

# Het land van Erasmus

**J. Trapman**

## **bron**

J. Trapman, *Het land van Erasmus*. Uitgeverij Balans, Amsterdam 1999

Zie voor verantwoording: [https://www.dbnl.org/tekst/trap009land01\\_01/colofon.php](https://www.dbnl.org/tekst/trap009land01_01/colofon.php)

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de [gebruiksvoorwaarden](#).

## Inleiding

Beschouwingen over het Nederlandse volkskarakter - om een titel van Jan Romein te citeren - hebben altijd iets onbevredigends. De veronderstelde kenmerken van de Nederlanders, en welk volk dan ook, zijn vaak onderling tegenstrijdig, of zo algemeen dat ze niet bijdragen tot een beter begrip. Termen als volkskarakter of volksaard, om van volkseigen maar te zwijgen, zijn uit de gratie, misschien omdat ze in deze eeuw op velerlei wijze misbruikt zijn. Maar we spreken wel zonder bezwaar - en met een goed geweten - over de Nederlandse cultuur of identiteit; als het moet ook over het verdedigen van onze identiteit, wanneer deze bedreigd geacht wordt door verschijnselen als 'amerikanisering'.

Tot de erflaters van de Nederlandse beschaving behoort zeker Erasmus. Hij is een Rotterdams, maar evengoed een nationaal symbool, een ikoon zo men wil. Maar waar staat hij eigenlijk voor? De belangrijkste Nederlandse culturele prijs is naar Erasmus genoemd, en daar moet een reden voor zijn. De voor de prijs verantwoordelijke Stichting Praemium Erasmianum noemt in haar statuten als doel van de organisatie

uitgaande van de culturele tradities van Europa in het algemeen, en van het gedachtegoed van Erasmus in het bijzonder, de positie van de geestes- en maatschappijwetenschappen en van de kunsten te versterken, alsmede haar maatschappelijke erkenning te bevorderen. Hierbij staan tolerantie, culturele veelvormigheid en ondogmatisch kritisch denken centraal.

Wat men ook over Erasmus denkt (of niet denkt), zijn naam wordt blijkbaar algemeen geassocieerd met tolerantie, ondogmatisch kritisch denken, en begrip voor culturele veelvormigheid. Wij willen ons als Nederlanders met het erasmiaanse gedachtegoed identificeren. Tegenover het buitenland kunnen we met Erasmus voor de dag komen. Een officiële redevoering waarin hij niet verschijnt, al is het maar even, is incompleet.

Zijn er geen tegenstemmen? Een generatie geleden, in 1969, vond de première plaats van de opera *Reconstructie*. In dat jaar werd op grootse wijze Erasmus' vijfhonderdste geboortedag herdacht. De makers van de opera (Louis Andriessen, Hugo Claus, Reinbert de Leeuw, Misha Mengelberg, Harry Mulisch, Peter Schat, Jan van Vlijmen) wensten niet in de feestvreugde te delen. Zij maakten geen geheim van hun bewondering voor de Cubaanse revolutie en lieten Erasmus in de opera optreden als symbool van burgerlijke lafheid, als de man die 'weigerde te kiezen toen er gekozen moest worden'. Eeuwenlang hebben orthodoxe protestanten zich om een vergelijkbare reden tegen Erasmus gekeerd: zijn hervormingsgezinde denkbeelden hadden hem als hij consequent en moedig geweest was buiten de katholieke kerk moeten voeren. Anderzijds was Erasmus de katholieken weer niet katholiek genoeg. Pas na het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) zijn de bezwaren van die zijde vrijwel verstomd. Over Erasmus' 'weigering te kiezen' wordt tegenwoordig, nu de aantrekkingskracht van de grote ideologieën sterk verminderd is, milder geoordeeld; meer in de geest van Marguerite Yourcenar, die Erasmus prees omdat hij tussen katholieke kerk en reformatie 'een bewonderenswaardig evenwicht' had gehandhaafd. Yourcenar deed deze uitspraak in een interview dat verscheen in *NRC-Handelsblad* van 21 oktober 1983 naar aanleiding van het feit dat haar in dat jaar de Erasmusprijs was toegekend. Haar mede-laureaten waren Raymond Aron, Isaiah Berlin en Leszek Kolakowski.

Bezwaren tegen Erasmus hoeven niet altijd voort te komen uit morele en religieuze motieven; ook esthetische kunnen een rol spelen. In het fin de siècle verheugde Alphons Diepenbrock zich met anderen over de herleefde belangstelling voor de mystiek, muziek, kunst en literatuur van de middeleeuwen, ‘nu ook de geestloos gewordene geest van Erasmus niet alléén meer spreekt in dit vochtige land’. Erasmus is hier symbool van een humanisme dat volgens Diepenbrock al na een eeuw verzand was in dor en schools classicisme. Het ‘mystieke Latijn’ van de middeleeuwen, door humanisten als decadent en barbaars beschouwd, was daarentegen nog levend en inspirerend. Zo kon de Vondelkenner C.R. de Klerk in 1906 een tegenstelling construeren tussen erasmiaanse geest en ‘modern kunstbegrip’. Het laatste had gevoel voor Augustinus, Dante, Maerlant en Thomas a Kempis; bij hen vergeleken scheen Erasmus ouderwets.

Dergelijke kritische geluiden zullen altijd blijven klinken. Telkens opnieuw zal Erasmus beoordeeld worden als iemand die ethisch, religieus of literair te weinig gepassioneerd is. Maar ook degenen die Erasmus afwijzen, of simpelweg negeren omdat ze in een geheel ander geestelijk klimaat leven, maken deel uit van de Nederlandse cultuur. Aan hen wordt in deze bundel ruime aandacht geschonken. Het ‘land van Erasmus’ is tegelijkertijd het land van hen die met Diepenbrock menen dat zijn geest ‘geestloos’ geworden is.

Deze bundel bestaat uit drie delen. Het eerste is gewijd aan Erasmus en Hugo de Groot (Grotius), Nederlands beroemdste vertegenwoordigers van wat men het christelijk humanisme pleegt te noemen: de synthese van klassieke cultuur, bijbel en kerkvaders.

In het oudste Nederlandse verboden boek, de *Summa der godliker schrifturen* (1523), is invloed van zowel Erasmus als Luther aanwijsbaar. Twee jaar daarvoor verscheen een satirisch geschrift, waarin de dominicanen het moeten ontgelden, en Luther geacht wordt een hervormingsprogramma uit te voeren dat in feite erasmiaans van aard blijkt te zijn.

Grotius, die zich overigens niet met deze vroege periode bezig hield, kende Erasmus in de ontwikkeling van de Nederlandse reformatie een belangrijke rol toe. Het calvinisme zag hij als een plant van vreemde bodem. Hij beschouwde Erasmus als de vader van het godsdienstig irenisme, al citeert hij zijn illustere voorganger minder dan men zou verwachten.

Het tweede deel betreft het tijdvak rond 1900. Het opent met een stuk over de ontvangst van Remy de Gourmonts *Le Latin mystique* in Nederland. Dit boek maakte niet alleen indruk op kunstenaars als Diepenbroek, maar ook op de toekomstige historicus Huizinga. Zijn voorkeur voor Thomas a Kempis' *Imitatio Christi* boven Erasmus' *Enchiridion* kan hiervan de nawerking zijn.

Diepenbroeks vriend Andrew de Graaf, afkomstig uit de sfeer van het Réveil en een neef van Allard Pierson, werd als student gegrepen door de idealen van *De Nieuwe Gids*, waarin hij incidenteel ook publiceerde. Na een geestelijke crisis maakte hij zich mede onder invloed van lectuur van Ruusbroec los van zijn 'kunstgodsdienst' en ging hij zich, geheel in de traditie van het Réveil, wijden aan christelijk-filantropisch werk. De Amsterdamse Mr. A. de Graafstichting, die zich bezighoudt met onderzoek, documentatie en voorlichting op het gebied van de prostitutie is naar hem genoemd, maar deelt zijn uitgangspunten niet langer.

Ten slotte wordt de vertaling besproken die Willem Kloos maakte van de *Imitatio Christi*, een boek dat de dichter omschreef als een 'letterkundig gedachte-kunstwerk' zonder enige strekking. De vertaling wekte veel bewondering. De literair geïnteresseerde theoloog Isaäk van Dijk liet in een model-kritiek zien dat de vertaling veel zwakke plekken vertoonde en dat Kloos bovendien het Latijn vaak niet had begrepen.

In het derde deel staan modern humanisme en humanitair idealisme in het middelpunt. Het gebruik van de term humanisme in de zin van niet-religieuze levensbeschouwing dateert van de tweede helft van de negentiende eeuw. Allard

Pierson, die in 1865 zijn predikantschap had neergelegd, koos uiteindelijk voor het humanisme en omschreef zijn latere levensovertuiging als een ‘van kunstzin doortrokken agnosticisme’. Van 1877-1895 was hij hoogleraar in de esthetica, kunstgeschiedenis en moderne talen te Amsterdam. Zijn naam leeft daar voort in het Allard Pierson Museum.

Een vooraanstaand vertegenwoordiger van het naoorlogse humanisme en de vrijdenkersbeweging was de publicist Oene Noordenbos, een van de oprichters van de voormalige Pacifistisch-Socialistische Partij (PSP; later opgegaan in Groen Links). Hij was in 1931 te Leiden in de theologie gepromoveerd op een nog steeds waardevol proefschrift over het atheïsme in Nederland, en bleef zich in zijn latere leven mede met theologische onderwerpen bezighouden. Hij publiceerde veel over Erasmus en deed daarbij niets af aan het christelijk karakter van diens humanisme. Voor Noordenbos lag de historische betekenis van het christelijk humanisme in zijn bijdrage aan de ontwikkeling van het begrip menselijke waardigheid.

Ter afsluiting wordt de veelzijdige medicus en internationalist P.H. Eijkman ten tonele gevoerd. Daarmee keren we terug naar het begin van deze eeuw. Eijkmans ideaal was de stichting van een wereldhoofdstad in Den Haag, waarvoor hij de architect De Bazel een ontwerp liet maken. Het plan, dat ook buiten Nederland de aandacht trok, voorzag in drie internationale academies en een arbeiderstuinstad; in het hart van de stad moest het Vredespaleis verrijzen als zetel van het in 1899 gestichte Permanente Hof van Arbitrage. De grootse plannen leden schipbreuk en Eijkmans streven om internationale organisaties ertoe te bewegen zich in Den Haag te vestigen had evenmin veel succes. Brussel bleek sterker.

**1****Erasmus en de vroege reformatie in de Nederlanden**

Is er ooit sprake geweest van een ‘eeuw van Erasmus’? Misschien geen eeuw, maar er is niets tegen om de jaren rond 1516 erasmiaans te noemen.

Want is er iemand die niet geheel van Erasmus vervuld is, wiens leermeester niet Erasmus is en over wie Erasmus niet regeert? Ik spreek over degenen die de letteren liefhebben zoals het behoort.

Deze woorden werden geschreven in maart 1519, en als men moest raden door wie, zou Luther niet het meest voor de hand liggende antwoord zijn. Toch was het Luther<sup>1</sup>. Wat hij schreef was weliswaar bedoeld om de sympathie en steun te verwerven van Erasmus - van wie hij overigens al in 1516 besepte fundamenteel van mening te verschillen - maar toch maakte hij zich met zijn lovende woorden aan het adres van Erasmus tot tolk van een groot aantal tijdgenoten. Een in 1985-1987 verschenen driedelig biografisch naslagwerk heet niet voor niets *Contemporaries of Erasmus*: een titel die suggereert dat Erasmus de norm is. Voor velen was Erasmus vooral de voorvechter van de christelijke vrijheid. Hij sterkte hen in hun afkeer van kerkelijke wetten die de religieuze praktijk strak reguleerden. Uit het fraaie boek van Silvana Seidel Menchi *Erasmus in Italia 1520-1580* blijkt dat Erasmus voor veel Italianen bepaald niet gold als symbool van verdraagzaamheid en moderatie, maar eerder als een man die hen inspireerde tot het verwerpen van belangrijke delen van de katholieke traditie, ja als een revolutionair<sup>2</sup>.

Voor de zestiende-eeuwse Nederlanden geldt dit niet in die mate<sup>3</sup>. Toch valt niet te ontkennen dat de lectuur van Erasmus aanleiding heeft gegeven tot opvattingen die in de ogen van de autoriteiten ketters en dus gevaarlijk waren. Men denke aan een verschijnsel als het anticlericalisme. Kritiek op priesters en monniken vindt men al in de middeleeuwen, maar zij werd in de jaren twintig scherper en algemener toen de geschriften van Luther en zijn geestverwanten begonnen door te dringen. Sommige werken van Erasmus hebben zeker een vergelijkbaar effect gehad. Zoals bekend verzekert Erasmus ons telkens opnieuw dat hij niet uit is op radicale veranderingen, en we moeten hem daarin serieus nemen. Maar we kunnen ons zonder moeite voorstellen dat de gemiddelde lezer van Erasmus' *Enchiridion* (het handboek van de christenstrijder, 1503), en zeker van de editie van 1518 die van een nieuwe inleiding was voorzien, tot conclusies kwam die Erasmus zelf nooit zou hebben aanvaard.

Die inleiding bestond uit een lange opdrachtsbrief aan Paul Volz, een benedictijner abt, die later voor de reformatie zou kiezen. Hier vinden we onder andere een gedetailleerde vergelijking tussen het leven van monniken en dat van gewone burgers. Hoewel Erasmus zich als altijd omzichtig uitdrukt, is de tendens toch onmiskenbaar dat leken even goede christenen kunnen zijn als monniken, misschien zelfs betere christenen. Want zij hebben door de doop een gelofte afgelegd aan Christus, niet aan een mens. Monniksgeloften zijn immers niet meer dan menselijke instellingen, aldus Erasmus, die zich hiermee distantieert van de traditionele opvatting dat wie de geloften van kuisheid, armoede en gehoorzaamheid naleeft de christelijke volmaaktheid het meest benadert. Erasmus suggereert dat het eerder omgekeerd is: 'wie religieus leeft onder minder dwang, schijnt in waarheid religieuzer te zijn'. Maar de voorzichtige Erasmus laat hier onmiddellijk een evenwichtige en gematigde conclusie op volgen: 'laat niemand zo dwaas zijn dat hij zich erop beroemt dat zijn manier van leven niet is als die van anderen, en laat hij evenmin de levenswijze van anderen verachten of veroordelen'<sup>4</sup>. Maar wie zou zich deze conclusie herinneren? Van



een orthodox standpunt uit gezien was het kwaad al geschied, en men kan van een conservatief Leuvens theoloog als Eustachius van Zichem niet beweren dat hij het *Enchiridion* volledig heeft misverstaan. Zichems opmerking dat de altijd zo kritische Erasmus geen enkel woord van kritiek laat horen op monniken en nonnen die hun klooster verlaten, is raak. Zijn suggestie dat Erasmus' uitspraak *monachus non est pietas* ('monniksleven is niet hetzelfde als vroomheid') in feite neerkomt op *monachus est impietas* ('monniksleven is goddeloosheid')<sup>5</sup> moge te ver gaan - velen moeten het toch zo gelezen hebben.

Een theorie die radicale interpretaties toelaat in combinatie met een afkeer van radicale veranderingen - een combinatie die men typisch erasmiaans kan noemen - vindt men ook in het oudste Nederlandse verboden boek, de *Summa der godliker scripturen* (1523)<sup>6</sup>. Evenals bij Erasmus kunnen we hier lezen dat de monniksgeloften niets toevoegen aan de algemene gelofte die iedere christen in de doop heeft afgelegd. Maar wat de praktische consequenties betreft, zegt de onbekende auteur van de *Summa* expliciet dat hij er niet op uit is de kerk of de wereld te 'reformer'; hij wil alleen laten zien wat evangelisch leven betekent<sup>7</sup>. Zijn bedoeling is evenmin, zo zegt hij, monniken of nonnen aan te moedigen hun klooster te verlaten, 'want als een monnik of een non op de juiste wijze leven, is dit niet slecht'<sup>8</sup>. Hoewel *Enchiridion* en *Summa* in dit opzicht een behoudend geluid laten horen, is de tendens van deze geschriften niet van dien aard dat iemand erdoor zou worden aangemoedigd het kloosterleven te omhelzen - integendeel.

Een van Erasmus' belangrijkste sympathisanten in de noordelijke Nederlanden was Gerardus Listrius<sup>9</sup>. Sedert 1516 was hij rector van de Latijnse school van Zwolle; hij kende de drie 'heilige talen' Hebreeuws, Grieks en Latijn en was als zodanig een in die tijd nog zeldzaam voorbeeld van een humanistische *homo trilinguis*. De invoering van het Grieks te Zwolle was aan hem te danken. In 1514, toen hij nog als corrector werkte in de Bazelse drukkerij van Froben, had hij zijn

vaardigheid op dit terrein getoond door Griekse gedichten bij te dragen aan een bundel Plutarchus-vertalingen van Erasmus' hand. In Zwolle woonde Listrius tot aan zijn huwelijk in 1519 in het huis van de rector van de Broeders des Gemenen Levens. In de eerste brief van Listrius aan Erasmus die ons is overgeleverd, geschreven omstreeks november 1516, deelt hij mee dat al de geleerden en vromen (*docti atque religiosi*) van Erasmus houden en zijn editie van het Griekse Nieuwe Testament lezen en herlezen. Listrius zegt het wel niet, maar we mogen aannemen dat deze vromen en geleerden hun kennis van het Grieks te danken hebben aan Listrius zelf. Maar er zijn ook 'barbaren': zij bevinden zich zoals Erasmus zal begrijpen onder de theologen<sup>10</sup>. Listrius zal vooral gedacht hebben aan de Zwolse dominicanen, die hem veel last bezorgden. Hij werd daarentegen gesteund door wat hij noemt *patres nostri*<sup>11</sup>, die met Erasmus sympathiseerden. Listrius moet met deze 'vaders' de Broeders des Gemenen Levens bedoelen. Dit lijkt misschien vreemd, omdat Erasmus wegens hun vermeende anti-intellectualisme doorgaans weinig van de Broeders moest hebben. Hij verweet hun vooral dat zij in hun internaten jongens overhaalden te kiezen voor het kloosterleven<sup>12</sup>. Maar hier gaat het om Devoten die openstonden voor het christelijk humanisme. Zo was bijvoorbeeld Gerard van Kloster, de prior van het klooster op de Sint-Agnietenberg bij Zwolle, een van de belangrijkste stichtingen die uit de Moderne Devotie zijn voortgekomen, een bewonderaar van Erasmus<sup>13</sup>.

Omstreeks het jaar 1519 begon Listrius in samenwerking met de drukker Simon Corver schoolboeken te publiceren. In een taalkundig werkje, *De figuris et tropis* (1519)<sup>14</sup>, prijst Listrius in het voorbijgaan Erasmus' *Parafrasen op de brieven van Paulus* omdat deze zo 'elegant' zijn<sup>15</sup>. Het boek was opgedragen aan prior Gerard van Kloster, een man die volgens Listrius een beschermheer van de wetenschap was en een vijand van sofisterij. Een beter compliment was nauwelijks denkbaar. Voor het onderwijs bestemd was ook de in 1520 verschenen herdruk van Erasmus' *De Copia* (de eerste druk was verschenen in 1512)<sup>16</sup>. De Zwolse druk bevat de

tekst van een uitvoerige brief die Erasmus in latere edities heeft toegevoegd, waarin hij de Straatburgse humanisten uitbundig bedankt voor de wijze waarop zij hem hebben ontvangen.<sup>17</sup> Deze brief wordt op de titelpagina aangekondigd en omschreven als een ‘zeer erasmiaanse, dat wil zeggen elegante, geleerde en buitengewoon heldere brief’ (*epistola plane Erasmica, hoc est elegans, docta et mire candida*)<sup>18</sup>.

Dit gebruik van de term ‘erasmiaans’ is in de eerste helft van de zestiende eeuw niet uitzonderlijk. Het doet denken aan een opmerking die Johannes Kessler, de reformator van Sankt Gallen, maakt in zijn belangwekkende mémoires, de *Sabbata* (1520). Kessler prijst hierin Erasmus' latiniteit en geleerdheid. De naam Erasmus was blijkbaar spreekwoordelijk geworden voor alles wat ‘kunstig, intelligent, geleerd en wijs geschreven is - dät is erasmiaans, dat wil zeggen feilloos en volmaakt’ (‘was kunstreich, fürsichtig, gelert und wis geschriben ist, spricht man, das ist Erasmisch, das ist onfelbar und vollkommen’)<sup>19</sup>. En toen de Leuvense theoloog Martinus Dorpius zich in 1514 tot Erasmus richtte als ‘mijn Erasmus’ vervolgde hij: ‘aan de naam hoef ik niets toe te voegen, omdat deze nu synoniem is geworden met geleerdheid en hoge kwaliteit’<sup>20</sup>.

Wat de terminologie betreft, heeft ‘erasmiaans’ oorspronkelijk vermoedelijk betrekking gehad op de literaire en wetenschappelijke kanten van Erasmus<sup>21</sup>. Maar dit gebruik van de term, hoe interessant ook op zichzelf, sluit niet uit dat Erasmus voor velen, geleerden inbegrepen, vooral een inspirerend leermeester op religieus terrein is geweest. Er is niets tegen hen aan te duiden met de term ‘erasmianen’. Overigens konden dergelijke erasmianen wel veranderen; de ontwikkelingsgang van Listrius demonstreert dit.

Simon Corver beperkte zich niet tot het drukken van boeken over grammatica en stijl. In 1519 publiceerde hij een editie van Erasmus' *Enchiridion*<sup>22</sup>. Dit moet hij gedaan hebben op aanraden van Listrius, die het boek gebruikte bij zijn onderwijs. Zo werden zijn leerlingen, en vermoedelijk ook een ruimere kring van hoorders, in staat gesteld kennis te maken van Erasmus' spiritualistische vroomheid. Het on-

vermijdelijke gevolg daarvan was dat de vijandschap van de Zwolse dominicanen toenam. Evenals Erasmus maakte Listrius hen menigmaal uit voor tyrannen en hypocrieten, vijanden van de letteren. Van hun kant beschuldigden de dominicanen Listrius van ‘lutheranisme’. Zoals men weet was dit niet meer dan een gebruikelijke en simpele manier om iemand tot ketter te bestempelen, of deze nu Luther gelezen had of niet. Maar in dit geval zaten de dominicanen er niet ver naast. Al in 1520 begon Listrius zich te bewegen in de richting van Luther<sup>23</sup>, en in dezelfde tijd drukte Corver drie van diens Latijnse werken<sup>24</sup>.

Daarmee is niet gezegd dat Listrius zelf dit als een breuk heeft ervaren. Tot omstreeks 1525 hadden zeer velen het gevoel dat Erasmus en Luther dezelfde strijd streden. Vriend en vijand waren het hierover eens. Zoals de een Luther en Erasmus beschouwde als voorvechters van de christelijke vrijheid, zo zag de ander hen als ondermijners van een eerbiedwaardige traditie.

Wat Luther voorstond was in de Nederlanden in brede kring bekend; een aanzienlijk aantal van zijn werken circuleerde in vertaling<sup>25</sup>. In de hierboven genoemde *Summa der godliker scripturen* is een van de hoofdstukken een verkorte vertaling van Luthers *Von weltlicher Obrigkeit*. De verhouding tussen geloof en goede werken wordt, evenals in Luthers *Von der Freiheit*, vergeleken met een goede boom die als vanzelf goede vruchten voortbrengt. Van meer belang is dat de onbekende auteur van de *Summa* zoveel nadruk legt op Gods barmhartigheid en de rechtvaardiging door het geloof alleen, dat het boek in dit opzicht Erasmus achter zich laat. Dit maakt het begrijpelijk dat Karl Benrath het boekje in 1880 karakteriseerde als ‘ein Zeugnis aus dem Zeitalter der Reformation für die Rechtfertigung aus dem Glauben’<sup>26</sup>.

Wanneer - om het enigszins simplificerend voor te stellen - zowel erasmiaanse als lutherse elementen aanwijsbaar zijn, kunnen deze in verschillende combinaties voorkomen. Soms lijkt het lutherse element deel uit te maken van een erasmiaans geheel, soms is het omgekeerde het geval, of is er sprake van een evenwicht. Van ieder geschrift dat daarvoor in aan-

merking komt zal de historicus willen vaststellen in welke verhouding de genoemde elementen precies zijn gecombineerd of versmolten. En gaat het om personen, dan moeten we er bovendien rekening mee houden dat hun standpunt kan veranderen. Wat het zestiende-eeuwse ‘erasmianisme’ betreft, zien we dat dit, als gevolg van de toenemende confessionalisering zowel aan katholieke als aan protestantse zijde, de tendens vertoont steeds minder zichtbaar te worden. Dit verschijnsel doet zich ook reeds in de jaren twintig voor, zoals bij Listrius.

In 1521 verscheen, naar men aanneemt te Zwolle, een satirisch geschrift onder de titel *Lamentationes Petri* (de klachten van Petrus)<sup>27</sup>. De onbekende auteur verbergt zich achter de naam Esdras (Ezra)<sup>28</sup>. Volgens de Italiaan Aleander, eens met Erasmus bevriend in Venetië, maar later een van zijn vijanden, kon het boekje maar door een man geschreven zijn: Erasmus. Maar Aleander stond met deze opvatting alleen<sup>29</sup>. Onlangs heeft Fokke Akkerman op goede gronden voorgesteld het auteurschap toe te schrijven aan de Groningse schoolrector Nicolaas Lesdorpheus.<sup>30</sup>

De plaats van handeling van de *Lamentationes* is de hemel. De optredende personen zijn de apostelen Petrus en Paulus, evangelisten en kerkvaders, met name Hieronymus en Augustinus. De dramatis personae hebben alle reden tot klagen, want de kerk verkeert in een treurige staat. Petrus en Paulus klagen erover dat hun brieven, de evangeliën en de kerkvaders niet meer gelezen worden. Hoe heeft het zover kunnen komen? De grote schuldige is Aristoteles<sup>31</sup>. Het verval van de theologie is aan hem te wijten, maar ook aan Thomas van Aquino, de theoloog die zozeer in de gunst staat van zijn mede-dominicanen. De dominicanen blijken Esdras' bijzondere afkeer op te roepen. De noodzakelijke vernieuwing van de kerk wordt geblokkeerd door de vier grote bedelorden: dominicanen, franciscanen, karmelieten en augustijner heremieten<sup>32</sup>. In de hemel wordt heftig gediscussieerd over de vraag hoe de macht van de bedelorden te breken. Petrus stelt voor met geweld te interveniëren, maar hij wordt door

Paulus gekalmeerd. Hij geeft de voorkeur aan een krijgslist: laten we de bedelorden met hun eigen wapens bestrijden, door gebruik te maken van een insider. Augustinus komt met de naam van Luther, lid van een orde waarvan de spreker overigens ontkent de stichter te zijn<sup>33</sup>.

Het is interessant te zien op welke grond men Luther als een geschikte keuze beschouwt: hij is een man van onbesproken gedrag, en blinkt uit door zijn eruditie. Hieronymus en Augustinus begeven zich naar Wittenberg om Luther voor hun zaak te winnen.<sup>34</sup> Luther moet verkondigen dat christenen vrij zijn van kerkelijke, dus menselijke geboden en van scholastieke leerstellingen<sup>35</sup>. Verreweg de meeste werken van middeleeuwse theologen kunnen worden afgeschaft. Kritische lectuur van de bijbelexegeet Nicolaas van Lyra kan nog wel nut afwerpen, maar het oeuvre van een Duns Scotus dient te worden verbrand<sup>36</sup>. In plaats van scholastici leze men kerkvaders; zij leren ons wat de ‘monniken’ ons hebben ontnomen: eenvoud, zuiverheid en christelijke vrijheid<sup>37</sup>. De bedelmonniken zouden er goed aan doen het voorbeeld te volgen van de Broeders des Gemenen Levens. Hun levenswijze is evangelisch en apostolisch, omdat zij in navolging van Hieronymus de bijbel bestuderen en overdenken<sup>38</sup>.

Luther vraagt echter zich af waarom de keuze op hem is gevallen. Zijn er geen grotere geleerden? Hieronymus antwoordt dat de grootste geleerde van Duitsland inderdaad Erasmus is. Hij zou het wellicht beter gedaan hebben. Maar Luther is bij uitstek inzetbaar, omdat hij als monnik de listen en lagen van zijn soortgenoten kent<sup>39</sup>.

Niet Erasmus, maar Luther is een van de voornaamste personages van de *Lamentationes*. Maar hieraan dient onmiddellijk toegevoegd te worden dat het voorgestelde hervormingsprogramma eerder erasmiaans aandoet. Want het gaat hier om de terugkeer naar de bronnen - evangelie én kerkvaders - in combinatie met afkeer van de bedelmonniken en de scholastiek. De hervormingen zijn voorts niet radikaal: ‘seditio’ (oproer, onlusten) moet worden vermeden<sup>40</sup>. De houding tegenover de sacramenten herinnert sterk aan die van Erasmus. De biecht is weliswaar een menselijke in-

stelling, maar indien op de juiste manier gebruikt is zij goed en heilig<sup>41</sup>. En wanneer Hieronymus Luther voorhoudt dat de mis en de overige kerkelijke riten op de traditionele wijze gevierd moeten worden, protesteert Luther niet<sup>42</sup>. Hieronymus verzoekt Luther het volk te leren dat het niet te veel belang moet hechten aan de ceremoniën<sup>43</sup>. Het is veelzeggend dat Luther in de *Lamentationes* vooral wordt geprezen om zijn voorbeeldig christelijk leven en zijn eruditie. De prominente rol van Hieronymus in dit geschrift zou Luther zelf niet hebben aangesproken. Augustinus treedt weliswaar ook op, maar hij wordt niet getekend als degene die de zuivere leer inzake genade en rechtvaardiging verkondigde. Daarom was het Luther te doen, een voorbeeldig leven en eruditie waren secundair. De auteur van de *Lamentationes* bepleit weliswaar een erasmiaans hervormingsprogramma, maar hij zag Luther als de beste kandidaat om dit ten uitvoer te brengen. Hij was het doelmatigste wapen in de strijd tegen de bedelmonniken en hun theologie.

De *Lamentationes* zijn opgedragen aan de geleerde priester Willem Frederiks<sup>44</sup> te Groningen. In de opdrachtbrief wordt hem lof toegezwaaid, evenals de rector van het Groningse huis van de Broeders des Gemenen Levens (=Gozewijn van Halen)<sup>45</sup>. Beiden hadden contact met Erasmus. De brief is vol van erasmiaanse echo's. De schrijver verwelkomt de nieuwe edities van de kerkvaders; hij memoreert dat Hieronymus enige tijd geleden is verschenen (1516), en 'nu is Cyprianus opnieuw ter wereld gekomen', ongetwijfeld een verwijzing naar Erasmus' Cyprianus-editie die in februari 1520 in Bazel was verschenen. Aristoteles wordt ook hier verworpen; scholastieke discussies over materie, beweging, 'quidditates', en 'formalitates' zijn zinloos. De levende Christus is te vinden in de evangeliën. Het evangelie, aldus nog steeds de opdrachtsbrief, leert geen verplicht priestercelibaat, noch bevat het bindende regels voor de praktijk van het vasten<sup>46</sup>. Erasmus zelf zou echter niet zo complimenteus zijn geweest voor de Broeders des Gemenen Levens. Maar evenals in het geval van Listrius' vrienden betrof het een ander type Broeders dan degenen die Erasmus placht te kritiseren.

Wanneer we te maken hebben met geschriften waarin erasmiaanse en lutherse (of andere reformatorische) componenten zijn gecombineerd, moeten we uit de aard der zaak beginnen met het traceren van de bronnen. Daarna kunnen we nagaan hoe citaten of toespelingen binnen het geheel van de tekst functioneren<sup>47</sup>. In sommige gevallen blijkt het geheel erasmiaans van karakter, en spelen lutherse tendenzen een bescheiden rol. De *Lamentationes Petri* zijn daarvan een voorbeeld. In andere gevallen zien we het omgekeerde, of we treffen een combinatie aan die lijkt op een ellips met twee brandpunten, zoals de *Summa der godliker scripturen*. Ten aanzien van de erasmiaanse component van de *Summa* dient te worden opgemerkt dat het boek thuishoort in een sfeer die vreemd is aan het humanisme in de Italiaanse zin. Nu waren de lezers die de *Summa* op het oog had geen intellectuelen die communiceerden in het Latijn. Maar wanneer we ons wenden tot de Latijnse bron van de *Summa*, de *Oeconomica christiana*, stuiten we wel af en toe op ‘humanistische’ uitdrukkingen als ‘litterae optimae’ en ‘honestiores litterae’, maar in de context van dit stichtelijke boekje betekenen ze niet veel meer dan onderwijs in het Latijn, dat kinderen in staat moet stellen de bijbel in die taal te lezen<sup>48</sup>. Bovendien mist de uitdrukking ‘evangelica philosophia’ in de *Oeconomica* de humanistische bijklank - die trouwens ook bij Erasmus zelf niet altijd even hoorbaar is. Wat overblijft is als het ware zo verdund dat het volkomen begrijpelijk is dat degene die de *Oeconomica* in het Nederlands bewerkte koos voor de eenvoudige vertaling ‘kerstendom’ (christendom; het christelijk geloof), want dat was wat de auteur bedoelde<sup>49</sup>.

In dit geestelijk klimaat past ook de Nederlandse vertaling van Erasmus' *Enchiridion*, die in 1523 te Amsterdam verscheen, in hetzelfde jaar waarin de *Summa* het licht zag in Leiden. Voor het lezerspubliek dat hij in gedachten had achtte de vertaler de meeste verwijzingen naar de klassieken overbodig. Hij beschouwde het *Enchiridion* als een werk waarvan de godsdienstige inhoud niet door de Grieks-Romeinse cultuur ondersteund hoefde te worden. Eveneens in 1523 verscheen in Antwerpen een tweede Nederlandse ver-



taling van het *Enchiridion*, die nauw aansloot bij het Latijnse origineel. Deze vertaling werd slechts eenmaal herdrukt. Het lijkt echter significant dat er in de periode 1540-1616 veertien herdrukken verschenen van de vereenvoudigde versie<sup>50</sup>.

## Eindnoten:

1. Allen Ep. 933.4-6 (regelnummers na de punt).
2. Silvana Seidel Menchi, *Erasmus in Italia 1520-1580* (Turijn 1987); Duitse vertaling: *Erasmus als Ketzer: Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts* (Leiden 1993).
3. Voor een inleiding op de vroege (dus pre-calvinistische) reformatie in de Nederlanden zie Alastair Duke, 'The Netherlands' in: *The early Reformation in Europe*, ed. A. Pettegree (Cambridge 1992), p. 142-165.
4. *Enchiridion*, in: *Desiderius Erasmus Roterodamus. Ausgewählte Werke*, ed. H. en A. Holborn (München 1933, reprint München 1964), p. 19.5-20.3.
5. Eustachius de Zichinis, *Erasmii Roterodami canonis quinti interpretatio. Le dernier écrit louvaniste anti-érasmien*, ed. Joseph Coppens. Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren jg. 37, nr. 75 (Brussel 1975), p. 60-91, i.h.b. p. 77 en 85. Cf. Erika Rummel, *Erasmus and his Catholic Critics 2* (Nieuwkoop 1989), p. 24-25 en id., 'Monachatus non est pietas. Interpretations and Misinterpretations of a Dictum' in: *Erasmus' Vision of the Church*, ed. Hilmar Pabel (Kirksville 1995), p. 41-55, i.h.b. p. 54-55.
6. *Het oudste Nederlandsche verboden Boek. 1523. Oeconomica christiana. Summa der godliker schrifturen*, ed. J.J. van Toorenenbergen (Leiden 1882). Cf. J. Trapman, *De Summa der godliker schrifturen (1523)* (Leiden 1978) en id., 'Introduzione' en 'Nota bibliografica' in: *Il Sommario della Santa Scrittura e l'ordinario dei cristiani*, ed. Cesare Bianco (Turijn 1988), p. 7-23 en 47-51. Voorts Susanna Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi all'Italia. 'Il Sommario della Sacra Scrittura'. Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento* (Florence 1997).
7. Cf. de formulering in de oude Engelse vertaling: 'Myne intent is not to refourme all estates as well spirituuell as seculer. For of that I will not presume. But I shewe alonely by the scriptures howe we shulde lyve if we wolde lyve according to the gospell...', *The Summe of the holye scripture* ([Antwerpen] 1529), enig bekend ex. in Cambridge University Library. *The Summe* is gedrukt door Johannes Grapheus, zie P. Valkema Blouw, 'Early Protestant Publications in Antwerp, 1526-1530. The Pseudonyms Adam Anonymus in Basel and Hans Luft in Marlborow', *Quaerendo* 26 (1996), p. 107.
8. *Het oudste Nederlandsche verboden Boek*, p. 117. In het in de vorige noot genoemde exemplaar te Cambridge zijn deze opmerkingen over monniken en nonnen door een boze (16e-eeuwse?) lezer doorgestreept.
9. Voor Listrius zie C.G. van Leijenhorst in *Contemporaries of Erasmus 2*, p. 335-336 en in het bijzonder B.J. Spruyt, 'Listrius lutherizans: his *Epistola theologica aduersus Dominicanos Suollenses*' in *Sixteenth Century Journal* 22 (1991), p. 727-751 en 'Gerardus Listrius' *Epistola theologica aduersus Dominicanos Svollenses*', ed. B.J. Spruyt in *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History* 71 (1991), p. 224-244.
10. Allen Ep. 495.
11. Allen Ep. 500.5 (omstreeks december 1516).
12. Cf. Allen Ep. 447.97-118 aan Grunnius (augustus 1516). Voor Erasmus en de Moderne Devotie zie vooral C. Augustijn, 'Erasmus und die Devotio moderna', in *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer* (Leiden etc. 1996), p. 26-37. Augustijn beklemtoont de verschillen en concludeert dat er geen aanwijsbare positieve invloed op Erasmus is uitgegaan.
13. Cf. *Contemporaries of Erasmus 2*, p. 87-88 (C.G. van Leijenhorst).
14. Zie W. Nijhoff/M.E. Kronenberg, *Nederlandsche Bibliographie van 1500 tot 1540 II* (Den Haag 1940), nr. 3408.

15. (over parafraseren), 'id quod Erasmus fecit in aliquot epistolas Pauli, elegantissime', zie de ed. Zwolle 1520 (Nijhoff/ Kronenberg I, nr. 1376), fol. F3v.
16. Nijhoff/Kronenberg II, nr. 2914.
17. Allen Ep. 305.
18. Cf. de beschrijving van de titelpagina in Nijhoff/Kronenberg II, nr. 2914.
19. *Johannes Kesslers Sabbata*, ed. Emil Egli/Rudolph Schoch (St. Gallen 1902), p. 87.
20. Allen Ep. 304.1-2: '... mi Erasme (nam hoc solum nomen ita nunc est doctrinae excellentiaeque nomen, ut nihil sit adiciendum)'.
21. Cf. ook het voorwoord op Erasmus' vertaling van Lucianus' *Toxaris* in de ed. Parijs 1535: 'Quanquam et hic, ut in caeteris, candide lector, se vere Erasmum, *hoc est facilem florulentumque* (cursivering J. Tr.) praestitit Erasmus, quasdam tamen nonnumquam inseruit vocolas aptas quidem illas elegantesque, sed quae iuventuti non admodum multae lectionis negotium facessant', geciteerd door C. Robinson in zijn inleiding tot *Luciani Dialogi* in *Erasmi Opera*, ASD I, 1, p. 369.
22. Nijhoff/Kronenberg II, nr. 2927, door Listrius voorzien van een opdrachtbrief aan de lezer in het Grieks.
23. Cf. Spruyt, 'Listrius lutherizans'; id., Gerardus Listrius' *Epistola*'.
24. *Tessaradecas consolatoria* (1520), *De libertate christiana* (febr. 1521), en *De bonis operibus* (ca 2521), zie Nijhoff/Kronenberg I, nrs. 1418, 1415 en 1417 (met correcties in III, 2e stuk, p. xxii en III, 3e stuk., p. 291. Cf. C.Ch.G. Visser, *Luther's geschriften in de Nederlanden tot 1546* (Assen 1969), nrs. 11, 22 en 33.
25. Cf. Visser, o.c., p. 187-193 ('Zusammenfassung').
26. Cf. Trapman, *De Summa*, p. 2-3, 65, 71.
27. *Lamentationes Petri, autore Esdra Scriba olim, modo publico sanctorum Pronotario, cum annotationibus seu additionibus Iohannis Andreae*, z.j., z. pl. [=Zwolle, Simon Corver, ca 1521?], cf. Nijhoff/Kronenberg II, nr. 2985, en toevoegingen in III, 2e stuk, p. xxvi; III, 3e stuk, p. 118; 3, 5e stuk, p. xiv (aldaar vermelde exemplarem Parijs, Hamburg, Wolfenbüttel, Zwickau, Cambridge Trinity College). Het boek bevat: een opdrachtbrief aan Willem Frederiks (fol. A2r-A4v); een 'prologus', eveneens gericht tot Willem Frederiks (fol. B1r-B4r); een aanhaling uit Luthers *Assertio articulorum per bullam Leonis Decimi damnatorum* (tegen de bedelorden, fol. B4v); de *Lamentationes* (C1r-H6r); een vijftigtal 'Triades' (toegeschreven aan Ulrich von Hutten, H6r-v). Voor de *Lamentationes* zie O. Clemen, 'Die Lamentationes Petri' in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 19 (1899), p. 431-448 (met excerpten); M.E. Kronenberg, *Verboden boeken en opstandige drukkers in de Hervormingstijd* (Amsterdam 1948), p. 61-62, 69-70, 119 (Op p. 62 bepleit mej. Kronenberg een nieuwe editie van het geschrift); Roland Bainton, *Erasmus of Christendom* (New York 1969), p. 168.
28. De naam Esdras lijkt passend voor een auteur die zowel zijn identiteit verbergt als wil openbaren wat er in de hemel plaatsvindt. Hij begint als volgt: 'Ego Esdras olim scriba, modo publicus sanctorum Pronotarius, superne dudum oraculo admonitus, adhibui mihi Saream, Dabriam, Selemiam, Echanum, et Asiel, viros quinque, deditque deus intellectum viris istis, et scripserunt quae dicebantur excessionibus noctis quas non sciebant. Scripti sunt autem per dies quadraginta libri ducenti quatuor' (fol. C1r). Vergelijk hiervoor het zevende visioen van de Ezra-apocalypse in 4 Ezra 14:24, 42 en 44. Er is verder geen verband tussen de *Lamentationes* en 4 Ezra, en de apocalyptische stemming van dit boek is in onze satire afwezig.
29. Cf. Clemen, 'Die Lamentationes', p. 431-433.
30. F. Akkerman, 'The early Reformation in Groningen. On two Latin disputations', in *Northern Humanism in European Context, 1469-1625. From the 'Adwert Academy' to Ubbo Emmius*, ed. F. Akkerman, A.J. Vanderjagt, A.H. van der Laan (Leiden etc. 1999) [= Brill's Studies in Intellectual History, vol. 94], p. 12-14.
31. Cf. bijv. fol. C2v, C4r-v.
32. Fol. E1r-3r.
33. Fol. F3v.
34. Fol. F4r.
35. Fol. G1r.
36. Fol. G4r.
37. Fol. H1r.
38. Fol. H2r.
39. Fol. H4r.

40. ‘Martinus [=Luther]: Num omnem ecclesiae faciem factam velis alienam? Hieronymus: Non velim, neque enim id pararet pacem, sed seditionem’, fol. H1r.
41. Fol. H1r.
42. ‘De eucharistiae communione, atque septem aliis ecclesiasticis ritibus, patrii observationibus observandum est’, fol. H1v.
43. Esdras laat Hieronymus klagen: ‘Ceremoniis plus iudaicis mundus praemittitur’, fol. G1r; cf. G3r en G3v (opnieuw Hieronymus): ‘Tantus apud Christianam plebem est ciborum delectus, tot canones penitentiales, in eum qui vel modicum deliquit, tot dierum atque festorum celebritates, ut nemo nesciat, nemo addubitet nos omni ceremoniarum ritu iudeis aut esse pares, aut certe nonnunquam prestare’. Cf. Erasmus aan Albert van Brandenburg, d.d. 19 October 1519: ‘Ad ceremonias plusquam iudaicas summa religionis vergebatur’, Allen Ep. 1033.134-135.
44. Cf. *Contemporaries of Erasmus* 2, p. 56 (C.G. van Leijenhorst).
45. Cf. *Contemporaries of Erasmus* 2, p. 121-122 (C.G. van Leijenhorst).
46. Fol. A2r-A4v.
47. Carlos Gilly heeft voorbeeldig onderzoek gedaan m.b.t. de *Diálogo de doctrina cristiana* van Juan de Valdés. Dit boek, gedrukt in 1529 te Alcalá, was volgens Marcel Bataillon een van de belangrijkste getuigenissen van het Spaanse erasmianisme. Gilly toonde echter aan dat Valdés veel ontleende aan Luther, zie ‘Juan de Valdés: Uebersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem *Diálogo de Doctrina*, in *Archiv für Reformationsgeschichte* 74 (1983), p. 257-305.
48. *Het oudste Nederlandse verboden Boek*, p. 10-11.
49. *Ibid.*, p. 3 en 25 (*Oeconomica*), overeenkomend met p. 118 en 138 (*Summa*).
50. Cf. S.W. Bijl, *Erasmus in het Nederlands tot 1617* (Nieuwkoop 1978), p. 60-79.

## 2

**Grotius en Erasmus**

Wie vertrouwd is met Erasmus en zich gaat verdiepen in Grotius, zal constateren dat bij deze niets is te vinden dat lijkt op de *Lof der Zotheid* of de *Samenspraken*. S. Dresden merkt op dat Grotius ‘monologisch’ van aard is; ‘hij treedt zelden of nooit in een “gespeelde” discussie met zijn voorgangers en nooit met zichzelf’<sup>1</sup>. Aan de andere kant zoeken we bij Erasmus tevergeefs naar een zo systematisch opgebouwd geschrift als *Over het recht van oorlog en vrede*. Huizinga vergeleek dit laatste werk met een gebouw, en Erasmus' *Enchiridion* met een vlietende stroom; Erasmus werkt ‘coördinerend’, terwijl Grotius ‘subordineert’<sup>2</sup>.

Zowel Erasmus als Grotius heeft ons aantekeningen op de bijbel nagelaten. Erasmus heeft het Oude Testament terzijde gelaten; hij kende trouwens nauwelijks Hebreeuws. Zijn aantekeningen op het Nieuwe Testament bevatten veel kritiek op het religieuze leven van zijn tijd. Daarom was hij volgens de zeventiende-eeuwse geleerde oratoriaan Richard Simon soms meer ‘déclamateur’ dan interpreter, meer theoloog dan ‘critique exact’<sup>3</sup>. Grotius behandelde de gehele bijbel en bleef daarbij doorgaans op technisch-filologisch terrein<sup>4</sup>. Zijn commentaar is een rijke bron voor exegeten, maar de geïnteresseerde leek laaft zich liever aan Erasmus. Dat geldt zeker voor diens correspondentie. Anders dan Grotius, heeft Erasmus zelf een aantal bloemlezingen uit zijn brieven uitgegeven. Deze vormen nog steeds aantrekkelijke lectuur en zijn dan ook mede met die bedoeling vervaardigd.

In de achttiende eeuw worden de namen van Erasmus en Grotius vaak in een adem genoemd. In veel gevallen hebben

zij de dezelfde bewonderaars, en zij hebben hun biograaf Burigny gemeen<sup>5</sup>. Het combineren van hun namen verraadt vaak wel een zekere oppervlakkigheid: beiden zijn, zo heet het dan, grote geleerden, of grote Nederlanders. Reeds de zeventiende-eeuwse ‘polyhistor’ Daniel Morhof had al opgemerkt dat Hollanders als Erasmus en Grotius in de komende eeuwen nauwelijks hun gelijke zouden vinden<sup>6</sup>. Een echo hiervan horen we bij Jean le Clerc (Clericus), de uitgever van de werken van Erasmus (Leiden, 1703-1706). Bij het aan Holland gewijde adagium ‘Auris Batava’ kon Clericus het niet laten een noot toe te voegen, waarin hij zich retorisch afvroeg of er enig ander land was dat zich op zulke grote geleerden als Erasmus en Grotius kon beroemen<sup>7</sup>. En de achttiende-eeuwse *minor poet* Joan de Haes bezong Erasmus en Grotius als ‘wijze letterhelden’, wier portretten in zijn bibliotheek aan de wand hingen<sup>8</sup>. Maar over de reputatie van beide geleerden in de achttiende eeuw is wel iets meer te zeggen. Werner Kaegi wees er in 1936 op dat Erasmus in de tijd van de Verlichting niet alleen werd beschouwd als scepticus of voorloper van Voltaire; hij werd door sommige Zwitserse theologen bewonderd als voorbeeldig exegeet en als gematigd theoloog, en in die kwaliteiten op een lijn geplaatst met Grotius, wiens theologische werken in 1732 in Bazel herdrukt werden<sup>9</sup>. Erasmus en Grotius staan overall in de gunst waar sprake is van een christendom dat door de Verlichting is aangeraakt. Het vrijzinnig protestantisme van de negentiende en twintigste eeuw, dat voor een belangrijk deel uit die traditie leeft, geeft blijk van dezelfde sympathieën.

Erasmus en Grotius worden vaak gezien als schakels in eenzelfde traditie, die voor velen bovendien als typisch Nederlands geldt. Daarbij denkt men dan bij voorkeur niet aan het calvinisme, maar aan een humanistisch gekleurde, tolerante religiositeit. Ik laat nu buiten beschouwing dat anderen juist het calvinisme als typisch Nederlands kwalificeren. Een hedendaags journalist bedoelt met ‘calvinistisch’ in negen van de tien gevallen iets ongunstigs, terwijl de oprichters van de Vrije Universiteit meenden dat het calvinisme perfect op de Nederlandse volksaard aansloot.

Grotius speelt niet alleen een belangrijke rol in het vrijzinnige beeld van de religieuze ontwikkelingen hier te lande, hij heeft dit beeld mede gecreëerd. Dit blijkt onder meer uit de wijze waarop Grotius spreekt over Erasmus.

Om te beginnen wil ik ingaan op een aantal geschriften van Grotius die in tijdsorde op elkaar volgen en waarin telkens een iets ander accent gelegd wordt. Het betreft vier werken: de *Parallela*, de *Historiae*, de *Pietas*, en de *Verantwoordingh*; zij omspannen de jaren 1601-1622.

Het eerste werk, de *Parallela*, wordt ook wel ‘het *Parallelon*’ genoemd, hoewel ‘Parallelon’ hier in feite een Griekse tweede naamval meervoud is. Hugo de Groot schreef het werk als jonge man - hij was nog geen twintig jaar oud - in de jaren 1601-1602. De *Parallela* werden pas twee eeuwen later gepubliceerd, in 1801-1803, ten tijde van de Bataafse Republiek onder Frans gezag<sup>10</sup>. Het werk geeft parallellen tussen de Nederlandse republiek en de oude republieken van Grieken en Romeinen. Nergens heeft Grotius met meer geestdrift over Erasmus geschreven dan hier. Wat betekent Erasmus voor de jonge Hugo de Groot? In de eerste plaats is Erasmus de ‘roem van Holland’. Ten tweede is hij een onvergelijkelijke geleerde, die literaire eruditie schonk aan een wereld die al acht eeuwen (dus sinds Karel de Grote) in duisternis gehuld was geweest. Grotius noemt Erasmus de ‘christelijke Varro’<sup>11</sup>, waarmee hij hem vergelijkt met de man die gold als de grootste geleerde uit de oudheid. In zijn enthousiasme doet Grotius de historische waarheid beslist geweld aan, wanneer hij beweert dat Erasmus als een stralende zon verscheen toen er in Italië of Frankrijk ‘nog nauwelijks een of twee personen waren die durfden na te denken’. Niet alleen ziet Grotius als goed humanist de middeleeuwen als duister, hij gaat ook volledig voorbij aan het optreden van humanisten als Petrarca, Poliziano en Ficino. Toegegeven, chauvinisme is niet het laatste woord van deze passage, want Grotius voegt er aan toe dat hij Erasmus misschien niet geheel terecht een ‘Batavus’ genoemd heeft: hij is immers het eigendom van de gehele wereld<sup>12</sup>.

Erasmus is dus de uitnemende Hollander en de grote geleerde die de barbarij der donkere middeleeuwen heeft overwonnen. Er is nog een derde aspect: zijn verdiensten voor de theologie. Hier is het goed te citeren, want de wijze waarop Grotius Erasmus karakteriseert had wat stijl betreft aan Erasmus' eigen correspondentie ontleend kunnen zijn.

U hebt de heilige theologie, die vervuilerd was dan een Augiasstal, weer gezuiverd van afstotelijke haarkloverijen, en haar vrijgemaakt van de wrede tyrannie der sofisten [...]

U hebt het gewaagd vanouds gehuldigde opvattingen te veroordelen als dwalingen en U hebt de luie zwerm darren overal steken toegebracht<sup>13</sup>.

Zo werd Erasmus gezien in zijn eigen tijd en zo zag hij zichzelf in zijn strijd om de theologie te zuiveren. Het portret van Erasmus de theoloog is nog niet voltooid: Grotius wijst er tenslotte op dat Erasmus zowel krachtig als wijs en gematigd optrad<sup>14</sup>.

Wat Grotius hier over Erasmus te zeggen heeft maakt overigens deel uit van hoofdstuk 24, dat gewijd is aan de wetenschap. In het 26e hoofdstuk komt de godsdienst aan de orde. Erasmus heet hier het licht van Holland, zoals Luther dat is van Duitsland. Beiden hebben misstanden aan de kaak gesteld, maar niet op dezelfde manier. Want Luther trad krachtiger op, omdat hij inzag hoe hardnekkig de ziekte was<sup>15</sup>. Voor het overige staan Luther en Erasmus voor Grotius op hetzelfde plan. Dank zij hun eruditie en welsprekendheid zijn velen tot de goddelijke waarheid gekomen<sup>16</sup>.

Later zal Grotius overigens niet meer met zoveel sympathie spreken over Luthers krachtadige optreden. Dan beklemtoont hij eerder het feit dat Luthers optreden geleid heeft tot een betreurenswaardige splitsing binnen de christenheid.

Omstreeks de tijd waarin Grotius zijn lofrede op Erasmus schreef, werd hem door de Staten van Holland en West-Friesland gevraagd een geschiedenis van de Opstand te ver-

vaardigen. Grotius ging aan de slag en voltooide het werk ongeveer tien jaar later. In 1612 was het gereed. Deze *Annales et Historiae*, waarvan de titel herinnert aan Tacitus, werden pas na de dood van Grotius gepubliceerd, in 1657<sup>17</sup>. Het werk eindigt met het begin van het Twaalfjarig Bestand. Het ontstaan van de controverse tussen Arminius en Gomarus, de voormannen van de remonstranten en contraremonstranten, komt uiteraard aan de orde. Grotius wilde aantonen dat de remonstranten, naar wie zijn sympathie uitging, geen nieuwlichters waren, maar dat zij het volste recht hadden zich te beschouwen als lidmaten van de Gereformeerde Kerk. Ja, in feite hadden zij de oudste rechten.

Wat het omstreden punt van de goddelijke predestinatie betreft, schetst Grotius in zijn *Historiae* het volgende beeld, dat in essentie tot aan zijn dood onveranderd blijft: het geloof in de absolute predestinatie (dat wil zeggen voorbeschikking ten goede of ten kwade, onafhankelijk van enige menselijke invloed) is in de kerkgeschiedenis een uitzonderlijk fenomeen. De eerste theoloog die de absolute predestinatie leerde was Augustinus, althans de *late* Augustinus, de geharnaste bestrijder van de Pelagianen. Maar, aldus Grotius, de Griekse kerk heeft altijd vastgehouden aan de ‘oude en minder gecompliceerde opvatting’. Op grond van het grote aanzien dat Augustinus in de kerk van het westen genoot, nam men ook zijn opvatting van de predestinatie over. Grotius formuleert deze in zijn ogen betreuenswaardige gang van zaken als volgt: ‘de grote reputatie van Augustinus maakte dat velen met hem instemden’ (‘magnum Augustini nomen multos traxit in consensum’)<sup>18</sup>.

In dit verband kon Grotius niet nalaten op te merken dat er binnen de Katholieke kerk gediscussieerd was over de juiste interpretatie van Augustinus. Hij zegt dit niet zonder reden: het feit dat er discussie geweest was kon hij gebruiken als argument tegen de contraremonstranten die binnen de Gereformeerde Kerk geen discussie over predestinatie en vrije wil wensten.

Hoe is het sedert Augustinus verder gegaan? Grotius ziet het zo: Augustinus had ondanks zijn strenge opvattingen



nog *enige* ruimte gelaten voor de vrije wil, dus aan de menselijke verantwoordelijkheid. Luther echter heeft ook dit laatste restant vernietigd. Nu is het passende moment gekomen Erasmus ten tonele te voeren, die Luthers rigide standpunt over de vrije wil afwees. Het is aan Erasmus te danken, aldus Grotius, dat Luthers medestander en opvolger Melanchthon zijn oorspronkelijk strenge standpunt verzacht heeft, hierin ‘misschien’ gevolgd door Luther zelf, of toch in elk geval door de lutheranen. Wat Grotius over Melanchthon en de latere lutheranen zegt is juist, maar zijn opmerking over een wijziging in het standpunt van Luther zelf is niet meer dan een suggestie; Grotius beroept zich hiervoor op ‘velen die dit menen’. Even verder maakt hij gewag van Luthers ‘vroege uitspraken’ (‘prima dicta’), waarmee hij de indruk wil wekken dat er latere ‘dicta’ zijn die anders luiden. Hoe dit ook zij, de ontwikkeling ten kwade ging door: Calvijn en vooral diens opvolger Théodore de Bèze (Beza) huldigden extreme opvattingen, zoals de gedachte dat iemand die eenmaal het ware geloof bezat, dit niet meer kon verliezen. Ook dit deed afbreuk aan de vrijheid en verantwoordelijkheid van de mens.

Wat de situatie in Holland betreft, gaat Grotius nauwelijks in op de voorgeschiedenis van de godsdiensttwisten. Hij merkt op dat men in het begin weinig tijd had om ruzie te maken, zodat men afwijkende standpunten in de praktijk tolereerde.

Waarom ging het dan toch de verkeerde kant op? Volgens Grotius begonnen de moeilijkheden toen een toenemend aantal predikanten actief werd dat opgeleid was aan buitenlandse academies van gereformeerde signatuur. Zij duldden geen dissidenten. Maar de laatsten konden er bij de overheid op wijzen dat theologen als Anastasius Veluanus (een tegenstander van de calvinistische predestinatieleer) altijd openlijk hadden gepreekt zonder te zijn lastiggevallen. Toen het conflict tussen de Leidse hoogleraren Gomarus en Arminius uitbrak, kozen de predikanten in meerderheid voor de strikte calvinist Gomarus, terwijl de burgerlijke autoriteiten doorgaans de andere partij steunden. Deze, de partij van Arminius, werd volgens Grotius ook meer begunstigd door het volk.

Wanneer Grotius naar voren brengt dat het voor de komst van de in het buitenland opgeleide calvinistische theologen nog mogelijk was openlijk vrijere opvattingen over predestinatie en vrije wil te verkondigen, noemt hij een aantal namen. Behalve de reeds genoemde Anastasius Veluanus verwijst hij naar het opreden van Gellius Sneecanus, Hubertus Duifhuys, een zekere Holmannus, en ten slotte Clement Maertenssoon en Herman Herberts. Hij noemt alleen namen, geen geschriften.

Voor titels van geschriften moeten we een ander werk van Grotius opslaan, de broemde *Ordinum Pietas* (1613)<sup>19</sup>. Dit is een verdediging van de wijze waarop de Staten van Holland en West-Friesland inzake de godsdiensttwisten hadden gehandeld. De *Pietas* bevat een kort overzicht van de geschiedenis van de vroege reformatie in de Nederlanden. Het beeld dat Grotius daarvan geeft werd in het bijzonder gewaardeerd door de grote remonstrantse historicus Geraerd Brandt, en werd via diens *Historie der Reformatie*<sup>20</sup> de heersende voorstelling bij vrijzinnig protestantse kerkhistorici tot in deze eeuw<sup>21</sup>.

In vergelijking met de *Historiae* vinden we in de *Pietas* enkele nieuwe elementen. Deze betreffen in het bijzonder Calvijn en Erasmus. In de *Pietas* begint om zo te zeggen Erasmus zijn carrière als de voornaamste Nederlandse reformator, een carrière die een hoogtepunt bereikt in het werk van de negentiende-eeuwse, zeer chauvinistische kerkhistorici Ypey en Dermout<sup>22</sup>. Maar eerst Calvijn.

Zoals bleek gaf Grotius in de *Historiae* een ruwe schets van het conflict over de predestinatie. Als bestrijders van de vrije wil noemde hij Augustinus (de *late* Augustinus), Luther, Calvijn, Beza en andere gereformeerde theologen van de tweede generatie. De genoemde theologen zijn in toenemende mate rigoreus en dus in de ogen van Grotius in toenemende mate onsympathiek. Wat Melanchthon betreft: hij was het tijdelijk geheel met Luther eens geweest, maar later een verstandige erasmiaan geworden.

In de *Pietas* echter wordt Calvijn anders benaderd. Nu

gaat het niet om diens onjuiste opvattingen. Grotius voert een pleidooi voor een kerk die afwijkende opinies tolereert; als een bekwaam advocaat beroept Grotius zich te dien einde op het gezag van Calvijn zelf, die ondanks zijn meningsverschil met Melanchthon deze toch als broeder in Christus was blijven beschouwen. Grotius herinnert zijn lezers aan het voorwoord dat Calvijn geschreven had voor de Franse vertaling van Melanchthons *Loci communes*, een handboek dat men wel de eerste protestantse dogmatiek heeft genoemd. De vertaling was verschenen in 1546 (tweede druk 1551). Calvijn had in zijn inleiding opgemerkt dat Melanchthon in de *Loci* alleen stof had behandeld die noodzakelijk en opbouwend was, en had afgezien van ‘disputes subtiles’ en ‘disputes perplexes et confuses’<sup>23</sup>. Wat Grotius met zijn verwijzing naar Calvijn bedoelt is duidelijk: de remonstranten hadden sommige opvattingen gemeen met Melanchthon. Calvijn accepteerde Melanchthon als broeder. Dus waarom zouden de Nederlandse calvinisten minder tolerant zijn dan hun meester?

Erasmus neemt in dit gedeelte van de *Pietas* een belangrijke plaats in. Volgens Grotius waren velen van onze Hollandse voorouders het niet eens met Luthers opvatting over de vrije wil, en wel omdat zij Erasmus hadden gelezen. Grotius denkt hier aan de beginperiode van de reformatie, die hij de morgenschemering van de waarheid noemt. Hij stelt het zo voor, dat een groot deel van de bevolking alhier spontaan de zijde van Erasmus koos. En figuren als Anastasius Veluanus en Coornhert waren vooral populair omdat hun ideeën over de predestinatie in de lijn van Erasmus lagen<sup>24</sup>.

Grotius vermeldt Erasmus ook in verband met onderscheid tussen ‘noodzakelijke’ en ‘niet-noodzakelijke’ geloofsartikelen. Hij citeert Erasmus waar deze aandringt op tolerantie en eendracht en erop wijst dat vrede en eensgezindheid alleen te bereiken zijn wanneer er zo weinig mogelijk gedefinieerd wordt<sup>25</sup>.

Tot nu toe is nog niets gezegd over een tweede strijdpunt dat remonstranten en contraremonstranten verdeelde: de vraag naar de rol die de burgerlijke overheid diende te spelen

in religieuze zaken. De remonstranten waren de opvatting toegedaan dat het hoogste gezag in kerkelijke zaken toekwam aan de magistraat, die orde en rust binnen de kerk moest garanderen. Deze taak kon naar de praktijk uitwees niet door kerkenraden of synodes worden uitgeoefend. In de *Pietas* laat Grotius uitkomen dat hij geen hoge dunk heeft van synodes. Vorsten hadden vaak beslissingen genomen die de kerk raakten zonder enige synode daarin te betrekken. Ironisch had Grotius opgemerkt: ‘Waarom zou iemand geloof hechten aan een handvol predikanten, van wie velen direct van de universiteit komen, eerder dan aan vele voortreffelijke schrijvers van de Westerse, en alle schrijvers van de Oosterse Kerk?’ Maar een synode zou toch kunnen besluiten beide opvattingen (over de predestinatie) te tolereren? Dat zou kunnen, maar voor een dergelijk besluit hebben we volgens Grotius geen synode nodig<sup>26</sup>.

Het thema van de verhouding tussen kerk en magistraat krijgt meer aandacht in Grotius' *Verantwoordingh (Apologeticus)* van 1622<sup>27</sup>. De politieke en godsdienstige situatie had zich inmiddels drastisch gewijzigd. De remonstranten waren door de Synode van Dordrecht uit de Gereformeerde Kerk verdreven. Oldenbarnevelt was onthoofd, Grotius had gevangen gezeten maar was in de boekenkist ontsnapt, en woonde nu als balling in Parijs. In zijn *Verantwoordingh* kijkt hij terug. Wanneer hij denkt aan de godsdiensttwisten die hij heeft meegemaakt, meent hij te zien dat op de achtergrond twee verschillende opvattingen over ‘reformatie’ met elkaar in botsing zijn gekomen. Enerzijds een ruime opvatting volgens welke ‘reformatie’ betekent de afschaffing van misstanden en het herstel van de oorspronkelijke toestand van zuiverheid. Aan de andere kant een meer beperkte opvatting, waarbij ‘reformatie’ duidt op herstel van de zuivere leer in een nauwkeurig omschreven dogmatische vorm. De ruimere opvatting was in zwang bij de regenten, wier eerste zorg het was vrede en eendracht te handhaven. De predikanten gaven in meerderheid de voorkeur aan de tweede vorm van reformatie. De regenten wilden voorkomen dat zaken op

de spits werden gedreven. Voor hen was ‘tolerantie’ en ‘accommodatie’ belangrijker dan ‘definitie’ en ‘decisie’, die het risico meebrachten van tweedracht<sup>28</sup>. In dit opzicht hadden vele regenten hun ideeën te danken aan Erasmus, ‘die altijd sterk geneigd was geweest tot vrede en accommoderen’<sup>29</sup>. Grotius en de regenten voelden een zekere weerstand bij het horen van de uitdrukking ‘gereformeerde religie’, die de predikanten juist als muziek in de oren klonk. Grotius zelf gaf de voorkeur aan omschrijvingen die minder exclusief-calvinistisch klonken, zoals ‘christelijke religie’, ‘evangelische religie’, desnoods ‘gereformeerde evangelische religie’. Omdat Grotius in de *Verantwoordingh* aandacht schenkt aan de plaats van de overheid, is het niet verwonderlijk dat hij erop wijst dat Anastasius Veluanus zijn populaire boek *Der Leeken Wechwyser*<sup>30</sup> had opgedragen aan de Staten van Gelderland. En de mening van Anastasius en anderen was, zo beklemtoonde Grotius, altijd van overheidswege getolereerd.

Maar hoe staat het dan met Coornhert? Men had tegen Grotius ingebracht dat de overheid tegen Coornhert was opgetreden. In 1579 bijvoorbeeld hadden de Staten van Holland hem verboden over godsdienstige onderwerpen te publiceren<sup>31</sup>. Grotius verdedigt zich als volgt: tegen Coornhert waren allerlei beschuldigingen geuit, maar die betroffen niet de specifieke kwestie van de predestinatie. Dus de zaak-Coornhert kan buiten de discussie blijven. Deze verdediging klinkt niet erg sterk, en misschien beseft Grotius dat zelf ook. Hij vervolgt met een opmerking die iets meer indruk gemaakt zal hebben: wát de Staten ook hebben gedaan, zij hebben zeker nooit de bedoeling gehad de gereformeerde religie zo strikt te definiëren dat tegenstanders van de absolute predestinatieleer werden buitengesloten. Deze groep van niet-calvinsten bestond volgens Grotius uit ‘sommige predikanten, vele magistraten en talloze burgers’. Het is een opsomming die na Grotius de eeuwen door is geciteerd. De gedachte van de conditionele predestinatie (waarbij God rekening houdt met het ‘vooruitgeziene’ geloof of ongeloof van de mens) was geen door Arminius ingevoerde nieuwigheid, maar reeds te vinden bij Melanchthon en in de ‘zoete verklaring’ van de Zwitserse theoloog Bullinger<sup>32</sup>.

Het valt op dat Grotius, sprekend over de calvinistische predikanten, blijk geeft van neerbuigende ironie. Hij doet het voorkomen alsof zij niet in staat zijn tot zelfstandig denken, en alleen maar kunnen herhalen van wat zij van hun buitenlandse leermeesters hebben opgestoken. Deze in den vreemde opgedane wijsheden dringen zij vervolgens op aan de bevolking, die van nature echter meer sympathie heeft voor het erasmiaanse standpunt. Dit herinnert ons aan de manier waarop Grotius schreef over het veld winnen van de streng-predestinatieaanse opvattingen van de kerkvader Augustinus; hij ziet dit als een proces dat als het ware niet helemaal natuurlijk is.

Grotius heeft iets tegen buitenlanders. Sedert het begin van de Opstand - aldus de *Verantwoordingh* - heeft een bepaalde groep mensen geprobeerd veranderingen in de regering door te voeren; enerzijds waren dit zeloten als de elders opgeleide dominees, anderzijds lieden die zich in de bestuurscolleges wilden indringen, zij het zonder succes omdat zij buitenlanders waren of niet tot de traditionele regentengeslachten behoorden<sup>33</sup>. Grotius vertolkt hier de mening van de regentenklasse die het politiek-religieuze establishment bedreigd zag door allerlei nieuwkomers. Zijn kritiek op de dominees doet denken aan die van twee verwante geesten, Petrus Cunaeus en Caspar Barlaeus. In Cunaeus' satirische *Sardi venales* (1612) vernemen we de klacht over het toenemend aantal geleerden dat uit de lagere klassen afkomstig is, een 'proletaria turba' waaronder, zo is de suggestie, vele theologen zijn<sup>34</sup>. Drie jaar later heeft Barlaeus het zelfs over de 'proletaria theologorum turba'<sup>35</sup>.

In de vier geschriften die hierboven besproken zijn neemt Erasmus telkens een andere plaats in.

In het vroegste werk, de *Parallela*, prijst Grotius Erasmus als geleerde, de roem van Holland, en als de gematigde theoloog die de godsdienst van scholastieke haarkloverijen heeft gezuiverd. Erasmus en Luther zijn de grondleggers van de reformatie. De *Parallela* zijn geschreven vóór het uitbreken van de 'arminiaanse' twisten.

De toestand is gewijzigd in de *Historiae*: Erasmus en Luther zijn niet langer harmonisch verbonden. Grotius heeft een scheidslijn aangebracht; aan de ene kant staan Augustinus, Luther, Calvijn en Beza, aan de andere (en betere) kant bevinden zich de Griekse kerkvaders, Erasmus, de late Melanchthon, en inheemse Nederlandse theologen als Anastasius Veluanus.

De volgende stap wordt gezet in de *Pietas*, waarin Grotius betoogt dat Erasmus in de Nederlanden veel gelezen werd en dat daarom de meerderheid van de bevolking in erasmiaanse zin dacht over voorbeschikking en vrije wil.

In de *Verantwoordingh* beklemtoont Grotius opnieuw de populariteit van Erasmus' geschriften, zonder dat hij zich echter concentreert op het thema van de predestinatie. Hier is de vermeende invloed van Erasmus van meer algemene aard. De lectuur van Erasmus maakte velen vertrouwd met de gedachte van een reformatie in brede zin, een reformatie die bestond in de afschaffing van misstanden en de terugkeer naar de oorspronkelijke evangelische zuiverheid, waarbij alleen het meest essentiële werd gedefinieerd.

Is er een historische basis voor Grotius' beweringen? Met betrekking tot de *Pietas* heeft Posthumus Meyjes opgemerkt dat Grotius' bewijsvoering niet zozeer historisch is als wel apologetisch; hij argumenteert als een advocaat die zijn gehoor wenst te overtuigen<sup>36</sup>. Dit is inderdaad het geval. Grotius gebruikt wat hem uitkomt en gaat voorbij aan wat hem niet uitkomt. We hebben gezien dat hij de buitenlandse gereformeerde academies - daarbij moeten we vooral denken aan Genève - een ongunstige invloed toeschrijft. Grotius vergeet dan gemakshalve dat de remonstrantse leiders Arminius en Uyttenbogaert juist in Genève waren opgeleid en daarvan blijkbaar geen blijvende schade hadden ondervonden. Als het hem gelegen komt beroept Grotius zich op het gezag van Calvijn, die Melanchthon ondanks zijn afwijkende opinies als broeder was blijven beschouwen. Maar Calvijn had natuurlijk geen enkel gezag wanneer het ging om Coornhert, die door de reformator van Genève beschouwd

werd als een zeer gevaarlijke libertijn<sup>37</sup>. Zo zou men kunnen doorgaan. Dat Grotius al op zestienjarige leeftijd advocaat was, is wel te merken. Maar dat neemt niet weg dat zijn historische argumentatie, wil zij overtuigend zijn, niet volstrekt los kan staan van de feiten. Niet voor niets zegt hij in de *Verantwoordingh* ergens dat ‘vele getuigen zijn woorden zouden kunnen bevestigen’<sup>38</sup>.

Om tot de *Pietas* terug te keren: is het waar dat een groot, of zelfs het grootste, aantal van onze voorouders Erasmus' opvatting over predestinatie en vrije wil prefereerde boven die van Luther? We weten het niet, en Grotius wist het vermoedelijk evenmin. Er zijn geen aanwijzingen dat de zestiende-eeuwse dissidenten in de Nederlanden bovenmatig in dit thema geïnteresseerd waren<sup>39</sup>. De eerste Nederlandse vertaling van Erasmus' boek over de vrije wil (*De libero arbitrio*, 1524) verscheen pas in 1612, dus een jaar voor de publicatie van de *Pietas*. Deze vertaling werd uitgebracht door de Rotterdamse drukker Matthijs Bastiaensz, die sympathiseerde met de remonstrantse zaak en ook werken publiceerde van Bullinger en Melanchthon<sup>40</sup>. Het heeft er alle schijn van dat Grotius de belangstelling van zijn remonstrantse tijdgenoten voor Erasmus' inzichten over de wilsvrijheid in de tijd heeft teruggeprojecteerd. Aangenomen dat dit het geval is, handelde hij dan bewust of onbewust? De laatste mogelijkheid is niet uit te sluiten, want bij Grotius vinden we geen duidelijk beeld van de vroege Nederlandse reformatie. Boeken als *Der Leeken Wechwyser* van Anastasius Veluanus, of Bullingers *Decaden* behoren naar zijn besef tot de begintijd. *Der Leeken Wechwyser* is van 1554, en de eerste Nederlandse vertaling van Bullingers *Decaden* (het veel gelezen *Huysboeck*) dateert van 1563<sup>41</sup>. Daarmee zijn we al in de tweede helft van de zestiende eeuw. Waarom heeft Grotius zich niet meer in de jaren 1520-1550 verdiept? Misschien omdat hij met die periode weinig kon beginnen. Het calvinisme was toen nog niet in het noorden doorgedrongen. Grotius had voor zijn bewijsvoering een bestaande Gereformeerde Kerk nodig; daarvan wilde hij aantonen dat zij oorspronkelijk ruimte liet voor verschillende opinies.



Maar afgezien daarvan dienen we wel toe te geven dat Grotius in Anastasius met recht een voorloper van de remonstranten kon zien. Anastasius had immers de kerkvader Augustinus gekritiseerd door hem de eerste ‘predestinateur’ te noemen, en hij had de ‘kleine vrije wil’ verdedigd, een concept dat zeker teruggaat op Erasmus<sup>42</sup>. Zelf noemt Anastasius in dit verband alleen Melanchthon, zodat de gemiddelde lezer van de *Wechwyser* niet noodzakelijkerwijs aan Erasmus werd herinnerd. De populariteit van de *Wechwyser* was dus niet, zoals Grotius lijkt te suggereren, te danken aan het feit dat zijn boodschap als erasmiaans werd herkend en kon dus niet dienen als argument voor Grotius' bewering dat men in de Nederlanden al heel vroeg wist hoe Erasmus dacht over de vrije wil. Het is ook niet zonder belang dat Johannes Uytenbogaert, die de remonstrantse zaak verdedigt in zijn *Kerckelicke Historie* (1646)<sup>43</sup>, zich nergens op het gezag van Erasmus beroept<sup>44</sup>.

Toch werden Erasmus' werken, in het bijzonder het *Enchiridion*, veel gelezen. Dit geschrift was al in 1523 in een Nederlandse vertaling beschikbaar, die herhaaldelijk werd herdrukt<sup>45</sup>. Lectuur van het *Enchiridion* was op zichzelf al voldoende om het begrip ‘reformatie’ te verbreiden in de ruime zin die Grotius vooral in de *Verantwoordingh* zou verdedigen. In dit opzicht kunnen we Grotius' beweringen wel serieus nemen. Het blijft echter toch de vraag in welke mate Erasmus de Nederlanders precies heeft beïnvloed. Grotius beweert meer dan eens dat de meerderheid Erasmus gunstig gezind was, maar waaruit leidde hij dit af? Zeker is in elk geval dat hij het graag zo zag. Misschien had hij ook een vage herinnering aan een passage die voorkomt in een van de brieven die als aanhangsel waren afgedrukt in de *Vita Erasmi* (eerste druk 1607), een boek dat deel uitgemaakt heeft van zijn bibliotheek<sup>46</sup>. Daar citeerde Erasmus deze woorden van de franciscaan Nicolaas van Herborn: ‘Luther heeft een groot deel van de Kerk voor zich gewonnen, Zwingli en Oecolampadius een deel, maar Erasmus het grootste deel’<sup>47</sup>. Herborn bedoelt dit niet als compliment en hij denkt evenmin

in het bijzonder aan de Nederlanden. Maar deze woorden kunnen zich in de herinnering van Grotius hebben vastgezet.

Volgens Bruce Mansfield keren de gedachten van Grotius telkens opnieuw terug naar Erasmus<sup>48</sup>, en volgens Henri Meylan vloeit de naam Erasmus hem als vanzelf dikwijls uit de pen<sup>49</sup>. Wanneer we met deze en dergelijke uitspraken in gedachten de correspondentie van Grotius ter hand nemen blijkt Erasmus tot onze verrassing bepaald niet prominent aanwezig. Van de vijftien indrukwekkende delen *Briefwisseling* die inmiddels verschenen zijn, zijn er vier die de naam van Erasmus in de brieven zelfs niet noemen<sup>50</sup>. In de overige delen treedt hij wel op, doch zelden. In vier delen wordt hij slechts eenmaal genoemd door Grotius zelf en een paar maal door zijn correspondenten<sup>51</sup>. De enige uitvoerige passage over Erasmus is te vinden in een brief *aan* Grotius, geschreven door G.J. Vossius op 16 september 1614. Het betreft een aanval van de Engelse theoloog Matthew Slade op Erasmus' reputatie<sup>52</sup>.

We zouden de verwijzingen naar Erasmus in drie groepen kunnen verdelen, die elkaar soms overlappen. Buiten beschouwing blijven de klassieke citaten die Grotius ontleend heeft, of zou kunnen hebben, aan Erasmus' *Adagia*, het citatenboek van de humanistische intellectueel.

1. Grotius verwijst een paar keer naar geschriften van Erasmus die hij geleend had of zelf bezat. Hij vermeldt het derde deel van Erasmus' *Opera omnia* (in de Bazelse druk van 1540)<sup>53</sup> en elders de Latijnse vertaling die Erasmus gemaakt had van de liturgie van Chrysostomus<sup>54</sup>. Het is onduidelijk of het boeken uit zijn eigen bibliotheek betreft. In 1636 zendt hij boeken terug die niet zijn eigendom waren, waaronder Erasmus' *Colloquia*<sup>55</sup>. In 1638 schrijft hij aan zijn broer<sup>56</sup> dat hij niet tevreden is over de preken die in de kapel van zijn Parijse residentie worden gehouden (hij is dan ambassadeur van Zweden). Ter stichting leest hij daarom het Nieuwe Testament, Thomas a Kempis, Poppius (een remonstrants auteur van een populair werk) en Erasmus. Het

moet hier gaan om boeken die hij zelf bezat. Misschien kunnen we bij Erasmus denken aan zijn *Parafrasen van het Nieuwe Testament*. Dankzij een publicatie van Molhuysen<sup>57</sup> kennen we de inhoud van Grotius' bibliotheek omstreeks 1618. Onder de 337 nummers bevindt zich slechts een 'Erasmianum': de hierboven reeds genoemde *Vita*, dat wil zeggen de aan Erasmus toegeschreven autobiografie, gevolgd door 83 brieven. De eerste druk was verschenen in 1607, de tweede in 1615, beide te Leiden. Herdrukken verschenen in 1642 en 1649.

2. De tweede groep referenties betreft de relatie tussen Erasmus en Holland, met name Rotterdam. Plaatsen waar Rotterdam de 'stad van Erasmus' heet kunnen we laten rusten<sup>58</sup>. Maar we kunnen niet voorbijgaan aan de bekende brief aan Uyttenbogaert, waarin Grotius verslag uitbrengt over zijn bezoek aan het standbeeld van Erasmus. Dit bezoek vond plaats in 1632, toen Grotius tevergeefs probeerde in zijn vaderland gerehabiliteerd te worden. Zijn eerste daad te Rotterdam was een gang naar het standbeeld om 'mijne affectie te toonen aen de memorie van Erasmus...'<sup>59</sup>. De rest van de brief komt hieronder aan de orde. Hier zij nog gewezen op een uitspraak die Grotius zes jaar na zijn bezoek aan Rotterdam deed. Treurig gestemd merkt hij op, zich min of meer identificerend met Erasmus: 'nu heeft Erasmus bewonderaars in Holland, maar tijdens zijn leven werd hij nergens minder gewaardeerd dan door zijn eigen volk'<sup>60</sup>. Deze verzuchting is niet in overeenstemming met de elders gegeven voorstelling dat Erasmus al vroeg een geliefd auteur zou zijn geweest.

3. Wanneer Erasmus in de *Briefwisseling* optreedt als theoloog, beklemtoont Grotius doorgaans zijn irenische en gematigde persoonlijkheid en optreden. Meestal laat hij het hierbij en gaat hij niet in op bijzonderheden. In antwoord op de brief van Vossius, waarin deze een gedetailleerde beschrijving gaf van Slade's aanval op het vermeende atheïsme van Erasmus, schreef Grotius dat men aan de belasting van de grote Erasmus door de kleine Slade maar beter stilzwijgend voorbij kon gaan<sup>61</sup>. Ook elders heeft Vossius over Erasmus

meer te zeggen dan Grotius, die zich beperkt tot korte en weinigzeggende reacties.

In 1630 echter verwijst Grotius met instemming naar een brief waarin Erasmus het vroegchristelijke liefdemaal (*agape*) lijkt te identificeren met de eucharistie<sup>62</sup>. Dezelfde verwijzing is te vinden in een korte verhandeling die Grotius wijdde aan de vraag of de eucharistie bediend mag worden wanneer er geen priesters beschikbaar zijn<sup>63</sup>. Op basis van historische gegevens neigde Grotius ertoe deze vraag bevestigend te beantwoorden. Gezien de voorwaarde ('wanneer er geen priesters beschikbaar zijn') had dit antwoord geen betekenis voor de praktijk, al liet Grotius' standpunt ruimte voor relativering van het kerkelijk ambt. Het vervagen van de grens tussen *agape* en eucharistie moest zowel katholieken als protestanten ergeren, omdat het sacramentele aspect van zowel de mis als het avondmaal erdoor werd uitgehold. Zo verweet de protestantse theoloog Johannes Cloppenburg Grotius dat hij avondmaal en *agape* met elkaar had verward: de laatste was immers een samenzijn zonder specifiek-religieuze betekenis (*adiaphorum civile*)<sup>64</sup>. Een paar jaar later bestreed dezelfde Cloppenburg hem in een van zijn disputaties omdat hij voor de gelijkenissen in het Nieuwe Testament de term 'fabula' had gebruikt<sup>65</sup>. Op 18 maart 1645 schreef Grotius aan Isaac Vossius<sup>66</sup>, die hem over Cloppenburgs kritiek had geïnformeerd<sup>67</sup>, dat Erasmus in zijn tijd om dezelfde reden was aangevallen<sup>68</sup>. Grotius wil hiermee zeggen dat filologen als Erasmus en hijzelf heel goed weten wanneer zij gebruik kunnen maken van een term als 'fabula' (= een verhaal, dat niet per definitie verzonnen of onwaar hoeft te zijn). Cloppenburg komt zo op een lijn te staan met de altijd achterdochtige scholastieke theologen die Erasmus plachten lastig te vallen.

Een duidelijke stellingname treffen we aan in de al genoemde brief aan Uyttenbogaert. Grotius zegt daar dat de Hollanders Erasmus niet dankbaar genoeg kunnen zijn, want hij toonde de weg van een 'rechtmaetige reformatie, hem [=zich] noyt vastbindend noch aen disputabele questiën noch aen ceremoniën ter eenre ofte ter andre zijde'<sup>69</sup>. Met dit

soort formuleringen wordt de reformatie van Luther en Calvijn onmiskenbaar gerelativeerd; zonder een dergelijke relativering is een bemiddelend, irenisch standpunt trouwens niet denkbaar.

Erasmus was voor Grotius ongetwijfeld de vader van het irenisme. Daarom plaatst hij zijn naam steeds aan het begin van een reeks, zoals ‘Erasmus, Cassander, Witzel, Casaubon, Brachet de la Milletière’ (1640)<sup>70</sup>, ‘Erasmus, Cassander, Melanchthon’ (1641)<sup>71</sup>, of zoals in zijn epigram *Qui gaudes* (1641)<sup>72</sup>: ‘Erasmus, Cassander, Cordesius, Melanchthon, Witzel, Modrevius, De Dominis, Jacobus I, Casaubon’. Deze mannen hebben de goede strijd gestreden of strijden deze nog steeds.

Als grondlegger van het irenisme was Erasmus voor Grotius een symbool geworden. In het genoemde epigram wordt niet toevallig Erasmus' *standbeeld* genoemd, terwijl het bij de anderen om hun geschriften gaat. Erasmus was misschien zozeer een begrip geworden dat het niet meer nodig was naar zijn werken te verwijzen. Voor Grotius en andere irenici vormde de erasmiaanse inspiratie een vanzelfsprekende achtergrond<sup>73</sup>. In de praktijk had Grotius meer aan de werken van latere theologen. In zijn tijd was splitsing binnen de christenheid geconsolideerd. Er waren gevestigde lutherse en calvinistische kerken ontstaan met hun eigen streng gehandhaafde belijdenissen. Twee jaar voor Erasmus' dood had de Engelse kerk zich losgemaakt van Rome. Anderzijds had de roomskatholieke kerk haar positie versterkt door middel van het Concilie van Trente (1545-1563). Aan beide kanten hadden humanistisch georiënteerde geleerden geprobeerd de breuken te helen. In verband hiermee was een irenische literatuur tot stand gekomen van grote omvang en van hoge kwaliteit. Hierop kon Grotius voortbouwen. In zijn *Via ad pacem ecclesiasticam* (‘Weg tot de kerkelijke vrede’; 1642)<sup>74</sup> beriep Grotius zich in het bijzonder op Cassander, die getracht had aan te tonen dat de rooms-katholieke en de lutherse confessies de ‘fundamentele artikelen’ gemeen hadden. Cassander (1513-1566) was en bleef zelf katholiek; hij

werd - typisch lot van de irenicus - door katholieken en protestanten bestreden.

In zijn *Via ad pacem ecclesiasticam* publiceerde Grotius de geloofsbelijdenis van Trente, de Lutherse Confessie van Augsburg, een irenisch werk van Cassander, en vier andere documenten. Erasmus kwam er niet in voor, al zou een fragment uit diens werk over het herstel van de eenheid der Kerk (*De sarcienda ecclesiae concordia*, 1533)<sup>75</sup> in deze omgeving uitstekend gepast hebben. Desondanks zou men het samenstellen en publiceren van de *Via*, tot in de keuze van de titel, een erasmiaanse daad kunnen noemen.

Als het waar is dat Grotius er geen behoefte aan had dikwijls naar Erasmus te verwijzen, zouden we dan ook een stap verder mogen gaan en de suggestie opwerpen dat een deel van Erasmus' oeuvre hem slechts vaag bekend was? Een citaat uit de inleiding op Grotius' hoofdwerk *De iure belli ac pacis* (1625) kan dienen als illustratie. Afgezien van een onbetekenende noot in boek III<sup>76</sup>, wordt Erasmus alleen in de hier aangehaalde plaats genoemd. Na te hebben opgemerkt dat de christelijke wereld te gemakkelijk oorlog voert en denkt dat dan ook alles geoorloofd is, vervolgt Grotius:

Door de aanblik van deze onmenselijkheid zijn vele mannen, en niet de minsten, ertoe gekomen de christen, wiens leer hem bovenal gebiedt alle mensen lief te hebben, alle wapens te ontzeggen. Soms lijken zich bij hen ook Johannes Ferus en mijn landgenoot Erasmus aan te sluiten, mannen die zowel de kerkelijke als de burgerlijke vrede zeer waren toegedaan. Hun bedoeling echter was dezelfde, naar ik meen, als waarmee wij gewoon zijn zaken die naar één zijde zijn doorgeslagen naar de andere kant terug te buigen, en zo weer in het juiste midden te krijgen. Echter, de poging zelf reeds om al te veel tegenwicht te geven, werkt vaak zó averechts, dat zij zelfs een beletsel gaat vormen. Immers, het feit dat men eenvoudig de vinger legt op wat in die beweringen overdreven is, ontnemt ook vaak het gezag aan andere

uitspraken die wél volledig waar zijn. Derhalve moet er een middel tegen beide kwalen aangewend worden, dus om zowel tegen te gaan dat men denkt niets te mogen als dat men denkt alles te mogen<sup>77</sup>.

Ondanks een zekere voorzichtigheid ('Soms lijken...') wekt Grotius de indruk dat Erasmus het pacifistische standpunt aanhangt. Weliswaar heeft Erasmus met zijn overdrijving de beste bedoelingen gehad, het blijft een feit dat hij 'te veel tegenwicht' heeft gegeven.

Bij dit citaat zijn twee opmerkingen te maken. Ten eerste doet de manier waarop Grotius Erasmus' overdrijving verontschuldigt denken aan wat Erasmus eens zei over het pacifisme van Tertullianus:

Dit soort overdrijving is zelfs bij orthodoxen welhaast geoorloofd, wanneer zij ons ofwel proberen afkerig te maken van allerlei fouten, ofwel proberen aan te sporen tot handelingen die ver verwijderd zijn van hetgeen we willen vermijden. Zij handelen als degenen die een gebogen stok niet buigen tot hij recht is, maar deze in tegengestelde richting doorbuigen, zodat de stok uiteindelijk weer recht kan worden<sup>78</sup>.

Ten tweede rijst de vraag waarom Grotius zich genoodzaakt ziet Erasmus op deze wijze te verontschuldigen. Het zou overtuigender geweest zijn erop te wijzen dat Erasmus, ondanks zijn vredelievendheid, het gebruik van geweld nooit absoluut heeft verboden. In de bekende brief aan Volz, die voorafgaat aan de *Enchiridion*-editie van 1518, klaagt Erasmus dat zijn waarschuwingen tegen zinloze oorlogen hebben geleid tot de valse beschuldiging dat hij zou sympathiseren met degenen die beweren dat christenen nooit oorlog mogen voeren<sup>79</sup>. Zelfs in de 'pacifistische' *Institutio principis christiani* (Onderwijzing van de christelijke vorst; 1516) had Erasmus geschreven dat de goede vorst nooit een oorlog begint, tenzij alle pogingen om hem te voorkomen mislukt zijn<sup>80</sup>. En in *De bello Turcico* (Over de oorlog tegen de Tur-

ken; 1530) noemde Erasmus de gedachte dat een christen nooit oorlog mag voeren ‘te absurd om te bestrijden’<sup>81</sup>.

Naar alle waarschijnlijkheid deelde Grotius de opvatting van zijn tijdgenoten dat Erasmus pacifist was<sup>82</sup>. De reden waarom hij hier geen nuanceringen aanbracht zou eenvoudig kunnen zijn dat hij met Erasmus' werken minder vertrouwd was dan men zou verwachten.

## Eindnoten:

1. Cf. S. Dresden, *Beeld van een verbannen intellectueel: Hugo de Groot* (Amsterdam etc. 1983), p. 81.
2. J. Huizinga, ‘Hugo de Groot en zijn eeuw’ [1925] in *Verzamelde Werken* II (Haarlem 1948), p. 389-403, i.h.b. p. 393-394.
3. Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau testament, depuis le commencement du Christianisme jusques à nôtre tems* (Rotterdam 1693), p. 504, 509.
4. Cf. H.J. de Jonge, ‘Hugo Grotius: exégète du Nouveau Testament’ in *The World of Hugo Grotius (1583-1645). Proceedings of the International Colloquium... Rotterdam 6-9 April 1983* (Amsterdam/Maarssen 1984), p. 97-115.
5. J. Levesque de Burigny, *Vie de Grotius* (Parijs 1752); id., *Vie d'Erasmus* (Parijs 1757). Cf. Bruce Mansfield, *Phoenix of His Age. Interpretations of Erasmus c 1550-1750* (Toronto 1979), p. 285-295. Voor ‘Grotius en Erasmus’ zie ibid, p. 137-144; G.J. de Voogd, *Erasmus en Grotius. Twee grote Nederlanders en hun boodschap aan onze tijd* (Leiden [1947]), p. 128-134; H.J. de Jonge], ‘De waardering voor Erasmus in het Leidse universitaire milieu tot circa 1650’ in R. Breugelmans et al., edd., *Erasmus en Leiden. Catalogus van de tentoonstelling gehouden in het Academisch Historisch Museum te Leiden van 23 oktober tot 19 december 1986* (Leiden 1986), p. 30-41, i.h.b. p. 30-31 en 40-41.
6. Daniel Georgius Morhof, *Polyhistor sive de notitia auctorum et rerum commentarii...* (Lübeck 1688; BSG nr. 46), p. 294-295.
7. *Desiderii Erasmi Opera omnia* II (Leiden 1703; hierna afgekort LB), col. 1084F (=noot bij adagium 3535 ‘Auris Batava’). Cf. C. Reedijk, *Tandem bona causa triumphat. Zur Geschichte des Gesamtwerkes des Erasmus von Rotterdam* (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XVI, Basel/Stuttgart 1980), p. 40.
8. Joan de Haes, *Alle de gedichten* (Delft 1724), p. 400-401.
9. Werner Kaegi, ‘Erasmus im achtzehnten Jahrhundert’, in *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam* (Bazel 1936), p. 205-227, i.h.b. p. 214-215, 223-25, 227.
10. *Hugonis Grotii, Batavi, Parallelon rerumpublicarum liber tertius...*, ed. Johan Meerman, 4 dln. (Haarlem 1801-1803; BG nr. 750), dl. 3, p. 33-35. Voor een vergelijking tussen Erasmus en Grotius zie Meermans aantekening op p. 315-319.
11. Cf. Guillaume Budé aan Erasmus, omstreeks 26 november 1526, Allen Ep. 493.415: ‘... qui te Varronem esse memoriae nostrae autumnant, nisi quod plus eloquentiam amplecteris’.
12. *Parallelon*, dl. 3, p. 35: ‘Nam et hoc vereor, ut satis recte Batavum dixerim. Erasmus totius orbis possessio est’. Cf. Guillaume Budé aan Erasmus, 1 mei 1516, Allen Ep. 403.10-11: ‘... quin et usque adeo publicus scriptis tuis factus es ut nemo sibi privatim vindicare te possit...’
13. Cf. voor de laatste uitdrukking Vergilius, *Aen.* I, 435.
14. Cf. voor deze passages ook Mansfield, *Phoenix*, p. 140.
15. Cf. Erasmus aan John Fisher, 4 september 1524, Allen Ep. 1489.28-30: ‘Optarim ex hoc tumulto quem Lutherus excitavit velut ex amaro violentoque pharmaco nasci bonam aliquam sanitatem Ecclesiae’.
16. *Parallelon* dl. 3, p. 89-90.
17. BG nr. 741.



18. *Annales et Historiae* (Amsterdam 1658), p. 551-552. Volgens Bossuet blijkt uit de wijze waarop Augustinus hier wordt behandeld Grotius' semi-pelagianisme, cf. J.A.G. Tans, *Bossuet en Hollande* (Maastricht 1949), p. 24.
19. BG nr. 817. Nederlandse vertaling door Johannes Uytenbogaert (Den Haag 1613; BG nr. 823). Voor de Latijnse tekst zie Grotius' *Opera Theologica* (Amsterdam 1679) III, p. 97-125, nu echter geheel achterhaald door de magistrale editie van Edwin Rabbie, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae Pietas (1613)*, critical edition with English translation and commentary (Leiden etc. 1995) [=Studies in the History of Christian Thought 66].
20. Geeraert Brandt, *Historie der Reformatie*, 4 dln. (dl. 1-2 Amsterdam 1671-1674; dl. 3-4 Rotterdam 1704. Cf. Mansfield, *Phoenix*, p. 144-147 en P. Burke, 'The Politics of Reformation History: Burnet and Brandt', in A.C. Duke/C.A. Tamse, ed., *Clio's Mirror. Historiography in Britain and the Netherlands* (Zutphen 1985), p. 73-85.
21. Bijv. F. Pijper (1859-1926) en J. Lindeboom (1882-1958), cf. J.C.H. Blom/C.J. Misser, "'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...* (Roden 1989), p. 221-232; Bruce Mansfield, *Man On His Own. Interpretations of Erasmus c 1750-1920* (Toronto 1992), p. 306-309.
22. A. Ypeij/I.J. Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk*, 4 dln. (Breda 1819-1827), dl. I, p. 23, 37.
23. *Pietas*, ed. Rabbie, p. 148; Calvijn, *Opera IX= Corpus Reformatorum* 37, cols. 847-849.
24. *Pietas*, ed. Rabbie, p. 150.
25. *Pietas*, ed. Rabbie, p. 168. Cf. Erasmus, *De sarcienda ecclesiae concordia*, ed. R. Stupperich in ASD V, 3, p. 304.617-618: 'Accedat illa sugkatabasis [in Griekse letters in origineel], ut utraque pars alteri sese nonnihil accomodet, sine qua nulla constat concordia', cf. p. 311.884-886; cf. Erasmus aan Joh. Carondoletus, 5 januari 1523, Allen Ep. 1334. 217-219 (= voorwoord op Erasmus' editie van Hilarius): 'Summa nostrae religionis est pax et unanimitas. Ea vix constare poterit, nisi de quam potest [voorgaande twee woorden toegevoegd in 1535] paucissimis definiamus, et in multis liberum relinquamus suum cuique iudicium...' Deze passage behoorde tot de uitspraken die door de theologische faculteit van Parijs in 1526 gecensureerd werden, cf. LB IX, 926 B-D (censura) en 926 D-927 A (Erasmus' reactie).
26. *Pietas*, ed. Rabbie, p. 156-158.
27. *Verantwoordingh van de wettelijcke regeringh van Hollandt ende West-Vrieslandt...* (Hoorn 1622; BG nr. 872). Grotius vertaalde deze zelf in het Latijn: *Apologeticus eorum qui Hollandiae Westfrisiaeque et vicinis quibusdam nationibus ex legibus praefuerunt...* (Parijs 1622; BG nr. 880).
28. *Verantwoordingh*, p. 35.
29. *Verantwoordingh*, p. 29.
30. Tekst in F. Pijper, ed., *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* IV (Den Haag 1906), p. 123-376; cf. G. Morsink, *Joannes Anastasius Veluanus, Jan Gerritsz. Versteeghe. Levensloop en ontwikkelingsgang* (diss. VU Amsterdam; Kampen 1986).
31. Cf. H. Bongers, *Leven en werk van D.V. Coornhert* (Amsterdam 1978), p. 90-91.
32. *Verantwoordingh*, p. 32-33. Cf. Walter Hollweg, *Heinrich Bullingers Hausbuch. Eine Untersuchung über die Anfänge der reformierten Predigtliteratur* (Neukirchen 1956), p. 117-118. In de memoranda die Grotius schreef gedurende zijn proces in 1618-1619 beriep hij zich eveneens op Melancthon en Bullinger. Erasmus wordt alleen vermeld in verband met Grotius' Haagse gevangenschap, een periode van acht maanden tijdens welke hij het Nieuwe Testament met de *Parafrasen* en de *Annotationes* van Erasmus las, alsmede de aantekeningen van Beza, Drusius en Casaubonus; soms las hij ook Calvijns commentaar op de evangeliënharmonie, zie R. Fruin, ed., *Verhooren en andere bescheiden betreffende het rechtsgeding van Hugo de Groot* (Werken uitgeg. door het Historisch Genootschap gevestigd te Utrecht, N.R., nr. 14) (Utrecht 1871), p. 5, 70, 260. In het 'Verhael' dat hij schreef te Loevestein (dus tussen 6 juni 1619 en 22 maart 1621) spreekt Grotius over 'dye van Melancthonis opinie, dye men Remonstranten noemt', *ibid.*, p. 356-357; voor Melancthon cf. *ibid.*, p. 355, 361 en 363; voor Melancthon en Bullinger, *ibid.*, p. 355.
33. *Verantwoordingh*, p. 94-95. Cf. J.G.C.A. Briels, *De Zuidnederlandse immigratie in Amsterdam en Haarlem omstreeks 1572-1630* (diss. Utrecht; z. pl. 1976), p. 32-37, 134-135.
34. C. Matheussen/C.L. Heesakkers, ed., *Two Neo-Latin Menippean Satires. Justus Lipsius: Somnium. Petrus Cunaeus: Sardi Venales* (Leiden 1980), p. 112, cf. p. 12.

35. Caspar Barlaeus, *Bogermannus elegchomenos* [in Grieks in origineel] (Leiden 1615; BSG nr. 242), p. 5. Over dit geschrift cf. Mansfield, *Phoenix*, p. 136-137.
36. G.H.M. Posthumus Meyjes, 'De doorwerking van de Moderne Devotie met name bij de Remonstranten', in P. Bange et al., edd., *De doorwerking van de Moderne Devotie. Windesheim 1387-1987. Voordrachten gehouden tijdens het Windesheim Symposium Zwolle/Windesheim 15-17 oktober 1987* (Hilversum 1988), p. 81-94, i.h.b. p. 90-91.
37. Calvin beschouwde Coornhert ('un certain Hollandais' - hij kende zijn naam niet) als een 'peste mortelle', cf. Bongers, *Coornhert*, p. 28. Grotius schrijft, sprekend over de wijze waarop Calvin zijn tegenstanders bejegende, dat Coornhert voor 'nebulo' en 'canis' werd uitgemaakt, *Votum pro pace ecclesiastica* (1642; BG nrs. 1183-1184), in *Opera Theologica* III, p. 655.
38. *Verantwoordingh*, p. 33.
39. Cf. Alastair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (Londen/Ronceverte 1990), p. 29-59. Met betrekking tot het graafschap Vlaanderen merkt J. Decavele op dat hij in de vele honderden verhoren, confessies en processtukken die hij heeft bestudeerd, vóór 1566 geen enkele min of meer duidelijke uitspraak over de predestinatie heeft aangetroffen, cf. zijn 'Vroege reformatorische bedrijvigheid in de grote Nederlandse steden: Claes van der Elst te Brussel, Antwerpen, Amsterdam en Leiden (1524-1528)' in *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History* 70 (1990), p. 29, n. 46. Een discussie over de predestinatie te Anderlecht in 1526 was een uitzondering, *ibid.*, p. 18.
40. S.W. Bijl, *Erasmus in het Nederlands tot 1617* (Nieuwkoop 1978), p. 309-318. In 1612 publiceerde Bastiaensz een werkje van de Rotterdamse predikant Franciscus Lansbergius, die betoogde dat wat de remonstranten zeiden reeds eerder gezegd was door Melanchthon en Bullinger, zie *Kort ende Christelijck examen over de leerpointen die ten huydighen daghe in gheschil ghetrocken werden ofse het fundament der saligheyt raken ofte niet?* (Knuttel nr. 1979), fol. A4v, cf. C2r en G1v. Voorts worden o.a. Anastasius Veluanus en Gellius Seneanus vermeld, maar niet Erasmus. Franciscus' zoon Samuel Lansbergius trachtte aan te tonen dat Bullinger altijd als goed gereformeerd was beschouwd, hoewel diens ideeën overeenkwamen met die der remonstranten, cf. *Christelijcke aenleydinghe tot vrede ende onderlinge verdraechsamenheit...* (Rotterdam 1612), eveneens gedrukt door Bastiaensz (Knuttel nr. 1980), cf. Hollweg, *Bullingers Hausbuch*, p. 121-124. Hier wordt Erasmus eenmaal geciteerd (fol. H2r), nl. de uitspraak dat de hoofdsom van onze religie vrede en eendracht is, zie noot 25 hierboven.
41. Cf. Hollweg, *Bullingers Hausbuch*, p. 91.
42. Cf. Morsink, *Anastasius Veluanus*, p. 82-83.
43. BG nr. 892; BSG nr. 282. Een antwoord van calvinistische zijde was Jacob Trigland, *Kerckelycke Geschiedenissen* (Leiden 1650; BSG nr. 284).
44. Cf. Posthumus Meyjes, 'De doorwerking', p. 93-94. Op de opvallende afwezigheid van Erasmus in Uyttenbogaerts werk was ook geattendeerd door C.M. van der Kemp, de scherpzinnige criticus van Ypeij en Dermout, zie *De eere der Nederlandsche Hervormde Kerk gehandhaafd tegen Ypeij en Dermout*, 3 dln. (Rotterdam 1830-1833) I, p. 22. Wat Anastasius Veluanus betreft, door remonstranten gaarne gezien als hun voorloper, merkte Van der Kemp op dat diens opvattingen niet geheel zuiver waren en dat Trigland al had aangetoond dat Veluanus nooit gereformeerd predikant was geweest, *ibid.*, p. 174-175.
45. Cf. Bijl, *Erasmus in het Nederlands*, p. 57-79.
46. Cf. P.C. Molhuysen, *De bibliotheek van Hugo de Groot in 1618*. Mededeelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde., N.R., dl. 6, nr. 3 (Amsterdam 1943), p. 16.
47. Erasmus aan Joh. Choler, 19 februari 1534, Allen Ep. 2906.60-61: 'Lutherus magnam Ecclesiae partem ad se traxit; nonnullam Zwinglius et Oecolampadius, maximam Erasmus'; *Vita Erasmi* (Leiden 1607), p. 117.
48. Mansfield, *Phoenix*, p. 144: 'It is not to be wondered at that Grotius' mind returned again and again to Erasmus'.
49. H. Meylan, 'Grotius théologien', in *Hommage à Grotius* (Lausanne 1946), p. 40: 'Combien de fois le nom d'Erasmus, le grand Hollandais, le grand compatriote dont il est si fier, ne vient-il pas tout naturellement sous sa plume!'.
50. *Briefwisseling* (hierna=BW), dln. III, VI, VIII en XV.
51. BW, dln. V, VII, IX en X.
52. G.J. Vossius aan Grotius, 16.9.1614, BW I, nr. 372, p. 354-359.
53. Grotius aan Salmasius, 23.6.1630; BW IV, nr. 1521, p. 234-235.

54. H. Grotius aan W. de Groot, 5.7.1642; BW XIII, nr. 5775, p. 298 met n. 9. Over deze editie zie Pierre Fraenkel, 'Une lettre oubliée de Beatus Rhenanus: sa préface à la liturgie de S. Jean Chrysostome dédiée à Johannes Hoffmeister 24 janvier 1540' in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 48 (1986), p. 387-404.
55. Grotius aan W. de Groot, 14.5.1636, BW VII, nr. 2591, p. 147.
56. Grotius aan W. de Groot, 27.2.1638; BW IX, nr. 3473, p. 117.
57. Cf. noot 46 hierboven.
58. Cf. bijv. Grotius aan Casaubonus, 22.6.1613 over zijn verhuizing van Den Haag, de geboorteplaats van Janus Secundus, naar Rotterdam, de stad van Erasmus: 'ex Secundi patria in Erasmi civitatem migro', BW I, nr. 272, p. 248.
59. Grotius aan Uyttenbogaert, 26.1.1632, BW V, nr. 1735, p. 15.
60. Grotius aan J.F. Gronovius, 7.5.1639, BW X, nr. 4096, p. 308: 'Ipse etiam Erasmus habet nunc ibi suarum virtutum admiratores; at certe, dum vixit, nullis minus quam suis fuit cognitus. Quare et ubivis potius locorum quam ibi potissimam aetatis suae partem voluit agere.'
61. Grotius aan G.J. Vossius, 11.10.1614, BW I, nr. 375, p. 361; cf. W. Nijenhuis, ed., *Matthew Slade 1569-1628. Letters to the English Ambassador* (Leiden 1986), p. 20.
62. Grotius aan C. Salmasius, 23.6.1630, BW IV, nr. 1521, p. 234-235; cf. Erasmus aan Cuthbert Tunstall, 3.1.1530, Allen Ep. 2263.72-88; cf. id., *Annot. ad 1 Cor. 10:16*, LB VI, 711 E.
63. *Dissertatio de coenae administratione ubi pastores non sunt. Item an semper communicandum per symbola* (Amsterdam 1638; BG nr. 1091) in *Opera Theologica* III, p. 507-509, 510-512. Erasmus wordt geciteerd op p. 509, waar hij wordt geïntroduceerd als de man 'qui nihil prope non vidit'. Voor de achtergrond van *De coena* zie H.J.M. Nellen, 'Disputando inlarescet veritas. Grotius as a publicist in France (1621-1645)', in *Hugo Grotius Theologian: Essays in Honour of G.H.M. Posthumus Meyjes*, edd. Henk J.M. Nellen en Edwin Rabbie (Leiden etc. 1994), p. 132-136.
64. J. Cloppenburg, *Theologica Opera omnia*, 2 dln. (Amsterdam 1684; BSG nr. 312) I, p. 595-596.
65. Cloppenburg, *Opera* I, p. 703 en II, p. 7-8, met verwijzing naar *De iure belli ac pacis* II, XX, 48 en XXIV, 4 en III, I, 10.
66. *Hugonis Grotii... Epistolae quotquot reperiri potuerunt* (Amsterdam 1687), nr. 1742, p. 746.
67. I. Vossius aan Grotius, 6.3.1645, MS UB Amsterdam, coll. RK VI F 30, p. 69: 'Cloppenburgius habuit disputationem, qua ostendere voluit Exc. v. non male tantum, sed et impie parabolam appellasse fabulam'.
68. Cf. Erasmus, *Supputatio errorum in censuris Beddae*, LB IX, 563 E-565 D; 653 F-654 C; cf. id., *Responsio ad Albertum Pium*, LB IX, 1109 C.
69. Grotius aan Uyttenbogaert, 26.1.1632, BW V, nr. 1735, p. 15. Mansfield, *Phoenix*, p. 143 vertaalt 'rechtmaetige reformatie' als 'measured reformation'. Dit is niet geheel onmogelijk, hoewel 'rechtmatig' in deze zin alleen voorkomt in 16e-eeuwse woordenboeken, cf. *Woordenboek der Nederlandse Taal* XII, iii (Den Haag/Leiden 1972), col. 604.
70. Grotius aan W. de Groot, 14.4.1640, BW XI, nr. 4599, p. 203.
71. Grotius aan W. de Groot, 19.1.1641, BW XII, nr. 5018, p. 39.
72. Voor de tekst van dit epigram (BG nr. 295), voor het eerst gedrukt in Grotius' *Annotata ad consultationem Cassandri* (Parijs 1641) zie de appendix bij J. Trapman, 'Grotius and Erasmus' in *Hugo Grotius Theologian*, p. 96-98 (daar ook de 17e-eeuwse Engelse vertaling van Clement Barksdale).
73. Cf. G.H.M. Posthumus Meyjes, 'Hugo Grotius as an irenicist' in *The World of Hugo Grotius* (zie n. 3 hierboven), p. 43-62, i.h.b. p. 44, 50, 55-56.
74. BG nr. 1166.
75. *De sarcienda ecclesiae concordia* (of ook: *De amabili ecclesiae concordia*) (Bazel 1533), ed. R. Stupperich in ASD V, 3, p. 245-313. Dit geschrift werd door de Sorbonne veroordeeld in 1551 en in 1554 op de Index geplaatst, o.c., p. 253. De titel van *De sarcienda* komt wel voor in de *Syllabus auctorum qui de conciliatione controversiarum in religione scripserunt*, die is opgenomen in de Amsterdamse editie van de *Via ad pacem ecclesiasticam* 1642; BG nr. 1167), p. 82 ('De amabili ecclesiae concordia'). Voor de gecompliceerde geschiedenis van deze *Syllabus* en de samensteller Jean Hotman cf. G.H.M. Posthumus Meyjes, 'Jean Hotman and Hugo Grotius' in *Grotiana*, N.S. 2 (1981), p. 3-29, i.h.b. p. 22-29.
76. *De iure* III, i, 16, n. 2 bij 'splendide mendax': 'vide si vacat et Moriae Encomio Erasmus' (= *De iure*, ed. 1646, p. 442).

77. *De iure*, Prolegomena 29; vertaling ontleend aan A.C. Eyffinger/B.P. Vermeulen, *Hugo de Groot. Denken over oorlog en vrede* (Baarn 1991) [=Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland, nr. 8], p. 51.
78. Allen Ep. 1232.50-57. Cf. R. Regout sj, 'Erasmus en de theorie van den rechtvaardigen oorlog' in *Voordrachten gehouden ter herdenking van den sterfdag van Erasmus op 10 en 11 Juli 1936 te Rotterdam* (Den Haag 1936), p. 155-171, i.h.b. p. 160-161, 165, 169-170.
79. Allen Ep. 858.378-380.
80. Cf. ASD IV, 1 (ed. O. Herding), p. 213.463-214.464.
81. Cf. ASD V, 3 (ed. A.G. Weiler), p. 54.415-420 en het commentaar aldaar.
82. Cf. Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste* (Parijs 1983), p. 43-44.

## 3

***Le Latin mystique* van Remy de Gourmont (1892) en zijn invloed in Nederland**

In maart 1893 hield de hoogleraar in de godsdienstgeschiedenis P.D. Chantepie de la Saussaye een viertal voordrachten te Amsterdam over het thema ‘zekerheid en twijfel’. Hij begon met de volgende woorden: ‘Onze eeuw spoedt zich ten einde, en haar voorbarige kinderen spreken reeds jaren van fin de siècle’.

De redenaar probeerde te omschrijven wat men daaronder placht te verstaan en noemde een aantal kenmerken die ook wij daarmee zouden associëren, zoals verfijnde gevoeligheid, matheid en malaise. Misschien kunnen wij ook begrip opbrengen voor de ironische toon van La Saussaye, die de vertegenwoordigers van de fin de siècle-mentaliteit verweet hun eigen zielenleven al te interessant te vinden.<sup>1</sup> Hij was dan ook niet bereid alles wat zich aandiende als mystiek, zij het in christelijk of oosters gewaad, zonder meer serieus te nemen. Veel kwam hem voor als onzuiver<sup>2</sup>, zoals een plaats uit *Le Latin mystique*, waar Remy de Gourmont, de auteur van dit boek over christelijke latijnse poëzie, zegt: ‘Seule, que l'on soit croyant ou non, seule la littérature mystique convient à notre immense fatigue’.<sup>3</sup> Het commentaar van La Saussaye luidde: ‘Moe, immens moe te zijn, dat vinden vele jonge heeren voornaam; maar hoe staat het met “le don de la grâce”?’<sup>4</sup> De noodzaak van de genade was genoemd door de schrijver Joris-Karl Huysmans, die het werk van Gourmont van een voorrede had voorzien.<sup>5</sup>

In de Amsterdamse kunstenaarswereld bestond, zoals zal blijken, grote belangstelling voor het boek van Gourmont; het werd in Groningen gelezen door de student J. Huizinga.

Ongeveer vijftig jaar later zei hij er dit over:

Een groote invloed op mijn voorkeur voor na-klassiek Latijn niet alleen, maar ook op mijn letterkundige vorming in het algemeen is uitgegaan van Remy de Gourmont's *Le Latin Mystique*, dat ik in een van mijn eerste studie jaren met hartstocht las en genoot, ongeveer gelijk met *Là-Bas* van J.K. Huysmans.<sup>6</sup>

Remy de Gourmont, geboren in 1858 en overleden in 1915, is de auteur van poëzie, romans en verhandelingen op wijsgerig en letterkundig terrein.<sup>7</sup> Zijn dikwijls ongrijpbare scepticisme gaat gepaard met een buitengewoon groot inlevingsvermogen. Hij staat bekend als de belangrijkste literaire criticus van het Franse symbolisme. Het is onvermijdelijk dit begrip hier in te voeren, al is het moeilijk te definiëren, en al wezen sommige schrijvers die men thans tot de symbolisten rekent deze benaming zelf af.<sup>8</sup> Het door Moréas opgestelde symbolistische manifest van 1886 verklaart dat de poëzie ernaar moet streven de Idee uit te drukken in een waarneembare vorm, door middel van analogieën. Het symbool, zegt Mallarmé, moet het object niet noemen, maar suggereren; wannier het object aldus op verhulde, mysterieuze wijze wordt opgeroepen, kunnen de lezers deel hebben aan ‘cette joie délicieuse de croire qu'ils créent’.<sup>9</sup> De aanduiding ‘symbolisme’ is sindsdien, zo lijkt het, in steeds ruimere zin gehanteerd. Een voorbeeld hiervan op het gebied van de schilderkunst is de in 1978 in Den Haag georganiseerde tentoonstelling ‘Kunstenaren der Idee. Symbolistische tendenzen in Nederland ca 1880-1930’.<sup>10</sup> Het is hier niet de plaats dieper op het symbolisme in te gaan. Gourmont zelf heeft het omschreven als de ‘littéraire expressie van het idealisme’. Onder idealisme verstaat hij echter geen streng filosofisch systeem, maar vrije en individuele ontplooiing op intellectueel en esthetisch vlak. Dat betekende verzet tegen literaire, maar ook tegen maatschappelijke en politieke conventies. Het zoeken naar nieuwe mogelijkheden van uitdrukking leidde onder meer tot een voorliefde voor ongewone en bi-

zarre woorden. De individualistische, bewust elitaire symbolisten sympathiseerden over het algemeen met het anarchisme<sup>11</sup>, ook toen dat in de jaren negentig door bomaanslagen verwarring stichtte in de burgerlijke samenleving.<sup>12</sup> Maar deze verkeerde met haar hol gebleken positivistische idealen toch reeds in staat van ontbinding en riep als zodanig herinneringen wakker aan de decadente fase van het Romeinse rijk.<sup>13</sup> Het kenmerkende is nu, dat vele kunstenaars door het (vermeende) antieke en moderne verval waren gebiologeerd en, wat belangrijker is, artistiek gestimuleerd. Men hoeft slechts te denken aan het werk van Thomas Mann (bijvoorbeeld *Buddenbrooks*) om zich daarvan een voorstelling te kunnen maken.<sup>14</sup>

Terug naar Frankrijk. Het is onmogelijk voorbij te gaan aan de figuur van Joris-Karl Huysmans<sup>15</sup>, al was het maar omdat hij de préface schreef van *Le Latin mystique*. Begonnen als discipel van Zola, keerde hij zich in 1884 van het naturalisme af met zijn spectaculaire *A Rebours*<sup>16</sup>, door Jan Siebelink in het Nederlands vertaald als *Tegen de keer*.<sup>17</sup> Het boek handelt over een decadente edelman, Des Esseintes, die gruwet van de moderne beschaving en zich in eenzaamheid overgeeft aan diverse geraffineerde genietingen en opgaat in literatuur en kunst. Zijn pessimisme is echter ongeneeslijk; het boek, dat een motto draagt uit Ruusbroec, eindigt met een soort gebed. Dit laatste is ook het geval in Gourmonts roman *Sixtine* (1890), waarin ergens wordt gezegd dat *A Rebours* voor lange tijd uitdrukking heeft gegeven aan de sympathieën en antipathieën van een generatie.<sup>18</sup> Voor ons doel is van belang, dat Huysmans in *A Rebours* een uitvoerige beschrijving geeft van de bibliotheek van Des Esseintes, waarin Petronius en christelijke Latijnse dichters een ereplaats innemen.<sup>19</sup> De hoofdpersoon uit *Sixtine*, D'Entragues, deelt deze voorkeuren en schrijft Franse poëzie in de stijl van de middeleeuwse sequentia, maar gewijd aan de aardse liefde.<sup>20</sup> Men herinnere zich dat Baudelaire, door de symbolisten hoog vereerd, in zijn *Fleurs du Mal* (1857) een litanie opnam, gericht aan Satan<sup>21</sup>, alsmede een gedicht in het Latijn

(‘Franciscae meae Laudes’), waarvan uiteraard alleen de vorm liturgisch is.<sup>22</sup> Dit verschijnsel, het gebruik van ‘religieuze’ vormen voor een andersoortige inhoud, komt in het symbolistische klimaat veelvuldig voor.<sup>23</sup> Het gebeurt ook dat een vrome tekst een plaats krijgt in een daaraan vreemde omgeving. In Gourmonts *Physique de l'Amour* (een verhandeling over het seksuele instinct; 1903) duikt onverwacht een citaat op uit de *Imitatio Christi*, waarin inderdaad ook het woord ‘liefde’ voorkomt.<sup>24</sup>

De wijze waarop hier en elders met religieuze vormen en thema's wordt omgesprongen, doet de vraag rijzen naar het gehalte van het toenmalige ‘mysticisme’, om een in die tijd geliefde term te gebruiken.<sup>25</sup> Die vraag werd trouwens in de vorige eeuw ook gesteld, zeker ten aanzien van de als magiër en mysticus optredende Sâr Péladan, stichter van een rozenkruisersorde en schrijver van onder andere *Le vice suprême*.<sup>26</sup> Hij slaagde erin tijdens een tournee in Nederland in 1892 Toorop, Thorn Prikker en Richard Roland Holst lid te maken van zijn half serieuze sekte.<sup>27</sup> Péladans beweging deed een Frans auteur denken aan de tempel waaruit de wisselaars nog niet waren verjaagd, een soort winkel.<sup>28</sup> Huysmans raakte ook in dergelijke sferen verzeild en verdiepte zich in occultisme en satanisme<sup>29</sup>; hij interesseerde zich in het bijzonder voor het fenomeen van de zwarte mis. De neerslag hiervan is te vinden in zijn roman *Là-Bas* (1891), waarin tevens de beroemde beschrijving te lezen is van een door Grünewald geschilderde kruisiging.<sup>30</sup> Tijdens een retraite in een klooster keerde Huysmans, juli 1892, terug tot de katholieke kerk. Zijn bekering beschreef hij in *En route* (1895). De bekendste boeken uit zijn katholieke periode zijn *La Cathédrale* (1898) en een heiligenleven dat tot in de gruwelijkste details de lijdensweg beschrijft van Lydwina van Schiedam (1901).<sup>31</sup> Het esthetische element in Huysmans' bekering - de aantrekkingskracht van de kathedralen, de kerkelijke kunst, het gregoriaans - is niet te verwaarlozen. Maar zijn overgang betekende evenzeer de oplossing van zijn morele conflicten; hij ging leven als een monnik. Lijden zag hij als boetedoening; daarom weigerde hij als kankerpatiënt pijnstillende middelen.<sup>32</sup>



De intekening op *Le Latin mystique* werd begin 1892 opengesteld in het belangrijke tijdschrift *Mercure de France*. Het boek zou de eerste uitgave worden van de gelijknamige uitgeverij. Bibliofielen konden desgewenst een exemplaar bestellen op speciaal ‘bisschoppelijk paars’ papier.<sup>33</sup> Later werd voor een zevental liefhebbers ook de kleur ‘kardinaals-purper’ ter beschikking gesteld.<sup>34</sup> De eerste lijst van intekenaren bevatte twee Nederlandse namen: die van de classicuscomponist Alphons Diepenbrock en die van de schrijver Arij Prins.<sup>35</sup> Het boek verscheen op 20 september 1892 in een oplage van 220 exemplaren, alle genummerd en gesigneerd door de auteur.<sup>36</sup> De tweede druk zag in hetzelfde jaar het licht.<sup>37</sup> Een derde druk verscheen in 1895, ditmaal met een titelpagina in gotische letter, ongetwijfeld ter verhoging van het ‘middeleeuwse’ effect.<sup>38</sup> Deze drie drukken bevatten de préface van Huysmans. In 1913 werd deze stilzwijgend vervangen door een voorwoord van Gourmont zelf.<sup>39</sup> Een herdruk van deze, ook in andere opzichten gewijzigde editie kwam uit in 1922.<sup>40</sup> Ten slotte verscheen een uitgave in 1930, herdrukt in 1980.

*Le Latin mystique* is een becommentarieerde bloemlezing uit de christelijke Latijnse poëzie van Commodianus (derde eeuw) tot en met Thomas a Kempis. De Latijnse teksten zijn voorzien van een nogal vrije vertaling.<sup>41</sup> Veel aandacht wordt besteed aan de middeleeuwse symboliek betreffende planten, dieren en edelstenen. Er zijn hoofdstukken die een of meer dichters tot onderwerp hebben; andere hoofdstukken zijn gewijd aan een bepaald type poëzie, zoals de sequentia. Het Dies Irae en het Stabat Mater zijn elk het onderwerp van een hoofdstuk. De eerste appendix tekent Thomas a Kempis als dichter; de tweede geeft in het kort de geschiedenis van het Romeinse Brevier. Gourmonts bronnen zijn onder meer de bekende tekstuitgaven van Mone, Kehrein en Dreves.

Waar ging het Gourmont nu om? In eerste instantie om de esthetische waarde van het postklassieke Latijn. Het moet

met nadruk worden gezegd: Gourmont is een literator, en houdt zich als zodanig met de taal bezig. Wat hem in het late, toen veelal als ‘decadent’ beschouwde Latijn aantrekt, is de ‘décomposition stylistique’.<sup>42</sup> Het klassieke Latijn vindt hij schools, retorisch en doods. Hij bewondert, in navolging van Des Esseintes, de ‘ongekunstelde frisheid’ en het ‘vernuftige raffinement’ van de kerkelijke schrijvers.<sup>43</sup> Het is duidelijk dat het Latijn van Cicero voor hem op een lijn staat met het classicistische Frans, en het ‘decadente’ Latijn met de taal der symbolisten die zochten naar nieuwe vormen.<sup>44</sup> En dat nieuwe kon variëren van het overgeraffineerde tot het primitieve en barbaarse.<sup>45</sup> Om te illustreren hoe Gourmont zijn materiaal meestal benadert, kan met een voorbeeld worden volstaan. In een sequentia van Hermannus Contractus over het heilige kruis bespeurt Gourmont ‘een tamelijk zoete geur van ontbinding’.<sup>46</sup> Aan de inhoud gaat hij voorbij.

Maar daarnaast zijn er thema's in de christelijke Latijnse poëzie die hem bijzonder treffen. De oude dichters lijken zijn bondgenoten in de strijd tegen de ‘geest der eeuw’. Burgerlijke waarden zeggen Gourmont niets.<sup>47</sup> De enige werkelijkheid is in zijn ogen het ideële, dat hij slechts kan beleven door zich af te keren van de wereld. Het kan geen toeval zijn dat *Le Latin mystique* als eerste tekst Commodianus' ‘De saeculi istius fine’ citeert, in de vertaling ‘De la fin du siècle’ geheten.<sup>48</sup> Als de trompet klinkt, zullen de kwaden door het vuur vergaan. Voor de pessimist Gourmont bezit de gedachte van het wereldeinde een grote fascinatie.<sup>49</sup> De wereld is zo weinig waard dat het past haar te verachten; Gourmont heeft dan ook een duidelijke voorkeur voor het thema van de ‘contemptus mundi’.<sup>50</sup> Voorts is hij geïnteresseerd, om het zwak uit te drukken, in een der zeven hoofdzonden: de luxuria (onkuisheid).<sup>51</sup> Het is bekend dat de vrouw in het fin de siècle werd getekend als de demonische verleidster, of als haar volstreekte tegendeel, de reine madonna.<sup>52</sup> *Le Latin mystique* is daarvan een goed voorbeeld. Aan de ene kant vindt men de wrede analyse van de vrouwelijke schoonheid door Odo van Cluny (de vrouw lijkt mooi, maar onder de huid is alles weerzinwekkend, etc.<sup>53</sup>), aan de andere kant citeert Gourmont vol be-

wondering dichters die de Heilige Maagd verheerlijken<sup>54</sup> en laat hij zijn boek culminerend in het *Stabat Mater*, dat hij beschouwt als het hoogtepunt van de christelijke poëzie. Deze gaat daarna ten onder, om pas te herrijzen in Verlaine, van wie een sonnet wordt afgedrukt uit *Sagesse*.<sup>55</sup>

Gourmont heeft in de christelijke Latijnse poëzie nieuwe impulsen gevonden voor zijn eigen werk, zoals onder meer blijkt uit zijn *Litanies de la Rose*. Maar misschien zocht hij tegelijkertijd meer. In de inleiding merkt hij op dat alleen de mystieke literatuur nog past bij ‘onze immense vermoeidheid’, en er is geen reden deze woorden met La Saussaye als pose te beschouwen. Gourmont laat zich in het hoofdstuk over het Dies Irae ontvallen dat zijn generatie wellicht nog zal beleven dat de beledigde sterren zullen neerregenen op de schandelijkheid van onze lage civilisatie.<sup>56</sup> Enkele hoofdstukken daarvoor zegt hij dat de angst voor de dood in onze tijd sterker woedt dan in de middeleeuwen; maar uit lafheid zwijgt men daarover. Het vervolg is onthullend voor zijn levensafkeer: de gezichten op straat zijn groen van angst, de kleur van rioolslib bij onweer, dankzij ‘heilzame epidemieën’.<sup>57</sup> Omdat de kerk in gebreke blijft, ziet hij het als zijn taak te verkondigen dat het leven onverdraaglijk is en het genot vuilnis, ‘... wachtend op de monniken van de toekomst’.<sup>58</sup> Is dit alles alleen literatuur? Waarschijnlijk was Gourmont toen hij dit schreef (ca. eind 1891?) Huysmans dicht genaderd. Deze was op dat moment weliswaar nog niet katholiek, maar dan toch zeker geen scepticus. Gourmont zag Huysmans sinds eind 1889 vrijwel dagelijks en hielp hem bij het verzamelen van materiaal voor *Là-Bas*.<sup>59</sup> Hij heeft Huysmans, en geen ander, verzocht *Le Latin mystique* in te leiden; diens préface is tot in de derde druk (1895) gehandhaafd.<sup>60</sup>

Volgens Karl Uitti echter, de auteur van een van de beste studies die tot dusver over Gourmont zijn verschenen, heeft Huysmans niets van *Le Latin mystique* begrepen.<sup>61</sup> Nu is inderdaad uit het dagboek van Léon Bloy bekend dat Gourmont ontevreden was over de préface.<sup>62</sup> Men mag aannemen

dat hij het oneens was met Huysmans' stelling dat mystiek slechts binnen de Kerk kan gedijen en dat een kunstenaar de genade moet hebben ontvangen indien hij een mystiek werk wil voortbrengen. Hij zal zeker onaangenaam getroffen zijn door Huysmans' kritiek op degenen die liturgische vormen gebruikten bij het bezingen van menselijke passies.<sup>63</sup> Maar de afstand tussen Gourmont en Huysmans wordt door Uitti onnodig vergroot omdat hij niet de eerste drukken van *Le Latin mystique* heeft bestudeerd, maar de editie van 1913/1922 tot uitgangspunt heeft genomen, waarin Gourmont in zijn nieuwe préface zegt dat hij 'slechts historisch' in de stof is geïnteresseerd.<sup>64</sup> Gourmont heeft echter niet alleen de préface van Huysmans verwijderd, maar ook de originele tekst van het boek op een aantal plaatsen gewijzigd<sup>65</sup>, en wel overal waar hij zich identificeert met de middeleeuwen en het katholicisme, of althans die indruk wekt.

Om te beginnen heeft hij de invectieven tegen de renaissance en het classicisme in 1913 hier en daar afgezwakt. Noemde hij de renaissance in 1892 nog zeer negatief 'l'un des reculs les plus mémorables en l'histoire de la civilisation', in 1913 vervangt hij deze passage door de neutrale constatering dat de renaissance een tijdvak is 'au cours de laquelle fut changée si extraordinairement l'orientation des esprits'.<sup>66</sup> Wat de 'theologische' correcties betreft, noemt hij de 'dichters van het Kruis' in 1913 'dichters uit die tijd'.<sup>67</sup> Een oude consecratieformule, aanvankelijk 'belle' geheten, wordt 'curieuse'.<sup>68</sup> In verband met de maagdelijke geboorte had Gourmont opgemerkt dat het Absurde misschien het criterium is van het Ware (tweemaal hoofdletters). In plaats van 'le Vrai' komt te staan 'le vrai théologique'<sup>69</sup>, hetgeen eerder ironisch klinkt. De uitspraak over de moderne doodsangst is verzacht: deze is niet langer groter dan, maar nog slechts even groot als in de middeleeuwen. De groene gezichten en de heilzame epidemieën zijn verdwenen.<sup>70</sup> Evenzo de passage over de monniken van de toekomst.<sup>71</sup> En wat het hemelse oordeel over de moderne beschaving betreft - daarin zou ieder serieus christen moeten geloven, zo voegt Gourmont in 1913 in<sup>72</sup>, waarmee hij zich persoonlijk van zijn vroegere

uitlating distantieert. Hoe dicht hij een ogenblik bij Huysmans gestaan heeft, toont een regel over Bernardus van Clairvaux. Bernardus, zo schreef hij oorspronkelijk, ‘verschrikt en vertedert als een zichtbaar teken van het welbehagen van Hem die de absolute Kunst is’. Vooral deze woorden zal Gourmont hebben betreurd. De latere versie is welhaast overdreven koel: Bernardus is een opmerkelijke figuur uit de twaalfde eeuw die ons hier alleen interesseert als dichter.<sup>73</sup> Gourmonts latere bewering, dat hij slechts historisch met de door hem besproken dichters sympathiseert, gaat niet op voor het jaar 1892. Niet voor niets hebben sommigen zijn boek kunnen opvatten als het werk van een gelovige, ja mystieke ziel. Een gelovige is Gourmont echter nooit geweest. Men zou hoogstens kunnen zeggen dat hij in de tijd dat hij *Le Latin mystique* concipieerde de wereld had afgeschreven en het geloof beschouwde als de meest aanvaardbare illusie.

In Nederland bestond zoals gezegd in de kring rondom *De Nieuwe Gids* grote belangstelling voor Gourmonts werk. Er was op ingetekend door Arij Prins, Alphons Diepenbrock (twee exemplaren), de schilders Jan Verkade (= de latere benedictijn Willibrord Verkade<sup>74</sup>), Willem Witsen en Richard Roland Holst.<sup>75</sup> Het boek is zeker gelezen door Diepenbrocks vrienden Antoon der Kinderen<sup>76</sup> en Andrew de Graaf, een uit de sfeer van het Réveil afkomstige jurist die later zeer actief werd in het protestantse maatschappelijk werk.<sup>77</sup> Aegidius Timmerman, de latere Homerus-vertaler, heeft het boek samen met Diepenbrock bestudeerd.<sup>78</sup> De ‘katholieke Tachtiger’ Frans Erens wijdde er in *De Nieuwe Gids* enkele bladzijden aan (zie hieronder).

Alphons Diepenbrock, evenals Kloos en Gorter van opleiding classicus, gepromoveerd op Seneca, legde zich niet alleen toe op de muziek, maar verdiepte zich ook in literatuur en schilderkunst. Hij was een groot kenner van Nietzsche, onder invloed van wie hij zich kantte tegen het door de filologie gedomineerde onderwijs.<sup>79</sup> In december 1892 voltooide hij voor *De Nieuwe Gids* een bewonderende studie over *Le Latin mystique*, waarin hij tevens uitvoerig inging op *A Re-*

*bours* van Huysmans, die hij - het zal ons na het voorgaande niet verbazen - zag als een geestverwant van Gourmont.<sup>80</sup> Diepenbrock beschouwde de verschijning van Gourmonts werk als een verheugend symptoom van de herontdekking van de door Plato en het christendom geleerde suprematie van de geest. Het boek diende met eerbied te worden begroet in een tijd die weer aandacht had gekregen voor de middeleeuwse muziek, architectuur, schilderkunst en mystiek, een tijd waarin '...de geestloos geworden geest van Erasmus niet alléén meer spreekt in dit vochtige land'.<sup>81</sup> Overigens was Diepenbrock niet zo antiklassiek als Gourmont. In *Le Latin mystique* wordt Horatius afgeschilderd als een egoïstische jichtlijder<sup>82</sup>, terwijl Diepenbrock in zijn artikel spreekt over de 'muzikale mozaïek van Horatius' Oden'.<sup>83</sup> Diepenbrock acht de vertaalmethode van Gourmont passend, omdat de 'inspiratie van den geïnitieerde' in vele gevallen meer vermag dan de 'zekerheid eener methode, die zich aan geheel andere objecten ontwikkeld heeft'.<sup>84</sup> De criticus waardeerde *Le Latin mystique* als een met liefdevol begrip samengesteld werk. Tegelijkertijd bleek hij zeer gevoelig voor Gourmonts *Litanies de la Rose*, die hij ter ere van de schrijver in het Latijn wilde vertalen.<sup>85</sup> Deze 'litanieën' zijn decadent-erotisch; de regel die telkens terugkeert is 'Fleur hypocrite, fleur du silence'.<sup>86</sup> Omstreeks deze tijd echter constateert men bij Diepenbrock een geestelijke evolutie van het individuele naar het algemene, van het lyrische naar het epische, van het 'pathos' naar de 'ritus'.<sup>87</sup> Een van de aanwijzingen hiervoor is zijn afkeer van Gourmonts in 1893 verschenen werk *l'Idéalisme*. Diepenbrock moest niets meer hebben van Gourmonts extreme individualisme en verweet hem zijn anarchisme en 'zelf-exaltatie'.<sup>88</sup> In een brief aan Der Kinderen van 19 augustus 1893 schreef hij dat het moderne individualisme dat tot uiting kwam in de symbolistische schilderkunst weliswaar werkte met anti-naturalistische motieven, maar daardoor nog niet supra-naturalistisch was, nog minder metafysisch en naderend tot het Absolute. En hij voegde hieraan toe dat dit misverstand mede door zijn stuk over *Le Latin mystique* in de hand was gewerkt.<sup>89</sup> Diepenbrocks ideaal

was een gemeenschapskunst van objectief en monumentaal karakter, een herstel van de levenseenheid zoals de middeleeuwen die hadden gekend en waarvan de kunst van Wagner getuigde. In zijn artikel ‘Schemeringen’ (1893) sprak Diepenbrock de hoop uit dat ook de toonkunst deel zou hebben aan de ‘komende architectonisch-muzikale cultuur, een monumentale levensinterpretatie van wijden, ruimen, gedragenen rhythmus, wellicht de laatste stervende glans van een beschavingseinde’.<sup>90</sup>

De generatie van negentig trachtte een brug te slaan van individu naar gemeenschap en van de kunst naar de samenleving, hetgeen menigeen tot het socialisme bracht. In het in 1895 opgerichte weekblad *De Kroniek* werd over deze vragen gediscussieerd, soms op heftige wijze, zoals in 1896 naar aanleiding van de kroning van de Tsaar. De latere sociaal-democraat Tak, de hoofdredacteur, had de aandacht gevestigd op de tegenstelling tussen de pracht en praal van de kroning en de ellende van het Russische volk. Diepenbrock, die in het socialisme niet meer kon zien dan een vorm van materialisme, protesteerde; hij ontwaarde in de kroningsplechtigheden de naglans van de oude ‘levensmagnificentie’ in een tijd die hij ervoer als de ‘kille avondschemering na den ondergang der groote eenheid des levens’.<sup>91</sup> Een bespreking van deze discussie, waaraan door vele anderen werd deelgenomen, is te vinden in het boek van W. Thys over *De Kroniek*.<sup>92</sup> Hier zij slechts gewezen op het feit dat Diepenbrock alles beziet vanuit een esthetisch perspectief. Dit kwam hem te staan op kritiek die voortkwam uit humanitaire en socialistische motieven.

Drie jaar daarvoor werd hij, mede naar aanleiding van *Le Latin mystique*, geconfronteerd met het probleem van de verhouding tussen kunst en christendom. Frans Erens schreef in *De Nieuwe Gids* enkele bladzijden over het boek van Gourmont.<sup>93</sup> Zijn indruk was dat de auteur daarmee ‘niets meer of minder dan eene Renaissance der Christelijke Kunst’ beoogde. Een dergelijke kunst moet echter voortkomen uit ware vroomheid, aldus Erens, die zich afvroeg of

Gourmont in zijn pogingen zou slagen. Het is onduidelijk of Erens bedoelt dat Gourmonts nobele streven weinig kans maakt wegens het heersende ongodsdienstige klimaat, òf dat hij ook de auteur van *Le Latin mystique* niet geheel zuiver acht. Vermoedelijk het laatste. Uit een brief aan Diepenbrock van 17 augustus 1893 blijkt dat Erens zelfs heeft getwijfeld aan de legimiteit van de kunst als zodanig. Kunst bedoelt immers genieten van het geluk op aarde, en is misschien wel uit den boze. ‘Niet zonder reden is Christus in de eerste eeuwen van het Christendom als een zeer lelijk en gebrekking (lichamelijk) mensch voorgesteld.’<sup>94</sup> Erens denkt hier ongetwijfeld aan de beschrijving van het schilderij van Grünewald in *Là-Bas*, waar Christus is afgebeeld in zijn afschuwelijke lelijkheid, en niet als de ‘Christus van de rijken, de Adonis van Galilea’ zoals Huysmans dat uitdrukt, die van mening is dat Grünewalds voorstelling overeenkomt met die welke men zich in de eerste eeuwen van Christus maakte.<sup>95</sup> Diepenbrock erkent dat hij het door Erens gestelde probleem onvoldoende heeft doordacht. ‘Maar ik heb,’ schrijft hij met betrekking tot ‘Schemeringen’ - hij had het ook van zijn opstel over *Le Latin mystique* kunnen zeggen - ‘... van het puur-katholieke beginsel geabstraheerd, omdat dat tot dusver niet in mij is, noch mij iemand bekend is die dat in die mate zou bezitten.’<sup>96</sup>

Eveneens omstreeks 1893 is bij de protestant Andrew de Graaf, die ook incidenteel aan *De Nieuwe Gids* heeft meegewerkt, sprake van een geestelijke ‘wending’.<sup>97</sup> Hij legt hiervan getuigenis af in een brief aan Diepenbrock van 28 juni 1893. Hij zegt hier te hebben ontdekt dat God een persoon is en dat het gebruik van het woord ‘God’ in een andere zin oneigenlijk en profanerend is.<sup>98</sup> Diepenbrock vreest dat De Graafs inzichten tot de consequentie zullen leiden dat kunst geen waarde heeft.<sup>99</sup> De Graaf erkent hierop dat de ‘inwoning Gods in ons’ de kunst en zelfs het geluk te boven gaat.<sup>100</sup> Het is Diepenbrock dan reeds duidelijk geworden waarom De Graaf niet gewild heeft dat het artikel over *Le Latin mystique* aan hem zou worden opgedragen, zoals oor-



spronkelijk in de bedoeling lag.<sup>101</sup> Diepenbrock formuleert het verschil tussen hen beiden als volgt: ‘Jij bent een Kristelijke Atheïst en ik een Heidensche Catholiek’.<sup>102</sup> In De Graaf was het aloude orthodoxe besef weer levend geworden dat waarachtige godskennis buiten de genade om onmogelijk of illusoir is. Hij had hierover een artikel geschreven dat hij Diepenbrock op 14 juni 1893 had toegezonden.<sup>103</sup> Deze verkaarde dat bepaalde passages hem verbijsterden.<sup>104</sup> Het zou de moeite lonen de aard van Diepenbrocks katholicisme nader te onderzoeken. Het heeft er dikwijls de schijn van dat hij de Kerk vooral beschouwt als hoedster van de ‘Occidentale Latijnsche cultuur-tradities’<sup>105</sup>, waarvan hij de wedergeboorte hoopt in de toekomst. Voor Diepenbrock is de kunst ‘de zon’ van zijn leven, en de hoogste Liefde een vorm van esthetische ontroering. Hij zou er wel de woorden van de *Imitatio* op willen toepassen (al zijn ze zoals hij beseft wel anders bedoeld) dat wie liefheeft ‘altijd boven alles rust in het ene hoogste’.<sup>106</sup>

Een groot bewonderaar van het niet-ciceroniaanse, in de *Imitatio* tot volle bloei gekomen Latijn was de Vondelkenner C.R. de Klerk (1873-1953).<sup>107</sup> Als redacteur van de *Katholieke Illustratie* en *Van onzen Tijd* heeft hij, samen met zijn vrouw Maria Viola, zeer veel bijgedragen tot de ontwikkeling van de literaire en artistieke smaak van de Nederlandse katholieken. Wegens zijn verdiensten voor de Vondelstudie werd hem in 1937 door de Universiteit van Amsterdam een eredoctoraat verleend. De Klerk wortelt geestelijk in de beweging van Tachtig. Hij las gaarne Plotinus en Augustinus, voor wie hij, evenals voor Thomas a Kempis, een plaats ingeruimd wilde zien in het gymasiaal onderwijs.<sup>108</sup> Gezien zijn achtergrond behoeft het geen verwondering te wekken dat hij in Augustinus bovenal de psychologische en esthetische elementen waardeert. De Klerk ervaart Augustinus, in het bijzonder diens *Soliloquia* en *Confessiones*, als zeer modern, Erasmus daarentegen als ouderwets. In zijn in 1906 verschenen beschouwing ‘Erasmiaanse geest en modern kunstbegrip’<sup>109</sup> stelt hij met spijt vast dat het onderwijs in de

humaniora nog steeds onder erasmiaanse invloed staat, dat wil zeggen gegeven wordt in classicistische, onartistieke geest. De Klerk acht kunstgevoel zonder gloed en hartstocht onbestaanbaar. Tegenover Erasmus' fijne spot stelt hij de 'het laffe en lagende hatende' liefde van Maerlant en Vondel<sup>110</sup>, van Dante, die in staat was de 'laster triomfantelijk dood te zingen'.<sup>111</sup> Erasmus heeft weliswaar de werken van Augustinus uitgegeven - een daad van grote liefde<sup>112</sup> -, tot het wezen van de kerkvader vermocht hij niet door te dringen. Hij gaf de wereld die 'den *levenden* Augustinus kwijt scheen, een *origineelen*'.<sup>113</sup> Of, om nog een citaat te geven, waarin tevens de geest van Tachtig speurbaar is: 'Erasmus miste in eigen ondichterlijk wezen het vermogen zich aan te voelen aan Augustinus' moderner schoonlevendheid'.<sup>114</sup> Van meer begrip getuigde volgens De Klerk iemand als Willem Kloos, en bovenal de vrijzinnig protestantse kerkhistoricus Adolf von Harnack.<sup>115</sup> Maar hoe staat het dan met de verering voor Erasmus die men aantreft bij Vondel, die de humanist prees als de herboren Cicero? De Klerk erkent dat Vondel zich in zijn kunsttheorie met Erasmus richtte naar de klassieken; maar tussen de esthetische leer en het bereiken van het schone leven bestaat een gelukkige tegenspraak.<sup>116</sup>

Bewondering voor middeleeuwse auteurs, in casu Thomas a Kempis, kan er toe leiden dat de papieren van Erasmus in waarde dalen. Zo is het ook bij Gerard Brom. Zijn bezwaren tegen Erasmus zijn niet zozeer van dogmatische, als wel van esthetische aard. Erasmus was niet alleen ongevoelig voor muziek en beeldende kunst, maar ook voor literatuur in de volkstaal, aldus Brom. Daardoor heeft hij de ontwikkeling van de Nederlandse letterkunde met een eeuw vertraagd. De *Lof der Zotheid* is voor Brom genietbaar omdat het geschrift bij uitzondering 'naar de volkssmaak geaard' is, maar tegenover de *Imitatio* is het een dood boek.<sup>117</sup> Het begrip voor de middeleeuwse Latijnse schrijvers, merkt Brom in dit verband op, is aanvankelijk gewekt door de romantiek en later, op aanwijzing van Huysmans, door Gourmont.<sup>118</sup>

Ten slotte Huizinga. In een vermaard artikel heeft J. Kamerbeek jr. aangetoond dat Huizinga diepgaand en blijvend door de beweging van Tachtig (in de gemodificeerde vorm van ‘Negentig’) is beïnvloed.<sup>119</sup> In zijn jonge jaren behoorde hij tot de kring van *De Kroniek*, waaraan hij zelf ook enkele bijdragen leverde. Huizinga heeft, zoals hij zelf vertelt, in zijn jeugd geleerd de wetenschap beneden de kunst te stellen en het ware leven te zoeken in het diepste innerlijk. De politiek achtte hij onbelangrijk, iets wat hij later een grote fout heeft genoemd. Toch is zijn waardering voor het politieke ‘in de sfeer der beschouwelijkheid gebleven’.<sup>120</sup> Na wat gezegd is over de reserves van Diepenbrock, De Klerk en Brom jegens Erasmus, ligt het voor de hand een ogenblik stil te staan bij Huizinga's Erasmuswaardering. Het is algemeen bekend dat Huizinga zich in zijn *Erasmus* (1924) niet overal even ingenomen betoont met het karakter van de humanist, maar dat doet hier weinig ter zake. Van Erasmus' geschriften zijn volgens Huizinga alleen de *Lof der Zotheid* en wellicht de *Colloquia* levend gebleven.<sup>121</sup> Erasmus, in de eerste plaats filoloog en moralist, was niet mystisch aangelegd en had geen begrip voor het ‘glorieuze gebouw van de middeleeuwsch-christelijke beschaving’.<sup>122</sup> Met betrekking tot het *Enchiridion* merkt Huizinga op dat de ongeveer zestig jaar eerder geschreven *Imitatio* ‘veel langer en dringender... tot de wereld zou blijven spreken’.<sup>123</sup> De ‘wereld’ is hier zonder twijfel ook Huizinga zelf. In zijn reeds eerder geciteerde terugblik ‘Mijn weg tot de historie’ zegt hij: ‘Zoo groot als mijn bewondering voor Erasmus is, zoo gering mijn sympathie. Toen ik met hem afgedaan had, heb ik hem willens en wetens weer vergeten’.<sup>124</sup> Men kan bij dit gebrek aan sympathie denken aan de ‘kleinheid’ die Erasmus soms demonstreert en waarop zijn biograaf niet nalaat de aandacht te vestigen.<sup>125</sup> Maar in hoeverre is Huizinga Erasmus ‘vergeten’? In 1936 heeft hij een rede gehouden tijdens de Erasmus-herdenking in Rotterdam, waarin hij de opmerkelijke uitspraak doet dat de ernst waarmee Erasmus op dat tijdstip wordt herdacht ‘spruit uit een werking van reactie’, en wel omdat een deel van de wereld in hevige mate anti-erasmiaans geworden

is.<sup>126</sup> Hiermee suggereert Huizinga dat het feit dat Erasmus weer actueel geworden is niet zozeer pleit voor Erasmus, als wel tegen een tijd die vrede, gematigdheid en tolerantie veracht. Met betrekking tot de literaire waarde van Erasmus' oeuvre is Huizinga niet van gedachten veranderd. Hij beschouwt de *Lof der Zotheid* nog steeds als het hoogtepunt; het *Enchiridion* daarentegen weet hem naar inhoud en stijl nog steeds niet te boeien - niet onbegrijpelijk bij iemand die nog in 1943 getuigt van de grote invloed die op zijn letterkundige vorming is uitgegaan van *Le Latin mystique*.

## Eindnoten:

1. P.D. Chantepie de la Saussaye, 'Zekerheid en twijfel', in *Geestelijke stroomingen. Verzamelde voordrachten en opstellen* (Haarlem 1907), p. 36.
2. Cf. id., 'De moderne theosophie', in *Geestelijke stroomingen*, p. 198-242, i.h.b. p. 219-220; 'Het absolute', *ibid.*, p. 334; 'Het mystieke in onze nieuwste letterkunde' [=voordracht in de jaarvergadering van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde, Leiden 13 juni 1900], *ibid.*, p. 346-365 (hier o.a. over de oppervlakkigheid van Maeterlinck, p. 355, 362).
3. Remy de Gourmont, *Le Latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge*. Préface de J.K. Huysmans. Miniature de Filiger (Parijs 1892), p. 12 (hierna afgekort als *Lat. myst.*).
4. *Geestelijke stroomingen*, p. 97.
5. *Lat. myst.*, p. x. Huysmans citeert p. xvi Gourmonts uitspraak over de mystieke literatuur.
6. J. Huizinga, 'Mijn weg tot de historie' [geschreven 1943], in *Verzamelde Werken I* (Haarlem 1948), p. 17. Over *Là-Bas* (1891) zie hieronder.
7. André de Ridder, *Remy de Gourmont* (Leiden [1920]); Eugène Bencze, *La doctrine esthétique de Remy de Gourmont* (Toulouse 1928); Garnet Rees, *Remy de Gourmont. Essai de biographie intellectuelle* (Parijs 1940); K.-D. Uitti, *La passion littéraire de Remy de Gourmont* (New Jersey/Parijs 1962).
8. J. Kamerbeek jr., 'Op zoek naar een definitie van het symbolisme', *Levende Talen* nr. 273 (dec. 1970), p. 767-777.
9. Rees, *Gourmont*, p. 34-37; citaat p. 36.
10. De catalogus bevat o.a. hoofdstukken over de achtergronden van het symbolisme en de relatie beeldende kunst-literatuur; in de noten zeer veel literatuur.
11. Cf. A. de Ridder, *Gourmont*, p. 25-30.
12. Cf. vooral de mémoires van de Nederlandse anarchist (en latere monarchist) Alexander Cohen, die destijds in Parijs woonde: *In opstand* (Amsterdam 1967), p. 191-232.
13. Cf. Koenraad W. Swart, *The sense of decadence in nineteenth-century France* (Den Haag 1964), p. 77, 160-167.
14. Cf. S. Dresden, *Symbolisme* (Amsterdam 1980), p. 87-90.
15. Robert Baldick, *La vie de J.K. Huysmans* (Parijs 1958), door de auteur in overleg met de vertaler Marcel Thomas herziene en uitgebreide versie van de oorspronkelijke Engelse editie (Oxford 1955).
16. Geraadpleegde uitgave: Parijs 1977, met inleiding en aantekeningen van Marc Fumaroli (collection Folio).
17. (Amsterdam 1977).
18. *Sixtine. Roman de la vie cérébrale* (Parijs 1890), p. 75.
19. *A Rebours*, ch. 3 (p. 113-129).
20. *Sixtine*, p. 30-31, 47.
21. 'Les Litanies de Satan', Baudelaire, *Oeuvres complètes I* (Parijs 1975; Pléiade), p. 123-125.
22. *Ibid.*, p. 61-62. Baudelaire vergelijkt in een noot hierbij het decadente Latijn met de 'suprême soupier d'une personne robuste, déjà transformée et préparée pour la vie spirituelle'. Catullus

- c.s. kende slechts de ‘sensualité’, nog niet de ‘mysticité’, de andere pool van de magneet, *ibid.*, p. 940; tekst ook bij Uitti, *La passion* (zie n. 7), p. 228, n. 2.
23. Hierop vestigt Gourmont zelf de aandacht in *Promenades littéraires*, cinquième série (Parijs 1913), p. 154, cf. Rees, *Gourmont* (zie n. 7), p. 89, n. 1.
  24. *Physique de l'amour. Essai sur l'instinct sexuel* (42e dr., Parijs 1929), p. 165. Citaat uit *Imitatio* v, 4 (5): ‘Amans volat...’, volgens Gourmont ‘une merveilleuse psychologie de l'amour dans la nature’. Dit citaat ook in *Lat. myst.*, p. 327-328.
  25. Cf. M. Maeterlinck, *Le trésor des humbles* (Parijs 1896), p. 106, 114 (over Ruusbroec).
  26. Eerste druk 1884. Zie de ed. in de Collection ‘Les Pâmés’ (Parijs 1979). Over Péladan o.a. Mario Praz, *The Romantic Agony* (2e dr., Londen 1970), p. 330-341.
  27. Cf. Catalogus *Kunstenaren der Idee*, (Den Haag 1978), p. 11, 26-28.
  28. Victor Charbonnel, ‘Les mystiques dans la littérature présente’ (3e deel), *Mercure de France* (maart 1896), p. 347.
  29. Baldick, *Huysmans*, p. 171-206.
  30. *Là-Bas*, inl. en aant. van Pierre Cogny in de Collection Garnier-Flammarion (Parijs 1978), p. 37-40. Nederlandse vertaling van deze beschrijving in *Matthias Grünewald, complete editie van zijn schilderijen. Met een inleidende beschouwing van Joris-Karl Huysmans en een Catal. raisonné door E. Ruhmer* (Zeist 1958) (op p. 7, r. 5 van onderaf leze men in plaats van ‘realisten’: ‘idealisten’).
  31. *Sainte Lydwine de Schiedam* (Parijs 1901). Huysmans bezocht Schiedam en correspondeerde met pastoor Frans Poelhekke, cf. J. Goedegebuure, ‘Les relations néerlandaises de Joris-Karl Huysmans’, *Septentrion* (dec. 1976), p. 53-62, i.h.b. p. 60-62.
  32. Baldick, *Huysmans*, p. 396-402.
  33. *Mercure de France* (mei 1892), p. 92-93. Begrote oplage: 290 exx.
  34. Annonce in juninummer *Mercure de France*.
  35. *Mercure de France* (mei 1892), p. 92-93.
  36. Ex. in KB Den Haag (nr. 188).
  37. Identiek aan de eerste druk; het ‘miniature’ van Filiger is thans ongekleurd en heet ‘dessin’ op de titelpagina. Ex. UB Leiden.
  38. Exx. UB Leiden; UB Amsterdam.
  39. Frontispice van Maurice Denis; ex. UB Leiden.
  40. Ex. UB Amsterdam; KB Den Haag (ex. bibl. M.E. Kronenberg).
  41. Gourmont noemt zijn vertaalmethode ‘littéraire-litterale’, *Lat. myst.*, p. 11 (N.B. tenzij anders aangegeven citeer ik de eerste druk van 1892).
  42. *Lat. myst.*, p. 12.
  43. Resp. ‘ingénue verdure’ en ‘ingénieux raffinement’, *Sixtine*, p. 30.
  44. *Lat. myst.*, p. 16. In feite zijn niet de vernieuwers decadent, maar zij die vasthouden aan overleefde vormen, aldus Gourmont.
  45. De sequentia van Notker wint aan kracht door ‘un barbarisme très superbe’, *Lat. myst.*, p. 106. Prudentius' stijl is soms ‘d'un mauvais goût délicieux’, *ibid.*, p. 48.
  46. *Ibid*, p. 122.
  47. Cf. *ibid.*, p. 15-16. Gourmont werd in 1891 uit zijn functie bij de Bibliothèque Nationale ontslagen wegens een artikel waarin hij de spot had gedreven met het Franse anti-Duitse patriotisme, zie o.a. Rees, *Gourmont*, p. 57.
  48. *Lat. myst.*, p. 23-26. Des Esseintes apprecieerde deze dichter eveneens, *A Rebours*, p. 121-122.
  49. Cf. het slot van ch. 18 over het Dies irae, *Lat. myst.*, 304: ‘Le jugement dernier et l'enfer, sa conséquence pour les mauvais, c'était le souci et aussi la consolation du moyen âge; c'était le recours suprême contre les injustices et les tribulations de la vie, - le recours suprême et le seul, aujourd'hui comme jadis [cursivering J. Tr.]. Illusion pour illusion, celle-là valait mieux que la vaine justice humaine dont on nous leurre, que les vagues compensations qu'on nous promet éternellement pour demain’. Ten slotte citeert Gourmont enkele regels uit *De contemptu mundi* van Isidorus over het vuur van het oordeel als waarschuwing tegen de ‘carnis ardor’.
  50. *Lat. myst.*, p. 18 (*De contemptu mundi* van Anselmus); p. 219 (idem); p. 204 (*De contemptu mundi* van Bernardus); p. 253 (*De contemptu mundi* van Innocentius III).
  51. *Lat. myst.*, p. 17-20, 50-55, 64-69, 179-180, 219-221, 229.
  52. Cf. Dresden, *Symbolisme*, p. 78-79.
  53. *Lat. myst.*, p. 18; cf. p. 219-222 (Anselmus is een kenner van de vrouw, ‘le jouet favori du primordial Démon’).
  54. *Ibid.*, p. 253-254; 267-268; 270-283.

55. *Ibid.*, p. 307-322. Sonnet Verlaine 'Mon Dieu m'a dit: mon fils, il faut m'aimer...' in *Oeuvres poétiques complètes* (Parijs 1962; Pléiade), p. 268.
56. *Lat. myst.*, p. 289.
57. *Ibid.*, p. 207.
58. *Ibid.*, p. 20.
59. Baldick, *Huysmans*, p. 171, 182.
60. Baldick zegt dus ten onrechte (p. 270) dat de préface van Huysmans niet meer voorkomt in de herdruk die 'quelques années plus tard' verscheen; dit geldt pas voor de uitgave van 1913.
61. Uitti, *La passion*, p. 215.
62. Rees, *Gourmont*, p. 82. Léon Bloy schreef n.a.v. *Lat. myst.* een bizar artikel, waarin hij betoogde dat het Latijn de onbevleete ontvangen taal is van God zelf, 'La langue de Dieu', *Mercure de France* (maart 1893), p. 193-205.
63. *Lat. myst.*, p. vii.
64. Uitti, *La passion*, p. 225, n. 1. Huysmans' préface kent hij waarschijnlijk uit de tweede hand. Gourmonts préface in ed. 1913/1922, p. IX: '... cette littérature inconnue, avec laquelle je ne sympathise qu'historiquement'. Het artikel van Jean Céard, 'Le Latin mystique de Remy de Gourmont', in *Les Décadents à l'école des Alexandrins*, ed. Perrine Galand-Hallyn (Valenciennes 1996), p. 171-182, berust ook op de ed. 1922.
65. Gourmont zegt in de ed. 1913/1922, p. XIII, dat de herdruk 'quasi textuelle' is, dat de vertalingen zijn gecorrigeerd en dat enkele 'appréciations inconsidérées' zijn gewijzigd.
66. *Lat. myst.*, p. 255; ed. 1913/1922, p. 285.
67. *Lat. myst.*, p. 14; ed. 1913/1922, p. 6.
68. *Ibid.*, p. 85; ed. 1913/1922, p. 88.
69. *Ibid.*, p. 282; ed. 1913/1922, p. 316.
70. *Ibid.*, p. 207, ed. 1913/1922, p. 228.
71. *Ibid.*, p. 20; ed. 1913/1922, p. 14. Deze wijziging is ook opgemerkt door Rees, *Gourmont*, p. 78.
72. *Lat. myst.*, p. 289; ed. 1913/1922, p. 324.
73. *Lat. myst.*, p. 203; ed. 1913/1922, p. 223. Zie voor andere wijzigingen bijv. de hierboven (n. 49) geciteerde passage 'le jugement dernier...': in de ed. 1913/1922 (p. 341) zijn de woorden '- le recours suprême et le seul, aujourd'hui comme jadis' weggelaten.
74. Jan Verkade werd tijdens zijn Franse periode, waarin hij o.a. in contact stond met Filiger, op 26 aug. 1892 katholiek. Enkele jaren later werd hij benedictijn te Beuron. Als Dom Willibrord Verkade verkreeg hij in de jaren twintig bekendheid als godsdienstig auteur, zie Rudolf Bakker, 'Jan Verkade of: Een hollands drama in brieven', *Maatstaf* (juli 1981), p. 32-74. In een brief aan zijn ouders d.d. 18 nov. 1892 citeert Verkade uitvoerig uit *Lat. myst.*, zie Bakker, p. 39.
75. Laatste lijst intekenaren in *Mercure de France* (sept. 1892), p. 93-94: Diepenbrock (twee exx.), Arij Prins, Willem Witsen (twee exx.), Jan Verkade; aanvulling in oktober nr., p. 187: R.N. Roland Holst; voorts 'des Amorie van der Hoeven' = vermoedelijk de katholiek geworden Herman des A.v.d.H. (1829-1897, lid van de Raad van State), en 'W.-G. Rooyaards' = wellicht de acteur Willem C. Rooyaards (1867-1919)?
76. Cf. *Alphons Diepenbrock. Brieven en Documenten*, ed. Eduard Reeser, I (Den Haag 1962), p. 400, 404; A.M. Hammacher, *De levenstijd van Antoon der Kinderen* (Amsterdam 1932), p. 46.
77. Cf. *Diepenbrock. Brieven en Doc.* I, p. 399. Over A. de Graaf zie het volgende hoofdstuk in deze bundel.
78. Aegidius W. Timmerman, *Tim's Herinneringen*, ed. Harry G.M. Prick (Amsterdam 1983), p. 171.
79. Cf. Wouter Paap, *Alphons Diepenbrock. Een componist in de cultuur van zijn tijd* (Haarlem 1980). Reeds voor de ontvangst van *Lat. myst.* wilde Diepenbrock een opstel schrijven over Gourmont en daarin iets zeggen 'over de mooie en leelijke philologie', brief aan A. de Graaf d.d. 14 sept. 1892, *Brieven en Doc.* I, p. 380. De Graaf spreekt in zijn antwoord de hoop uit dat zijn vriend '... de philologie eens gaat aanranden', brief d.d. 16 sept. 1892, *ibid.*, p. 381.
80. Het artikel verscheen in Jg. 8, dl. 1, afl. 2 (dec. 1892), p. 263-274. Hier verwezen naar *Verzamelde Geschriften van Alphons Diepenbrock*, ed. Eduard Reeser in samenwerking met Thea Diepenbrock (Utrecht/Brussel 1950), p. 46-54. Het artikel 'handelt eigenlijk meer over Huysmans dan over le Latin Mystique', *Brieven en Doc.* I, p. 409.
81. *Verzamelde Geschriften*, p. 53.
82. *Lat. myst.*, p. 12. Gourmont zegt weliswaar op p. 13: 'Il s'agit moins de détruire les vieilles admirations que d'en créer d'autres', maar dat is niet altijd te merken.

83. *Verzamelde geschriften*, p. 51. Diepenbrock componeerde in 1901 een koorwerk op tekst van het *Carmen saeculare*, cf. Paap, *Diepenbrock*, p. 35, 142.
84. *Verzamelde Geschriften*, p. 54. Hoe geïnspireerd Diepenbrock zelf vertaalde kan men zien aan het fragment uit zijn (nooit gepubliceerde en waarschijnlijk onvoltooide) *Imitatio*-vertaling (Boek III, 5, 5-7), geciteerd in een brief aan Der Kinderen d.d. 4 oktober 1892. Hij doet de Latijnse grammatica in zijn enthousiasme zelfs geweld aan: 'Laat mij gekluisterd zijn door de liefde die boven mij wandelt, om de maatloze brand en verbijstering', voor: 'Tenear amore vadens supra me prae nimio fervore et stupore' (*Brieven en Doc.* I, p. 388-389). In 1895 stelt Diepenbrock uitgever Van Looy voor de *Confessiones* te vertalen, *Brieven en Doc.* II (Den Haag 1967), p. 267. Dit plan is evenmin gerealiseerd.
85. *Brieven en Doc.* I, p. 380 (aan De Graaf, 14 sept. 1892).
86. *Mercure de France* (mei 1892), p. 11-17. Uitti, *La passion*, p. 215 sqq. Over de waardering daarvoor van Ezra Pound, *ibid.*, p. 232; over mogelijke invloed op T.S. Eliot, *ibid.*, p. 235-236. Gourmont toonde zich in een brief aan Diepenbrock d.d. 2 april 1893 geïnteresseerd met diens voornemen de *Litanies* te vertalen, *Brieven en Doc.* I, p. 447.
87. Voor een analyse van Diepenbrocks ontwikkeling in deze jaren zie E. Braches, *Het boek als Nieuwe Kunst 1892-1903. Een studie in Art Nouveau* (Utrecht 1973), p. 29-33; 86-92.
88. Zie 'Schemeringen' in *Verzamelde Geschriften*, p. 63; cf. *Brieven en Doc.* I, p. 474.
89. *Brieven en Doc.* I, p. 501.
90. *Verzamelde Geschriften*, p. 65-66.
91. 'De kroning van den Czaar', *Verzamelde Geschriften*, p. 151-153; citaat p. 152. Het artikel van Tak, *ibid.*, p. 399-401. Cf. ook Diepenbrocks beschrijving van de koningin in de gouden koets, *Brieven en Doc.* III (Den Haag 1970), p. 272.
92. W. Thys, *De Kroniek van P.L. Tak. Brandpunt van Nederlandse cultuur in de jaren negentig van de vorige eeuw* (Amsterdam/Antwerpen 1956), hoofdstuk 9 ('Mystiek contra socialisme'), p. 157-167.
93. 'Le Latin Mystique', *De Nieuwe Gids* 8 (1893), p. 422-424; ook in *Litteraire Wandelingen* (Amsterdam 1906), p. 140-142.
94. *Brieven en Doc.* I, p. 500.
95. Zie voor de traditie van Christus' 'lelijkheid' (geaccentueerd door o.a. Tertullianus en Clemens van Alexandrië) E. Sauser, *Frühchristliche Kunst. Sinnbild und Glaubensaussage* (Innsbruck/Wenen/München 1966), p. 83-85 (Deze verwijzing dank ik aan wijlen prof. dr. P.P.V. van Moorsel te Leiden).
96. *Brieven en Doc.* V (Amsterdam 1981), p. 781 (aan Erens, d.d. 27 augustus 1893).
97. Deze kondigt zich reeds medio 1892 aan, *Brieven en Doc.* I, p. 411.
98. *Ibid.*, p. 476-479.
99. *Ibid.*, p. 479-480.
100. *Ibid.*, p. 483.
101. *Ibid.*, p. 479. De titel van het artikel wordt hier niet genoemd, maar blijkens correspondentie uit dec. 1892 moet het stuk over *Lat. myst.* zijn bedoeld, cf. *Brieven en Doc.* I, p. 410-413, 415.
102. *Ibid.*, p. 480.
103. *Ibid.*, p. 466. Zie hierna het stuk over Andrew de Graaf.
104. *Ibid.*, p. 469.
105. Deze uitdrukking in een brief aan F. Coenen d.d. 26 jan. 1901, *Brieven en Doc.* III, p. 260.
106. 'In uno summo super omnia quiescit', *Imitatio* III, 5, 4. *Brieven en Doc.* I, p. 480. Deze *Imitatio*-plaats ook in *Lat. myst.*, p. 327 en aanvankelijk (in volledige vorm) door Diepenbrock als motto gekozen voor zijn artikel over dit boek, cf. *Brieven en Doc.* I, p. 380.
107. Voor De Klerk zie L.J. Rogier, *Katholieke herleving. Geschiedenis van katholiek Nederland sinds 1853* (Den Haag 1956), p. 404-407, 409-414; *De Tijd* II nov. 1948 en 30 jan. 1953.
108. Cf. De Klerks *Vaderlandsche nieuw-klassieke beschouwingen* (Amsterdam [1917]), p. 159-190.
109. Oorspronkelijk verschenen in *Van onzen Tijd* (jan. 1906); ook in *Vaderlandsche nieuw-klassieke beschouwingen*, p. 17-59 (hiernaar in het vervolg geciteerd).
110. *Ibid.*, p. 43.
111. *Ibid.*, p. 50 (spatiëring De Klerk).
112. *Ibid.*, p. 33.
113. *Ibid.*, p. 45.
114. *Ibid.*, p. 40.
115. *Ibid.*, p. 36.

116. *Ibid.*, p. 57. Cf. hiermee wat Gourmont in *Le problème du style* (1902) opmerkt over de 17-eeuwse Franse klassieken, voor wie de navolging van de Ouden slechts een 'voorwendsel' was voor in feite hoogst originele scheppingen, Eugène Bencze, *La doctrine esthétique* (zie hierboven n. 7), p. 169. Het lijkt aannemelijk dat De Klerk *Lat. myst.* en andere geschriften van Gourmont kende.
117. Gerard Brom, *Schilderkunst en literatuur in de 16e en 17e eeuw* (Utrecht/Antwerpen 1957), p. 17, 22.
118. *Ibid.*, p. 23.
119. 'Huizinga en de beweging van tachtig', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 67 (1954), p. 145-164. Cf. W. Thys, 'Huizinga en de beweging van negentig' in *Johan Huizinga 1872-1972*, ed. W.R.H. Koops et al. (Den Haag 1973), p. 29-52.
120. Cf. Kamerbeek, 'Huizinga', p. 158.
121. Cf. J. Huizinga, *Erasmus* (4e druk, Haarlem 1947), p. 82; cf. p. 122 en 167.
122. *Ibid.*, p. 109.
123. *Ibid.*, p. 58.
124. Huizinga, *Verzamelde Werken* I, p. 41.
125. Cf. C. Reedijk, 'Huizinga and his *Erasmus*: some observations in the margin' in *Festschrift Hellinga: Forty-three Studies in Bibliography Presented to Prof. Dr. Wytze Hellinga on the Occasion of His Retirement from the Chair of Neophilology in the University of Amsterdam at the End of the Year 1978* (Amsterdam 1980), p. 413-434, i.h.b. p. 425-427.
126. 'Erasmus' maatstaf der dwaasheid' in *Voordrachten gehouden ter herdenking van den sterfdag van Erasmus* (Den Haag 1936), p. 247-263, i.h.b. p. 249 (= *Verzamelde Werken* VI (Haarlem 1950), p. 220-234, i.h.b. p. 222).



## 4

**Kunstzin en vroomheid bij Andrew de Graaf**

Mr. Andrew de Graaf, op 17 mei 1867 te Rotterdam geboren en op 4 mei 1945, kort voor de bevrijding, te Zeist overleden, wordt in het levensbericht dat H. de Bie in 1951 aan hem heeft gewijd<sup>1</sup> een ‘waardig zoon van het Réveil’ genoemd. En met recht: voor het uit het Réveil voortgekomen protestantse maatschappelijk werk heeft De Graaf grote betekenis gehad. In 1907 werd hij - door wie hem kenden gewaardeerd om zijn fijngevoeligheid en tact - benoemd tot inspecteur van de in 1901 opgerichte Centraal Bond van Christelijk Philanthropische Inrichtingen in Nederland. In 1925 ging deze Bond samen met het Comité voor Inwendige Zending in Nederland; de nieuwe naam werd Centraal Bond voor Inwendige Zending en Christelijk Philanthropische Inrichtingen.

De Graaf heeft talrijke bestuursfuncties bekleed; bekendheid tot over de grenzen verwierf hij zich vooral als bestrijder van de handel in vrouwen en kinderen en van de gereguleerde prostitutie.<sup>2</sup> Ook naar afkomst een zoon van het Réveil, trad hij hiermee in het voetspoor van zijn oom van moederszijde, Hendrik Pierson.<sup>3</sup> In 1900 werd De Graaf secretaris van het Nationaal Comité tot bestrijding van den handel in vrouwen en kinderen, dat onder voorzitterschap stond van H. Pierson en, evenals een aantal comités in andere landen, was opgericht op instigatie van de Engelsman W.A. Coote<sup>4</sup>. De Graaf raakte ook al spoedig betrokken bij het werk van de Fédération Abolitionniste Internationale, die in 1875 door Josephine Butler was gesticht met de bedoeling een einde te maken aan de gereguleerde prostitutie. De

Graaf was de stellige overtuiging toegedaan dat bestrijding van de handel in vrouwen pas succes zou hebben wanneer de van overheidswege getolereerde bordelen zouden verdwijnen. Weliswaar stonden de meeste bestrijders van de vrouwenhandel, onder wie hun inspirator en voorman Coote, zelf ook op dit abolitionistische standpunt, maar zij vermeden een duidelijke stellingname op dit punt, teneinde de steun van regeringen als de Franse niet te verliezen. De Graaf wist dank zij zijn vasthoudendheid en diplomatieke gaven te bereiken dat tijdens een congres te Madrid in 1910 de reglementering openlijk werd aangewezen als de voornaamste oorzaak van de vrouwenhandel<sup>5</sup>. In 1920 werd de Graaf tot voorzitter van de Fédération gekozen; hij is dat tot aan zijn dood gebleven<sup>6</sup>. Hoezeer De Graaf er in geslaagd was zijn standpunt te doen zegevieren bleek in 1937, toen hij op 70-jarige leeftijd tevens voorzitter werd van de te Londen gevestigde Internationale Federatie tot bestrijding van de vrouwenhandel.

De Graafs naam leeft voort in de in 1961 te Amsterdam opgerichte Mr. A. de Graaf Stichting, die zich bezighoudt met onderzoek, documentatie en voorlichting op het terrein van de prostitutie. De Stichting wordt gesubsidieerd door de overheid. Zij acht zich niet langer gebonden aan het abolitionisme, maar beschouwt prostitutie principieel als een vorm van werk, dat dient te vallen onder de arbeidswetgeving<sup>7</sup>.

Hoe De Graaf zelf hierover dacht, kan men vinden in het genoemde levensbericht van De Bie. Een voortreffelijke oriëntatie biedt ook de bundel *Feest en Strijd. Uit de geschriften van Mr. A. de Graaf*, die verscheen ter gelegenheid van De Graafs zeventigste verjaardag. Deze uitgave bevat tevens een uitvoerige, zij het niet volledige bibliografie<sup>8</sup>. De geschriften van De Graaf hebben zoals te verwachten is voornamelijk betrekking op zaken waarmee hij als inspecteur van de Centraal Bond dagelijks in aanraking kwam. *Feest en Strijd* legt echter ook getuigenis af van zijn belangstelling voor kunst en van de vriendschap die hem verbond met kunstenaars als Antoon der Kinderen en Alphons Diepenbrock.

Kunst is geen luxeartikel, zegt De Graaf in 1926, maar le-

vensbehoefte. Het streven naar schoonheid is universeel en dus ook eigen aan de christen, ‘... en hoe sterker ontwikkeld zijn kunstgevoel is, hoe dieper zijn Christendom gaat, des te scherper zal hij vroeg of laat de verhouding van het Christendom tot de kunst als een probleem gaan voelen’<sup>9</sup>. Het zijn woorden die geen aanspraak kunnen maken op algemene geldigheid, maar zeker van toepassing zijn op de jonge De Graaf zelf. Het moest wel tot een conflict komen tussen de diepe religiositeit waarin hij was opgevoed en de geestdrift die hij als student opvatte voor de Nieuwe Gidsers met hun verering, soms zelfs vergoddelijking van de schoonheid.

Op De Graafs Réveilachtergrond is reeds geweest. Zijn vader was Ds. Nicolaas Hendrik de Graaf (1823-1886)<sup>10</sup>, een van de oprichters van het Utrechtse theologendispuit Secor Dabar. Ds. de Graaf vernoemde zijn derde zoon (en negende kind) naar zijn studiegenoot Andrew Murray (1828-1917), een Zuid-Afrikaan van Schotse afkomst. Murray werd later predikant in Zuid-Afrika, maar keerde van tijd tot tijd naar Europa terug. In zijn preken legde hij de nadruk op persoonlijke heiligmaking. Zijn talrijke publicaties zijn in vele talen vertaald<sup>11</sup>. Murray heeft door zijn vroomheid diepe indruk op zijn petekind gemaakt. Maar zijn ‘eerste diepste indruk van vroomheid en heiligheid’<sup>12</sup> dankte Andrew de Graaf aan zijn moeder, Johanna Elisabeth Pierson (1830-1913). Zij was een zuster van Allard, Hendrik en de latere minister van Financiën, Nicolaas Gerard Pierson. In zijn boek *De ontwikkeling van den strijd tegen de onzedelijkheid* vertelt De Graaf: ‘Zelf ben ik opgevoed door hen, die nog leefden van de herinneringen en na-indrukken van het Réveil, en nimmer heb ik er over hooren spreken dan met stralende oogen.’<sup>13</sup> En over Da Costa schreef hij elders: ‘Wij kennen hem uit de overlevering, van mond tot mond, van oog tot oog, van handdruk tot handdruk...’<sup>14</sup>. Omdat Andrew aanleg bleek te hebben voor tekenen, is er een ogenblik sprake geweest van een opleiding in die richting, maar op aanraden van zijn oom Allard Pierson deed hij, wegens zijn zwakke gezondheid pas op twintigjarige leeftijd, eindexamen gymna-

sium. Het was ook op advies van zijn oom dat hij, na te hebben gearzeld tussen theologie en letteren, in Amsterdam rechten ging studeren<sup>15</sup>. In 1887 werd hij lid van het vooraanstaande dispuut UNICA. Daar sloot hij vriendschap voor het leven met zijn latere zwager H.J. (Jaap) Koenen<sup>16</sup> en, tijdens de lustrumviering van 1890, met de vijf jaar oudere classicus en componist Alphons Diepenbrock<sup>17</sup>. In UNICA leerde hij ook Herman Gorter ('Pans') kennen, voor wiens 'heiligverklaring' op 25 mei 1889 hij een 'Panspsalm' dichtte<sup>18</sup>. De werkzaamheden die De Graaf in UNICA hield vormen nu nog aangename lectuur; zij missen ieder element van schoolsheid. Zijn eerste 'oratie' handelt over Sophocles' *Antigone*<sup>19</sup>. De Griekse dichter is weliswaar rijk aan gedachten, maar 'aangeklede gedachten' bevat zijn werk tot vreugde van de orator niet, iets wat hij een paar maanden later mevrouw Bosboom-Toussaint juist verwijt: haar *Majoor Frans* is te zeer een preek geworden. Omdat de schrijfster weinig aandacht heeft besteed aan de bijfiguren, zijn deze nog het meest geslaagd. Mevrouw Bosboom is kunstenaar wanneer zij schildert wat haar fantasie ziet, niet wanneer zij filosofeert en slechts denkbeelden illustreert<sup>20</sup>.

De Graaf treedt hier voor het eerst op als literair criticus, voorlopig nog in vertrouwde kring. Zijn romantische aard houdt hij voor zijn dispuutgenoten niet verborgen. Hij bewondert Antigone, al zou men haar tegenwoordig onverdraagzaam noemen. 'o die ellendige verdraagzaamheid!', roept de orator uit, 'zij is de parodie van waardeering'. De verdraagzaamheid is nuttig geweest voor de samenleving, maar heeft ook de middelmatigheid bevorderd. 'Stel u voor Dante verdraagzaam! Bilderdijk, Da Costa verdraagzaam!'. Elders getuigt hij van zijn liefde voor Alcibiades, een man met vele gebreken, maar wiens dichterlijke ziel berekening kende noch halfheid. De Graaf tekent de Grieken als 'laffe, geniale kinderen' die echter onsterfelijk zijn geworden door de kunst, die 'de verstandigen verborgen, maar de kinderkens (is) geopenbaard'<sup>21</sup>.

In zijn studententijd, herinnert De Graaf zich later, 'was zijn ziel op alle gebied in opstand, een ziedende diepte'<sup>22</sup>.

Zijn bijdragen aan het in januari 1890 door Jaap Koenen en anderen opgerichte *Propria Cures* laten daar weinig twijfel over bestaan. In de aflevering van 29 april 1890 schreef hij, onder het pseudoniem Christophe Resteau<sup>23</sup>, een recensie van de roman *Martha de Bruin* door A.P. van Groeningen. Het boek beoordeelde hij gunstig, signaleerde wat er nieuw aan was (de analyse van het ‘tobben’, het ‘niet vertrouwen van eigen gevoel’), maar achtte het een bezwaar dat de auteur onvoldoende rekening had gehouden met de maatschappelijke realiteit: Martha de Bruin had in de roman eigenlijk tot prostitutie moeten vervallen<sup>24</sup>. In mei attaqueerde De Graaf *De Gids* die het gewaagd had *La bête humaine* van Zola, een boek vol kleur en vuur, te behandelen als was het niet meer dan een krantenfeuilleton met een spannende intrigue<sup>25</sup>. Maar in welke mate De Graaf voor de vernieuwers in literatuur en kunst gewonnen was, toonde hij het duidelijkst een maand later, toen hij Verlaine vergeleek met Kloos en de schilder Thijs Maris. Wie Maris' werk ziet, zou ‘zich blind en stom (willen) staren naar die kleuren die geen kleuren, naar die lijnen die geen lijnen zijn, zich ziek staren naar die zielsvisioenen, sterven naar dit zielsnirvana’<sup>26</sup>.

Maatschappelijke vragen lieten hem echter niet los. In november riep hij, nu onder het pseudoniem M. Horniay<sup>27</sup>, zijn medestudenten op de politiek niet te verwaarlozen. Hij vroeg hen om een standpunt; desnoods werden zij ultraconservatief of ultramontaan, als zij maar geen ‘zielloos-conservatieven’ bleven. Dat zijn de ‘schurken’; zij hebben, betoogde Horniay met een beroep op Allard Pierson, geen hart en geen verbeelding<sup>28</sup>. Het stuk baarde veel opzien. Veertig jaar later schreef Hk. Brugmans dat het een programma inhield waaraan *Propria Cures* trouw was gebleven<sup>29</sup>.

De politieke opvattingen van De Graaf waren overigens even weinig concreet als die van het merendeel van zijn medestudenten. Welke kant koos hij in het vermaarde debat tussen Van Deyssel en Van der Goes over het socialisme? Voor Van Deyssel koesterde De Graaf een hartstochtelijke verering, omdat hij door hem bekeerd was ‘als tot een nieuwe godsdienst’. Van Deyssel had Van der Goes voorgehou-

den dat verfijnde cultuur bij enkelen te verkiezen was boven gemiddelde voorspoed voor allen. Een dergelijke keuze wees De Graaf af. Zelf wilde hij zowel uiterste verfijning, als geluk voor allen, voor het ‘arm, ongelukkig, vreugdeloos volk’, zoals hij schreef in *Propria Cures*, waarvan hij inmiddels redacteur was geworden<sup>30</sup>.

De Graaf wil tegelijk estheet zijn - hij gebruikt het woord ‘kunstgodsdienst’ - en socialist, maar niet in partijpolitieke zin; het gaat hem meer om een universeel gemeenschapsgevoel, en ook dit duidt hij aan als een godsdienst. Hij droomt ervan de priester der mensenliefde te worden, ja haar prediker, haar dominee. De introductie van de twee laatste termen moet voor de toenmalige culturele voorhoede enigszins schokkend zijn geweest; kunstenaars werden niet zelden met priesters vergeleken, maar het woord ‘dominee’ kon slechts geassocieerd worden met het type literatuur waarvan men door Multatuli en *De Nieuwe Gids* nu juist verlost was<sup>31</sup>. De Graaf beseft dat hij ver is gegaan: ‘Dáar, daar is het monsterlijke woord, nu is er geen misverstand meer mogelijk. Ik heb als jongen dominé willen worden, dat zal nu niet gebeuren; maar ik zal dominé worden, zielenherder der mensen...’

Op de toezending van dit stuk door De Graaf reageerde Van Deyssel met een persoonlijke brief waarin hij erop wees dat het door hem bestreden socialisme iets heel anders was dan De Graafs gevoel voor het volk. Van Deyssel meende dat er wel degelijk gekozen moest worden, want ‘Christus zelf, de menscheid-minnaar bij uitnemendheid, koos ook God boven zijn moeder’<sup>32</sup>. God als symbool van de schoonheidsdienst - De Graaf zou zich anderhalf jaar later van dergelijke beschouwingen distantiëren.

In zijn artikel had De Graaf duidelijk gemaakt dat hij zijn esthetische en humanitaire idealen met dezelfde volstrekte wilde handhaven. Voor hem was het dezelfde passie; Van Deyssels fout was dat hij te consequent wilde zijn. De Graaf zocht dus geen middenweg en dit verklaart ook zijn antipathie jegens Frederik van Eeden, die zijns inziens te veel concessies deed aan de gemiddelde smaak. Van Eeden schrijft ‘nutslezingachtig’ over Gorter en is in wezen iemand

die niet tot op de bodem durft te gaan, ‘een vreesachtig voeler’<sup>33</sup>. Diepenbrock was het volledig met deze kritiek eens. Hij achtte Van Eeden van nature onartistiek<sup>34</sup>.

In de jaren negentig was De Graaf niet de enige bij wie alles in beweging was. Gorter ging zich na zijn sensitieve periode verdiepen in de wijsbegeerte van Spinoza; hij zou eindigen als marxist. Wat deze generatie verbond, de politiek conservatieve Diepenbrock inbegrepen, was een verlangen naar vastere vormen, ‘een behoefte aan meer stijl en stelligheid’ (Huizinga), de wil om de kunst dienstbaar te maken aan de maatschappij; heimwee naar de middeleeuwen kon bestaan naast, of samengaan met socialistisch getinte idealen, zonder dat men zich noodzakelijkerwijze identificeerde met kerk of partij<sup>35</sup>.

Zowel Diepenbrock, Jan Veth, Richard Roland Holst als De Graaf zagen de ‘gemeenschapskunst’ waarvan zij droomden belichaamd in de muurschildering ‘De Stichting van 's-Hertogenbosch’ van Antoon der Kinderen, aangebracht in het Bossche stadhuis, middelpunt van het stedelijk leven<sup>36</sup>. In *De Nieuwe Gids* prees Roland Holst deze zogenoemde ‘eerste Bossche wand’ als een mystiek-religieus werk, symbool van het Ondoorgroendelijke<sup>37</sup>. In dezelfde aflevering (februari 1892) schreef De Graaf over deze wand. Een kunstenaar die de gemeenschap dient is religieus, ook als hij niet over godsdienst spreekt, terwijl omgekeerd de Christus-sonnetten van Albert Verwey uitingen zijn van een individualisme dat nu verworpen dient te worden. De gemeenschap kan niet onreligieus zijn, want God is het gemene veelvoud van haar verwachtingen en liefden. Wanneer wij ons openstellen voor Der Kinderens wand, aldus De Graaf, zullen wij ‘vroom worden als hij’<sup>38</sup>.

In de tijd dat *De Nieuwe Gids* zijn artikel publiceerde, voelde De Graaf zich, naar uit zijn correspondentie blijkt, niet meer geheel thuis in dit tijdschrift. Wel schreef hij nog een tweede, aforistisch stuk dat ook weer handelde over gemeenschapskunst, met regels als ‘elke gemeenschap is een élan naar God’, maar dit artikel werd door *De Nieuwe Gids*

niet opgenomen<sup>39</sup>. De Graaf nam de weigering niet zwaar op. Hij had bovenal behoefte aan geestelijk voedsel en vond dit in de mystiek van Ruusbroec, die hij aanvankelijk bestudeerde in de toen populaire Franse vertaling van Maeterlinck<sup>40</sup>. Wanneer De Graaf bij Ruusbroec leest dat wij onszelf moeten verliezen in de wilde duisternis van de Godheid, schrijft hij aan zijn zuster: ‘zo iets vind je zelfs bijna niet in den Bijbel’<sup>41</sup>. In juli 1892 schrijft hij zijn vriend Diepenbrock dat hij van de dood is overgegaan naar het leven: God is voor hem geen ‘literaire hoogste abstractie’ meer, maar ‘heel bepaald Jehova’<sup>42</sup>. Hij blijft Ruusbroec lezen; hem treft nu vooral de eenheid tussen het werkende en schouwende leven<sup>43</sup>. Hij wil zich gaan wijden aan actieve liefde tot de mensen, maar weet nog niet in welke vorm<sup>44</sup>. Zijn onzekerheid, melancholie en zwakke gezondheid, brengen hem tot de gedachte zijn rechtenstudie op te geven<sup>45</sup>.

De eerste helft van het jaar 1893 besteedt hij aan diepgaand zelfonderzoek en aan het schrijven van een artikel dat zijn afscheid van *De Nieuwe Gids* zal markeren. Hij publiceert het echter pas anderhalf jaar later, in *Propria Cures* van 13 december 1894, onder de titel ‘de negentiende eeuw’<sup>46</sup>. Het is een radicaal stuk, gesteld in een gedragen toon. De negentiende eeuw, aldus De Graaf, heeft alle zekerheden ontmaskerd, zelfbedrog is niet langer mogelijk. De ‘vorsten der mensheid’ weten dat alles uit is. De Graaf bedoelt hier ongetwijfeld Nietzsche of de Franse schrijver Huysmans; waarschijnlijk denkt hij ook aan Allard Pierson, die hij beschouwde als ‘een van de groote, eerlijke afbrekers’<sup>47</sup>. De negentiende eeuw, vervolgt De Graaf, is voor het eerst echt atheïstisch geworden en dat is haar roem. De mens moet nu inzien dat hij niet kan geloven, hopen of liefhebben, tenzij door een wonder: gevonden te worden door God de Vader, die niet met het verstand, maar uitsluitend ‘gevoelende, dat is liefhebbende’ te ervaren is. Velen durven niet te erkennen dat de negentiende eeuw alles heeft verwoest en zijn gevlucht in de ‘ruïnen der oude gebouwen’.

Diepenbrock kreeg het artikel direct na voltooiing op 14



juni 1893 toegezonden. Uit de briefwisseling die volgde is op te maken dat de beide vrienden geestelijk uit elkaar gegroeid waren. Diepenbrock zegt dat hij als katholiek niet begrijpt waarom men zich niet op de genade zou kunnen voorbereiden. Maar wat hem nog veel meer verontrust is dat De Graafs nieuwe inzichten de waarde van kunst en kunstenaarschap ondermijnen. De Graaf is van mening dat het onze beste ogenblikken zijn wanneer wij niet in extase zijn, onszelf niets wijsmaken. Diepenbrock daarentegen zoekt juist de extase, want alleen daardoor zijn hem geloof, hoop en liefde mogelijk. Het schuilen in oude gebouwen wijst hij niet af, zolang er niets beters is<sup>48</sup>. De Graaf spreekt zich daarop zonder omwegen uit: hij wil een christen worden, niet zoals de kerk dat nu noemt maar zoals Paulus er een was. Zodra hij met zichzelf in het reine is gekomen, zal het werken aan de maatschappij vanzelf volgen<sup>49</sup>.

Op 18 december 1893 vertrok De Graaf naar Zwitserland om te assisteren bij de verpleging van een ernstig zieke nicht. Medio april keerde hij terug<sup>50</sup>. Zijn UNICA-vrienden wisten hem ertoe te bewegen zijn rechtenstudie weer op te vatten. Hij legde het doctoraalexamen af in oktober 1895 en promoveerde op 8 juli 1896 bij Prof. Mr. G.A. van Hamel op het proefschrift *Een beschouwing over de geschiedenis van het straffen*. Kort na zijn doctoraal werd zijn verloving bekendgemaakt met Jaap's zuster Jacoba Koenen.

Twee dagen na zijn promotie schreef De Graaf aan Koenen dat hij het mede aan hem te danken had dat hij gered was uit de klauwen van *De Nieuwe Gids* en van radicalisme en socialisme<sup>51</sup>. Hij werd advocaat in Utrecht, hoewel hij liever evenals Koenen journalist was geworden. Zijn sollicitaties bij een aantal dagbladen hadden echter geen succes<sup>52</sup>. De Graaf had, zoals bleek, weliswaar een vaste levensovertuiging gevonden, maar over de maatschappij waarvoor hij zich wilde inzetten sprak hij nog in vage termen. Dat veranderde toen hij door zijn werk in aanraking kwam met gevangenen. Hij kreeg belangstelling voor hun persoonlijke achtergrond<sup>53</sup>, werd in 1898 secretaris van de afdeling Utrecht van het Nederlands Genootschap tot zedelijke verbetering der

gevangenen en vertaalde een Amerikaans boek over een op opvoeding gebaseerd gevangenisstelsel<sup>54</sup>. In 1900, het jaar van zijn huwelijk, nam hij nog drie bestuursfuncties op zich: hij werd secretaris van het Nationaal Comité tot bestrijding van de handel in vrouwen en kinderen, secretaris van Pro Juventute, afdeling Utrecht, en secretaris van de openbare leeszaal aldaar<sup>55</sup>.

Zijn literaire activiteiten waren ondertussen afgenomen. In *De Nieuwe Gids* paste hij niet meer, zeker niet nadat deze in oktober 1893 geheel in handen van Kloos en zijn paladijn Tideman was gekomen<sup>56</sup>. Een kort artikel over Vincent van Gogh (januari 1893), uitbundig geprezen door Diepenbrock<sup>57</sup> en gewaardeerd door Willem Witsen, Der Kinderen en Gorter<sup>58</sup>, bleef ongepubliceerd<sup>59</sup>. Op het verzoek van Albert Verwey te willen medewerken aan diens nieuwe *Tweemaandelijks Tijdschrift* (1894)ging De Graaf niet in<sup>60</sup>.

In zijn publicaties kwam een toenemende belangstelling voor levensbeschouwelijke vragen tot uitdrukking. In *Propria Cures* van 14 februari 1895 bracht hij verslag uit over een lezing die de Leidse theoloog J.H. Gunning in Utrecht had gehouden over Thomas van Aquino. De Graaf waardeerde het in Gunning dat deze ondanks zijn grote liefde voor Thomas diens stelsel principieel had afgewezen<sup>61</sup>.

In de kolommen van het blad ontstond kort daarna een discussie over het onderwijs aan de Amsterdamse theologische faculteit. Een scribent die zich 'Esuriens de bittere' noemde zette zich af tegen de filologisch-historische benadering van de bijbel en vroeg om bezieling en levend geloof. Twee (anonieme) theologen verdedigden hierop het goed recht van het wetenschappelijk bedrijf tegen wat zij als Esuriens' dweperij beschouwden<sup>62</sup>. De Graaf achtte deze kwestie van groot belang; hij was van plan de pen tegen de twee theologen op te nemen, maar zag daar van af toen Esuriens zelf reageerde. De Graaf betreurde het dat de discussie zo spoedig door de redactie werd gesloten, omdat hij gehoopt had op een veldtocht tegen de theologische faculteit en daarna tegen de andere faculteiten<sup>63</sup>. Hieruit is op te maken dat bij De Graaf niet alleen een godsdienstig motief in het spel

was; men moet ook rekening houden met zijn afkeer van ‘dorre’ wetenschap in het algemeen en filologie in het bijzonder - een afkeer waarin hij niet alleen stond en die vooral bij Diepenbrock heftige vormen kon aannemen<sup>64</sup>.

De Graaf werkte ook enige malen mee aan de *De Kroniek*, het toonaangevende weekblad van de jaren negentig. Op 12 januari 1896 betuigde hij naar aanleiding van een discussie over Tot *een levensleer* van Van Deyssel zijn sympathie met de auteur, omdat deze daarin een algemene beschouwing over zijn tijd had gegeven, geïnspireerd door zijn liefde voor de mensheid als geheel<sup>65</sup>. In de ogen van Diepenbrock was deze interpretatie volstrekt onjuist, omdat Van Deyssel, als iedere andere kunstenaar, in de eerste plaats zichzelf liefhad en zijn ‘macht om zichzelf en den naaste naar willekeur en welbehagen te transfigureren’<sup>66</sup>. Diepenbrock omschreef De Graafs mensheidsideaal als anti-artistiek, en in een brief aan Van Deyssel beklagde hij zich over de ‘calvinistisch-humanitaire strekking’ van De Graafs artikel<sup>67</sup>.

In *De Kroniek* verschenen hierna nog drie artikelen van De Graafs hand. Zij handelen achtereenvolgens over Allard Pierson, Der Kinderen en Da Costa. Het stuk over Pierson is een in memoriam dat getuigt van diepe verbondenheid met de overledene. Piersons grootheid is volgens De Graaf hierin gelegen, dat hij als een ‘arme van geest’ steeds bereid was zich open te stellen voor nieuwe denkbeelden en daarvoor in materiële en geestelijke zin alles over heeft gehad. Zijn werk zal dikwijls heftige tegenspraak oproepen, maar het wekt altijd leven<sup>68</sup>.

De Graaf bleef de ontwikkeling van Der Kinderen met aandacht volgen en de schilder van zijn kant hechtte veel waarde aan De Graafs oordeel. In juli 1896 voltooide Der Kinderen ten behoeve van het stadhuis van 's-Hertogenbosch een tweede wandschildering, die in november officieel aan het gemeentebestuur werd overgedragen. Op deze ‘tweede Bossche wand’ ziet men de kathedraal met een aantal heiligen, een symbolische voorstelling van de harmonie van de arbeid en een uitbeelding van de gelijkenis van de wijze en de dwaze maagden<sup>69</sup>. Het werk vond, behalve bij Die-

penbroek, nauwelijks weerklank. Sommigen vonden het thema te middeleeuws-katholiek en vrijwel allen werden afgeschrikt door de strenge stiling van de voorstellingen<sup>70</sup>.

In zijn bespreking in *De Kroniek* onderscheidde De Graaf in de ontwikkeling van Der Kinderen drie fasen: van de 'lyriek' (de Sacramentsprocessie van 1888) was hij via de 'overweging' (de eerste Bossche wand) nu gekomen tot het 'betoog', in overeenstemming met de geest van de komende tijd die de tijd van de ideeën zal zijn. 'Wat leert de tijd ons met dit werk?', vraagt De Graaf, en het antwoord luidt: 'te zien naar de middeleeuwen met het oog op de toekomst'. Even verder merkt hij op dat vluchten naar het verleden niet is toegestaan<sup>71</sup>. Men krijgt sterk de indruk dat De Graaf hier 'de tijd' een boodschap in de mond legt die hij in het werk zelf miste. Uit een brief aan Koenen blijkt dat de wandschildering een koude en lege indruk op hem maakte, maar dat hij desondanks alle moeite wilde doen om er in door te dringen. Het werk stelde hem ook voor een religieus probleem. Hij was zich bewust van zijn protestantse identiteit, waarvan de 'levende vroomheid' de 'meest inwendige drijfveer' van zijn bestaan was, en in de tweede Bossche wand meende hij oog in oog te staan met een type katholicisme dat hij niet begreep, maar evenmin bij voorbaat wilde afwijzen; 'de werkingen van de Geest,' schreef hij Koenen, zouden zich wel verder kunnen uitstrekken dan wij vermoeden<sup>72</sup>.

De Graafs laatste bijdrage aan *De Kroniek* was een artikel ter gelegenheid van de honderdste geboortedag van Isaïc da Costa. Niet als dichter of denker verdient deze herdacht te worden, maar als persoonlijkheid, wiens invloed evenals die van Socrates op indirecte wijze heeft doorgewerkt. Da Costa heeft in een later stadium van zijn leven begrepen dat wie zich niet op de toekomst richt, geen vrucht kan dragen. Zoals Bilderdijs leven een protest is, is het leven van Da Costa een protest en een profetie, aldus De Graaf<sup>73</sup>.

Met dit artikel over een van zijn geestelijke voorouders maakte de 30-jarige De Graaf duidelijk dat het Réveil voor hem levende traditie was. De periode van zijn 'kunstgods-

dienst' was een tussenspel geweest; zijn kunstzin bleef onverzwakt. Zijn geloofsovertuiging ontwikkelde zich tot een steeds bewuster, zij het weinig dogmatisch protestantisme. Tegelijkertijd bleef hij openstaan voor wat daarbuiten lag. Dit blijkt niet alleen uit zijn pogingen Der Kinderen te begrijpen, maar ook uit zijn respect voor de geesteshouding van Allard Pierson.

De Graaf had, evenals Allard Pierson, een zekere voorkeur voor het woord 'vroomheid'. Met Piersons *Oudere Tijdgenooten* (1888)<sup>74</sup> - de met piëteit geschreven herinneringen aan grote figuren uit het Réveil - was De Graaf uiteraard volledig vertrouwd. Pierson, die toen hij deze herinneringen te boek stelde kerk en christendom achter zich had gelaten, vatte het begrip vroomheid in zeer ruime zin op: 'Vroomheid is wel meestal verbonden met een bepaald geloof, maar is niet dat geloof zelf. Men kan de gegrondheid loochenen van elk geloof, en niettemin de waarachtigheid erkennen van de stemming die men vroomheid noemt.' Vroomheid is voor Pierson het volstrekte tegendeel van de zucht naar succes<sup>75</sup>.

De vroomheid van De Graaf was beslist 'verbonden met een bepaald geloof', maar dit betekende niet dat daarmee de discussie gesloten was. Men leze bijvoorbeeld wat hij in 1923 schreef over de verschillende wegen die Hendrik en Allard Pierson waren gegaan. Hendrik overwon zijn twijfels omtrent de bijbelse wonderen en bleef, anders dan Allard, binnen de kerk. Dit verschil is bekend; het treffende is echter wat De Graaf zag als het punt van overeenkomst: 'Om het echte wonder te redden, dat geestelijk kleinood, symptoom, symbool van het oneindige in dit leven, bleef Hendrik; om de eerbied voor de wetten der natuur te redden, naar zijn inzicht door het slechtbegrepen wonder bedreigd, vlood Allard. Maar achter dezen beginselstrijd school bij beiden, zij wisten het niet, hun roeping, die hen riep, aan welke stem zij niet ongehoorzaam zijn geweest, deze beide vromen'<sup>76</sup>.

## Eindnoten:

1. H. de Bie, *Mr A. de Graaf, waardig zoon van het 'Réveil'* (Den Haag 1951) (= *Lichtstralen op de akker der wereld*, jg. 52, nr. 3). De Bie baseerde zich mede op De Graafs onuitgegeven 'Persoonlijke herinneringen'. Mevrouw I. van Stipriaan Luïscius-de Graaf was zo vriendelijk mij dit materiaal en enkele tientallen brieven van en aan haar vader ter inzage te geven en mij te helpen bij het identificeren van bepaalde personen. Brieven waarvan hieronder geen vindplaats vermeld wordt bevinden zich thans in het Réveil-Archief.
2. Cf. *Persoonlijkheden in het Koninkrijk der Nederlanden in woord en beeld* (Amsterdam 1938), p. 550-551 en het 'Kort levensbericht' (1 blz.) in het voorwerk van de hieronder te noemen bundel *Feest en Strijd*.
3. Cf. P.L. Schram, *Hendrik Pierson. Een hoofdstuk uit de geschiedenis van de inwendige zending* (Kampen 1968), p. 160 en passim.
4. W.A. Coote, *A vision and its fulfilment* (Londen 1910), i.h.b. p. 45-46.
5. A. de Graaf, *De Volkenbond en de strijd tegen de onzedelijkheid* (Zeist 1929), p. 5-33.
6. J. Lammerts van Bueren, 'In Memoriam A. de Graaf', *Bulletin abolitionniste* Jg. 70 (dec. 1945), p. 81-83.
7. *Verslag van de werkzaamheden van de Mr. A. de Graaf Stichting betreffende de periode juli 1982-juli 1983* (Amsterdam 1983), p. iii en 8.
8. (Amsterdam 1937). In de toelichting op de bibliografie wordt meegedeeld dat men geen volledigheid heeft betracht m.b.t. de zeer veelvuldige artikelen in de *Mededeelingen van den*

*Centraal Bond* en andere tijdschriften. Niet vermeld wordt dat De Graaf ook onder pseudoniem heeft geschreven.

9. 'Kunst en Christendom' in *Feest en Strijd*, p. 418-421, citaat p. 418. Het (op zichzelf niet belangrijke) artikel verscheen oorspronkelijk in het tijdschrift *Woord en Daad*.
10. Voor een genealogie-De Graaf zie *Nederland's Patriciaat* 9 (1918) (Twee overleden kinderen uit het gezin De Graaf-Pierson worden hier niet genoemd). Voor Ds. N.H. de Graaf zie E. Kluit, *Het Protestantse Réveil in Nederland en daarbuiten 1815-1865* (Amsterdam 1970), register i.v.; A.C. Honders, *Doen en Laten in Ernst en Vrede* (Den Haag 1963), register i.v. In Allard Piersons roman *Adriaan de Mérival* (1866) treedt hij op als Ds. van Grave, aldus D.A. de Graaf, *Het leven van Allard Pierson* (Groningen 1962), p. 59. (D.A. de Graaf, gespecialiseerd in Rimbaud, was een zoon van Andrew de Graaf; hij overleed in 1981 te Goes).
11. Over Andrew Murray zie o.a. Honders, register i.v., en het uitvoerige artikel in *Dictionary of South African Biography* 1 (Cape Town, 2e dr. 1976), p. 574-583.
12. 'Persoonlijke herinneringen', p. 4. Voor een genealogie-Pierson zie *Nederland's Patriciaat* 50 (1964).
13. (Utrecht 1923), p. 6. De tweede druk van dit boek verscheen onder de titel *Het Réveil en de strijd tegen de onzedelijkheid* (Zutphen 1933).
14. 'Over Isaïc da Costa, geboren 14 Januari 1798', *De Kroniek* 13 jan. 1898, p. 51.
15. De Bie, o.c., p. 4-6. Volgens het Amsterdamse *Album Academicum* (Amsterdam 1913) stond Andrew de Graaf ingeschreven van 1887-1890.
16. Jaap Koenen (1864-1907) huwde in 1894 Andrews zuster Johanna Carolina de Graaf; Jaaps broer Salomon huwde in 1899 Daniela Annetta de Graaf, en Andrew de Graaf huwde in 1900 Jacoba Catharina Dionysia Koenen, zie *Nederland's Patriciaat* I (1910).
17. Over UNICA zegt De Graaf in 1925: 'ik ben slechts student geweest in zooverre ik Unicist was', zie 'UNICA-herinneringen' afgedrukt in het lustrumboekje 1950, p. 51-59. Op p. 55 vertelt De Graaf over zijn ontmoeting met Diepenbroek. De Bie, o.c., p. 6-9, citeert uit deze herinneringen het gedeelte over 'de vriendschap en het feest' - thema's die De Graaf zeer na aan het hart lagen. Uit de brieven die De Graaf n.a.v. de lustra aan UNICA schreef, blijkt de blijvende band met zijn oude dispuut. Op 9 dec. 1940 roemt hij de 'onsterfelijk-Hollandse geest' van UNICA (UNICA-archief, Amsterdam).
18. *Herman Gorter Documentatie over de jaren 1864 tot en met 1897*, samengesteld door Enno Endt (Amsterdam 1964) p. 188-189 (= 2e druk, Amsterdam 1986, p. 238).
19. 'Oratie', gehouden op 24 febr. 1888 (UNICA-archief).
20. 'Scriptie' voor de vergadering van 26 mei 1888 (ibidem).
21. 'Oratie' over Alcibiades, gehouden in dec. 1888 (ibidem).
22. 'In Memoriam Mr. F.E. Posthumus Meyjes', *Feest en Strijd*, p. 461-463, i.h.b. p. 462. (oorspronkelijk verschenen in *Propria Cures* 1926).
23. Het pseudoniem is blijkbaar ontleend aan een van zijn voorouders. In *Nederland's Patriciaat* 9 (1918), p. 133 vindt men Jeanne Rest(e)au, die volgens een notitie in het Réveil-Archief de dochter zou zijn geweest van Christoffel Resteau.
24. *Propria Cures* 29 april 1890, p. 182-183.
25. In de rubriek 'Geldersche Correspondentie', *Propria Cures* 28 mei 1890, p. 222-223.
26. *Propria Cures* 17 juni 1890, p. 268.
27. Dat De Graaf achter Horniay schuilgaat, wordt meegedeeld door Hk. Brugmans, 'De Amsterdamse Studentenpers', in *Geschiedenis van het Amsterdamsch Studentenleven 1632-1932* (Amsterdam 1932), p. 533.
28. 'Over Politiek', *Propria Cures* 18 nov. 1890, p. 122-123. Horniay's opponenten wezen politisering af (2 dec. 1890, p. 151-153), of vonden dat hij juist niet ver genoeg ging en het socialisme niet begreep (10 dec. 1890, p. 164-165). Horniay was zeker niet de eerste die het thema student en politiek aan de orde stelde, zie R. Hagendijk, *Het studentenleven* (Amsterdam 1980), p. 62-65.
29. 'De Amsterdamse Studentenpers', p. 533-534.
30. A. de Graaf, 'Kunst, Gedachte en Socialisme' (n.a.v. de brief aan F. van der Goes door L. van Deyssel, *De Nieuwe Gids*, dec. 1890), *Propria Cures* 17 dec. 1890, p. 176-177. Andrew de Graaf staat als redacteur vermeld van 29 nov. 1890-11 nov. 1891.
31. Cf. bijv. Gerard Brom, *De dominee in onze literatuur* (Nijmegen-Utrecht z.j.), hfdst. iv.
32. K. Alberdink Thijm aan A. de Graaf, 24 dec. 1890 (UB Amsterdam). Met dank aan Dr. H.G.M. Prick, de beheerder van Van Deyssels schriftelijke nalatenschap.

33. Bespreking van *Studies* door F. van Eeden, *Propria Cures* 28 jan. 1891, p. 218-220. Van Eeden voelde zich door deze aanval van een 'aapje van de N. Gids' onaangenaam getroffen, zie *Frederik van Eeden, Dagboek 1878-1923*, ed. H.W. van Tricht (Culemborg 1971), p. 171.
34. *Alphons Diepenbrock. Brieven en Documenten*, bijeengebracht en toegelicht door Eduard Reeser, I (Den Haag 1962), p. 253.
35. Cf. o.a. J. Huizinga, *Leven en werk van Jan Veth* (Haarlem 1927), p. 49-50; W. Thys, *De Kroniek van P.L. Tak. Brandpunt van Nederlandse cultuur in de jaren negentig van de vorige eeuw* (Amsterdam/Antwerpen 1956), hfdst. 9.
36. Zie de catalogus *Antoon Derkinderen 1859-1925*, uitgave Noordbrabants Museum ('s-Hertogenbosch 1980), p. 21-23; 71-80.
37. R.N. Roland Holst, 'De betekenis van Derkinderens nieuwe muurschildering in onze schilderkunst', *De Nieuwe Gids* febr. 1892, p. 321-324.
38. A. de Graaf, 'Gemeenschapkunst. De wandschildering van Derkinderen', *De Nieuwe Gids* febr. 1892, p. 325-329. Gerard Brom citeert het slot van dit artikel met instemming, al is het z.i. geschreven door een 'ongelovige', zie *Herleving van de kerkelijke kunst in katholiek Nederland* (Leiden 1933), p. 381.
39. Het werd afgedrukt door E. Reeser in *Diepenbrock. Brieven en Doc.* I, p. 542-543.
40. De Graaf aan Diepenbrock, ca. 5 april 1892, *ibid.*, p. 350-351. *L'Ornement des Nocces Spirituelles, de Ruysbroeck l'Admirable* (Brussel 1891).
41. De Graaf aan zijn zuster Johanna, 22 juli 1892.
42. De Graaf aan Diepenbrock, juli 1892, *Diepenbrock. Brieven en Doc.* I, p. 362.
43. De Graaf aan Diepenbrock, 11 en 13 aug. 1892, *ibid.*, p. 368-369.
44. De Graaf aan Diepenbrock, 31 oct. 1892, *ibid.*, p. 402.
45. De Graaf aan Diepenbrock, 12 jan. 1893, *ibid.*, p. 422.
46. De Graaf aan Diepenbrock, 14 juni 1893, *ibid.*, p. 466-467. Volgens Reesers aantekening hierbij (p. 555) is het 'artikel over Het Mirakel' ongepubliceerd gebleven. Diepenbrock had echter blijkens zijn reacties zonder twijfel 'de negentiende eeuw' onder ogen, zie *Brieven en Doc.* I, p. 468-470; 473-476. Hierin is wel sprake van het 'mirakel', maar dat het artikel ooit deze titel heeft gedragen is niet uit Diepenbrocks woorden op te maken.
47. Deze tijd zal men later de tijd van Nietzsche noemen, 'naar haar eerlijksten zoon', *Propria Cures* 14 febr. 1895, p. 208 (= het hieronder n. 61 genoemde artikel); voor Huysmans, zie De Graaf aan Diepenbrock, 7 juli 1893, *Brieven en Doc.* I, p. 483; voor Pierson, zie De Graaf aan zijn zuster Johanna, 25-26 dec. 1894.
48. Diepenbrock aan De Graaf, 19, 26 en 29 juni 1893, *Brieven en Doc.* I, p. 468-470; 473-476; 479-480. De Graaf aan Diepenbrock, 28 juni 1893, *ibid.*, p. 476-479. Reeds eind 1892 is het verschil van inzicht tussen De Graaf en Diepenbrock duidelijk merkbaar. De Graaf schreef 10 dec. 1892 dat hij om die reden niet kon aanvaarden dat Diepenbrock een (niet met name genoemd) artikel aan hem wilde opdragen, *Brieven en Doc.* I, p. 411. Het moet hier wel gaan om Diepenbrocks artikel over *Le Latin mystique*, dat verscheen in *De Nieuwe Gids* 8 (dec. 1892), p. 263-274. De Graaf zelf vertelt in zijn 'Unica-herinneringen' (cf. n. 17), p. 56, dat de weigering van de opdracht Diepenbrocks artikel 'Schemeringen' betrof. Dit stuk werd echter geschreven van 30 juli-4 aug. 1893 en gepubliceerd in *De Nieuwe Gids* van augustus 1893, p. 449-464. Wel is het zo, dat 'Schemeringen' zowel de afsluiting vormt van de serie 'Melodie en Gedachte' (*De Nieuwe Gids* dec. 1891, febr. 1892, aug. 1892), als van het opstel over *Le Latin mystique*, cf. *Brieven en Doc.* I, p. 498.
49. De Graaf aan Diepenbrock, 7 juli 1893, *ibid.*, p. 483-484.
50. *Diepenbrock. Brieven en Doc.* II (Den Haag 1967), p. 91; 169. De Bie, o.c., p. 10.
51. De Graaf aan Jaap Koenen, 10 juli 1896.
52. De Graaf aan Jaap Koenen, 2 okt. 1897; id. aan Johanna Koenen-de Graaf, maart 1898 (?) en 15 maart 1898.
53. De Graaf aan Jaap Koenen, 4 jan. 1897: ieder mens is verrassend en heeft '... een oneindige onbekende nieuwe wereld achter zich'.
54. *Opvoeding van gevangenen*. Uit het Engelsch door Mr. A. de Graaf (Amsterdam 1899), een vertaling van A. Winter, *The New-York State Reformatory at Elmira* (1891). Het boek werd in het *Tijdschrift voor Strafrecht* 12 (1899), p. 410-419, besproken door de Groningse hoogleraar J. Domela Nieuwenhuis, die weinig vertrouwen had in progressieve gevangenisstraffen.
55. De Bie, o.c., p. 11.
56. Cf. G. Stuiveling, *De Nieuwe Gids als geestelijk brandpunt* (3e dr., Amsterdam 1981), p. 104-108.

57. Diepenbrock schrijft De Graaf op 17 jan. 1893 dat hij het stuk als een wetstafel in zijn huis zou willen ophangen, *Brieven en Documenten I*, p. 425.
58. Diepenbrock aan De Graaf, 27 febr. 1893, *ibid.*, p. 435-436.
59. Het artikel werd afgedrukt door E. Reeser, *ibid.*, p. 549-550.
60. Cf. *De briefwisseling tussen Lodewijk van Deyssel en Albert Verwey*, ed. H.G.M. Prick, I ('s-Gravenhage 1981), p. 177, 189, 190. Verwey spelt 'De Graaff', maar kan volgens Prick geen ander bedoeld hebben dan Andrew de Graaf, *ibid.*, p. 187, n. 305.
61. *Propria Cures* 14 febr. 1895, p. 208-209. De Graaf zou als hij tijd had graag meer schrijven over de r.-k. kerk en de mystiek, zie de brief aan zijn zuster Johanna, 9 febr. 1895. Voor Diepenbrocks reactie op het artikel, zie *Brieven en Documenten II*, p. 273.
62. *Propria Cures* 21 en 28 febr.; 7 maart 1895.
63. De Graaf aan Johanna Koenen-de Graaf, 8 maart 1895.
64. Zie voor De Graaf *Diepenbrock. Brieven en Documenten I*, p. 381-383; voor Diepenbrock zie *ibid.*, p. 397-399. In navolging van Nietzsche keert Diepenbrock zich tegen een filologie die doel in zichzelf is geworden, zie 'Het onderwijs in de klassieke philologie' (1898), in: *Verzamelde Geschriften van Alphons Diepenbrock*, ed. E. Reeser in samenw. met Thea Diepenbrock (Utrecht-Brussel 1950).
65. 'Ongevraagd pleidooi ter verdediging van Lodewijk van Deyssel tegen de beschuldiging van Ch.M. van Deventer', *De Kroniek* 12 jan. 1896.
66. Diepenbrock, 'Over Lodewijk van Deyssel' (opgedragen aan A. de Graaf), *De Kroniek* 19 jan. 1896 en *Verzamelde Geschriften*, p. 124-132; citaat p. 125.
67. Diepenbrock aan Van Deyssel, 24 jan. 1896, *Brieven en Documenten II*, p. 404.
68. 'Allard Pierson', *De Kroniek* 7 juni 1896. Piersons dochter Etha schreef De Graaf n.a.v. dit artikel op 15 juni 1896 onder meer: 'In de groote eenzaamheid waarin Papa zich zoo dikwijls (altijd?) bevond heb jij, mag ik het familiale woord gebruiken, Vader een enkele maal gezelschap gehouden, daar danken wij je innigst voor...' (Réveil-Archief).
69. *Catalogus Antoon Derkinderen* (zie n. 36), p. 33-35; 80-84.
70. In een brief aan zijn zuster Johanna d.d. 27 nov. 1896 brengt De Graaf verslag uit over de officiële overdracht. De Bosschenaren vinden het werk 'abominabel-lelijk'. Niemand voelt sympathie voor het werk, behalve Diepenbrock, die het overigens 'verkeerd begrijpt'.
71. 'De derde muurschildering van Derkinderen', *De Kroniek* 13 sept. 1896 (dit artikel ontbreekt in de literatuurlijsten van A.M. Hammacher, *De levenstijd van Antoon der Kinderen* (Amsterdam 1932) en de *Catalogus Antoon Derkinderen* (n. 36 hierboven)). Der Kinderen kreeg het artikel blijkbaar vooraf ter inzage; hij schreef dat het 'dingen van zeer wijde strekking' raakte, maar wees er ook op dat de wandschildering niet was bedoeld als 'betooog', al had zij misschien wel dat effect, ongedateerde brief aan De Graaf (poststempel 10 aug. 1896). In *De Kroniek* van 6 sept. 1896 was reeds een artikel van Diepenbrock over deze wand verschenen, zie *Verzamelde Geschriften*, p. 157-160. Dat De Graaf de uitdrukking 'betooog' gebruikte is zeer begrijpelijk. Het feit dat de schilder de poëzie opzettelijk uit zijn werk verbande herinnert, aldus Brom, 'aan het offer dat Gorter na zijn bloeiende Mei meende voor de gemeenschapsgedachte te moeten brengen', *Herleving van de kerkelijke kunst* (n. 38 hierboven), p. 374-375.
72. De Graaf aan Jaap Koenen, 5 okt. 1896.
73. *De Kroniek* 13 febr. 1898.
74. Een vierde druk hiervan werd verzorgd door P.L. Schram (Amsterdam 1982).
75. O.c., p. 117; door De Graaf met instemming aangehaald in 'De drie gebroeders Pierson', in: *Feest en strijd*, p. 471 (oorspronkelijk verschenen in *Eltheto* 1929).
76. *De ontwikkeling van den strijd tegen de onzedelijkheid* (Utrecht 1923), p. 74.



## 5

**De vertaling van de *Imitatio Christi* door Willem Kloos**

In de jaren negentig van de negentiende eeuw is, vooral in literaire en artistieke kringen, een streven naar vergeestelijking en verinnerlijking waar te nemen. In geheel Europa blijken velen teleurgesteld in de wetenschap: zij ervaren het rationele denken als ontoereikend of zelfs schadelijk. Op velerlei wijzen tracht men in verbinding te treden met een hogere of diepere werkelijkheid<sup>1</sup>, met een wereld die - om met Alphons Diepenbrock te spreken - niet beheerst wordt door 'den luidruchtigen God van het tastbare Feit'<sup>2</sup>. Alles wat maar enigszins boven het rationele of materiële uitging werd gretig verwelkomd: er vond een 'oosterse renaissance' plaats; het boeddhisme werd populair, evenals de theosofie, die ook hoofdzakelijk was samengesteld uit elementen van oosterse herkomst. Op het gebied van occultisme, alchemie, magie, en (in Frankrijk) zelfs van satanisme, boden de boekhandels een rijke keuze. Neoplatonici en middeleeuwse mystici werden weer veel geciteerd, doorgaans uit de tweede hand. De ook in Nederland veel gelezen schrijver Maurice Maeterlinck<sup>3</sup> maakte door zijn Ruusbroec-vertaling<sup>4</sup>, maar vooral door zijn boek *Le Trésor des humbles* (1896; Nederlandse vertaling in 1897 onder de titel *De schat des harten*), de mystiek van Ruusbroec in brede kring bekend<sup>5</sup>. In de *Trésor* stuiten we op een zeer subtiele vorm van mystiek, die zo etherisch is dat zij geheel zonder object schijnt te zijn. De onmiskenbaar kerkelijke context van Ruusbroecs mystiek wordt door Maeterlinck bewust genegeerd. De eerste twintig hoofdstukken van Ruusbroecs *Brulocht*, die 'misschien' een noodzakelijke voorbereiding zijn, bevatten niet meer

dan vrome gemeenplaatsen, aldus Maeterlinck<sup>6</sup>. Nederlandse protestantse theologen als P.D. Chantepie de la Saussaye, Isaäk van Dijk en H.M. van Nes plaatsten vraagtekens bij het mystieke gehalte van de *Trésor*, een geschrift dat volgens La Saussaye ‘in veler boudoir’ te vinden was<sup>7</sup>. Van Nes, de latere kerkelijk hoogleraar te Leiden, schreef in 1900 een instructief boekje over wat hij in navolging van Frédéric Paulhan de ‘nieuwe mystiek’ noemde. Hij besprak schrijvers als Van Eeden en Maeterlinck en de schilder Toorop en concludeerde dat de nieuwe mystiek geen reveil, maar surrogaat was van religie. De minachting voor het redelijk denken en het zedelijk handelen betekende geen toenadering tot, maar verwijdering van het christendom<sup>8</sup>.

Men zegge niet te snel dat Van Nes, door dogmatisch vooroordeel gehinderd, de nieuwe mystiek onrecht deed. Wat Maeterlinck betreft, beschikken we over een interessant judicium van de criticus Remy de Gourmont. Hij schreef dat de symbolistische beweging werkte met religieuze denkvormen, maar de religieuze geest gelijktijdig minachtte. ‘Van Maeterlincks mysticisme heeft het christendom, ondanks de uiterlijke schijn, nooit deel uitgemaakt’<sup>9</sup>. Gourmont was agnost en achtte Maeterlincks handelwijze legitiem en vruchtbaar. Zelf gebruikte hij voor zijn erotisch getinte *Litanies de la rose* de vorm van kerkelijke hymnen en sequensen. In zijn werk *Le Latin mystique* (1892) is een appendix gewijd aan Thomas a Kempis als dichter. De *Imitatio* is volgens Gourmont geschreven in ‘vers libres’. Het vierde boek boeide hem, zoals te verwachten was, het minst: het is zwaar en vormloos en moet door een ander geschreven zijn; de mystieke en contemplatieve monnik maakt hier plaats voor een biechtvader, aldus Gourmont<sup>10</sup>.

In de sfeer van de nieuwe mystiek is de contemplatie doorgaans geheel losgemaakt van de ethiek. Van Deyssel, die de oefeningen van Ignatius van Loyola als systematische techniek hanteerde, los van hun eigenlijke inhoud en doel, noemde de mystieke contemplatie anti-ethisch. Frederik van Eeden wees hem erop dat christelijke mystici, zoals Thomas a

Kempis, de begeerten willen zuiveren en dus sterk ethisch gericht zijn<sup>11</sup>. In dit voor mystiek en mysticisme gunstig klimaat moest de *Imitatio Christi* veler aandacht tot zich trekken. In 1898 verscheen over de *Navolging* een boekje van J. Mathijs Acket waarin het ‘eeuwig-menselijke’ van de *Imitatio* werd beklemtoond<sup>12</sup>, hoewel de katholieke auteur de typisch christelijke elementen niet verzweg.

In 1906 werd Kloos gevraagd voor de Wereldbibliotheek een vertaling van de *Imitatio* te maken. Kloos nam die opdracht gaarne aan, maar meende wel veel tijd nodig te zullen hebben, omdat deze arbeid de grootst mogelijke zorgvuldigheid vereiste. ‘Meer nog dan een werk van louter devotie, is toch de *Imitatio* een aangrijpend prozagedicht’<sup>13</sup>. Kloos maakte zijn vertaling op basis van de Latijnse editie van H. Gerlach (Freiburg im Breisgau 1889); de editie van Hirsche, waarin de tekst in metrische vorm gedrukt is (1e druk 1874) kende hij blijkbaar niet. Het boekje van Acket dat hem daarop ten overvloede had kunnen attenderen<sup>14</sup> kwam hem pas onder ogen toen hij zijn werk al voltooid had<sup>15</sup>.

De eerste druk van Kloos' vertaling verscheen, in een oplage van 5000 exemplaren, in februari 1908, een tweede herziene druk (3000 exemplaren) in december 1909. Ten slotte werd een derde druk in een oplaag van 4000 exemplaren uitgebracht in december 1914. Kloos liet zijn werk voorafgaan door een merkwaardige inleiding, gedateerd mei-juni 1907. Wie daarvan kennis neemt, zal begrijpen dat de uitgever een aantal exemplaren op de markt bracht - hoeveel is niet bekend - dat voorzien was van de volgende mededeling: ‘Deze uitgaaf is ten behoeve van Catechisanten, zonder de inleiding van den heer Kloos’<sup>16</sup>. Waartegen moesten deze jongeren in bescherming worden genomen?

In zijn inleiding wijst Kloos de gedachte af dat de *Imitatio* in de eerste plaats een stichtelijk geschrift is. Neen, het boekje is geschreven ‘zonder enige strekking’, het is ‘een letterkundig gedachte-kunstwerk’. Kloos verwerpt, wat hij noemt, ‘de gehele kerkelijke mythologie’. Ook degene voor wie het geloof niet meer is dan een vage autosuggestie, zal

van de *Imitatio* kunnen genieten en er zijn innerlijk mee kunnen ‘verdiepen en verfijnen’ Een moderne ongelovige zal meer van dit boek begrijpen dan de banale ouderwetse atheïst. De tijd van de oppervlakkige pseudo-filosofie van Multatuli is voorbij. De bloem van het intellect laaft zich weer aan grote denkers als Plato en Aristoteles<sup>17</sup>. De lezer van nu zal genieten van het dichterlijk proza van Thomas a Kempis, en getroffen worden door ‘de volkomen overeenstemming tussen vorm en inhoud in dit zoo aangenaam-geschrevene boek’.

Zowel protestantisme als katholicisme zijn voor Kloos niets anders meer dan historische merkwaardigheden. Maar zijn sympathie gaat bepaald uit naar het katholicisme, omdat het eerbiedwaardiger, menselijker en kunstzinniger is. Kloos meent met zijn voorkeur in goed gezelschap te zijn: mocht de stichter van het christendom nog eens op aarde terugkeren, dan zou deze het katholicisme vergevingsgezind aan de borst sluiten, maar het calvinisme ‘meelijdend-boos’ in de ogen kijken. Het protestantisme boezemt Kloos afkeer in; hij ziet het als dor en verstandelijk; als gevolg van het geredeneer is het in vele partijen uiteengevallen. Kloos' kritiek klinkt als een verre echo van Novalis' beroemde verhandeling *Die Christenheit oder Europa* (1799), waarin de middeleeuwse kerk verheerlijkt wordt om haar alomtegenwoordigheid in het leven, haar liefde tot de kunst, en haar diepe humaniteit. De protestanten daarentegen ‘trennten das Untrennbare’<sup>18</sup>.

Volgens Kloos ligt het goddelijke buiten ons bevattingvermogen, dus hoe men zich dit voorstelt is van weinig belang, als het ‘echte, diep-innige, eenigszins mystieke voelen maar aanwezig is’. De auteur van de *Imitatio* maakt dan ook nauwelijks toespelingen op uiterlijke vormen, evenmin als Augustinus dat deed in de *Confessiones*, aldus nog steeds Kloos. Maar bevat de *Imitatio* dan geen boek IV? Kloos maakt zich hier snel van af: de *Imitatio* geeft aan de communie een geestelijke zin, die ook protestanten kunnen aanvaarden. Voor Kloos is het een ondergeschikt punt; de *Imitatio* is bovenal een mooi boek, en ‘echte kunst’ blijft altijd leesbaar.

De inleiding van Kloos wekte wel verwondering. De Apeldoornse predikant E.M. ten Cate vond dat zij weinig met de inhoud van de *Imitatio* te maken had. De vertaling zelf echter noemde hij geslaagd en vloeiend. Blijkbaar gaf dit de doorslag, want Ten Cate toonde zich verheugd dat deze ‘reinste uiting der Germaanse mystiek’ nu dankzij de lage prijs (65 ct.) binnen ieders bereik gebracht was<sup>19</sup>. De jezuïet J. van Mierlo, groot kenner van de middelnederlandse literatuur, schreef Kloos een lovende brief. Weliswaar betreurde hij het dat de dichter niet meer katholieke schrijvers gelezen had en te weinig objectieve waarde hechtte aan het gevoelsleven, maar dan volgt:

Ik vind Uwe vertaling heerlijk: misschien de beste die bestaat, alhoewel er hier en daar wat te veel geparafraseerd wordt en enkele plaatsen verkeerd begrepen werden. Ik heb reeds meermaals het geluk gehad mij tot het opnemen van mijn God en verlosser in het Allerheiligste Sakrament voor te bereiden door een lezing uit het vierde Boek van Uw werk. En als ik U nu beloof dat ik Uwer bij de H. Communie indachtig zal zijn, dan kan U dit niet euvel opnemen. Ik, als katholiek, voel me daartoe verplicht door de groote liefde die de katholieke christelijkheid verbindt in de gemeenschap der heiligen. U, als Agnosticus, zal eerbied hebben voor het beste, dat ik als waarheid gevoel. U zal er tevens een bewijs in zien van mijn genegenheid en hooge achting<sup>20</sup>.

De reacties van protestantse zijde irriteerden Kloos zozeer, dat hij in de *Nieuwe Gids* van juni 1908 een stuk liet verschijnen onder de titel ‘Over predikanten en hoe zij kritiek schrijven’<sup>21</sup>. Hierin noemde hij zijn inleiding ‘volkomen objectief’ en richtte hij opnieuw zijn pijlen op het protestantisme, die ‘tijdelijke overgangsvorm van godsdienst’.

De voorstelling van een persoonlijke God is volstrekt onhoudbaar en verouderd, aldus Kloos, die zijn instemming betuigde met de inzichten van C. Meyer, redacteur van het tijdschrift *Het Nieuwe Leven*. Kees Meyer propageerde een

monistische en kosmische religiositeit, waarin God werd beschouwd als de ziel van het heelal<sup>22</sup>. Kloos maakte van de gelegenheid gebruik de misverstanden omtrent zijn beroemde vers ‘Ik ben een God in 't diepst van mijn gedachten’ uit de weg te ruimen: hier is geen sprake van zelfoverschatting; de geciteerde woorden zou ieder die in het wezen van het psychische doordringt, op zichzelf kunnen toepassen. Bladzijden lang vaart Kloos vervolgens uit tegen de dominees die hij zowel op godsdienstig als literair gebied incompetent acht. De dominee was niet geliefd bij de Tachtigers, of, zoals Van Deyssel het eens uitdrukte: ‘Alles is presentabel, behalve een dominee en een schoolmeester’<sup>23</sup>.

De geduchtste criticus van de *Imitatio*-vertaling die Kloos op zijn weg heeft gevonden, was ongelukkigerwijze weer een theoloog, Isaäk van Dijk (1847-1922), van 1883-1917 hoogleraar aan de theologische faculteit te Groningen, een man die zich ook buiten zijn vakgebied bewoog<sup>24</sup>. Van de contemporaine schrijvers boeiden hem vooral Maeterlinck en Van Eeden. Hij wees in verschillende publicaties op de pantheïstische tendenzen die in hun werk tot uiting kwamen<sup>25</sup>. Ondanks zijn affiniteit met dit geestelijk klimaat<sup>26</sup> bracht Van Dijk tegen het pantheïsme telkens als bezwaar naar voren, dat het de persoonlijkheid van God en mens ontkende, en daardoor afbreuk deed aan het zedelijk karakter van hun relatie. Immers, het christelijk geloof kent als voornaamste tegenstelling niet die tussen eindig en oneindig, of materie en geest, maar die tussen zonde en genade<sup>27</sup>.

De *Imitatio* oefende op de schuchtere en ingekeerde Van Dijk een grote aantrekkingskracht uit. Volgens Maarten van Rhijn, de schrijver van zijn levensbericht, zou Van Dijk naast Thomas a Kempis heel goed op de Agnietenberg gepast hebben<sup>28</sup>. Op 18 juni 1906 werd in Windesheim de eerste officiële vergadering gehouden van de kort tevoren opgerichte Thomas a Kempis-vereniging. Van Dijk hield daar een toespraak over de *Imitatio*<sup>29</sup>. Hij maakte zijn hoorders deelgenoot van zijn bewondering en genegenheid voor het boekje. Maar ook gaf hij aan - en dat typeert hem - waar voor hem

de grenzen lagen: Van Dijk kon niet meegaan met Thomas' wereldverachting, en voorts meende hij in de *Imitatio* een 'mystieke verzwakking van het zondebegrip' te bespeuren. Een van de uitspraken van Van Dijk raakt ons thema: men moet niet tot een mysticus komen 'met bedoelingen van esthetische genieting. Artistiek aangelegde naturen vliegen gewoonlijk op een mysticus toe'. Dit brengt ons weer bij Kloos. Zijn vertaling zag het licht in februari 1908. De wel zeer on-Kempistische toon en inhoud van de inleiding moeten Van Dijk onmiddellijk hebben afgestoten. Dat bleek reeds toen hij op 10 juni 1908 voor de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden een rede hield over 'Stijl', en daarin ook enige aandacht schonk aan Kloos<sup>30</sup>. Heeft Kloos de *Imitatio* wel begrepen? Van Dijk betwijfelt het; als vertaler heeft Kloos in elk geval gefaald. Een aantal bijbelteksten heeft hij niet als zodanig herkend. Voorts heeft Kloos door het veelvuldig gebruik van overbodige tussenvoegsels 'alle aroom en alle sap van gedachte en gevoel' van het origineel verloren laten gaan. Van Dijk kondigde aan dat hij zijn ongunstige oordeel elders zou toelichten.

Het verschijnsel 'vertaling' had Van Dijks interesse; in zijn *Gezamenlijke Geschriften* vinden we zinnige en gedocumenteerde kritieken op de Leidse vertaling van het Oude Testament en op de Macbeth-vertaling van Van Looy<sup>31</sup>. Maar zijn beste artikel op dit gebied is toch wel de uitvoerige bespreking van Kloos' *Imitatio*-vertaling, in 1909 verschenen in het tijdschrift *Onze Eeuw*<sup>32</sup>. Hierin behandelde hij tevens de in 1907 verschenen vertaling van Frans Erens.

De bespreking telt in de *Gezamenlijke Geschriften* bijna vijftig bladzijden, waarvan veertig over Kloos en tien over Erens. De recensie is exemplarisch, en alleen reeds door de overzichtelijke indeling en de nummering van de voorbeelden een genoegzaam om te lezen. Van Dijk geeft telkens de Latijnse tekst, dan de vertaling van Kloos en vervolgens zijn, vaak ironische, commentaar. Hij laat het hier niet bij, maar demonstreert ook hoe het wel zou kunnen. Van Dijks recensie is op alle punten overtuigend en voor Kloos vernietigend, vooral waar Van Dijk Kloos kan verwijten dat hij de beeld-

spraak van het origineel verknoeit, stoplappen invoegt, en van het ritmische Latijn hortend en stotend Nederlands maakt - een Nederlands bovendien dat soms uitmunt door banaliteit. Wat dit betreft signaleert Van Dijk uitdrukkingen als het ‘verorberen’ van het Brood der Engelen, de nederdaling van Christus in de ‘buik eener Maagd’ en de weergave van ‘vitiorum tumultus’ met ‘t geraas en de herrie der ondeugden’<sup>33</sup>. Het volgende voorbeeld toont aan dat Kloos zowel wijdloepig als onritmisch vertaalt en bovendien een Latijnse term niet gevat heeft.

Opto magis sentire compunctionem  
quam scire eius definitionem (I, 1)

Kloos maakt hiervan: ‘Ik wil liever voelen de pijnlijke steken der innerlijke bezinning, dan dat ik precies zou kunnen uitleggen wat het woord “Innerlijke bezinning” inhoudt’<sup>34</sup>. Van Dijk laat zien dat het eenvoudiger kan:

Ik wil liever berouw gevoelen  
dan de definitie van berouw kennen

Van Dijk herhaalt hier het woord ‘berouw’ bewust omwille van het ritme<sup>35</sup>. Van Dijks conclusie luidt: ‘Ware zij [de vertaling] anoniem verschenen, ik zou nooit op de gedachte gekomen zijn dat de *dichter* Kloos haar auteur was’<sup>36</sup>.

Het is verbazingwekkend dat de vertaling van Kloos bij tijdgenoten - van Ten Cate tot Van Mierlo - zoveel waardering heeft geogst. Vermoedelijk speelt hier een rol dat Kloos voor velen nog steeds de dichter bij uitstek was en daardoor lette men meer op *wie* het gezegd had, dan op *wat* er gezegd was<sup>37</sup>. Zo vertelt de predikant-literator G.F. Haspels, die Kloos hogelijk bewonderde, al betreurde hij diens aanvallen op het christendom, dat hij een zeer orthodoxe collega kende, die als hij moest preken vóór de kerkdienst altijd een sonnet van Kloos las ‘om op de hoogte van zijn stemming te blijven’<sup>38</sup>.



Naar aanleiding van Van Dijks recensie ontstond een onverkwikkelijke affaire. Het stuk ‘Over predikanten en hoe zij kritiek schrijven’ dat al eerder in de *Nieuwe Gids* gepubliceerd was, werd nu aangevuld met een aantal bladzijden tegen Van Dijk en in die vorm in de tweede druk van de vertaling opgenomen<sup>39</sup>. Voor catechisanten werd het boek thans nog minder geschikt. Kloos noemde Van Dijk een theoloog die meer voor de eer van zijn kerkgenootschap ijverde dan voor de ‘exacte waarheid’, en bovendien op letterkundig gebied incompetent was. De verdediging van Kloos is rommelig en onzakelijk (hij verzwijgt bijvoorbeeld de naam van het tijdschrift waarin Van Dijk hem had aangevallen) en hier en daar absurd. Kloos blijkt, om een voorbeeld te geven, niet te weten dat ‘quia’ in later Latijn ook ‘dat’ in plaats van ‘omdat’ kan betekenen; dit verklaart een van de vertaalfouten die Van Dijk hem onder de aandacht had gebracht. Maar Kloos houdt koppig vol: ‘quia’ is ‘omdat’, het staat in het woordenboek en de professor weet dat ook wel. Volgens Kloos heeft Van Dijk slechts op drie ondergeschikte punten gelijk. Aan deze tweede druk heeft Kloos op de valreep een kort slotwoord toegevoegd<sup>40</sup>, waarin hij suggereert dat Van Dijk hem alleen had aangevallen omdat hij een eigen vertaling voorbereidde, die zojuist verschenen was (1909).

Van Dijk, overigens iemand die niet hield van gepolemiseer, voelde zich nu gedwongen te reageren. Hij deed dit door middel van een brochure die omstreeks maart 1910 verscheen onder de titel *De Heer Willem Kloos en de ‘exacte waarheid’*<sup>41</sup>. Hierin toonde hij aan dat Kloos in de tweede druk van zijn vertaling op 70 punten stilzwijgend van de recensie had geprofiteerd. Een voorbeeld. Kloos had in de eerste druk de mysterieuze woorden geschreven: ‘Ga niet boven op u zelf staan om te steunen’, ter vertaling van ‘non stes super te ipsum’ (I, 7). Ik citeer nu Van Dijks brochure: ‘Kloos vertaalt thans precies als ik aangaf: “sta niet op uzelf”. Het acrobatische is nu gelukkig weggefallen’<sup>42</sup>.

Aan het einde van zijn brochure vraagt Van Dijk zich af of de bewonderaars van de dichter en de kranten weer gedwee zullen slikken wat Kloos hun in inleiding en slotwoord op-

dist. Het viel enigszins mee: het *Handelsblad* van 18 maart 1910 schreef onder de kop ‘Imitatie-geharrewar’: ‘De exacte waarheid die Van Dijk verkondigt schijnt ons... exact’. Maar deze reactie is toch nogal zuinig, omdat eraan toegevoegd werd dat het een zaak bleef tussen de dichter en de theoloog, terwijl hier in feite de dichter met zuiver literaire wapens buiten gevecht was gesteld. In *Den Gulden Winckel* schreef Gerard van Eckeren, overigens een bewonderaar van Kloos, dat Van Dijk het gelijk aan zijn zijde had en dat bovendien zijn vertaling veel beter was dan die van Kloos!<sup>43</sup>

Van Dijk deed er verder het zwijgen toe. Zijn eigen vertaling, waarin het ritmische karakter van de *Imitatio*, ook door de opmaak van de bladzijden, tot uitdrukking kwam, werd in 1915, 1918, 1922 en later herdrukt. De korte voorrede bevat geen polemieken, of het moest de getemperde kritiek op Thomas zelf zijn, waarvan we de teneur al kennen uit de rede die Van Dijk gehouden had in Windesheim. Van Dijk hoopte vooral dat de lezer het ritmische, de ‘muziek der Imitatie’ zou horen, waarvan hij een drietal voorbeelden uit de grondtekst gaf. In 1954 noemde C.C. de Bruin de vertaling van Van Dijk de beste die er in onze taal bestaat<sup>44</sup>.

De vertaling van Kloos werd nogmaals herdrukt in 1914. Deze derde druk is vrijwel gelijk<sup>45</sup> aan de tweede, met dien verstande dat Kloos nu in de inleiding toegeeft dat Van Dijk ook op een vierde punt gelijk heeft: ‘quia’ kan inderdaad ‘dat’ betekenen. Maar zelfs hier krijgt Van Dijk niet de dank die hem toekomt, want Kloos vervolgt malicieus: ‘Een R.-K. geestelijke, de Eerw. Pater W.A. Bloem, Augustijn, was zoo vriendelijk mij, in een humanen brief, op die grammatische bijzonderheid te wijzen. En ik betuig hem daarvoor openlijk mijn hartelijken dank.’ Pater Bloem, die klassieke talen studeerde in Utrecht, was bijzonder ingenomen met deze eervolle vermelding<sup>46</sup>.

Alvorens van Kloos afscheid te nemen, sta ik nog stil bij een reactie van Alphons Diepenbrock, die de tweede druk van de vertaling van de auteur ten geschenke had gekregen. Hij bedankte Kloos pas op 16 mei 1910, in een brief die hij hem schreef om een andere reden.

Diepenbrock toont veel begrip voor Kloos' aanvallen op de dominees, wier vermeende intolerantie hij een uitvloeisel acht van de individualistische protestantse ambtsopvatting. Maar over de kwaliteit van de vertaling laat hij zich niet uit. Diepenbrock gewaagt van 'het mooie geschenk van de Imitatievertaling', wat niet hoeft te betekenen dat het geschenk een mooie vertaling behelsde. Hij zegt dat hij de vertaling nog niet kan beoordelen, omdat hij het boek slechts hier en daar heeft ingezien. Het is wel duidelijk dat de taalgevoelige Diepenbrock zich van Kloos' werkstuk distantieert: zelfs geen beleefdheidsfrase komt hem over de lippen. De volgende woorden kunnen als indirecte kritiek op Kloos gelezen worden: 'Ik geloof overigens dat het zowel voor een modern schrijver als voor een modern Catholiek moeilijk is zich in de Imitatie als schriftuur, als letterkundig werk te verplaatsen...' En die moeilijkheid is volgens Diepenbrock gelegen in het feit dat Thomas' prozastijl afstamt van de middeleeuwse Latijnse sequensen. Ter illustratie geeft hij dan, met verwijzing naar *Le Latin mystique*, een paar citaten uit de *Imitatio*, die muzikaal binnenrijm vertonen<sup>47</sup>. Van deze muzikaliteit heeft Diepenbrock in de vertaling van Kloos ongetwijfeld niets bespeurd. Zelf had Diepenbrock reeds in 1892 een begin gemaakt met een vertaling, maar deze bleef onvoltooid: slechts een tiental bladzijden is bewaard gebleven<sup>48</sup>. Het kwam evenmin tot de uitgave van een vertaling van Augustinus' *Confessiones*, waartoe Diepenbrock omstreeks 1895 het plan had opgevat<sup>49</sup>.

In dit opzicht had de 'katholieke Tachtiger' Frans Erens meer succes. In 1903 verscheen zijn vertaling van de *Confessiones* en vier jaar later zag, in een fraaie band, *De Navolging Christi* het licht. Erens' benadering is niet die van een estheet, eerder is het tegendeel waar. Niet voor niets had Erens al in 1893 geworsteld met de vraag of de kunst het godsdienstige leven misschien niet in de weg staat<sup>50</sup>. Wat de *Confessiones* betreft merkt Erens op dat deze niet het gebed zijn van een onwetende (cf. Multatuli), maar van een man die zekerheid heeft gevonden in de eenheid met een persoonlijke God. 'De persoonlijkheid van de mensch zoekt de per-

soonlijkheid van God', aldus Erens, daarom is het christendom reeds vanuit menselijk standpunt bezien superieur aan het boeddhisme<sup>51</sup>. In de voorrede bij de vertaling van de *Imitatio* (1907) merkt Erens op dat Lodewijk van Deyssel soms een hoogte bereikt die de mystiek benadert, maar daarvan toch essentieel verschilt. De ware mystieke toestand is een genadegave. Men zoekt bij de mystici en in de *Imitatio* niet de welluidende frase. Erens keert zich van het esthetiserende mysticisme af, getuige de volgende uitspraak: 'Schoonheid houdt gevangen en kortwiek de vlucht naar God in den hoge'. En aan het slot noemt hij de aarde het slagveld van goed en kwaad, waar beslissingen vallen voor de eeuwigheid<sup>52</sup>. Wie dit zegt staat lijnrecht tegenover de door Maeterlinck gepredikte 'morale mystique', volgens welke de ziel ten diepste niet door enig kwaad aan te tasten is.

Dit alles neemt niet weg dat Erens in zijn vertaling gestreefd heeft naar de grootste welluidendheid. Zijn vertaling is de eerste 'ritmische' vertolking in het Nederlands en verscheen twee jaar eerder dan de vertaling-Van Dijk. Maar is Erens geheel geslaagd in zijn opzet? Van Dijk meent van niet, en ook hier kunnen wij het met de criticus eens zijn. Erens heeft de woorden vaak in een ongewone volgorde geplaatst, met als gevolg dat het Nederlands soms geforceerd aandoet. Twee voorbeelden uit boek 1,2:

Houd op met het verlangen om te weten te veel

en:

Veel is er dat te weten weinig of niets is der ziel van  
nut<sup>53</sup>.

Al was de *Imitatio* voor Van Dijk, zoals we zagen, veel meer dan een fraai geschrift, hij achtte het van het grootste belang dat een vertaling liet uitkomen dat er muziek was in de *Imitatio*. Dit aspect noemde hij als eerste toen hij in Windesheim de aantrekkingskracht van de *Imitatio* wilde omschrijven. In zijn eigen vertaling is het hem gelukt iets te laten doorklinken van 'den rustig-gevoeligen toon, de vaste, preciese, en toch harmonisch-, ja, soms melodisch-dichterlijke beweging

der volzinnen...' Met deze woorden was de stijl van de *Imitatio* in 1908 gekarakteriseerd door niemand minder dan Kloos zelf<sup>54</sup>.

Zoals bleek, beklemtoonde Frans Erens in de inleiding bij zijn vertaling van de *Confessiones* de persoonlijkheid Gods op een wijze die een protestants theoloog van de ethische richting hem niet zou hebben verbeterd. Evenals Van Dijk wees hij een louter esthetiserende benadering van religieuze teksten als de *Imitatio* af, waarbij opvalt dat Erens zich nog strikter betoont dan Van Dijk, misschien omdat hij de 'Tachtiger' in zichzelf hier volledig tot zwijgen wilde brengen. Tussen Van Dijk en Erens bestaat aan de andere kant een principieel verschil. Volgens Van Dijk accentueert de *Imitatio* te zeer de 'lange heilsweg': zelftucht en zelfloutering worden door Thomas a Kempis eerder gezien als voorbereiding op het te ontvangen heil, dan als uitvloeisel van het reeds ontvangen heil<sup>55</sup>. Deze typisch reformatorische kritiek ontbreekt uit de aard der zaak bij Erens. Hij beschouwt de *Imitatio* als een praktisch-ascetisch geschrift dat nog niet tot de eigenlijke mystieke literatuur behoort.

De door Thomas getekende heilsweg, die Van Dijk al zo lang toescheen, is voor Erens nog maar een begin, een klein deel van de weg die voor de uitverkorenen - de mystici - nog veel verder omhoog voert.

De vertaling van Kloos werd na 1914 niet meer herdrukt. Wel werd in 1926 een vijfde druk aangekondigd, maar dit bleek een vergissing te zijn: bedoeld was een vierde druk. Op 1 juni 1927 informeerde Kloos bij de Wereldbibliotheek hoe het daarmee stond. Op de afrekening had hij gezien dat er in een heel jaar slechts twee exemplaren van zijn vertaling verkocht waren. Hij maakte hieruit op dat de derde druk uitverkocht was. Kloos vroeg de uitgever nu een herdruk te maken, om te voorkomen dat het publiek andere vertalingen zou kopen, 'al zijn deze duurder'. Op 2 oktober 1928 en op 11 augustus 1931 herhaalde Kloos zijn verzoek, doch zonder resultaat<sup>56</sup>.

## Eindnoten:

1. Cf. Jan Romein, *Op het breukvlak van twee eeuwen* (2e dr.; Amsterdam 1976), hoofdstuk XXXIII. Carel Blotkamp, 'Annunciation of the New Mysticism: Dutch Symbolism and Early Abstraction' in: *The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890-1985* (Los Angeles/New York 1986), p. 89-111. Jacqueline Bel, 'De mystiek in de Nederlandse letterkunde rond de eeuwwisseling', *Forum der Letteren* 27, afl. 2 (juni 1986), p. 81-92; id., *Nederlandse literatuur in het fin de siècle. Een receptie-historisch overzicht van het proza tussen 1885 en 1900* (Amsterdam 1993), hoofdstuk 8.
2. Alphons Diepenbrock, 'Remy de Gourmont: Le Latin mystique', in *Verzamelde Geschriften van Alphons Diepenbrock*, ed. Eduard Reeser in samenwerking met Thea Diepenbrock (Utrecht/Brussel 1950), p. 47.
3. Jan Fontein, 'Een wereldse mysticus. Over Maeterlinck en zijn invloed in Nederland rond 1900', *De Tweede Ronde* 5, 3 (herfst 1984), p. 74-87.
4. *L'Ornement des Noces spirituelles, de Ruysbroeck l'Admirable*. Trad. du flamand et accompagné d'une introduction (Brussel 1891; herdr. in 1900, 1908, 1911). Hierover kritisch A. Ampe sj, *Ruusbroec. Traditie en Werkelijkheid* (Antwerpen 1975), p. 564-566.
5. *Le Trésor des humbles* (Parijs 1896). Het hoofdstuk over Ruusbroec wordt gevormd door het eerste deel van de inleiding op de in 1891 uitgegeven vertaling.

6. *Trésor*, p. 101-102.
7. P.D. Chantepie de la Saussaye, 'Het mystieke in onze nieuwste letteren' [voordracht in de jaarvergadering van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde, 13 juni 1900] in: *Geestelijke Stromingen* (2e dr. Haarlem 1914), p. 355.
8. H.M. van Nes, *De nieuwe mystiek* (Rotterdam 1900), p. 178, 190, 201, 209. Van Nes (1862-1946) was zowel theoloog als classicus; hij liep college met o.a. Perk, Kloos en Paap. Diepenbrock bracht hem met Nietzsches *Geburt der Tragödie* in aanraking, zie H.M. van Nes, *Uit mijn Leven* (z. pl., z.j.), p. 26, 32. Het boek van F. Paulhan, *Le nouveau mysticisme* (Parijs 1891) heb ik niet in een Nederlandse bibliotheek aangetroffen.
9. Remy de Gourmont, 'L'originalité de Maeterlinck', in *Promenades littéraires*, cinquième série (8e dr., Parijs 1923), p. 154 [oorspr. verschenen in *Le Temps*, 6 oktober 1912].
10. *Le Latin mystique* (3e dr., Parijs 1895), p. 325-331. Over dit boek cf. deze bundel, hoofdstuk 3.
11. Cf. Karel Reijnders, *Couperus bij Van Deysel* (Amsterdam 1968), p. 136-138, 185, 187, 608-617.
12. J. Mathijs Acket, *Over de Navolging Christi* (Breda 1898), p. 8-9, 42.
13. W. Kloos aan N.N. van de Wereldbibliotheek, 12 september 1906. Deze brief en de hieronder geciteerde brieven berusten, tenzij anders vermeld, in het Nederlands Letterkundig Museum en Documentatiecentrum te Den Haag, collectie W. Kloos.
14. Acket, p. 164-167.
15. *De Navolging*, 1e druk, p. 25.
16. Een exemplaar van deze 'issue' werd mij getoond door dr. A.M.M. Dekker te Utrecht.
17. Men wordt hier herinnerd aan de bundel *Over God* (Amsterdam 1983) bestaande uit verhalen en beschouwingen van zeven Nederlandse auteurs (Kester Freriks en anderen), geschreven na het 'God is dood-tijdperk'.
18. Cf. Walther Rehm, ed., *Novalis*, Auswahl (Hamburg 1956; Fischer-Bücherei nr. 121), p. 93-108, in het bijz. p. 96 en 107.
19. *De Hervorming*, 25 april 1908 (dit blad was het orgaan van de Nederlandse Protestantenvond).
20. J. van Mierlo s.j. aan W. Kloos, Leuven, 12 april 1908. Van Mierlo spreekt hier tevens over een recensie die hij over de vertaling heeft geschreven in het katholieke weekblad *Hooger Leven* (omstreeks begin april 1908). Kloos refereert aan de recensie, die ik niet heb kunnen raadplegen, in de inleiding op de 2e druk van zijn vertaling (Amsterdam 1909), p. XXII. In een brief van 2 juni 1908 biedt Van Mierlo Kloos aan te helpen met de correctie van niet goed vertaalde plaatsen, met het oog op een eventuele 2e druk.
21. *De Nieuwe Gids* XXIII, afl. 6 (juni 1908), p. 662-675.
22. Over Meyer cf. K.H. Roessingh, *Het Modernisme in Nederland* (Haarlem 1922), p. 237-240. Meyers boek *Het Nieuwe Leven* (Amsterdam 1911) werd door Kloos gunstig besproken in *De Nieuwe Gids* XXVI (2e halfjaar 1911), p. 347-351.
23. Cf. H.G.M. Prick, ed., *Lodewijk van Deysel, de Scheldkriteken* (Amsterdam 1979), p. 348 (niet door Van Deysel gepubliceerd).
24. A. van Haarlem, 'Isaäk van Dijk', in: *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme II* (Kampen 1983), p. 181-185; M. van Rhijn, 'In memoriam' in: *Gezamenlijke Geschriften van Dr. Is. van Dijk* (6 dln.; 2e dr., Groningen [1923]), dl. VI, p. 1-64.
25. Cf. 'Van Eeden's Johannes Viator' [1893], in: *Gez. Geschr.* III, p. 201-238; 'Over Maeterlinck' [1897] in: *Gez. Geschr.* III, p. 277-346. Cf. ook 'Aesthetische en ethische godsdienst [1895], in: *Gez. Geschr.* I, p. 485-525 en 'De verhouding van den evangeliedienaar tot de nieuwste strooming in de literatuur van ons vaderland [1896], in: *Gez. Geschr.* III, p. 241-256.
26. Cf. bijv. 'De verhouding...', p. 254-255: 'Weten wij wat pantheïsme is, niet maar uit een definitie, maar omdat onze *ziel* met deze dingen in aanraking gekomen is?' (cursivering-Van Dijk).
27. Cf. bijv. 'Wat heeft men te verstaan onder een esthetische levensopvatting' [1910], in: *Gez. Geschr.* IV, p. 399.
28. In: *Gez. Geschr.* VI, p. 42.
29. 'De Imitatie van Thomas a Kempis', in: *Gez. geschr.* IV, p. 1-42.
30. 'Stijl' in *Gez. Geschr.* III, p. 413-455 (hier is de rede ten onrechte 1907 gedateerd), i.h.b. p. 434-435. In *Ons Tijdschrift. Christelijk Letterkundig Maandblad* XIII, afl. 7 (oktober 1908) p. 440-444, werd Kloos' vertaling gekritiseerd door 'v.' [=de redacteur dr. J. van der Valk?]. Zijns inziens heeft Kloos het origineel 'verslapt, verdund, verwaterd' en maakt hij de 'allervreemdste fouten'.
31. Cf. respectievelijk *Gez. Geschr.* II, p. 235-261 en IV, p. 197-208.

32. In: *Gez. Geschr.* IV, p. 45-94.
33. Aldaar, p. 70-71. In *Het Centrum* van 25 februari 1911 verscheen een (verlate) recensie van de eerste druk van de vertaling door pater H. Linnebank o.s.c. te Uden. Hij beschouwde de inleiding van Kloos als ondermijnd voor de Kerk en een belediging voor de vromen. Linnebank verweet Kloos ook het gebruik van stuitende termen, o.a. het 'pijnlijke woord' aan het slot van boek IV, 2.
34. *Navolging*, 1e dr., p. 30.
35. *Gez. Geschr.* IV, p. 57.
36. *Ibid.*, p. 83 (cursivering Van Dijk).
37. Tegen het advies van *Imitatio* I, 5.
38. *De Ploeg* 1909, p. 174-175.
39. 'Over predikanten...' beslaat in de 2e druk de p. v-xxiii; over Van Dijk *ibid.*, p. xxiii-xxxv.
40. *Ibid.*, p. 249-250.
41. In: *Gez. Geschr.* IV, p. 95-113.
42. Cf. respectievelijk *Navolging*, 1e druk, p. 38; recensie Van Dijk in *Gez. Geschr.* IV, p. 72-73; *Navolging*, 2e en 3e druk, p. 12; *De Heer Kloos*, in: *Gez. Geschr.* IV, p. 100.
43. *Den Gulden Winckel* IX (1910), p. 54-57. Reactie Kloos in *De Nieuwe Gids* xxv (1e halfjaar 1910), p. 660-662.
44. C.C. de Bruin, ed., *De middel nederlandse vertaling van De Imitatione Christi (qui sequitur) van Thomas a Kempis in HS. Leiden, Maatsch. der Nederl. Letterkunde* 339 (Leiden 1954), p. 47, n. 1.
45. *Navolging*, 3e druk; de pp. xxxv-xxxvi zijn nieuw en betreffen de vertaling van het werkwoord 'suspendere' in *Imitatio* III, 23. Kloos heeft inmiddels de lexica van Forcellini en Du Cange aangeschaft, doch zonder merkbaar resultaat.
46. *Navolging*, 3e druk, p. xxxiii. *Imitatio* I, 2: '...scito tamen quia sunt multo plura quae nescis' had Kloos in de 1e druk, p. 32, vertaald met '...blijf toch navragen, omdat er nog veel meer dingen zijn, die gij niet weet'. In de 2e druk, p. 6, vinden we dezelfde vertaling; de 3e druk, p. 6 heeft: '... weet evenwel, dat er veel meer dingen zijn, die gij niet weet'. De humane brief is van 19 maart 1911; zie voorts Bloem aan Kloos, 6 oktober 1914.
47. Diepenbrock aan Kloos, 16 mei 1910, zie E. Reeser, ed., *Alphons Diepenbrock. Brieven en Documenten* VI (Amsterdam 1991), p. 278-280.
48. Zie *Diepenbrock. Brieven en Documenten* I, p. 388-389 (met een fragment uit *Imitatio* III, 5). In het Diepenbrock-archief bevindt zich de vertaling van *Imitatio* I, 1-5 en een deel van 6. Prof. Reeser te Bilthoven was zo vriendelijk mij hiervan een kopie te zenden. Uit I, 1 citeer ik: 'Liever wensch ik berouw te gevoelen, dan de omschrijving van het berouw te kennen'. Evenals Van Dijk in zijn recensie (zie hierboven) herhaalt Diepenbrock het woord 'berouw'. (Overigens vertaalt Van Dijk in zijn eigen uitgave later: 'Liever wil ik verbrijzeling des harten gevoelen, /dan er de juiste omschrijving van kennen').
49. Cf. *Diepenbrock. Brieven en Documenten* II, p. 267.
50. Cf. Erens aan Diepenbrock, 17 augustus 1893, in: *Diepenbrock. Brieven en Documenten* I, p. 499-500.
51. Cf. *Aurelius Augustinus' Belijdenissen* (Amsterdam 1903), p. vii-viii; 2e herziene druk (Amsterdam/Bussum 1917), p. iv.
52. *De Navolging Christi van Thomas a Kempis* (Amsterdam 1907), p. i-viii.
53. *Ibid.*, p. 4 (en erratum).
54. *Navolging*, 1e druk, p. 11.
55. Zie de Voorrede bij Van Dijk's vertaling.
56. Correspondentie in collectie-Kloos, zie hierboven n. 13. Wat de andere vertalingen betreft, in 1926 verscheen *Thomas a Kempis, De Navolging van Christus*, vertaald en ingeleid door Dr. B. Wielenga (Delft z.j.). De vertaling van Van Dijk werd tot minstens 1948 herdrukt (9e druk). In dit jaar verscheen ook de 3e druk van Wielenga's vertaling.

## 6

**Allard Pierson en zijn afscheid van de kerk**

Na enkele jaren werkzaam te zijn geweest in Leuven aanvaardde Allard Pierson<sup>1</sup> in 1857 een beroep van de Waalse Gemeente te Rotterdam. Deze gemeente had drie predikantsplaatsen en telde ongeveer 2000 zielen (700 lidmaten).<sup>2</sup> Aanvankelijk had Pierson voor het beroep bedankt, maar toen men sterk op zijn komst aandrong, besloot hij het toch aan te nemen.<sup>3</sup> Hij zou bijna acht jaar in Rotterdam blijven; in 1865 legde hij zijn ambt neer. Drie jaar daarvoor had de Waalse predikant van Haarlem, Conrad Busken Huet, het ambt vaarwel gezegd.<sup>4</sup>

Zoals bekend had de kritische en radicale moderne theologie<sup>5</sup> - waarvan Huet en Pierson een tijdlang voorvechters zijn geweest - de strijd aangebonden met alles wat in het christendom boven de empirie uitging, alles wat met andere woorden 'supranatureel' was. Daarmee distantieerden de moderne theologen zich niet alleen van de orthodoxie, maar ook van de oud-liberale en de Groninger richting. De strijd der modernen tegen het supranaturalisme impliceerde bestrijding van het traditionele begrip van goddelijke openbaring en bracht de principiële afwijzing van het wonder met zich mee. Moderne theologen achtten een goddelijk ingrijpen in de natuurwetten, de ijzeren wetten van oorzaak en gevolg, onmogelijk. Water kan niet veranderen in wijn, en Jezus kan niet lichamelijk zijn opgestaan<sup>6</sup>. Bijbelse wonderen dienen in metaforische zin te worden begrepen.<sup>7</sup>

Maar konden de modernen hun opvattingen wel met een goed geweten aanhangen en verbreiden binnen een kerk die naar belijdenis en liturgie door en door supranaturalistisch



was? Deze vraag werd door niemand met meer klem aan de orde gesteld dan door Allard Pierson.

In het volgende wil ik nagaan hoe Pierson zich als modern theoloog heeft ontwikkeld en waarom hij zich gedwongen heeft gezien zijn predikantschap in 1865 neer te leggen. Hierbij zal niet alleen aandacht worden geschonken aan Piersons theologische beschouwingen, maar ook aan zijn preken.

Om te beginnen een korte kennismaking met Pierson als modern predikant. Zijn prekenbundel *Een tiental leerredenen*<sup>8</sup> bevat preken gehouden in de jaren 1857-1863 (een nadere datering ontbreekt) voor een hervormd, doopsgezind, of remonstrants gehoor. De laatste twee preken zijn vertaald uit het Frans en oorspronkelijk gehouden in Piersons eigen Waalse gemeente te Rotterdam.

Als overtuigd modern theoloog meende Pierson dat ook bijbelkritiek in een preek verwerkt kon worden. Zijn bundel begint met een preek over 'de ware grond des geloofs', uitgesproken in de Utrechtse Domkerk. De preek staat ongetwijfeld niet zonder reden vooraan en kan gelezen worden als een beginselverklaring. De boodschap is: geloof berust niet op enig uitwendig gezag, maar op het getuigenis van hart en geweten. Pierson heeft als tekst gekozen Lucas 11:29-32, waar Jezus degenen veroordeelt die om een teken verzoeken. Hun zal geen ander teken gegeven worden dan het teken van Jona, de profeet. Deze woorden geven Pierson gelegenheid de onder de modernen geliefde stelling te poneren dat het geloof niet van uiterlijke tekenen afhangt. Met het teken van Jona is volgens Pierson Jona's oproep tot bekering bedoeld; de profeet ging rond in Nineve en door zijn prediking roert hij 'de snaar aan die in ieder menschenhart weêrklinkt, en die van een terugkeer spreekt tot God'. Pierson beseft dat deze uitleg afwijkt van de traditionele: doorgaans werd bij het teken van Jona gedacht aan de parallele plaats in het evangelie naar Mattheus, waar Jezus verband legt tussen Jona's driedaagse verblijf in de buik van de vis en de dood en opstanding van de Zoon des Mensen (Matth. 12:39-41).

Pierson vindt de versie van Mattheus echter onlogisch, omdat Jezus dan tóch een uiterlijk teken zou hebben toegezegd, namelijk het teken van zijn lichamelijke opstanding. Pierson concludeert dat het verhaal van Mattheus de hand van een latere bewerker verraadt. Het is een van die plaatsen ‘die men zou kunnen aanhalen ten bewijze van het misverstand waaraan Jezus van de zijde zijner eerste biografen heeft blootgestaan’.<sup>9</sup>

De bijbelkritiek bleef dus niet tot de studeerkamer beperkt; voor de gemeenteleden behoefde niets te worden verzwegen. ‘Wee ons,’ zegt Pierson in een andere preek, ‘indien wij u in den waan lieten als geloofden wij hetgeen wij niet gelooven. Toneelspel of vroom bedrog behooren niet te huis op den kansel’.

Het ‘moderne’ karakter van deze preken is nu wel duidelijk, maar we beluisteren toch ook echo's van het Réveil, zoals hier: ‘Ik ben dagelijks meer getroffen door het verschrikkelijk karakter der zonde, ik besef dagelijks dieper hoever het menschenhart van God is afgedwaald en hoe treurig het met onze zedelijke krachten is gesteld...’<sup>10</sup>. Pierson is altijd doordrongen gebleven van het besef dat er een kloof bestaat tussen goed en kwaad, heilig en onheilig, ook toen hij zich ver van de kerk had verwijderd en dit besef in feite niet meer in zijn wereldbeschouwing paste.

Piersons *Rigting en Leven*, een van zijn belangrijkste geschriften, verscheen in 1863. De betekenis van de kerk wordt hierin door de auteur sterk gerelativeerd. De kerk, zo luidt het, was de moeder van de humaniteit geweest, maar in de moderne tijd had zij haar roeping vervuld en was haar rol uitgespeeld. Het protestantisme heeft de kerk niet nodig. ‘Protestantisme en kerk zijn twee begrippen, die elkander opheffen.’<sup>11</sup> Het gaat nu om de bevordering van de ware humaniteit, die zich moet verwerkelijken in de samenleving. De scheiding tussen het gewijde en het profane dient te worden opgeheven, waardoor ook wetenschap en kunst zich in alle vrijheid kunnen ontplooiën. Hierbij dient wel te worden aangetekend dat Piersons ‘humanisme’ in dit stadium van

zijn ontwikkelingsgang wel dient ter vervanging van de kerk, maar niet van de religie. Want het gaat hem om de ‘godsdienst der humaniteit’<sup>12</sup>. En in het ontwikkelingsproces van de maatschappelijke samenleving ziet hij de werking van de geest Gods.<sup>13</sup> Voor een kerk als menselijke instelling, als godsdienstige vereniging naast andersoortige verenigingen, liet Pierson wel ruimte.<sup>14</sup> Maar hij werd er zich steeds sterker van bewust dat de kerk zelf veel meer pretendeerde te zijn, en dit maakte zijn positie op den duur onhoudbaar.

In het jaar 1864 liet Pierson een brochure het licht zien onder de titel *Onverdraagzaamheid*. De scherpe, soms zelfs onaangename toon van dit pamflet doet iets vermoeden van de psychische spanningen waaronder hij gebukt ging. Zelf heeft hij tegenover zijn vader de ‘heftigheid’ van de tekst verklaard uit zijn ‘innerlijke tweespalt’ (brief van 5 september 1864). In een tweede druk, die op 9 mei 1864 het licht zag,<sup>15</sup> heeft Pierson sommige uitspraken geschrapt, bijvoorbeeld dat de orthodoxie metterdaad ‘het graf voor alle humaniteit’ is en dat haar macht berust op de ‘massaas en het geld’, waartegenover zouden staan ‘de minderheid en de geest’. De versie die we vinden in de *Verspreide Geschriften* is die van de tweede druk.<sup>16</sup>

Wie waren het doelwit van Piersons aanval? Drie ouderlingen van de Waalse gemeente van Amsterdam hadden geprotesteerd tegen het feit dat de moderne predikant Albert Réville, Piersons Rotterdamse collega en vriend, in hun kerk zou preken. Pierson reageerde uiterst geprikkeld op dit protest, dat afkomstig was van, zo zegt hij ‘vrome en in hun soort achtenswaardige mensen. De een is een slagter, de ander een metselaarsbaas, de derde een jonkheer, niet praktiseerend advocaat’. In de tweede druk zijn de beroepsaanduidingen ‘slagter’ en ‘metselaarsbaas’ geschrapt<sup>17</sup> - de ‘rentenierende jonkheer’ werd gehandhaafd - maar gebleven is de onmiskenbare neerbuigendheid tegenover leken die zich bemoeien met zaken waarvan ze geen verstand hebben.<sup>18</sup> Pierson haalt fel uit naar de orthodoxie, waarvan hij niets goeds meer verwacht. De wortel van de orthodoxe onver-

draagzaamheid is het dogmatisme; de orthodoxie heeft abstracte beginselen liever dan de mens.<sup>19</sup> Hiertegenover staat de godsdienst van Jezus die de godsdienst is van de schoonste humaniteit. Pierson merkt op dat hij zich, als het woord niet zo'n ongunstige klank had verkregen, wel gaarne 'Jesuïst'<sup>20</sup> zou noemen, omdat 'christendom' vaak identiek is aan bijgeloof en het tegendeel van humaniteit. Hij laat zich door zijn afkeer van onverdraagzaamheid zozeer meeslepen dat hij niet alleen Paulus en Luther in dit opzicht berispt, maar ook Jezus zelf, die voor ons geen voorbeeld kan zijn wanneer hij 'in oogenblikken van zuiver-menschelijke overspanning' zich tot harde uitspraken tegen de Farizeeërs laat verleiden. Jezus is alleen onze meester 'in zijn schoonste oogenblikken', namelijk wanneer hij zich verre houdt van theologische haarkloverijen.<sup>21</sup>

De brochure *Onverdraagzaamheid* vond een aantal bestrijders, onder wie Daniel Chantepie de la Saussaye, die in 1862 van Waals predikant te Leiden Nederlands Hervormd predikant te Rotterdam was geworden.<sup>22</sup> Een andere opponent van Pierson was dr. Carl Schwartz, predikant van de Vrije Schotse kerk, een man die als eertijds Da Costa een bekeerling was uit het jodendom en actief zending bedreef onder zijn voormalige geloofsgenoten. Hij werd daarin onder meer gesteund door Piersons moeder, Ida Pierson-Oyens (1808-1860).<sup>23</sup>

Zijn reactie onder de titel *Onverschilligheid*<sup>24</sup> is goed geschreven en bevat een aantal opmerkingen die Pierson zeker aan het denken hebben gezet. De drie Waalse ouderlingen hadden, aldus Schwartz, bij hun ambtsaanvaarding beloofd de bijbel te houden voor het enige woord van God en alles te verwerpen wat daarmee in strijd is. Met hun protest tegen Réville hadden zij dus hun plicht gedaan. Schwartz maakt een scherp onderscheid tussen godsdienstige en kerkelijke verdraagzaamheid.<sup>25</sup> De eerste onderschrijft hij van ganser harte, want ieder moet zijn overtuiging vrij kunnen belijden en verbreiden. Schwartz laat zich in dit verband de kans niet ontgaan te herinneren aan de weinig verdraagzame wijze waarop de Afgescheidenen door de liberalen waren behan-

deld.<sup>26</sup> Godsdienstige verdraagzaamheid is terecht, maar op kerkelijk gebied liggen de verhoudingen anders. Immers ieder is vrij zich al dan niet bij een bepaalde kerk aan te sluiten of desnoods een eigen gemeente te stichten. Een kerk is per definitie exclusief; zij bezit een belijdenis zoals een genootschap statuten heeft waaraan men zich moet houden. Het zou niet passend zijn in een vereniging tot afschaffing van sterke drank propaganda te maken voor het gebruik van jenever.

Schwartz prijst het in Pierson dat hij het bestuur van het Nederlandsche Zendelinggenootschap (NZG) had verlaten toen het uitspraken deed die te ‘positief’ (d.w.z. orthodox) waren.<sup>27</sup>

Om te begrijpen waar Schwartz op doelt dienen we ruim vijf jaar terug te gaan. Van orthodoxe zijde was het NZG herhaaldelijk verweten dat het niet openlijk afstand nam van vrijzinnige opvattingen. Het behoudende verzet openbaarde zich onder meer in de oprichting van concurrerende organisaties. De jaarvergadering van juli 1859 sprak daarop uit dat de Schrift en de Twaalf Artikelen nog steeds de grondslag vormden van het NZG. Als reactie hierop stelde Allard Pierson bij brief van 29 augustus 1859 zijn bestuursfunctie ter beschikking, omdat hij met zijn opvattingen zijn medebestuurders geen moeilijkheden wilde bezorgen: ‘Ik gevoel dat ik niet langer door mijne tegenwoordigheid in Uw midden in een moeilijken toestand brengen mag meer dan een broeder, die juist door zijne volledige instemming met de wijze, waarop het Zend[eling] Gen[ootschap] blijkens een votum der Jaarvergadering, het Christendom opvat, allezins regt heeft om te eischen, dat hij in de gelegenheid worde gesteld om zijne betrekking als Bestuurder onbelemmerd waar te nemen’. Pierson drukt zich omzichtig uit; met zijn stap had hij ongetwijfeld de bedoeling duidelijkheid te verkrijgen over de vraag of het NZG hem en zijn geestverwanten nog volledig kon accepteren. Toen een voorstel om Pierson te verzoeken aan te blijven werd afgestemd, traden ook C.P. Tiele en J.P. Muller als bestuurslid af (20 september 1859). Immers door de uitslag van de stemming ‘hadden Bestuurders duidelijk

genoeg verklaard, dat zij niet kon[den] samenwerken met iemand van Dr. Pierson's rigting', aldus Tiele in een ingezonden brief in de *Kerkelijke Courant* van 22 oktober 1859.<sup>28</sup>

Pierson was dus volgens Schwartz terecht uit het bestuur van het NZG getreden. Maar kon hij dan wel Waals predikant blijven? Pierson wilde naar eigen zeggen de waarheid zoeken. Maar hoe kan men dan leidsman van anderen zijn en voorganger in een kerk die de waarheid niet zoekt, maar belijdt?<sup>29</sup> Hoe kan een eerlijk modern predikant bijvoorbeeld Pasen vieren? Jezus 'is immers niet opgestaan, dan in de verbeelding Zijner discipelen, die niet konden geloven dat Hij sterven kon, en naar dit droombeeld noemt gij uw feest?'<sup>30</sup>

Toen Pierson *Onverdraagzaamheid* schreef moet hij zich pijnlijk bewust zijn geweest van het inconsequente van zijn positie binnen de kerk. Zijn aanval op de orthodoxie is hier heftiger dan elders. Het is vooral een aanklacht, niet zozeer een pleidooi voor een hervorming van de bestaande kerk in moderne geest. De hoop dat dit mogelijk zou zijn had hij ongetwijfeld al opgegeven. Wel zegt Pierson iets over de 'kerk der toekomst', waarin ruimte zou moeten zijn voor allen, van de kerkvader Athanasius tot de unitariër Parker.<sup>31</sup> Hij kan echter nauwelijks geloofd hebben dat zo'n kerk ooit werkelijkheid zou worden, en een dergelijke uitspraak komen we naderhand niet meer tegen.

In de loop van het jaar 1864 kwam Pierson tot de overtuiging dat hij de beslissing om zijn ambt neer te leggen niet langer kon uitstellen. Aan zijn broer Hendrik schreef hij later dat hij 'minstens een jaar' met zijn plan had rondgelopen.<sup>32</sup> Op 5 september 1864 schreef hij zijn vader over zijn voornemen, dat in de zomer tot rijpheid was gekomen. Hij wenste te handelen volgens zijn overtuiging, 'zonder transactie' (brief van 14.9.1864). En twee dagen later berichtte hij hem dat zijn weerzin tegen het kerkelijke voortdurend toenam. Mede op advies van zijn vader besloot Pierson een paar weken op reis te gaan om de zaak te overdenken. Op 12 oktober meldde hij zijn vader dat hij in Rotterdam was teruggekeerd.

Hoe preekte hij in deze voor hem zo moeilijke tijd? Om ons daarvan een indruk te vormen wenden we ons tot enkele belangwekkende Franse preken die in handschrift zijn overgeleverd.<sup>33</sup>

Op 13 november 1864 besprak hij het thema ‘godsdiens’ naar aanleiding van de tekst ‘Vreest God’ (Petrus 2:17b). Pierson behandelt drie punten: I. wat is het object van de godsdiens; II. wat is haar bron; III. wat is het nut van de godsdiens, of anders gezegd, wat zijn haar vruchten?

Het zou te ver voeren dit betoog op de voet te volgen; slechts enkele elementen kunnen hier worden aangestipt.

Om te beginnen laat Pierson er geen misverstand over bestaan tot welke richting hij behoort, wanneer hij verklaart: het enige object van de religie is God. Dit axioma wordt miskend door de katholieken die tevens Maria en de heiligen vereren, maar ook door die protestanten voor wie Jezus gelijkwaardig is aan God. Met zijn ‘grote en nobele ziel’ wilde Jezus de mensheid terugbrengen tot God. God is dus het enige voorwerp der religie. Maar welke God? Pierson duidt God aan als de oneindige en eeuwige Geest, die alles vervult met zijn wijsheid en liefde. Pierson gebruikt niet alleen deze filosofisch getinte omschrijvingen, maar hij noemt God ook de almachtige Schepper en de hemelse Vader.

De bron van de godsdiens zoekt Pierson in de behoeften van onze ziel, in onze honger en dorst naar het Oneindige, in het feit dat het beste deel van ons wezen streeft naar het ideaal. Als iemand beweert dat godsdiens illusie is, dan is ook ons zelfbewustzijn illusie. Dus ‘le sentiment religieux’ komt voort uit de diepste behoeften van de menselijke natuur.<sup>34</sup> Hierbij is op te merken dat Pierson dergelijke uitspraken als leerling van de empirist Opzoomer zonder bezwaar voor zijn rekening kon nemen. Zijn Utrechtse leermeester had zich immers nooit beperkt tot hetgeen zintuigelijk waarneembaar was, maar beschouwde ook het zedelijke, esthetische en religieuze gevoel als bronnen van onze kennis. Ook het religieuze gevoel was empirisch waarneembaar en diende derhalve serieus te worden genomen.<sup>35</sup>

In het laatste gedeelte van de preek betoogt Pierson dat

zonder religie de wetenschap zijn transcendente waarde verliest. Als de natuur een reusachtige machine is, en niet de wijsheid van een hemelse Vader openbaart, kan wetenschappelijk onderzoek niet meer zijn dan bevrediging van nieuwsgierigheid. Zonder religie blijft de moraal koud en bleek en kan zij de gelovige niet inspireren tot het nastreven van de goddelijke volmaaktheid. Pierson besluit met enkele gedachten over het nut van de godsdienst voor de jeugd, het gezinsleven en de ouderdom. Uit zijn opmerkingen over de laatste levensfase kunnen we opmaken hoe hij dacht over dood en eeuwig leven. Hij verwerpt de populaire voorstelling als zou het sterfbed van de ongelovige gekenmerkt zijn door angst en dat van de gelovige een voorsmaak zijn van de hemelse vreugde. Voor beiden, gelovige en ongelovige, kan het sterven zowel zacht als pijnlijk zijn. Wanneer er van een verschil sprake is, ligt dit in de wijze waarop de nabestaanden zich de overledene zullen herinneren. Wie voor het oog van de wereld een onberispelijk leven heeft geleid, maar gespeend was van vroomheid - hier wel zeer ruim omschreven als ‘tendresse de coeur’ en ‘délicatesse de conduite et de sentiment’ - zal al spoedig bekritiseerd worden. Maar de nagedachtenis van de vrome zal men zegenen. ‘C'est sur votre tombe que les faibles reprendront courage, que les âmes courbées verront les cieus ouverts’. Het gaat hier dus om de inspiratie die de nabestaanden kunnen putten uit de nagedachtenis van de vrome, niet om het eeuwig heil (in welke vorm dan ook) van de vrome zelf. Dit laatste rekende Pierson blijkbaar niet tot de vruchten van de godsdienst.

Een paar weken later, op 4 december 1864, hield hij een preek over de tekst ‘God beloont degenen die hem zoeken’ (Hebr. 11:6 slot)<sup>36</sup>. Ditmaal gaat hij herhaaldelijk in op de gevoelens van twijfel en teleurstelling die ook het geloofsleven niet bespaard blijven. Tegen deze achtergrond spreekt hij zijn bewondering uit voor de zekerheid waarvan deze tekst getuigt en die weldadig en hartverwarmend aandoet. Wat onze vroomheid aangaat, deze laat veel te wensen over en is zo dikwijls koud, bleek en formalistisch. Het kan soms zover komen dat we gaan twijfelen aan het godsdienstige leven, ja



zelfs aan het bestaan van God. Deze twijfel kan intellectueel van aard zijn, maar ook voortkomen uit bittere ervaringen. Laten we, zo zegt Pierson, ons vastklampen aan de woorden van de schrijver van de Hebreeënbrief. Maar als men denkt dat deze woorden een hersenschim zijn, zou dit impliceren dat ‘een van onze meest reële instincten ons zou bedriegen, dat hetgeen ons als de grootste werkelijkheid voorkomt, uiteindelijk niet meer is dan een sublieme illusie. Ik laat u de beslissing of wij daarna nog de minste zekerheid kunnen koesteren over wat dan ook’.

Hier zien we opnieuw dat Pierson de waarheid van het geloof baseert op de religieuze behoeften van de mens. Even later blijkt nog duidelijker hoe hij dit bedoelt.

De ervaring dat al het menselijke ‘ijdelheid der ijdelheden’ is, is alleen verklaarbaar wanneer wij aannemen dat er iets werkelijks en eeuwig is waarnaar onze aspiraties uitgaan. Maar gesteld dat onze religieuze behoeften als zodanig geen vaste grond vormen? Deze veronderstelling wordt door Pierson verworpen. ‘Ik vraag u, broeders, die behoefte te geloven dat wij er niet toe bestemd zijn het slachtoffer te zijn van onze illusies, zou dit nog de allergrootste illusie zijn? Zou die koppigheid waarmee wij geloven dat wij niet geschapen zijn voor een lege en holle wereld onze meest absurde ijdelheid zijn? Is het dwaasheid de dwaasheid af te wijzen? U voelt wel dat er maar een uitweg uit deze vragen is. Dat wat wij pretentie en vermetelheid hebben genoemd is slechts een volmaakt legitieme bevestiging van het beste deel van ons wezen. De vogel ontdekt zijn voedsel, het kind de borst van zijn moeder, en de menselijke ziel zoekt haar God niet tevergeefs.’<sup>37</sup>

Zoals wij gezien hebben bleef Pierson voorlopig preken. Tijdens de kerstdagen van 1864 preekte hij in Krimpen, Rotterdam en Delft.<sup>38</sup> Drie maanden later bood hij het Waalse Consistoire zijn ontslag aan en op 17 april 1865 hield hij zijn afscheidspraak. Als officiële reden voor zijn ontslagaanvraag gaf hij aan dat hij zijn literaire en wetenschappelijke activiteiten niet meer met zijn kerkelijke taak kon combineren.<sup>39</sup>

In

dezelfde geest uitte hij zich tegenover anderen, zoals de vooraanstaande doopsgezinde Rotterdammer Hendrik Muller en zijn Waalse echtgenote Marie van Rijckevorsel: ‘Sedert lang heeft zich de overtuiging in mij gevormd, dat de vereeniging van praktische, litteraire of theologische werkzaamheid mijn tijd en geest verbrokkelde, mijne krachten noodeloos sleet.’<sup>40</sup>

In oktober 1865 verscheen de open brief waarin hij zijn handelwijze verantwoordde, onder de titel *Dr. Pierson aan zijne laatste gemeente*.<sup>41</sup> Evenals in het twee jaar daarvoor verschenen *Rigting en Leven* betuigt Pierson zijn geloof in een edel humanisme, en stelt hij het begrip mensheid boven dat van christenheid. Hij beklemtoont in de open brief dat de kerk, in feite iedere kerk, hoe mild zij ook is, onvermijdelijk iets exclusiefs heeft. De kerk kan daarom nooit beantwoorden aan het ideaal van de humaniteit, dat Pierson in Rotterdam eerder belichaamd ziet in instellingen als het ziekenhuis, de doofstommeninrichting, het zeemanshuis en de scholen. Dit zijn de ‘ware tempelen der nieuwere samenleving’.<sup>42</sup> Men wordt hier herinnerd aan de figuur van dr. Beelen uit Piersons roman *Adriaan de Mérival* (1866), een medicus zonder enige kerkelijke binding, die door Pierson met grote sympathie wordt getekend. Beelen zou geïnspireerd zijn op dr. Jan Bastiaan Molewater, geneesheer-directeur van het Rotterdamse ziekenhuis, lector aan de Geneeskundige School aldaar en oprichter van het Doofstommeninstituut. Hij overleed op 9 december 1864.<sup>43</sup>

De verschijning van Piersons open brief gaf aanleiding tot een pamflettenstrijd, waarvan de belangrijkste deelnemers waren Piersons collega Albert Réville, de Leidse hoogleraar Abraham Kuenen en Busken Huet.<sup>44</sup> Réville en Kuenen betoogden dat de modernen een rechtmatige plaats toekwam in de Hervormde Kerk. Zij mochten deze wel kritiseren, maar dienden haar niet te vernielen. Of zoals Réville het uitdrukte: men heeft onthoofding nooit verward met het genezen van hoofdpijn.<sup>45</sup> Busken Huet publiceerde zijn bekende *Ongevraagd advies* (1866), waarin hij Piersons aftreden toeuichte en de zijns inziens halfslachtige theologie van de mo-

dernen tot de grond toe afbrak. De moderne theologie ‘is aan het christendom alleen nog verbonden door een zelfgesponnen rag’.<sup>46</sup> Volgens Huet hoorden Réville en de zijnen niet in de Hervormde kerk thuis, omdat zij loochenden wat de kerk beleed, en onmogelijk konden beweren dat zij trouw waren aan de bij hun ambtsaanvaarding afgelegde belofte.<sup>47</sup>

Het is hier niet de plaats het verloop van de polemieken te schetsen; deze is al meermalen beschreven.<sup>48</sup> Ik vraag uitsluitend aandacht voor de twee laatste bijdragen die Pierson aan de discussie heeft geleverd. Het betreft respectievelijk *De moderne richting en de kristelijke kerk* van 1866 en *Gods wondermacht en ons geestelijk leven* van 1867, beide geschreven in het Duitse Rohrbach waar hij zich met zijn gezin had gevestigd. Pierson gaat in deze brochures verder dan in zijn open brief van 1865. Piersons opvattingen hebben zich inmiddels uiteraard ontwikkeld, mede onder invloed van zijn bestrijders, zoals eerder gebeurd was naar aanleiding van zijn polemieken met La Saussaye<sup>49</sup>. In *Gods wondermacht* verklaart Pierson wat de voornaamste reden was (het ‘hoofdbezwaar’) waarom hij de kerkelijke dienst had verlaten: de onmogelijkheid de christelijk-protestantse vroomheid te verbinden met zijn ‘naturalisme’. Op de consequenties van dit naturalisme - een term die gemakkelijker te hanteren was dan het omslachtige ‘anti-supranaturalisme’<sup>50</sup> - ga ik hieronder nader in.

Eerst een opmerking naar aanleiding van de eerder verschenen brochure *De moderne richting en de kristelijke kerk*. Hier bestrijdt Pierson onder meer Réville's pogingen een bewijs te zoeken voor het bestaan van God, door de behoefte aan God te vergelijken met een instinct. Omdat het zeker is dat aan instincten objecten beantwoorden die ze bevredigen, moet ook aan de religieuze behoefte een object beantwoorden dat werkelijk bestaat. Volgens Pierson komt de redenering van Réville op het volgende neer: ‘het kind gevoelt zich aangetrokken tot de moederborst, en de moederborst is er; de bloem wordt getrokken naar de zon en de zon is er; de magneetnaald naar het ijzer en het ijzer is er. Evenzoo, als de mensch zich getrokken gevoelt naar God of de ze-

delijke volkomenheid, dan moet God, dan moet de onsterfelijkheid (want de zedelijke volkomenheid is hier op aarde niet te bereiken) ook werkelijk bestaan.’ Maar, aldus Pierson, Réville laat na te bewijzen dat de religieuze behoefte met een instinct te vergelijken is.<sup>51</sup> Hij wijst hier een redenering af die hij zelf in de op 4 december 1864 gehouden preek nog gebruikt had om zijn hoorders te overtuigen - of wellicht om zichzelf moed in te spreken.

In *Gods wondermacht en ons geestelijk leven* gaat het niet langer om de kwestie of een modern theoloog in de kerk kan blijven, maar om de meer fundamentele vraag of de moderne theologie als zodanig niet even onwetenschappelijk is als alle andere theologieën. Een modern predikant kan dan wel kritiek hebben op het feit dat de regering in 1866 een bededag aanbeval tegen de cholera, maar op de zondag daarna heeft dezelfde predikant vermoedelijk gebeden om een rein hart. Bidden om een gezond lichaam beschouwt men als supranaturalisme, en bidden om een zuiver hart als goed modern, maar wijsgerig beschouwd verschilt het ene gebed niet van het andere.<sup>52</sup> Zowel in het natuurlijke als het zedelijke gelden vaste wetten, en wie gelooft dat in het laatste gebied van buitenaf kan worden ingegrepen is een ‘ethisch supranaturalist’. Want ook dan gelooft men in het wonder, zij het een wonder op geestelijk gebied<sup>53</sup>. Voor Pierson bestaat dus dit dilemma: of men gaat uit van de wetenschappelijke wereldbeschouwing, die naturalistisch en deterministisch is en moet zijn, met als beangstigende consequentie dat godsdienst en ethiek geen basis meer hebben; ofwel men baseert zich op een religieus of ethisch besef zonder rekening te houden met de uitkomsten van de wetenschap. Pierson noemt dit dilemma ‘ontzachtelijk en pijnlijk’<sup>54</sup>; hij ziet geen uitweg. Want hij kan noch de wetenschap verloochenen, noch de stem van zijn gevoel, dat voor de consequenties van het ‘naturalisme’ terugdeinst. Het enige waartoe hij nog in staat is, is zich beperken tot uitspraken die hij voor zichzelf kan verantwoorden. Uit eigen ervaring weet hij dat een modern theoloog op de kansel spreekt tot stichting van het reeds bestaande godsdienstige leven, omdat hij louter op grond van

zijn wijsgerige wereldbeschouwing niet veel te zeggen zou hebben. Meestal moet hij dus spreken in naam van beschouwingen die het eigendom zijn van anderen. ‘Ik heb nooit stichtelijker gepredikt dan wanneer ik mij aan plagiaat schuldig maakte bij een geheel van beschouwingen en voorstellingen, die de mijne niet waren, of, zeer veel juister gezegd, die in verband met mijne wijsgeerige premissen het niet meer mochten zijn.’<sup>55</sup> Ondanks het gebruik van de term ‘plagiaat’ bedoelt Pierson niet dat hij onoprecht zou zijn geweest; veeleer constateert hij achteraf dat hij als predikant dingen heeft gezegd die hij gezien zijn toenmalige wereldbeschouwing niet had kunnen of mogen zeggen. Wanneer hij zijn hoorders stichtte, geschiedde dit, zo ziet hij nu in, op basis van een ‘ethisch supranaturalisme’, dat hij thans even weinig aanvaardbaar acht als het ‘kosmologische supranaturalisme’ dat hij jaren lang als aanhanger van de moderne richting heeft bestreden.

Hij is echter tot het inzicht gekomen dat het ethisch supranaturalisme, dat hij nu verwerpt, ‘het wezen uitmaakt van de kristelijke godsdienst’.<sup>56</sup> En elders stelt hij als resultaat van zijn eigen ervaring: ‘geen kristelijke vroomheid zonder supranaturalisme’.<sup>57</sup> Hiermee zegt Pierson in feite dat hij afscheid moet nemen niet alleen van kerk en theologie, maar ook van het christelijk geloof als zodanig. Het vroeger door Pierson beklemtoonde verschil tussen de ‘godsdienst van Jezus’ en latere ontwikkelingen is hier niet meer van belang, omdat Jezus zelf om zo te zeggen ook supranaturalist was.

Wat Piersons houding tegenover de kerk betreft kan men zeggen dat hij in *Rigting en leven* (1863) in theorie al afscheid van haar had genomen. Maar ook in een als zuiver menselijk beschouwde instelling meende hij - evenals de andere moderneren - zijn overtuigingen te kunnen verbreiden. Zo schreef hij nog op 8 februari 1864 aan zijn vader, die vreesde dat Allard in Amsterdam propaganda zou gaan maken voor het modernisme, dat men hem en de zijnen het grootste onrecht deed. ‘Ik preek niets anders dan het oorspronkelijk evangelie van Jezus. Wat Hij geleerd heeft, leer ik evenzeer.’

Het feit dat Pierson vier jaar later met het christendom heeft gebroken, neemt niet weg dat hij emotioneel sterk aan het geloof gebonden bleef. Dat blijkt alleen al uit de indringende wijze waarop hij in *Gods wondermacht* zijn dilemma onder woorden brengt. En al kon hij het geloof zelf niet meer delen, hij bleef het beschouwen als iets dat van onvergelykelijke orde was. Hij wilde niet dat men zou denken dat de schoonheidsdienst de plaats van de godsdienst kon innemen. Zo schreef hij in 1868: ‘Men moge over het godsdienstig gevoel denken gelijk men wil, maar niemand mag beweren, dat het door iets anders kan worden vervangen. Zelfs zij die in den godsdienst niets meer kunnen zien dan een dichterlijken droom, moeten, naar mijne overtuiging, blijven erkennen, dat, wanneer deze droom verbroken is, geen andere begoocheling in de verte bij de eerste in zoetheid haalt’.<sup>58</sup>

Merkwaardig genoeg begon in hetzelfde jaar 1868 de antithese tussen wetenschap en religieus gevoel voor Pierson te verdwijnen. Door zijn intensieve contacten met geleerden als de fysioloog Helmholtz ging hij twijfelen aan de objectiviteit van de waarneming, en daarmee aan die van de natuurwetten. Als gevolg hiervan verloor de tegenstelling tussen naturalisme en supranaturalisme, die tot dan toe zijn gehele denken had bepaald, haar betekenis. Hij omschreef zijn nieuwe standpunt als ‘ethisch idealisme’ en polemiseerde niet langer tegen de kerk.<sup>59</sup> Pierson heeft in Heidelberg zelfs af en toe weer gepreekt. Het is echter hier niet de plaats nader in te gaan op Piersons Duitse periode.<sup>60</sup> In 1874 liep deze ten einde, en opnieuw zocht zijn denken een andere richting, die van het agnosticisme<sup>61</sup>. Pas negen jaar na het afscheid van zijn laatste gemeente achtte Pierson zich in staat het volgende aan zijn vertrouwde vriend en zwager Adriaan Gildemeester te schrijven: ‘Nu eerst heb ik radikaal, niet slechts met mijn verstand, als in '65, maar met mijn hart met kerk en theologie gebroken. Nu eerst mij waarlijk geëmancipeerd en dat maakt mij gelukkig’.<sup>62</sup> Desondanks is Pierson de religieuze aspiratie van de mens - de ‘honger en dorst naar het Oneindige’<sup>63</sup> - blijven erkennen; hoe had hij anders een boek

als *Oudere tijdgenoten* kunnen schrijven?<sup>64</sup> Maar hij was niet langer in staat een ondubbelzinig antwoord te geven op de vraag die hij in zijn preek van 4 december 1864 had opgeworpen: ‘Ik vraag u broeders, die behoefte te geloven dat wij er niet toe bestemd zijn het slachtoffer te zijn van onze illusies, zou dit nog de allergrootste illusie zijn?’<sup>65</sup>.

## Eindnoten:

1. Voor leven en werk van Allard Pierson zie K.H. Boersema, *Allard Pierson. Eene Cultuur-Historische Studie* (Den Haag 1924); D.A. de Graaf, *Het leven van Allard Pierson* (Groningen 1962); P.L. Schram, ed., *A. Pierson. Oudere Tijdgenooten* (4e druk, Amsterdam 1982), p. 235-274 (‘Nabeschouwing’, met uitvoerige bibliografie); id., ‘Allard Pierson’ in *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme* [= hierna BLGNP] II (Kampen 1983), p. 361-364. Voorts Marcel Barnard, *Een weemoedige tint. Agnosticisme en estheticisme bij Allard Pierson (1831-1896)* (Diss. Univ. v. Amsterdam; Meppel 1987); Corrie Molenberg, ‘Het allerheiligst ongelooft. Allard Pierson tussen moderne theologie en humanisme’ in *Voor menselijkheid of tegen godsdienst? Humanisme in Nederland, 1850-1960*, red. Peter Derkx, Ulla Jansz, Corrie Molenberg, Carla van Baalen (Hilversum 1998), p. 51-68. Zie ook de aan Pierson gewijde afleveringen van het *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800*, nr. 45, jg. 19 (december 1996) en *De Negentiende Eeuw* jg. 21, nr. 1 (maart 1997). De hieronder geciteerde brieven bevinden zich, voorzover geen andere vindplaats is opgegeven, in het Réveil-Archief. Met dank aan mevrouw drs. M. Stapert-Eggen, die mij hierin de weg wees.
2. Cf. A.J. van der Aa, *Aardrijkskundig Woordenboek der Nederlanden*, dl. IX (Gorinchem 1847), p. 668-669.
3. Cf. *Intimis ii*, in *Verspreide Geschriften* [=hierna VG], 2e reeks, I (’s-Gravenhage 1904), p. 192.
4. Cf. A. de Groot in *BLGNP* III (Kampen 1988), p. 66-68. Voor een vergelijking tussen hen beiden zie C.G.N. de Vooys, *Allard Pierson naast en tegenover Conrad Busken Huet* (Groningen-Batavia 1941) [= *Allard Pierson Stichting*, nr. 18].
5. Cf. K.H. Roessingh, *De Moderne Theologie in Nederland. Hare voorbereiding en eerste periode* (Groningen 1914); id., *Het Modernisme in Nederland* (Haarlem 1922); J. Lindeboom, *Geschiedenis van het vrijzinnig protestantisme* II (Assen 1932), p. 85-111.
6. Wat de opstanding betreft, verdient het opmerking dat Busken Huet in het door hem geredigeerde maandblad *La seule chose nécessaire* (dat verscheen van april 1856-maart 1857) nog in 1857 deze ‘behoudende’ uitspraak liet passeren: ‘Je ne m’arrêterai pas à prouver la résurrection de Jésus-Christ. Il doit m’être permis de supposer que je m’adresse à des lecteurs chrétiens, et non à des incrédules qui nient ce fait, l’un des plus certains de l’histoire en dehors même du témoignage des apôtres’. Dardier, ‘La résurrection de Christ, garantie de celle des chrétiens’, *La seule chose nécessaire*, vol. 4 (1857), p. 178.
7. Zie voor metaforen etc. bijvoorbeeld Piersons *Rigting en Leven* (Haarlem 1863), p. 24, 59, 237-253.
8. *Een Tiental leerredenen. 1837-1863*. (Arnhem 1864) [= *Néerlands Kansel*, no. 7].
9. *Een tiental leerredenen*, p. 13-14. Voor overeenkomstige kritiek op Matth. 12:40 zie ook Busken Huet, *Brieven over den bijbel* (Haarlem 1858), p. 226-227 en idem, *Stichtelijke lektuur* (Haarlem 1859), p. XIII-XIV en LXXXV-LXXXIX.
10. *Een tiental leerredenen*, p. 69 en 87.
11. *Rigting en Leven*, p. 353.
12. Zie voor deze uitdrukking De Graaf, *Pierson*, p. 100 (uit een brief van Pierson aan Gildemeester d.d. 24.2.1864).
13. *Rigting en Leven*, p. 356, cf. p. 384, 389.
14. *Ibid.*, p. 354-355.

15. Blijkens een handschriftelijke notitie van de uitgever in het exemplaar van de Koninklijke Bibliotheek (194 F 24).
16. *VG*, 3e reeks, 11 ('s-Gravenhage 1907), p. 322-356. Vergelijk 1e dr., p. 8-10 met *VG*, p. 325-326.
17. Cf. 1e dr., p. 15 met *VG*, p. 329-330.
18. Cf. p. 5 en 15-18.
19. Cf. p. 32.
20. Cf. p. 9. Deze uitdrukking ook in de brief aan zijn vader d.d. 8.2.1864: veel van hetgeen men onder het 'evangelie' pleegt te verstaan is niet oorspronkelijk 'Jesuitisch'. Tussen Jezus (d.w.z. de Jezus van de Bergrede en de gelijkenissen) en de dogmatiek van Paulus en Johannes gaapt een 'afgrond, even groot als voor de Hervormers tusschen het middeleeuwsch Catholicisme en het apostolisch Christendom. Zij keerden van de Kerk tot de apostelen, wij van de apostelen of van hetgeen op hun naam doorgaat tot Jezus terug.'
21. Cf. p. 44.
22. Cf. J. van den Berg, "'Polemische sympathie": Daniel Chantepie de la Saussaye (1818-1874) en Allard Pierson (1831-1896) in hun onderlinge verhouding', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 66 (1986), p. 241-252.
23. voor Schwartz, zie M.E. Kluit, *Het protestantse Réveil in Nederland en daarbuiten 1815-1865* (Amsterdam 1970), p. 469-470; M. Pettinga in *BLGNP II* (Kampen 1983), p. 400-402; W. de Greef, *Carl A.F. Schwartz, 1817-1870* (Leiden 1990), zie i.h.b. p. 65-67.
24. C. Schwartz, *Onverschilligheid. Een antwoord op Dr. Pierson's 'Onverdraagzaamheid'* (Amsterdam 1864).
25. Dit onderscheid werd in de 18e eeuw ook gemaakt door de Utrechtse hoogleraar Gisbertus Bonnet, cf. A. van den End, *Gisbertus Bonnet. Bijdrage tot de kennis van de geschiedenis der gereformeerde theologie in de achttiende eeuw* (Wageningen 1957), p. 20-21.
26. Pierson zelf had de liberalen in dit opzicht ook gekritiseerd, zie bijv. *Rigting en Leven*, p. 19.
27. Cf. *Onverschilligheid*, p. 24, 44.
28. Cf. ook E.F. Kruijf, *Geschiedenis van het Nederlandsche Zendinggenootschap en zijne zendingsposten* (Groningen 1894), p. 472-483. Met dank aan dr. A.J. van den Berg, die mij een kopie van Piersons brief (Archief Raad voor de Zending van de Ned. Herv. Kerk) en overige documentatie ter beschikking stelde.
29. Cf. *Onverschilligheid*, p. 22-24.
30. Cf. *ibid.*, p. 46.
31. *Onverdraagzaamheid*, p. 45.
32. Cf. P.L. Schram, *Hendrik Pierson. Een hoofdstuk uit de geschiedenis van de inwendige zending* (Kampen 1968), p. 35. Schram dateert de brief 27.4.1865; het jaartal is eerder 1867, omdat Pierson in de brief citeert uit zijn in 1867 verschenen brochure *Gods wondermacht en ons geestelijk leven* (Het betreft de regel 'Dit dilemma is misschien voor als nog een problema', aldaar p. 64).
33. Zie de inleidende opmerkingen bij J. Trapman (ed.), 'Allard Pierson. Preek over Hebr. 11:6 (Waalse Kerk, Rotterdam, 4 december 1864)', *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800* 19 (1996), nr. 45, p. 28-35.
34. 'Si une personne vint me trouver pour me dire que la religion est l'effet de nos goûts superstitieux, je lui demanderais la permission de lui dire: En effet, il est possible que chez toi la religion ne pourrait avoir d'autre base mais ce qu'il y a de certain c'est que chez nous il n'en est pas ainsi: notre crainte de Dieu est un besoin de notre âme. Si nous croyons en Lui, c'est que nous avons faim et soif de l'Infini, c'est que la meilleure partie de notre être aspire vers l'idéal. Ce n'est pas l'enseignement des prêtres qui nous aurait appris que Dieu existe; Oh bien au contraire, avant que nous n'eussions la moindre idée de ce qu'était qu'un prêtre ou même un enseignement, il y eut un instinct en nous qui nous révéla l'être infini. Notre mère n'a eu qu'à prononcer devant nous le nom de Dieu, aussitôt une voix secrète murmura dans notre âme pure encore et nous répéta ce nom avec un accent qu'il ne nous est pas donné d'oublier et dont il nous est impossible de méconnaître le sens. Toi, adversaire de la religion, tu peux nous dire que la foi en Dieu n'est qu'une illusion mais alors il te faudra admettre en même tems que notre sentiment le plus intime, que la conscience que nous avons de nous-mêmes, que toute certitude en nous n'est qu'une illusion!' (ms. in bezit van schrijver dezes, p. 7-8).
35. Cf. C.W. Opzoomer, *Het wezen der kennis. Een leesboek der Logika* (Amsterdam 1863), p. 79-87. Gedeeltelijke heruitgave van dit geschrift (op basis van de uitgebreide 2e druk van 1867) in: Cornelis Opzoomer, *Het wezen der kennis*. Uitgeg., ingeleid en van aant. voorzien door Wim van Dooren (Baarn 1990) [= *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 17]. Voor het



- godsdienstig gevoel zie aldaar p. 99-106. Een citaat ter adstructie: 'Is dan de hoop, de moed, waarmee wij arbeiden, en het leed dragen dat wij door pligtverzaking konden opheffen, een schoone maar ijdele droom, een vrucht der ontvlamde verbeelding, niets meer? Op die vragen geeft ons godsdienstig gevoel het antwoord. Het zegt ons, dat de wereld geen doelloos bestaan heeft' (ed. 1863, p. 79-80; ed. 1990, p. 99-100).
36. Voor de uitgave van deze preek zie noot 33 hierboven. Voor een preek over dezelfde tekst zie Busken Huet, 'Het loon der godsdienst' in *Toespraken gehouden in de concertzaal te Haarlem* (Amsterdam 1864), nr. IX.
  37. Zie de in n. 33 genoemde uitgave, p. 32.
  38. Cf. brief aan zijn vader d.d. 25.12.1864.
  39. Cf. Boersema (n. 1), p. 111-113; De Graaf (n. 1), p. 108.
  40. Brief van 13 maart 1865, geciteerd door Hendrik Muller, *Muller. Een Rotterdams zeehandelaar; Hendrik Muller Szn (1819-1898)* (Schiedam 1977), p. 227. Pierson en zijn collega Réville waren huisvrienden van de Mullers, evenals later Révilles opvolger A.G. van Hamel, o.c., p. 227-228.
  41. (Arnhem 1865). Ook in *VG*, tweede reeks, I ('s-Gravenhage 1904), p. 1-34. Pierson sloot de tekst af op 7.10.1865.
  42. *Dr. Pierson*, p. 31-35; 40
  43. Voor de roman zie o.a. Boersema (n. 1), p. 120-123; De Vooys, (n. 4), p. 17-22. De Graaf (n. 1), p. 102, legt het verband Beelen-Molewater. Voor Molewater zie *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, VII (Leiden 1927), col. 876-877. Pierson bewonderde hem; hij citeert hem in *Rigting en Leven*, p. 365-366.
  44. De chronologie is als volgt: *Dr. Pierson aan zijne laatste gemeente* (1865); Réville, *Nous maintiendrons. Lettre au Dr A. Pierson à l'occasion de ses adieux à sa dernière église* (1865); Pierson, *De moderne richting en de kristelijke kerk* (1866); Réville, *Notre foi et notre droit* (1866); Busken Huet, *Ongevraagd advies* (1866); A. Kuenen, *Het goed recht der modernen* (1866); Pierson, *Gods wondermacht en ons geestelijk leven* (1867).
  45. *Nous maintiendrons*, p. 20.
  46. *Ongevraagd advies*, p. 30.
  47. *Ibid.*, p. 18-22.
  48. Zie Boersema (n. 1), p. 113-114; J. Herderscheê, *De modern-godsdienstige richting in Nederland* (Amsterdam 1904), p. 138-158; C.W. Mönnich, 'De ontwikkeling van de vrijzinnigheid van de negentiende eeuw af' in *Tussen Geest en tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar*, B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen (red.), Utrecht 1989, p. 17-30; J.P. Heering, ed., Albert Réville, *Nous maintiendrons*, heruitgave (facsimile) met inleiding in de reeks *Recherches Wallonnes et Huguenotes*, II (Amsterdam 1996). Voor de teksten zie de uitvoerige excerpten in *Documenta Reformatoria. Teksten uit de geschiedenis van Kerk en Theologie in de Nederlanden sedert de Hervorming*, ed. J.N. Bakhuizen van den Brink et al., II (Kampen 1962), p. 210-244.
  49. Cf. het in n. 22 genoemde artikel van J. van den Berg.
  50. Cf. de opmerking van Réville in *Notre foi et notre droit*, p. 25 over de term 'naturalistes': 'j'emploie ce mot de préférence à l'affreux "anti-supranaturalistes"'.  
 51. *De moderne richting*, p. 71-72. Réville ontkent in zijn reactie dat hij het godsdienstig gevoel met een instinct heeft geïdentificeerd. Wel heeft hij dit laatste als voorbeeld gebruikt, en overigens meent hij dat 'toute tendance suppose un but', *Notre foi et notre droit*, p. 13-15.
  52. *Gods wondermacht*, p. 42.
  53. Cf. reeds Opzoomers opmerking dat men nergens een bovennatuurlijke gebeurtenis mag toelaten, 'noch in het fysische, noch in het psychische', *De waarheid en hare kenbronnen*, Amsterdam 1859, p. 97.
  54. *Gods wondermacht*, p. 64.
  55. *Ibid.*, p. 82.
  56. *Ibid.*, p. 82
  57. *Ibid.*, p. 37.
  58. 'Voorbericht' (gedateerd maart 1868) van *Schoonheidszin en levenswijsheid. Twee voorlezingen*, Arnhem 1868, p. 8. Pierson betoogt in dit voorbericht dat de huidige theologie innerlijk tegenstrijdig is; zelfs de meest moderne theologie is tegenover het redenerend verstand niet te rechtvaardigen. Het is dan ook 'onwaar, dat er eene theologie der duisterlingen en een meer verlichte theologie zou bestaan. Louter willekeur heeft bij die onderscheiding voorgezeten' (p. 13-14). Anderzijds kan men het godsdienstig gevoel eerbiedigen als 'zielkundig verschijnsel'.

Voozover theologie een beschrijving van dit gevoel is, verdient zij respect. Maar ‘als wetenschappelijke theorie, is geen enkele dogmatiek eerbiedwekkend’ (p. 14-15).

59. Cf. Brief van Allard Pierson aan zijn broer Nicolaas, [Heidelberg, april 1871?], in *Briefwisseling van Nicolaas Gerard Pierson 1839-1909*, ed. J.G.S.J. van Maarseveen, I (Amsterdam 1990), p. 481-485. In deze brief geeft Pierson een beknopte geestelijke autobiografie. Het betreft informatie die Nicolaas mocht doorgeven aan de president-curator van de Utrechtse Universiteit met het oog op een eventueel hoogleraarschap van Allard. Met deze omstandigheid dient men rekening te houden bij de beoordeling van de brief, waarin Pierson zich lijkt te willen presenteren als minder gevaarlijk dan men in Nederland zou kunnen denken.
60. Cf. voor deze periode vooral Piersons brieven aan Adriaan Gildemeester, in Hidde R.J. van der Veen, *Brieven van Allard Pierson aan Adriaan Gildemeester 1865-1874*. Verzameld, uitgegeven en voorzien van inleiding en aantekeningen. Doctoraalscriptie VU Amsterdam, Nederl. Taal- en Letterkunde (Amsterdam 1984, 2e uitgave 1995) (ex. aanwezig in Réveil Archief).
61. Dit agnosticisme ging m.i. veel verder dan het besef ‘dat de kennis in de zin waarin de natuurwetenschappen die hebben gedefinieerd, de mens ontvalt’, zo Marcel Barnard, *Een weemoedige tint* (n. 1), p. 185, cf. p. 174, 182.
62. Cf. Van der Veen (n. 60), p. 100.
63. Zie de hierboven geciteerde preek van 13 november 1864, met noot 34.
64. Cf. Schram in zijn ‘Nabeschouwing’ (n. 1), p. 257.
65. Cf. hierboven, p. 96.

## 7

**Oene Noordenbos, theoloog en vrijdenker**

Oene Noordenbos<sup>1</sup> was in de naoorlogse jaren een van de bekendste vertegenwoordigers van het moderne humanisme en de vrijdenkersbeweging. Politiek stond hij links; hij behoorde tot de oprichters van de PSP. Telkens komt men hem tegen in de omgeving van de historicus Jan Romein. Romein begon in Leiden als theoloog, maar gaf deze studie na een jaar op; Noordenbos deed alle theologische examens en promoveerde zelfs in de theologie - op een proefschrift over het atheïsme. Beiden waren, met een afstand van enkele jaren, lid van het dispuut Quisque Suis Viribus ('Ieder met zijn krachten'), dat opgericht was in 1841<sup>2</sup>. Dit theologengezelschap was in zoverre typisch Leids, dat persoonlijke godsdienstige vorming van de leden geen belangrijke rol speelde. Dit in tegenstelling tot een gezelschap als het Utrechtse Secor Dabar ('Gedenk het Woord') dat opgericht werd in 1844. De leden van dit dispuut hielden zich, geïnspireerd door de geest van het Réveil, onder meer bezig met ziekenbezoek en zondagschoolwerk en richtten in 1846 de zendingsvereniging Eltheto op<sup>3</sup>.

Hoe ging het in de tijd van Romein en Noordenbos in Quisque toe? Romein, in Leiden aangekomen in 1914, herinnerde zich in 1941 het volgende:

Toen ik indertijd als eerste jaars bij het theologisch studentendispuut 'Quisque suis viribus' hospiteerde, kreeg ik de opdracht om een speech te houden over een zelfgekozen thema. De onbeschrijflijke herrie, die er in dat gezelschap heerste - het nabroodje was al begonnen - inspireerde mij tot de tekst 'Es bildet ein Talent sich in der Stille und ein Charakter in dem Strom der Welt' -

maar laat ik aanstonds bekennen, dat ik veel verder dan die inspiratie die avond niet gekomen ben. Ik wist weliswaar heel goed waarmee ik beginnen wilde, n.l. dat mijn gastheren, gehoord het lawaai, dat zij volbrachten, en gehoord mijn tekst, van mij dus niet iets talentvols hadden te verwachten, doch dat ik daartegenover hoopte, dat zij met hun meesterlijke imitatie van de ‘Strom der Welt’ tot mijn karaktervorming zouden bijdragen. Dan, in plaats van dat karakter alvast te tonen door nog harder te schreeuwen dan zij, en het bombardement van hardgebakken broodjes te negeren, beging ik de onhandigheid om om stilte te verzoeken, ten einde mij verstaanbaar te maken. Dit verdubbelde uiteraard slechts het lawaai, want zij begonnen nu in koor te brullen, dat het verachtelijk was om op het meelij te speculeren. Die uitspraak - U merkt het, want de avond waarvan ik nu vertel ligt al meer dan een kwart eeuw terug - heeft een onvergetelijke indruk op mij gemaakt, en, neem ik aan, ongewild toch werkelijk tot de vorming van mijn karakter bijgedragen. Het was althans de eerste, maar ook de laatste keer, dat ik bij mijn publiek een beroep op hun medelijden gedaan heb<sup>4</sup>.

Romein heeft van zichzelf gezegd dat hij als student in de theologie minder theoloog geweest is dan ooit; als eerstejaars hing hij voornamelijk rond in nachtkroegen<sup>5</sup>. Wie hem als beginnend theoloog wil leren kennen, dient zich te wenden tot de gymnasiast Romein<sup>6</sup>, die Schleiermachers *Reden über die Religion* las, een begin maakte met de vertaling van het Johannesevangelie, een lang gedicht schreef op basis van het Hooglied, en zich diepgaand bezighield met Harnacks *Dogmengeschiede*. In het Romein-archief bevindt zich het concept van een briefje aan Adolf von Harnack van 18 december 1912, waarin Romein de grote kerkhistoricus nadere uitleg vraagt over een plaats in Tertullianus' *De anima*. Hij verdiepte zich in de theologie van Paulus, in het vraagstuk van Jezus' messiaanse zelfbewustzijn, in de verhouding tussen het Nieuwe Testament en de mystiek. In de jaren

1912-1914 werkte hij aan een kerkgeschiedenis<sup>7</sup>. De jonge Romein was niet alleen wetenschappelijk geïnteresseerd; hij was ook zeer religieus. In een preek over 1 Cor. 1:22-24 schreef hij: 'ik ben geboren als theoloog, als theoloog zal ik sterven' (deze zin is later - door wie? - doorgestreept). Zijn persoonlijke geloofsbelijdenis, in 1913 opgesteld met het oog op zijn toetreding tot de doopsgezinde gemeente, is bewaard gebleven<sup>8</sup>. Het stuk telt 16 bladzijden en is opgedragen aan zijn moeder. Na een gebed begint het als volgt: "Wij gelooven in U en in Uwe Almacht", aldus luiden de aanvangswoorden van de belijdenis mijner moeder...'. Romein kiest bewust voor de doopsgezinden, want zij zijn dichter gebleven bij de Paulinische vrijheidsgedachte, bij het persoonlijk leven met God zonder middelaar, terwijl de Nederlandse Hervormde Kerk naar zijn mening eigenlijk twee middelaars kende: de Godszoon Christus, die op zijn beurt alleen kenbaar was via het 'onfeilbare Woord Gods'.

Maar in Leiden bleef van dit enthousiasme weinig over. Blijkens zijn nagelaten papieren heeft hij in elk geval serieus Hebreeuws gestudeerd; samen met zijn dispuutgenoot, de latere kerkhistoricus J.N. Bakhuizen van den Brink (evenals Romein in 1914 te Leiden aangekomen), las hij het bijbelboek Jona in de grondtekst<sup>9</sup>.

Oene Noordenbos, op 5 juli 1896 als zoon van een onderwijzer in het Friese Bozum geboren, had door zijn moeder eveneens een doopsgezinde achtergrond<sup>10</sup>. Hij bezocht de HBS te Leeuwarden en deed daarna, op 26 juli 1917, eindexamen Gymnasium in dezelfde stad. Onder invloed van enkele 'rode dominees' ging hij theologie studeren te Leiden. Zijn schoolopleiding en studie werden bekostigd door een toelage uit een particulier studiefonds, het Klaas Tiglerleen<sup>11</sup>. Het is wel zeker dat het studentenleven de jonge Noordenbos niet aantrok. Anders dan de eerstejaars Romein, die er overigens financieel beter voorstond en in 1915 een grote erfenis had ontvangen<sup>12</sup>, behoorde hij niet tot het type van de feestvierders<sup>13</sup>. Een hospitantenavond zoals door Romein beschreven moet hem afgeschrikt hebben. Van de 'scriptie' die nieu-

we leden van Quisque Suis Viribus moesten schrijven maakte Noordenbos, in tegenstelling tot vele anderen, niets. Over het hem opgegeven thema ‘Een vergelijkende verhandeling over de ethische waardering van het huwelijk bij Ovidius, Mozes, Chantepie de la Saussaye’ wist hij niets verstandigs, noch iets onzinnigs te zeggen; hij kon slechts wijzen op het belang van het onderwerp<sup>14</sup>.

Drie jaar later meldt het Jaarverslag van het dispuut over de jaren 1920-1921: ‘Noordenbos bedankte in Nov. 1920 voor zijn lidmaatschap, omdat hij zich in de sfeer van Quisque niet meer thuisvoelde’<sup>15</sup>. Zijn afscheidsbrief schreef hij op 17 oktober 1920<sup>16</sup>. Noordenbos heeft zich niet kunnen aanpassen aan de geestelijke atmosfeer van Quisque. Hij heeft aan het dispuut alleen in zoverre iets gehad, dat hij door het verzet dat Quisque bij hem opriep zich meer bewust is geworden van zijn eigen aard. Omdat de ontwikkeling van zijn persoonlijkheid door zijn lidmaatschap niet bevorderd, maar eerder geremd wordt, lijkt uittreding hem de aangewezen weg.

Toen ik geïnaugureerd werd, wees de praeses er op dat Quisque de geheele persoon eischte en dat men in haar zich moest opwerken tot sterker en dieper persoonlijkheid. Ik meen niet geheel te gaan buiten de lijn van dit gezegde, wanneer ik nu uittreed; het is gebleken dat mijn persoonlijkheid zich niet in Quisque's verbond zal ontwikkelen. De verbintenis, die in vrijheid is gesloten, moet zich oplossen, wanneer samengaan op zijn mooist sleur is geworden.

De brief van Noordenbos is tamelijk uitvoerig, maar de schrijver maakt toch niet duidelijk waarom het dispuut voor hem ‘vooral een stiefmoeder’ is geweest. Bedoelt hij met woorden als ‘sfeer’, ‘traditie’, ‘wezen’, ‘geestelijke atmosfeer’ alleen de stijl, de manier waarop de leden met elkaar omgingen? Is het gebrek aan vriendschappelijk contact, dat Noordenbos als bijkomend argument noemt, in werkelijkheid misschien het doorslaggevende geweest? Of moeten we,

mede op grond van wat ons over zijn latere ontwikkeling bekend is, veronderstellen dat hij al spoedig ontgroeide aan het geloof en aan de theologie voorzover deze voorbereidde op het predikantschap?

Noordenbos huwde op 26 oktober 1922 te Rotterdam Geertruida Johanna de Klerk. Maar nog tijdens de verlovingstijd zou hij haar hebben toevertrouwd dat hij niet meer geloofde<sup>17</sup>. Het is mogelijk dat hij al in 1920 door twijfel was aangetast en zich daarom niet meer thuisvoelde in een theologisch dispuut. De brief zegt hier niets over en lijkt dit aspect te verzwijgen. Noordenbos schrijft dat er buiten Quisque ‘zooveel openligt wat het dubbel en dwars waard is, meer van mij te vragen’. Ik neig ertoe ‘Quisque’ hier breder op te vatten als ‘de theologie’. Het valt op dat Noordenbos nergens zegt dat hij verwacht zich buiten het dispuut tot een beter theoloog te kunnen ontwikkelen. Over zijn houding tegenover de studie der godgeleerdheid vernemen wij niets. Vermoedelijk besepte hij al vroeg dat hij geen predikant zou kunnen worden, maar voelde hij zich moreel verplicht zijn studie af te maken. In het korte *in memoriam* dat in 1978 verscheen in het humanistische tijdschrift *Rekenschap* gaat P. Spigt nog verder. Hij stelt het zo voor dat de toelage toegekend werd op voorwaarde dat de begiftigde zijn studie geheel zou voltooien, tot en met de promotie, ‘op straffe van de terugbetaling van het “leen” aan het fonds’<sup>18</sup>.

Hoe dit ook zij, Noordenbos zette zijn studie voort. Kort nadat hij Quisque vaarwel had gezegd legde hij op 2 november 1920 zijn kandidaatsexamen af. De bul is getekend door de hoogleraren Roessingh en Windisch. Op 26 mei 1921 hield hij onder voorzitterschap van de kerkelijk hoogleraar L. Knappert zijn proefpreek te Leiden. Dat in het persoonlijk vlak niet ieder contact met zijn oude dispuut verbroken was, blijkt uit de keuze van de paranimfen: J.W. van Nieuwenhuyzen en H. de Vos. Een half jaar later, op 9 november 1921, werd Noordenbos door het Provinciaal kerkbestuur van Overijssel toegelaten tot de evangeliebediening<sup>19</sup>. Men moet aannemen dat hij toen belijdend lidmaat van de Nederlandse Hervormde Kerk was. Volgens familieoverlevering

zou hij eenmaal op proef hebben geprekeerd over het thema ‘Verzamelt U geen schatten op aarde’ (Matth. 6:19), een keuze die hem volgens zijn oudste dochter ten voeten uit typeerde.

Maar ondertussen was er datgene wat buiten de theologie voor hem openlag, vermoedelijk het ruimere veld van de geschiedenis en de literatuur waarop Romein zich reeds jaren bewoog. Misschien is de vriendschap met Romein al in Leiden begonnen, en is Noordenbos ook al vroeg door diens marxisme beïnvloed.

Uit het huwelijk Noordenbos-de Klerk werden drie dochters (1923, 1925, 1931) en een zoon (1937) geboren. Om in zijn onderhoud te voorzien, aanvaardde Noordenbos een functie als assistent bij de Rotterdamse Gemeentebibliotheek, waar hij tot 1944 werkzaam zou blijven, de laatste tien jaar als conservator. Pas op 19 februari 1926 legde hij het doctoraalexamen af. Het examen omvatte de vakken systematische theologie (= godsdienstwijsbegeerte) en staathuishoudkunde.

Samen met zijn vrouw gaf hij in 1929 een Nederlandse vertaling uit van de brieven van Abélard en Héloïse. Het fraai verzorgde boek verscheen in 500 genummerde exemplaren bij Brusse in Rotterdam. In zijn inleiding wijst Noordenbos op de menselijke en cultuurhistorische waarde van deze correspondentie. Tegenover Abélards subtiele overredingskunst plaatst hij Héloïses hartstocht, ‘die nog zoo fel leeft als op den dag, waarop zij was ontstoken, die haar alles is, meer dan eerbaarheid, dan goeden naam, dan vroomheid, deze “zonde”, haar dierbaarder dan haar eeuwig heil’<sup>20</sup>.

Van de beklemde toon van de afscheidsbrief aan *Quisque Suis Viribus* is hier geen spoor meer te bekennen. Inmiddels had Noordenbos zijn houding tegenover zijn oude studierichting bepaald: op 25 juni 1928 bood hij *De Gids* een artikel aan met een begeleidend schrijven waarin hij zichzelf introduceerde als een ‘aan geen kerkgenootschap gebonden, niet theologiserend theoloog’. Het artikel handelde over het boek van de jezuïet Jac. van Ginneken, *Voordrachten over*



*het katholicisme voor niet-katholieken*. De redacteurs H.T. Colenbrander en D. Crena de Iongh vonden het stuk zeer geschikt, Maar Huizinga was tegen, hoewel hij het ‘naar den vorm, goed geschreven’ vond. Het artikel werd niet geplaatst<sup>21</sup>. Veel later verschenen artikelen van Noordenbos' hand in *De Gids*: in 1944 een lang stuk over *De Kroniek van Tak*<sup>22</sup>, en in 1971 een bijdrage over de eeuw der Verlichting<sup>23</sup>.

Noordenbos' promotie tot doctor in de godgeleerdheid aan de Rijksuniversiteit te Leiden vond plaats op 27 maart 1931. De titel van het proefschrift luidde *Het atheïsme in Nederland in de negentiende eeuw. Een kritisch overzicht* (Rotterdam 1931). Op de eerste bladzijde herdacht de auteur zijn leermeesters K.H. Roessingh (overleden op 29 oktober 1925) en H.T. de Graaf (overleden op 2 december 1930). Roessingh had zijn aandacht op het onderwerp gevestigd, en met instemming van De Graaf had hij het plan nader mogen uitwerken. Als promotor trad ‘ambtshalve’ op A. Eekhof.

Het ‘Woord vooraf’ begint als volgt: ‘Het verschijnsel van de verwijdering van de Kerk en van de godsdienst, dat kenmerkend is voor een groote groep van ons volk, is de aanleiding geweest tot het schrijven van dit boek’. Zo wist Noordenbos zijn boek als theologische dissertatie te legitimeren, zonder dat hij zich hoefde uit te spreken over de vraag of men deze verwijdering van kerk en godsdienst al dan niet moest betreuren. Het begrip ‘atheïsme’ gebruikt hij bewust in neutrale zin, als een term die van zijn gevoelswaarde ontdaan is. Het boek bevat een rijkdom aan gegevens over de geschiedenis van het tijdschrift *De Dageraad*, opgericht in 1855, en van de gelijknamige vereniging die een jaar later tot stand kwam. Multatuli en de onkerkelijk geworden theologen Johannes van Vloten, Busken Huet en Allard Pierson krijgen de aandacht die zij verdienen. Noordenbos gaat ook in op de verbinding die het oorspronkelijk liberale en burgerlijke atheïsme aanging met de socialistische beweging. In de *NRC* preees W. van Ravesteyn het in de auteur dat hij zijn onderwerp ‘niet uit de hoek van het een of andere kerkgenoot-

schap, de een of andere school, of, wat nog erger is, met politieke vooringenomenheid heeft bekeken. Dit wordt, ook in ons land, hoe langer hoe zeldzamer<sup>24</sup>. Het boek van Noordenbos is nog steeds niet door een beter vervangen. De in 1976 bij SUN te Nijmegen verschenen publicatie *Atheïsme en vrijdenken in Nederland* bevat een fotomechanische herdruk van de handelsuitgave van Noordenbos' dissertatie, waaraan toegevoegd is 'Raddraaiers der redelijkheid. Portretten van vrijdenkers', door P. Spigt. Deze stukken waren in de jaren 1954-1957 verschenen in *De Vrijdenker*.

In 1934 werd Noordenbos benoemd tot conservator aan de Rotterdamse Gemeentebibliotheek. In hetzelfde jaar verleende hij zijn medewerking aan Romeins werk *De lage landen bij de zee*, waarin hij de hoofdstukken 20 ('De Verlichting. Rationalisme en sentimentaliteit') en 23 ('Romantiek en Réveil') voor zijn rekening nam. Hij zou nog vaker aan projecten van Romein deelnemen. Beiden waren zij ook betrokken bij het 'Comité van Waakzaamheid van anti-nationaalsocialistische intellectuelen'. Noordenbos was zich terdege bewust van het gevaar dat Duitsland voor Europa betekende. Reeds in 1933 zinspeelde hij in een artikel over 'verboden boeken' op de censuur in het buurland<sup>25</sup>. In de brochurereeks van het Comité verscheen in 1937 Noordenbos' beschouwing *Religie en Nationaalsocialisme*. Hierin werd het nationaal-socialisme getekend als een fanatieke pseudoreligie, waarin aan de 'Jood-Bolsjewiek' de rol van duivel was toebedeeld. In tegenstelling tot het marxisme, dat, ook al keerde het zich tegen de godsdienst, toch binnen het kader van de christelijk-humanistische traditie bleef, betekenden fascisme en vooral nationaal-socialisme een breuk in de continuïteit van de Westeuropese 'op klassieke beschaving en Christendom opgebouwde cultuur'.

Wanneer Noordenbos in deze brochure pseudoreligie met beslistheid afwijst, welke voorstelling maakt hij zich dan van religie die niet gecorrumpeerd is? Hij verwerpt het geloof dat de mens bepaald zou zijn door bodem, bloed en ras. Het 'godsdienstig determinisme' daarentegen van Augustinus en Calvijn berust naar zijn mening op 'diepe ervaringen'.

Dat Noordenbos dit geloof respecteert betekent niet dat hij het ook voor zijn rekening kan nemen. Veeleer lijkt hij in het volgende citaat zijn eigen ontwikkelingsgang te tekenen: ‘Waarlijk religieus leven doorloopt een innerlijk proces, in den mensch en in de historie en doet zich voor als een strijd van geloof en twijfel, waarbij soms uit religie, naar het woord van Multatuli, geloovigen ongeloovig worden’. En als de kern van de religie ziet Noordenbos ‘de liefde die zichzelf niet zoekt’<sup>26</sup>.

Noordenbos wist zich erfgenaam van de Westeuropese, christelijk-humanistische traditie. Zijn grote waardering voor Erasmus zal dan ook geen verwondering wekken. De bibliotheek waaraan Noordenbos verbonden was bezat bovendien een grote collectie Erasmiana. In het jaar 1936, toen herdacht werd dat Erasmus vier eeuwen daarvoor in Bazel overleden was, verscheen *Brieven van Erasmus*, ‘gekozen, vertaald en toegelicht door Dr. O. Noordenbos en Truus van Leeuwen. Met een woord vooraf door Prof. Dr. J. Huizinga’<sup>27</sup>. Mevrouw G. van Leeuwen werkte eveneens op de Rotterdamse bibliotheek; samen met haar verzorgde Noordenbos later de tweede aflevering van de *Bibliotheca Erasmiana Rotterdamsis* (Rotterdam 1941), een catalogus die in 1936 begonnen was door Willem de Vreese, maar nooit verder kwam dan twee afleveringen.

Noordenbos trad ook als spreker op tijdens de herdenkingsbijeenkomst die op 10 en 11 juli 1936 in Rotterdam gehouden werd, en waar ook het woord werd gevoerd door J. Lindeboom, A. Hyma, R. Regout, R.R. Post, W. Köhler, A. Renaudet, Mrs. H.M. Allen (de echtgenote van P.S. Allen, die in 1933 was overleden) en J. Huizinga. In zijn voordracht ‘Erasmus en de Nederlanden’ bespreekt Noordenbos niet alleen de vraag hoe Erasmus stond tegenover Holland en de Nederlanden, maar ook welke invloed hij op de Nederlanden heeft uitgeoefend. Hierbij wijst Noordenbos op de erasmiaanse traditie van de verlichte burgerij en op de erasmiaanse sympathieën van de Nederlandse hervormingsgezinden, met name de doopsgezinden<sup>28</sup>. Over de betekenis en de waarde

van de erasmiaanse erfenis sprak hij zich zonder omwegen uit in een boekje dat verscheen in het eerste oorlogsjaar: *In het voetspoor van Erasmus* (Den Haag 1941). De geest van Erasmus noemt hij hier een ferment dat aan geen waarachtige cultuur mag ontbreken. De auteur is zich ervan bewust - en dit geldt ook voor zijn andere publicaties - dat de 'humanitas' bij Erasmus een weg is, 'niet de eindbestemming; want deze ligt in het Christendom'. Met andere woorden: nergens probeert Noordenbos Erasmus minder christelijk te maken dan deze zelf wenste te zijn. Het Erasmusbeeld van Noordenbos komt grotendeels overeen met dat van vrijzinnig-protestantse kerkhistorici als F. Pijper en J. Lindeboom, bijvoorbeeld waar hij meent dat voor Erasmus de christelijke idee was belichaamd in Christus, maar 'niet in zijn Godszoonschap, in zijn zoendood, dus in zijn kerkelijk-dogmatische beteekenis, maar in Christus' leven, in zijn ethisch-evangelische beteekenis'. Na de 'crisis' van de zeventiende eeuw (Hazard), waarin de mens losraakt van zijn vroegere banden, 'is de erasmiaanse geest het middel geweest, dat den overgang van geloovigheid tot half- of ongeloovigheid heeft mogelijk gemaakt zonder dat de breuk met het verleden volstrekt is geworden'. Naar de mening van Noordenbos is de Erasmiaanse geest van actuele betekenis voor de moderne cultuur, omdat het christelijk humanisme bijgedragen heeft tot de ontwikkeling van het begrip menselijke waardigheid<sup>29</sup>.

Hoe hij de verhouding tussen modern humanisme en christendom zag, zette hij uitvoerig uiteen in artikel<sup>30</sup> geschreven tegen een stuk van L.J.M. Feber 'Wereldhistorische krachtmetingen des geestes' dat verschenen was in *De Stem* van 1941. De redactie gaf in een onderschrift reeds te kennen dat de tendens van Febers artikel ver afweek van de uitgangspunten die *De Stem* huldigde. Feber beschouwde de rampzalige toestand van de Europese cultuur als een gevolg van het humanisme, dat ten onrechte uitging van de menselijke autonomie. Anders dan Johannes Tielrooy, die Feber in *De Stem* bestreed door ondubbelzinnig voor deze autonomie te kiezen<sup>31</sup>, kon Noordenbos met dit begrip weinig beginnen.

Want ook een humanist is niet zijn eigen wetgever; ook hij ontleent noties van goed en kwaad, waar en onwaar, aan zijn omgeving. Noordenbos schrijft het christendom als het ware een functie toe in de ontwikkelingsgang van het moderne humanisme: dankzij het christendom was de mens in staat zich als individu tegenover de natuur te stellen, en daardoor zijn wetenschap en techniek pas waarlijk mogelijk geworden. Het door Feber bestreden humanisme met zijn mechanisering en verzakelijking 'is niet anders dan een loot van den Christelijken boom'.

Elders legt Noordenbos meer de nadruk op de klassieke oorsprongen van het moderne humanisme, maar in dit artikel beroept hij zich tegenover Feber op diens mede-christenen Berdjajew, Guardini en Buytendijk. Meende Feber dat de Europese cultuur gered kan worden door een terugkeer naar het geloof in het Godsrijk, Noordenbos merkt daartegen op dat hier twee ongelijksoortige grootheden met elkaar in verband gebracht worden. In wezen kent het christelijk geloof geen 'betere toekomst', want deze ligt buiten de tijd. 'Het geloof in een betere toekomst is zelf een product van dat humanisme, dat niet meer gelooft in de Christelijke toekomstverwachtingen van Gods Rijk, dat op aarde zal neerdalen, niet door 's mensen toedoen, maar als een wonder, uit Gods wil'. Dat impliceert dat 'de redding van Europa' voor het christelijk bewustzijn eigenlijk 'iets bijkomstigs' moet zijn<sup>32</sup>.

Zowel hier als elders zien wij dat Noordenbos steeds een scherp onderscheid maakt tussen het christendom zoals het naar zijn overtuiging oorspronkelijk is geweest - radicaal eschatologisch en dus letterlijk 'niet van deze wereld' - en het christendom zoals het zich historisch heeft ontwikkeld en als zodanig een cultureel fenomeen van de hoogste orde is geworden.

Op 1 november 1943 werd Noordenbos bij besluit van de Generalkommissar für Verwaltung und Justiz uit zijn functie ontheven. Het gezin woonde enige tijd in het huis van de Romeins, die zelf elders verbleven<sup>33</sup>. Op 1 januari 1944 werd

Noordenbos op aanbeveling van Romein benoemd tot algemeen redactiesecretaris van de *Eerste Nederlandse Systematisch Ingerichte Encyclopedie* (ENSIE). Het betrof een breed opgezet project dat onder leiding stond van J. Romein, H.J. Pos en H.A. Kramers. De redactie wilde met dit werk de ‘levenseenheid’ hervinden die door de verregaande wetenschappelijke specialisering verloren dreigde te gaan<sup>34</sup>. Het was voorts de bedoeling, aldus de idealistische Romein, ‘ook jonge begaafde arbeiders een instrument mede in handen geven met behulp waarvan zij hun eigen latent talent zouden kunnen ontdekken’<sup>35</sup>. Het werk werd grondig voorbereid; vooraanstaande geleerden verleenden hun medewerking, onder wie zes oud-leden van Quisque Suis Viribus (Noordenbos' jaargenoten H. de Vos en C.J. Bleeker; voorts J.N. Sevenster, J. de Graaf, A.Th. van Leeuwen en E. Jansen Schoonhoven).

Noordenbos leverde zelf twee bijdragen over respectievelijk ‘bibliotheken en leeszalen’ en over ‘de vrije gedachte’<sup>36</sup>. Laatstgenoemd artikel, met zijn voor de latere Noordenbos typerende titel, behandelt agnosticisme, scepticisme en atheïsme. Over het moderne humanisme zegt hij: ‘Het Humanisme, nog niet zo lang geleden met medelijdende welwillendheid bejegend, is na de tweede wereldoorlog een onmisbaarheid gebleken als wereld- en levensbeschouwing van het onkerkelijk deel der bevolking.’

Noordenbos sprak hier mede over zichzelf. Hij was actief in de humanistische beweging; van 1947-1951 fungeerde hij als voorzitter van de afdeling Amsterdam van het Humanistisch Verbond. In 1946 werd het maandblad voor cultuur en politiek *De Nieuwe Stem* opgericht door N.A. Donkersloot (Anthonie Donker), Noordenbos, Pos en Romein. Evenals *De Stem* (1921-1941) was het tijdschrift humanistisch van inspiratie, maar met dit verschil dat *De Nieuwe Stem* een sociaal en progressief humanisme voorstond. Zolang het blad verscheen (1946-1967) maakte Noordenbos deel uit van de redactie; van 1953-1958 was hij bovendien redactiesecretaris<sup>37</sup>. Uit zijn bijdragen en recensies komt naar voren dat zijn theologische interesse altijd groot is ge-

bleven. Hij wijdde in de tweede jaargang (1947) bijvoorbeeld een bespreking aan het speciale humanisme-nummer van het christelijk-culturele maandblad *Wending*. Hij wees op de misverstanden die aan protestantse zijde ten aanzien van het humanisme leefden, zoals de mening dat dit gebaseerd zou zijn op geloof in de wezenlijke goedheid van de mens - een geloof dat sommige, maar niet alle humanisten eigen was.

Hier interesseert ons vooral wat Noordenbos te zeggen had over christendom en theologie. Van modieuze terminologie, gewichtigdoenerij en vaagheden is hij altijd afkerig geweest. Met instemming citeerde hij zijn leermeester H.T. de Graaf, die naar aanleiding van een uitspraak van de Zwitserse theoloog Emil Brunner ('Das Wagnis Gott als Erstes zu setzen als Voraussetzung aller Setzungen') gesproken had van 'dikke woorden'. De artikelen in *Wending* waren hier niet vrij van. Wat de liberale, 'moderne' theologie betreft, deze beschouwt Noordenbos als een débâcle; de 'poging om een ondogmatisch Christendom te vinden in de Evangelien, die zelf van begin tot einde dogmatische constructies zijn' moest wel mislukken. Met de radicale opvattingen van Albert Schweitzer kan Noordenbos zich verenigen. 'De Jezus die Schweitzer ontdekt is tegelijk ons vreemder, dieper en historisch aannemelijker.' Hij bewondert Schweitzer als geleerde en als mens, een groot man 'in wie het Christendom als practijk werkte met een alles overwinnende morele kracht'. Voor de humanist is hier geen hoge drempel die het verstaan verhindert. Noordenbos kan zo ver gaan, omdat Schweitzer de leer van de kerk verwerpt en met zijn ethiek van eerbied voor het leven 'een buiten-christelijke trek' in zijn levensbeschouwing heeft opgenomen'.

De voortschrijdende secularisatie beschouwde Noordenbos als een onvermijdelijk historisch proces. Dat de kerk zich meer aan sociale taken ging wijden, veranderde hieraan weinig, omdat de eigenlijke boodschap van de kerk nu eenmaal niet op sociaal terrein lag. 'De grondslag van de christelijke Kerk is en blijft het geloof in de opgestane Christus'<sup>38</sup>. Op zichzelf genomen had Noordenbos, en met hem de kring rond *De Nieuwe Stem*, natuurlijk geen enkel bezwaar tegen

activiteiten op politiek en sociaal terrein, ook niet wanneer deze door christenen werden ondernomen, integendeel. Maar dat nam niet weg dat het christendom naar zijn mening oorspronkelijk iets anders beoogde. Elders formuleert hij dit scherp: de oorspronkelijke christelijke boodschap ‘gaf de geschiedenis geen zin, maar ontkende deze in haar verwachting van het nabij-zijn van het wereldeinde’<sup>39</sup>.

Maar zoals reeds opgemerkt, met de feitelijke ontwikkeling van het christendom was het anders gesteld. ‘En is de stuwkracht in de expansie van de westerse beschaving over heel de wereld in laatste instantie niet gewekt uit het Christendom?’, zo schreef Noordenbos op de eerste bladzijde van zijn boekje *Plan en gericht. Augustinus* (Arnhem 1952.)<sup>40</sup>. Het verscheen in de serie *Gastmaal der Eeuwen. Tafereelen uit de Cultuurgeschiedenis van Europa*, die onder redactie stond van Noordenbos, K.F. Proost en Theun de Vries. Aan deze reeks is onder meer meegewerkt door J.H. Waszink (*Petrarca*), J. Lindeboom (*Sebastiaan Franck*) en E.J. Dijksterhuis (*Het wereldbeeld vernieuwd. Van Copernicus tot Newton*). In dit gezelschap slaat Noordenbos geen slecht figuur. Hij doet Augustinus volledig recht, bijvoorbeeld waar hij zegt dat de *Confessiones* oorspronkelijk niet gelezen werden uit psychologische belangstelling, maar vooral omdat het werk diende, ‘zoals Augustinus ‘t zelf bedoeld had, als voorbeeld voor anderen, om te tonen hoe groot Gods barmhartigheid geweest was, die hem in al zijn misslagen en dwalingen toch niet had losgelaten’<sup>41</sup>.

Zijn principieel humanistische overtuiging droeg Noordenbos uit in afzonderlijke publicaties, zoals in zijn bijdrage ‘Het humanisme in de moderne wereld’, in de door het Humanistisch Verbond uitgegeven bundel *Wordend Humanisme* (Utrecht 1950)<sup>42</sup>. Dit artikel werd in 1991 door Paul Cliteur en Wim van Dooren ‘met groot genoegen aan de onverdiende vergetelheid ontrukkt’ en herdrukt als hoofdstuk 5 van de door hen geredigeerde bundel *Geschiedenis van het humanisme*, een publicatie die tot stand kwam op initiatief van het Humanistisch Studiecentrum Nederland<sup>43</sup>.



Noordenbos hanteerde niet alleen de pen, hij vervulde ook spreekbeurten, en verzorgde op zondagochtenden ‘humanistische radiolezingen’ onder de enigszins kerkelijk aandoende titel *Het Woord van de Week*. Zo sprak hij op 12 oktober 1952 over ‘Wankelende dierbaarheden’, waaruit ik twee typerende citaten geef. ‘De echte nieuwe geest, heeft eens Allard Pierson gezegd, bestaat daarin, dat men kloek weet te leven met hetgeen de Engelsen “open questions” - open vragen - noemen en bij machte is het te stellen buiten die bedrieglijke vastheid, naar welke zovelen nog hunkeren.’ En vervolgens: ‘Als ik bijvoorbeeld lees dat een Nederlands predikant, die in Zuid-Afrika werkzaam is, waarschuwt dat de emancipatie van de gekleurde bevolking onze “christelijke beschaving” te niet zal doen, dan moet toch de vraag bij ons opkomen met welk recht die beschaving die emancipatie wil tegenhouden, welke, in groot historisch verband gezien, juist door die christelijke beschaving gesteund had moeten worden, wilde zij inderdaad voldoen aan haar beschavingstaak<sup>44</sup>. Het politiek georiënteerde *Nieuwe Stem*-humanisme werd overigens door vele leden van het Humanistisch Verbond niet gewaardeerd.

De Vrijdenkersvereniging De Dageraad, opgericht in 1856, waaraan Noordenbos in zijn dissertatie zoveel aandacht had besteed, stond van 1954 tot 1957 onder zijn voorzitterschap. Ter gelegenheid van het eeuwfeest wijdde hij twee publicaties aan de geschiedenis van de vereniging: een brochure<sup>45</sup>, en een gedetailleerde studie in een mede door hemzelf geredigeerde gedenkbundel, waaraan ook door niet-leden werd meegewerkt<sup>46</sup>.

De jaren vijftig vormden het hoogtepunt van Noordenbos' publicistische en redactionele werkzaamheden. Zijn werk voor *De Nieuwe Stem*, de ENSIE en de reeks *Gastmaal der Eeuwen* is reeds gememoreerd. Onder Noordenbos' leiding kwam de Nederlandse bewerking tot stand van Alexander Randa's *Handbuch der Weltgeschichte*, die in vijf delen verscheen onder de titel *Geschiedenis der mensheid* (1956-1962)<sup>47</sup>. Maar ook een boekje als dat van Fokko Bos, *De vreemde woorden*, werd voor de derde druk (1955) door

hem herzien en uitgebreid. Dergelijke taken nam hij wel meer op zich, maar rijk is hij er niet van geworden, ook omdat hij op financieel gebied niet veeleisend was en nauwelijks gewend was voor zichzelf op te komen. Toen zijn vriend Romein, een actief belegger, hem omstreeks 1938 eens de raad gaf zijn kapitaal naar Amerika over te brengen, kon hij naar waarheid antwoorden dat hij helemaal geen geld had<sup>48</sup>. In 1953 werd Romein een *Liber amicorum* aangeboden. Secretaris van het werkcomité was uiteraard Noordenbos; hij leverde bovendien een artikel over D'Alembert's inleiding tot de *Encyclopédie*. De bundel werd gedrukt in een oplage van 350 genummerde exemplaren, bestemd voor vrienden en bewonderaars, en 650 exemplaren bestemd voor de handel<sup>49</sup>. Noordenbos redigeerde voorts de bundel *Wetenschap en leven. De wetenschap als cultuurfactor in onze tijd* (Haarlem 1959). Zelf behandelde hij hier de geschiedwetenschap. Daarnaast werkt hij mee aan de *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, waarin hij de hem vertrouwde onderwerpen van Verlichting, Romantiek en (theologisch) Modernisme voor zijn rekening nam (1955-1956)<sup>50</sup>.

Het belangrijkste werk uit deze jaren is het boek dat hij samen met E. Brongersma publiceerde in 1954: *Rooms gevaar of katholiek recht*, een discussie in briefvorm tussen een overtuigd humanist en een al even overtuigd katholiek over de politieke invloed van de rooms-katholieke kerk, vrijheid van onderzoek en tolerantie. Noordenbos spreekt in dit boek met grote sympathie over Bonhoeffer, die hij respecteert als verzetsman, maar vooral ook omdat deze de secularisatie van de moderne wereld serieus nam<sup>51</sup>. Een katholieke apologie als Chestertons *Orthodoxy* daarentegen, door Brongersma aangeprezen, beviel hem geenszins: 'Ik vond het een vaak briljant en vernuftig spel met woorden en begrippen binnen de veilige kring die hij in zijn geloof om zich heen had getrokken'<sup>52</sup>. De invloed die de rooms-katholieke kerk op het politieke, maatschappelijke en persoonlijk-ethische leven trachtte uit te oefenen zag Noordenbos als een gevaar voor de mondigheid van de mens. In dit opzicht kwam Brongersma hem wel een paar stappen tegemoet: ook binnen de

katholieke kerk werd gestreden tegen het ‘Roomse gevaar’<sup>53</sup>. In mei 1954 verscheen echter het Bisschoppelijk Mandement waarin katholieken onder meer het lidmaatschap van de Partij van de Arbeid met klem werd ontraden. Ook Brongersma betwijfelde de juistheid van deze maatregel; het gesprek met Noordenbos werd voortgezet in *De Nieuwe Stem*<sup>54</sup>.

Noordenbos was niet alleen politiek bewust, hij was ook als zodanig actief. Hij maakte van de aanvang af deel uit van de vredesbeweging De Derde Weg, die zich onafhankelijk wilde opstellen tusschen Oost en West, omdat ‘deze tweedeling niets anders dan een derde wereldoorlog ten gevolge kon hebben’. Volgens het manifest van de beweging (december 1951) was de strijd voor de vrede nauw verbonden met de strijd voor ‘een diepgaande structuurverandering der maatschappij’. De tekst van het manifest werd afgedrukt in *De Nieuwe Stem* van januari 1952. Tot de 51 ondertekenaars behoorden, naast de leden van de redactie, predikanten als J.J. Buskes, K.H. Kroon en N. van Gelder en de hoogleraren in de theologie G.J. Heering en K.H. Miskotte<sup>55</sup>.

Binnen de Partij van de Arbeid werden pogingen in het werk gesteld om een aanhanger van De Derde Weg op de kandidatenlijst voor de Kamerverkiezingen een verkiesbare plaats te bezorgen. Toen dit mislukte, namen de ‘politiek daklozen’, zoals zij zichzelf noemden, onder wie Noordenbos, in januari 1957 deel aan de oprichting van de Pacifistisch Socialistische Partij (PSP)<sup>56</sup>, de partij waarin ook J. de Graaf een belangrijke rol zou spelen. Noordenbos werd kort hierop lid van de Provinciale Staten van Noord-Holland; van 1962 tot 1968 was hij voorzitter van de PSP-fractie. Hij ijverde onder meer voor de afschaffing van het ambtsgebed; in 1967 werd hiertoe met een kleine meerderheid besloten. In 1962 werd Noordenbos tussentijds lid van de PSP-fractie in de Tweede Kamer, maar in 1963 stelde hij zich wegens zijn gevorderde leeftijd niet herkiesbaar. Een absoluut pacifist is hij overigens nooit geweest; hij toonde begrip voor het geweld dat gebruikt werd door het Zuid-Afrikaanse verzet<sup>57</sup>.

Oene Noordenbos overleed op 24 juni 1978 te Amersfoort, op 81-jarige leeftijd. Tot enkele jaren voor zijn dood bleef hij publiceren, ook over theologische ontwikkelingen. In *Rekenschap* van juni 1971 besprak hij het boek van J. Sperna Weiland, *Het einde van de religie. Verder op het spoor van Bonhoeffer*. De recensie is welwillend en met begrip geschreven, niet alleen omdat de figuur van Bonhoeffer hem nu eenmaal boeide (hij vond zijn brieven ‘ongemeen treffend’), maar ook omdat ‘een theologische vernieuwing en radikalisering in de versie van Sperna Weiland een humanist kan aanspreken, voorzover zij aardser en menselijker is en de gerechtigheid centraal stelt’. Maar hij had - nog steeds - een scherp oog voor jargon en diverse vormen van onduidelijkheid; dan kreeg hij ‘de onbehaaglijke sensatie... in een gelovige mist te zijn geraakt’. Daarbij vroeg hij zich af waarom de religie als historisch verschijnsel eens zal verdwijnen (althans volgens Sperna Weiland in het voetspoor van Bonhoeffer), maar het christelijk geloof niet. En hij concludeert:

‘Onze slotsom kan geen andere zijn dan dat de betekenis van de hier uiteengezette en verdedigde theologie - hoe groot haar belang dan ook mag zijn voor het christelijk geloof en het theologisch denken - voor de wereld daar buiten niet anders dan schromelijk overtrokken wordt. De tijd is voorbij dat de christelijke theologie ons werkelijk zou moeten en kunnen voorlichten over wat er te denken en hoe er te handelen valt voor de toekomst van de mensheid’.<sup>58</sup>

Noordenbos heeft zich als publicist op het terrein van religie en cultuurgeschiedenis gericht tot het ontwikkelde publiek. Als wetenschapsman verdiepte hij zich in de geschiedenis van atheïsme en vrijdenken; de resultaten van zijn onderzoek zijn nog steeds van betekenis. Hij ontwikkelde zich na de tweede wereldoorlog tot een vooraanstaand vertegenwoordiger van het onkerkelijke humanisme, dat hij tegenover protestanten en katholieken op energieke en deskundige wijze verdedigde. Een belangrijk deel van zijn werkzaamheden

was van redactionele en coördinerende aard: men denke aan wat hij deed voor de ENSIE en *De Nieuwe Stem*.

In tegenstelling tot Romein bleef Noordenbos theoloog. Dat hij humanist werd en prijs stelde op de naam van vrijdenker doet hieraan niets af. In de titel van dit stuk is bewust gekozen voor de kwalificatie ‘theoloog en vrijdenker’, en niet voor zoiets als ‘van theoloog tot vrijdenker’, omdat dit een tegenstelling zou suggereren die niet bestaat voor degene die het wetenschappelijk karakter van de theologiebeoefening wenst te handhaven. En zo iemand was Noordenbos. Zo zei hij in 1952 het volgende over de eigenzinnige theoloog G.A. van den Bergh van Eysinga: ‘Hij staat in zijn studie van de oud-christelijke geschriften op het enige standpunt, dat wetenschappelijk verantwoord is: los van elke kerkelijke horigheid’<sup>59</sup>.

Toen het de theologisch student Noordenbos in 1920 duidelijk werd dat het dispuut waarvan hij lid was de ontwikkeling van zijn persoonlijkheid belemmerde, besloot hij te bedanken. Hij had geleerd af te wijzen waar hij innerlijk tegen gekant was, om zich te kunnen inzetten voor hetgeen zijn aandacht ‘dubbel en dwars’ waard was. Zo werd hij ‘het type van de bedachtzame, propere, wat onhandige intellectueel, niet vlot maar degelijk, buitengewoon toegewijd aan wat hij voorstond’, zoals P. Spigt na Noordenbos' overlijden schreef, ‘een zuiver mens’<sup>60</sup>.

## Eindnoten:

1. Gaarne spreek ik mijn dank uit jegens mevrouw A. Noordenbos te Amsterdam die mij materiaal en inlichtingen omtrent haar vader verstrekke.
2. Cf. *Quisque Suis Viribus 1841-1991. 150 jaar theologie in dertien portretten*, red. R.B. ter Haar Romeny en Joh. Tromp (Leiden 1991).
3. Cf. C.A. van Wijck Jurriaanse, ‘Secor Dabar’ in *Het Utrechtsch Studentenleven 1636-1936*, red. J. Bierens de Haan et al. (Utrecht 1936), p. 357-364; Johan A. Woudenberg, *Uw Koninkrijk kome. Het Utrechtsch Studenten-Zendinggezelschap Eltheto Hè Basileia Sou (1846-1908)* (Zoetermeer 1994), p. 16-22.
4. J. Romein, *Beschouwingen over het Nederlandse volkskarakter* (Leiden 1942), p. 5. Herdrukt in *In opdracht van de tijd* (Amsterdam 1946), waar de zin ‘zij begonnen nu in koor te brullen’ is gewijzigd in ‘de aanstaande dienaren des Woords begonnen nu in koor te brullen’ (p. 172).
5. Angenies Brandenburg, *Annie Romein-Verschoor 1895-1978. Leven en Werk* (Amsterdam 1988), I, p. 112; II, p. 163 citeert uit de ongepubliceerde herinneringen van Jan Romein: ‘Ik raakte in mijn theologenjaar verder van de theologie verwijderd dan ooit voor- of nadien, precies zoals ik jarenlang de Nederlandse letteren verfoeid heb van het ogenblik af, dat ik besloten had, daarin te gaan studeren.’
6. Het Archief-Romein berust in het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis te Amsterdam. Geraadpleegd zijn de nummers 201-212 (op microfilm).
7. Nr. 459 (niet geraadpleegd).
8. Cf. Anton van der Lem, ‘De doopsgezinde Jan Romein (1893-1914). Bronnen betreffende zijn religieuze achtergrond en belijdenis’ in *Doopsgezinde Bijdragen*, nieuwe reeks 19 (1993), p. 149-174 (tekst van de belijdenis op p. 167-174).
9. Mondelinge mededeling van prof. dr. J.N. Bakhuizen van den Brink (1896-1987) omstreeks 1970.
10. Cf. E. Brongersma en O. Noordenbos, *Rooms gevaar of katholiek recht?* (Amsterdam 1954), p. 10: ‘Men heeft niet ongestraft een doopsgezinde moeder met een voorgeslacht van onverzettelijke meniste Friese waterlanders achter zich’.

11. Van 1912-1921, vriendelijke mededeling van de heer J. van Kampen te Leeuwarden, secretaris van dit leen.
12. Brandenburg, *Annie Romein*, I, p. 112-113.
13. Mededeling van mevrouw A. Noordenbos.
14. Archief QSV, S nr. 3.
15. Archief QSV, E 58.
16. Archief QSV, K 505. De tekst is afgedrukt in *Quisque Suis Viribus 1841-1991* (zie hierboven noot 2), p. 211-212.
17. Aldus P. Spigt in zijn *in memoriam* in *Rekenschap* 25, nr. 3 (sept. 1978), p. 145-146.
18. Spigt, *ibidem*. Ik heb hiervoor geen bevestiging kunnen vinden.
19. Examenpapieren, uitnodiging voor de proefpreek en bewijs van toelating tot de evangeliebediening berusten bij mevrouw A. Noordenbos.
20. *Brieven van Abélard en Héloïse*, uit het Latijn overgebracht door O. Noordenbos en T. Noordenbos-de Klerk (Rotterdam 1929), p. 5-6.
21. Archief- De Gids, UB Leiden, Ltk 1888 x 1928 06 25.
22. 'De Kroniek van P.L. Tak 1895-1907' in *De Gids* (1944-45), I, p. 53-68; 105-118; II, p. 3-13. Gerard Brom had Noordenbos op het idee gebracht om over *De Kroniek* te schrijven, zie W. Thys, *De Kroniek van P.L. Tak* (Amsterdam-Antwerpen 1956), p. 13. Na lezing van Noordenbos' artikel had prof. Frank Baur te Gent Thys gesuggereerd op dit onderwerp te promoveren, *ibidem*, p. 7.
23. 'De eeuw der Verlichting' in *De Gids* (1971), p. 446-453.
24. *NRC* 27 oktober 1931.
25. *Bibliotheekleven* (1933), p. 28-47.
26. *Religie en Nationaalsocialisme*, resp. p. 30, 21-23 en 32.
27. Een tweede uitgebreide druk verscheen in de Prisma-reeks (Utrecht/Antwerpen 1960).
28. In *Voordrachten gehouden ter herdenking van den sterfdag van Erasmus op 10 en 11 juli 1936 te Rotterdam* ('s-Gravenhage 1936), p. 193-212.
29. *In het voetspoor van Erasmus*, resp. p. 18, 34, 68, 57.
30. 'Mistekend perspectief' in *De Stem* 21 (1941) II, p. 610-632.
31. J. Tielrooy, 'Antwoord aan Ir L.J.M. Feber' in *De Stem* 21 (1941), II, p. 633-638.
32. 'Mistekend perspectief', p. 618 en 622-623.
33. Cf. Brandenburg, *Annie Romein*, I, p. 227.
34. ENSIE I, p. XIII.
35. J. Romein, 'Finale', in ENSIE IX, p. 661-670; citaat p. 669.
36. Resp. ENSIE I, p. 602-604 en III, p. 134-138.
37. Cf. O. Noordenbos, 'De Nieuwe Stem in tweeëntwintig jaren,' in *De Nieuwe Stem* 22 (1967), p. 730-750. Zie ook Annie Romein-Verschoor: 'Terugblik op *De Nieuwe Stem*', in: *Drielandpunt. Essays* (Amsterdam 1975), p. 268-277.
38. 'Het Humanisme in het christelijk oordeel', *De Nieuwe Stem* 2 (1947), p. 435-447, i.h.b. p. 439, 440-441, 444.
39. 'De ontwikkeling van het Christendom', *De Nieuwe Stem* 6 (1951), p. 497-502 (geschreven als reactie op een gelijknamig artikel van P. van Schilfgaarde, p. 484-496). Citaat p. 498.
40. Men corrigeer op p. 14 'Hortensia' in 'Hortensius' (Cicero's verloren geschrift).
41. P. 27.
42. P. 35-62.
43. Paul Cliteur en Wim van Dooren (red.), *Geschiedenis van het humanisme. Hoofdfiguren uit de humanistische traditie* (Meppel/Amsterdam 1991), p. 173-190. Cf. het Voorwoord, p. 11.
44. *Het Woord van de Week. Humanistische radiolezingen uitgesproken voor de Vara-microfoon op Zondagochtenden*, Jg. 5, nr. 41 (12 okt. 1952). De redactie berustte bij het Humanistisch Verbond. (Voor de verwijzing naar Allard Pierson, zie diens 'Ernest Renan' in *Verspreide Geschriften, Feuilletons 1858-1889*, ('s-Gravenhage 1906), p. 184).
45. *De Vrijdenkersvereniging De Dageraad* ('s-Gravenhage z.j.) (brochure in de reeks *Wezen en Wording*).
46. 'De Dageraad honderd jaar' in *Gedenkbundel t.g.v. het honderdjarig bestaan van de Vrijdenkersvereniging De Dageraad* (Amsterdam/Antwerpen 1956), p. 45-68. Ook Romein werkte aan de bundel mee.
47. Redactiecommissie: K. Bellon, Th.J.G. Locher, J. Romein.
48. Brandenburg, *Annie Romein*, I, p. 229 (anekdote uit ca. 1938).
49. *Weerklank op het werk van Jan Romein. Liber amicorum* (Amsterdam/Antwerpen 1958).

50. Deel VIII (1955), cap. III (p. 58-79); deel IX (1956), cap. XIV (p. 394-417); deel X (1955), cap. XIV (p. 371-392).
51. Cf. p. 43-44, 60-62, 65, 78-82. Noordenbos waardeert ook de theoloog C.W. Mönnich, die met Bonhoeffer gemeen heeft 'dat hij de mens en zijn wereld in hun goddeloze vrijheid wil laten bestaan' (p. 136).
52. P. 61.
53. P. 200
54. 'Roomse dwang en Katholieke vrijheid', *De Nieuwe Stem* 9 (1954), p. 343-351.
55. *De Nieuwe Stem* 7 (1952), p. 1-4.
56. Lucas van der Land, *Het ontstaan van de Pacifistisch Socialistische Partij* (diss. Universiteit van Amsterdam; Amsterdam 1962), p. 22-23, 33, 149, 157.
57. Cf. Paul Denekamp en Peter Zwart, *Een Nette Rebellenklub. PSP-statenfractie in Noord-Holland 1958-1991* (Huizen 1992), p. 14-16, 33-35, 43.
58. 'Het einde der religie', *Rekenschap* 18, nr. 2 (2 juni 1971), p. 65-73; citaten resp. p. 71, 68, 73.
59. Recensie van G.A. van den Bergh van Eysinga, *Godsdienstwetenschappelijke Studiën, De Nieuwe Stem* 7 (1952), p. 480; cf. *De Nieuwe Stem* 5 (1950), p. 733 (recensie van G. Hartdorff, *Historie of historisering? Een onderzoek naar de visie van G.A. van den Bergh van Eysinga op de wordingsgeschiedenis van het Christendom*).
60. Zie noot 17.

## 8

**Het internationalisme van de medicus P.H. Eijkman<sup>1</sup>**

Aan het eind van het jaar 1906 schreef Nico van Suchtelen een lyrische beschouwing onder de titel ‘De Hoofdstad der Wereld’<sup>2</sup>, beginnend met de volgende woorden: ‘Het is heerlijk in deze tijd te leven; er gebeuren groote dingen, en nog grooter geschieden voelen wij naderen.’ Wat Van Suchtelen zag naderen, was de eenheid der mensheid, de volmaakte harmonie. Het ‘geloof van de toekomst’ dat zich baan brak was de ‘Idee van het Internationalisme’. Dit nieuwe bewustzijn was gewekt door ontwikkelingen op alle levensterreinen: ‘De uitbreiding der wetenschappen, der vaardigheden en kunsten, de wassende bevolking, het verhoonderdvoudigd verkeer, de doeltreffende techniek, de groothandel, de koloniale politiek, de machines, de groot-industrie, al de tallooze in hun wederkerige inwerking en verband niet-te-scheiden aangroeiingen van menselijke schepping en scheppingsmacht tevens, zij hebben de geesten voorbereid en gesterkt tot een steeds ruimer en dieper wordend begrip...’

Dit proza maakt op de hedendaagse lezer misschien een enigszins overspannen indruk. Overal zag Van Suchtelen, op Hegeliaanse wijze, de Wereldgeest aan het werk. De internationale organisatie van het kapitaal en die van de arbeid zouden, zo voorzag hij, opgaan in een hogere eenheid, de Eenheid van de Geest zelf. Aan hoofdletters was geen gebrek. Maar deze verwachting van een betere toekomst en een verbroedering der mensheid werd omstreeks 1900 door velen gedeeld.

Als een hoogst belangrijk en hoopgevend teken beschouwde Van Suchtelen het initiatief van de Scheveningse



arts P.H. Eijkman en zijn medewerker Paul Horrix om bij Den Haag een wereldhoofdstad te stichten. De plannen voor dit ‘Athene der toekomst’ hadden zij laten ontwerpen door de architect K.P.C. de Bazel. En Van Suchtelen profeteerde: ‘Een stad zal verrijzen, de hoofdstad der wereld, waarin zich zal concentreren het Intellect aller volkeren, om daar, in georganiseerde en voortdurende samenwerking, het groote brandpunt te vormen der ál-menschelijke kultuur’.

Uit een opstel van de Noorse schrijver Björnsterne Björnson (nobelprijs voor literatuur 1903) kunnen we opmaken dat het grootse plan omstreeks 1895 bij Eijkman moet zijn opgekomen<sup>3</sup>. Vandaar dat Van Suchtelen de volgende, op het eerste gezicht cryptische, zin kon neerschrijven: ‘Zoo is uit de vage ontwerpen voor een physico-therapeutische inrichting de reuzen-conceptie der wereldhoofdstad ontstaan.’ Een dergelijke inrichting wordt in het stuk verder niet vermeld: de lezer werd blijkbaar geacht te weten dat Eijkman de oprichter was van de Physiatische Inrichting te Scheveningen.

Pieter Hendrik Eijkman (ook: Eykman) werd op 9 juli 1862 te Zaandam geboren als zoon van de hoofdonderwijzer Christiaan Eijkman en Johanna Alida Pool.<sup>4</sup> Hij was het achtste en laatste kind uit een gezin dat drie dochters en vijf zonen telde, van wie de bacterioloog en voedingsdeskundige Christiaan Eijkman (1858-1930) de meeste bekendheid verwierf. In 1929 ontving deze de nobelprijs voor geneeskunde<sup>5</sup>. Johan Frederik (1851-1915), chemicus en farmaceut, was hoogleraar te Tokio en Groningen, en Leonard Pieter Hendrik (1854-1937), leraar Engels, publiceerde over de fonetiek van het Fries en het Nederlands. Gerard Christiaan (1853-1907), vrouwenarts te Amsterdam, trad het minst op de voorgrond.

In een kort autobiografisch overzicht dat Christiaan Eykman in 1915 opstelde, omschrijft hij zijn broer Pieter Hendrik (die een jaar tevoren was overleden) als ‘bekend röntgenoloog en internationalist’<sup>6</sup>. Inderdaad was Eijkman later ook röntgenoloog, maar aanvankelijk was hij werkzaam als

huisarts te Koog-Zaandijk. Daar was hij tevens actief op het terrein van de openbare gezondheidszorg; hij voerde volks- en schoolbaden in en stichtte vakantiekolonies. Na enkele jaren gaf hij zijn praktijk op, om zich in het buitenland te bekwamen in de 'fysische therapie'. Daaronder verstond men een therapie die gebruik maakte van natuurlijke middelen als water, licht en lucht (vergelijk de 'Kneipp-kuur')<sup>7</sup>. In 1894 stichtte Eijkman aan de Parkweg, in het Scheveningse Van Stolkpark, een eigen kliniek, 'Dr. Eijkman's Physiatische Inrichting'. Boven de ingang prijkte het kenmerkende opschrift 'Natura sanat' ('de Natuur geneest')<sup>8</sup>. Naast allerlei mogelijkheden om watertherapieën te ondergaan<sup>9</sup> bezat de kliniek een dakterras voor lucht- en zonnebaden. De kliniek werd in 1906 alweer afgebroken, maar Eijkmans villa, die oorspronkelijk met de kliniek verbonden was, bleef intact. Het pand is later lange tijd in gebruik geweest als onderdeel van het Lycée Français<sup>10</sup>.

Eijkman was een van de oprichters en de eerste voorzitter van de Geneeskundige Vereniging voor Fysische Therapie en Hygiëne<sup>11</sup>. Zijn belangstelling reikte echter verder. Hij was ook geïnteresseerd in de antropologie (dat wil zeggen de fysische, niet de culturele antropologie); omstreeks 1900 ontwierp hij een nieuw grafisch systeem voor schedelmeting. Dankzij een Duitse en een Franse publicatie kreeg het systeem bekendheid<sup>12</sup>. Eijkman werd op grond hiervan erelid van de Duitse Antropologische Vereniging te München.

Blijkbaar beschouwde Christiaan Eijkman de röntgenologie als het belangrijkste vakgebied waarop zijn broer zich als medicus had bewogen. Wilhelm Röntgen had de naar hem genoemde straling in 1895 ontdekt. In verband met zijn studie der fonetiek had L.P.H. Eijkman zijn broer Pieter gevraagd of het mogelijk was de bewegingen van het strottenhoofd op röntgenfoto's vast te leggen. Om bewegende delen van het lichaam in beeld te krijgen, was het nodig een groot aantal opnamen te maken, met een zo kort mogelijke belichtingstijd. Na dagenlange sessies wist Eijkman in december 1901 een aanvaardbaar resultaat te boeken. De proefper-

soon had een zware taak, omdat per foto 130 slikbewegingen nodig waren, waarbij het hoofd in dezelfde positie moest blijven; bovendien werd hij blootgesteld aan een hoeveelheid straling die Eijkman deed besluiten het experiment niet geheel tot het einde uit te voeren. Het verslag meldt hierover: ‘Juist toen de reeks bijna was voltooid, moest de opname gestaakt worden, omdat de X-stralen-reactie, onder den vorm van roodheid der huid en uitvallen der baardharen, zich vertoonde.’ Desondanks was er genoeg materiaal verzameld om een publicatie te rechtvaardigen.<sup>13</sup> In 1903 vergaderde de Vereeniging voor Electrotherapie en Röntgenologie in de Psychiatrische Inrichting.<sup>14</sup>

‘Röntgenoloog en internationalist’, noemde Christiaan Eijkman zijn broer. Het tweede aspect verdient nu onze aandacht. Als internationalist werkte Eijkman samen met Paul Horrix<sup>15</sup>.

Horrix was een telg uit het bekende geslacht van meubelmakers dat sedert de tweede helft van de achttiende eeuw in Den Haag gevestigd was. In 1853 stichtte de familie Horrix de Anna Paulowna Meubelen Fabriek. In 1890 ging het familiebedrijf door ruzies ten onder. Paul Horrix had tot 1889 in Rotterdam een verkoopkantoor van de fabriek geleid. Zijn hart ging echter niet uit naar het zakenleven. Hij bewonderde Frederik van Eeden, was vrijdenker, vegetariër, pacifist en een tijdlang spiritist, kortom alles wat rond de eeuwwisseling als progressief kon gelden.

Als secretaris van Eijkman was Horrix werkzaam in diens Psychiatrische Inrichting. Al spoedig na de opening hiervan moet de belangstelling van de heren zich van de daar geboden therapieën hebben verplaatst naar het ideaal van de internationale samenwerking op medisch en ander gebied. Eijkman betrok Horrix bij de oprichting van het ‘Vorbereidend Bureau der Stichting voor Internationalisme’. Het meest spectaculaire plan dat door dit bureau is gelanceerd, betrefte de stichting van een wereldhoofdstad, een project dat veel aandacht heeft getrokken in binnen- en buitenland.

In januari 1905 zochten Eijkman en Horrix contact met

K.P.C. de Bazel (1869-1923)<sup>16</sup>. De Bazel had oorspronkelijk gewerkt bij P.J.H. Cuypers. In 1894 werd hij, na een korte anarchistische periode, theosoof en een jaar later richtte hij met J.L.M. Lauweriks een atelier voor kunstnijverheid op. In die jaren maakte hij onder meer houtsneden voor het blad *Licht en Waarheid*. Dit was het orgaan van de vereniging ‘Wie denkt Overwint’, gesticht door de ex-predikant Willem Meng, die zich van ethisch-anarchist had ontwikkeld tot theosoof<sup>17</sup>. Pas omstreeks 1900 treedt De Bazel als architect op de voorgrond. Zijn bekendste schepping is het gebouw van de Nederlandse Handel Maatschappij (later Algemene Bank Nederland), aan de Vijzelstraat te Amsterdam (1926).

Op basis van Eijkmans wensen ontwierp De Bazel een achthoekige stad die zich uitstrekte van de Witte Brug tot ten noordwesten van Meyendel. Het centrum werd gevormd door een groot plein (of park), gewijd aan de verbroedering der mensheid. In het stratenplan was een kruisvorm te herkennen. De voet van het ongelijkarmige kruis bevond zich ter hoogte van de Mussenberg, waarop het Vredespaleis zou moeten verrijzen. In een rechte lijn naar boven was een van de drie internationale academies geprojecteerd, de Academie voor Pedagogie, Hygiëne en Economie. Op enige afstand daarvan zou een arbeiderstuwstad met duizend woningen aangelegd worden. De Academie voor Anthropologie bevond zich in het ontwerp aan de naar de zee gerichte zijde van de dwarsbalk van het kruis; daartegenover de Academie voor Schoone Kunsten. De binnen- en buitenlandse pers gaf veel aandacht aan het plan; de vermaarde pacifistische journalist William Stead (later een van de slachtoffers van de ramp met de Titanic) was een van degenen die het warm aanbevalen.

Eijkmans ideeën spraken De Bazel sterk aan. Ook hij meende dat Den Haag als zetel van het Permanente Hof van Arbitrage (1899) de aangewezen locatie was voor een wereldcentrum. Over de kruisvorm schreef De Bazel: ‘De hoofdverdeling is geground op het vredesteeken door strijd verkregen; het ongelijkarmige kruis dat de wereld overwint’<sup>18</sup>.

De beoogde Academies waren in eerste instantie internationale geleerde genootschappen, waaraan enkele instituten verbonden waren. Over de Academie voor Anthropologie zegt Eijkman vrijwel niets, over de Akademie voor Pedagogie, Hygiëne en Economie des te meer. Eijkman gebruikt het begrip hygiëne niet ter aanduiding van een onderdeel van de geneeskunst; veeleer is de geneeskunst onderdeel van de hygiëne, waartoe hij voorts alles rekent wat te maken heeft met arbeidsomstandigheden, de inrichting van ziekenhuizen en gevangenissen, vaccinatie, vivisectie, etcetera. Onder de instituten verstond Eijkman bijvoorbeeld een school of een kliniek, waar met moderne methoden geëxperimenteerd kon worden. Het economische ‘instituut’ was de arbeiderstuinstad, die als proefveld kon dienen voor coöperaties en volkseethuizen.

De Academie voor Schone Kunsten was bedoeld als museum dat de beste moderne werken zou tonen, die door kunstenaars voor een periode van enkele jaren in bruikleen zouden worden afgestaan<sup>19</sup>.

In een brochure die omstreeks 1906/7 verschenen moet zijn, deelt Eijkman mee dat hij met Horrix reeds een honderdtal corifeeën van kunst en wetenschap voor de goede zaak heeft gewonnen en dat dezen gezamenlijk beschouwd kunnen worden als het Voorbereidend Wereld Comité.

Eijkman en Horrix reisden - op eigen kosten - de wereld rond met albums, waarin zij de handtekeningen verzamelden van beroemdheden die hen wilden steunen. In de jaren twintig heeft de familie Horrix twee albums aan het Haagse Gemeentearchief geschonken, waarin grote namen als Edvard Grieg, Auguste Rodin en Richard Strauss prijken. De boeken bevinden zich nu niet meer in de collectie; hun huidige verblijfplaats is onbekend<sup>20</sup>.

Voor de realisering van het plan, inclusief de tuinstad, was een terrein van 1500 hectare nodig. De grond behoorde grotendeels toe aan het rijk, voor een deel ook aan de gemeente Den Haag. Eijkman hoopte dat zijn stichting met behulp van een door een mecenas te verstrekken lening de grond tegen een bescheiden prijs zou kunnen aankopen. Hij

verwachtte dat de grond na de komst van het internationale centrum in waarde zou stijgen. Dan zou een deel aan particulieren verkocht kunnen worden; met de opbrengst kon vervolgens de lening terugbetaald worden.

De brochure waarin deze gegevens te vinden zijn, bevat een zinsnede die er onschuldig uitziet, maar in feite een ernstig conflict maskeert. Eijkman zegt hier dat een delegatie van het Royal Institute of British Architects het terrein heeft bezocht en binnenkort een positief rapport over het plan-De Bazel zou uitbrengen. Het verzwegen probleem is dat van de plaats van het te bouwen Vredespaleis. In De Bazels ontwerp was dit geprojecteerd op het hoogste punt van het duinterrein, de Mussenberg, zodat het gebouw van alle kanten en van verre zichtbaar zou zijn. Na allerlei verwikkelingen had de Nederlandse regering echter besloten dat het Vredespaleis gebouwd zou worden in een deel van het park Zorgvliet, de plaats waar het nu staat. Eijkman en Horrix probeerden dit op alle mogelijke manieren te verhinderen, maar tevergeefs; en al even vergeefs was hun poging de wettigheid van de door de Carnegie Stichting genomen besluiten aan te vechten. De tegenstanders van het Zorgvlietplan, waaronder het Royal Institute of British Architects, meenden dat deze locatie afbreuk deed aan de waardigheid van het Permanente Hof van Arbitrage. De *Hollandsche Revue* was geheel op Eijkmans hand en schilderde het terrein van Zorgvliet af als een benauwde uithoek: ‘links stonden een paar poenige abominabele villa's met burgermanstuintjes; verder op stond het koppeltje huizen van de Anna-Paulownastraat onder hun rechte dakgoten en met hun revolutiebouwgeveltjes, en een paar dienstmeiden stonden er in de deuren te kletsen...’. Moet daar nu het Vredespaleis komen, vroeg het blad zich af, ‘tegenover die burgermansvillatjes en de dienstmeiden-bovenlijven, die uit de derde verdieping der huurhuizen van de Anna Paulownastraat hangen?’<sup>21</sup>.

Het baatte niet: in 1907 werd de eerste steen van het huidige Vredespaleis gelegd door de Russische voorzitter van de Tweede Haagse Vredesconferentie. De jonge koningin Wilhelmina, die niets zag in de vredesbeweging, had zich aan

deze taak onttrokken<sup>22</sup>. Hoewel een wereldhoofdstad zonder Vredespaleis nauwelijks denkbaar was, bleven Eijkman en Horrix ijveren voor De Bazels ontwerp.

In de marge van de Vredesconferentie vestigde Eijkman een dépendance van zijn bureau aan de Prinsessegracht, de Cercle international. Hier werd door William Stead de *Courrier de la Conférence de la Paix* geredigeerd, nog steeds een interessante bron voor de geschiedenis van de conferentie. De Cercle international was een ontmoetingspunt voor journalisten, diplomaten en mondain Den Haag. De leestafels waren ruim voorzien; er werden tevens voordrachten gehouden, waarover de *Courrier* uitvoerig berichtte. Het blad wees er in zijn eerste, op 15 juni 1907 verschenen aflevering op, dat in de Cercle, anders dan ter Conferentie, ook vrouwen welkom waren; in de Cercle werd de vrouw beschouwd als ‘un être humain égal aux hommes en privilèges, en droits, et en responsabilités’.

De Cercle international was ook de plaats waar de onofficiële Koreaanse delegatie gelegenheid kreeg haar standpunt naar voren te brengen. Korea was in 1905 een vazalstaat van Japan geworden en kon om die reden niet ter Conferentie vertegenwoordigd zijn. Desondanks verscheen, tot grote ergernis van de Japanners, een drietal Koreanen in Den Haag, onder wie de vooraanstaande rechter Yi Jun. Zij slaagden er niet in tot de Conferentie te worden toegelaten, maar moesten er genoeg mee nemen hun zaak te bepleiten ten overstaan van de pers en bekende pacifisten als Bertha von Suttner, de schrijfster van *Die Waffen nieder!* (1889). Op 14 juli 1907 overleed Yi Jun plotseling in Hotel De Jong (Wagenstraat 124). Hij werd op Nieuw Eik en Duinen bijgezet in een algemene grafkelder en op 5 september in een eigen graf ter aarde besteld. Yi Jun geldt in zijn geboorteland als een nationale held. In 1963 werden zijn stoffelijke resten overgebracht naar Seoel. Op Nieuw Eik en Duinen is in 1977 een bronzen borstbeeld van Yi Jun geplaatst<sup>23</sup>. In het oude pand van Hotel De Jong bevindt zich tegenwoordig het Yi Jun Peace Museum, waar kopieën uit de *Courrier* een prominente plaats innemen.

Bij ‘internationalisme’ kan men zich van alles voorstellen, van een vaag universalistisch idealisme tot een zuiver praktisch streven naar internationale samenwerking op een beperkt terrein<sup>24</sup>. Hoe vatte Eijkman dit begrip precies op en op welke wijze probeerde hij zijn doel te bereiken?

Om een antwoord op deze vragen te vinden, wenden we ons tot een aantal publicaties van zijn hand, die verschenen in de jaren 1908-1911.

In 1908 hield Eijkman in besloten kring een voordracht over internationalisme<sup>25</sup>. De tekst van deze voordracht werd gedrukt als ‘confidentiële brochure’ door het Voorbereidend bureau der Stichting voor Internationalisme, het bureau van Eijkman en Horrix aan de Haagse Van Lennepweg.

Uit het begin van de voordracht blijkt dat een term als internationalisme niet overal positieve associaties oproep. In het bijzonder in Duitsland herinnerde hij menig een op onaangename wijze aan de rode of zwarte (= clericale) internationale, terwijl anderen verband legden met het internationale grootkapitaal dat in joodse handen zou zijn. Eijkman gaat nauwelijks op deze bezwaren in, maar betoogt dat het internationalisme iets is dat zich op alle terreinen van het moderne leven eenvoudigweg ontwikkelt. Een internationalist scheidt dus niet, hij constateert, aldus Eijkman. Het is een wijze van beschouwen die men vaker tegenkomt, maar die vrijwel nooit impliceert dat het bij constateren dient te blijven. Ook wanneer men zeker meent te weten hoe de situatie zich zal ontwikkelen, blijft het de vraag of deze ontwikkeling gestimuleerd dan wel afgeremd moet worden. Voor Eijkman bestond er geen twijfel: de geconstateerde tendens naar steeds meer samenwerking diende met inzet van alle krachten te worden bevorderd.

Wie zich bezorgd mocht afvragen of er nog plaats bleef voor nationaal gevoel, kreeg van de spreker te horen dat tussen internationalisme en nationalisme geen tegenstelling behoefde te bestaan. Ter vergelijking wees Eijkman op de enthousiaste steunbetuiging die hij van de componist Grieg had ontvangen, hoewel deze als kunstenaar toch individualist was.



Eijkman hoefde de tegenstelling tussen nationalisme en internationalisme niet op de spits te drijven, omdat hij het laatste begrip tamelijk nuchter omschrijft als het onderhouden van internationale contacten met het oog op gemeenschappelijke belangen. Als voorbeeld noemt Eijkman het door zijn bureau genomen initiatief tijdens de Tweede Haagse Vredesconferentie een dagelijkse nieuwsbrief uit te brengen. Deze reeds genoemde *Courrier de la Conférence de la Paix* telde onder zijn medewerkers vooraanstaande pacifisten als Alfred Fried en Bertha von Suttner. Overigens is het opvallend dat het pacifisme, voor zeer velen omstreeks de eeuwwisseling het hart van het internationalisme, in Eijkmans betoog een naar verhouding geringe rol speelt. Hij concentreert zich op internationale instellingen, comité's en congressen, en daaronder alleen de serieuze. Zo wenst hij zich niet bezig te houden met het voorstel een internationale vereniging op te richten van allen die Meyer of Mayer heten, en evenmin met de bestaande organisatie die zich het lot heeft aangetrokken van oude en gebrekkige duivenliefhebbers<sup>26</sup>.

Serius te nemen is bijvoorbeeld de Association internationale des Académies (1899), waarvan ook de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen lid is. Deze Associatie vergadert om de drie jaar, maar bezit geen permanente zetel, dus evenmin rechtspersoonlijkheid. Eijkman is van oordeel dat internationale instellingen, ook al vergaderen ze elk jaar in een ander land, altijd dienen te beschikken over een permanent, op één plaats gevestigd secretariaat. En de ideale plaats zou zijn Den Haag, de zetel van het Permanente Hof van Arbitrage.

Niet voor niets is tijdens de Tweede Haagse Vredesconferentie door de Roemeense delegatie voorgesteld in Den Haag een Akademie voor internationaal recht te stichten. Er zijn voor Den Haag natuurlijk concurrenten: Bern, Brussel, Parijs, Genève. Maar Parijs zou voor de Duitsers bezwaarlijk kunnen zijn. De Belgen trachten, onder andere door subsidies beschikbaar te stellen, internationale organisaties naar het franstalige Brussel te lokken. Maar alleen franstaligen hebben daar baat bij. Tegen Zwitserland heeft Eijkman ook

een argument weten te vinden: dit land is een republiek, dus minder stabiel en vol anarchisten.

Duitsers, Engelsen en Amerikanen voelen zich, aldus Eijkman, het meest thuis in het polyglotte Nederland<sup>27</sup>. Maar de Nederlandse overheid en de gemeente Den Haag zouden zich actiever moeten opstellen teneinde internationale bureau's naar Den Haag te trekken. Eijkman meent er aanwijzingen voor te hebben dat de zetel van de Interparlementaire Unie (de kampioen van de arbitragegedachte) van Bern naar Den Haag zal worden verplaatst. In een nawoord moet hij tot zijn spijt berichten dat het Brussel is geworden.

In deze voordracht gaat Eijkman niet in op het plan voor de wereldhoofdstad. Hij beperkt zich tot de opmerking dat Den Haag bij zijn uitbreidingsplannen met De Bazels ontwerp rekening zou moeten houden.

Aan het slot van zijn voordracht gekomen, vertelt Eijkman wat hij en zijn medewerker Horrix tot dan toe hebben gedaan. Zij hebben op buitenlandse reizen honderden vooraanstaande sympathisanten gewonnen; zij hebben in Den Haag een documentatiecentrum gevormd voor internationale organisaties; er is een *Revue voor Internationalisme* gesticht, met een Nederlandse, Franse, Duitse en Engelse editie. Hiervan zijn weliswaar slechts drie afleveringen verschenen, maar het tijdschrift zal waarschijnlijk herrijzen - een verwachting die overigens geen werkelijkheid is geworden.

Eijkman was zo verstandig niet al zijn kaarten te zetten op de vorming van een 'voorbereidend wereldcomité'. Hij streefde tegelijkertijd een meer bescheiden doelstelling na: de vorming van een Nederlands comité dat internationale congressen en tentoonstellingen naar ons land moest trekken en de deelname van Nederlanders aan buitenlandse activiteiten moest bevorderen.

Wat dit Nederlandse comité betreft, wist Eijkman nog in het jaar 1908 een honderdtal handtekeningen van sympathisanten te verzamelen<sup>28</sup>. De ondertekenaars waren afkomstig uit de wereld van kunst en wetenschap, journalistiek, politiek en zakenleven. Tot de Amsterdamse ondertekenaars behoorden de architect Berlage, de hoogleraar aan de Rijks-

akademie voor Beeldende Kunsten C.L. Dake, de componist Alphons Diepenbrock, de strafrechtjurist G.A. van Hamel, de predikant P.H. Hugenholtz en voorts onder meer Aletta Jacobs, Catharina van Tusschenbroek, Willem Mengelberg, Jan Toorop en J. Kalff (hoofdredacteur van het *Algemeen Handelsblad*). Te Den Haag tekenden schilders als H.J. Haverman, Jozef Israëls, W. Maris en H.W. Mesdag; en oud-ministers als Abraham Kuyper, H. Goeman Borgesius, C. Lely en Th. de Meester. Bij de Rotterdamse namen vindt men die van de directeurs van de Holland-Amerika Lijn (Otto Reuchlin) en de Rotterdamse Lloyd (B.E. Ruys). Bij de achttien Leidse hoogleraren die hun instemming betuigden, treffen we de namen aan van P.J. Blok, W. Brede Kristensen en H. Kamerlingh Onnes. K.P.C. de Bazel te Bussum ontbrak natuurlijk niet.

Dit veelkleurige gezelschap kon uit de aard der zaak alleen bijeengebracht worden doordat men zich accoord verklaarde met een beperkte doelstelling. Er werd bijvoorbeeld geen instemming gevraagd met het ontwerp voor de Wereldhoofdstad. Maar Eijkman zal zonder twijfel gedacht hebben dat hij zijn grote ideaal toch dichterbij had gebracht. Immers, in zijn manier van denken, zou intensivering van internationale contacten vanzelf leiden tot het besef dat permanente secretariaten onmisbaar waren. De beste plaats om deze te vestigen was naar zijn overtuiging Den Haag. Eijkman pleitte er steeds voor de bureau's in elkaars nabijheid te vestigen - en dan zou als vanzelf het plan De Bazel weer op tafel komen, temeer omdat dit plan ook aan de Haagse behoefte tot uitbreiding kon voldoen.

Maar vooralsnog gebeurde er weinig. In het buitenland vond de gedachte dat Den Haag de natuurlijke vestigingsplaats was voor internationale bureau's onvoldoende weerklank.

Eijkman bleef desondanks actief, vooral op het gebied van de documentatie. In 1910 publiceerde hij *l'Internationalisme médical*<sup>29</sup>, tot stand gekomen mede dankzij de ervaringen die hij als deelnemer aan internationale medische congressen

had opgedaan, kort tevoren (1909) nog in Budapest. Het eerste internationale medische congres was in 1867 op Frans initiatief gehouden. Deze, en vele andere gegevens zijn te vinden in het tweede stuk van Eijkman's boek, dat bestaat uit een lijst van 199 internationale, niet-commerciële verenigingen, stichtingen, congressen, prijsvragen, exposities etc. op medisch gebied, en dit in de ruimste zin opgevat. Zo meldt Eijkman met instemming dat zelfs de ratten, de verspreiders van de pest, ‘de aandacht van het internationalisme hebben getrokken’ getuige de oprichting van de Association Internationale pour la destruction des rats.<sup>30</sup> De lijst van organisaties en dergelijke was zo ingericht dat men de namen kon uitknippen en op fiche brengen.

Een punt dat in discussies over het internationalisme telkens naar voren komt, is dat van de taal. Eijkman zelf gebruikte veel Esperanto, maar hij was in dit opzicht niet dogmatisch. Hij achtte het een voordeel dat men in een kunsttaal alle begrippen nauwkeurig kon definiëren, maar wees er ook op dat Esperanto niet zo gemakkelijk was als wel beweerd werd. Het Frans had als taal van de diplomatie om historische redenen een zekere voorsprong, al vroeg Eijkman zich af of de Fransen zelf wel wilden dat hun taal de internationale voertaal bij uitstek zou worden; het Frans werd door buitenlanders immers vaak geradbraakt. Eijkman erkende dat het moeilijk zou zijn een oplossing te vinden die iedereen tevreden zou stellen. Wat het taalprobleem betreft, verdient nog vermelding dat hij het beslist oneens was met degenen die tijdens het eerste ‘congrès international d'éducation familiale’ te Luik (september 1905) gevraagd hadden het Nederlands te erkennen als officiële congreestaal. Eijkman achtte dit zinloos, want zelfs in Nederland is het Nederlands bij internationale bijeenkomsten geen officiële congreestaal<sup>31</sup>.

Tegenover de mening dat recepties en diners overbodig zouden zijn, wees Eijkman erop dat deze konden dienen tot onderling contact en begrip; daar werden bovendien vaak de belangrijke beslissingen genomen<sup>32</sup>. Wat hem eerder overbodig voorkwam, was het uitspreken van een groot aantal voordrachten; vele konden evengoed alleen gedrukt worden.

Een jaar na de verschijning van *l'Internationalisme médical* publiceerde Eijkman een vervolg onder de titel *l'Internationalisme scientifique (Sciences pures et Lettres)* (Den Haag, 1911). In het woord vooraf schreef Paul Reinsch ('Roosevelt exchange professor', Madison/Berlijn) dat internationale samenwerking geen resultaat is van bewuste strijd, maar eenvoudigweg een natuurlijk gevolg is van de tendens in elke tak van wetenschap de meest doelmatige weg te kiezen - klanken die ons bekend voorkomen<sup>33</sup>.

Eijkman gaf in de inleiding aanvullingen op zijn vorige boek. Maar wat belangrijker was: eindelijk kon hij een bescheiden succes melden. Er was nu een permanent bureau voor de internationale medische congressen gevestigd in Den Haag, en tevens een dergelijk bureau van de 'Fédération internationale pharmaceutique', op hetzelfde adres overigens. Vervolgens attendeerde Eijkman de lezer op de unieke collectie (bibliotheek en archief) van zijn Haagse stichting<sup>34</sup>, een onmisbaar hulpmiddel bij de totstandkoming van hetgeen Eijkman en Horrix nastreefden: de 'organisation des organisations'<sup>35</sup>.

Als geslaagd voorbeeld van internationale samenwerking noemt Eijkman, evenals in zijn voordracht uit 1908, de 'Association internationale des Académies', in het bijzonder de door haar ingestelde commissie tot uitgave van de verzamelde werken van Leibniz en de commissie tot uitgave van een Encyclopedie van de Islam (voorzitter ad interim C. Snouck Hurgronje). Het initiatief tot de uitgave van deze Encyclopedie was genomen door een van de Internationale Orientalistencongressen en vervolgens door de Academies van Leipzig, Wenen en München voorgelegd aan de Internationale Associatie. Eijkman betreurde het ook hier dat de Associatie geen vaste zetel en geen rechtspersoonlijkheid bezat<sup>36</sup>. Evenals *l'Internationalisme médical* biedt het boek een groot aantal gegevens over organisaties en congressen.

Voor Eijkman was, zoals we gezien hebben, het aanleggen van documentatie van groot belang, maar hij wilde meer. Hij vroeg zich af of het niet nuttig zou zijn een internationaal bureau voor zuivere wetenschap en letteren te stich-

ten, desgewenst onder toezicht van de Internationale Associatie van Academies. Hij sprak de hoop uit dat de Carnegie Stichting daarvoor de middelen beschikbaar zou stellen. Interessant is Eijkmans opmerking dat een dergelijk bureau los zou moeten staan van het internationale pacifisme, een opmerking die ons eraan herinnert hoezeer omstreeks 1900 tussen internationalisme en pacifisme voor velen een welhaast vanzelfsprekende samenhang bestond. Eijkman beseftte klaarblijkelijk dat hij ten aanzien van het pacifisme enige distantie moest bewaren, wilde hij succes hebben. Over het pacifisme in het algemeen merkte hij op dat dit tegenwoordig minder ‘sentimenteel’ en meer ‘wetenschappelijk’ was geworden. Waarschijnlijk dacht hij hierbij vooral aan studies als die van de Russische staatsraad Johan von Bloch, die in een omvangrijk werk<sup>37</sup> met zuiver militaire en economische argumenten betoogd had dat een toekomstige wereldoorlog tot een enorme ramp zou leiden, en niet, zoals velen dachten, in korte tijd zou worden beëindigd. Natuurlijk bepleitte Eijkman Den Haag als de ideale plaats om het bureau voor wetenschap en letteren te vestigen. Hij voegde hieraan toe dat ook een internationaal bureau voor technische wetenschappen in Den Haag op zijn plaats zou zijn, evenals een bureau voor internationale congressen voor hygiëne en demografie. Ter ondersteuning van de Haagse claims attendeerde Eijkman als gebruikelijk op het feit dat de beide vredesconferenties in Den Haag waren gehouden en dat daar het Permanente Hof van Arbitrage gevestigd was; nu kon hij de beide medische bureau's daaraan toevoegen, alsmede zijn eigen stichting, en hij liet niet na in zijn opsomming ook het plan om in Den Haag een academie voor internationaal recht te stichten mee te tellen<sup>38</sup>.

In hetzelfde jaar, 1911, verscheen te Berlijn een studie onder de titel *Zur Organisation Internationaler Congresses*<sup>39</sup>. Het is een beknopt handboek vol praktische adviezen, waarvan een aantal ook nu nog van waarde is. De auteur was dr. Charles Bach, geneesheer-directeur van een Zwitserse kliniek. Het boek van Bach verdient hier enige aandacht, om-

dat het deels voortbouwt op het werk dat Eijkman op het gebied van internationale congressen had verricht. Bach heeft niet alleen Eijkman uitgenodigd het boek in te leiden, hij heeft het ook in dankbare verering aan zijn Nederlandse collega opgedragen. Hij formuleerde de opdracht als volgt: ‘Dem Organisateur des organisations; dem Autor des Werkes L'internationalisme médical, Herrn Doctor P.H. Eijkman, Arzt, Direktor des vorbereitenden Bureaus der Stiftung für Internationalismus, in Verehrung und aufrichtiger Dankbarkeit gewidmet’. We mogen aannemen dat Eijkman een zekere internationale reputatie bezat, die voornamelijk gebaseerd was op zijn organisatorische, eerder dan strikt medische, kwaliteiten. In zijn woord ter inleiding (niet meer dan anderhalve pagina) merkt Eijkman op dat Bach eigenlijk een nieuwe tak van wetenschap geschapen heeft, de ‘leer van de internationale congressen’. Op zijn beurt wordt Eijkman door Bach een van de beste kenners genoemd van alles wat met internationalisme en congreswezen in verband staat, en geprezen wegens zijn verdiensten voor de ‘congres-sociologie’. In zijn boek vraagt Bach herhaaldelijk aandacht voor opmerkingen die Eijkman hem na lezing van het manuscript heeft doen toekomen. Opmerkelijk is dat Bach meedeelt dat hij het niet gewaagd zou hebben zich soms op humoristische wijze uit te drukken als Eijkman hem daartoe niet had aangemoedigd. Blijkbaar beseft Bach dat hij zich op gevaarlijk terrein beweegt. Enerzijds wenst hij de lezer die niet van humor houdt te sparen door humoristische opmerkingen niet in de hoofdtekst te plaatsen, maar in de voetnoten. Anderzijds deinst dr. Bach er niet voor terug retorisch te vragen: ‘Warum auch sollte der Humor von wissenschaftlich ernsten Erörterungen gänzlich verbannt sein!’<sup>40</sup>. Gelukkig voor de lezer wordt steeds duidelijk aangekondigd wat men als geestig dient op te vatten. De eerste keer dat zoiets voorkomt, betreft het de uitdrukking ‘Congress-Physiognomiker’. Wie zijn degenen die men - met de zegen van Eijkman - ‘Congress-Physiognomiker’ kan noemen? Ik ga hier kort op in, om te laten zien op wat voor vragen het boekje van Bach een antwoord wil geven. De auteur is bij uitstek een prak-

tisch man, die vooraf al had meegedeeld dat het hem niet gaat om een loflied op de universele verbroedering, maar om een therapie voor, of nog liever het voorkomen van, ‘Congress-Nervosität’<sup>41</sup>, waarvan hij elders als een van de symptomen het radeloos ronddolen van dikwijls bijziende geleerden beschrijft (‘wer kennte dies nicht aus eigener Beobachtung’<sup>42</sup>).

De vraag is nu: hoe kan men bij grote congressen te weten komen wie wie is. Wie geluk heeft ontmoet iemand die een goed geheugen heeft voor gezichten en veel mensen bij name kent. Zo iemand zou men een ‘Congress-Physiognomiker’ kunnen noemen en het zou aanbeveling verdienen wanneer dergelijke deskundigen zich bij de congresleiding zouden opgeven en zich door het dragen van een bijzonder insigne zouden onderscheiden. Een mogelijk oplossing is ook om foto's van alle deelnemers ter inzage te leggen of op te hangen, alfabetisch naar naam geordend. Maar een foto geeft toch maar een momentopname van een gezicht, en men moet zich de foto inprenten. Daarom is het beter de persoon zelf op te sporen met behulp van het speciaal voor grote internationale congressen ontworpen insigne van de firma Lindner te München. De metalen insignes verenigen in zich, zo zegt Bach ‘drie uiterst belangrijke diagnostische hulpmiddelen’: al naar gelang de ondergrond zilver- of goudkleurig is, begint de naam van de drager met de letter A tot en met K dan wel L tot en met Z. Dit onderscheid is van verre reeds zichtbaar. Voor de middellange afstand kan de beschouwer zich richten naar de afgebeelde nationale kleuren. En van dichtbij ziet men links een letter - de eerste letter van de achternaam - en rechts een nummer, dat correspondeert met de nummers die men kan vinden in de lijst van deelnemers die in ieders bezit is. Als voorbeeld van een vermelding in de lijst geeft Bach ‘E I= Eijkman’, en dan volgen voorletters, titel, beroep en adres<sup>43</sup>.

Toch zal het werken met dit als perfect aangeprezen systeem menigeen moeite hebben gekost, omdat vele geleerden nauwelijks op de hoogte zijn van de diverse nationale kleuren, zoals Bach zelf toegeeft. De firma Lindner heeft ook



daarin voorzien, want zij stelt tevens tabellen met deze kleuren beschikbaar. En om deze uit het hoofd te kunnen leren geeft Bach als appendix mnemotechnische wenken - toch nog zeven bladzijden!

Uit allerlei aanwijzingen in Bach's boek is af te leiden dat men toen nog geen gebruik maakte van geluidsversterking, wat hoge eisen aan de sprekers en het publiek moet hebben gesteld. En de afwezigheid van microfoons verklaart ook het grote belang dat gehecht wordt aan de aanwezigheid van deelnemers met een stentor- of commandostem; zij zouden zich nuttig kunnen maken door een anders in rumoer ondergaande tafelrede zin voor zin te herhalen.

De ons vertrouwde congresmap is, zo blijkt uit dit boek, ook eens als nieuwe vinding verwelkomd. Voordien moest iedere deelnemer bij verschillende functionarissen zelf allerlei stukken ophalen. Maar op het medische congres te Budapest (1909) waren alle stukken per deelnemer gebundeld en af te halen aan lange tafels, die van letters voorzien waren die met de beginletters van de namen correspondeerden. Over deze regeling had Eijkman aan Bach verslag uitgebracht.

Ondertussen bleef Eijkman pleiten voor permanente secretariaten. Hij stond hierin niet alleen. Ook binnen de Koninklijke Akademie zag men de noodzaak hiervan in. Eijkman had hierover contacten met onder meer H.A. Lorentz. In 1913 pleitte de Akademie ervoor de Associatie van Academies rechtspersoonlijkheid en een vast secretariaat te geven, maar zij vond onvoldoende medestanders<sup>44</sup>. De tijd van het internationalisme was voorbij; het jaar daarop brak de Wereldoorlog uit.

Op 3 mei 1914 overleed Eijkman in Bad Nauheim. Het eredoctoraat in de geneeskunde dat de Universiteit van Groningen hem verleend had, heeft hij daardoor niet in ontvangst kunnen nemen. Op 1 juli 1914 werden ter gelegenheid van het eeuwfeest van de Groningse Universiteit tientallen eredoctoraten uitgereikt. Op de lijst van gelauwerden prijkt ook de naam van de man op wie Eijkman omstreeks 1905 te-

vergeefs zijn hoop had gevestigd: Andrew Carnegie, doctor honoris causa in de staatswetenschap.<sup>45</sup>

Paul Horrix overleed in behoeftige omstandigheden in 1929. De gedroomde wereldhoofdstad is niet tot stand gekomen. Reinink concludeert in zijn boek over De Bazel dat Eijkmans opzet te theoretisch was; hij meent dat men dit soort plannen tot verbetering van de wereld als een ‘typisch Nederlandse trek kan zien’<sup>46</sup>. Maar zo typisch Nederlands was het concept toch niet, anders zou het niet zoveel sympathie in het buitenland hebben verworven. Ook de in ons land geliefde arbitragegedachte stond internationaal in hoog aanzien.

Het hart van de wereldhoofdstad had het Vredespaleis moeten zijn, zetel van het Permanente Hof van Arbitrage. Wanneer men dit vergelijkt met latere plannen van Berlage en Frederik van Eeden, valt op dat Eijkman dichter bij de aardse werkelijkheid blijft. Terwijl Berlage droomt van een ‘Pantheon der Mensheid’, en Van Eeden een kathedraal ziet oprijzen in zijn ‘Lichtstad’<sup>47</sup>, houdt Eijkman het bij een centrum dat zich op basis van het internationale recht wijdt aan de oplossing van concrete conflicten.

Het ongeluk van Eijkman en Horrix was dat zij geen officiële steun van de Nederlandse regering wisten te verwerven. Daarom wilde Carnegie hen in 1905 in eerste instantie niet ontvangen, en was hij pas later bereid tot een aantal contacten, die echter niet tot enig resultaat hebben geleid. Met hun acties tegen de locatie-Zorgvliet hebben zij zich in officiële kringen impopulair gemaakt. Ex-minister W.H. de Beaufort, vice-voorzitter van de Tweede Haagse Vredesconferentie en bestuurslid van de Carnegie-stichting, noteerde in juli 1907 dat Carnegie zeer tevreden was met de plaats die voor het Vredespaleis gekozen was. ‘Dit deed mij veel genoegen, omdat er op gespeculeerd werd door twee personen in 's-Gravenhage die daarvoor al een jaar gewurmd hebben om een ander terrein te laten kiezen. Dit plan, reeds ten dele verijdeld, is thans geheel in duigen gevallen. Het was trouwens zeer dwaas. Men wilde bij Waalsdorp een geheel nieuw stadsdeel bouwen met allerlei inrichtingen en het Vredespaleis als middelpunt’<sup>48</sup>.

Wat men ook over het plan voor de wereldhoofdstad moge denken, Eijkman was zeker geen vage idealist. Zijn plannen waren tot in detail uitgewerkt; uit het feit dat hij velen voor zijn project wist te interesseren, is af te leiden dat hij, evenals Horrix, een zeker charisma moet hebben bezeten. De Duitse biofysicus Friedrich Dessauer vertelt over de ‘Zauber’ die van Eijkman op anderen kon uitgaan: bij een bepaalde gelegenheid wist hij onderzoekers zo te enthousiasmeren dat zij vierentwintig uur achter elkaar doorwerkten, totdat zij erin geslaagd waren de bewegingen van het hart op röntgenfoto's vast te leggen<sup>49</sup>.

Het door Eijkman gestichte Bureau voor Internationalisme en de Cercle international verrichtten bij uitstek praktische taken. Eijkmans publicaties zijn evenzeer gericht op de praktijk. Zijn gedachten over de organisatie van congressen, de plaats van het Esperanto en het pacifisme, getuigen van realiteitszin. Zijn pleidooi voor permanente secretariaten lijkt weinig verouderd. Met betrekking tot de in 1990 op Nederlands initiatief gestichte Associatie van Europese Academies merkte de oud-president van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen prof. dr. P.J.D. Drenth onlangs op dat de Associatie vooralsnog te weinig invloed heeft omdat organisatorisch en bestuurlijk een permanente basis ontbreekt<sup>50</sup>.

In een ‘in memoriam’ in het *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde* werd Eijkman door de oud-hoofdredacteur H. Burger herdacht als een groot man, wiens plannen niet ten uitvoer waren gekomen omdat de Nederlandse machthebbers te weinig durf en voortvarendheid hadden getoond. ‘Andere, meer voortvarende volken zijn gaan strijken met den prijs, dien Eijkman aan zijn eigen land had toegedacht’. Het feit dat Carnegie Brussel is gaan steunen is voor het optimisme van Eijkman fnuikend geweest. Maar hij heeft, aldus Burger, ‘een aantal landgenoten geleerd verder te kijken dan de dijken van hun polderland’<sup>51</sup>.

Dit laatste is zeker een prestatie, maar het is de vraag of

het falen van Eijkman geheel aan de Nederlandse autoriteiten mag worden toegeschreven. De schrijver van een ‘in memoriam’ in *Vrede door Recht* erkende het belang van Eijkman, maar wees er tevens op dat hij door zijn optreden mensen van zich kon vervreemden; hij zou ook een slecht organisator en financier geweest zijn<sup>52</sup>.

Hoe dit ook zij, Eijkman beseftte onvoldoende dat Den Haag het als internationaal centrum van steden als Brussel en Genève niet kon winnen. Wat Brussel betreft, hier was reeds in 1895 het ‘Institut International de Bibliographie’ gesticht. In 1907 kwam het ‘Office central des Institutions Internationales’ tot stand, dat in 1910 opging in de ‘Union des Associations Internationales’. Als ‘Union of International Associations’ - het Frans is niet langer de internationale taal bij uitstek - bestaat deze, nog steeds te Brussel gevestigde, organisatie tot op de huidige dag; zij geeft onder meer het *Yearbook of International Organizations* en de *International Congress Calendar* uit.<sup>53</sup> Eijkman zou niet in staat geweest zijn een publicatie te verzorgen die naar omvang en inhoud vergelijkbaar was met de in 1905 door Alfred Fried gestichte *Annuaire de la Vie Internationale*. De jaargangen 1905, 1906 en 1907 werden uitgegeven door het ‘Institut International de la Paix’ te Monaco. De jaargang 1908-1909 verscheen te Brussel onder hoofdverantwoordelijkheid van het ‘Office central des Institutions Internationales’. Deze aflevering gaf in 1370 pagina's een uitputtend overzicht van internationale organisaties, instituten, congressen en publicaties. Eijkmans Stichting voor Internationalisme wordt echter niet vermeld. De naam Eijkman komt eenmaal voor, maar het betreft Christiaan<sup>54</sup>.

Inmiddels is toch iets van Eijkmans visioen werkelijkheid geworden. Het Vredespaleis herbergt niet alleen het Permanente Hof van Arbitrage, maar sedert 1922 ook het Permanente Hof van Internationale Justitie, dat na de Tweede Wereldoorlog de naam kreeg van Internationaal Gerechtshof<sup>55</sup>. Den Haag biedt eveneens gastvrijheid aan het Joegoslavië-tribunaal, en in 1998 werd besloten dat het Internationaal

Strafhof gevestigd zal worden in de stad die door de secretaris-generaal van de Verenigde Naties werd aangeduid als de ‘legal capital of the world’.

## Eindnoten:

1. Lezing gehouden voor het Historisch Gezelschap te 's-Gravenhage op 24.11.1995 en (in gewijzigde vorm) voor de Historische Kring te Leiden op 19.1.1996.
2. *Revue voor Internationalisme* (1907), p. 9-19 (geschreven december 1906).
3. Björnstjerne Björnson, ‘Een grootsch plan’, in: *Revue voor Internationalisme* (1907), p. 6: ‘Twaalf jaren hebben zij daaraan gearbeid...’
4. Voor genealogische gegevens zie *Nederland's Patriciaat* 61 (1975), p. 65. Zie voorts ‘P.H. Eijkman, Arts’, in: *De Hollandsche Revue* (1906), p. 179-189 en 249-264.
5. Zie A.M. Luyendijk-Elshout, ‘Christiaan Eijkman’, in: *Biografisch Woordenboek van Nederland* 2 (Amsterdam 1985), p. 150-152.
6. In B.C.P. Jansen, *Het levenswerk van Christiaan Eijkman 1858-1930* (Haarlem 1959), p. 4.
7. Cf. *Hollandsche Revue* (1906), p. 180-181.
8. Cf. G.L. Hondius, ‘Het Van Stolkpark; de geschiedenis van een “Rotterdams” buurtje tussen Scheveningen en Den Haag’, in: *Jaarboek Die Haghe* (1970), p. 37.
9. Cf. P.H. Eijkman, *Koud water voor gezonden en zieken* (Den Haag 1895).
10. Cf. *Il était une fois Parkweg...* (Den Haag 1994) [publicatie van het Lycée Vincent van Gogh].
11. Onder auspiciën van deze vereniging publiceerde Eijkman in 1902 de brochure *Het Vaccinatievraagstuk*.
12. *Een nieuw grafisch systeem voor de craniologie*, 1900; cf. *Kurzer Inhalt des Vortrages über ein neues graphisches System für die Anthropologie, gehalten in dem Psychiatrischen Anstalt zu Scheveningen am 13. August 1902* (Den Haag z.j.) [uitgave van de Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte]; *Un nouveau système graphique pour la craniologie* (vert. Lucien Mayet; Lyon 1905).
13. ‘Bewegingsfotografie met Röntgenstralen’, in: *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, (Tweede sectie), deel IX, 1, nr. 1 (Amsterdam 1902), p. 1-12, met 3 afb.; citaat op p. 5.
14. Cf. A. de Knecht-van Eekelen, J.F.M. Panhuysen, G. Rosenbusch, *Door het menselijke vleesch heen. 100 jaar radiodiagnostiek in Nederland, 1895-1995* (Rotterdam 1995), p. 308-310.
15. Cf. Mary Horrix, ‘Wat drie generaties opbouwden...’ in: *Jaarboek Die Haghe* (1956), p. 61-111, i.h.b. p. 107-110.
16. Zie Wessel Reinink, *K.P.C. de Bazel- Architect* (Leiden 1965; 2e dr. Rotterdam 1993). Over het plan voor de Wereldhoofdstad, zie p. 109-127. Zie voorts Arthur Eyffinger, *Het Vredespaleis* (Amsterdam 1988), p. 55-60.
17. Zie over Meng J. Hoving, *Levensherinneringen van een vrijdenker. Allerlei lui* (Amsterdam 1938), p. 88-92.; J. Houkes, ‘Willem Meng en zijn verenigingen “Het Vrije Woord” en “Wie denkt Overwint”’, *Bulletin Nederlandse Arbeidersbeweging*, nr. 37 (maart 1995), p. 19-40.
18. Cf. *Internationalisme en de Wereld-Hoofdstad (Intellectueel Wereldcentrum)*, p. 8 [brochure van het Voorbereidend Bureau der Stichting voor Internationalisme, z.j.; op p. 7-8 het bouwkundig ontwerp van De Bazel].
19. Cf. Carel L. Dake, ‘Beeldende kunsten en internationalisme’, in: *Revue voor internationalisme* (1907), p. 250-253. De slotzin luidt: ‘Moge door vereende kracht een werk tot stand komen, eenig in de geschiedenis van het mensdom en van zoover strekkende gevolgen dat zijn zegenrijke invloed op de toekomst der natiën door den stoutsten fantast niet te overschatten is’.
20. Cf. Mary Horrix (hierboven n. 15), p. 110.
21. *De Hollandsche Revue* (1906), p. 264.
22. Cf. C. Fasseur, *Wilhelmina. De jonge koningin* (Amsterdam 1998), p. 396.

23. Zie H.M. Mensonides, 'Een Koreaans drama in Den Haag (in 1907)', in: *Jaarboek Die Haghe* (1978), p. 350-383 (= neerslag van een voordracht gehouden in maart 1977 voor het Historisch Gezelschap te 's-Gravenhage).
24. Zeer instructief is F.S.L. Lyons, *Internationalism in Europe 1815-1914*, (Leiden 1963).
25. *Over Internationalisme*. Confidentiële brochure waarvan het naschrift (p. 43) gedateerd is 23 maart 1908.
26. *Ibid.*, p. 16.
27. *Ibid.*, p. 31.
28. Cf. een brochure zonder titel, aanwezig in Gemeentearchief Den Haag, Yw 178.
29. (Amsterdam 1910).
30. *L'Internationalisme médical*, p. 24.
31. *Ibid.*, p. 22.
32. *Ibid.*, p. 41.
33. *L'Internationalisme scientifique*, p. 101: 'c'est la force des circonstances, la nécessité même'. Cf. Eijkman in zijn voordracht van 1908.
34. *L'Internationalisme scientifique*, p. IX.
35. *Ibid.*, p. 102; cf. *L'Internationalisme médical*, p. 2.
36. *L'Internationalisme scientifique*, p. 4.
37. Uit het Russisch vertaald als *Der Krieg*, 6 dln (Berlijn 1899). Voor een uittreksel in het Nederlands, zie *De oorlog der toekomst* (Haarlem 1899).
38. *L'Internationalisme scientifique*, p. 102-108.
39. Uitgever was de Allgemeine Medizinische Verlagsanstalt. Zie over dit boek ook de column van H.L. Wesseling, 'Lindners list' in: *NRC-Handelsblad* 18.7.1996 (opgenomen in Wesselings *Lopende Zaken* (Amsterdam 1998), p. 141-144).
40. *Zur Organisation Internationaler Congresses*, p. 21.
41. *Ibid.*, p. IX.
42. *Ibid.*, p. 54.
43. *Ibid.*, p. 25-29.
44. Cf. W. Otterspeer en J. Schuller tot Peursum-Meijer, *Wetenschap en wereldvrede. De Koninklijke Akademie van Wetenschappen en het herstel van de internationale wetenschap tijdens het Interbellum* (Amsterdam 1997), p. 49-50.
45. Zie *Album Studiosorum Academiae Groninganae* (Groningen 1915), p. 620 en 622.
46. Cf. Reinink, op. cit. (hierboven noot 16), p. 127.
47. Cf. de catalogus *Kunstenaren der Idee. Symbolistische tendenzen in Nederland ca 1880-1930*, red. Carel Blotkamp e.a. (Den Haag 1978), p. 24-25. Zie voor Van Eeden ook Jan Fontijn, *Trots verbrijzeld. Het leven van Frederik van Eeden vanaf 1901* (Amsterdam 1996), p. 464-469.
48. *Dagboeken en aantekeningen van Willem Hendrik de Beaufort 1874-1918*, uitgegeven door J.P. de Valk en M. van Faassen, Band I (Den Haag 1993), p. 396.
49. Cf. De Knecht-van Eekelen, op. cit. (hierboven noot 14), p. 310. Het betrof de 'synthetische Kinematographie des menschlichen Herzens'.
50. Cf. P.J.D. Drenth in *Een beeld van een academie. Mensen en momenten uit de geschiedenis van het Koninklijk Instituut en de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen 1808-1998*, samenst. P.W. Klein, m.m.v. M.A.V. Klein-Meijer en I.J. van Houten (Amsterdam 1998), p. 201-202.
51. Geciteerd naar *Nieuwe Rotterdamsche Courant* van 16 mei 1914, waarin dit 'in memoriam' was overgenomen.
52. Cf. A.B. van der Vies, 'Groote Dooden. Dr. Pieter Hendrik Eykman', in: *Vrede door Recht* 15 (mei 1914), p. 152-153.
53. Cf. Lyons, op. cit. (hierboven noot 24), p. 205-208 en de genoemde publicaties van de 'Union of International Associations'.
54. *Annuaire de la Vie Internationale* (Brussel 1908-1909), p. 926.
55. Cf. Arthur Eyffinger, *The International Court of Justice 1946-1996* (The Hague/London/Boston 1996), p. 74-91

## Verantwoording

De hoofdstukken in dit boek zijn gebaseerd op de hieronder genoemde artikelen. Het aantal wijzigingen is beperkt gebleven; waar nodig is in de noten recente literatuur genoemd.

1 “Erasmianism” in the Early Reformation in the Netherlands’, in *Erasmianism: Idea and Reality. Proceedings of the Colloquium, Amsterdam, 19-21 September 1996*, ed. M.E.H.N. Mout, H. Smolinsky, J. Trapman (Amsterdam etc. 1997) [=Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Verhandelingen, Afd. Letterkunde, N.R., deel 174], p. 169-176.

2 ‘Grotius and Erasmus’, in *Hugo Grotius Theologian. Essays in Honour of G.H.M. Posthumus Meyjes*, ed. Henk J. Nellen, Edwin Rabbie (Leiden etc. 1994) [=Studies in the History of Christian Thought, vol. 55], p. 77-98.

3 ‘Fin de siècle en catholicisme. *Le Latin mystique* van Remy de Gourmont (1892) en zijn invloed in Nederland’ in *Kerkhistorische Studiën. Feestbundel uitgegeven t.g.v. het 80-jarig bestaan van het Kerkhistorisch Gezelschap S.S.S.*, ed. Joke Fabius, Arie Spaans, Joke Spaans (Leiden 1982), p. 87-101.

4 ‘Kunstzin en vroomheid bij Andrew de Graaf (1867-1945) in het laatste decennium van de negentiende eeuw’ in *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 64 (1984), p. 225-239.

5 'De *Imitatio Christi* en het mysticisme rond 1900. De vertaling van Willem Kloos (1908) in de kritiek', in *De doorwerking van de Moderne Devotie. Windesheim 1387-1987. Voordrachten gehouden tijdens het Windesheim Symposium Zwolle/Windesheim 15-17 oktober 1987*, ed. P. Bange, C. Graafland, A.J. Jelsma, A.G. Weiler (Hilversum 1988), p. 167-178.

6 'Allard Pierson en zijn afscheid van de kerk' in *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800*, nr. 45, jg. 19 (1996), p. 15-27.

7 'Oene Noordenbos (1896-1978), theoloog en vrijdenker' in *Quisque Suis Viribus 1841-1991. 150 jaar theologie in dertien portretten*, ed. R.B. ter Haar Romeny, Joh. Tromp (Leiden 1991), p. 193-212.

8 'De internationalistische idealen van de medicus P.H. Eijkman (1862-1914)' in *Jaarboek Die Haghe* (1998), p. 197-217 (met 10 illustr.).



## Lijst van afkortingen

- Allen Ep. *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P.S. Allen, H.M. Allen, H.W. Garrod, iz dln (Oxford 1906-1958)
- ASD *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami* (Amsterdam 1969-)
- BG J. ter Meulen, P.J.J. Diermanse, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius* (Den Haag 1950)
- BSG J. ter Meulen, P.J.J. Diermanse, *Bibliographie des écrits sur Hugo Grotius imprimés au XVIIe siècle* (Den Haag 1961)
- BW *Briefwisseling van Hugo Grotius*, ed. P.C. Molhuysen, B.L. Meulenbroek, P.P. Witkam, H.J.M. Nellen, C.M. Ridderikhoff (Den Haag 1928-)
- Contemporaries of Erasmus *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and the Reformation*, ed. P.G. Bietenholz, Th.B. Deutscher, 3 dln (Toronto 1985-1987)
- CWE *Collected Works of Erasmus* (Toronto 1974-)
- Holborn *Desiderius Erasmus Roterodamus. Ausgewählte Werke*, ed. Hajo Holborn, Annemarie Holborn (München 1933; repr. München 1964)

LB *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia*, ed. J. Clericus, 10 dln (Leiden 1703-1706; repr. Hildesheim 1961-1962)

## Register

- Abélard 108  
 Acket, J. Mathijs 76  
 Adonis 56  
 Agnietenberg, St. 16, 79  
 Akkerman, Fokke 19  
 Alcibiades 64  
 Aleander, Hieronymus 19  
 Alembert, Jean d' 118  
 Allen, H.M. 111  
 Allen, P.S. 111  
 Amorie van der Hoeven, Herman des 163  
 Anastasius Veluanus 29, 30, 33, 35-37, 156  
 Andriessen, Louis 8  
 Anselmus 161, 162  
 Aristoteles 19, 21, 77  
 Arminius, Jacobus 28, 29, 33, 35  
 Aron, Raymond 8  
 Athanasius 93  
 Augustinus 9, 19-21, 28, 30, 34, 35, 37, 57, 58, 77, 84, 110, 116, 154  
 Augustijn, C. 150  
 augustijner heremieten 19
- Bach, Charles 136-139  
 Bakhuizen van den Brink, J.N. 105  
 Baldick, Robert 162  
 Barksdale, Clement 158  
 Barlaeus, Caspar 34  
 Barnard, Marcel 179  
 Bastiaensz, Matthijs 36  
 Bataillon, Marcel 152  
 Baudelaire, Charles 47  
 Baur, Frank 181  
 Bazel, K.P.C. de 126, 129, 132, 133, 140  
 Beaufort, W.H. de 140  
 Bellon, K. 182  
 Benrath, Karl 18  
 Berdjajew, Nicolaj 113  
 Berg, A.J. van den 176  
 Bergh van Eysinga, G.A. van den 121  
 Berlage, H.P. 132, 140  
 Berlin, Isaiah 8  
 Bernardus van Clairvaux 53, 161  
 Beza, zie Bèze, Théodore de  
 Bèze, Théodore de 29, 30, 35, 155  
 Bie, H. de 61, 62

Bilderdijk, Willem 64, 72  
Björnson, Björnstjerne 123  
Bleeker, C.J. 114  
Bloch, Johann von (Iwan Bloch, Blioch, Bliokh) 136  
Bloem, W.A. 83  
Blok, P.J. 133  
Bloy, Léon 51, 162  
Bonhoeffer, Dietrich 118, 120  
Bonnet, Gisbertus 176  
Bos, Fokko 117  
Bosboom-Toussaint, A.L.G. 64  
Bossuet, Jacques-Bénigne 154  
Brachet de la Milletière, Théophile 41

Brandt, Geraerdt 30  
 Broeders des Gemenen Levens 16, 20, 21  
 Brom, Gerard 58, 59, 168, 171  
 Brongersma, Edward 118, 119  
 Brugmans, Hk. 65  
 Bruin, C.C. de 83  
 Brunner, Emil 115  
 Bullinger, Heinrich 33, 36, 155, 156  
 Burger, H. 141  
 Burigny, Jacques Levesque de 25  
 Busken Huet, Conrad 87, 97, 98, 109, 175, 177  
 Buskes, J.J. 119  
 Butler, Josephine 61  
 Buytendijk, F.J.J. 113  
 Calvijn, Johannes 29-31, 35, 41, 110, 155  
 Carnegie, Andrew 136, 140, 141  
 Casaubon, Isaac 41, 155  
 Cassander, Georgius 41, 42  
 Cate, E.M. ten 78, 81  
 Catullus 160  
 Céard, Jean 162  
 Chantepie de la Saussaye, D. 91, 98  
 Chantepie de la Saussaye, P.D. 45, 51, 75, 106  
 Chesterton, G.K. 118  
 Chrysostomus, Johannes 38  
 Cicero 50, 58, 181  
 Claus, Hugo 8  
 Clemens van Alexandrië 164  
 Clement Maertenssoon 30  
 Clerc, Jean Le 25  
 Clericus, zie Clerc, Jean Le  
 Cliteur, Paul 116  
 Cloppenburg, Johannes 40  
 Cohen, Alexander 160  
 Colenbrander, H.T. 109  
 Comité van Waakzaamheid 110  
 Commodianus 49, 50  
 Coornhert, Dirck Volkertsz 31, 33, 35  
 Coote, W.A. 61, 62  
 Cordes, Jean de 41  
 Cordesius, zie Cordes, Jean de  
 Corver, Simon 16-18  
 Costa, Isaac da 63, 64, 71, 72  
 Crena de Iongh, D. 109  
 Cunaeus, Petrus 34  
 Cuypers, P.J.H. 126  
 Cyprianus 21

Dake, Carel L. 133  
Dante 9, 58, 64  
Decavele, J. 156  
Dekker, A.A.M. 172  
Denis, Maurice 161  
Derkinderen, zie Kinderen, der  
Dermout, Isaäk Johannes 30  
Dessauer, Friedrich 141  
Deysse, Lodewijk van 65, 66, 71, 75, 79, 85  
Diepenbrock, Alphons 9, 10, 49, 53-59, 62, 64, 67-71, 74, 83, 84, 133, 171  
Domela Nieuwenhuis, J. 169  
dominicanen 16, 18, 19  
Dominis, Marcantonio de 41  
Donker, Anthonie (= Donkersloot, N.A.)  
Donkersloot, N.A. 114  
Dooren, Wim van 116  
Dordrecht, Synode van 32  
Dorpius, Martinus 17  
Drenth, P.J.D. 141  
Dresden, S. 24  
Dreves, G.M. 49  
Drusius, Johannes 155  
Duijhuys, Hubertus 30  
Duns Scotus 20  
Dijk, Isaäk van 10, 75, 79-83, 85, 86  
Dijksterhuis, E.J. 116

Eckeren, Gerard van (= Maurits Esser) 83  
Eeden, Frederik van 66, 67, 75, 79, 125, 140, 168  
Eekhof, A. 109  
Eliot, T.S. 164

Eltheto 103  
 ENSIE 114, 117, 121  
 Erasmus, Desiderius 7-11, 13-44, 54, 57-60, 111, 112  
 Erens, Frans 53, 55, 56, 80, 84-86  
 Esdras 19, 151, 152  
 Eijkman (sr.), Christiaan 123  
 Eijkman (jr.), Christiaan 123-125, 142  
 Eijkman, Gerard Christiaan 123  
 Eijkman, Johan Frederik 123  
 Eijkman, Leonard Pieter Hendrik 123, 124  
 Eijkman, Pieter Hendrik 11, 122-142  
 Ezra, zie Esdras

Feber, L.J.M. 112, 113  
 Ferus, Johannes 42  
 Ficino, Marsilio 26  
 Filiger, Charles 161  
 franciscanen 19  
 Frederiks, Willem 21, 151  
 Freriks, Kester 172  
 Fried, Alfred 131, 142  
 Froben, Johannes 15

Gelder, N. van 119  
 Gellius Sneecanus 30, 156  
 Gerlach, H. 76  
 Gildemeester, Adriaan 101  
 Gilly, Carlos 152  
 Ginneken, Jac. van 108  
 Goeman Borgesius, H. 133  
 Goes, Frank van der 65  
 Gogh, Vincent van 70  
 Gomarus, Franciscus 28, 29  
 Gorter, Herman 53, 64, 66, 67, 70, 171  
 Gourmont, Remy de 10, 45-56, 58, 75, 84  
 Graaf, Andrew de 10, 53, 56, 57, 61-73  
 Graaf, D.A. de 166  
 Graaf, H.T. de 109, 115  
 Graaf, J. (Hannes) de 114, 119  
 Graaf, N.H. de 63  
 Graaf-Koenen, J.C.D. de 69, 167  
 Graaf-Pierson, J.E. de 63  
 Grapheus, Johannes 150  
 Grieg, Edvard 127, 130  
 Groen Links 11  
 Groeningen, A.P. van 65  
 Groot, Hugo de, zie Grotius

Grotius, Hugo 9, 10, 24-44  
Grünewald, Mathias 48, 56  
Guardini, Romano 113  
Gunning, J.H. 70

Haes, Joan de 25  
Halen, Gozewijn van 21  
Hamel, A.G. van 178  
Hamel, G.A. van 69, 133  
Harnack, Adolf von 58, 104  
Haspels, G.F. 81  
Haverman, H.J. 133  
Hazard, Paul 112  
Heering, G.J. 119  
Helmholtz, Hermann von 101  
Héloïse 108  
Herberts, Herman 30  
Hermannus Contractus 50  
Hieronymus 19-21  
Hirsche, Karl 76  
Holmannus, Johannes 30  
Horatius 54  
Horniay, M. (=Andrew de Graaf) 65  
Horrix, Paul 125, 127, 130, 132, 135, 140  
Hotman, Jean 158  
Hugenholtz, P.H. 133  
Huizinga, Johan 10, 24, 45, 59, 60, 67, 109, 111  
Hutten, Ulrich von 151  
Huysmans, Joris-Karl 45-49, 51-54, 56, 58, 68  
Hyma, Albert 111

Ignatius van Loyola 75  
Innocentius III, paus 161  
Israels, Jozef 133



Jacobs, Aletta 133  
 Jacobus I, koning 41  
 Jansen Schoonhoven, E. 114  
 Jona 88, 105

Kaegi, Werner 25  
 Kalff, J. 133  
 Kamerbeek jr., J. 59  
 Kamerlingh Onnes, H. 133  
 Kampen, J. van 180  
 Karel de Grote 26  
 karmelieten 19  
 Kehrein, J. 49  
 Kemp, C.M. van der 156  
 Kessler, Johannes 17  
 Kinderen, Antoon der 53, 54, 62, 67, 70-72  
 Klerk, C.R. de 9, 57-59  
 Kloos, Willem 10, 53, 58, 65, 70, 76-84, 86, 171  
 Kloster, Gerard van 16  
 Knappert, L. 107  
 Koenen, H.J. (Jaap) 64, 65, 69, 72, 167  
 Koenen, S. 167  
 Koenen-de Graaf, D.A. 167  
 Koenen-de Graaf, J.C. 167  
 Köhler, W. 111  
 Kolakowski, Leszek 8  
 Kramers, H.A. 114  
 Kristensen, W. Brede 133  
 Kronenberg, M.E. 151  
 Kroon, K.H. 119  
 Kuenen, Abraham 97  
 Kuyper, Abraham 133

Lansbergius, Franciscus 156  
 Lansbergius, Samuel 156  
 Lauweriks, J.L.M. 126  
 Leeuw, Reinbert de 8  
 Leeuwen, A.Th. van 114  
 Leeuwen, G. (Truus) van 111  
 Leibniz, G.W. 135  
 Lely, C. 133  
 Lesdorpheus, Nicolaas 19  
 Lindeboom, J. 111, 112, 116  
 Lindner, firma 138  
 Linnebank, H. 173  
 Listrius, Gerardus 15-19, 21, 151  
 Locher, Th.J.G. 182

Looy, Jacobus van 80  
Lorentz, H.A. 139  
Lucianus 150  
Luther, Maarten 9, 13, 14, 18, 20-22, 27, 29, 30, 34-37, 41, 91, 152  
Lydwina van Schiedam 48

Maerlant, Jacob van 9, 58  
Maeterlinck, Maurice 68, 74, 75, 79, 85  
Mallarmé, Stéphane 46  
Mandement der bisschoppen 119  
Mann, Thomas 47  
Mansfield, Bruce 38, 158  
Maris, Matthijs 65  
Maris, Willem 133  
Meester, Th. de 133  
Melanchthon, Philippus 29-31, 33, 35-37, 41, 155, 156  
Meng, Willem 126  
Mengelberg, Misha 8  
Mengelberg, Willem 133  
Mesdag, H.W. 133  
Meyer, C. (Kees) 78  
Meylan, Henri 38  
Mierlo, Jozef van 78, 81  
Miskotte, K.H. 119  
Modrevius (Modrzewski), Andreas 41  
Molewater, Jan Bastiaan 97  
Molhuysen, P.C. 39  
Mone, F.J. 49  
Mönnich, C.W. 182  
Moorsel, P.P.V. van 164  
Moréas, Jean 46  
Morhof, Daniel 25  
Mulisch, Harry 8  
Muller, Hendrik 97  
Muller, J.P. 92  
Multatuli 66, 77, 84, 111  
Murray, Andrew 63

Nederlandsch Zendelinggenootschap 92, 93  
 Nes, H.M. van 75  
 Nicolaas II, tsaar 55  
 Nicolaas van Herborn 37  
 Nicolaas van Lyra 20  
 Nietzsche, Friedrich 68, 170, 172  
 Nieuwenhuyzen, J.W. van 107  
 Noordenbos, A. 179, 180  
 Noordenbos, Oene 11, 103, 105-121  
 Noordenbos-de Klerk, G.J. 107  
 Notker Balbulus 161  
 Novalis 77

Odo van Cluny 50  
 Oecolampadius, Johannes 37  
 Oldenbarnevelt, Johan van 32  
 Opzoomer, C.W. 94, 179  
 Ovidius 106

Paap, W.A. 171  
 Pacifistisch-Socialistische Partij (PSP) 11, 119  
 Parker, Theodore 93  
 Paulhan, Frédéric 75  
 Paulus 19, 20, 69, 91, 104, 105  
 Péladan, Joséphin ('le Sâr') 48  
 pelagianen 28  
 Perk, Jacques 171  
 Petrarca 26  
 Petronius 47  
 Petrus 19  
 Pierson, Allard 10, 11, 63, 65, 68, 71, 73, 87-102, 109, 117  
 Pierson, Etha 170  
 Pierson, Hendrik 61, 63, 73, 93  
 Pierson, Nicolaas Gerard 63  
 Pierson-Oyens, Ida 91  
 Plato 54, 77  
 Plotinus 57  
 Plutarchus 16  
 Poelhekke, Frans 161  
 Poliziano, Angelo 26  
 Pool, Johanna Alida 123  
 Poppius, Eduard 38  
 Pos, H.J. 114  
 Post, R.R. 111  
 Posthumus Meyjes, G.H.M. 35  
 Pound, Ezra 164  
 Praemium Erasmianum, Stichting 7

Prick, Harry G.M. 168  
Prins, Arij 49, 53  
Proost, K.F. 116  
Prudentius 161  
Pijper, F. 112

Quisque Suis Viribus 103-108, 114

Rabbie, Edwin 154  
Randa, Alexander 117  
Ravesteyn, W. van 109  
Reeser, Eduard 174  
Regout, R. 111  
Reinink, Wessel 140  
Reinsch, Paul 135  
Renaudet, Augustin 111  
Resteau, Christophe (= Andrew de Graaf) 65  
Reuchlin, O. 133  
Réville, Albert 90, 97-99  
Rhijn, Maarten van 79  
Rimbaud, Arthur 166  
Robinson, C. 150  
Rodin, Auguste 127  
Roessingh, K.H. 107, 109  
Roland Holst, Richard 48, 53, 67  
Romein, Jan 7, 103-105, 108, 110, 113, 114, 118, 121, 182  
Röntgen, W.C. 124  
Rooyaards, Willem C. 163  
Ruusbroec, Jan van 10, 47, 68, 74, 171  
Ruys, B.E. 133  
Rijckevorsel, Marie van 97

Schat, Peter 8  
Schilfgaarde, P. van 181  
Schleiermacher, Friedrich 104  
Schram, P.L. 171, 177

- Schwartz, Carl 91-93  
 Schweitzer, Albert 115  
 Secor Dabar 63, 103  
 Secundus, Janus 157  
 Seidel Menchi, Silvana 13  
 Seneca 53  
 Sevenster, J.N. 114  
 Siebelink, Jan 47  
 Simon, Richard 24  
 Slade, Matthew 38  
 Snecanus, Gellius, zie Gellius Snecanus  
 Snouck Hurgronje, C. 135  
 Socrates 72  
 Sophocles 64  
 Sperna Weiland, J. 120  
 Spigt, P. 107, 110, 121  
 Spinoza 67  
 Stapert-Eggen, M. 175  
 Stead, William 126, 129  
 Stipriaan Luiscius-de Graaf, I. van 166  
 Strauss, Richard 127  
 Suchtelen, Nico van 122  
 Suttner, Bertha von 129, 131
- Tacitus 28  
 Tak, P.L. 55, 109  
 Tertullianus 43, 104, 164  
 Thomas van Aquino 19, 70  
 Thomas a Kempis 9, 10, 38, 49, 57, 58, 75-80  
 Thorn Prikker, Johan 48  
 Thys, W. 55, 181  
 Tideman, Pet 70  
 Tiele, C.P. 92, 93  
 Tielrooy, Johannes 112  
 Tigler, Klaas 105  
 Timmerman, Aegidius 53  
 Toorop, Jan 48, 75, 133  
 Trente, Concilie van 41  
 Trigland, Jacobus 156  
 Tsaar, zie Nicolaas II  
 Tusschenbroek, Catharina van 133
- Uitti, Karl 51, 52  
 UNICA 64, 167  
 Uyt(t)enbogaert, Johannes 35, 37, 39, 154, 156
- Valdés, Juan de 152

Valk, J. van der 173  
Varro 26  
Vaticaan Concilie, Tweede 8  
Veluanus, Anastasius, zie Anastasius Veluanus  
Verkade, Jan (= Willibrord) 53, 162, 163  
Verlaine, Paul 51, 65  
Verwey, Albert 67, 70  
Veth, Jan 67  
Viola, Maria 57  
Vloten, Johannes van 109  
Vlijmen, Jan van 8  
Voltaire 25  
Volz, Paul 14, 43  
Vondel, Joost van den 57, 58  
Vos, H. de 107, 114  
Vossius, Gerardus Joannes 38, 39  
Vossius, Isaac 40  
Vreese, Willem de 111  
Vries, Theun de 116

Wagner, Richard 55  
Waszink, J.H. 116  
Wielenga, B. 174  
Wilhelmina, koningin 128  
Windisch, Hans 107  
Witsen, Willem 53, 70  
Witzel (Wicelius), Georg 41

Yi Jun 129  
Yourcenar, Marguerite 8  
Ypey, Annaeus 30

Zichem, Eustachius van 15  
Zola, Emile 47, 65  
Zwingli, Ulrich 37