (Amsterdam 1996) 20-27, i.h.b.24.

62 Zie evenwel zijn 'Kerk of parochie? De kerkmeesters en de dood ten tijde van de Republiek', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 89 (1976) 531-537 en *Mensen*, 309.

63 F.A. van Lieburg, *Profeten en hun vaderland. De geografische herkomst van de gereformeerde predikanten in Nederland van 1572 tot 1816* (Diss. VU Amsterdam 1996) 27. Op de Dordtse Synode werd de leer weliswaar tot tevredenheid voor de gereformeerden geregeld, maar dat gold niet voor de kerkorde. Het beginsel van de zelfregering binnen eigen kring was ondergeschikt aan de souvereiniteit van de gewestelijke Staten. J. Reitsma en J. Lindeboom, *Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden* (5e druk; 's-Gravenhage 1949) 286. Terecht wijst W. Nijenhuis ook op een van de ongerijmdheden van de bestandstwisten, namelijk dat de partij die gekant was tegen het overheidsgezag in de kerk de overwinning kon behalen dankzij de overheidssteun, terwijl de verdedigers van de autoriteit van de overheid in kerkelijke aangelegenheden juist verloren dankzij die

autoriteit. "De publieke kerk veelkleurig en verdeeld, bevoorrecht en onvrij', in: D.P. Blok, e.a., red., *Algemene Geschiedenis der Nederlanden* 6 (Bussum 1979) 343.

64 Zie nu Wiebe Bergsma, *De wereld volgens Abel Eppens, een Ommelander boer uit de zestiende eeuw* (Groningen/Leeuwarden 1988), hoofdstuk IV. Wumkes haalt een sprekend citaat aan uit *Ein Christelijcke Tragediae Die Coopman* (Bremen 1592) van deze Ommelander balling: 'Men wert ons niet vragen, oft wy Luthers, Zwinglisch, Calvinisch, Papistisch, ofte ooc noch anders van eenige vreemde irdom ende meeninghe gewesen zijn, die nu vele onder Christi name opstaen'(109). Van dit boek werden via het omvangrijke netwerk van deze Appingedammer honderden exemplaren verspreid. Meindert Schroor en Otto Knottnerus, 'De Opstand 1568-1594', in: M.G.J. Duijvendak, e.a., red., *Historie van Groningen II Nieuwe Tijd* (Zwolle z.j.) 151.

65 W. Nijenhuis, 'Varianten binnen het Nederlandse calvinisme in de 16e eeuw', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 89 (1976) 358-372.

66 'Want de classes waren bij uitstek de instrumenten van de calvinisering'. *Bavianen*, 9. Eerder geconstateerd in een recensie door I. Schöffer in *Tijdschrift voor Geschiedenis* 91 (1978) 302-303. De aansluiting bij de Opstand in 1572 was toch echt in sommige steden een 'revolutionnaire reformatie' (Van Gelder). De Gouwenaars bijv. liepen voor 1572 niet bepaald warm voor de nieuwe leer. Zie bijv. K. Goudriaan, 'Fervente vroomheid in een bange tijd', in: P.H.A.M. Abels, e.a., red., *Duizend jaar Gouda. Een stadsgeschiedenis* (Hilversum 2012) 174-214.

67 Zie H.A. Speelman, *Calvijn en de zelfstandigheid van de kerk* (Kampen 1994), 187 e.v. Over verschil in visie op dit probleem ook W. van 't Spijker, 'Stromingen onder reformatorisch gezinden te Emden', in: *De synode van Emden oktober 1571. Een bundel opstellen ter gelegenheid van de vierhonderjarige herdenking*, o.r.v. D. Nauta, J.P. van Dooren en Otto J. de Jong (Kampen 1971) 50-74.

68 A.Th van Deursen, 'Petrus Hackius en de varianten van het calvinisme', in: Fred de Bree, Marijke Spies en Roel Zemel, red., *'Teeckenrijcke Woorden' voor Henk Duits. Opstellen over literatuur, toneel, kunst en religie meest uit de zestiende en zeventiende eeuw* (Amsterdam/Münster 2002) 7-17.

69 *Bavianen*, 185 en de daar genoemde bewijsplaatsen. Zie ook Lindeboom, *Confessioneele ontwikkeling*, 44 en 54.

70 Zie het lemma Heinrich Bullinger van Fritz Büsser in *Theologische Realenzyklopädie* VII (Berlijn/New York 1981) 375-387. In zijn *Hausbuch* verkondigde Bullinger de opvatting dat niet de overige discipelen door Judas' deelname aan het avondmaal werden bevlekt, maar Judas zelf. Paulus zegt immers dat ieder zichzelf moet beeproeven en niet dat ieder moet oordelen over een ander. J. Plomp, *De kerkelijke tucht bij Calvijn* (Kampen 1969) 29 met een verwijzing naar het ook door Van Deursen benutte boek W. Hollweg, *Heinrich Bullingers Hausbuch. Eine Untersuchung über die Anfänge der reformierten Predigtliteratur* (Neukirchen 1956).

71 J.J. Woltjer, *Op weg tachtig jaar oorlog. Het verhaal van de eeuw waarin ons land ontstond. Over de voorgeschiedenis en de eerste fase van de Nederlandse opstand* (z.pl. 2011) 268.

72 *Bavianen*, 16 en Mirjam van Veen, *Een nieuwe tijd, een nieuwe kerk. De opkomst van het 'calvinisme' in de Lage Landen* (Zoetermeer 2009) 26.

73 W. Nijenhuis, *Hoe calvinistisch zijn wij Nederlanders?* (Amsterdam 1994) 36-37 en Van Veen, *Nieuwe tijd*, 175; eenzelfde mening van Hugo de Groot aangehaald in Lindeboom, *Confessioneele ontwikkeling*, 54.

74 Zie bijv. Roodenburg, *Onder censuur*, 25-26, die zich beroept op studies van John Bossy.

75 'The magistrate had far less direct control over the church than in almost any other protestant, or indeed catholic, country at this time: the regents were concerned to minimize this independence, the leaders of the church to maintain it unblemished'. J.L. Price, *Holland and the Dutch Republic in the Seventeenth Century. The Politics of Particularism* (Oxford 1994) 202 e.v.

76 Aangehaald in J.C.H. Blom en C.J. Misset, '"Een onvervalschte Nederlandsche geest". Enkele historiografische kanttekeningen bij het concept van een nationaal-gereformeerde richting', in: *Geschiedenis godsdienst letterkunde Opstellen aangeboden aan dr. S.B.J. Zilverberg ter gelegenheid van zijn afscheid van de Universiteit van Amsterdam*, o.r.v. E,K. Grootes en J. den Haan (Roden 1989) 226.

77 Vgl. de passage over '"Patoit de Canaan" et humeur protestant', in: Émile G. Leonard, *Le protestant français* (Parijs 1955) 117 e.v.

78 Ook op het gebied van de catechese was er continuïteit met de vijftiende eeuw. Een theoloog die het gereformeerd catechetisch onderwijs in de Republiek wilde onderzoeken, zag bij de voorbereidingen grote overeenkomsten tussen het laatmiddeleeuwse en gereformeerde catechetisch onderricht. A. Troelstra, *De toestand der catechese in Nederland gedurende de vóór-reformatorische eeuw* (Groningen 1901) xi-xii. Ook kenden de gereformeerden een duidelijke heiligentraditie. Zie bijv. J. Exalto, *Gereformeerde heiligen. De religieuze exempeltraditie in vroegmodern Nederland* (Nijmegen 2005).

79 Tal van voorbeelden in B.H.D. Hermesdorf, *Rechtsspiegel. Een rechtshistorische terugblik in de Lage Landen van het herfsttij* (Nijmegen 1980). Ook anderen hebben gewezen op tapverboden of het etaleren van fruit en groente op de markt onder het sermoen. R.R. Post, *De zestiende-eeuwse Nederlandse vóór-reformatorische zielzorger in functie* (Nijmegen/Utrecht 1947) 5.

80 B.H.D. Hermesdorf, *De herberg in de Nederlanden. Een blik in de beschavingsgeschiedenis* (Assen 1957) 162 e.v. ; cit. 163. In Engeland probeerden de kerkelijke rechtbanken in de 13de en 14de eeuw eveneens een 'puriteinse' levensstijl af te dwingen. Kloek, *Wie hij zij*, 120 nt 130 met een verwijzing naar het werk van Margaret Spufford.

81 Voorbeelden en literatuur in o.m. G.J. Schutte, 'Het calvinistisch Nederland', in: id., *Het Calvinistisch Nederland. Mythe en werkelijkheid* (Hilversum 2000) 19. Van Deursen zou parallelle ontwikkelingen mutatis mutandis ook hebben kunnen zien in bijv. M. Cloet, *Het kerkelijk leven in een landelijke dekenij van Vlaanderen tijdens de 17e eeuw. Tielt van 1609 tot 1700* (Leuven 1968).

82 Eddy Put m.m.v. Bernadette Pauwels, "Het fundament van eene welgeregelde repulique'. De Antwerpse zondagsscholen in de 17de eeuw', in: *De zeventiende eeuw* 5 (1989) 11-20. Zie voor de historiografie over de katholieke zuidelijke Nederlanden Marnef, 'Historiography', 289-291.

83 Geudeke, *Classis Edam*, 425 e.v. met een beroep op G. Rooijakkers, *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant, 1559-1853* (Nijmegen 1994). Zie ook Fred van Lieburg, *Een eiland na de Reformatie. Schouwen-Duiveland 1572-1700* (Amsterdam 2011) 313-314.

84 In libellen en pamfletten werd de 'qua-koppigheydt ende overschuymende dolheyt' van de prins en diens omgeving ('bordeelbrocken, dronckaerts, hoereerders') breed uitgemeten. Proeven in J. Bax, *Prins Maurits in de volksmeening der 16e en 17e eeuw* (Amsterdam 1940) 265 e.v.

85 A.Th. van Deursen, *Maurits van Nassau. De winnaar die faalde* (Amsterdam 2000) 223-224.

86 *Ibid.*, 225. Een publiek schandaal bleef uit zegt Van Deursen, maar hier wordt de zaak met de mantel der liefde bedekt.

87 Judith Pollmann, 'Off the Record: Problems in the Quantification of Calvinist Church Discipline', in: *Sixteenh Century Journal* 23 (2002) 423-438, i.h.b. 430. In Haarlem werden slechts een keer magistraatsleden onder censuur gesteld in de periode 1577-1620. Spaans, *Haarlem*, 234.

88 L.J. Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en 17e eeuw* (3 dln; Amsterdam 1947). Kritiek bijv. in M.P.G. Spiertz, *Reformatie en herleving van het katholicisme in Nijmegen (1591-1623). Rogier herzien en herdacht* (Nijmegen 1993).

89 P. Geyl, 'De protestantisering van Noord-Nederland' , in: P. Geyl, *Verzamelde opstellen* 1, (Utrecht/Antwerpen 1978) 205-218, oorspronkelijk verschenen in 1930; geregeld herdrukt.

90 *Bavianen*, 145. Ook R.R. Post had in een uitvoerige recensie van Rogiers magnum opus gewezen op de spontane groei van de gereformeerde kerken tegen de verdrukking in. 'Een belangrijk boek over de geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland en de eeuwen van overgang', in: *Bijdragen voor de Geschiedenis der Nederlanden* 1 (1946) 231-241. Zie voor de wervingskracht van het anabaptisme en het calvinisme tegen de verdrukking in de studie van Guido Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie. Ondergronds protestantisme in een handelsmetropool 1550-1577* (Amsterdam 1996) 265-273.

91 Bergsma, *Gideonsbende*, 397. Voor de doopsgezinden zie thans S. Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum/Leeuwarden 2000) en de katholieken als minderheidsgroep in de protestantse landen van Engeland en de Noordelijke Nederlanden, waar hun positie veel gunstiger was dan in Engeland met een staatskerk Benjamin Kaplan, e.a., red., *Catholic Communities in Protestant States: Britain and the Netherlands c. 1570-1720* (Manchester/New York 2009); verder Judith Pollmann, *Catholic Identity and the Revolt of the Netherlands, 1520-1635* (Oxford 2011) en Joke Spaans, *De Levens der Maechden. Het verhaal van een religieuze vrouwengemeenschap in de eerste helft van de zeventiende eeuw* (Hilversum 2012).

92 De waakzaamheid van de gereformeerden jegens de katholieken werd tot de Vrede van Munster mede bepaald door de angst voor gebrek aan politieke loyaliteit. In 1581 hadden de Staten-Generaal katholieke bijeenkomsten in particuliere huizen verboden. Veel kwaad bloed werd gezet door de overgang van Rennenberg in 1580, de moord op Willem van Oranje, de val van Antwerpen en het verijdelen van enkele aanslagen in de jaren negentig waarbij jezuïeten waren betrokken. Geudeke, *Classis Edam*, 370.

93 Zie het voortreffelijke artikel van Arnoud-Jan A. Bijsterveld, 'Reform in the parishes of fifteenth- and sixteenth-century North Brabant', in: Beat A. Kümin, red., *Reformations Old and New. Essays on the Socio-Economic Impact of Religious Change c. 1470-1630* (Aldershot 1996) 21-38, i.h.b. 38. Zie ook Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (Hilversum 2005) 169 e.v.

94 *Bavianen*, 144 e.v. in een subtiele discussie met de bekende geschiedschrijver Em. van Meteren, die prediking, naastenliefde en kerkelijke tucht als vreedzame middelen zag om de reformatie ingang te doen vinden. Van Deursen merkt terecht op dat de gereformeerde kerk 'niet afkerig' was van overheidssteun. In de editie van zijn bekende geschiedwerk uit 1599 had Van Meteren echter al gewezen op de soms al te grote ijver van de gereformeerden: 'Die vanden Ghereformeerde Religie souden inde voorschreven Historie oock moghen aenmercken hoe seer schadelijcken henlieden dickwils gheweest is haren ontijdigen ende onmatigen yver, ende hoe groote confusien in verscheyden Provintien daer wt menichmael ontstaen zijn'. Aangehaald in L. Brummel, *Twee ballingen 's lands tijdens onze Opstand tegen Spanje . Hugo Blotius (1534-1608) Emanuel van Meteren (1535-1612)* ('s-Gravenhage 1972) 124.

95 Zie onder meer het fundamentele artikel van Alastair Duke, 'The Ambivalent Face of Calvinism in the Netherlands, 1561-1618', in: id., *Reformation and Revolt*, 269-293 en Roodenburg, *Onder censuur*, 82 e.v. De notie van de zuivere gemeente was een bewuste rem op het lidmaatschap. 'Missionair is deze kerk zeker niet'. *Bavianen*, 148.

96 Van Deursen, *Mensen*, 299.

97 Van Deursen, *Mensen*, 275.

98 Bergsma, *Gideonsbende*, 425. Over hem J. van Vloten, *Paschier de Fyne naar zijn leven en schriften (uit gedrukte en ongedrukte stukken)* ('s-Hertogenbosch 1853).

99 *Bavianen*, 261.

100 Aangehaald in het belangrijke opstel van C. Augustijn, ' Die Reformierte Kirche in den Niederlanden und der Libertinismus in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts', in: Michael Erbe, e.a., red., *Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg* (Mannheim 1996) 107-121, cit. 115.

101 *Bavianen*, 159-160. Zie voor de religieuze pluriformiteit ook het hoofdstuk 'Geloven in de stad' in Maarten Prak, *Gouden Eeuw. Het raadsel van de Republiek* (Nijmegen 2002). In zijn kritiek op de protestantiseringsthese van L.J. Rogier verweet C.A. Tukker de Nijmeegse historicus dat hij geen oog had 'voor de grote tussengroep die noch partij koos voor het strenge calvinisme, noch voor het volkse en belaste rooms-katholicisme, doch die vanuit de achtergrond van het bijbelse humanisme in de Nederlanden in aantal en betekenis niet onderschat moet worden'. Tukker, *Classis Dordrecht*, 78. Het bijbels humanisme en erasmianisme als een soort wetenschappelijk panacee is inmiddels aan scherpe kritiek onderhevig. Zie M.E.H.N. Mout, 'Erasmianism in Modern Dutch Historiography', in: id., H. Smolinsky en J. Trapman, red., *Erasmianism: Idea and Reality* (Amsterdam etc. 1997) 189-198. Niet erasmianisme, maar erastianisme bepaalde volgens mij de houding van de bestuurders in de Republiek.

102 Enige bekendheid geniet de lijst die in 1658 bij de Staten van Holland werd ingediend, waarop 650 katholieke burgemeesters, schepenen, schouten, armenvoogden, weesmeesters, armenvoogden en schoolmeesters stonden vermeld. P. Polman, *Godsdienst in de Gouden Eeuw* (Utrecht/Brussel 1947) 51.

103 J.J. Woltjer, 'De plaats van de calvinisten in de Nederlandse samenleving', in: *De zeventiende eeuw* 10 (1994) 3-23, i.h.b. 17-19.

104 Benjamin Kaplan, '"Remnants of the Papal Yoke": Apathy and Opposition in the Dutch Republic', in: *Sixteenth Century Journal* XXV (1994) 653-669.

105 J.J. Woltjer, *Friesland in Hervormingstijd* (Leiden 1962) 292 e.v. en *Tussen vrijheidsstrijd en burgeroorlog. Over de Nederlandse Opstand, 1555-1580* (Amsterdam 1994).

106 Zie nu bijv. Guido Marnef, 'The Netherlands', in: Andrew Pettegree, red., *The Reformation World* (Londen/New York 2000) 344-364 i.h.b. 360-362. Eerder al I. Schöffer, 'Protestanism in flux during the Revolt of the Netherlands', in: J.S. Bromley en E.H. Kossmann, red., *Britain and the Netherlands* II (Groningen 1964) 67-83, i.h.b. 82-83.

107 Zie bijv. het mooie opstel van Joke Spaans over de religie in het vroegmoderne Amsterdam 'Stad van vele gelovigen 1578-1795', in: *Geschiedenis van Amsterdam. Centrum van de wereld 1578-1650*, o.r.v. Willem Frijhoff en Maarten Prak, etc. (Amsterdam 2004) 385-467 en 485-489. i.h.b. p. 401.

108 Zie een pamflet van Robbert Robbertsz. uit 1598: 'Neutralis dat 's een Latijns woordt, ende is op duyts so veel geseyt als onpertijdich, daerom sult ghy by dat woordt Neutralisten verstaen, alle onpertijdige Christen menschen, die wel geern sagen dat alle pertijen vande Christen Kercke geaccordeert waren, ende dat alle pertijschap, twist ende eendracht opghricht ware'. Aangehaald in E.W. Moes en C.P. Burger Jr, *De Amsterdamsche boekdrukkers en uitgevers in de zestiende eeuw* III (Amsterdam 1910) 96. Deze vierdelige studie vormt een Fundgrube voor godsdienstige dissidenten in Holland (door Van Deursen niet benut). Zie nu met name Benjamin J. Kaplan, *Calvinists and Libertine.Confession and Community in Utrecht. 1578-1620* (Oxford 1995) en naar aanleiding van deze studie W. Bergsma, 'Calvinisten en libertijnen', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 22 (1996) 209-227. Genuanceerd is het opstel van Willem Frijhoff, 'Was the Dutch Republic a Calvinist Community? The State, the Confessions and Culture in the Early Modern Netherlands', in: André Holenstein, Thomas Maissen en Maarten Prak, red., *The Republican Alternative. The Netherlands and Switzerland compared* (Amsterdam 2008) 99-122 i.h.b. 107-109. Met enige regelmaat kwam de doop van kinderen op de classis Edam tot in de jaren veertig ter sprake van ouders 'sonder religie'. Geudeke, *Classis Edam*, 216.

109 Joke Spaans, *Haarlem na de reformatie: Stedelijke cultuur en kerkelijk leven* ('s-Gravenhage 1989) 104. In deze stad was in de periode 1582-1620 een niet onaanzienlijk deel van de diakenen en ouderlingen geen lidmaat van de kerk. *Ibid.*, 87-88.

110 Bergsma, *Gideonsbende*, 184-186, Abels, Wouters, *Nieuw en ongezien*, I, 195-198 en de meesterlijke studie van Judith Pollmann, *Een andere weg naar God. De reformatie van Arnoldus Buchelius (1565-1641)* (Amsterdam 2000) 245-246.

111 T.A. Romein, *De Hervormde predikanten van Drenthe, sedert de Hervorming tot 1861* (Groningen 1861). Zie voor een interpretatie van deze Drentse reformatie 'van boven af' Wiebe Bergsma, *"Zij preekten voor doven". De Reformatie in Drenthe* (Assen 2002).

112 Zie voor dit paradigma H.A. Enno van Gelder, *Getemperde vrijheid. Een verhandeling over de verhouding van Kerk en Staat in de Republiek der Verenigde Nederlanden en de vrijheid van meningsuiting in zake godsdienst, drukpers en onderwijs, gedurende de zeventiende eeuw* (Groningen 1972). Niet in de literatuurlijst van de *Bavianen*, maar door Van Deursen (p. 92 nt 52) wel vermeld. Kaplan voert als een bewijs aan voor het feit dat de Republiek de meest tolerante en meest pluriforme staat in het zeventiende-eeuwse Europa aan dat bijv. in Amsterdam in de zeventiende eeuw de katholieken negentien kerken bouwden. Kaplan, *Calvinists and Libertines*, 1.

113 *Bavianen*, 159.

114 Hans Rudolf Guggisberg, *Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt vom Späthumanismus bis zur Aufklärung* (Bazel 1956) 69. Dé biografie is van dezelfde: *Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter* (Göttingen 1997). Deze Bazelse historicus besloot een belangrijk artikel over de religieuze tolerantie met een citaat uit Castellio's boek *Contra libellum Calvini* (s.l. 1612): 'Hominem occidere, non est doctrinam tueri, sed est hominem occidere'. Hans R. Guggisberg, 'Veranderingen in de argumentatie voor religieuze tolerantie en godsdienstvrijheid in de zestiende en zeventiende eeuw', in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 91 (1976) 177-195, p. 195.

115 Zie bijv. Volker Press, *Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559-1619* (Stuttgart 1970) 121-122. Zie voor deze specifieke vorm van calvinisme, 'Calvinista aulico-politicus' Schilling, *Civic Calvinism*, 2.

116 In Haarlem draaide de discussie in de bestandsjaren bijv. niet om de leergeschillen maar om de kerkorde. Spaans, *Haarlem*, 204-226.

117 J. Loosjes, *De Gereformeerde kerk van Ameland. 1611-1816* (Leiden 1912) en Bergsma, *Gideonsbende*, 338.

118 Van Deursen, *Mensen*, 259.

119 A.Th. van Deursen, *Mensen van klein vermogen. Het 'kopergeld' van de Gouden Eeuw* (tweede druk; Amsterdam 1992) 289.

120 *Bavianen*, 304. Zie hierover ook Kaplan, *Calvinists and libertines*, 232 e.v.

121 *Bavianen*, 1. Een van het Avondmaal geweerd kerklid te Gouda maakte de ouderlingen die hem aanspraken op zijn wangedrag uit voor zeerovers. Als hij dit van te voren had geweten zou hij zich nimmer bij de gereformeerden hebben aangesloten. Abels, 'Ketternest', 436.

122 Hans Kippenberg heeft duidelijk aangetoond hoezeer het wetenschappelijke werk van beroemde godsdiensthistorici als F. Max Müller, E.B. Tylor, W. Robertson Smith. J.G. Frazer, Jane Harrison, R.R. Marrett, E. Durkheim, Max Weber en William James werd bepaald door hun levensbeschouwelijke *Sitz im Leben* en een onderdeel vormde van een diagnose van de eigen tijd. Hans G. Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age* (Princeton/Oxford 2002).

123 Een voorbeeld: In januari 1978 schreef de Groningse historicus E.H. Kossmann aan zijn Leidse collega H.L. Wesseling: 'De beschrijving van de Middellandse Zeewereld (wat een woord) ten tijde van Filips II is van belang wegens Filips II. Geen mens kan zo pervers of droog van geest zijn dat hij zich zou laten boeien door de bevolkingscurve in het zeventiende-eeuwse Beauvaisis als hij niet wist dat deze streek in het Frankrijk van Lodewijk XIV lag'. E.H. Kossmann en H.L. Wesseling, *Briefwisseling 1976-2003* (Amsterdam 2010) 14.

124 Een mooi biografisch portret van deze predikant in Van Deursen, 'Willem Baudartius en zijn tijd', in: id., *Geest*, 81-94.

125 *Bavianen*, 20-21.
126 Brown, *Christ's Churches Purely Reformed*, XVII-XVIII.
127 Willem Frijhoff, *Wegen van Evert Willemsz. Een Hollands weeskind op zoek naar zichzelf, 1607-1647* (Nijmegen 1995).
128 *Tijdschrift voor Geschiedenis* 111 (1998) 505.
129 Zie voor de samenhang tussen Van Deursens cultuurkritiek en zijn historisch werk Van Berkel, 'Arie Theodorus van Deursen'. In *Een dorp in de polder. Graft in de zeventiende eeuw* (Amsterdam 1994) 319 merkte Van Deursen op: 'Aanstoot geven aan de vromen is immers juist een standaardmotief in de hedendaagse cultuur...' Die zin kon Van Deursen als hoogleraar schrijven aan een door de overheid gesubsidieerde universiteit.
130 Gerrit Schutte, 'Van Deursen: 'mijn theologische ligging is niet in het geding", in: Van Lieburg en Roelevink, *Een gereformeerde jongen*, 69-84.
131 *Bavianen*, 224 en C. van der Woude, *Sibrandus Lubbertus. Leven en werken, in het bijzonder naar zijn correspondentie* (Kampen 1963) 502.
132 Van der Woude, *Sibrandus Lubbertus*, 456.
133 Van der Woude, *Sibrandus Lubbertus*, 234. Hommius riep in 1612 Lubbertus' bemiddeling in voor zijn zwager Cuchlinus, die al vier jaar op een beroep wachtte, maar die vanwege zijn theologische opvattingen van de kansel werd geweerd. Hommius suggeert de mogelijkheid van Minnertsga, alwaar Lubbertus Tjessingastate bewoonde. In dit verband wijs ik op de betekenis van netwerken en patronage, huwelijken, predikantendynastieën als een desideratum voor nader onderzoek.
134 W. Bergsma, 'Het godsdienstig wereldbeeld van Ubbo Emmius', in: W.J. Kuppers, red., *Ubbo Emmius. Een Oostfries geleerde in Groningen/Ubbo Emmius. Ein Ostfriesischer Gelerhter in Groningen* (Groningen/Emden 1994) 110 e.v. en Zijlstra, *Ware gemeente*, 346-347.
135 *Bavianen*, 236-237. Vgl. p. 240 waar Van Deursen indirect zijn mening geeft over de Wereldraad van Kerken.
136 Patrick Collinson, *The Reformation* (Londen 2003) 178.
137 Vgl. W. Bergsma, '' Een kruimeltje kritiek'. Besprekingsartikel', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 11 (1985) 185-193. N.a.v. Theun de Vries, *Ketters. Veertien eeuwen ketterij, volksbeweging en kettergericht* (Amsterdam 1982).
138 Zoals Van Deursen zelf ook duidelijk aangaf in zijn *De last van veel geluk. De geschiedenis van Nederland, 1555-1702* (Amsterdam 2004) 234 e.v. Zie nu bijv. voor Calvijn en de nicodemieten (Coornhert) M.G.K. van Veen, *'Verschooninghe van de roomsche afgoderye'. De polemiek van Calvijn met nicodemieten, in het bijzonder met Coornhert* (Diss. VU Amsterdam 2001) en id., *Vermaninghe ende raet voor de Nederlanden. De receptie van Sebastian Castellio in de Lage Landen tot 1618* (Amsterdam 2012
139 Piet Visser, *Broeders in de geest. De doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz. Schabaelje tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw* I (Deventer 1988) 99-100.
140 Vgl. de titel van A.Th. van Deursen, *De geest is meer dan het lichaam. Opstellen over geschiedenis en cultuur* (Amsterdam 2010).
141 'Menno's volgelingen echter vormden een getolereerde gezindte, en de classes of synoden hebben ook nooit beproefd de overheid te verleiden tot een vergaderverbod'. *Bavianen*, 146. Met uitzondering dan het gravamen vanuit Haarlem ingediend bij de classis Edam waarin gevraagd werd te verzoeken om verhindering van 'het bouwen der nieuwe mennonitische predickhuysen'. Geudeke, *Classis Edam*, 393.
142 *Bavianen*, 152.
143 Ook J. Huizinga, zelf tot zijn dood ingeschreven als lid van de Doopsgezinde Gemeente, was niet vrij van stekeligheden jegens de eerste vervolgde doopsgezinden. Hij kwalificeerde hen als 'simpele, kleine burgers'. Anton van der Lem, *Het eeuwige verbeeld in een afgehaald bed. Huizinga en de Nederlandse beschaving* (Amsterdam 1997) 247.
144 Abels,Wouters, *Nieuw en ongezien*, 2, 63.
145 Samme Zijlstra, 'Anabaptists, Spiritualists and the Reformed Church in East-Frisia', in: *Mennonite Quarterly Review* 75 (2001) 57-73.
146 *Bavianen*, 147. De in de literatuurlijst door Van Deursen niet genoemde, maar wel gegispte theoloog is W. Nijenhuis, *Calvinus oecumenicus. Calvijn en de eenheid der kerk in het licht van zijn briefwisseling* ('s-Gravenhage 1959). Calvijn bakende de grenzen van de ware kerk wel af grotendeels naar de katholieken en totaal naar de doopsgezinden en antitrinitariërs. *Ibid.*, 225-274.i
147 In Van der Woude, *Sibrandus Lubbertus*, wordt op verschillende plaatsen gewezen op de vriendschappen die deze Franeker hoogleraar met andersdenkenden wist te onderhouden.
148 Pollmann, *Een andere weg*, Bergsma, *Gideonsbende*, 320 e.v., id., 'De Reformatie in Friesland: geschiedenis en geschiedschrijving', in: S. Zijlstra, G.N.M. Vis en D.J. M. Zeinstra red., *Vroomheid tussen Vlie en Lauwers. Aspecten van de Friese kerkgeschiedenis* (Delft 1996) 97-134, id., 'Een geleerde en zijn tuin. Over de vriendschap tussen Lubbertus en Vulcanius', in: *De zeventiende eeuw* 20 (2004) 96-121 en Willem Frijhoff en Marijke Spies, *1650. Bevochten eendracht* (Den Haag 1999), hoofdstuk 6. Internationaal perspectief wordt geboden in: Thomas Max Safley, red., *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World* (Leiden/Boston 2011).
149 A.A. van Schelven, *Marnix van Sint Aldegonde* (Utrecht 1939) 36 e.v.
150 *Bavianen*, 328.
151 'De eenvoudige remonstranten hebben in de bestandsjaren hun tegenstanders het leven soms zuur gemaakt, maar het komt ons voor dat ze daarbij de hulp van de overheid niet hebben begeerd'. *Bavianen*, 327. In 1616 schreef een anonieme pamflettist over Festus Hommius, gereformeerd predikant te Leiden, en de contra-remonstranten: 'Maer nu weet de gantsche wereldt, dat de remonstranten op gheen wreetheydt toe en legghen, sy en soecken niet dan onderlinghe verdraechtsaemheiydt: Laet de contra-remonstranten het besluydt van de predestinatie soo hooch verstaen, als zy ymmermeer willen, maetr laetse haer ghevoelen anderen niet als noodtsaeckelijcken opdringhen, laetse afstaen van het tyrannich heerschen over de conscientien van andere luyden, de saecke is ghevonden, alle twist sal een eynde hebben'. *Copye van Sekeren Brief Daer inne beantwoort wort de losse ende on-tijdige Nareden die Festus Hommius tot verantwoordinghe (van t 'ghene hem inde Naemscherminghe jeghens zijn hevighe predicatie vanden 16. October te laste was gheleyt ....*, gedrukt in 'de mater salem'[Amsterdam 1616] cii. De auteur was de remonstrantse predikant in Utrecht Jacobus Taurinus. Hommius op zijn beurt beschuldigde de remonstranten van de ergste ketterij, socinianisme. *Monster vande Nederlantsche verschillen ofte belydenisse der ghereformeerde kercken in Nederland....* (Leiden 1618), woord vooraf.

152 Van Deursen, *De geest is meer dan het lichaam*, 259.

153 Zie ook het uitgebalanceerde artikel van H. de la Fontaine Verwey, 'Reinier Telle, hekeldichter, pamfletschrijver, vertaler', in: id., *Uit de Wereld van het boek. III In en om de 'Verguide Sonnewyser'* (Amsterdam 1979) 55-86, met vele bewijsplaatsen. Oorspronkelijk in 1968 verschenen.

154 Voorbeelden in beide alinea's ontleend aan Bergsma, *Gideonsbende*, 405 e.v. en reg., s.v., en wat betreft de paranoïde-mentaliteit deels in navolging van Price, *Holland*, 202 e.v.

155 G.J. Schutte, 'Nederland: een calvinistische natie?', in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 107 (1992) 697: 'De publieke kerk genoot ontegenzeggelijk een bevoorrechte positie, bijvoorbeeld ook in het onderwijs op alle niveaus en in de mogelijkheid van publiceren. Maar die bevoorrechting bezat ook een keerzijde in financiële en politieke afhankelijkheid. De getolereerde kerken genoten soms groter vrijheid dan de publieke, zoals bijvoorbeeld tijdens de bestandstwisten in Holland bleek. Hoeveel kerkelijke en theologische disputen en conflicten zijn ook daarna niet bij overheidsdecreet stopgezet of beslecht?'

156 Vele voorbeelden in W.J.C. Buitendijk, *Het calvinisme in de spiegel van de zuidnederlandse literatuur der contrareformatie* (Groningen/Batavia 1942).

157 Zie ook Wiebe Bergsma, *Aggaeus van Albada (ca. 1525-1587), schwenckfeldiaan, staatsman en strijder voor verdraagzaamheid* (diss. RUG 1983). Voor een evenwichtige benadering van de spiritualisten, gereformeerden en tolerantie zie M.E.H.N. Mout, 'Spiritualisten in de reformatie van de zestiende eeuw', in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 111 (1996) 297-313. Zie voor het *Nachleben* van Castellio M.G.K. van Veen, *Vermaninghe ende raet voor de Nederlanden: de receptie van Sebastian Castellio's geschriften in de Lage Landen tot 1618* (Amsterdam 2012).

158 Aangehaald in H.J. Selderhuis, 'Calvijn over zichzelf', in: W. Balke, J.C. Klok en W. van 't Spijker, red., *Johannes Calvijn, zijn leven, zijn werk* (Kampen 2008) 374-375.

159 Bergsma, *Gideonsbende*, 268-277.

160 Zie bijv.het pamfletje uit 1586 in Paul Frédéricq, *Het Nederlandsch proza in de zestiende-eeuwsche pamfletten uit den tijd der beroerten met eene bloemlezing (1566-1600)* (z.pl. 1905) 225-226.

161 In modern Nederlands aangehaald in Van Veen, *Nieuwe tijd*, 128. Deze uitlating dient te worden uitgelegd in het kader van de zogenaamde *Verdächtigungshermeneutik*. Zie M.R. Wielema, 'Ongeloof en atheïsme in vroegmodern Europa', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 114 (2001) 332-353, i.h.b. 333.

162 *Ibid.*, 128-129.

163 Bergsma, *Wereld*, 153-154.

164 Zeer vele voorbeelden in het werk van Burger en Moes over de Amsterdamse boekdrukkers in de zestiende en zeventiende eeuw. Zie nt 108.

165 Van Deursen, *Mensen*, 294.

166 *Bavianen*, 144: 'Naast hervormden, doopsgezinden, katholieken, moeten er bij de aanvang van de zeventiende eeuw nog velen geweest zijn die nog geen vaste kerkelijke bindingen hadden, en in beginsel voor alle drie de genoemde kerkgenootschappen even gemakkelijk of zo men wil even moeilijk bereikbaar waren'. Op de volgende pagina relativeert Van Deursen het woord 'gemakkelijk', omdat bij plakkaat de katholieke godsdienst verboden was. Spaans spreekt, na Van Deursen te hebben gekritiseerd vanwege een te eenzijdig gebruikmaken van kerkelijk bronnenmateriaal, van een vertekend beeld van de plaats van de gereformeerde kerk in het algemeen culturele klimaat. 'Het kerkelijk bronnenmateriaal suggereert vaak meer gereformeerde standvastigheid en invloed dan in werkelijkheid aanwezig was'. Spaans, *Haarlem*, 234.

167 Willem Frijhoff, 'De gepredestineerde boer. Leven en geloven in de vroege zeventiende eeuw', in: *Geloven in het verleden. Studies over het godsdienstige leven in de vroegmoderne tijd, aangeboden aan Michel Cloet*, red. Eddy Put , Marie Juliette Marinus en Hans Storme, red., (Leuven 1996) 375-391; een rijke bundel studies over de problematiek van het 'gelovige volk'.

168 Zie L. Knappert, 'Slatius en zijn libel "Den gepredestineerden dief"', in: *Historische avonden, tweede bundel, uitgegeven door het Historisch Genootschap te Groningen* (Groningen 1907) 144-154, die spreekt van zijn 'satanisch talent' om de gevaren van de predestinatie in het licht te stellen (p.149); verder Frijhoff, *Embodied belief*, 95-99.

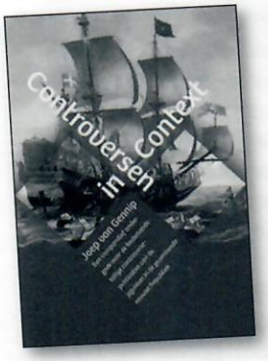
169 Gegevens over Maassluis ontleend aan C. Veltenaar, 'Schetsen uit het kerkelijke leven der gereformeerden te Maassluis', in: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 13 (1917) 277-297, cit. 290-291. *Bavianen*, 295. Zie ook Geudeke, *Classis Edam*, 466-467 en de daar genoemde literatuur. Zie voor een andere regio het inventariserende proefschrift van Nicole Grochowina, *Indifferenz und Dissens der Grafschaft Ostfriesland im 16. und 17. Jahrhundert* (Frankfort a/d Main etc. 2003).

170 *Bavianen* (4e druk) 13.

171 Ook P.H.A.M. Abels heeft in een recensie van een biografie van Hugo de Groot: 'De kleingeestigheid van een groot geleerde. Een nieuwe biografie van Hugo de Groot', in: *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 10 (2007) 86 nadrukkelijk gewezen op dit desideratum. Zo ook Geudeke, *Classis Edam*, 342 nt 79.

172 Zie voor die bewust gekozen meervoudsvorm bijv. Beat Kümin, 'Reformations old and new: an introduction', in id., *Reformations*, 1-17 en Peter Matheson, *The Rhetoric of the Reformation Edinburgh* 1998) 1 e.v. Zie voor die patronen ook Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (München 1992).

Boekennieuws



Joep van Gennip, Controversen in Context. Een comparatief onderzoek naar de Nederlandstalige controverse-publicaties van de jezuïeten in de zeventiende-eeuwse Republiek, Hilversum [Uitgeverij Verloren] 2014 - 800 p. - ISBN 978-90-8704-439, € 49,--

Evenals leden van de seculiere geestelijkheid waren reguliere orden als franciscanen, dominicanen, karmelieten en jezuïeten in de zeventiende eeuw vanuit de Zuidelijke Nederlanden in de Republiek actief om de katholieke bevolking te ondersteunen en te pogen protestanten tot het geloof, zoals dat op het concilie van Trente geformuleerd werd, te bekeren. Maar anders dan bij de andere genoemde religieuze groeperingen, waren er bij de jezuïeten (bekend onder de afkorting S.J. naar *Societas Jesu*) enkele leden, die opvattingen op schrift stelden om die te gebruiken bij het missiewerk. Joep van Gennip, adjunct-achivaris van de Nederlandse jezuïeten en redacteur annex recensiecoördinator van dit *TNK*, heeft in dit kader een proefschrift over publicaties van negen leden van de sociëteit geschreven. Zeven van hen hebben ook daadwerkelijk als missionaris in de Republiek gewerkt. Van Gennip promoveerde op 21 mei 2014 in Nijmegen bij prof. dr. Peter Nissen op het vakgebied der religiewetenschap.

Van Gennip verantwoordt in zijn boek uitvoerig hoe en waarom hij die negen jezuïeten heeft geselecteerd. Daarnaast heeft hij nog enkele andere reducties gemaakt, zoals een beperking tot Nederlandstalige geschriften. Uiteindelijk heeft de inkrimping geleid tot 31 geschriften. Zij dienden het gewone (rooms-katholieke) volk, niet het Latijn machtig, te instrueren in het ware geloof en derhalve ook aan te geven welke visies van de protestanten onjuist zijn. Zij laten dus niet de interne problematiek tussen de seculieren en jezuïeten zien, zoals die bekend is van de strijd jansenisme – anti-jansenisme. De negen auteurs die in dit boek behandeld worden zijn Joannes van Gouda, Jacobus Stratius, Godefridus Wandelman, Augustinus van Teylingen, Cornelius Hazart - ook wel Hazaert gespeld -, Paulus van den Berghe, Franciscus Mijleman, Joannes van der Laan en Gerardus Ottonis. Over Wandelman heeft Van Gennip nog geschreven in *TNK* 12 (2009) 59-70, maar ook over andere auteurs heeft Van Gennip in dit en andere tijdschriften al eerder gepubliceerd. Voor velen van hen waren de geschriften van de bekende theoloog Bellarminus S.J. (1542-1621), die hoogleraar in Leuven was geweest, hét model voor de meer praktische benadering die de auteurs voor ogen stonden. Twee van hen hebben alleen gewerkt in de Zuidelijke Nederlanden (Van Gouda en Hazart), twee hebben hun geschriften geschreven tijdens of na hun verblijf in de Noordelijke Nederlanden (Stratius en Wandelman), de overige vijf moeten we qua leven en werk vooral in de Noordelijke Nederlanden plaatsen.

Vanuit diverse vraagstellingen onderzoekt Van Gennip de geschriften, in diverse contexten zoals de Zuidelijke en de Noordelijke Nederlanden, de diverse staties van de jezuïeten in de Republiek, en in de context van pastorale en theologische opvattingen. Titel en ondertitel van dit boek vormen een getrouwe weergave van wat men in dit boek kan verwachten. Conclusies die Van Gennip trekt zijn helder: onder andere hebben we hier te maken met min of meer standaardpublicaties, niet met originele theologische visies; de geschriften vormen als het ware een brug tussen de tridentijnse theologie en de in de Republiek levende katholieke bevolking te midden van diverse protestantse groeperingen; de geschriften dienen voor de katholieken

zelf vooral als geloofsbevestiging. Daarnaast zien we ook elementen als oproep tot actieve lekenparticipatie en intellectuele inculturatie. In bijlagen treffen we onder meer enkele tot op heden niet uitgegeven controverseconferenties van Van Gouda en een lijkrede op Hazaert.

Van Gennip laat meer zien: we krijgen tevens een biografische doorkijk van deze negen jezuïeten rond 1700 en een staalkaart van de staties waar zij gewerkt hebben, sommige zelfs op meerdere staties. Uit het gebied van het huidige Nederland zijn hier te noemen: Haarlem, Amsterdam, Hoorn, Gorinchem, Haastrecht, Middelburg, Leeuwarden en overig Friesland, Groningen en de Ommelanden, Vollenhove, Tielerwaard, Loo (ik gebruik de hedendaagse benaming voor het vroegere 't Loo bij Westervoort), Het Land van Ravenstein, Roermond en Maastricht.

De studie is goed en helder geschreven, uitstekend gedocumenteerd in het licht van de moderne historiografie, maar ook in die van de inmiddels nauwelijks meer geciteerde oudere jezuïetenhistorici. Meer dan menig andere rooms-katholieke groepering zijn het jezuïeten geweest die conform de doelstelling van de sociëteit polemiek en catechese aan elkaar paarden, alhoewel ik in de context van dit boek meer het catechetische aspect dan de polemiek lees. Het is tevens de educatieve strategie die de jezuïeten vanaf hun oprichting eigen zijn, zoals zij dat ook deden met de oprichting van hun collegescholen. Wat echter het effect van de hier behandelde publicaties is geweest komen we niet te weten. Het past - ik denk terecht - ook niet binnen de selectiecriteria van de auteur, nog afgezien van het feit dat er bij mijn weten daarvoor geen adequate meetinstrumenten zijn. Dat Van Gennip de Latijnstalige controversetheologie uitsluit (ook protestantse dominees kennen Latijn!) vind ik te billijken: het zou een andere studie vergen. Datzelfde geldt ook voor een nog uitvoeriger studie van jezuïeten buiten de Nederlanden. Van Gennip toont bij de hier besproken jezuïeten vooral zuiveringselementen in het eigen rooms-katholieke geloof.

Hoewel ze niet tot het hoofddoel van deze studie behoren, wil ik in de marge van deze bespreking enkele opmerkingen maken die op het specifieke terrein van de recensent liggen. Voor niet-ingewijden zijn bepaalde geografische grenzen en benamingen moeilijk te begrijpen. Binnen de context van Republiek en Hollandse Missie hebben we te maken met een aparte geografische namen van de ordesprovincie(s) en de grenzen van de eigen Hollandse Missie van de S.J., die op zich ook weer afwijken van wat andere ordes kennen. De auteur maakt het lezen met de kaart met staties op blz. 696-697 enigszins, niet geheel, gemakkelijker; de nu gepresenteerde kaart met lijst van staties is beperkt en mijns inziens niet voldoende aangepast naar tijd en plaats. Naast de vermelding Dokkum ontbreekt de *ager Doccumensis,* waar onder meer Joannes de Zoer S.J. gewerkt heeft, terwijl we deze namen wel in jezuïtische bronnen aantreffen (wel genoemd is *ager Harlinganus* parallel aan Harlingen). Ik mis op diezelfde kaart Het Land van Ravenstein, dat echter wel in het boek behandeld wordt, een gebied dat bij de jezuïeten is overgegaan naar de Keulse missie; bij benamingen als "(deels) Limburg" vraagt men zich af welke gebied de auteur bedoelt (bijvoorbeeld blz. 22, 66; op de kaart onvermeld); op blz. 624 is Doddendael onjuist bij Dodewaard geplaatst, maar is bij/in Ewijk aan dezelfde kant van de Waal als Druten gelegen; op blz. 625 zijn Barradeel en Wonseradeel als plaatsen aangegeven, maar dat zijn grietenijen, de voorloper van de tot enkele jaren terug bestaande gemeenten, waarvan respectievelijk Sexbierum en Witmarsum de hoofdplaatsen waren.

Niettegenstaande mijn op enkele details bekritiseerde opmerkingen heeft Van Gennip met zijn boek een voor velen onbekend terrein op gebied van de Nederlandstalige jezuïtische controversepublicaties blootgelegd. De Nederlandse kerkgeschiedenis is hiermee zeer gediend en deze welkome publicatie is een proficiat waard! (Guus Bary)

Boekenredacteur Joep van Gennip met in zijn handen zijn bull, in ontvangst genomen na zijn succesvolle verdediging van zijn proefschrift Controversen in Context. De promotie vond plaats op 21 mei jongstleden aan de Radboud Universiteit van Nijmegen.

Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis

Dag van de Nederlandse Kerkgeschiedenis

11 oktober 2014

Oud-katholieke kerk H. Johannes de Doper
Hoge Gouwe 107, Gouda

Op zaterdag 11 oktober 2014 viert de Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis haar vijfde lustrum met een boeiend programma in stad waar de vereniging is opgericht.

Meer dan vijfentwintig jaar geleden kwamen ongeveer 250 mensen in de Grote Sint-Jan bijeen en zij besloten om een landelijke kerkhistorische vereniging op te richten. Het doel van deze interconfessionele vereniging was en is de bevordering van de Nederlandse kerkgeschiedenis, zowel door amateurkerkhistorici als door professionele vakhistorici. Sinds 1989 zijn er tal van activiteiten georganiseerd en hebben vele publicaties het licht gezien. Op deze bijeenkomst in de kleine Sint-Jan wordt teruggekeken op vijfentwintig jaar beoefening van de Nederlandse kerkgeschiedenis en religiegeschiedenis onder de titel

Van de grote naar de kleine Sint-Jan

Vijfentwintig jaar kerkgeschiedenis in Nederland en Gouda

Op het programma staan twee inleidingen. Prof. dr. Willem Frijhoff, emeritus hoogleraar Nieuwe Geschiedenis aan de Vrije Universiteit, zal een lezing houden onder de titel 'Lang leve de kerkgeschiedenis!?'. Met uitroepteken én vraagteken. Daarna spreekt Gouwenaar dr. Paul Abels, een van de oprichters van de Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis en (eind)redacteur van het *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* en *Tidinge van die Goude*, over de religiegeschiedenis van Gouda in relatie tot de Nederlandse kerkgeschiedenis.

Na deze inleidingen kan iedereen op eigen gelegenheid de lunch gebruiken en daarna zijnonder deskundige leiding een kerkhistorische wandeling door de stad Gouda maken, waarbij gekozen kan worden voor verschillende thema's. Aan het eind van deze wandelingen is er een feestelijke receptie.

Programma

10.30 uur	Ontvangst met koffie, thee en een Goudse stroopwafel
11.00 uur	Welkom door de voorzitter van de VNK, prof. dr. Jan Jacobs
11.15 uur	Lezing door prof. dr. Willem Frijhoff: 'Lang leve de Kerkgeschiedenis!?'
11.45 uur	Informatie over de Oud-katholieke kerk H. Johannes de Doper
12.00 uur	Lezing door dr. Paul Abels: De Goudse kerkgeschiedenis: afwijkingen van het landelijke normbeeld
12.30 uur	Presentatie en aanbieding van de jubileumbundel
12.45 uur	Lunch op eigen gelegenheid
14.00 uur	Kerkhistorische wandelingen door Gouda
15.30 uur	Receptie

Aanmelding

Aan deelname van deze dag zijn geen kosten verbonden. Om aan de bijeenkomst deel te nemen wordt u vriendelijk verzocht om u aan te melden bij de secretaris van de vereniging: drs. Christiaan Ravensbergen (kerkgeschiedenis@gmail.com of 020-4234482).