
BOEKBESPREKINGEN

¶ Maarten Aalders, *125 jaar Faculteit der Godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit*, Zoetermeer, Meinema, 2005, ISBN 90-211-4085-3, 400 blz., €32,50

¶ Beatrice de Graaf en Gert van Klinken, *Geschiedenis van de Theologische Universiteit in Kampen 1854-2004*, Kampen, Kok, 2005, ISBN 90-435-1145-5, 366 blz., €34,90

¶ A.Th. van Deursen, *Een hoeksteen in het verzuimd bestel. De Vrije Universiteit 188-2005*, Amsterdam: Bert Bakker, 2005, ISBN 90-351-2867-2, 502 blz., €29,95.

¶ Lodewijk Winkeler

‘Ik weet echt bijna geen ketterij meer te bedenken, die je nu nog zou moeten uithalen om voor de synode geciteerd te worden. Men zou vermoedelijk zeggen: “Dat is interessant. Wilt u dat eens nader uitwerken?” [...] Moet je je eens voorstellen wat dat betekent voor een hele gereformeerde wereld en het levensgevoel en de rest, levensstijl idem dito.’

(J.T. Bakker, geciteerd door De Graaf/Van Klinken, p. 341).

In de jaren rond de fusie van de Gereformeerde Kerken in Nederland met de hervormden en de lutheranen tot één Protestantse Kerk in Nederland zijn het voor zover ik kan zien alleen de gereformeerden geweest, die alle beschikbare aanleidingen hebben aangegrepen om terug te blikken op de geschiedenis van de gereformeerde theologiebeoefening. In 1999 herdacht het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* zijn honderdste verjaardag met een dubbelnummer *Theologie op de drempel van 2000* (zie DNK 23(2000), nr. 52, p. 61-62); de beide theologische universiteiten in Kampen bestonden in 2004 honderdvijftig jaar, en de ‘Oudestraat’ herdacht dit met twee publicaties, waarvan *Profiel. Theologiebeoefening in Kampen 1970-1990* al eerder werd besproken (zie DNK 28(2005), nr. 62, p. 52-53). De Vrije Universiteit

en haar Theologische Faculteit tenslotte bestonden in 2005 honderdvijfentwintig jaar. Dat leverde twee publicaties op: één over de gereformeerde universitaire theologiebeoefening en een geschiedenis van de Vrije Universiteit als zodanig, die ik hier alleen bespreek vanuit ditzelfde oogpunt.

‘De Schrift is een bundel heel uiteenlopende menselijke geschriften zonder meer geworden; zo goed als Jezus een mens zonder meer en het christendom een religie zonder meer blijkt te zijn. Goede raad is duur. Waar vinden we een nieuw uitgangspunt? Religieuze ervaring? Is die dan zo eenduidig? De traditie? Maar je daarop beroepen is toch net zo willekeurig als een beroep op de bijbel zelf? En trouwens: verwijst de traditie niet zelf voortdurend naar die bijbel? Zijn we met elkaar niet in een grote impasse terechtgekomen?’, zo citeerde ik indertijd al de VU-dogmaticus Van Egmond uit de GTT-bundel, en de voorliggende publicaties roepen dezelfde vragen op.

Maar laten we bij het begin beginnen. De Theologische School in Kampen werd in 1854 opgericht als, zo wordt verschillende malen herhaald, een ‘School van de Kerken’ – een beroepsopleiding dus voor dominees, ter vervanging van het sinds de Afscheiding bestaande theologische ‘huisonderwijs’. In plaats van oefenaars wilden de Christelijk Afgescheiden Gereformeerde Kerk een gedegen, maar vooral ook onder controle te houden predikantenopleiding. Gedegen, maar ook wetenschappelijk? ‘Wat in 1834 de bedoeling van de calvinistische Afscheiding ook was, zij heeft nooit beoogd om te breken met het beginsel van wetenschappelijk onderzoek’, merken de auteurs meteen al in de inleiding op (De Graaf/Van Klinken, p. 17) – waarmee zij bij mij onmiddellijk de verdenking wekken van een freudiaanse ontkenning. De School werd in ieder geval niet gemodelleerd naar de bestaande wetenschappelijke opleiding van de Hervormden aan de openbare universiteiten. De School verzorgde een opleiding die ‘kandidaatsopleiding’ werd genoemd, maar het kandidaatsexamen was tegelijk het zogeheten ‘praeparatoir’ examen voor

het predikantschap. Het examen werd dan ook niet door de hoogleraren, maar door de curatoren afgenomen. Pas vele jaren en vele discussies met de curatoren later werd een en ander netjes uit elkaar gehaald. De docenten hebben af en toe geprobeerd hier wat aan te doen: in 1860 wilden zij 'Kampen' naar een universiteitsstad verplaatsen, maar kregen van de synode nul op het rekest. In 1879 wees de synode een voorstel om een doctoraalopleiding te starten van de hand, met het argument dat het doctoraaldiploma toch niet door de overheid zou worden erkend – dat de Kamper docenten met dit voorstel het wetenschappelijk niveau zouden willen verhogen, lijkt geen argument te zijn geweest. De invoering van de *duplex ordo* in 1876 ging dan ook geheel aan Kampen voorbij: het was net zo'n *simplex ordo*-opleiding als de katholieke priesteropleiding van die jaren. Het waren zeker niet alleen de gereformeerden die de wetenschap ondergeschikt maakten aan beroepsopleiding en orthodoxie. Valt hier misschien een samenhang te bespeuren tussen de emancipatie van de beide bevolkingsgroepen en het type elites waaraan zo'n emanciperend volksdeel behoefte heeft?

In 1880 richtte Abraham Kuyper de Vrije Universiteit op. Vrij van de staat, want Kuyper accepteerde de *duplex ordo* niet, maar ook vrij van de kerk, want de universiteit richtte zich primair op de realisering van een christelijke maatschappij. Dat de theologische faculteit daarin niettemin een centrale plaats innam, wijt Van Deursen aan het ontbreken van een christelijke wijsbegeerte. Kuyper wist dat ook wel: er is behoefte aan 'een wijsgeerig stelsel, dat uit onze eigen beginselen is opgebouwd, en dat God de Heere ook daarvoor de mannen zende' (Van Deursen, p. 53). Zijn bede zou pas met de komst in 1926 van Dooyeweerd en Vollenhoven worden verhoord, en dat zou vooral problemen opleveren. Kuyper had natuurlijk gelijk. Niet voor niets stelde paus Leo XIII in deze zelfde jaren de *filosofie* (en niet de *theologie*, zoals nog vaak wordt gedacht) van Thomas van Aquino verplicht als wijsgerig denkkader, en dat leverde voor zo'n anderhalve eeuw een redelijk coherente positie van het katholieke kerk in het maatschappelijk leven op. Dus kreeg de theologische faculteit aan de vu een centrale plaats: 'Zij heeft toch ook zeer stellig de roeping, ook over andere faculteiten haar licht te laten schijnen, het licht des Woords', aldus Kuyper, maar Van Deursen oordeelt, dat

de theologie hier vooral als 'noodwoning' dienst moest doen.

Het werd pas echt spannend in de gereformeerde theologiebeoefening na de Doleantie (1886), en nog meer na de vereniging van Afscheiding en Doleantie in 1892. De oprichting van de vu had men in Kampen al met bezorgdheid aangezien: 'Er bestond bezorgdheid dat de sympathie van calvinistisch Nederland zich [zou] kunnen gaan verleggen naar de theologische faculteit van Kuypers geesteskind.' (De Graaf/Van Klinken, p. 79). Al voor de vereniging waren de dolerenden en Kampen met elkaar in gesprek gegaan, daarin voorop gegaan door de Kamper theoloog H. Bavinck. Zijn collega Lindeboom zag er niets in: hij bespeurde bij Kuyper – en dús aan de theologische faculteit van de vu – 'een teveel aan intellectua-lisme van eigen maaksel, waardoor het luisteren naar de Schrift in het gedrang dreigde te komen' (De Graaf/Van Klinken, p. 81). Hij vertolkte een minderheidsstandpunt, gebaseerd op als achterhaald beschouwde emoties, maar achteraf is dat nog niet zo zeker. Verwoordde hij niet eigenlijk het verschil in mentaliteit tussen een *Vrije Universiteit* en de *vrije faculteit* en een *School van de Kerken*? In ieder geval stelden De Graaf en Van Klinken vast dat de theologie min of meer klem zat tussen bij de tijd blijven en vasthouden aan de gereformeerde uitgangspunten: 'in theologisch opzicht leken de modernen en de ethischen beter te weten waar ze stonden dan hun collega's in Kampen' (p. 67). Die werden in Kampen wel bestreden, maar men kwam, aldus De Graaf en Van Klinken, niet tot een herkenbare eigen theologische positie in actuele discussies. De concurrentie van de vu was voor de curatoren aanleiding op vernieuwing aan te dringen, en er werden drie nieuwe docenten benoemd, onder wie de in Leiden opgeleide en bij de moderne Scholten gepromoveerde Bavinck.

Inmiddels had de theologische faculteit contact gelegd met de uit de Doleantie van 1886 voortgekomen Nederduitse Gereformeerde Kerken, want een vrije faculteit is leuk, maar de afgestudeerden moesten wel brood op de plank hebben. Zo kon ook de vu-faculteit vanaf 1890 een predikantsopleiding gaan verzorgen, een opleiding die door de deputaten van de Gereformeerde synode door de jaren heen zorgvuldig in de gaten zou worden gehouden. De daarmee gepaard gaande spanning tussen wetenschap en ambtsopleiding loopt

als een rode draad door Aalders' geschiedenis van de faculteit heen.

Het was Bavinck die na de vereniging van afgescheidenen en dolerenden in 1892 een sleutelrol zou spelen bij verschillende pogingen, die de synode zou ondernemen om tot één predikantenopleiding te komen. Alle denkbare variaties passeerden daarbij de revue: de wetenschap in Amsterdam en een *seminarium* in Kampen, overplaatsing van de ambtsopleiding naar Kampen, twee opleidingen, maar met dubbelbenoemingen, maar steeds weer kwam de synode er niet uit, en bleven er twee opleidingen. Er waren ook wel veel pijnpunten: Kampen was aanvankelijk beter geoutilleerd en ervarener dan de magere faculteit van de vu, maar de vu vond Kampen 'seminaristisch'. Dat de vu probeerde, achter de rug van Kampen om, Bavinck naar Amsterdam te krijgen maakte het er niet beter op. De Amsterdamse faculteit hechtte bovendien zeer aan zijn onafhankelijke positie, gesteund door Abraham Kuypers opvatting dat de theologie zich bezig moest houden met de kerk als organisme – wat veel breder was dan de kerk als instituut. Het bestaan van de vu-faculteit zette Kampen wel extra aan tot verwetenschappelijking: het kandidaatsexamen werd losgemaakt van het praeparatoir examen, en de mogelijkheden werden onderzocht om van School een Hogeschool te worden. Ook de studenten werden, aldus De Graaf en Van Klinken, minder bevindelijk en streefden naar professionaliteit. Dat zou Kampen merken. Want wat Bavinck betrof mocht het allemaal niet baten, en toen in 1902 alweer een voorstel van hem niet door de synode kwam vertrok hij naar Amsterdam, waar hij wetenschappelijk meer armslag vond. Hij nam bijna de helft van de Kamper studenten mee.

De spanningen tussen de vu en Kampen, die pas met de erkenning van het Kamper kandidaatsexamen door de vu in 1914 zouden verminderen, zijn volgens Aalders te wijten aan het verschil tussen Afgescheidenen, met hun door de Nadere Reformatie beïnvloede beroep op persoonlijke ervaring, en de meer institutioneel en organisatorisch denkende Dolerenden (Aalders p. 87-91). In geen van de besproken boeken wordt echter het cultuurverschil geproblematiseerd tussen een faculteit die zich zoveel mogelijk onafhankelijk van de kerk wil opstellen, en een 'school der kerken', die geen andere taak heeft dan een ambtsopleiding, en zich nauw aan de kerk gebonden weet. Toch bieden

Aalders en De Graaf/Van Klinken hier stof te over. En de relevantie van de problematiek is, blijkens de ontwikkelingen van de laatste decennia zowel aan de protestantse als aan de rooms-katholieke theologische opleidingen, bepaald niet minder om. Een tegenbeweging tegen een wetenschappelijk onafhankelijke positie van de theologische opleidingen in de richting van seminaria in allerlei variaties lijkt heden ten dage volop gaande.

Een eigen theologische positie wist Kampen niet te ontwikkelen, zo zagen wij boven. Voor de vu gold hetzelfde. Ondanks een eindelijk sterke bezetting in de eerste decennia van de twintigste eeuw (met H.H. Kuypers, Bavinck en de semiticus C. van Gelderen) bleef de theologie maar in de steigers staan, geplaagd als zij werd door de crisis in de cultuur en de kritiek van de gereformeerde jongeren (Aalders, p. 107). Schrift, Schriftgezag en Schriftkritiek speelde in deze decennia een hoofdrol, met daarmee verbonden de orthodoxie op een goede tweede plaats. Het culmineerde allemaal in de affaire-Geelkerken en de besluiten van de synode van Assen in 1926, die als een dreigende wolk boven de theologiebeoefening bleven hangen. Zowel Kampen als Amsterdam schaarden zich achter de Asser besluiten – maar Amsterdam handhaafde wel vier docenten – overigens verbonden aan andere faculteiten dan de theologische – die met Geelkerken meegingen.

Kuypers had indertijd de toon gezet, stellend dat 'hetgeen in de Heilige Schriftuuren staat, zonder eenige twijfeling geloofd moet worden, OMDAT HET ERIN STAAT.' In Kampen kon men daar wellicht nog mee uit de voeten, maar aan een universiteit leverde dat een chronische spanning op met de vorderingen van de natuurwetenschappen en met name de biologie. De ontwikkeling van de spanningsveld wordt door Van Deursen in de loop van zijn geschiedenis stap voor stap gevolgd, waarbij het aan de dogmatici en exegeten was om openingen te bieden. Bavinck wilde wel. Hij vond dat de exegese van het scheppingsverhaal aan vernieuwing toe was. 'Heel vaak landde Bavinck slechts door een noodsprong op het gereformeerde erf' oordeelt Van Deursen zelfs (p. 98). Bavinck werd op het matje geroepen omdat hij de studenten te weinig dogmatiek bijbracht. 'Bavinck werd geacht zijn studenten te behoeden voor afdwaling. En dat deed hij naar het oordeel van deputaten te weinig. Dat

lijkt de boodschap te zijn geweest'. Maar Bavinck werd gesteund door de faculteit, en de deputaten moesten bakzeil halen (Aalders, p. 140). Dat was niet de eerste keer: ook Van Gelderen werd aangeklaagd, in zijn geval wegens zijn openheid voor de historische Schriftkritiek. Aalders' weergave van zijn welhaast kafkaïaanse discussie met de deputaten bezorgde mij rode oortjes: 'Van Gelderen heeft zich bekwaam en onbeschroomd verweerd tegen deputaten, die zich in de grond van de zaak niet tegen hem opgewassen hebben gevoeld. De hele discussie werd door Van Gelderen gedictéerd', concludeert Aalders (p. 137). Maar Van Gelderen was voorzichtig geworden en waagde zich nergens meer aan. Zo, en door de benoeming 'onversneden gereformeerden' (Aalders) als G. Aalders, J. Waterink en V. Hepp, voor wie het calvinisme 'de zuiverste reflexie over de Schriftopenbaring aller tijden' was (citaat bij Van Deursen, p. 95). Ook hier onderscheidden de gereformeerden zich overigens niet van de katholieken: de exegeet H. Poels was rond de eeuwwisseling op een wetenschappelijk zijspoor gezet na een artikel over de oorsprong van de Pentateuch – wat een geluk is geweest voor de katholieke arbeidersbeweging – en de veroordeling van het (katholieke) modernisme in 1907 veranderde de Bijbeluitleg van bijvoorbeeld de franciscaanse exegeet R. Peeters in 'vrome interpretatie'. Ook de Kamper bijbelwetenschappers moesten niets hebben van de Schriftkritiek, wat niet wil zeggen dat zij in een soort bewijspplaatsenexegese bleven steken. De oudtestamenticus J. Ridderbos ontwikkelde een bijbelse theologie en trachtte op die manier de Schrift meer zelf te laten spreken; S. Greijdanus deed hetzelfde voor het Nieuwe Testament, door gebruik te maken van grondige tekstanalyse en hermeneutiek. Maar dat het Nieuwe Testament een directe weergave was van Jezus' woorden bleef ook voor hem buiten kijf. Bijgevolg was hij de overtuiging toegedaan dat Jezus niet alleen Aramees, maar ook Hebreeuws en Grieks had gesproken (De Graaf/Van Klinken, p. 130).

De jaren voor en tijdens de oorlog staan voor een belangrijk stuk in het teken van het optreden van de in 1934 in Kampen benoemde dogmaticus Klaas Schilder. Aalders beziet een en ander vooral vanuit de Amsterdamse faculteit, en in zijn verhaal staan Schilders opposenten Kuyper en Hepp dan ook centraal. Het ging over de geldigheid van

de niet-gereformeerde doop, maar uiteindelijk, aldus Aalders (p. 177) over kerkelijke pluriformiteit: Hepp en Kuyper zagen de kerk, in de lijn van Abraham Kuyper en van de 'politiek' van de Amsterdamse faculteit, als een organisme, terwijl Schilder de kerk primair als instituut zag. In zijn cultuurtheologie had de kerk, zo ook De Graaf en Van Klinken (p. 155), een centrale functie. Beide boeken gaan niet al te diep in op de discussie. Dat is elders inderdaad al voldoende gebeurd. Aalders kijkt, zoals gezegd, vooral vanuit Amsterdam, waar men inmiddels met de conservatieve Hepp en Kuyper ook niet meer onverdeeld gelukkig was, terwijl De Graaf en Van Klinken vooral de effecten van de discussie op het Kamper hogeschoolleven schetsen, zoals: 'Dat Schilder in 1938 wegbleef bij het huwelijksjubileum van het echtpaar Dijk, 'omdat hij bepaalde mensen daar niet wilde ontmoeten', was in de eerder zo hechte gemeenschap een teken aan de wand' (p. 165). De auteurs lijken de oorzaak ook wel te leggen in de psyche van de hoofdrolspelers. Hepp was een polemicus en een contactgestoord mens (Aalders, p. 186), en Schilder was niet minder polemisch, maar vooral ook lichtgeraakt (De Graaf/Van Klinken, p. 155). Het leidde allemaal tot de Vrijmaking in 1944, in het moeilijkste oorlogsjaar. De Graaf en Van Klinken geven, door afwisselend de oorlogsomstandigheden in Kampen en de stand van de discussie te schetsen, een uiterst schrijnend beeld van de tegenstelling tussen een hard oorlogsleven en kerkrechtelijke vlooiërijen. In 1945 begon het nieuwe collegeseizoen in Kampen op twee gescheiden locaties. Van de vijftig ouderejaars gingen er tweeënveertig mee naar de hogeschool van Schilder en Greijdanus. Dit is het laatste wat De Graaf en Van Klinken over deze nieuwe hogeschool te melden hebben. In de tweede helft van hun boek komen er theologische faculteiten tot aan de einden der aarde ter sprake: in Oost-Europa, de Verenigde Staten, Zuid Afrika, maar aan de theologische hogeschool op een steenworp afstand wordt geen woord meer vuilgemaakt. Het heeft mij met grote verbazing vervuld.

Na de Tweede Wereldoorlog liepen de ontwikkelingen in de theologiebeoefening in Amsterdam en Kampen nogal uiteen. Kampen, voorzichtig geworden door de Vrijmaking, benoemde vooralsnog geen nieuwe dogmaticus, maar plaatste het accent eens te meer op de opleiding tot het geeste-

lijk ambt. De vooroorlogse hoogleraar ambtelijke vakken had al open gestaan voor de ontwikkelingen in de psychologie en vatte de catechetiek op als het opkweken van religieuze persoonlijkheid; na de oorlog legde de ethicus Brillenburg Wurth het accent op de 'mens in de gemeenschap' en op de 'levensverhoudingen', met aandacht voor psychiatrie, huwelijksleven en sociale misstanden (De Graaf/Van Klinken, p. 189-190). Hij plaatste zich daarmee – al signaleren de auteurs dit niet – in een de confessies overstijgende belangstelling in die jaren voor 'menselijke verhoudingen' die wij ook vinden bij bijvoorbeeld de Nijmeegse hoogleraren Rutten en Fortmann, en die wortelde in de opkomst van een brede beweging voor geestelijke en maatschappelijke gezondheidszorg. Brillenburg Wurth werd dan ook in katholieke kring gelezen. Deze ontwikkeling werd nog versterkt door de benoeming van de jonge J.T. Bakker in 1957. De Kamper theologen gingen voorlopig niet mee met een voorzichtige, maar onafwendbare vernieuwing van de theologie, die wij wel in Amsterdam vinden. De nieuw-testamenticus H. Ridderbos bleef zich verzetten tegen de *Entmythologisierung*, en men zocht het in een *revival* van de eigen theologie (De Graaf/Van Klinken, p. 190). Welke dat was wordt niet goed duidelijk, want al eerder hadden De Graaf en Van Klinken vastgesteld dat het in Kampen niet kwam tot een eigen theologische positie. Toen Schilder die eenmaal in huis bracht, leidde dat tot een kerkplitsing. Ook uit het vervolg lijkt veeleer duidelijk te worden, dat de theologische vernieuwing in Kampen vooral uit Amsterdam kwam, van Berkouwer en vervolgens Kuitert. De studenten begonnen inmiddels wel wat kritischer te worden en begaven zich lang voor de synode dat deed in de oecumenische beweging. Zij werden teruggefloten, maar zonder blijvend effect.

In Amsterdam begon Berkouwer een steeds opener theologische positie in te nemen. Hij was voor de oorlog benoemd naast Hepp om wat leven in de theologische brouwerij te brengen, en werd geacht de strijd tegen Barth aan te binden (Van Deursen, p. 209). Het tegendeel bleek het geval: in 1954 verscheen zijn *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth*. Berkouwer werd Amsterdams toonaangevend theoloog, populair bij de gelovigen – ook al begrepen die hem volgens de Kampenaar Bakker niet –, maar ook in dialoog met hervormde en katholieke theologen.

Hij wist de druk op de kwestie van het Schriftgezag wat weg te nemen door het accent op Christus te leggen in plaats van op het Schriftgezag, daarin gesteund door de exegeet R. Schippers. Het boekje van diens leerling T. Baarda, *De betrouwbaarheid van de evangeliën* (1967), markeerde het moment dat de kritische exegese definitief aan de vu was doorgebroken (Van Deursen, p. 240). Kampen ging vooralsnog niet mee: 'zonder de principiële historische betrouwbaarheid van de evangeliën is het, naar mijn overtuiging, bij alle overblijvende spiritualiteit, met het *christelijk* geloof gedaan', aldus Ridderbos (Aalders, p. 278). Inmiddels was ook de ethicus H. Kuitert benoemd, niet zonder discussie, want hij had zich al geprofileerd met frisse opvattingen over het scheppingsverhaal – tot vreugde van de vu-biologen (Van Deursen, p. 243). Aan de vu ging het vervolgens in de tweede helft van de jaren zestig snel. Kuitert, de kerkhistoricus C. Augustijn, en kort daarop H. Wiersinga dreigden voortdurend in conflict te komen met de deputaten en de synode, maar zij werden door de universiteit, die steeds weer een sussende rol speelde, gedekt. Nu veranderde ook in Kampen de theologie. De kerkjurist J. Plomp beschreef het achteraf zo: 'Maar ineens slaat 'het' toe. Ineens blijken de antwoorden over het scheppingsverhaal op de vragen. De vragen zijn totaal anders geworden' (De Graaf/Van Klinken, p. 252). De veranderende samenleving werd dus norm waar de gereformeerde leer aan aangepast moest worden, zo leiden de auteurs hier uit af, alsof er werkelijk iets nieuws gebeurde. Maar was dat dan voor Abraham Kuyper anders, vraag ik me af? Past zelfs een leer die zich tegen de samenleving afzet, zich niet aan aan de samenleving? In ieder geval ontwikkelde Kampen zich nu tot de op twee na grootste theologische opleiding in Nederland, met toonaangevende hoogleraren als G.Th. Rothuizen voor ethiek, J.T. Bakker voor dogmatiek en K.A. Schippers voor praktische theologie. Kampen had inmiddels een doctoraalopleiding en promotiebevoegdheid, en zou in 1987 'universiteit' worden tengevolge van een wetswijziging: de HBO's heetten voortaan hogescholen. Dat dit 'betekende dat het curriculum nog duidelijker aan wetenschappelijke eisen moest voldoen' (De Graaf/Van Klinken, p. 318-319), is overigens onjuist. De wetswijziging was een puur terminologische kwestie.

In de jaren zeventig liepen aan de VU de spanningen tussen kerk en faculteit hoog op. In 1971 verscheen Wiersinga's omstreden proefschrift over verzoening en Baarda ontketende maar liefst twee 'kwesties'. De deputaten wijzigden echter langzaam maar zeker hun koers, van controleurs van de orthodoxie naar aanvaarding van theologische pluriformiteit. Wij 'worden genoopt tot ontdekking en erkenning van de eenheid in het ware geloof, ook waar dit geloof in verschillende kaders wordt uitgedrukt' (Aalders, p. 309). In Kampen treffen wij dergelijke conflicten niet aan, wellicht omdat Kampen gewoonlijk een paar passen achter de VU aankwam. De theologie werd wetenschappelijker, signaleren de betreffende auteurs, maar 'gereformeerd' was geen eenduidig begrip meer. De 'gemeenschappelijke hermeneutische sleutel' was zoek. Kennelijk had de VU de kastanjes uit het vuur gehaald. Kampen zou pas in de jaren negentig 'zijn' affaire krijgen: de affaire-Den Heyer, waarbij na de affaire Wiersinga in Amsterdam opnieuw de verzoeningsleer in het geding was. 'Deze affaire was een opmerkelijk bewijs voor het feit dat ook in de jaren negentig nog niet overal alle taboes waren doorbroken', concluderen De Graaf/Van Klinken (p. 324) hieruit – een wat vreemde visie op de verhouding tussen theologie en kerkelijke leer. In ieder geval bestond er, zo stellen zij in hun samenvatting vast, nog zoiets als een 'gereformeerde reflex' (p. 342). Is het wellicht die 'gereformeerde reflex', die Aalders aan het eind van zijn boek in aanvaring brengt – zo lees ik dat althans – met de VU-docent J.S. Vos? Deze had in een bijdrage aan de bundel *Theologie op de drempel van 2000* gesteld dat er sprake is van een breuk tussen kerkelijke leer en wetenschappelijke Schriftkritiek. Aalders ziet echter continuïteit, en wel in het object van de hele theologie, inclusief de exegese, namelijk het Woord Gods, en niet 'een boek' (p. 349). Ter adstructie wijst het op het werk van W. Stoker, die het accent legt op de relatie van tekst en huidige lezer (p. 353). Vos ziet hier volgens Aalders sektarische tendensen, maar ook Van Deursen signaleert dat de faculteit zich richting orthodoxie bewoog, en adstrueert dat aan de overstap van de dogmaticus A. van de Beek van Leiden naar de VU. Kuiterts tijd was voorbij (p. 399-400). In Kampen was het vooral de praktisch theoloog K. Runia die bleef wijzen op de waardevolle elementen in de gereformeerde traditie. Dat gaf hem de naam con-

servatief te zijn, maar maakte hem populair onder de gereformeerde gelovigen.

De laatste decennia stonden in het teken van een vermindering van het aantal theologische opleidingen, de vorming van de Protestantse Kerk in Nederland en de aanwijzing van de daaraan gekoppelde ambtsopleidingen. De PKN wees van de twee Gereformeerde opleidingen Kampen aan, en dus begon de Amsterdamse faculteit met 'elke groep inlijven die op de markt stond' – zo uitgedrukt door Van Deursen (p. 406). Er kwam een Internationaal Instituut voor Reformatische Theologie, een Centre for Evangelical and Reformational Theology, ambtsopleidingen voor de doopsgezinden en hersteld hervormden, en een opleiding Islamitische geestelijke zorg – een 'imam-opleiding', aldus Van Deursen kortweg (p. 406). En inmiddels is er sprake van dat de PKN een eigen seminarium gaat oprichten – Kampen kennelijk toch niet meer zonder meer als 'school der kerken' beschouwend. Opnieuw dringen de parallellen met de ontwikkelingen aan katholieke kant zich op, met fusies, een duidelijke kerkelijke gerichte opleiding in Utrecht en de oprichting in Nijmegen van een Faculteit Religiestudies. De spanning tussen wetenschapsbeoefening en ambtsopleiding loopt uiteindelijk als een rode draad door de geschiedenis van alle theologische opleidingen heen.

In het voorgaande heb ik slechts geprobeerd wat lijnen te schetsen die bij mij na lezing van de drie boeken zijn bijgebleven. De auteurs bespreken uiteraard nog veel meer aspecten. Welke dat zijn, verschilt per boek. Ik wil dan ook niet nalaten kort iets over de drie boeken afzonderlijk te zeggen.

Van Deursens *Een hoeksteen in een verzuild bestel* is een geschiedenis van de Vrije Universiteit als geheel. Aan de theologische faculteit besteedt hij, naarmate de andere faculteiten groter en belangrijker worden, dan ook steeds minder aandacht. Dit temeer omdat hij wist dat de geschiedschrijving daarvan door Aalders in de maak was. Van Deursens geschiedenis is, zoals te verwachten was, zeer leeswaardig. Zijn keuze voor het accent op de gereformeerde identiteit van de VU vormt, gezien vanuit de hier gekozen invalshoek van de theologische opleidingen, een waardevolle aanvulling. Zo beziet hij de discussie over bijvoorbeeld Genesis 1-3, die bij Aalders vanuit de theologie wordt beschreven, vooral vanuit het oogpunt

van de beta-wetenschappers. Naarmate de jaren verstrijken wordt de universiteit steeds meer een bedrijf, dat zijn identiteit wel handhaaft, en bij tijd en wijle ook bediscussieert – met opvallend genoeg nauwelijks of geen inbreng vanuit de theologische faculteit! – maar er even gemakkelijk aan voorbijgaat. Van Deursens licht cynische ondertoon heeft mij doen smullen, maar ik moet mij tot één citaat beperken: ‘De Vrije Universiteit blijft waarde hechten aan de christelijke traditie. Zij vindt het belangrijk dat zij toonaangevende vertegenwoordigers van die traditie in haar midden telt, zonder hen overigens aan te moedigen’ (p. 409).

De geschiedschrijving van de theologische faculteit door Aalders baarde mij aanvankelijk vanwege zijn omvang en saaië uitstraling zorgen, maar ik heb het, voor zover dat met zo’n omvang mogelijk is, in één ruk uitgelezen. Aalders heeft ervoor gekozen de geschiedenis te schrijven rond drie thema’s: theologie en theologen, en dan nog beperkt tot de kwestie van het Schriftgezag; de verhouding van de faculteit tot de Gereformeerde Kerken en de belijdenis, en tenslotte het studentenleven. Hij heeft deze lijnen goed vastgehouden, en heeft mij menigmaal verrast met het leggen van fraaie en ter zake doende dwarsverbanden en scherpe conclusies. Het boek is voorzien van de nodige bijlagen: tabellen en grafieken (wie geïnteresseerd is in de studentenaantallen van Kampen moet hier zijn), korte biografieën van eredoctores, voormalige en huidige hoogleraren, en een lijst van deputaten. Uiteraard bevat het boek naast een notenapparaat van ruim honderd bladzijden (wéér niet onder aan de pagina, ik blijf daar over zeuren), een bibliografie en een register. Een voortreffelijk werk!

De geschiedenis van Kampen is een fraai geïllustreerd koffietafelboek, dat ook zonder leesbril ter hand genomen kan worden. Het is samengesteld door twee gekwalificeerde historici, en dat zette mij aanvankelijk op het verkeerde been. Maar nee, het bleek toch echt een gedenkboek in de slechte zin van het woord te zijn. Het boek is hoofdzakelijk gebaseerd op secundaire literatuur, inclusief een zware gereformeerde galim in het negentiende-eeuwse deel. Het is fragmentarisch, anekdotisch en maakt geen enkel onderscheid tussen hoofd- en bijzaken. Een voorbeeld van de vele die te geven zouden zijn is de vermelding (p. 95) dat tussen 1891 en 1893 Hendrikus Colijn in Kampen de militaire kaderschool (Hoofdcursus) bezocht: ‘van contac-

ten tussen studenten aan de Hoofdcursus en aan de Theologische School is echter niets bekend’ – wat de relevantie van dit feit zou moeten zijn ontgaat mij. Het boek lijkt in grote haast te zijn geschreven en uitgegeven: de relatie tussen tekst en afbeeldingen is vaak pagina’s ver te zoeken, de bibliografie is incompleet, en in de toch niet bepaald onoverzichtelijke lijst van hoogleraren ontbreken jaartallen. Maar niet te somber: het boek is soepel geschreven, en laat zich door de vermoedelijke doelgroep ongetwijfeld met smaak doorlezen. Toch blijf ik weer steken bij dat ene zinnetje: ‘Wat in 1834 de bedoeling van de calvinistische Afscheiding ook was, zij heeft nooit beoogd om te breken met het beginsel van wetenschappelijk onderzoek’. Na het, zoals ik indertijd al opmerkte, nogal hagiografische *Profiel* is hier opnieuw een kans gemist. Ik doe het nog maar een poosje met *Theologie op de drempel van 2000*, maar Kampen (Oudestraat) heeft nu toch echt iets goed te maken, vind ik.

Intussen begint zich echter wel iets af te tekenen van een geschiedenis van de theologiebeoefening en de ambtsopleidingen in Nederland in de negentiende en twintigste eeuw, waarbij het meer dan de moeite waard zou zijn als er over de grenzen van de confessies heen gekeken zou worden. Ik heb daar in het voorgaande al een paar voorbeelden van gegeven. Gaandeweg de modernisering van Nederland tekent zich een patroon af dat inmiddels in de historische reeks *De natiestaat* uitvoerig en van alle kanten is belicht, onder andere door Van Klinken (*Actieve burgers. Nederlanders en hun politiek partijen 1870-1918*, waarin hij moeiteloos over confessionele grenzen heenstapt). In dat patroon laat de geschiedenis van theologie en ambtsopleiding zich naar mijn idee naadloos beschrijven: het afzetten van de protestantse orthodoxie en van de katholieken tegen de moderniteit die door de Hervormden werd omhelsd, de spanning tussen wetenschap en orthodoxie, en het proces van zelfbewuster wordende minderheden en hun kadervorming. Deze ontwikkelingen kunnen gemakkelijk verder worden gevolgd tot het begin van de eenentwintigste eeuw. De doorbraak van een kritische en zich op de samenleving oriënterende theologie in de jaren vijftig loopt bij gereformeerden en katholieken vrijwel parallel – al lag het accent bij de eersten vooral op het Schriftgezag, bij de tweeden op de moraal en dogmatiek. Maar in beide gevallen

speelde de historische kritiek een centrale rol. De academisering van de ambtsopleidingen maakt de parallellie tussen gereformeerden en katholieken, en de groeiende gelijkvormigheid met de hervormde theologiebeoefening, alleen maar sterker. Ook de politieke en kerkelijke krachtenvelden die een rol speelden bij de fusiediscussies in de jaren tachtig en negentig zijn voor een belangrijk deel gelijkwaardig. Afgezien van de bezuinigingen speelden de wensen, of eisen, van de kerkelijke overheden voor een betrouwbare en orthodoxe ambtsopleiding in de gang van zaken een voorname rol. Hier ligt een fascinerend onderzoek in het verschiet. –

¶ Tjebbe T. de Jong (eindredactie), Sible L. de Blaauw, Rudolf C.M. van Glansbeek, Jos M.M. Hermans, Leo J. de Kaper, Leo M. van Ulden o.f.m. en Egbert O. van der Werff, *Katholiek leven in Noord-Nederland 1956-2006*, Hilversum: Uitgeverij Verloren 2006, 475 pag. ISBN 90-65509011 €29,00.

¶ Gert van Klinken

In de inleiding bij dit prachtig uitgegeven en geïllustreerde werk verwoordt bisschop W.J. Eijk van Groningen de doelen die de auteurs zich hebben gesteld. Hun streven is een stuk contemporaine kerkgeschiedenis te belichten, vanuit het perspectief van de direct betrokkenen. Dit is een verhaal van binnenuit geworden. Het is bijzonder instructief om te lezen waar insiders uit de katholieke gemeenschap in Noord-Nederland in 2006 de accenten leggen bij de beschrijving van hun eigen geschiedenis gedurende de laatste vijftig jaar. Begonnen wordt met een schets van de historische achtergrond. Dan volgt een beschrijving van de organisatie van het in 1956 opgerichte bisdom Groningen, met bijzondere aandacht voor de kerkrechtelijke aspecten en voor de financiën. Na een beschrijving van de functies in de kerkelijke organisatie (van de bisschop tot de pastorale werker) komen de pastorale werkvelden aan bod, met bijzondere aandacht voor catechese, diaconaat en de sinds 1956 zo ingrijpend gewijzigde plaats van de vrouw. Tenslotte volgen uitvoerige hoofdstukken over oude en nieuwe vormen van religieuze beleving, over de inzet van katholieken in de maatschappij en over de kerkelijke architectuur.

Deze opzet vertoont gelijkenis met de thema's

die in vergelijkbare protestantse studies in Noord-Nederland aan de orde komen (vgl. de recensie van het werk van G.J. Kok in de vorige aflevering van *DNK*), maar ook opvallende verschillen. Inzake de bronnen valt op dat er anders dan in veel protestantse studies slechts beperkt gebruik gemaakt wordt van notulen van allerlei kerkelijke vergaderingen. Als kader krijgen diverse vormen van bestuur een even heldere als beknopte behandeling, maar duidelijk is toch dat daar niet het hart klopt van deze studie. Centraal staat de manier waarop het rooms-katholieke geloof functioneert 'in het veld'. Pastoraat, spiritualiteit en maatschappelijke betrokkenheid worden beschreven vanuit het grondvlak van interdependente gemeenschappen (parochie, gezin, school, geestelijke orde), niet als uitvloeisel van hogerop vastgesteld kerkelijk beleid. In die zin is dit een echt eigentijds boek geworden. De uitwerking van de gekozen uitgangspunten heeft geresulteerd in een bundel die inhoudelijke samenhang en consistentie uitstraalt – in een werk met zoveel auteurs geen geringe prestatie.

Volgens bisschop Eijk beoogt de bundel een overzicht van de brede geschakeerdheid van het katholieke leven in Noord-Nederland, zonder daarmee volledigheid na te willen streven of een 'oratio pro domo' te bieden. De wenselijkheid van het eerste criterium is evident. Meer moeite heb ik met de manier waarop het tweede criterium is gehanteerd. Het is een loffelijk streven om apologetiek te willen vermijden, maar de consequentie wil dan nog wel eens zijn dat gevoelige thema's eenvoudig achterwege blijven. Verschil van ethisch inzicht tussen pastor en parochie heeft zich in de behandelde periode nog wel eens harder gemanifesteerd dan uit dit boek blijkt. Over de niet zelden moeilijke positie van de van oorsprong Duitse katholieken in de grensstreek in de jaren vijftig wordt geen woord gezegd, over de gevoeligheden rond het celibaat weinig. Juist op dergelijke terreinen valt te betreuren dat de literatuurlijst zoveel voortreffelijke studies naar lokale parochies in het bisdom Groningen onvermeld laat. Zelfs het monumentale boek van J.B. Eikens en J.J. de Wolff over *150 jaar Sint Josephparochie. Zandberg 1843-1993* (Kathijk 1996, 628 pag.) ontbreekt. Dat is daarom zo jammer omdat in dergelijke publicaties, ontstaan vanuit de intimiteit van een plaatselijke gemeenschap, vertrouwelijke details voorkomen die in een overzichtswerk niet te vinden zijn: bijvoorbeeld

over de samenleving tussen pastoor en huishoudster, of over het contact tussen geestelijken en hun naaste familie. Het hier besproken overzichtswerk heeft zich wat dat betreft iets teveel beperkingen opgelegd. –

¶ J. Koch, *Abraham Kuiper. Een biografie*, Amsterdam, Uitgeverij Boom 2006, 696 pag. ISBN 90 85062489, €39,50
¶ Peter Heslam

Honderd jaar geleden wekte de naam Abraham Kuiper tegenstrijdige gevoelens op: zowel die van verering als van ergernis. Dit is ook nu nog het geval. Hedendaagse historici schijnen moeite te hebben een genuanceerd beeld van Kuiper te geven. Tijdens de eerste decennia van de twintigste eeuw heerste er een haast hagiografische toon. De enige serieuze biografie van Kuiper kwam voort uit de katholieke wereld, geschreven door Piet Kasteel in 1938. Tijdens de jaren zestig en zeventig werd Kuiper vooral gezien als architect van een weinig populair sociaal systeem dat afgebroken diende te worden – de verzuiling. Bij de Kuiperherdenking van 1987 kwamen de gepolariseerde perspectieven tot uiting. Aan de ene kant in de biografie over de jonge Kuiper door George Puchinger. Aan de andere kant in een symposium en boek onder de titel *Abraham Kuiper. Zijn volksdeel, zijn invloed* onder redactie van Cornelis Augustijn en anderen. Terwijl Puchinger Kuiper als zijn leermeester zag en zich geroepen voelde om Kuiper en zijn erfenis te verdedigen, waren de auteurs van het symposium en het boek, veelal verbonden aan de sterk geseculariseerde Vrije Universiteit, veel afstandelijker en kritischer.

Deze achtergrond verklaart wellicht waarom de Stichting Dr. Abraham Kuiperfonds eind jaren negentig een buitenstaander zocht om een hedendaagse biografie te schrijven. Dr. Jeroen Koch (1962) werd een geschikte kandidaat bevonden – een Utrechts historicus die, naar eigen bewering, weinig over Kuiper en zelfs weinig over Nederlandse geschiedenis wist en bovendien niet gelovig was, al was hij als jong kind katholiek opgevoed. Op voorwaarde dat hij geen nieuw onderzoek hoefde te doen en dat in zijn biografie de nadruk op Kuipers politieke ideeën en loopbaan zou vallen, heeft Koch het verzoek aanvaard.

Zes jaar later is het zover – een nieuwe Kuiper biografie van 670 pagina's. Koch is in een aantal opzichten buitengewoon goed in zijn opzet geslaagd. Hij ziet bijvoorbeeld terecht dat Kuipers bekering als student en opnieuw als dominee in Beesd van groot belang zijn om zijn drijvende kracht en onuitputtelijke energie tijdens de rest van zijn leven te kunnen begrijpen.

Daarnaast heeft Koch oog voor Kuipers kerkelijke, theologische en politieke context. Hij laat zien hoe in Europa de verschillende wereldbeschouwingen van die tijd, zoals die van Hegel en Marx, in aandacht en invloed toenamen en hoe de politiek zich ontwikkelde van een vooral aristocratisch naar een meer democratisch partijstelsel.

Bovendien weet Koch de lezer steeds een overzicht te geven van Kuipers diverse gelijktijdige activiteiten als politicus, theoloog, journalist en wetenschapper, ook als hij vooral aandacht geeft aan één van de terreinen. Dit geeft een gevoel van samenhang dat op een natuurlijke manier de samenhang van Kuipers leven weerspiegelt. Al zijn sommige gedeelten langdradig met lange paragrafen, de boeiende materie gecombineerd met een aantrekkelijke schrijfstijl zorgen ervoor dat het verhaal zelden saai is.

Kortom, Koch heeft het leven van Kuiper behoorlijk onder de knie gekregen en, voor zover dat mogelijk is aan de hand van vooral secundaire literatuur, een eigen visie ontwikkeld. De vraag is echter of Kochs gebrek aan kennis van de wereld van het geloof een veel te simplistisch en daarom misleidend beeld van Kuiper geeft. Hoewel Koch het belang van Kuipers 'wedergeboorte' beklemtoont, benadert hij die gebeurtenis vanuit de psychologische visies van Kuipers tijdgenoot William James.

Op die manier probeert Koch te verklaren waarom waarom ethische bezwaren tegen zijn gedrag vaak zo weinig invloed op Kuiper hadden. Door zijn bekering wist hij zich geroepen om God te dienen in de maatschappij en daarom hoefde hij alleen, aldus Koch, verantwoording af te leggen aan God; vandaar dat hij aan een 'totaal gebrek aan zelfkritiek, relativering en bescheidenheid' leed. Met zulke simpele interpretaties van hoe het geloof (innerlijk en uiterlijk) werkt – interpretaties die in Kochs verhaal heel vaak naar voren komen – moet de lezer genoegen nemen.

Hoewel Koch Kuiper serieus probeert te nemen,

kleurt zijn psychologische interpretatie van het geloof al zijn latere oordelen. Kuypers verhaal over zijn wedergeboorte zou niet veel meer geweest zijn dan een mechanisme om toegang te krijgen tot het gereformeerde volksdeel. Zijn geloof wordt zelden gezien als doorslaggevende motivatie voor Kuypers activiteiten. Vaak worden zijn geloofsmotieven versleten als voorbeelden van godsdienstige scherpstijperij, gereformeerd gedram, religieuze megalomanie of als een manier om zijn echte motieven zoals geldzucht (Kuyper was een geldmaker die een 'luxe', 'aangekleed leven' leidde, aldus Koch) of politieke macht te bedekken. Kuypers persoonlijkheid is veel te complex voor zulke botte, ongenueanceerde interpretaties.

Kochs oordeel over Kuypers karakter weerspiegelt dezelfde eenzijdige blik: 'dominant, eigenge-reid, ijdel en militant tot op het aggressive af; 'bovenmatig ambitieus en overijverig, hyperactief en, volgens moderne termen, manisch-depressief'; 'zelden was een karakter ze conflictueus, zo egocentrisch en zo dwars. Kuyper was een ruziemaker'. Ook dit brengt Koch tot een dubieuze conclusie: omdat deze kenmerken meer aan de middenklasse dan de hogere klasse behoorden, zoud Kuyper, als een 'sociale klimmer', essentiële vaardigheden missen om zich op het hoogste niveau van de landelijke politiek staande te houden.

Kennelijk waren het dus uiteindelijk klasseverschillen, meer dan de door Koch geïdentificeerde karakterzwakheden *per se*, die zorgden dat Kuypers levensproject mislukte. Dat levensproject was, zoals Koch de lezer steeds voorhoudt, de herkerstening van Nederland – een stelling die geen recht doet aan Kuypers besliste keuze voor pluralisme en democratie, al zag hij Nederland als een calvinistisch land.

Over Kuypers theologie heeft Koch weinig positiefs te zeggen. Kuypers basisconcepten – soevereiniteit in eigen kring, algemene genade en de antithese – waren te flexibel, te kneedbaar om veel invloed te hebben. Al met al is zijn theologie inconsequent, vaag en ambivalent. Omdat Kuyper wetenschap en journalistiek niet goed gescheiden kon houden, is zij ook springerig en ad hoc. 'Het doordenken van Gods schepping en het onafgebroken formuleren van opinies vloeiden voort uit een diep gevoelde drang de wereld te begrijpen en te beheersen – van achter de schrijftafel', aldus Koch. Afgezien van de vraag of Kochs biografie soms

meer lijkt op een 'onafgebroken formuleren van opinies' dan een oprechte poging om zijn subject recht te doen, impliceert Koch met zulke opmerkingen dat Kuyper zich isoleerde van de werkelijkheid en dat Kuypers theologie geïnspireerd werd door een onbeheerste en ijdele zelfzucht.

In hoeverre Koch denkt dat zulke oordelen zijn lezers helpen om Kuypers ideeën beter te begrijpen is niet duidelijk. Ze bewijzen eerder dat hij die ideeën niet goed begrijpt en de betekenis en invloed daarvan mist. Hij beperkt die invloed tot 'enkele plaatsen in de Verenigde Staten en Zuid-Korea'. Daarbij miskent hij de toenemende invloed van zijn ideeën in Afrika, Azië, Oost-Europa en *last but not least* het Verenigd Koninkrijk. Terwijl in de wereldwijde anglicaanse kerk het kuyperiaanse begrip 'algemene genade' sterk beklemtoond werd door de voormalige aartsbisschop van Canterbury George Carey, heeft in de katholieke kerk zijn 'sovereiniteit in eigen kring'-gedachte waarschijnlijk invloed gehad op paus Johannes Paulus II, aldus de befaamde, Amerikaanse katholieke intellectueel John Neuhaus, die deze invloed vooral vindt in de encycliciek *Centesimus Annus* van 1991. Zelfs in het Witte Huis van George W. Bush zijn Kuypers *Lectures on Calvinism* (de Stone-lezingen van 1898) bekend en dienen als inspiratiebron voor 'compassionate conservatism'. (G. Harinck, 'Abraham Kuyper in het Witte Huis', *Reformatorisch Dagblad*, 30 maart 2002)

Kochs erkenning dat hij zich niet (meer) identificeert met het christelijk geloof heeft dus geen geringe consequenties voor de manier waarop hij Kuyper en zijn invloed in kaart brengt. Om dit duidelijk in te zien hoeft men Kochs biografie alleen te vergelijken met de biografie van Kasteel, die veel meer begrip en respect heeft voor het mysterie van het geloof. Kasteel schreef zijn biografie tijdens het hoogtepunt van het verzuilingsproces terwijl Kochs biografie verschijnt aan het eind van een lang proces van ontzuiling. Ondanks alle schaduwkanten en zwakheden van verzuiling kan men zich afvragen of een gebrek aan begrip en respect voor religieuze overtuigingen een gewenst gevolg van ontzuiling is, vooral gezien het huidige klimaat van religieus-geïnspireerde spanning en geweld.

De Stichting Dr. Abraham Kuypersfonds heeft een buitenstaander van het christelijk geloof aangesteld om Kuyper begrijpelijk te maken voor het

breder publiek. De vraag is of iemand die dat geloof niet begrijpt daarin *kan* slagen – vooral gezien het feit dat het geloof voor Kuyper van zo groot belang was. Het is niet opmerkelijk dat Koch in zijn ‘Woord vooraf’ schrijft dat de leden van de redactiecommissie, die ‘de antirevolutionaire en gereformeerde wereld van binnenuit kenden’, verbaasd waren ‘wanneer naar hun oordeel mijn buitenstaandersblik op Kuyper en zijn kring te nadrukkelijk de zinnen kleurde’.

Als deze opmerking de lezers niet genoeg waarschuwt over de vooronderstellingen en subjectiviteit van het boek, zijn er nog twee dingen aan het begin van het boek die tot voorzichtigheid manen. Ten eerste een motto van Nescio dat Koch op een voorpagina van het boek zet: ‘Ik dacht, direct praat ik over geestelijke stroomingen, waar haal ik de woorden vandaan?’ Dat is inderdaad een goede vraag als je bij geen ‘geestelijke strooming’ thuis hoort. De tweede waarschuwing is het feit dat Koch zijn biografie begint met een beschrijving van ‘Abraham de Geweldige’, de bekende spotprent van Albert Hahn van 1904. Daarmee zet Koch de toon voor de rest van zijn verhaal en daarmee krijgt de opmerkzame lezer de wellicht onbedoelde boodschap dat wat hun in de volgende hoofdstukken te wachten staat eigenlijk maar een karikatuur is van Kuyper.

Dit wil niet zeggen dat Kochs spotprent van weinig waarde is – Albert Hahns karikatuur is met name zo treffend omdat zij in vele opzichten juist is. Sterker nog, een spotprent slaagt alleen als het subject onmiddellijk herkenbaar is en iets van de waarheid vertelt – daarin ligt de kracht ervan. Kochs karikatuur van Kuyper is in die opzichten ook geslaagd. Men leest veel over de echte Kuyper als men dit boek leest. Maar men leest ook veel over Koch, en als men Kochs spotprent naast de religieuze Kuyper zet, die trouwens alleen goed te vinden is in de bronnen, dan ziet men in hoeverre het een overdrijving en misvorming is. Geen enkele goede karikaturist zou zijn portret presenteren als een betrouwbare weergave van het echte subject en Koch had hiervan kunnen leren.

Dit neemt niet weg dat Koch een prestatie geleverd heeft. Er is nu een hedendaagse, complete en goed geschreven Kuyperbiografie. Koch moet hiermee gefeliciteerd worden. De teleurstelling is alleen dat zij niet voldoet aan de behoefte aan een betrouwbare religieus-theologische levensbe-

schrijving die dicht bij de bronnen staat. Het is niet te kort na het verschijnen van Kochs biografie voor de Stichting Dr. Abraham Kuyperfonds om hierover plannen te gaan maken, omdat uitvoerig bronnenonderzoek wellicht langer duurt dan de zes jaar die Koch nodig had om een biografie te schrijven die op secundaire literatuur gebaseerd is. Zo’n project zou een kans bieden op een biografie die Kuyper meer recht doet, die iets nieuws te vertellen heeft en die rekening houdt met het feit dat het bredere publiek steeds meer aandacht heeft voor religieuze motieven.–

¶ *‘Ik heb het groote doel mijner Aardsche bestemming bereikt’. De brieven van student Marten Martens (1794-1798) en zijn leven als doopsgezind predikant, schoolopziener, vertaler en dichter in Friesland (1798-1852).* Ingeleid en van aantekeningen voorzien door Sibrand P. Martens en Simon Vuyk. Hilversum, Verloren 2005, 206 pag. ISBN 90-6550-886-4, €19,00.

¶ Derk Jansen

Deze bronnenuitgave vormt deel IV van de serie *Manuscripta Menmonitica*, een reeks – onder redactie van Alle G. Hoekema en Piet Visser – van de Doopsgezinde Bibliotheek (UBA) en het Doopsgezind Seminarium te Amsterdam, waarin wetenschappelijke tekstedities van handschriftelijke bronnen op het gebied van de geschiedenis van het Nederlandse Doperdom verschijnen. Deel I van deze reeks bevatte een keuze uit het dagboek van de doopsgezinde zendeling Pieter Jansz en werd in *DNK* 53 (dec. 2000) met instemming ontvangen. Positiever nog was de bespreking van deel II van deze serie, het dagboek van de doopsgezinde dienstweigeraar en socialist Cor Inja, die sloot met de woorden: een belangrijke en hartverwarmende uitgave! *DNK* 58 (juli 2003). Binnen de kaders van dit tijdschrift past ook de levensbeschrijving van Marten Martens en de publicatie van de twintig brieven aan zijn vader uit de periode 1794-1798, toen hij zich aan het doopsgezinde seminarium voorbereidde op het predikantschap, een studie die hij overigens al in 1791 met de vooropleiding was begonnen. Die brieven (pp. 43-122) waarin hij de doopsgezinde predikant van Friedrichstadt in het destijds Deense Sleswijk-Holstein omstandig informeerde over vooral de doopsgezinde en re-

monstrante wereld van Amsterdam, vormen het hart van deze publicatie. Het achterplat van het boek vermeldt, dat Martens in een mooie, leesbare stijl verslag deed van zijn studievorderingen en -frustraties, en die stijl is niet zelden met humor gekruid. De achtste brief bijvoorbeeld verwoordt de amoureuze avonturen van zijn vriend en medestudent Romke Gerbens Zuiderbaan: 'Zuiderbaan is aan de vrijerij naar eene zekere Juffr. Loos te Blokzijl, die te minsten zoveel geld heeft als zij zwaar is' (87) en brief dertien meldt diens succesvolle avances: 'Dees (Zuiderbaan) was druk aan 't vrijen en had reeds het Ja-woord gekregen van zekere Juffr. Elisabeth Loos, een meisje van 25 Jaaren, goedaardig, stil, huishoudelijk en wars van Complimenten. Mooi kan ik juist niet zeggen dat zij is, maar zij kan ten minsten rekenen op eene Erfportie van 40,000 f'. (100) Zo zijn er wel meer geestige passages, onder andere over de kleding van orthodoxe predikanten (56), over de door hem bewonderde astronoom Eise Eisinga (62) en over de invloed van scheepskost op de ingewanden van de aankomende predikant. (68) In de brieven is natuurlijk veel meer te vinden, want met zijn vader voerde hij ook een uitgebreid theologisch discours. Daaruit blijkt, dat Marten een kind was van de gevoelige Verlichting: het redden van de eer van het menselijke verstand, zoals hij zelf schrijft, werd getemperd door een warm gemoedsleven, en we zien hier waarschijnlijk een mixtum van de colleges die hij op het seminarium volgde en de 'piëtistisch gekleurde spontaniteit van de collegiantentraditie' (41); ondogmatische vroomheid was ook zijn vader niet vreemd. Met Marten betreden we ook de cultuurperiode die wel wordt aangeduid als *Biedermeier*. Het kosmopolitisme van de Verlichting is rond 1800 aan het verdwijnen en maakt plaats voor het accentueren van gezin, familie, huis en haard. Daar, en in het eigen land en de eigen geschiedenis lagen de bronnen van het waarachtige geluk. De zeer lezenswaardige brieven van Marten Martens worden vooraf gegaan door een beschrijving van zijn leefwereld gedurende zijn studententijd. Inleider Simon Vuyk doet dat bekwaam en beschrijft Martens leermeesters, de Amsterdamse seminaria van doopsgezinden en remonstranten en de betekenis van diens vader Siebrand voor zijn ontwikkeling. Ook het derde hoofdstuk, de wereld van Marten Martens te Holwerd munt uit door grondigheid. We lezen veel over diens *faits*

et gestes als predikant, schoolopziener, vertaler en dichter. Het notenapparaat draagt daaraan bij, maar soms schiet de inleider in dit opzicht zijn doel voorbij. Vooral de aantekeningen bij de brieven zijn namelijk regelmatig te uitgebreid. Het bontst maakt hij het in de zevende brief, waar omstreeks 90 woorden in de tekst moeten concurreren met meer dan 600 in de zes noten. (80) Ook de uitgave van het hierboven genoemde dagboek van Cor Inja lijdt aan dit euvel en het lijkt me, dat de redactie zich hier enige zelfbeperking zou moeten opleggen. Dat deze uitgave een waardige plaats inneemt in de serie *Manuscripta Mennonitica* kan na het voorgaande wat dubbelhartig klinken, maar moet door de lezer positief gewaardeerd worden. –

¶ Annelies Verbeek, 'Menniste Paus'. *Samuel Muller (1785-1875) en zijn netwerken*. Hilversum, Verloren 2005, 364 pag. ISBN 90-6550-860-0, €33,00.

¶ Derk Jansen

Zelfbewust kijkt hij je aan van het voorplat van Verbeeks dissertatie, Samuel Muller, de verpersoonlijking van de doopsgezinde broederschap in Nederland in de eerste helft van de negentiende eeuw, onder wiens leiding de broederschap een respectabel *mainstream* kerkgenootschap werd met professionele predikanten en eigen instituties. Mullers weg naar deze maatschappelijke plaats was niet eenvoudig, want de marsroute van een onbemiddelde buitenlander naar het lidmaatschap van het Nederlandse patriciaat vraagt meer dan een doorsnee behendigheid: intelligentie, zelfbewustheid, mensenkennis, sociale vaardigheden, Muller bezat ze in ruime mate en wist ze verstandig en gepast in te zetten. Verbeek schetst zijn jeugd in Krefeld als schraal, niet zozeer in maatschappelijk als wel in geestelijk opzicht en een verblijf in een oudemannen- en weeshuis, na de dood van zijn vader – zijn moeder overleed toen Samuel zes jaren oud was – is bepaald niet bevorderlijk geweest voor zijn aanvankelijke ontplooiing. Toen dan ook de kans zich voordeed om aan zijn lage sociale status te ontsnappen door een legaat van een Amsterdams lid van de doopsgezinde gemeente greep hij die mogelijkheid aan om zich voor te bereiden op het toelatingsexamen van het doopsgezinde seminarium te Amsterdam.

Zijn vijfjarige studietijd beschouwde hij volgens Verbeek als een soort inburgeringscursus: aan het einde daarvan sprak hij keurig Nederlands, hij had kennis gemaakt met vooraanstaande doopsgezinde families en was tot proponent bevorderd. In zijn beginjaren als predikant: Zutphen (1806-1809) en Zaandam-Oostzijde (1809-1814) ontwikkelde hij zich voorspoedig. In deze vrijzinnige gemeenten breidde hij zijn netwerken uit, schaafde aan zijn preken en werd ook actief op literair gebied. Muller werd een gezeten burger en in 1814 wenkte de Verenigde Doopsgezinde Gemeente van Amsterdam; zijn functie als bestuurslid van de Algemeene Doopsgezinde Sociëteit zal daarbij ongetwijfeld een rol hebben gespeeld. In de belangrijkste doopsgezinde gemeente van Nederland werkte Muller over het algemeen in goed harmonie met kerkeraad en gemeente. Daaraan droeg bij wat Verbeek noemt zijn 'redelijke bevindelijkheid', een samengaan van vrijzinnigheid en orthodoxie die ook wel eens wordt aangeduid als: vrijzinnig van hoofd en orthodox van hart. Deze instelling was bepaald bevorderlijk voor zijn kandidatuur als hoogleraar aan het doopsgezinde seminarium en tussen 1827 en 1856 zou hij zijn stempel op dit instituut zetten. In zijn hoogleraarschap toonde hij zich vooral een man van de praktijk; op theologisch gebied bleef hij vrijzinnig, maar op den duur kon hij met het veldwinnende modernisme niet leven. In die zin is hij vergelijkbaar met de Groninger Petrus Hofstede de Groot, maar hun pleidooien voor een evangelische denkwijze, die een broederlijke eensgezindheid vooropstelde, kregen steeds minder bijval.

De opzet van het boek kan als historisch-biografisch getypeerd worden: na een aantal hoofdstukken waarin de chronologie vooropstaat volgen diverse themata. Het boeiendst zijn die in hoofdstuk 8: 'Muller tussen neo-orthodoxie en oud-liberalisme; in polemieken met J.H. Halbertsma' en hoofdstuk 9: 'Onenigheid met Jan de Liefde, predikant te Zutphen.' In beide wordt kritiek verwoord op Mullers theologische positie en op de grote invloed die hij uitoefende in de broederschap. De ultra-vrijzinnige Halbertsma – uitvinder van de term 'Menniste Paus' – vond dat de broederschap onder diens invloed te veel in orthodoxe richting ging. De Liefde daarentegen vond Muller niet orthodox genoeg en vocht dat uit in een felle polemieken. Beide zijn het spannende hoofdstukken, waarin met de nodige afstandelijkheid ook voor ons herkenbare

posities worden gewogen en beoordeeld.

Met deze studie heeft Verbeek een monument voor Muller opgericht. Dat was in haar visie ook nodig omdat hij in de historiografie van de Nederlandse kerkgeschiedenis er maar bekaaid is afgekomen. De tweede en derde druk van de *Christelijke Encyclopedie* bij voorbeeld gunden hem geen lemma, en het mij ter beschikking staande exemplaar van De Jongs *Nederlandse kerkgeschiedenis* wijdt één alinea aan hem. De auteur heeft ook aandacht willen vragen voor de geschiedenis van de doopsgezinden in de eerste eeuwhelft van de negentiende eeuw en daarin is ze zeker geslaagd. Het lijkt erop, dat met deze studie voorlopig het laatste woord over dit onderwerp wel is gezegd. _