ANTIREVOLUTIONAIRE STAATKUNDE

DRIEMAANDELIJKSCH ORGAAN

VAN DE

Dr ABRAHAM KUYPERSTICHTING

TER BEVORDERING VAN DE STUDIE
DER ANTIREVOLUTIONAIRE BEGINSELEN

ONDER REDACTIE VAN

Prof. Mr A. ANEMA - Mr Dr E. J. BEUMER - H. COLIJN
Mr H. A. DAMBRINK - Prof. Dr H. DOOYEWEERD
Mr J. W. NOTEBOOM - Mr V. H. RUTGERS
J. SCHOUTEN - Dr J. SEVERIJN

EERSTE JAARGANG



UITGAVE VAN J. H. KOK TE KAMPEN. 1927.

INHOUD

Blz.

DR. J. SEVERIJN, Ernst Troeltsch over de beteekenis van het Calvinisme voor de cultuurgeschiedenis 1

PROF. DR. H. DOOYEWEERD, De oorsprong van de anti-these tusschen christelijke en humanistische wetsidee en hare beteekenis voor de staatkunde 73

PROF. DR. A. A. VAN SCHELVEN, De Reformatie en de Revolutie I 109

PROF. DR. E. DOUMERGUE, Calvin et le proces de Servet . . . 131

PROF. DR. H. DOOYEWEERD, In den strijd om een Christelijke Staatkunde. Proeve van een fundeering der Calvinistische levens- en wereldbeschouwing in hare wetsidee. I. Het oude Probleem der Christelijke politiek *(vervolg)* 142

PROF. DR. E. DOUMERGUE, Calvijn en het proces van Servet . . 195

DR. A. HYMA, Het Calvinisme en de wordingsgeschiedenis van het staatswezen in Noord-Amerika 209

D. LANGEDIJK, Het Lager Onderwijs en de Grondwetsherziening van 1848, een bijdrage tot de geschiedenis van den schoolstrijd 229

H. DE WILDE, Om de Vrijheid, Oranje–Datheen–Oldenbarnevelt 289

ERNST TROELTSCH OVER DE BETEEKENIS VAN HET CALVINISME VOOR DE CULTUURGESCHIEDENIS

DOOR

DR. J. SEVERIJN.

I.

Het Calvinisme mag zich verheugen in de steeds stijgende belangstelling van de moderne theologische en cultuurhistorische studie, een verschijnsel, dat ongetwijfeld mede verband houdt met de beteekenis en de positie van de groote cultuurstaten van onzen tijd, die zich kenmerken door den Calvinistischen grondslag, waarop zij werden gebouwd in tegenstelling met die landen, die overwegend Roomsch-Katholiek bleven of waar het Lutheranisme het religieuse leven gestalte gaf.

Uit den aard der zaak trekt dit op zich zelf verblijdend verschijnsel de belangstelling van ons Calvinistisch Nederland, waar het met name in de laatste halve eeuw onder de leiding van Dr. Kuyper tot een krachtsontplooiing kwam in het sociale en politieke leven, die ook aan het buitenland niet ontging en waarop in de betreffende litteratuur telkens weer de aandacht wordt gevestigd.

Het heeft dan ook zijn nut om nader kennis te nemen van het standpunt jegens en de beoordeeling van het Calvinisme, welke worden aangetroffen, en deze laatste te toetsen aan de beginselen van het Calvinisme, te meer, wijl er grond is voor de onderstelling, dat hier niet altijd overeenstemming zal worden gevonden en dat men niet steeds een theologisch juiste waardeering van het Calvinisme heeft getroffen.

Vooreerst toch zij opgemerkt, dat de Duitsche geleerden, op wie wij allereerst het oog hebben, uit den aard der zaak slechts theoretische kennis dragen van het Calvinisme en zijn geschiedenis en gevaar loopen buiten het wezen om te gaan.

Vervolgens brengt de stand van de moderne godsdienstwetenschap mede, dat men zich meer om de historische verschijningsvormen in de Calvinistische landen bekommert, dan dat men zich moeite geeft om in te dringen in de dogmatische levensconceptie, waaruit het Calvinisme is opgekomen en waaraan het zijn innerlijke kracht en ontplooiing dankt,

welke het ook niet kan loslaten, zoo het nog vitale kracht zal ontwikkelen in de toekomst.

Dit gevaar is des te grooter, wijl men zich richt op de cultuurhistorische zijde en wel op de houding, die het Calvinistisch bewind aannam ten aanzien van de sociale en politieke leiding in de cultuurhistorie. Opvallend is het ook, hoe groote plaats de Geneefsche periode onder Calvijn bij de beschouwers inneemt en hoe weinig de theologische wereld- en levensbeschouwing van den grooten Reformator daarbij in acht worden genomen en tot leiddraad en toetsnaald van de geschiedenis van het Calvinisme worden aangewend.

Het laat zich uit een en ander verklaren, dat Troeltsch aan Dr. Kuyper een schier liberale opvatting in profane aangelegenheden toeschrijft en hem verwijt, dat hij daarin ver van Calvijn is verwijderd geraakt [1]).

Wij komen hierop terug, doch men ziet voetstoots in, dat, indien dit oordeel juist is, de kracht van zulk een Calvinisme vrijwel daarin zou gelegen zijn, dat het zijn karakter heeft verloochend en de spanning met de Christelijke ethiek zou overwonnen zijn door deze op profaan terrein eenvoudig in te ruilen voor Stoïcijnsche beginselen. Voor het inzicht van Troeltsch in het wezen van het Christendom behoeft zulk een aberratie van Calvijn's standpunt nog geenszins buiten de grenzen van het Christelijke te vallen, doch voor den Calvinist zou zulks toch zeer bedenkelijk zijn.

Wij raken hiermede aan het gewichtigste bezwaar, dat wij tegen de Troeltsche leiding en voorlichting gevoelen, n.l., dat hij een voorstelling van het wezen van het Christendom huldigt, die voor een deel is opgebouwd uit verschijnselen, welke de historie daaromtrent te aanschouwen gaf en voor een ander deel religieus-philosophische schepping van zijn geest is, doch welke zeker niet overeenkomt met de geloofsvoorstelling van het Calvinisme daaromtrent. De wetenschappelijke waarde van de wezensbepaling, welke Troeltsch vond van het Christendom, rust dan ook slechts op die historische momenten, welke hij in aanmerking nam en voorts heeft zijn beschouwing slechts die objectieve waarde, dat er zulk een conceptie in het modern bewustzijn leeft, doch geenszins, dat zij overeenkomt met het Christelijk bewustzijn omtrent het wezen *an sich.*

De Troeltsche conceptie, welke hij gaarne als een nieuw-protestantisme aandient, is op zichzelf een bewustzijnsverschijnsel, dat zijn gestalte ontleent aan de algemeene grondbeschouwing, waarvan de moderne wetenschap uitgaat en van de methode van onderzoek, welke men als de eenig wetenschappelijke beoordeelt en toepast.

Uit dien hoofde wil het ons voorkomen, dat het zijn nut kan hebben, alvorens tot een vergelijking van de beschouwing van het Calvinisme in de cultuurhistorie over te gaan, over deze algemeene beginselen eerst een en ander te behandelen en dit om verschillende redenen. Vooreerst toch kan dit bijdragen tot verheldering van de principiën, waarvan een

Calvinistische wetenschap moet uitgaan en waarop ook haar methode wordt gebouwd. Verder leidt een vergelijking van de Troeltsche en de Calvinistische conceptie van het Christendom als vanzelf tot de consequenties, welke daaruit ten aanzien van het wezen der Calvinistische conceptie worden getrokken. En ten derde mag zulk een onderzoek impliciet van wijdere strekking worden geacht, daar wij toch in Troeltsch een man aantreffen, die door zijn geleerdheid en positie zich grooten invloed heeft verworven en in zijn beschouwingen door velen wordt gevolgd.

Ten laatste voegen wij hieraan nog toe, dat Troeltsch het ons gemakkelijk maakt om zijn denkbeelden over het wezen van het Christendom en zijn wetenschappelijk standpunt te beschouwen, aangezien hij deze materie uitvoerig behandelt naar aanleiding van een publicatie van Harnack over het wezen van het Christendom [2]).

* * *

Troeltsch vraagt in genoemde artikelen de aandacht voor het vraagstuk der methode, 't welk ook de onze dubbel waard mag heeten en merkt op [3]), dat de uitdrukking: Wezen des Christendoms, geheel samenhangt met de moderne, kritische en *entwicklungsgeschichtliche* historie en dat de Roomsche theologie en het orthodoxe Protestantisme deze uitdrukking nimmer zouden gebruikt hebben, daarmede bewijzende, dat hij zich bewust is, dat het hier geheel verschillende waarden en waardeeringen geldt. Hij brengt ons daarmede in een ander klimaat dan dat der orthodoxie, dat kan worden aangeduid met den naam van het *moderne historische denken,* hetwelk zich kenmerkt door een methodische grondgedachte als veronderstelling van de moderne algemeene geschiedenis: groote tezaamhangende complexen van het historisch gebeuren zijn de ontwikkeling van een idee, een waarde, een kring van gedachten, een streven, toenemende met het gebeuren en consequenties ontwikkelend, waarbij vreemde materie wordt ingelijfd en onderworpen, kampend met voortdurende aberratie van het doel en opdringende tegenstellingen.

Het gaat er dus om, dat men zulk een complexiteit van verschijnselen nauwkeurig bestudeert en tot een overzicht van hun saamhang tracht te geraken om dat dan te omvatten in een abstract begrip, waaronder men het *wezen* verstaan wil.

Toegepast op het Christendom moet derhalve de bedoeling zijn, dit te verstaan als complex van historische verschijnselen, waarin het aan den dag treedt, die verschijnselen in hun totalen samenhang te beschouwen en te grijpen in de werkzame idee, waaruit zij opkomen.

Hoewel dit tot dusverre en op zich zelf beschouwd zeer plausibel schijnt en als een betrouwbare en welhaast eenig mogelijke methode zich voordoet, kan dat bij eenig doordenken toch bezwaarlijk zonder voorbehoud worden toegestaan. Ontleend aan den natuurwetenschappelijken gang van het onderzoek is er van meet af reeds aanleiding om te onder-

scheiden tusschen de materie, welke men tot object van studie maakt, en de practische toepassing, die men aan zijn resultaten verbindt, in onderscheiding met het wijsgeerig doel, dat men beoogt.

Immers wanneer wij ons voorstellen, dat een natuuronderzoeker een complex van wellicht saamhangende verschijnselen dier wijze onderzoekt om tot een begrip van den onderlingen saamhang en de werkzame relaties te geraken, zoo heeft hij, wanneer zijn gevonden hypothese voor vele gevallen kan worden gehandhaafd, veelal het practische voordeel der technische toepassing.

Als natuurphilosoof echter zal hij met een begrip van de causale relaties en de gedragslijn van zijn experimenta niet aan het eind zijn. Hij heeft met het begrip het wezen nog niet gegrepen, wijl dit buiten de complexiteit van verschijnselen ligt en wortelt in de totaliteit van den kosmos.

Op de historie van den mensch overgebracht wordt dit probleem nog veel moeilijker, wijl iedere complexiteit van verschijnselen saamhangt met de idee der historie in haar volheid en met het wezen van de menschheid en zoo er een gebied is, waarop dit van overwegende beteekenis moet worden geacht meer dan elders, dan is dit ongetwijfeld het centraal domineerende terrein der religie, welke haar invloed in alle richtingen van de menschelijke geschiedenis doet uitgaan en welker wezen in den diepsten grond alle verschijnselen omvat.

En nu kan men een zeker complex van verschijnselen, welke men als uiting van het Christendom meent te kunnen beschouwen, afzonderlijk groepeeren en daaruit pogen een begrip te abstraheeren om het wezen dier complexiteit te grijpen, doch ook zoo kan men zich niet diets maken daarin ook het wezen geconcipieerd te hebben, tenzij men het reeds bezat alvorens men begon. Hoe anders zou men in een complex van verschijnselen scheiding weten te maken tusschen hetgeen nog tot het Christendom behoort en wat er buiten valt en verder, waar ligt de grens tusschen het algemeen religieuse en het specifiek Christelijke, waar die tusschen het centraal domineerende en hetgeen slechts op een meer beperkte heerschappij is aangewezen en niet van primaire beteekenis is.

Het kan duidelijk zijn, dat de historische methode reeds door deze factoren moet inboeten aan de zoo zeer geroemde objectiviteit, welke men haar toeschrijft en een reeks van veronderstellingen met zich brengt, welke inderdaad ook aan haar wetenschappelijk crediet niet bevorderlijk zijn, daar deze toch gefundeerd zijn op subjectieve inzichten.

Tot de veronderstellingen van de methode van het historisch denken moet voor hem, die het wezen van het Christendom „rein historisch" zoekt volgens Troeltsch o.a. het volgende worden gerekend. Men moet afzien van de dogmatische wetsidee, afzien van een in den Bijbel of in de Kerk door goddelijke autoriteit gesanctioneerde norm. Afzien van het wonder, zoowel dat der bekeering als dat van een ingrijpen in het natuurlijk geschieden [4]).

Het wezenlijke van het Christendom is volgens Troeltsch alleen het uit de historische verschijning van het Christendom lichtende, zijn ontplooiing bewust en onbewust bepalende, voor zijn eigen denken en willen in het middelpunt staande „Inbegriff" van religieuse grondgedachten, 't welk nimmer klaar en afgesloten is, zoolang de historie voortgaat [5]).

Op deze wijze meent de schrijver de wezensbepaling te onttrekken aan het dogma en aan de philosophie en betoogt voorts, dat verwante materie in andere religiën in de vergelijking moet worden betrokken [6]). Desniettemin zal de beschouwing zuiver historisch moeten blijven, doch „rein historisch" beteekent, zoo zegt hij, een gansche wereldbeschouwing [7]).

Het ligt voor de hand, dat dit nadere opheldering behoeft en de schrijver laat niet na er op te wijzen, dat zijn methode wel is opgegroeid uit de empirisch-inductieve geschiedbeschrijving, doch daarboven uitgaat en aan de grenzen ligt van de philosophie der geschiedenis [8]).

Troeltsch wijst derhalve zelf reeds op de moeilijkheid, welke de methode van het moderne historische denken met zich brengt door dezen overgang naar de wijsbegeerte der historie, welke, hoezeer begrijpelijk op zich zelf, reeds een principieele dwaling kan beteekenen en voor ons beteekenen moet ten aanzien van het wezen des Christendoms.

Immers het historische denken als zoodanig is georiënteerd naar een zekere philosophische structuur der geschiedenis als geheel en nu moge die zoo objectief pogen te zijn als mogelijk is bij de meest nauwgezette bestudeering van de geschiedenis, haar materiaal zoo onbevooroordeeld als dat voor een mensch kan worden ondersteld hebben onderzocht, dan geldt ook voor de philosophie der geschiedenis, dat zij niet de gansche ontplooiing van haar idee kan overzien en stuit op een transcendentaal onbekende, dat zich in de vlucht der verschijnselen nog niet openbaarde, in zijn bewuste conceptie dus niet werd geboren. De idee der geschiedenis, welke de dragende kracht der wijsbegeerte zal zijn is een schepping van den wijsgeer, waaraan de totaliteit van het wezen der geschiedenis ontbreekt, een moment in het bewustzijnsleven der menschheid, niet meer relatief aan de geschiedenis dan deze wordt gekend en niet meer relatief aan de idee der geschiedenis dan deze in den denker werd gerealiseerd.

In verband met het onderzoek naar het wezen van het Christendom volgens de methode van het modern historische denken, springt het onmiddellijk in het oog, van hoe groote beteekenis het is, of de wijsgeerige conceptie der geschiedenis zoodanig is geconstrueerd, dat het wezen van het Christendom wordt gedomineerd door de idee der geschiedenis, of zoodanig, dat geheel de historie valt onder de determinatie van het wezen der Christelijke religie.

Hier komen wijsgeerige en theologische geschiedbeschouwingen met elkander in botsing en raken wij in regionen der gedachten, die zich onttrekken aan de contrôle van de empirisch-inductieve methode in den diepen achtergrond der historie, waar het geheim onzer existentie trans-

cendeert voor het kennend bewustzijn en van waaruit de strijd der geesten wordt gevoerd, welke ook de traditioneele theologie en de historisch denkende wijsbegeerte tegenover elkander doet vinden. Inderdaad heeft Troeltsch gelijk als hij tegenover de beschuldiging der theologen, dat de kerkelijke termen in den mond der „vooruitstrevenden" valsche munt zijn, een andere zet, niet minder waar dan de eerste, dat modern wetenschappelijke woorden in den mond der „traditionalistische" theologen „einen ihre Bedeutung wieder aufhebenden Hintersinn" hebben [9]).

In beide gevallen gaat het dan ook inderdaad om den „Hintersinn" en het zou verhelderend werken, wanneer deze steeds klaar werd uitgesproken. Of daarbij blijken zou, dat de met de moderne geesteswereld op het innigst samenhangende en nauwgezet critisch doorwrochte historische methode „im Recht" is, zooals Troeltsch beweert [10]), is een zaak, welke aan den gang der historie kan worden overgelaten.

Voorloopig geeft de uiteenzetting der methode, welke wij voor ons hebben, en die van haar veronderstellingen en toepassing redelijken grond voor de onderstelling, dat de Troeltsche wezensbepaling, zijnde als zoodanig doel van het historische proces, geen onveranderlijke waarde is en onder den drang der verschijnselen en hun bewustwording tot een andere visie kan leiden. Wellicht zal de historische denker ook dan beweren, dat zijn methode „im Recht" is en daarmede is hij ook zelf in het gelijk.

Immers een wezensbepaling op den weg der historische methode heeft slechts historische beteekenis. Wie de historische verschijnselen van het Christendom, voor zoover hij die in staat is te concipieeren, als materiaal heeft en dit critisch tracht te zuiveren, kan daaruit slechts een meer of minder juist denkbeeld vormen van dat historisch complex in zijn innerlijken samenhang en in zijn relaties naar buiten. De daarin werkzame drijfkrachten kan men rationaliseeren uit de immanente verschijningsvormen, waarin zij zich realiseerden in het historisch proces, doch de wezensbepaling komt daarmede niet verder dan tot het begrip van de gestalten, die het Christendom aannam in de geschiedenis en van de wijze, waarop het zich gedroeg.

Gaat men daarbij uit van de veronderstelling van een in de grondidee liggenden „Trieb", welke zich in de verschijnselen gestalten schiep, dan weder moet evenzeer worden aangenomen, dat die drijfkracht slechts beschikking had over de materie, die voorhanden was in de historische constellatie, die zich aan haar voordeed, zoodat men in de verschijnselen slechts relatieve uiting der idee kan vinden en onderling vergelijken.

Het behoeft echter niet meer gezegd, dat de onderzoeker tegenover een zoo gecompliceerden saamhang van verschijnselen en relaties, zoo hij meer dan descriptieven arbeid wil verrichten, niet vorderen kan.

Zeer terecht wijst Troeltsch er dan ook op, dat hij een critischen maatstaf behoeft om de materie te scheiden en te onderscheiden en daarom ook nieuwe veronderstellingen noodig heeft [11]). Uit het geheel

der historische verschijnselen kan men het wezen niet eenvoudig bepalen. Doch daarom komt alles aan op den critischen maatstaf, dien men aanlegt. En nu kan men zoo objectief en onbevooroordeeld zijn als men wil, doch die critische maatstaf kan slechts worden ontleend aan het wezen van het Christendom zelf en ditmaal niet naar de gestalte, welke het in de verschijnselen aannam, doch enkel en alleen naar de gestalte, die het schiep in de persoonlijkheid van den onderzoeker.

Hierop dient met den meesten nadruk gewezen, dat de methode van het moderne historische denken de complexiteit van verschijnselen van het Christendom critisch benadert met de idee des Christendoms, welke zich in het historisch denkend subject realiseerde. Hierbij in aanmerking genomen de reeds genoemde veronderstellingen van het historisch denken, waardoor Openbaring, Bijbel, bekeering en wonder uitgesloten worden, kan de realiseering van het Christendom in het onderzoekend en critisch subject derhalve geen andere zijn dan die van algemeen religieuse gevoelens en moet ten slotte uitloopen op een zoodanige duiding van de verschijnselen van het Christendom als met die algemeene gevoelens overeenkomt, ten hoogste vermeerderd met historische invloeden, welke het leven in een wereld van Christelijke verschijnselen bewust en onbewust ondergaat.

De autoriteit van zulk een critiek ontleent Troeltsch aan de Hegelsche conceptie der historie en inderdaad moet worden toegestemd, dat het wijsgeerig standpunt consequent geen ander kan zijn dan dat van de autonome rede. De drijfkracht (Trieb) des Christendoms als zoodanig kan door den Hegelschen wijsgeer slechts worden beschouwd als de naar realiseering strevende ethisch-religieuse idee des geestes, die in hem ook immanent is en in welker bewustwording hij derhalve de idee zelf grijpt [12]).

Van uit deze gedachtenwereld kan alleen het Troeltsche standpunt worden begrepen en vandaar ook, dat zijn wezensbepaling nog veel verder strekt. Deze critiek is toch niet enkel meting van het nog niet voltooide van het ideaal, maar scheiding van wat met het wezen overeenkomt en van wat daarmede in strijd is [13]).

Aldus is het wezen tevens een ontwikkelingsbegrip. Hieruit volgt, dat al het historisch materiaal moet gereconstrueerd worden volgens de ontwikkeling van het haar verwezenlijking nastrevend ideaal, zoodat het historisch denken derhalve ook hier wederom een subjectieve autoriteit laat gelden en dit niet slechts over de verschijnselen van de geschiedenis, maar over den gang der historie. Wie de geschiedenis in de idee harer totaliteit in zich heeft, kan zulks ondernemen.

Van de reconstrueerende historici vernemen wij dan, dat b.v. het „Jezus-evangelium" van den aanvang af gericht was op het opnemen van nieuwe elementen. Zulke elementen moeten als in het wezen van het Christendom besloten worden beschouwd „aber in der Urgestalt für sich allein finden wir sie nicht ausgesprochen, ja wir können sie nicht einmal direkt hineindeuten" [14]).

Troeltsch geeft dan ook toe, dat omtrent een werkelijke ontwikkelingshistorische noodwendige ontplooiing van de latere vormen uit de oorspronkelijke gestalte niet kan worden gesproken. „Het blijft veelmeer een verbinding van objectief historische overwegingen en subjectief persoonlijke waardeering en onderscheiding, als wij het oorspronkelijk geloof in Christus, de paulinische genade- en kerkidee, het idealistisch-teleologisch geloof aan de goddelijke verwantschap der ziel, de katholieke cultuuridee, de protestantsche autonomie, het moderne christelijke humanisme als uitdrukking van het wezen erkennen en uit de oorspronkelijke gestalte uit de prediking en persoonlijkheid van Jezus voelen uitgroeien" [15]).

Troeltsch doet tenslotte een beroep op het gevoel. „Wij moeten er gevoel voor hebben, wat nog Christelijk is en moeten de draden kunnen aanwijzen, waardoor iets, dat schijnbaar verwijderd is van den oorsprong, toch als gestalte des Christendoms daarmede saamhangt" [16]).

Hij onderstelt daarbij een corrigeerende wisselwerking van het gevoel op de feiten en van de feiten op het gevoel.

Intusschen hebben wij het resultaat van deze methodische bewerking der historische stof vernomen in de teekening van den ontwikkelingsgang van het Christendom, hetwelk uitmondt in het modern Christelijk humanisme, een voorstelling, die inderdaad de vraag deed rijzen of het Platonisme en de Stoa niet een grooter aandeel in die ontwikkeling hebben gehad dan het oorspronkelijk Christendom zelf [17]). Troeltsch zegt hiervan, dat nu eens het eene, dan weer het andere gewichtiger is, doch hij zoekt het wezen in den saamhang en in dezen is de prediking van Jezus het sterkere element [18]).

Eenmaal tot dit punt der beschouwing genaderd, richt zich zijn arbeid op de toekomst. Het wezensbegrip wordt ideaalbegrip. Zal het Christendom uitgeput zijn, of zal het zich in den gang der ontwikkeling ook verder doen gelden en nieuwe krachten ontplooien? Begrijpelijk is het antwoord op deze vraag zeer verschillend, wijl afhankelijk van de persoonlijke waardeering van het wezen des Christendoms van den tegenwoordigen tijd, zooals hij ook zelf opmerkt [19]).

Wij achten het echter niet noodig in verband met de strekking van dit artikel, daarop verder in te gaan, aangezien het voorafgaande voldoende kan zijn ter beoordeeling van het standpunt van Troeltsch ten aanzien van het Christendom en tot beantwoording van de vraag, of wij, Calvinisten, in dezen geleerde een betrouwbaren leidsman kunnen vinden in de behandeling van cultuurhistorische problemen, waarbij het Calvinisme betrokken wordt. En dan moet de principieele tegenstelling met een Calvinistische wereld- en levensbeschouwing en mitsdien met een Calvinistische wetenschap duidelijk gebleken zijn.

Ondanks het monopolie, dat zich de methode van het historische denken in het rijk der wetenschap wil toekennen, blijven wij, Calvinisten, ons fundeeren op het feit der Godsopenbaring en het goed recht van een

theologische wereldbeschouwing in orthodoxen zin verdedigen, welke bovendien de krachten in zich heeft om zich ook wetenschappelijk te handhaven.

Gemeten ook aan den maatstaf van de methode van het moderne historische denken is het reeds een zich opdringende vraag, op welken grond de historische wetenschap aan de theologische beschouwing een plaats meent te kunnen ontzeggen in haar gewijden tempel. Wij hooren toch uit haar mond, dat de eigen persoonlijke positie tot het Christendom van den tegenwoordigen tijd en de daarin gegevene waardeering van zijn wezen als zoodanig op de wezensbepaling beslissend inwerkt [20]).

Kan die persoonlijke positie niet een andere zijn dan de Troeltsche en moet haar dan de wetenschappelijke waarde worden ontzegd? De houding van Troeltsch wordt eigenaardig geïllustreerd door zijn critiek op Eduard von Hartmann [21]), die Harnack en den zijnen den naam Christen ontzegt, schoon ook hij zelf moeilijk kan gerekend worden onder de verdedigers van een traditioneel Christendom en op zijn wijze de methode van het modern historische denken toepast.

Weliswaar komt Von Hartmann niet tot het nieuw protestantisme van Troeltsch en kon deze hem voor de voeten werpen, dat hij met zijn pantheïstische conceptie evenmin op de instemming van Roomschen, traditioneel protestanten en piëtisten kan rekenen. Doch welke waarde kan het hebben, als Troeltsch aan het oordeel van Von Hartmann zuivere historische objectiviteit ontzegt en dit afhankelijk stelt van zijn eigen „Religionslehre", m. a. w. van Von Hartmann's persoonlijk inzicht. Dit doet vreemd aan, omdat Troeltsch de vrijheid van eigen inzicht als wezenlijk protestantsch beginsel verdedigt [22]).

Troeltsch meent in zijn nieuw protestantisme een hoogere waarheid te hebben dan Von Hartmann in zijn pessimistisch pantheïsme [23]). Welnu, hij kent ook alleen zijn eigen wezensbepaling, hij heeft geen andere bewustwording dan die de zijne is. De Troeltsche beschouwing is de ontplooiing der historie in Troeltsch, rein historisch gedacht. Is het nu in strijd met de grondbeschouwing van de moderne historische denkmethode, dat de idee des Christendoms in Von Hartmann een varieteit zijner gestalten produceert? Is dit in strijd met de varieteit der verschijnselen, waarvan de geschiedenis vol is? Hier mocht men inderdaad een wetenschappelijke verdraagzaamheid verwachten naar den regel: Die Einheit des Lebens und der Erkenntnis wird das Geschiedene wieder zusammenfassen [24]).

Zelfs behoorde die verdraagzaamheid er ook te zijn tegenover de theologische wereldbeschouwing, welke het geloof in de Openbaring poneert. Immers ook zij, die de moderne geschied-philosophische beginselen aanhangen en een supra-natureele wereldbeschouwing dientengevolge niet kunnen aanvaarden, hebben uit die principia der eigen beschouwing geen recht om het stuk historie, dat zich in het schriftuurlijk Christendom openbaart te negeeren. Moge voor hen het orthodox geloof

in de openbaring uit supra-natureelen oorsprong onverklaarbaar en desnoods onwetenschappelijk zijn, zoo hebben zij het te waardeeren als een eigen persoonlijke positie jegens het Christendom en een daarin gegeven waardeering van zijn wezen, waaraan toch zeker het wetenschappelijk recht moet worden gelaten om de historische verschijnselen te onderzoeken en zich over het wezen der dingen te bezinnen.

Overigens is het merkwaardig, dat mannen als Troeltsch en Von Hartmann zich toch bewust schijnen te zijn, dat zij den geest van het Christendom in Roomschen, traditioneel protestantschen en piëtistischen zin niet hebben en elkander ontzeggen. Ook dit kennen zij als historisch phaenomen. Immanent is slechts wat zich in onzen geest heeft gerealiseerd; niet wat wij uit de historische gestalten waarnemen. Het transcendentale ligt dichter bij ons dan wij vaak vermoeden, doch het moet in ons komen, zullen wij het in de gestalte zijner immanente werkelijkheid bezitten.

Het wezen des Christendoms is inderdaad dualistisch, zooals ook Troeltsch opmerkt [25]). Het omvat den menschelijken geest geheel en het algemeen menschelijke valt derhalve potentieel binnen het wezen van het Christendom, doch het wezen van de Christelijke religie gaat ook boven het algemeen menschelijke uit, is wezenlijk transcendentaal, erlangt zijn verwezenlijking uit transcendente regionen, schept zich immanente vormen in de persoonlijkheid en mengt zich in de immanente realiteit van het algemeen menschelijke.

Uit kracht van dit dualisme kan de Christen zich werpen in de cultuur en kan de geest van het Christendom haar doorzuren en domineeren. Doch ook in dit dualisme ligt de oorzaak, dat de methode van het historische denken bij de wezensbepaling van het Christendom slechts over datgene beschikt wat in de geschiedenis der menschheid als geheel genomen immanente realiseering erlangde, en dat zij niet verder reikt dan tot een wezensbepaling van den menschelijken geest, zooals die zich onder de werking van het Christendom vertoont, een anthropologisme onder ethisch-religieusen gezichtshoek, doch geen Christelijke theologie.

Deze laatste toch wordt geboren uit de immanentie van het transcendentale wezen des Christendoms in de persoonlijkheid. In dit Christelijk dualisme wortelt de moeilijkheid van de kerkelijke vraagstukken, de verhouding van kerk en staat en van de sociale en politieke zedekunde, welke juist vanuit dit dualisme hun oplossing moeten ontvangen. Wij hopen later aan te toonen, dat het Calvinisme uit de positie van dit dualisme, zij het ook meer intuïtief dan welbewust, zijn cultuurkracht heeft kunnen produceeren.

* * *

Wij hebben ons beperkt in de kritiek van het standpunt van Troeltsch tot het hoognoodige, en ons onthouden van verdere beschouwingen, die uit theologisch oogpunt aantrekkelijk, buiten het kader van dit tijdschrift

vallen. Alleen het direct verband tusschen de Calvinistische theologie en een Calvinistische cultuurbeschouwing maakte het gewenscht de religieuse conceptie van Troeltsch in haar fundatie te doen zien. Aangeland bij het punt, vanwaar het cultuurvraagstuk van de ethische zijde kan worden behandeld, kunnen wij daartoe overgaan. Vooraf echter nog een enkele opmerking om misverstand te voorkomen. Men meene niet, dat de uitgebrachte kritiek op de methode van het moderne denken, bedoelt te zeggen, dat men van verdere bestudeering van wat de moderne richting biedt, afzie. Integendeel, er valt nog wel een en ander te leeren. Het gevaar is toch niet denkbeeldig, dat wij met de overgeleverde theologische conceptie tevreden, verachteren, terwijl anderzijds ruimschoots de sporen worden gevonden van een invloed van den modernen geest op onze denkbeelden, waarbij de controle van de Calvinistische beginselen zoek is. Op die wijze zouden wij inderdaad aan een kerkelijke orthodoxie een humanistische levensconceptie gaan paren, waarbij de kracht van het beginsel werd verstikt.

Tegen het eerste gevaar kunnen wij op onze hoede zijn, door ons rekenschap te geven van het feit, dat de nieuwere tijden nieuwe vraagstukken stellen in kerk en staat en dat wij met de overgeleverde erfenis der vaderen, zooals wij die ontvingen, er niet af zijn.

Van de historische denkmethode kunnen wij deze les ter harte nemen, dat de geschiedenis voortgaat en al onderschrijven wij geenszins de wezensbepaling van het Christendom in den zin van de moderne wijsbegeerte der historie, er is in de gedachte aan een drijfkracht van den Christelijken geest, welke naar de verwezenlijking van haar doel streeft, toch wel een parallel met de theologische conceptie. Of leert de Heilige Schrift niet, dat de verrezene Christus, wien alle macht is gegeven in hemel en op aarde, de historie stiert naar de voltooiing van den Raad Gods omtrent zijn schepping, tot saamvergadering van zijn koninkrijk, en tot voleindiging van deze eeuw, zoodat wij bij vergelijking kunnen zeggen, dat een goddelijke idee zich realiseert in het proces der historie. Het koninkrijk der hemelen komt, wel niet naar het ideaal van de wijsbegeerte der geschiedenis, maar het komt en de komst van dat koninkrijk is toch naar de Heilige Schrift de werkzame drijfkracht in den gang der geschiedenis, wijl het over alles en allen gaat. En hoezeer in deze vergelijking slechts de formeele overeenkomst spreekt met de idee van het modernisme om in wezen ganschelijk te verschillen, de historische waarheid kan ook onzerzijds niet worden ontkend, dat de vormen en gestalten, waardoor die komst wordt voorbereid en waarvan de Leidsman der geschiedenis zich bedient, door tijden en geslachten wisselen. En het behoort ongetwijfeld tot de taak van de Calvinistische theologie om den geopenbaarden Raad Gods omtrent de idee der historie te leeren kennen en onderzoeken en den gang harer verwezenlijking na te speuren en te bevorderen. Bij diepgaand verschil in beginsel en materie is dan naar de formeele zijde een treffende overeenkomst met het streven van

de moderne wetenschap onmiskenbaar. Wat zij in haar philosophie der geschiedenis beoogt, bezitten wij in de theologie des Woords. Zelfs ook de methode van het moderne denken kan ons dienen, voor zoover zij wetenschappelijk, d. i. empirisch is, terwijl wij overigens de voor-onderstellingen van het moderne denken evenzeer van de hand wijzen, als zij de theologische grondwaarheden verwerpen. Letten wij op de gestalten, die het kerkelijk leven aannam, op de verhouding, waarin het zich voegde, en op de positie van de kerkelijke organisaties in het groote verband der saamleving en der internationale betrekkingen, dan kan slechts het nuchter oordeel besluiten, dat zij meerendeels hebben uitgediend ten aanzien van haar cultureele roeping. Een onkerkelijk Christendom van allerlei nuanceering en richting vergadert zich allengs meer in conventikels en sectarische vereenigingen, niet zonder een schat des geloofs in zich te dragen wellicht, en het onttrekt zich met de breede schare van ongeloovig kerkelijk indifferentisme aan de bestaande instituten, die door de voorstanders van de volkskerk, en repristineerende doctrinairen als in hun instorting worden belemmerd en veeltijds worden beheerscht door de profeten van een dogmatisch vijandig protestantisme. De crisis, die zich hierin openbaart, is inderdaad niet alleen een *kerkelijke*, stelt daarom niet slechts een kerkelijk vraagstuk, maar is een crisis der *cultuur*, die moest ontstaan in het historisch proces van Europa, sedert het Evangelie daarin werkzaam optrad, en bij de formatie der kerken, die daaruit werd geboren. In den grond van de zaak is het een crisis in het zedelijk bewustzijn, tusschen een algemeen menschelijk geacht natuurrecht en de innerlijke ethiek der Christelijke religie. Een Christelijk universalisme, dat zich gestalte gaf in de R.K. kerk en in de Staatskerken, heeft tot deze crisis gevoerd en staat voor de consequentie om zich op natuurrechtelijken grondslag te handhaven of het Christelijk universalisme in bedoelden zin prijs te geven.

Het ligt voor de hand, dat dit laatste nieuwe verhoudingen onderstelt tot de buitenkerkelijke saamleving en nieuwe vormen vraagt tot vervulling van de cultureele roeping van de Christenheid. Voor den Calvinistischen theoloog en cultuur-historicus biedt zich hier een veld van overvloedigen theologisch-dogmatischen, ethischen en juridischen arbeid aan, op hetwelk hij niet alleen zal kunnen volstaan met nauwgezet historisch onderzoek, doch ook hij zal evenals Troeltsch op zijn wijze immanente critiek moeten kunnen toepassen uit den geest van het Calvinisme als een stuk levende geschiedenis van het Calvinisme om nieuwe gestalten te helpen scheppen, geleid door de scheppende kracht van dien geest. Voor Troeltsch moet de wezensbestemming ook *Wezensgestaltung* zijn en hij meent dat te grijpen op grond van zijn historisch inzicht in het gestalten vormende heden. Ook de Reformatoren, zegt hij, hebben in instinctieve ervaring van het historisch wezenlijke en het door het heden geëischte gehandeld [26]).

Zoo legt het moderne historische denken den nadruk op het bewegelijke

in het gebeuren en wij kunnen daarmede ons voordeel doen, wakende tegen traditioneele versteening. Overigens ligt het niet op onzen weg om het wezen van het Christendom te bepalen en te vormen, doch omgekeerd hebben wij de gestalten en vormen aan het wezen te toetsen, uit dat wezen te verstaan in hun wording en verdwijning, en de draden der continuïteit te volgen en vast te houden. Anders toch dreigt het gevaar van een humanisme onder Calvinistische vlag. Voor de kennis van het wezen heeft het christenvolk de Heilige Schrift en wat meer is, wordt het geleid door den Geest der profetie. Dit was ook de levenskracht van het Calvinisme, waar het zijn roeping volbracht in de cultuurhistorie. Ook in den voorbijgang der tijden en de verandering der vormen blijft dit richtsnoer voor de Christelijke wetenschap en cultuur om nieuwe dingen uit den ouden schat voort te brengen. Het arbeidsveld is bovendien niet een ganschelijk onbewerkt gebied, zooals wij zien zullen, ook niet ten aanzien van de vraagstukken van onzen tijd. Daar vinden wij in het werk der vaderen de lijnen uitgezet naar een bestek, waarop kan worden voortgebouwd, ook al verstaan wij dit anders dan de moderne cultuurhistoricus, die het als historisch verschijnsel naar zijn inzichten waardeert.

II.

Het sociologisch probleem van het protestantisme.

Daar het onze bedoeling is Troeltsch' beschouwing over het Calvinisme te kennen, willen wij ons zooveel mogelijk beperken tot deze stof, welker behandeling in drieën uiteenvalt. Twee deelen vordert de beschouwing van Troeltsch en een derde wordt uit den drang van het onderwerp in verband met de toekomstige ontwikkeling als van zelf gevraagd. Troeltsch maakt n.l. een diepgaand onderscheid tusschen het oorspronkelijke Calvinisme en het neo-Calvinisme, zoodat wij in het eerste onderdeel behandelen, hoe het Calvinisme zich volgens Troeltsch gedroeg jegens het sociologisch probleem en uit welke beginselen, terwijl het tweede gaat over de veranderingen van het Calvinisme, welke Troeltsch aanwijst. In het derde deel trachten wij dan onze gedachten uiteen te zetten over de richting, waarin het Calvinisme in de toekomst heeft te wijzen.

Wij mogen echter, alvorens tot het eerste punt over te gaan, niet nalaten in een klein bestek de geschiedenis vòòr de reformatie te laten spreken en het eigenlijke probleem in oorsprong en ontwikkeling eenigermate te teekenen tot het begrip van de dingen, die in het geding zijn.

Verplaatsen wij ons in gedachten naar de oude wereld in den tijd van de eerste openbaring van de Kerk, en denken wij ons in in het leven van de Jeruzalemsche gemeente, zooals dat in de Handelingen der Apostelen wordt beschreven, dan zal het ons niet vreemd aandoen te vernemen, dat de heerschappij der liefde en der gemeenschappelijke vreugde van het nieuwe leven, welke hen saamverbonden tot een nieuwe

en levende gemeenschap des geloofs in den verrezenen Christus, zoodanige levensverhoudingen opriep als in het algemeen niet konden worden doorgevoerd. Zelfs binnen dezen kring noodzaakt de geveinsdheid tot tucht der apostelen, terwijl ook de zorgen van Paulus voor de collecten om de Jeruzalemsche gemeente te ondersteunen grond geven voor de veronderstelling, dat de bezwaren van een gemeenschapsleven, zooals men dat ook in de natuurlijke goederen had doorgevoerd, reeds waren gebleken. De Christen kan zich, zoolang hij zich in het aardsche leven beweegt, niet ontslagen rekenen van een aardsche roeping en, hoewel hij in en door het geloof in Christus den strijd om het bestaan in de hoogste en eenige beteekenis heeft uitgestreden en een vreemdeling is op aarde, zoo kan hij zich toch niet onttrekken aan de werkelijkheid van dit leven.

Integendeel, hij vindt een wereld, bewogen door den harden strijd des levens en op haar wijze strevend naar een staat van vrede en recht, die zoo het mogelijk ware over allen gaat.

Zulk een wereld ontmoette het oudste Christendom en met die wereld komt het in botsing.

En hoewel het aanvankelijk den toestand zocht te aanvaarden, dien het vond, voor zoover de eisch des geloofs en der Christelijke liefde zulks kon toestaan, hoewel het zich onthield van ambt en bedrijf en van al wat met het nieuwe leven in strijd moest worden geacht, moest toch de tijd aanbreken, dat het Christenvolk zich niet langer kon onttrekken aan het openbare leven, de vergelijking met de heerschende begrippen van zede en recht moest doorzetten en welbewust den regenereerenden arbeid der Christelijke religie op het breede terrein des levens aangrijpen.

Hoe dit nu in de eerste ontwikkeling is toegegaan en welke beschouwingen daaromtrent worden gevonden, laten wij thans rusten. Alleen zij opgemerkt, dat de Kerk een wereld vond, die na eeuwen van gisting en werking in het leven der volken onder den invloed van het Romeinsche Keizerrijk tot rust was gekomen en door de wijsbegeerte werd geleid tot een algemeene zedeleer, welke werd gegrond op de idee van een algemeene goddelijke natuurwet en die van huis uit gelijkheid en vrijheid aan allen tockent, hoewel zij de verwerkelijking daarvan alleen toeschreef aan het gulden verleden van het oergeslacht[27]). Aan deze idee sterkte zich het klassiek humanistisch streven om de practische rechtsorde daarheen te richten en te reformeeren.

Terecht wijst Troeltsch erop, dat de Stoïcijnsche begrippen een groote rol zouden spelen in de ontwikkeling van een Christelijke rechtsorde, gelijk de classieke wijsbegeerte inderdaad grooten invloed heeft uitgeoefend op de vorming van een Christelijke Theologie, om niet te spreken van wijsgeerige denkbeelden, die ook binnen het kader der Theologie zich indrongen[28]). Anderzijds valt niet te ontkennen, dat de Stoa ook reeds de inwerking van de Christelijke wereldbeschouwing verraadt, hoewel zij daardoor niet van haar natuurlijk karakter werd beroofd. Zeer

treffend teekent Troeltsch het onderscheid van het leven der Stoïcijnen en het leven van het Christendom, als hij het eerste noemt het religieuse en ethische correlaat van het wereldrijk en de zedelijke instandhouding en hervorming van het bestaande, het laatste daarentegen een geestelijke revolutie, de schepping van een nieuw beeld der gemeenschap en van een nieuwe toekomst heet[29]).

Dit neemt niet weg, dat de algemeenheid en redelijkheid van het Stoïsch natuurrecht tegemoet scheen te komen aan de idee van een Christelijk universalisme, welke met de toenemende uitbreiding der Christenheid naar een orde dringt, die haar verwezenlijking relatief kan nabijkomen.

Daartegenover staat echter, dat het persoonlijk karakter der Christelijke religie en de eisch van het zedelijk leven uit de persoonlijke gemeenschap met het lichaam van Christus geboren, het leven der eeuwige liefde in geloofsverzekerdheid der verlossing, in spanning komen met het universalisme en met de ondermaansche existentie der menschheid, welke, door de zonde verdorven, is ingewikkeld in den moeizamen strijd om het bestaan. Die spanning tusschen het ethisch ideaal der gemeente, — dat ook zelfs voor de heiligen in Christus zijn verwezenlijking wacht in de vervulling van het Koninkrijk Gods en in de aardsche saamleving slechts de beginselen grijpt door de wondere kracht der genade, — en een universalistische zedeleer wordt nog verhoogd door de praedestinatie, waarin de metaphysische wortel van het eigenlijk leven der gemeente besloten ligt, waardoor wederom het universalisme een geheel andere oriënteering verkrijgt en waardoor ook het sociologisch vraagstuk nog theologische verdieping behoeft. Zelfs het Calvinisme, dat de leer der praedestinatie centrale beteekenis toekende, en daarin ongetwijfeld een bron van kracht en activiteit heeft gevonden, waardoor zijn groote beteekenis voor de cultuur mede kan worden verklaard, heeft de volle consequentie daarvan meer intuïtief dan welbewust begrepen. Doch wij komen daarop nader terug.

De oplossing werd in den loop der eerste eeuwen gevonden in de identificeering van de Stoïsche natuurwet en het natuurrecht met de Christelijke zedewet, zooals die in den Decaloog haar norm heeft. De meening won veld, dat de Romeinsche Staatswetten behoorden overeen te komen met het goddelijk natuurrecht en als zoodanig derhalve ook niet in strijd konden zijn met den Decaloog, zoodat de wetten, welke daarmede in strijd waren, als barbaarsch werden verworpen en geen gehoorzaamheid bij de Christenen mochten erlangen[30]). Men ziet dat bij deze conceptie ook de Romeinsche Staat kon worden aanvaard en althans in dezen zin theoretisch kon worden gechristianiseerd. Practisch moest de Kerk in botsing komen met velerlei toestanden, die ook in de dusbeschouwde rechtsorde in strijd waren met den eisch der Christelijke zede en dus ook met het goddelijk natuurrecht, dat, hoewel dan nog door de natuurlijke zede gekend, slechts in zeer relatieven zin werd

nageleefd onder de politieke heerschappij, die op zich zelf reeds niet strookte met het natuurlijk karakter des rechts en zonder een bepaalde rechtsorde een leven overeenkomstig de natuurlijke zedewet in absoluten zin behoorde voort te brengen.

Wij hebben reeds vermeld, dat de Stoa deze tegenstelling zocht te overwinnen, door de spontane en absolute werkelijkheid te verschuiven naar den oertijd, en het ligt voor de hand, dat de Christelijke theologen grepen naar de analogie, welke zich in den staat der rechtheid schijnt aan te bieden en de staatkundige orde tot bescherming van het relatieve recht in den zondestaat en om den zondestaat verdedigden [31]). Met dit al zijn deze beschouwingen veelmeer aanpassing aan den Stoïcijnschen rechtsstaat, dan zelfstandige vorming van een Christelijke rechtsorde. De Christenheid had het natuurrecht daarin aanvaard en daarmede een beginsel, dat zonder nadere fundeering en critische uiteenzetting ongeschikt moest zijn om een Christelijke ethiek uit te bouwen.

Zooals het daar lag was het gegroeid uit een democratische grondconceptie, welke innerlijk in conflict staat met de principia van de Christelijke theocratie. Zelfs ook, wanneer men het natuurrecht als goddelijke inzetting aanmerkt, is daarmede nog niet uitgemaakt, wie geroepen is tot de regeering en wetgeving naar de norm van dat recht. Afleiding van de keizerlijke macht door overdracht van het natuurrechtelijke vrije volk volgens de juridische beschouwingen destijds kon ook door het oud-christelijk bewustzijn niet worden aangenomen. Integendeel zal de Schriftuurlijke uitspraak: alle machten zijn van God, veeleer aanwijzing zijn geweest voor de Christelijke beschouwing en wellicht van de vroegste tijden af ook grond zijn geweest om den bestaanden politieken toestand te aanvaarden, of althans voor zooveel het geloof toeliet te dragen. Deze conceptie droeg echter consequenties in zich, welker ontwikkeling aan de kerkelijke theocratie een richting gaf, die voor eeuwen beslissen zou over de sociologische verhoudingen, welke nog in den hedendaagschen stand van het probleem groote moeilijkheden veroorzaken.

Aan de goddelijke inzetting der wereldlijke macht verbond n.l. de kerk haar recht en bevoegdheid om zich voor de leiding en begrenzing van het wereldlijk recht boven haar te stellen en heiligend te werken op de wereldsche rechtsorde om haar tot een ware gerechtigheid te maken [32]). In deze saamkoppeling van den op het natuurrecht gefundeerden staat en de kerkelijke theocratie ligt derhalve een innerlijke tegenstelling, die zich noodwendig in den voortgang van het proces moest wreken. Duidelijk is echter, dat de weg hierin werd geopend tot een zoodanige ontplooiing van de kerkelijke macht, dat zij zich meester maakte van de wereldlijke en dat de elementen van een kerkelijke eenheidscultuur daarin waren geschonken, hoewel daaraan de waardeering „Christelijke" slechts onder ernstig voorbehoud kan worden toegekend. Feit is ongetwijfeld, dat de theocratie dieper naar beneden kon grijpen, het natuurrecht sterker naar boven kon naderen, zooals Troeltsch opmerkt [33]). Hij voegt daaraan toe,

dat de fictie van het Christelijk natuurrecht mogelijk maakt staat en gemeenschap als van een Christelijke wet uit geordend te beschouwen, en dat zij het middel is, waardoor alleen van een Christelijke eenheidscultuur sprake kan zijn en waardoor men daaraan geloof kan hechten [34]).

Wetenschappelijk noemt hij die theorie verward (kläglich en konfus), doch practisch van het hoogste gewicht, het eigenlijke cultuurdogma der Kerk [35]).

Wetenschappelijk verward is die theorie zeker, n.l. theologisch verward. Een Christelijk natuurrecht bestaat niet, doch een Christelijke beschouwing van wat de Stoa als natuurrecht verstond. Verder bedoelde men tegelijkertijd den Decaloog en de ethiek des geloofs als Christelijke wet aan te dienen. De Decaloog is echter niet specifiek Christelijk, maar profetische openbaring van de universeele wet der menschelijke natuur en als zoodanig fundament voor een eenheidscultuur.

Dit is dan ook het eenige stuk van „Sozialgeschichtliche" beteekenis, dat ondanks de verwarring der theoretische beschouwing practisch zoo grooten invloed op de cultuur had, dat de kerkelijke paedagogie de menschelijke natuur aan haar door den Schepper verordende wet en autoriteit zocht te binden. Het „Christelijk natuurrecht" en de anthropologie en kerkleer zullen van de verwarring ontdaan en dus vooral juister verstaan en geconcipieerd, niet nalaten ook in de toekomstige ontwikkeling haar vitale kracht te openbaren.

Want hoe groote beteekenis aan deze verwarde structuur mag worden toegekend, het komt ons toch onweersprekelijk voor, dat de geschiedenis daarover het oordeel heeft geveld en dit niet alleen in de relatieve verwezenlijking van het ideaal eener kerkelijke eenheidscultuur, zooals de middeleeuwen dit hebben aanschouwd in de alles omvattende organisatie van het instituut der R.K. Kerk, maar ook in haar oplossing door de spanning van de daarbinnen gistende krachten, welke religieus of humanistisch van aard zich binnen het kader van een zoodanige structuur en organisatie niet konden uitleven en naar een nieuwe orde uitdreven.

Voortbouwend op de elementen, die in het voorafgaande werden geteekend, bezield door het ideaal van een Christelijke eenheidscultuur, ontstond toch het op zichzelf bewonderenswaardig gebouw der middeleeuwsche kerk, doch hierop heeft Troeltsch met nadruk gewezen [36]) onder begunstiging van welhaast alle relatiën der tijden, en meer uit den loop der dingen, dan uit de drijfkracht der idee [37]).

Uit theologisch oogpunt beschouwd, is de critiek in het oordeel van Troeltsch neergelegd vernietigend, als hij zegt: Die soziologischen rein ethisch-religiösen Grundbeziehungen des Evangeliums sind dann inkrustiert in der Kirche, im kirchlichen Gehorsam und in dem kirchlichen Einheitsgefühl, die sozialen und politischen Elemente sind durch die christliche Theorie des Naturrechts der Kirche einverleibt und assimiliert. Aber freilich bleibt in diesem Naturrecht der Bodensatz des stoischen Rationalismus, bleibt der Naturbegriff als Kern des Gottesbegriffes und

die rationelle Gleichheit aller vernunftbegabten Wesen; aus diesem Bodensatz werden sich rationalistische Reaktionen erheben, bis sie im 17 Jahrhundert sich selber völlig wieder findend, die kirchliche Kultur zersprengen [38]).

Wat Troeltsch noemt „das alte Ideal des Evangeliums, die Anarchie des nur Gott verantwortlichen und Gott dienenden Glaubens," [39]) de geheel eigenaardige geestelijke werkelijkheid en gemeenschap van het Christelijk geloofsleven, was verdwenen, of bedekt en besnoeid. Het is priesterlijk sacramenteel gebonden en het leeft volgens Troeltsch voort in de gedachten van den oertoestand en van het absolute natuurrecht, waarin het ideaal der vrijheid, der „Gotteinigkeit", der gelijkheid en der liefde voor God en in God aanschouwelijk werd gemaakt [40]).

De laatste zin spreekt voor zich zelf en behoeft inderdaad geen toelichting om de armoede van zulk een toevlucht in het oog te doen springen.

Van meer beteekenis echter is de Troeltsche typeering van het monnikenwezen als asyl, waarin het „alte vereinseitigte christliche Ideal" een toevlucht vond en wat nog meer zegt, dat hij ondanks alle eigenaardigheden daaraan verbonden, de stichting van het monnikenwezen den haard der Christelijke cultuur heet [41]), waarmede is uitgedrukt, dat in het asyl van het eigenlijke leven, waartoe de kerk als zoodanig geen plaats bood, de eigenlijke cultuurkracht school.

Hoe belangrijk op zichzelf ook, gaan wij voorbij aan de nadere ontwikkeling van het ideaal van een Christelijke eenheidscultuur der middeleeuwen, aangezien de elementen, waaruit dit werd opgebouwd, voldoende zijn aangegeven om de beschouwing van het probleem, zooals dit door de reformatie werd aangegrepen, te kunnen vervolgen en welke in den nieuwen tijd dit ideaal ook niet heeft losgelaten, doch tot in het heden in menig opzicht nog onder zijn invloed staat [42]).

Of dit een voordeel of een nadeel moet worden geheeten, en of er onder de leiding van het protestantisme zoodanige wijziging is aangebracht, dat de verwezenlijking van het ideaal werd benaderd, op een wijze, die ook voor de toekomst richting geeft, blijve rusten, totdat wij aan deze vragen zijn toegekomen. Boven die vragen gaat echter een andere uit, die ondanks de aantrekkelijkheid van het ideaal op zich zelf door de immanente critiek van den Calvinistischen geest wordt opgeroepen, n.l. of het bestaansrecht in zich zelf heeft te streven naar een kerkelijke eenheidscultuur op de basis van een Christelijk universalisme, dat steun zoekt in het wijsgeerig natuurrecht, welke toch door den cultuurhistoricus als de eenig mogelijke wil worden voorgesteld. Voor het trekken van de richtlijnen der toekomstige ontwikkeling van een Christelijke ethiek, zal de beantwoording van deze vraag van het hoogste gewicht zijn.

Oriënteeren wij ons aan de sacramenteele gebondenheid van het universalisme, de verkommering van het persoonlijke leven en zijn wereldontvluchting, waarop de middeleeuwsche kerk is stuk geloopen, dan wordt

de neiging om aan den alleen mogelijk geachten weg te twijfelen bijzonder sterk. Doch laat ons thans zien, wat de voortgaande historie te zeggen heeft.

* * *

Kerk en Sectentype.

Troeltsch onderscheidt twee groote classieke typen van sociologie, welke het middeleeuwsche Christendom heeft voortgebracht; 1°. het type van de voltooide en de betrekkelijk gemaakte Christelijke gemeenschapsidee, zooals die in het Thomisme wordt voorgesteld, 2°. het type van de onvoltooide radicale Christelijke gemeenschapsidee der sectariërs.

Tot het wezen van het eerste of kerktype rekent hij, dat de kerk als universeel, met absolute, autoritatieve waarheid en sacramenteele wonderkracht toegerust, genade- en verlossingsinstituut, de uit de relatieve natuurwet groeiende, aan de beperking van den zondestaat aangepaste wereldlijke ordeningen, groepen en waarden in zich opneemt als natuurlijke onderlaag en trap voor de uit genade en wonder geboren zedelijkheid van de geestelijk hiërarchische organisatie der wereld.

Het wezen van het tweede is, dat de religieuse gemeenschap, het sociaal ideaal zuiver uit het evangelie en uit de wet van Christus voortbrengt, haar christelijkheid en heiligheid in de gebondenheid en in de practijk der individuen, en niet in de objectieve garantie van het instituut erkent, en daarom de ordeningen, groepen en waarden buiten het Christendom niet erkent, doch die in stille verdraagzaamheid vermijdt en van zich afschuift of in geestdriftigen eschatologischen stormloop bestrijdt en voor een zuiver Christelijke orde inruilt [43]).

Wij erkennen in deze onderscheiding de middeleeuwsche Kerk als verwezenlijking van het eerste type, en de relatie tot de oudste gemeenten in het tweede. Zeer terecht ziet Troeltsch dan ook de innerlijke crisis in het middeleeuwsche stelsel, die moest uitbreken door de werking van het „sectentype" en die van een radicaal individualisme. Hij spreekt van een „kritische selbstauflösung des thomistischen Systems [44]) en inderdaad kon dit ook niet anders worden verwacht, wijl de scolastiek van Thomas feitelijk niet anders deed dan de crisis in alle richtingen tot in de vezels vervolgen juist door de poging om die dialectisch te overwinnen. De innerlijke antithese van intellectualisme en voluntarisme, van philosophie en theologie kon niet alleen niet worden verzoend, doch moest veelmeer worden verdiept.

Nochtans kan niet worden beweerd, dat de reformatie zich daarvan over de gansche linie is bewust geweest, doch wel is waar, dat de antithese vanuit de brandpunten is uitgebroken uit het instituut, dat als zoodanig tegelijk aan den ontwikkelingsdrang van het natuurrechtelijk individualisme en de ontplooiing der persoonlijkheid naar eisch van de Christelijke religie in den weg stond. De religieuse hervorming wordt dan ook door dit laatste gekenmerkt, zooals ook de sectarische,

spiritualistische en mystieke woelingen, die aan het uitbreken der reformatie voorafgingen, daarvan een duidelijk bewijs zijn.

De innerlijke levensdrang, die zich uit in die verschijnselen, welke Troeltsch saamvat onder het sectentype is de reactie, waaruit de reformatie werd geboren en die ook van uit zijn oorsprong en wezen om een nieuwe orde vroeg in de kerkelijke en sociologische levensrelatiën, welke daaruit echter slechts zeer ten deele is voortgekomen en het is dat ten deele, hetwelk ons ook heden stelt voor het sociologisch probleem, zooals het daar ligt.

Sprekende over deze dingen bij de behandeling van de „religiöse Idee Luthers", onderscheidt Troeltsch een nieuwe beteekenis der genade tegenover de wet, welke geen compromis met deze laatste toelaat. De wet bleef als opvoeder tot Christus en als regel van den wandel in den genadestaat, doch werd vernietigd (sic!) in den dood van „Christus", waardoor de genade is vrijgemaakt, het heil uit genade en niet uit verdiensten geschonken wordt.

Het wezenlijke van het nieuwe genadebegrip is, zooals Troeltsch het uitdrukt, dat de genade niet meer een sacramenteele ingietende mystieke wondersubstantie is, maar een door geloof, overtuiging, gezindheid, kennis en vertrouwen, van den in het Evangelie en in Christus' liefde en gezindheid tot de menschen herkenbaren zondenvergevenden Liefdewil Gods is [45]).

Calvijn zou dit alles nog eenigermate anders hebben uitgedrukt, doch inderdaad wijst Troeltsch op een verschil, dat het geestelijke vooral op den voorgrond schoof en het stoffelijke sacramenteele als begeleidingsverschijnsel teekent.

Het is een innerlijk geloofswonder en niet een inwendig-uitwendig wonder van de hiërarchische sacramenteele genade-ingieting met het gevolg van kracht tot genadewerken en verdiensten.

Hierin ligt het religieuse individualisme, de innerlijkheid der Godsgemeenschap zonder bemiddeling van mensch of priester [46]).

Troeltsch acht het verder voor van zelf sprekend, dat norm en maat van den „Gesinnungsguten", de wet der tien geboden en van het Nieuwe Testament blijft, „da ja beide, wie bisher zusammenfallen mit dem natürlichen Sittengesetz und dadurch sich als Formel für den natürlichen sittlichen Trieb bekunden; der letztere hat in jenen biblischen Kundgebungen nur seine offenbarte Formulierung gefunden" [47]). Hieruit volgt dan verder de aanvaarding van de wereld en terzijde stelling van de monnikachtige ascese, de nieuwe gestalte van het begrip roeping.

Welke consequenties uit dit genadebegrip door Troeltsch worden geteekend, gaan wij voorbij om slechts bij ééne stil te staan, die voor ons onderwerp niet mag worden gepasseerd. Terecht wijst hij erop, dat in dat begrip andere motieven en doeleinden van de religieuse gemeente en een andere rechtvaardiging van de natuurlijke sociale levensvorming schuilen dan in de Roomsche conceptie van de absolute substantie en

de wereldontwikkeling van de natuur tot het wonder van de supranatuur [48]). Hij ziet in de reformatorische religieuse idee niet een herstel van de bijbelsche, synoptische of paulinisch-johanneïsche Christelijkheid, maar een reductie van het dogma, de kerk en de ethiek der middeleeuwen op de paulinische genade- en Christusreligie. Het natuurlijke leven was door de middeleeuwen in de sfeer van het Christelijke getrokken en deze actie werd nu anders gemotiveerd en doorgevoerd [49]).

Anders gezegd, het streven van de Middeleeuwsche eenheidscultuur bleef, doch werd anders beredeneerd en bevorderd. Ondanks de belijdenis van het persoonlijk en innerlijk karakter der genadewerking en des geloofs, en de daarin besloten beperking van de ware kerk als geloofsgemeenschap, kiest de gang der geschiedenis — niet zonder invloed van de heerschende conceptie omtrent het overheidsrecht — de richting van de Staatskerk.

Voor Troeltsch is het kerktype reformatorisch van karakter. Hij acht daarom, dat de kerkidee het sociale en politieke leven omvatten moet en verdedigt deze als kerkelijk-burgerlijk instituut, zooals uit zijn definitie blijkt [50]).

Principieel moeten wij daartegen opkomen, met name in betrekking tot het Calvinistisch kerkbegrip en des te meer, wijl Troeltsch aan het „primitief" Calvinisme zulk een instituut toeschrijft als tot het wezen behoorende. Hij is daarbij uitgegaan van de verschijnselen overeenkomstig zijn historische methode en abstraheert evenzeer de idee van het kerktype uit die verschijnselen, als hij die in verband met de middeleeuwsche en Lutheraansche kerkorganisatie aan die verschijnselen oplegt. Het wezen der kerk ontleent hij niet aan metaphysische argumenten, slechts de historie telt mede en wel de historie, zooals hij die meent te zien.

Derhalve moet het oud-Calvinisme kerktypisch zijn, ook al valt het zelfs bij de gegevens, die Troeltsch heeft te boeken, moeilijk om het Calvinisme niet van meet af te onderscheiden van kerktype en sectentype, wijl het verwante verschijnselen toont met die twee, doch noch in het kader van het eerste, noch in dat van het tweede zich voegen laat.

De antithese in de beide typen uitgedrukt werd o. i. juist in de theologische conceptie van Calvijn opgelost; theoretisch kwam Calvijn boven het kerktype uit en gaf zich aan het sectentype niet over. Practisch kunnen zonder twijfel verschijnselen worden aangevoerd, die met eenigen schijn van recht op kerktypische formaties kunnen doen besluiten. Het gaat er echter om de motieven aan te kunnen wijzen, waaruit zulke formaties kunnen worden verklaard en deze liggen bij het Calvinisme zeker niet in het kerkbegrip. Dit is theologisch ten eenenmale uitgesloten.

In het algemeen kan worden toegegeven, dat een staatskerkelijk drijven de historie van de reformatie en de daarop volgende jaren heeft gekenmerkt, en dat dit niet alleen bij kerkelijken maar ook, en niet in mindere mate hardnekkig bij de overheden wordt aangetroffen. Ook en vooral in de publieke rechtsidee werkt de Stoa na en verraadt zich als

de school van de staatsreligie en derhalve van het kerktype, dat aan die rechtsphilosophie zijn ontstaan dankt.

Tengevolge van dezen oorsprong in het heidensch recht, moest het kerktype zooveel ruimte geven aan wat de kerk niet is en niet zijn kan, dat wij uit theologisch oogpunt beoordeeld aan het instituut van het kerktype door Troeltsch als het eenig ideaal der Christelijke cultuur geroemd, den naam van kerk ontzeggen [51]).

Het kerktype van Troeltsch moge overeenkomen met het wezen des Christendoms, zooals hij het ziet in zijn historische d. i. meerendeels kerktypische verschijning, voor wie het Christendom ziet in het licht van zijn metaphysische werkelijkheid, is het klaar, dat het kerktype zijn wezen weerspreekt. Reeds daarom is het kerktype on-calvinistisch.

Het Calvinisme leeft uit spiritueelen wortel, en het is juist het wezenlijk reformatorische, het geestelijke en persoonlijke, dat in het kerktype wordt verbannen naar het conventikel en naar het dogma, als een nieuwe substantiveering der genade.

Het Lutheranisme levert daarvan een klaar bewijs en ook onze Nederlandsche „volkskerkers" zijn niet vreemd aan zulk een substantieele objectivatie, zij het dan niet in protestantsche mis, dan toch in de genadekracht, welke aan kerkgang, prediking en woord op zichzelf wordt toegekend.

Wat Troeltsch „Bibeldogma" noemt, kan dit bevestigen, naar 't welk de bijbel is de kern der kerk, de absoluut geïnspireerde autoriteit, en de *door haar inwonende* bekeeringskracht werkzame heilsmacht [52]). Zulk een definitie grenst aan het fetischisme waaraan de geest van het Calvinisme vreemd is. Niet het woord, maar de Geest is het, die levend maakt. Het Calvinisme schrijft het geloof in de autoriteit des Woords toe aan het testimonium Spiritus Sancti en beduidt daarin reeds zijn spiritueel karakter en de metaphysische kracht der bekeering.

Het „kerktype" dwingt echter tot een compromis tusschen wat de kerk moet zijn, naar den aard harer openbaring, en wat de niet kerkelijke gemeenschap, het gemeenebest, is. Zulk een compromis verchristelijkt het gemeenebest in gelijke mate als het de kerk veronchristelijkt. Het legt aan den Staat een vlies van Christelijkheid op en noemt dien „Christelijken" staat. De natie wordt een natie van Christenmenschen genoemd, doch geen ernstig Christen durft het opnemen voor de qualiteit van dat algemeene Christendom, dat zich slechts onderscheidt van het heidendom door den algemeenen invloed, welke op het gebied van rede en zede is uitgegaan van de Christelijke religie op het nog diep ingeslagen humanisme.

Wil men zulk een algemeen Christendom door de kerk omvatten, dan kan de kerkorganisatie, welke zulks beoogt, nog wel een belijdenis als grondslag van het algemeen geloof stellen, doch zonder algemeen subjectieve werkelijkheid in de leden en dus als object boven hoofd en hart verheven. De subjectieve belijdenis is er niet als vrucht van levende

relatie met het object van de geloofsbelijdenis, doch de belijdenis wordt object van een geloof, dat desnoods geheel zonder eenige relatie tot den inhoud der confessie wordt opgelegd door het lidmaatschap van de organisatie, die men kerk noemt, zij het ook ten onrechte.

Deze objectiveering van de belijdenis heeft het noodzakelijk gevolg, dat ook de geloofswerkzaamheid wordt geobjectiveerd in het instituut, zoodat de verzekerdheid van het deelgenootschap aan de genade in den eenig overblijvenden band, die het subject raakt, wordt verlegd, n.l. het behooren tot het instituut [53]).

Het behoeft niet aangetoond, dat deze kerkformatie het spiritueel karakter der kerk negeert en het persoonlijk geloof in de oppositie of in den hoek van het sectarisme dringt. Hetzelfde resultaat bereikt men ook, wanneer men vanwege de overheid de eenheidskerk oplegt aan een zich organiseerende en uitbreidende belijdeniskerk, hoewel die zich theologisch niet aanpast bij zulk een staatscreatuur, doch welke geknot in haar vrijheid de belijdenis niet kan handhaven en in de ontwikkeling der belijdenis wordt belemmerd.

Waar dit plaats vond moest door de oppositie van het geestelijk en aldus belijdend element de vrije kerk worden bevochten op de overheid. Troeltsch schrijft de ontwikkeling der vrije kerken voor een deel aan sectarische motieven toe, voor een ander deel aan een democratische staatsleer en toont zich ook daarin getrouw aan de richting van zijn historische beschouwing, die geheel de ontwikkeling van de kerk uit de ontmoeting van een rationalistisch humanistisch beginsel met een zeker metaphysisch princiep der Christelijke religie verklaart, hetwelk voor de institutaire formatie ongetwijfeld historisch recht heeft, doch geenszins om ook het wezen des Christendoms in dezen dualistischen zin te nemen en het Christendom tot een universeele humaniteit te maken, zooals hij ook blijkens zijn bewering omtrent het „kerktype" doet [54]).

Ook al kan hij op vele verschijnselen der historie wijzen, die onder zijn „kerktype" vallen, of vallen kunnen, zoo hebben wij niet over het hoofd te zien, dat de reformatie uitging van die beweging, welke Troeltsch onder het sectentype rekent. Dat Luther noch Calvijn vrij zijn van zijn sectentypische smetten en dat zij beiden tegen de sectariërs en geestdrijvers geducht optreden.

Troeltsch zal dit laatste toeschrijven aan de „kerktypische" gevoelens van Luther en Calvijn, hetgeen zelfs ten aanzien van Luther twijfelachtig is [55]), bij Calvijn zeker niet het geval is geweest. Het door de Lutheranen verdedigde *corpus christianum,* staat en kerk als één lichaam omvattend, is *niet* Calvinistisch.

Op het standpunt van Troeltsch moet het vrije-kerken-systeem van het Calvinisme een afwijking zijn van het religieus karakter der reformatie, waarin dus reeds een der voornaamste verschilpunten van het primitief Calvinisme en Neo-Calvinisme zou zijn geteekend. Meent ook Troeltsch zelf, dat het kerktype het van zelf sprekende en algemeen

Christelijke is, en zou hij daarbij recht hebben, dan is de Reformatie vrijwel uitgeleefd en de Christelijke sociologie aan het eind, wijl het „kerktype" in den grond der zaak is verdwenen en voor zoover het nog overig is, met machteloosheid geslagen.

Luther, die aanvankelijk niets scherper dan de vrijheid en innerlijkheid van de werking des Woords voorstond, volgde ten slotte het „kerktype", met de daaraan verbonden consequentie van kerkdwang [56]), welke op de persoonlijke overtuiging van de absolute waarheid verdedigbaar is, doch alleen wanneer die verbonden is met het geloof aan een universeel Christendom der toekomst door de aan het Woord toegedachte bekeeringskracht van allen [57]).

Er behoeft nauwelijks op gewezen, dat het vraagstuk van een sociale ethiek weer met al de moeilijkheid en spanning op den voorgrond moest treden. Luther zelf was een man van de vrijheid der genade en ver verwijderd van wettischen dwang en „Gesetzlichkeit", doch die Luthersche vrijheid was allerminst geschikt om als grondslag te dienen voor een sociale ethiek, die bij zijn „kerktype" aansluiten kon [58]), wijl zij ook Luthers geloof als algemeen onderstelt, en daardoor in strijd is met het gronddogma der Christelijke kerk: de praedestinatie.

Zulk een ethiek der genade als Luther voorstond kon echter niet zijn geplant in de in alle individuen werkzame genade, tenzij men zijn toevlucht nam tot de hope op de werking van het objectieve genadebezit der kerk, gelijk men dan ook deed. De volksgemeenschap werd gezien als een *corpus christianum* dat, ofschoon onder de werking der zonde, toch door God onder een natuurlijke en zedelijke orde is gezet en allengs door de genadewerking wordt doordrongen [59]). Ook hier dus wederom de oude gedachte: aanvaarding van de natuurrechtelijke gemeenschap, haar tegenstelling met de radicale ethiek der gemeente en bemiddeling door de wet der tien geboden langs den weg der Christelijke paedagogie [60]). Ten slotte is dit „kerktype" niet zoover verwijderd van de middeleeuwsche ethiek [61]).

* * *

Het primitief Calvinisme.

Na de hoofdrichting der Luthersche reformatie geteekend te hebben, kan een nadere beschouwing van de uitwerking der Luthersche principia achterwege blijven, te meer daar de ontwikkeling spoedig bleef staan. Anders was het met het Calvinisme, dat ingang vond onder de meer westelijk wonende volkeren en niet alleen in hun karakter en bedrijf, maar zeer zeker voor alles in de religieuse conceptie van het Calvinisme oorzaak vond van zijn verreikenden invloed.

Troeltsch oordeelt, dat „der Calvinismus heute sich als die mit der modernen democratischen und kapitalistischen Entwicklung allein übereinstimmende und ihr allein gewachsene Gestaltung des christlichen Kirchenwesens empfindet [62]). Hij heeft daarbij het oog op het „Ameri-

kanisme", doch wijst ook op het Calvinisme van het continent en vestigt er de aandacht op, dat het Calvinisme ook zelf een ontwikkelingsgang heeft doorgemaakt, die niet alleen geen gelijkenis heeft met het Lutheranisme, doch ook van zijn eigen oorsprongen ver is verwijderd. Het eigenaardige dezer ontwikkeling ziet Troeltsch in de aanraking met het sectentype. Alvorens deze ontwikkeling te volgen en uiteen te zetten geeft hij een analyse van den religieusen eigenaard van het primitieve Calvinisme [63]).

Hoewel met het Lutherdom op één bodem staande, ontleent het Calvinisme zijn eigen gestalte tegenover het Lutheranisme aan een onderscheid in de Godsvoorstelling (Gottesgedanken) en derhalve in een daarmede gegeven religieus-ethische grondrelatie.

Het eerste is de uitbeelding van de praedestinatie-gedachte, het beroemde centraaldogma van het Calvinisme [64]). Het geloof is een door een absoluut wonder van God gewerkte kennis. Daarmede verschijnt ook het Godsbegrip in het licht van Calvijn's religieusiteit: n.l. het absolute souvereine wilskarakter van God. De genade heeft niets te doen met een gerechtigheid, welke het ellendige schepsel zou kunnen eischen [65]).

Het is Gods welbehagen den een zonder eenige zijner verdiensten het heil „willekeurig" te schenken en den ander overeenkomstig zijn zonde aan het verderf over te geven. Er zijn slechts normen, die door God gelden, doch geene die over Hem en voor Hem gelden. Uit vrije willekeur geeft Hij zijn wet en deze wet is de wet zijner zelfverheerlijking. Niet het begrip der liefde is, zooals bij Luther, centrum der Godsvoorstelling. Het gaat al om de majesteit en eere Gods. Gods ondoorgrondelijke wil is oorzaak der wereld en der historie. God heeft de zonde van Adam geordineerd en maakt zondaar en gerechtvaardigde dienstbaar aan zijn wereldhuishouding. Niet op het egoïstisch zieleheil komt het aan en op de universeele werkzaamheid der goddelijke liefde, maar op de eere Gods, gelijkelijk geprezen door uitverkorenen en verworpenen. God biedt in het evangelie aan allen zijn genade aan, maar verkondigt in hetzelfde evangelie het dualisme van zijn verkiezings- en verwerpingsbesluit [66]). Deze Godsvoorstelling komt volgens Troeltsch niet op uit het Oude Testament, dan misschien door bemiddeling van Paulus, maar ontspringt veelmeer aan het eigen wezen van Calvijn [67]). Wij laten dit oordeel voor het oogenblik liggen, doch waar is, dat Troeltsch geen moeite behoeft te hebben, indien hij zijn scherpe positie van Calvijns praedestinatie zou willen demonstreeren uit zijn theologie. In verband met de ethiek zou het niet onmogelijk zijn nog sterker beweringen te gronden op uitspraken van den Geneefschen Hervormer, zooals wij later hopen aan te toonen.

Met dat al is in de leer der praedestinatie en der souvereiniteit Gods de kern en de bron van activiteit van het Calvinisme aangewezen. In de geloofsverzekerdheid den uitverkorene door den Geest Gods ge-

schonken ligt de drijfkracht van de daad tot Gods eere. Geen zoeken en werken naar behoud der genade, wijl geen afval der heiligen mogelijk is, doch werken uit het geloof naar den regel der Heilige Schrift als absolute openbaring van den Wil Gods [68]).

De Heilige Schrift treedt in haar ganschen omvang als activiteit en richtsnoer voor het leven in alle opzichten op.

Het verbond met Israël wordt toegepast op de gemeente der verkorenen als een nieuw Israël, als orgaan van de verheerlijking Gods in Christus. Derhalve gaat Calvijn uit naar een reformatie der kerk overeenkomstig de Heilige Schrift, zoodat zij boven het Luthersche heilsinstituut uitgaat en nadert tot het Doopersche motief van bijbelsch purisme [69]).

Het Calvinistisch individualisme uit het proces der wedergeboorte in het licht der praedestinatie opkomende, en de Schriftgebondenheid is als van zelf van grooten invloed op het kerkbegrip. Wel is de kerk aan Schrift en sacrament gebonden, en daarin dienovereenkomstig ook de uitwerking der genade aan den dienst des Woords, doch het individu is in den grond onafhankelijk van de kerk.

Troeltsch noemt dit een „ungewollte Verselbständigung" van het individu die aan het sectentype raakt. Wanneer men echter de strenge bijbeltucht voor oogen houdt, die aan het Calvinisme eigen is [70]), is het sectarisch gevaar niet zoo groot, tenzij men, waartoe Troeltsch schijnt over te hellen, het kerktype als het eenige toelaatbare beoordeelt [71]).

Het schijnt ons veelmeer onweerlegbaar, dat de praedestinatieleer consequent het kerktype moet veroordeelen, zooals ook de historie heeft bewezen. Troeltsch merkt zelf op, dat de kerk van het Calvinisme niet slechts (blosz) heilsinstituut is, dat de objectieve heilsmiddelen aanbiedt, maar veelmeer tegelijk heiligings-instituut.

Calvijn wijst bovenal op het openbaringskarakter der kerk en van den dienst des Woords en grondt het instituut derhalve op de werking van den Heiligen Geest en zijn organisatie als orgaan des Geestes op de Heilige Schrift [72]). Zij gaat inderdaad uit van de grondgedachte eener reine christocratie, een regeering van Christus die zijn kerk regeert door zijn Woord. Juist merkt Troeltsch dan ook op, dat de Calvinistische organisatie der kerk (Gemeinde) als ius divinum (goddelijk recht) geldt. In tegenstelling met Luther kon Calvijn daarom de orde der kerk niet overlaten, noch die uit de hand der overheid aanvaarden, omdat de organisatie der kerk in de Heilige Schrift geboden zoodanige vrijheid niet toelaat.

Troeltsch oordeelt, dat op dit punt de nadering tot het sectentype voor de hand ligt [73]) en in aansluiting met de organisatie der gemeente door Calvijn aangediend, somt hij een reeks van trekken op, die aan de Calvinistische gemeente met de Doopersche gemeen zijn, in de tucht, opvatting en viering van het avondmaal, doop en belijdenis [74]), trekken die alle saamhangen met de geestelijke werkelijkheid, welke de kracht van het Calvinisme uitmaakt. Daaruit kan blijken, dat Troeltsch het

sectentype zeer ruim neemt en slechts een universalistisch Christendom daarvan onderscheidt. Teekenend is hetgeen Troeltsch aangaande de beteekenis van den Christus zegt in vergelijking met het Luthersche standpunt: „De beteekenis van Christus is hier toch niet in eerste linie om in den zoendood den toorn Gods uit te blusschen en de zaligheid der rechtvaardigmaking te fundeeren, welke in het geloof gegrepen eigenlijk alleen den geheelen christenstand uitmaakt en slechts door woord en kerk medegedeeld moet worden, om al het verdere vanzelf voort te brengen bij overblijvenden tegenstand van het vleesch en de zonde."

Deze voorstelling klinkt wel haast naïef in de ooren van een Calvinist en maakt het begrijpelijk, dat Troeltsch met eenige verwondering over den Christus van het Calvinisme vervolgt: „Hier ist vielmehr Christus wie bei den Täufern Gesetzgeber, Vorbild und vor allem Haupt und Herr der Gemeinde, die sich ihm verplichtet zur Nachfolge und von ihm in seine handelnde Kraft durch den heiligen Geist hineingezogen wird" [75]).

Iemand die hier ook Doopersche neiging ziet, moet het Nederlandsche Calvinisme wel met een lichte handbeweging naar de afdeeling piëtisme en sectarisme verwijzen. Toch is het volkomen juist, als hij de *unio mystica* naar Luthersche opvatting omschrijft als een zegen van substantieele inwoning, die de geloofszaligheid reëel vervult, en daartegenover de gereformeerde noemt een relatie der leden tot het Hoofd, dat hen regeert, met vrijheid voedt en voleindigt door de geloofwerkende en heiligende kracht van den heiligen Geest [76]). Duidelijk is het hem, dat de verzoening niet het laatste doel van Christus is en in zichzelf rust als de uitblussing van Gods toorn en de bezorging van den kerkelijken genadeschat, doch dat zij een *middel* is, door hetwelk de gemeente van Christus wordt voortgebracht [77]). Hij vindt dat van hieruit de gereformeerde verbondsvoorstelling mogelijk wordt, een gedachte, die geheel on-Luthersch is en aan de afzondering van vrome en strenge Christenen tot sectenverbanden herinnert, en verstaat daaruit, dat in iedere gemeente een kring van ware Christenen is en een bestand van schijnchristenen. In dit alles heeft het Calvinisme instinctief consequenties uit het daardoor opgenomen en als bijbelsch erkende doopersche ideaal van een heilige gemeente getrokken en de analogieën daarmede naar verschillende zijde ontwikkeld [78]). Een conclusie als deze op de voorafgaande beschouwing toont aan, dat de schrijver in het Calvinisme niet is ingeleefd en de diepe geestelijke realiteit, die aan het Schriftgeloof, en mitsdien aan het geloof in den Christus der Schriften door Calvijn in zijn theologie uiteengezet eigen is, niet beseft en dientengevolge de praedestinatieleer niet verstaat in den diep religieusen zin, welken zij heeft.

Daarom ook moet het hem moeite baren om te verstaan, uit welken grond Calvijn nu niet tot de „Doopersche mijding" vervalt, die hem toch zoo nabij schijnt te liggen. In waarheid en in veel hoogeren graad, zoo zegt hij verder, ligt hem de algemeene kerkelijke denkwijze ten grond-

slag [79]). In deze meening ligt juist het verschil van waardeering tusschen Kuyper en Troeltsch, waardoor de eerste aan het wezen van het Calvinisme toeschrijft, wat de ander negeert en niet verstaat.

Als motief voor het „kerktype" van Calvijn in kerkelijk-burgerlijken zin voert Troeltsch in dit verband aan, dat ook in de gemeente verkorenen en verworpenen niet kunnen worden onderscheiden en dat beide groepen derhalve in een kerkelijk-burgerlijke gemeenschap *kunnen* worden tezamen gebracht [80]).

Wanneer wij de plaats vergelijken waarop hij kan doelen, dan zien wij dat Calvijn aldaar [81]) van de zichtbare kerk spreekt, doch dat de omgeving van den tekst niet het minste omtrent het kerkelijk-burgerlijke type bepaalt en het is op zich zelf duidelijk, dat het ook van de vrije kerk geldt, dat zij een gemengde vergadering is.

Troeltsch onderstelt stilzwijgend, dat het algemeene kerkbegrip bij Calvijn boven drijft. Daarom is het hem van te meer belang het onderscheid met de Dooperschen op te sporen, hetgeen hem naar de ethiek overbrengt. Het treft dan zijn bevreemding, dat Calvijn veel verder dan Luther afstaat van wat hij noemt, de „radikale Liebesethik" d. i. de innerlijke, persoonlijke, Christelijke ethiek getoetst aan de bergrede [82]), en neemt aan, dat het Calvinisme het relatief natuurrecht van den zondestaat aanvaardt en daarmede het leven van staat en gemeenschap, welke voor de eere Gods opgeëischt nauw aan de gemeente der heiligen verbonden wordt. Hierin schuilt dus een zedelijk motief voor de structuur van het „kerktype". Het geheel der gemeenschap wordt genomen als een *corpus christianum* dat de eere Gods dienen zal [83]). Dierwijze is het sectentype overwonnen. De motieven, welke daartoe konden leiden, zijn versmolten met andere, die tegelijkertijd opgenomen, het kerkelijke genade-instituut toebehooren [84]). Zoo zeer domineert in deze beschouwingen de idee van het „kerktype", dat ook de daarmede rechtstreeks in strijd zijnde kenmerken van het sectentype, waardoor zelfs de Doopersche verwantschap aan het licht treedt, geen hinderpaal zijn voor Troeltsch om de meening te huldigen, dat ook het Calvinisme van huis uit het „kerktype" zou hebben aangehangen. Tegen het gronddogma der praedestinatie in, waardoor juist het lichaam van Christus een geheel bijzondere beteekenis verkrijgt, zoodat niet het gemeenebest, maar de kerk als *openbaring* van het lichaam van Christus wordt geleerd, meent hij te kunnen vasthouden aan een conceptie van het Calvinisme, waarbij het gronddogma noodwendig moet worden genegeerd.

Om echter de beschuldiging van ons te werpen, als zouden wij zoover door de idee der vrije kerken zijn ingenomen, dat wij onzerzijds in dezelfde fout vervielen, die wij Troeltsch voor den voet werpen, willen wij eerst toegeven, dat de historische verschijnselen inderdaad het standpunt van Troeltsch schijnen te bevestigen. In zooverre n.l. dat het Calvinisme inderdaad staatskerkelijke neigingen vertoonde en dat deze ook veeleer op sociologische dan kerkelijke motieven teruggaan, zoodat het

naar het kerktype wijzende streven niet ten onrechte in de leer der ethiek moet gegrond zijn.

Daaruit laat zich dan ook begrijpelijk maken, dat Troeltsch zoekt uit de Calvinistische beschouwing van het natuurrecht het in zijn stelsel passende hoekpunt te vinden, om zijn kerktype te construeeren. Wellicht zal Troeltsch ook thans weer gewagen van een „Hintersinn", als wij gaan zeggen, dat het natuurrecht in den mond van Calvijn gansch iets anders is dan in dien van den Stoïcijn.

Het Calvinisme onderscheidt zich principieel van dezen laatste, doordat het niet slechts het natuurrecht theologisch fundeert, maar een theologisch gekend principe natuurrecht noemt.

De sociologische conceptie van Calvijn is zuiver theologisch en daarom kan zijn gemeenschap geen *corpus christianum* wezen. Indien Calvijn zooiets had beweerd of bedoeld, zou hij ontrouw zijn geworden aan het beginsel zelf en een inconsequentie hebben begaan, die aan zijn theologischen geest niet kan worden toegeschreven, tenzij dit klaar werd bewezen.

Zeer terecht vestigt Troeltsch er de aandacht op, dat ook het geheele gemeenschapsleven door Calvijn wordt gezien als in dienst van de openbaring der kerk van Christus, waarmee ook het hoogste scheppingsdoel saamhangt, doch dit involveert niet, dat hij die gansche gemeenschap in de kerk zet [85]).

Terecht ook ziet hij het gewichtig gevolg in van die beschouwing, waardoor de roeping tot en in den arbeid wordt naar voren gebracht, wijl het leven *middel* is tot het groote doel, en dus geen doel op zichzelf.

Minder juist is het, dat hij meent, dat het Calvinisme een natuurlijke cultuurethiek als onderbouw voor de kerkelijke zedeleer noodig heeft [86]). Dit is althans zóó niet. Wel is het waar, dat het Calvinisme een overheidsleer brengt en daarmede een sociologisch beginsel, die de overtuiging van de overheid behoeft voor haar waarheid en goddelijke autoriteit om aan een Calvinistische cultuur te kunnen arbeiden en het Calvinistisch kerkelijk leven intact te houden van buiten-kerkelijke bemoeienis.

Zijn rechtsbeschouwing is daarom ook principieel verschillend van de Middeleeuwsche en Luthersche, zij het ook dat Troeltsch formeel overeenkomst vindt tusschen de Luthersch-Melanchtoniaansche formules en die van Calvijn [87]). Dit neemt toch ook voor Troeltsch het principieel verschil niet weg, al is het waar, dat hij dit niet nader aan het licht brengt. Hij noemt het slechts: absoluut en relatief natuurrecht worden niet met nadruk onderscheiden; decaloog en natuurwet worden steeds als eeuwige en onveranderlijke regels van goddelijke zedewet aangeduid; op de verandering in den zondestaat wordt *nimmer* in principe teruggewezen; in het bijzonder de Staat (lees: overheid) [88]) verschijnt nimmer als bloot tegengift van den zondestaat en als straf voor de zonde, maar wordt als een heilige en goede ordinantie op God onmiddellijk teruggebracht [89]).

Bij dit getuigenis van Troeltsch kunnen wij blijven staan om daarmede onze bewering te staven, dat de rechtsleer van Calvijn principieel afwijkt van de in zijn dagen gangbare voorstellingen. Calvijn breekt met het rationalisme van de Stoa. Hij ziet het gansche leven in de orde der schepping. De zedewet is in die orde gegrond, gaat door voor den mensch als mensch, hij zij zondaar of niet, wijl zij is de wet van zijn natuur. Uit dezen theologischen grond gezien, valt vanzelf het onderscheid van absoluut en relatief natuurrecht weg. De eisch Gods is universeel en blijft absoluut ook voor den zondaar. Die eisch is daarom ook der overheid opgelegd tot richtsnoer van de rechtsbedeeling.

Uit dien hoofde heeft Calvijn ook geen spanning te overwinnen tusschen wat Troeltsch noemt de „Liefdemoraal" van de bergrede en de zedewet, wijl deze voor allen geldt en de werking der Christelijke liefde het voorrecht is van de kerk van Christus. Op dien zelfden theologischen bodem staat Calvijn als hij den decaloog ook wat de eerste tafel betreft, het vierde gebod incluis, tot grondwet van het publieke recht maakt. Krachtens de belijdenis van de souvereiniteit Gods komt aan Hem de algemeene cultus toe, doch daarom maakt Calvijn daarmede niet algemeen den dienst der godzaligheid, die het deel der gepraedestineerden is.

Noodwendig en consequent eischt hij een algemeenen eerbied en cultus voor den eenigen God, naar zijn geboden vallende binnen de rechtsorde van de creatie des menschen [90]).

Daartoe acht hij ook den dienst der overheid gezet en in zooverre valt te spreken van overheidsdwang, zonder dat dit nog *kerkdwang* is. De overheid kan niet dwingen dat men tot de kerk behoort, wel dat men het gebod van den eenigen God eerbiedigt ten aanzien van het leven en de levensrelatiën [91]). De kerk leeft naar het Woord des Heeren, de saamleving als geheel naar zijn Wet.

In deze diepgaande verschilpunten met een Stoïcijnsch-Christelijke rechtsbeschouwing, ligt het geheim der zelfstandige en positieve Calvinistische sociologie. Aan de speurende blikken van Troeltsch is dit niet ontgaan, hoewel hij in het natuurrecht nog rationalistische tendenzen meent te bespieden. Zeker komt Calvijn tot een „einheitliche Gesellschaft", doch niet, zooals Troeltsch meent, zoodanig dat zij wordt gedekt met zijn voorstelling van een *corpus christianum* [92]).

Om alle gegevens te verzamelen volgen wij Troeltsch nog omtrent de verhouding tusschen persoonlijkheid en gemeenschap. Reeds eerder wezen wij op de idee der persoonlijkheid, zoo sterk sprekend in het Calvinisme en terecht in verband gebracht met het geloof der praedestinatie. Geen woord behoeft verspild om aan te toonen, dat deze hemelsbreed onderscheiden is van de moderne individualistische en democratische gedachte [93]). Volkomen juist toont Troeltsch verder aan, dat de gemeenschap (wij vullen aan: der heiligen) niet in uitwendige ordening of onzichtbare werking van de zichtbare leer- en sacramentsbediening,

maar in den praedestineerenden wil Gods gegeven is en in de bewustwording des geloofs gerealiseerd wordt. Dan echter wijkt Troeltsch af van het Calvinisme, als hij beweert dat die gemeenschap is afgepaald als gemeenschap van een volk, naar de wijze van Israël, waaraan hij dan weer verbindt de stelling van een internationale volkerengemeenschap, waarin ieder volk de idee van een Godsstaat verwezenlijkt. Hier laat Troeltsch den draad der praedestinatie glippen terwille van een universalisme, dat absoluut in strijd is met het Calvinisme.

Wat hij hier teekent is een ideaal van een doorgevoerd Staatskerkensysteem en daarbij nog te verwijzen, zooals hij in een noot doet, naar Dr. Kuyper den voorvechter van het vrije-kerken-systeem grenst schier aan absurditeit [94]). Meer nog, dat hij de verwezenlijking van zulk een internationaal Calvinisme wil toeschrijven aan „Gemeinsamkeit des Geistes" [95]). Zulk een spiritualisme is zoozeer ontledigd van praedestinatiegedachten, dat men inderdaad met het gansche Christendom en de kerk in verlegenheid geraakt en zich afvraagt, waarom de menschheid hetzelfde niet kon bereikt hebben met de Stoïcijnsche leer van het goddelijk natuurrecht.

Verklaarbaar is zulk een structuur alleen, wanneer Troeltsch, de *institutiones* bestudeerende, overal waar Calvijn het woord „ecclesia" gebruikt, zijn ideale kerktype ziet. Alleen behoorde ook dan nog een correctie aangebracht van formeelen aard. Calvijn gaat n.l. steeds uit van kerken in stad en dorp, als plaatselijke gemeenschappen en nimmer van landskerken. Dit tengevolge van zijn Schriftuurlijk standpunt van de organisatie der kerk.

Verder wordt nog het probleem van de sociale gelijkheid of ongelijkheid in het geding gebracht, mede in verband met democratisch-radicale en aristocratische conservatieve stroomingen en gewezen op de leer van het Calvinisme, dat allen voor God gelijk zijn, terwijl de sociale ongelijkheid op goddelijke ordinantie teruggaat en alles tezamen genomen, wordt het sociaal ideaal, aldus begrepen, als tot de groote typen van het sociologisch denken verheven en worden alle andere Christelijk bepaalde idealen als te spiritualistisch en te utopisch achtergesteld [96]).

Thans volgt een verhandeling van het Christelijk socialisme. Wat Troeltsch daarmede bedoelt kan blijken uit het volgende: „Het Calvinisme was Christelijk socialisme in dien zin, dat het het gansche leven in staat en gemeenschap, familie en oeconomie, naar Christelijken maatstaf solidair vormde [97]), een conceptie, die niet veel bezwaar oplevert. De secte kan dat niet. Het Calvinisme nu had in zijn kerkbegrip zooveel van de secten-idealen opgenomen, dat het moest ondernemen, om zijn volkskerk tegelijk belijdeniskerk te doen zijn, zijn eenheid van kerk en staat tegelijk als Christelijke gemeenschap in den strengen zin van persoonlijke christelijkheid voor iederen enkeling zonder meer gestalte te geven. Aan den anderen kant is het toch in zooverre „Kerk" gebleven, dat het ideaal van een gemeenschap en staat, natuurlijk leven en cultus omvattende

eenheid nimmer in het gedrang zou komen en de afscheiding van een heilige gemeente apart steeds een vergrijp bleef [98]).

Toegegeven moet worden, dat deze voorstelling geheel overeenkomt met het straks geteekende universeele sociologische ideaal, doch daarom gaat het mank aan dezelfde fout en wordt door de critiek van het Calvinisme omvergestooten.

De definitie van het woord kerk, welke Troeltsch hier lanceert is zelfs bij benadering niet uit de Calvinistische grondbeginselen te destilleeren, terwijl de doelbewuste constructie van een instituut als ons hier wordt voorgesteld een hersenschim is, dat door Calvijn van de hand gewezen zou worden met al het rigorisme, dat hem eigen was, als hij de dwaasheid der sophisten aan de kaak stelde. Waar blijft Troeltsch met den eisch van strenge tucht aan de openbaring der kerk gesteld, als hij zijn begrip aan dat van Calvijn gaat toetsen? Doch ook afgezien daarvan moet men het nuchtere realisme dat den schrijver der *Institutiones* steeds kenmerkt wel ganschelijk vergeten, als men hem toeschrijft, dat hij de verwezenlijking van zulk een kerk heeft verwacht. Troeltsch veroordeelt echter zijn eigen structuur, als hij voortgaat met te zeggen, dat het Calvinisme om zulk een stelsel te volgen het evangelisch ideaal moest matigen en veranderen [99]).

In al deze voorstellingen echter treedt desniettemin een moment van waarheid aan het licht. Het streven van het Calvinisme naar heerschappij van de wet Gods op alle levensterrein, waaraan in verband ook met de leer omtrent de overheid een staatskerkelijk streven gepaard ging, bracht een spanning teweeg tusschen belijdeniskerk en volkskerk. Geenszins echter liet het Calvinisme, ondanks dat streven, het evangelisch ideaal of beter de belijdenis los en juist daaruit ontstond het conflict met de niet calvinistische overheden. De staatskerkelijke idee op zich zelf was niet specifiek Calvinistisch, bij vergelijking allerminst specifiek Calvinistisch, zij was algemeen, en werd ook verlangd door de juridische inzichten der magistratuur [100]). Doch het was juist het Calvinisme, dat op grooten tegenstand stuitte en vervolging leed, wegens de volharding bij den eisch der kerkelijke zelfstandigheid en de handhaving der belijdenis. De historie van het Calvinisme in Frankrijk, de Nederlanden en Engeland levert daarvan klaar bewijs, waarvan men zich kan overtuigen in de lezing van wat Troeltsch ook zelf schrijft over de ontwikkeling van de vrije kerken uit het Engelsch Calvinisme.

Het motief dat achter het z.g. kerktypisch streven schuilt, als zoodanig door de Calvinisten nimmer prijsgegeven, liet echter het z.g. kerktype los ter wille van de handhaving der belijdenis. Troeltsch zal dit vóór den invloed der revolutie toeschrijven aan verwantschap met het sectentype, na dien aan het rationalisme, dat scheiding van kerk en staat proclameert. Wij houden daarentegen vol, dat zulks vóór en na de doorbraak van den revolutionairen geest uit kracht van de innerlijke geestelijke realiteit van het Calvinisme zelf geschiedde, welke de be-

lijdeniskerk deed verkiezen boven een volkskerk, waarin zij haar sociologische roeping niet kon vervullen.

Alles tezamen teekent Troeltsch in zijn kerktype een ideaal van een *corpus christianum,* dat misschien in de dagen der reformatie velen vervuld heeft, doch op de harde werkelijkheid van het leven werd stukgeslagen [101]). Spoedig reeds ging men zich bezinnen op het recht der overheden, en riep de tegenwerking, welke men harerzijds ondervond, zoodanig verzet op, dat men de verhouding van onderdanen en overheid nader ging overwegen en naar het beginsel der volkssouvereiniteit overhellende zich op het volk ging beroepen om de burgerlijke regeering te beïnvloeden [102]). Door welke theologische of religieuse motieven Calvijn zich hierbij heeft laten leiden laat Troeltsch buiten beschouwing. Omtrent Beza's *de jure magistratuum,* dat voor noodgevallen de gehoorzaamheid des volks aan de overheid ophief, oordeelt Troeltsch, dat de opinie van Beza *nog niet* een rationalistisch staatsrecht met staatsverdrag verdedigde, maar de eenvoudige grondgedachte, dat goddelijk en natuurlijk recht het volk tot laatste bron van het recht maken en dat ook de gewapende revolutie geoorloofd is [103]).

In verband met de goddelijke instelling der overheid, welke Calvijn leert, ziet Troeltsch in de beperkingen van het „revolutierecht", welke daaraan worden verbonden in deze staatkunde, een compromis, reeds bij Calvijn aanwezig, dat bij Beza veel sterker individualistisch-rationeel en democratisch is, doch dat verklaard moet uit de verbinding van het rationalistisch natuurrecht met het Christelijk individualisme [104]).

In dit compromis en de voortgezette ontwikkeling van de rechtsleer over John Knox en Althusius, ziet Troeltsch allengs in verband met de staatsleer van Grotius, Locke en Hobbes de vergroeiing van de Calvinistische staatsleer met de moderne democratie, welke hij wel niet als van het Calvinisme uitgegaan beschouwt, doch toch onder invloed van oeconomische en politieke motieven uit het gemeenschappelijk fundament der antieken opgekomen verklaart [105]).

Hiermede grijpen wij echter reeds vooruit op hetgeen voor een volgende paragraaf is weggelegd, n.l. de beschouwing van het Neo-Calvinisme.

Een en ander is voldoende om aan te toonen, hoe Troeltsch het kerktype aan het Oud-Calvinisme oplegt als gevolg van de saamvloeiing van rationalistisch natuurrechtelijke en Christelijke beschouwingen en hoe hij bij de veranderde gesteldheid van het rationalistisch staatsrecht ook daarin weer een motief aanwijst tot de ontwikkeling der vrije kerken, zoodat ook het Neo-Calvinisme toch weer valt onder zijn hoofdthema, dat de kerkformatie tweeledig n.l. rationalistisch en Christelijk bepaald doet zien.

In zijn voorstelling is het Oud-Calvinisme, dat wezenlijk kerktypisch zou zijn, wezenlijk veranderd in het Neo-Calvinisme, dat vrij-kerkelijk is. Doch zelfs in zijn voorsteiling ligt die wezenlijke verandering allermeest in het niet specifiek Christelijke, maar in het rationalistisch sociologische.

Desniettemin is het voor den Calvinist van belang om te onderzoeken, of die verandering inderdaad op de voorgestelde wijze moet worden beoordeeld, dan wel of de verschijnselen, die Troeltsch voor zijn verdediging van het „kerktype" aanvoert wezenlijk kerktypisch zijn in specifiek Calvinistischen zin, in welk geval het Neo-Calvinisme principieel afweek van het primitieve, tenzij mocht blijken, dat die verschijnselen het vrije kerken systeem niet weerspreken en kan worden aangetoond, dat juist dit laatste wezenlijk in het Calvinisme is gefundeerd. Kuyper en Troeltsch staan hier diametraal tegenover elkander, wijl de eerste het vrije kerken systeem zonder meer tot het wezen van het Calvinisme terugbrengt en de staatskerkelijke dwangcultuur een middeleeuwschen hinderpaal noemt, welke lichtelijk kon wegvallen [106]), daarentegen de tweede de kerkelijk-burgerlijke-gemeenschap als kerktype van het echte Calvinisme verdedigt, waarbij dus de vrij-kerkelijke Calvinist tot een bastaard wordt gemaakt, die zich niet ontzag de hand te reiken aan de moderne democratie [107]).

De kerkelijk en Christelijk politieke groepeering van hen, die zich in ons vaderland als om strijd beroepen op Calvijn en elkander de zuiverheid van ras hardnekkig betwisten, geeft een zoodanig beeld van de ontwikkeling van het Calvinisme, dat men àpriori een *entweder-oder,* kerktype of vrije kerken als uitsluitend kenmerk van het rasechte Calvinisme geneigd is van de hand te wijzen en veeleer gedreven wordt naar een onderzoek der historische verschijnselen, dat er op bedacht is, zoowel het een als het ander in den wortel na te speuren in de theologische conceptie van den grooten reformator, waaruit de verschillende loten mogen zijn opgeschoten.

Letten wij op de groepen in Nederland, dan vinden wij naast en tegenover elkander de verdedigers van de „gereformeerde" volkskerk als aanhangers van het „kerktype", de mannen van de „Confessioneele Vereeniging", en de gereformeerde sectariërs, welke in grootere of kleinere conventikels vereenigd het secten-type representeeren.

Bij de eerste kenmerken zich de gevolgen van het „kerktype" in een objectieve heilsprediking, in het streven naar een confessioneele eenheidskerk, dat gepaard gaat met een Lutheraniseerende poging om de genade in het Woord te objectiveeren en in principe de dwangkerk te aanvaarden in den naam van een hoogkerkelijk protestantisme. In het uiterst doctrinair standpunt van den tot de consequentie voortvarenden politieken vertegenwoordiger Ds. Lingbeek treedt de aan het kerktypisch stelsel eigenaardig verbonden staatkundige eisch van exclusivisme duidelijk aan den dag, die geen andere kerk tolereert dan welke hij verdedigt.

In den tegengestelden vleugel van het sectentype treffen wij een mystiek spiritualisme, dat individualistisch en subjectief zich weinig laat gelegen liggen aan de kerkelijke en politieke belangen, doch zich veelal inderdaad van de zuivere sectariërs onderscheidt door gaarne nog eenig verband

met de „staande kerk" te onderhouden, waarin nog steeds een werking moet worden gezien van een motief, dat wellicht aan het „kerktypische" ten grondslag ligt.

Midden tusschen deze uitersten vertoont zich de organisatie van de vrije kerken in onderscheidene groepen, die zich alle, al of niet met eenigen toenaam, Gereformeerde Kerken heeten, en welker aanhangers meerendeels onder de banier van Dr. Kuyper een politieke partij vormen, welker organisatorische kracht in het sociale en politieke leven van Nederland door niemand zal worden ontkend en die onder den genialen leider tot een macht in den Staat werd en ten spijt van de liberalistische neiging, door Troeltsch aan deze beweging toegeschreven, aan het liberale despotisme den nekslag heeft toegebracht.

Als om van beide vleugels uit de nuanceering van de innerlijke versmelting van de in het Calvinisme werkzame principiën en drijfkrachten te voltooien, verschijnt de „Gereformeerde bond", uit de „Confessioneele Vereeniging" voortgekomen, met een kerkelijke richting, die aan de theorie van de vrije kerken geen weerstand biedt, doch in practijk alles tegenstaat, wat tot haar verwezenlijking zou kunnen leiden, de volkskerk met een den confessioneelen nabijkomenden ijver predikt en ondanks de verwarde toestanden de synodale eenheidskerk tracht te steunen in de hope, dat zij nog eens gereformeerd kan worden [107*]).

Aan deze practijk, waardoor zijn kerkpolitiek wordt bepaald, verbindt hij die van een prediking, welke gemengd objectief-subjectief veeltijds in het wezenlijk Calvinistische spiritualisme steunt, doch op een eenzijdig zoeken van het heil in Christus gericht is, en schade lijdt aan de roeping door het Calvinisme boven persoonlijk behoud gesteld, welke van de belijdenis der souvereiniteit Gods en de dienstbaarheid tot Zijn eere uitgaat.

Meer naderend tot het sectentype dan de confessioneelen in de prediking, hellen zij in het kerkbegrip weinig minder naar het kerktype. Politiek helt deze richting meer algemeen naar die der vrije kerken, schoon zij uit den aard der zaak ook aanhangers telt onder de Christelijk-historische partij, welke haar volgelingen meerendeels onder de „Volkskerkelijken" telt.

Aan de andere zijde wordt de colonne van de kerkelijk politieke groepen tusschen den uitersten vleugel van het sectentype en de antirevolutionaire partij (Dr. Kuyper) aangevuld door de „Gereformeerde Staatspartij", welke in den laatsten tijd verscheen en zich formeert uit degenen, die in een groep van vrije kerken zijn vergaderd en de sectarische elementen uit verschillende kringen tot zich aantrekken en tot politieke belangstelling bewegen.

Politiek kenmerken zij zich door sterk anti-Roomsche tendenzen en een scherpe critiek op het antirevolutionair beleid. Van huis uit vrijkerkelijk of sectarisch, teekent zich in de politieke houding een drijfkracht, die schoon nog niet belijnd, een richting neemt, welke de partij-

leiding in de toekomst zal stellen voor de keuze, welke beslist over de sociologische methode, uit de principiën van het Calvinisme geboren en opgebouwd, en welke beginselen — de kerkelijk-politieke groepeering toont dit onbetwistbaar aan — actief zijn in den verwarrenden strijd van het „kerktype" en het „sectentype". Deze nieuwe partij heeft zich derhalve geworpen in de verwikkeling van het historisch probleem van het Calvinisme, in dieperen zin het historisch probleem van de Christelijke kerk, omtrent haar sociologische roeping en haar vervulling.

Zoo gezien valt er een licht op de coalitie der Christelijke partijen, — zoowel door de jongste politieke partij op de kerktypische als op de sectentypische flank van de antirevolutionaire partij bestreden, — wijl in de coalitie de drie historische systemen van Christelijke sociologie zich vereenigden, t.w.: het thomistische kerktype in de R.K. Staatspartij, het protestantsche in de Chr. historische en het calvinistisch vrije-kerkenstelsel in de antirevolutionaire. Dit sluit alzoo een compromis omtrent de motieven in, die vanuit de reformatorische drijfkrachten actueel geworden het streven om het centraal Christelijk probleem op te lossen, in verschillende directies uiteendreven.

De Stoïsch-Christelijke grondslag, die de cultuur-historicus aanwijst, als het fundament, waarop het „kerktype" werd opgericht, in aanmerking genomen, wordt de belangstelling voor de centrale beteekenis van het probleem niet weinig verhoogd door het feit, dat de coalitie zich opmaakte tegen een sociologie, die haar principiën eenzijdig natuurrechtelijk baseert, en dat zij dit deed onder de leiding van het vrijkerkelijk Calvinisme.

Ter wille van deze antithese door het vrij-kerkelijk Calvinisme tot in zijn politieke partij-naam uitgedrukt, is het te meer van belang de motieven op te sporen, die het „kerktypisch" streven van het Oud-Calvinisme moeten verklaren naast en in strijd met het welhaast sectarisch gronddogma der praedestinatie, dat in de vrije-kerken-richting de overhand behield.

Zijn die motieven natuurrechtelijk van aard, dan is met het „kerktype" van een kerkelijk-burgerlijke gemeenschap ook een niet-wezenlijk Christelijke ethiek losgelaten en hebben de gereformeerde volkskerkdrijvers zich hiervan rekenschap te geven ook voor hun staatkunde. Kan daartegenover blijken, dat het vrijkerkelijk Calvinisme niet zonder invloed en vermenging van een modern-rationalisme tot stand kwam en een liberalistische politiek voert, zooals Troeltsch meent, dan dient het kerkelijk en politiek standpunt der vrijkerkelijken grondig herzien.

Doch zoo eenvoudig kan de oplossing niet zijn, gezien de *casus positio* in de Nederlandsche partijgroepeering en de beteekenis van het Calvinisme in onze nationale geschiedenis, zoodat niet zonder grond een iegelijk van de bestaande groepen en partijen zich op een principe van Calvijn beroept. In den partijstrijd bevecht men niet zelden Calvijn met Calvijn, waaruit veeleer de conclusie moet getrokken, dat noch het één,

noch het ander, oncalvinistisch is, doch dat het ieder afzonderlijk en alles tezamen geenszins verwezenlijkt wat het Calvinisme te realiseeren zoekt.

* * *

Wat nu het standpunt van Troeltsch aangaat, die de meening is toegedaan dat het „kerktype", dus de kerkelijk-burgerlijke gemeenschap wezenlijk Calvinistisch is, zelfs zoo, dat het Neo-Calvinisme van Calvijn zeer verwijderd raakte, kan worden opgemerkt, dat hij zulks geenszins *luce clarius* maakt in zijn overigens hoogst belangrijke historische beschouwingen.

Zijn sterkste argument heeft hij ontegenzeggelijk in de Geneefsche historie en het daar onder de leiding van Calvijn gefundeerde regime, dat begunstigd onder meer door de geringe uitgestrektheid van de stadsrepubliek inderdaad een voorbeeld schijnt van een kerkelijk-burgerlijke gemeenschap.

Versterkt wordt ook zijn standpunt door de leer van Calvijn omtrent de burgerlijke regeering in zijn *Institutiones* welke steeds een Christenvolk onderstelt en waarin men het „kerktype" met eenigen schijn van waarheid kan lezen [108]).

Voor zijn standpunt kan hij telkens de aandacht vestigen op de „staatskerkelijke" en theocratische strevingen van het naar Amerika verplaatste puritanisme en van den uit den kring van independenten voortgekomen Cromwell [109]).

Dit alles spreken wij in geenen deele tegen en het getuigt dan ook onbetwistbaar van de aan het Calvinisme eigene drijfkracht naar de verwezenlijking van een burgerlijke theocratie.

Even sterk staat echter de voorstander van de vrije kerken, als hij zich beroept op de historie, welke aantoont, dat het Calvinistische „kerktype" zeldzaam en nog slechts kort van duur werd verwezenlijkt, dat het daarbij ook dan nog van zijn kracht en gestrengheid moest inboeten en in de massa-bevolking ingang gevonden hebbende, steeds vrij-kerkelijke neiging vertoonde [110]).

Voor de Nederlanden voegen wij daaraan toe, dat zij in de heerschende kerk, of zoo men al wil in de staatskerk, niet verkregen wat zij zochten, en dat deze nimmer het ideaal van een Calvinistisch „kerktype" verwezenlijkt heeft. Met de voorstelling als ware van den kerkelijken strijd in Nederland alles gezegd met de enkele woorden, die Troeltsch daaraan wijdt, maakt men zich er van af. De staatskerk alhier was ten eenenmale niet-Calvinistisch, maar als zoodanig politiek-humanistisch. In den strijd tusschen kerkelijken en politieken, die beiden „staatskerkelijk" gericht waren, moet het conflict juist geboren zijn uit de onderscheidene motieven, die daarheen leidden.

Meer nog dan in de feiten der historie vindt de verdediging van het vrije-kerken-stelsel steun in het praedestinatiaansch kerkbegrip van Calvijn, dat zonder tegenspraak spiritualistisch in wezen, consequent

veel eer het sectentype dan het kerktype doet verwachten. Troeltsch wijst dan ook herhaaldelijk op de verwantschap met dooperschen, sectariërs, en spiritualisten, welke het Calvinisme kenmerkt. Hij moge dan ook in de historie een indirecte, door de omstandigheden gedwongen of begunstigde ontwikkeling van de vrije kerken pogen te teekenen, ook zoo weerspreekt hij nog niet, dat het Calvinisme het princiep in zich zelf zou dragen.

In het licht van de feiten valt één zaak echter bijzonder op, die bij Troeltsch evenmin als door Kuyper bevredigend wordt verklaard, n.l. deze dat het Calvinisme het „kerktype" ook als ideaal prijs gaf in den loop van de negentiende eeuw.

Troeltsch zoekt dit in den invloed van de staatsphilosophie van Locke, die het beginsel scheiding van Kerk en Staat proclameerde. Dit zou dus inderdaad beteekenen dat het Calvinisme een religieus-theologisch principe prijs gaf, zoo toch het „kerktype" tot het wezen van het Calvinisme behoort. Kuyper beoordeelt den kerktypischen drang als middeleeuwsche rest, welke zonder verlies kon worden afgelegd, zonder derhalve het wezen te schaden.

Wat Kuyper noemt een middeleeuwsche rest en wat Troeltsch als kerktypisch streven aanziet, is toch blijkens beide geleerden een verschijnsel, dat het Oud-Calvinisme aanhing en hetwelk werd afgelegd.

Dat verschijnsel vraagt verklaring uit motieven, die in ieder geval in het Calvinisme werkzaam waren of althans verwant aan een drijfkracht, welke zich misschien in die verschijnselen niet onderscheiden van het kerktype vertoonde, maar daarvan toch onderscheiden moet zijn geweest.

Het feit dat Calvijn te Genève de kerkelijk-burgerlijke gemeenschap, of iets dat daaraan verwant schijnt, zou gerealiseerd hebben, en zijn overheidsleer, staat niet toe om een en ander zonder meer toe te schrijven aan rationalistisch-natuurrechtelijke motieven, tenzij dit onweersprekelijk kan worden aangetoond. De kenmerken van zijn humanistische geleerdheid, waarvan zijn geschriften vervuld zijn, geven op zich zelf daartoe nog geenszins het recht. Integendeel het zoo met nadruk op den voorgrond gebrachte openbaringskarakter der kerk [111]), zijn diep ingeleefd spiritualisme [112]) en de daarmede onuitroeibare overtuiging van de goddelijke autoriteit des Woords, zijn zoovele beweegredenen, die vragen naar den grond van zijn sociologisch handelen, dat wij hieraan niet met een enkele opmerking mogen voorbijgaan. De theoloog der reformatie moet ook hier een eigen theologisch standpunt hebben gehad.

* * *

Met het stellen van deze kwestie heeft het eigenlijk geen belang meer de Troeltsche ontwikkeling van de vrije kerken te volgen, doch volledigheidshalve wijden wij daaraan de volgende paragraaf en zetten ons thans tot de beschouwing van de verzamelde gegevens om tot een con-

clusie te komen omtrent Calvijns standpunt ten aanzien van de onderscheiding door Troeltsch in het „kerktype" en „sectentype" neergelegd.

Zonder nadere aanwijzing mag dan het recht worden aanvaard van onze bewering, dat ook de voorstelling van Troeltsch ten duidelijkste heeft aangetoond, dat Calvijn noch het één noch het ander heeft geponeerd. De vereeniging van belijdeniskerk en volkskerk, welke Troeltsch hem toeschrijft draagt daartoe het bewijs in zich zelf. Het een sluit het ander volmaakt uit en doet dit ook ten gevolge van Calvijns uiteenzetting over de kerk voor Calvijn zelf.

Hoe zou hij kerkelijke uitsluiting kunnen vereenigen met een kerkelijk-burgerlijk-instituut. Geen enkel woord van Calvijn, dat positief en zonder bedenken zulk een organisatie stelt, kan worden aangevoerd. Geheel zijn theorie van de onzichtbare kerk druischt daartegen in, zooals ook de verdediging van de plaatselijke kerk en haar zelfstandigheid [113]) daarmede moeilijk in overeenstemming is te brengen.

Hoe wil men verwachten, dat de man, die onder de heerschappij van het pausdom nog kerken ziet, doch het geheele lichaam der Hiërarchie verre wegwerpt [114]) een nieuw instituut, dat daarvan principieel niet verschillen zou daarvoor in de plaats stelt? Daarentegen is het onweerlegbaar, dat het spiritualisme van Calvijn, geheel in overeenstemming met de praedestinatieleer, en in verband ook met de belijdenis van de autoriteit der Heilige Schrift, de persoonlijkheid des geloofs, de door den Heiligen Geest bij middel van den dienst des Woords gewrochte genadewerking, tot eenige andere dan de vrije-kerken-organisatie leiden, die feitelijk door Troeltsch onder het „sectentype" wordt geschaard.

Het is juist deze stringente lijn in het Calvinisme die ons voor de vraag stelt, uit welken grond een streven in staatskerkelijken zin door den historie-onderzoeker aan Calvijn en mitsdien aan het „primitief" Calvinisme kon worden toegeschreven, m. a. w. waaruit de verschijnselen werden geboren, die zulks begunstigen.

Uit hetgeen omtrent de historische methode werd medegedeeld, kan reeds duidelijk zijn, dat Troeltsch die verschijnselen zet in de idee, die hij van het Calvinisme heeft en dat omgekeerd die idee uit de verschijnselen wordt geabstraheerd. Hierbij blijft de beschouwing van de metaphysica op den achtergrond. In ieder geval nadert hij niet tot de verschijnselen met het wezen van het Calvinisme, zooals dit wordt gekend door den Calvinist van zuivere geboorte. Deze laatste zal door geheel andere subjectieve factoren dan waardoor Troeltsch werd geleid tegenover de feiten der historie staan en zich scharen aan de zijde van Dr. Kuyper, als hij beweert, dat de vrije kerk uit het wezen van het Calvinisme opkomt.

Op Calvinistisch standpunt wordt men dus verwezen tot een onderzoek van de theologische beweegredenen, die tot de verschijnselen hebben geleid, welke Troeltsch onder het „kerktype" brengt. En dan is de volkskerk in dien zin, zooals wij die zagen voorgesteld, uitgesloten als

organisatie, welke de leer der kerk van Calvijn in practijk brengt. Calvijn kent slechts de belijdeniskerk [115]).

Deze conclusie involveert, dat de z.g. kerktypische formatie, die door het oude Calvinisme zou zijn nagestreefd, inderdaad geen kerkformatie kan zijn, zijnde in strijd met de leer der kerk, en derhalve uit sociologische motieven moet zijn opgekomen. En ook dan mag niet ondersteld, dat Calvijn in middeleeuwschen zin heeft gemeend, dat de genade toebedeeling slechts door de kerk kan geschieden waarom dus alles onder de hoede der kerk moest worden gesteld, wijl zulk een substantiveering van de genade als daaraan verbonden is bij Calvijn vergeefs wordt gezocht.

Hij leert ten stelligste de genadebedeeling als een werk van den heiligen Geest. De zendingsroeping der kerk om aan allen het Woord te brengen kan hier slechts indirect haar aandeel hebben gebracht, vooreerst reeds, omdat de reformatie in het algemeen blijk geeft zich geenszins bewust op de zending te hebben geworpen, ten tweede omdat men zich bevindt in een „Christelijk" Europa, met Christenen meende van doen te hebben.

De zendingsroeping ging op in het werk der reformatie zelf en kon zich als zoodanig uiten in den ijver voor de reformatorische beginselen, c.q. voor de Calvinistische reformatie.

In dezen betrekkelijken zin is het zeer wel denkbaar dat men een heel land in Calvinistischen zin hoopte te reformeeren en van de overheid, die evenzeer voor Christelijk gold, meende te mogen verwachten, dat zij zulk een reformatie zou bevorderen.

In zooverre zulk een streven werkzaam was, moet dan in ieder geval worden erkend, dat het in dit opzicht van de lijn afweek, die als Calvinistisch moet gelden, wijl de zending behoort tot de geestelijke autoriteit van de kerk en niet tot het regiment van de overheid.

Wij meenen dan ook dat zulk een motief in den zendingsdrang maar zeer bijkomstig moet worden aangemerkt.

De eerste hoofdzaak is geweest reformatie der kerk en daarin kan het middeleeuwsche kerkbegrip sterke nawerking hebben gehad, in het bijzonder daar dit saamhing met de idee van een Christelijke saamleving. Kerk en saamleving waren tot één gedachten-complex versmolten. De staatsburger was lid van de kerk. Heel de saamleving stond in het teeken van Christelijkheid en welke verandering de reformatie der kerk daarin bracht, ten aanzien van de saamleving als geheel laat zich verstaan dat de verandering in de conceptie der kerk, welke de nieuwe leer aan de orde stelde, voor de practijk des levens in haar invloed zou worden geremd door de nawerking van de traditie. Niemand, die de cultuurgeschiedenis bestudeert, verwacht, dat met een nieuwe conceptie hoezeer die ook is uitgewerkt, onmiddellijk een geheel nieuwe orde van zaken kant en klaar geboren wordt. De traagheid der traditie bewijst haar grooten weerstand zelfs in tijden van revolutie, welke niet zelden de reactie tot een tegen-revolutie aanzet. Doch evenzeer zal de vitale

kracht van een beginsel, dat de bestaande verhoudingen niet kan accepteeren, allengs ook de traditioneele erfenis van het verleden, voor zoover dat heeft afgedaan, overwinnen.

De macht der traditie heeft gewis ook in den reformatorischen tijd het hare gedaan ten aanzien van de waardeering der saamleving als een „Christelijke".

De leer omtrent de politieke regeering van Calvijn onderscheidt dan ook zeer bijzonder aard en wezen van de geestelijke en burgerlijke positie, doch ontkend kan niet, dat de schrijver een „Christelijke" maatschappij voor den geest heeft en inderdaad zoo kan worden verstaan, dat hij eenzelfde gemeenschap als kerk onder kerkelijk regiment tegelijkertijd als staat onder burgerlijk bestuur ziet.

Toch is dit in beginsel een geheel andere voorstelling dan die van een *corpus christianum,* dat Troeltsch vat onder het „kerktype", zijnde een kerkelijk-burgerlijk instituut, dat de geheele natie omvat en dat in den grond der zaak de kerk als hoogste autoriteit ook over de burgerlijke regeering stelt. Daardoor blijft nog steeds iets van een trappenbouw, een opgaande opeenvolging van lagen min of meer getypeerd door den ernst der religie en zijn top vindend in het genade-instituut der kerk, zooals de titel corpus christianum ook aangeeft.

Het blijft een nabootsing van den Godsstaat, waarover Christus het Hoofd, met de Zijnen regeert en die de gansche menschheid omvat, een aardsche analogie van den eeuwigheidsstaat der nieuwe schepping, met de onderstelling van een algemeen Christendom en dus niet veel verschillend van den middeleeuwschen ideaalstaat.

De voorstelling, welke Calvijn oproept [116]) vooral tengevolge van zijn strenge en doorgevoerde scheiding van het burgerlijk en kerkelijk regiment krachtens de zelfstandige taak en roeping van overheid en kerk kan zich geenszins dekken met die van een kerkelijk-burgerlijk instituut, wijl hij zeer duidelijk twee instituta uit elkander houdt. Hij ziet de kerk als openbaring van het lichaam van Christus, en ontneemt daarmede reeds het recht om van een aardsch instituut te spreken als van het lichaam van Christus. Het *corpus christianum* is hemelsch en openbaart zich slechts op aarde en dit in de kerk en niet anders. Zoodat iedere kerk, die met recht zoo genoemd mag worden, zelfstandig een openbaring van het lichaam van Christus is.

Nu is reeds deze conceptie op zichzelf een geheel andere dan die van het „kerktype" als kerkelijk-burgerlijke organisatie, want nergens vindt men bij Calvijn, dat de burgerlijke saamleving een openbaring van Christus' lichaam is. In de burgerlijke politiek spreekt Calvijn steeds van Christenen, dus personen. Hij ziet de burgerlijke gemeenschap dus onder een ander licht. Zelfs ook als Calvijn het geheele volk in de kerk verzameld zou willen zien, dan nog kon hij het volk in zijn geheel niet een openbaring van Christus' lichaam heeten, doch ook dan ziet hij evenals onder het Pausdom in de kerken, die in de steden en dorpen

zijn, zoovele openbaringen van Christus' lichaam, zooals dit onweerlegbaar blijkt uit de leer omtrent de ambten van dienaar des Woords, ouderling en diaken, overeenkomstig het drievuldig ambt van den Christus en in verband met de zelfstandigheid der kerken. De Christus openbaart zich in de plaatselijke kerk niet gedeeld, maar geheel.

In het licht van de leer der praedestinatie echter kon ook Calvijn niet verwachten, dat het gansche volk tot de kerk geroepen en verordineerd was. Die kerk is de eigenlijke Christocratie, Christus is haar Koning. Zelfs, indien zulks op een volkskerk zou worden toegepast, volgt daaruit, dat Christus is de Koning des volks in den bijzonderen zin van den Koning der Kerk.

Ook zoo beschouwd, dus als volkskerk, viel het volk onder de zuiver geestelijke heerschappij van den Christus, en werd het volk aan den eisch van zijn spiritueel koninkrijk gebonden, mocht van dien eisch niet afgezien en zou de Christelijke zede en tuchtoefening over het geheele volk gaan naar de geestelijke autoriteit der kerk en moest consequent de burgerlijke overheid als afgedaan worden geacht.

Het Doopersch ideaal ware nationaal, zijnde de consequentie van een „Christelijken" staat, dien men kerk wil noemen. Volgt men die consequentie niet, dan is het instituut geen kerk meer, maar dubbelslachtig zooals het „kerktype".

Aangenomen, tegen deze consequentie in, dat Calvijn zulk een „kerktype" toch zou bedoeld hebben, dan blijft toch dit, dat zijn hardnekkig pleidooi voor de zelfstandigheid van het geestelijk regiment de volkskerk onder dat bestier ziet, dus het volk in die visie ganschelijk niet als staat, maar eenzijdig als kerk beschouwt en geregeerd ziet en dus in het licht der verlossing en daarom onder de heerschappij van den Christus, die regeert door zijn Woord.

De handhaving des Woords geldt in deze relatie in strikt kerkelijk dogmatischen zin dan ook het gansche volk, dat als zoodanig een christocratie zou vormen welke consequent zelfs voor de burgerlijke overheid geen plaats meer overliet. Het Calvinistisch reformatorische element zou dan slechts in zooverre verschillen van de bemiddelde christocratie van het pausdom, dat het in de plaats van den stedehouder Gods over de kerk een geestelijke heerschappij bedoelde door den dienst der ambtsdragers, welke heerschappij door het universalisme reeds haar waarborg had ingeboet en van haar reformatorische kracht vrijwel beroofd zou zijn.

Ook dit zou wederom dwingen tot aanpassing aan de realiteit door matiging van den zedelijken en niet minder van den geestelijken eisch, zooals die voorheen in de christianiseering van het natuurrecht werd gevonden en ook in het Lutheranisme tot practijk werd gemaakt.

Ondanks de formeele overeenkomst, welke, zooals wij zagen, Troeltsch opmerkt in de Calvinistische en Luthersche conceptie van het natuurrecht, is er toch zoo'n diepgaand verschil in waardeering en in beginsel,

— hetgeen aan genoemden schrijver ook niet voorbijging[117]) — dat daarmede de kerktypische beschouwing geheel wordt omver geworpen.

Wij houden ons nog steeds bij de veronderstelling, dat Calvijn werkelijk het geheele volk in gereformeerde kerken vergaderd zou willen zien, dan is dit zoo klaar als de zon in zijn betoog over de burgerlijke regeering, dat hij bij deze behandeling het volk gansch niet als kerk ziet, maar als gemeenschap in den strijd om het bestaan, als geslachten, familiën, gezinnen, personen en niet als openbaring van Christus' lichaam of als heilige gemeente, doch als menschen levende in velerlei relatiën en bedrijven om het leven te onderhouden[118]).

Meer dan formeele theologische onderscheiding spreekt hierin, als hij die gemeenschap niet christocratisch maar theocratisch geordend wil zien. Hij schouwt den staat niet in het licht der verlossing, om het nu eens scherp, zelfs te scherp te stellen, doch in het licht der schepping.

Uit dien hoofde heeft zijn burgerlijke rechtsleer ook niets van doen met wat Troeltsch heet de „liefdemoraal" uit de bergrede. Op dienzelfden grond ook spreekt hij niet over relatief en absoluut natuurrecht, noch over den zondestaat en een idealen oertoestand. Natuurrecht heeft geen rationalistischen bodem bij Calvijn, doch het is de werkzame orde Gods in zijn schepsel, zooals ook de zedewet der openbaring de met het wezen van den mensch overeenkomstige door den Schepper gestelde wet zijns levens is. Voor de rechtsorde gaat Calvijn zeer terecht dus uit van de schepping, hetgeen ook anthropologisch gezien het eenige juiste standpunt is, zooals wij in het derde onderdeel nader onder de aandacht zullen brengen.

Dientengevolge staat iedere mensch, Christen of niet, als mensch onder die wet en daarom ook staat Calvijn aan niemand vrijheid toe. Zijn rechtsleer is derhalve zuiver theocratisch van aard en rechtstreeks theologisch gefundeerd in de souvereiniteit van den Schepper, heeft kras uitgedrukt, maar daardoor niet in strijd met Calvijns theologie, niets met de verlossing te maken.

Hij, die heeft opgemerkt, dat Calvijn het besluit van praedestinatie en reprobatie zoo absoluut poneert, dat het buiten de zonde omgaat, zoodat hij in dit stuk volkomen supralapsarisch is, zal van deze *casus positio* niet vreemd opzien.

De kerkelijke dogmatiek omtrent de praedestinatie en haar uitwerking in Christus, haar spiritueele verwezenlijking in het subject en het daaruit volgende geloofsleven en zijn vruchten (de heerschappij der liefde van Christus), staat los van en naast de algemeene zedeleer, die op zich zelf theologisch gefundeerd en daarom universeel in haar eisch op de menschheid is. Slechts de kennis van die zedewet in geopenbaarde gestalte is profetisch gewonnen en door de prediking der kerk algemeen goed geworden, de zedewet als zoodanig is algemeen en dus — men begrijpe ons niet verkeerd — niet specifiek Christelijk. Consequent doorgezet, men behoeft niet een „Christelijken" staat aan die zedewet ten

grondslag der rechtspleging te leggen. Door de genade is die wet tot kennis gebracht, doch ook buiten de genade geldt die wet algemeen.

Het is daarom juist radicaal Calvinistisch den decaloog geheel als grondslag van het burgerlijk recht te verstaan, ook de eerste tafel, zoodat het den algemeenen cultus van den Schepper, en niet den dienst der godzaligheid bedoelt, welke der gemeente van Christus is geschonken.

Calvijn kan dus hoogstens, dus in geval hij een „kerktype" dat het geheele volk omvat zou hebben bedoeld, een zeker parallel schema hebben gegeven, van een kerkelijke en burgerlijke regeering, hetgeen wij theologisch zouden kunnen benoemen en onderscheiden als de *christocratische kerk* en den *theocratischen staat.*

Hierbij is vanzelf sprekend, dat het theocratische daarmede niet wordt ontzegd aan het christocratische, doch dat deze onderscheiding volgt uit de *algemeene betrekking* van *den mensch als mensch tot God,* zooals die betrekking reeds in de orde der creatie is besloten, en de *bijzondere relatie* in de *praedestinatie* en *uitgewerkt in den arbeid der soteriologie* en de vergadering der kerk van de geroepenen en verkorenen tot den Christus.

Ook bij de volkskerkelijke voorstelling, welke wij dan voor een wijle aan het Calvinisme willen toeschrijven, wordt het volk dan in die tweeërlei verhouding gezien, die verder als de *kerkelijke* en de *sociologische* ook tweeërlei organisatie en orde beteekenen, twee zijden van de medaille, waarvan de ééne de kerk, en de andere den staat in de hun eigene organiek vertoont en die ook zoo nog geenszins een beeld van het door Troeltsch geteekende „kerktype" weergeven.

Deze tweevoudige relatie teekent den staat niet als een kerkelijk-burgerlijke gemeenschap, maar laat den staat zien in de wetgevende orde overeenkomstig de wet des menschen, zooals die door God werd geopenbaard en nog in de consciëntie van den natuurlijken mensch haar vonkskens doet lichten, en opent daarvan een ander gezichtsveld als hetzelfde volk wordt gezien in het licht der wedergeboorte en onder de wet van Christus.

Door geheel deze visie loopt een verticale scheidingslijn tusschen *kerkelijke* en *burgerlijke* regeering, welke wordt getrokken door het richtsnoer van Calvijn, die zoo scherp voor de onderscheiding en scheiding van kerk en staat opkomt.

Die verticaal laat de overheid aan de zijde der sociologie liggen en boven de overheid staat God, terwijl aan de andere zijde van die verticale lijn de kerk staat onder haar hoofd Christus, en Christus is Gods.

De eenige relatie tusschen Kerk en Staat in zake de regeering is derhalve de autoriteit en majesteit Gods.

Met den Aristotelisch-Platonischen pyramidaalvorm is radicaal gebroken en daarmede met het middeleeuwsche stelsel. De staat is geen *corpus christianum,* doch het geheele beeld staat in het teeken van „deze eeuw" en kan niet meer zijn een menschelijke poging om de harmonie

der eeuwigheid af te beelden, waarin de gansche menschheid, „verloren en verkoren" in een grootsch verband onder den Messias zal worden geopenbaard, zooals het „kerktype" doet.

Het „corpus christianum" ligt alleen aan de zijde der kerk. Dit principieele onderscheid, dat in Calvijns conceptie ligt, is door Troeltsch over het hoofd gezien en door hem niet alleen. De verticaal werd uitgewischt en de beide beelden dooreengemengd. Hoezeer dit gemakkelijk ook door den tijdgenoot kon geschieden, kan met de middeleeuwsche geschiedenis voor oogen worden verstaan, doch theoretisch is de onderscheiding duidelijk te constateeren, practisch is zij steeds gevoeld zelfs door het humanisme, dat spoedig opkwam in de school van Coornhert met „geestelijke" en „natuurlijke" dingen niet alleen te onderscheiden, maar ook los te maken van elkander.

Met de aanwijzing van de verticale scheidingslijn, achten wij afdoende bewezen, dat sociologie en kerkleer bij Calvijn afzonderlijk theologisch zijn gefundeerd, en dat wij hierin een echt reformatorisch-calvinistisch fundament hebben blootgelegd voor een staatkunde, die met het middeleeuwsche stelsel radicaal heeft gebroken. Met opzet hebben wij daarbij een volkskerkelijk streven ondersteld om destemeer te doen spreken, dat ook zelfs, indien dit het oude Calvinisme zou kenmerken, nochtans de Troeltsche voorstelling van een „kerktype" niet op het wezen van het Calvinisme kan worden teruggebracht.

De vrijheid der kerk wordt onbetwistbaar als het wezen van de Calvinistische kerk- en overheidsleer geponeerd en de conclusie is dan ook volkomen gerechtvaardigd, *dat Troeltsch ten onrechte aan het door hem genaamd Oud-Calvinisme het kerktype toeschrijft als behoorende tot zijn wezen.*

Het principe der vrije kerk is daarentegen door Calvijn voor het eerst krachtig verdedigd en dit is door Dr. Kuyper dan ook juist gezien.

* * *

Daar blijft echter nog over te verklaren, hoe het Calvinisme naar algemeenheid en heerschappij van de Calvinistische religie heeft kunnen streven, zoodat de historicus daarin aanleiding vond in zijn standpunt versterkt te worden.

Vooreerst moet dan worden opgemerkt, dat men leefde in een sfeer, hetzij dan met meer of minder recht, van algemeene christelijkheid. Daarbij komt dat de Calvinist zich niet minder dan eenig ander moest overtuigd gevoelen de conceptie der waarheid te hebben, welke dus de Christelijke geloofsovertuiging behoorde te zijn en men vergete niet, dat het sociaal bewustzijn in het algemeen veel sterker sprak dan de persoonlijkheid en zich veel gemakkelijker aan een autoritair principe onderwierp. Deze psychologische momenten hebben ongetwijfeld een algemeen Calvinistisch streven bevorderd. Dat zulks desniettegenstaande geen Calvinistische volkskerk naar het principe van Calvijn kon ver-

werkelijken, spreekt te meer voor de kracht van het beginsel, dat zich niet aanpassen wilde aan practische toestanden, die uit niet-Calvinistische overwegingen opkwamen en liever vervolging en verbanning deed kiezen dan het beginsel prijs te geven.

Men vergete niet, dat ook de Calvinistische leer omtrent de burgerlijke regeering een specifiek karakter droeg, een Calvinistische overheid moest onderstellen en een algemeene overtuiging in dien zin juist, wijl het met het „kerktype" niets te doen had. Kenmerkend daarom is de strijd in de Nederlanden, die bij voorkomende beslissingen in de kerken steeds een conflict tusschen de consistorie en het raadhuis uitlokte.

Daaruit volgt, dat ook uit politiek oogpunt het Calvinisme moest strijden voor een Calvinistisch politieke overtuiging, wijl alleen dan ook de vrijheid der kerk kon worden bevochten. Het algemeen karakter van het Calvinistisch streven wortelt derhalve voor een niet gering aandeel juist in die *politieke* beginselen, waaruit ook het intolerant karakter van het Calvinisme moet worden verstaan, dat op zichzelf veel meer een politieke kleur dan een kerkelijke had. Men denke wederom aan de Nederlandsche oneenigheden en twisten tusschen de kerkelijken en politieken en voorts aan de groote revolutie in Engeland, die zulks kunnen illustreeren. Veeleer dan in den strijd der Calvinisten in Holland en Engeland een tooneel van religieus-kerkelijke intolerantie te zien, welke geen andere dan de z.g. Calvinistische organisatie van een *corpus christianum* als de nationale wilde toestaan, zie men in den strijd een voorstelling tegen een in wezen oncalvinistische en onchristelijke idee van zulk een *corpus christianum,* dat middeleeuwsch en Luthersch, en aan Stoïcijnsche staatsidealen verwant, met de beginselen van het Calvinisme niet overeenkwam.

De Calvinist moest terwille van zijn vrije kerk aan de eene zijde van de verticaal noodwendig den strijd aanbinden voor een politieke constellatie aan de andere zijde en derhalve in botsing komen met de heerschende politieke denkbeelden, ook van het humanisme, dat zulk een verticaal niet kende en de hoogste zeggenschap in religiosis der overheid voorbehield. Vanuit dezen gezichtshoek kan worden opgemerkt, dat het Calvinisme tot staatskerkelijke neigingen kwam, niet *ondanks,* maar *uit hoofde* van zijn beginsel der christocratische kerk in den theocratischen staat. Onvermengd theologisch in principe onderscheidt zich het Calvinisme van de toenmaals heerschende beschouwing van het *corpus christianum,* die noch zuiver theologisch, noch christologisch, noch ook puur humanistisch, naar alle zijden aanpassing schonk en vooral een open deur bood aan het rationalisme.

Het zal ieder duidelijk zijn, dat deze visie recht doet aan het Calvinisme en de onlogische voorstellingen wegneemt van de kerktypische idee bij Troeltsch.

Immers vanuit het leerstuk der praedestinatie, waarop de kerkleer van Calvijn is gebouwd, en waardoor hij volgens Troeltsch het sectentype

nadert, is het streven naar een universeele kerkformatie niet te verstaan.

Voor de hand ligt bij de beschouwing, welke wij huldigen, dat eerst de algemeene doorbraak, zij het ook uit ander beginsel, van de politieke leuze: vrijheid van kerk en staat, de barrière verbrak, waartegen het Calvinisme was gestuit en de ontwikkeling der vrije kerken ruimte gaf.

Hierin is geen wezenlijk nieuwe uiting van het Calvinisme, maar eene van de politieke overtuiging, welke gevoed uit rationalistischen bodem een nieuwe aera inluidde, die de positieve rechtsleer van het Calvinisme ontbeerde. De liberalistische vrijheid van kerk en staat is een andere dan de Calvinistische, aan welke een theocratische rechtsorde eigen is. Genaderd tot de beschouwing van de ontwikkelingshistorie der vrije kerken, welke stof voor een volgende paragraaf is weggelegd, eindigen wij deze met de conclusie dat *ten onrechte een volkskerkelijk of staatskerkelijk streven aan het Oud-Calvinisme wordt toegeschreven op kerkrechterlijke gronden en dat een streven, dat aldus foutief wordt getypeerd, behoudens uit onzuivere begeleidingsmotieven uit de onafhankelijk theologisch gefundeerde rechtsleer voor het publieke leven is opgekomen.*

III.

De vrije kerken en het Neo-Calvinisme.

In het voorafgaande werd aangetoond, dat de principiëele onderscheiding van de *burgerlijke* en *geestelijke* politie, zooals Calvijn die heeft geleerd, de vrijheid der kerkelijke organisatie onbetwistbaar poneert en principiëel geen burgerlijk-kerkelijk instituut toestaat.

Op zichzelf echter moet worden toegegeven, dat ook bij de zelfstandigheid van de geestelijke regeering een organisatie mogelijk kan worden geacht van een eenheidskerk aan de geestelijke of kerkelijke zijde van de verticale scheidingslijn, welke wij trokken, die eenigszins gelijkenis zou vertoonen met hetgeen door het volkskerkelijk idealisme wordt voorgesteld.

Dit nu is echter een formatie, die zeker niet in Calvijn's kerkleer kan worden gefundeerd. Zoo duidelijk en onaanvechtbaar wordt door Calvijn de zelfstandigheid van de *plaatselijke* kerk als openbaring van Christus' lichaam geleerd, dat wie zich op Calvijn beroepen wil, geen recht heeft daaromtrent anders te oordeelen [119]).

Beide principia: de vrijheid en zelfstandigheid der geestelijke politie naast de burgerlijke, en de zelfstandigheid der plaatselijke kerken, zijnde de grondpilaren van het Calvinistisch kerkrecht, geven, tezamen doorgevoerd, inderdaad geen andere formatie dan die der vrije kerken.

Week men daarvan af in de historie, dan moet dit een afwijking van het principe worden geacht en aan andere beweegredenen en factoren worden toegeschreven: historische en psychologische motieven moeten hier invloed hebben uitgeoefend onder welken nog steeds de voorstanders van een eenheidsinstituut staan, zooals ook in hun verdediging aan den

dag komt, wijl zij nog steeds van het historisch gewordene en een confessioneel idealisme uitgaat in stede van zich door de Schriftuurlijk juiste principia van Calvijn te laten leiden. De logische consequentie van de beide principia is geen andere dan die der vrije kerken, zoodat het Calvinisme geen andere leiding der historie noodig had dan zulk eene, die het noopte om consequent te zijn door den weerstand in andere formaties, tengevolge van aan het Calvinistisch beginsel vreemde motieven tot stand gekomen, ondervonden.

Toegegeven, dat de traagheid van den middeleeuwschen geest zulke formaties heeft nagestreefd in de staatskerkelijke en bevoorrechte instituten, kan ook toegestaan, dat de historie correctief heeft gewerkt. Geenszins echter mag het *principe* der vrije-kerken-organisatie worden ontleend aan de puriteinsche beweging in Engeland en de staatsleer van Locke, zij het ook dat deze tezamen tot de vrijheid van kerk en staat hebben medegewerkt [120]). Troeltsch wijst op de werking van een vrij-kerkelijk streven bij Robert Browne, den vader van het congregationalisme en van afkomst puritein. Het principe echter is bij hem niet nieuw, maar zijn spiritualisme deed hem het principe van de autonomie der plaatselijke gemeente grijpen. Troeltsch zelf geeft toe dat de trek naar de „Heiligungsgemeinde" puriteinsch en Calvinistisch is, ofschoon hij deels terecht Doopersche neigingen bij Browne meent te kunnen aantreffen. De eisch van wedergeborene predikers gaat inderdaad in die richting. Overigens bleven de Brownisten ook volgens Troeltsch dogmatisch zuiver Calvinistisch-orthodox.

Zooals wij reeds vroeger hebben aangetoond, schrijft Troeltsch echter in het algemeen veel te weinig beteekenis toe aan het spiritueel karakter van het Calvinisme. De strijd van Henry Barrow, „den tweeden vader van het congregationalisme" [121]), tegen de hoogkerkelijken lag dan ook volkomen in de lijn van het principe der vrije kerken. Zijn tijd verstond dit als een gevaar voor kerkelijke anarchie, welke ook staat en maatschappij bedreigde en bewijst daardoor nog zijn middeleeuwschen trant.

Het ideaal van Barrow is op zichzelf inderdaad dat van de vrije kerken naar de beide Calvinistische beginselen, waarvan men behoort uit te gaan: „eine vom Staat geschiedene reine Gemeinde, die als Einzelgemeinde völlig selbständig sich auf Grund eines Church-Covenant konstituiert und in den Sakramenten lediglich die Siegel dieses Bundes hat, ihre Beamten, Geistliche, Aelteste, Diakone selbständig und in rein demokratischen Verfahren — doch ohne Egalität beruft, Kirchenzucht und Bann selbständig ausübt, sich und ihre Beamten aus freien Liebesgaben unterhält und in allen Stücken die urchristliche Heiligkeit und Liebe bei allen ihren Gliedern bewährt" [122]).

Wij lieten Troeltsch zelf spreken in de omschrijving van het ideaal en vragen ons af, in welk opzicht dit van Calvijn's conceptie verschillen mag. Troeltsch spreekt wel van een Calvinistisch „Volkskirchentum", wijl hij historisch een volkskerkelijk streven achtervolgt, doch nergens

gewaagt Calvijn van een volkskerk. Zooveel te meer echter spreekt hij van de plaatselijke kerken in de steden en dorpen. Hoogstens kan men hem toeschrijven, dat hij aan gemeenschap der kerken zou hebben gedacht, die in een volk als geheel of zelfs ook internationaal zich realiseerde.

Voorts ziet Troeltsch een dubbele ontwikkeling van het congregationalisme: een subjectivistische van heilige verzamelingen zonder bepaalde kerkelijke organisatie, zooals het independentisme, en een nieuwe kerkenformatie als een bond van autonome gemeenten, „deren jede auf dem Freiwilligkeitsprincip beruht" [123]), n.l. het eigenlijk congregationalisme.

Omtrent de waardeering van het beginsel van vrijwilligheid als ook aangaande die van de democratische gemeente-organisatie in de voorafgaande aanhaling moeten wij een en ander nader onder het oog vatten. Geenszins is de toetreding tot de gemeente als vrijwillige daad te laken, ondanks de belijdenis, dat een ieder schuldig is zich bij de ware kerk te voegen [124]). Objectief is die eisch aan een iegelijk gewis, doch dit mag geen aanleiding voor wien ook zijn om den zondigen mensch te dwingen en kan dit voor den Calvinist ook niet zijn krachtens zijn praedestinatiaansch standpunt. Ook de overheid mag dien dwang niet uitoefenen wegens de aan haar toegekende bevoegdheid van het burgerlijk regiment.

In het subjectief vrijwilligheidsbeginsel gaat de Christus voor, als hij tot zijn discipelen zegt: „Wilt gijlieden ook niet heengaan". De aan Hem gebondene *wil* niet heengaan en *kan* ook niet. Hier komt wederom het spiritueele karakter van het Calvinisme uit, dat Troeltsch te weinig in aanmerking neemt. Uit denzelfden grond houdt hij voor democratie in de kerk, wat wezenlijk gehoorzaamheid begeert te zijn aan christocratie.

Juister is de beoordeeling van Troeltsch aangaande het vrije-kerkensysteem als een Mittelding tusschen kerktype en sektentype en zoo is het niet oncalvinistisch [125]), maar integendeel zuiver principiëel.

Om de ontwikkeling verder te volgen voert Troeltsch ons naar de gemeenten der Pilgrimfathers in Nieuw-Engeland, alwaar het congregationalisme staatskerkelijk werd [126]). Daarna vervolgt hij zijn betoog in de beschouwing van het independentisme ten tijde van Cromwell. De kerkelijke vrijheid onder zijn bestuur voor allen, behalve voor Roomschkatholieken, noemt Troeltsch faktisch een independentistische staatsreligie, welk independentisme derhalve bestaat in het gebrek aan een dwangkerk. In zooverre is dit teekenend voor de volkskerkelijken hier te lande, steeds gereed om de voorstanders van vrije kerken van independentisme te beschuldigen, welke beschuldiging de mannen van de volkskerk zelf aan de zijde van de verdedigers van een dwangkerk stelt, hetgeen genoegzaam grond biedt om naar de vervulling van hun ideaal, ook overigens verre van waarschijnlijk, niet te verlangen.

Terecht ziet Troeltsch in, dat Cromwell's gedrag jegens de kerken

geen liberalistische tolerantie was, doch in spiritualistischen bodem wortelde [127]). Daaruit verklaart zich ook zijn vasthouden aan de theocratie voor de staatkunde en zijn *grondstelling, dat het de plicht des volks is voor een regeering naar den wil Gods te zorgen.* Zijn independentisme was daarmede niet Doopersch, gelijk ook Troeltsch terecht in het midden brengt. Alleen als hij de Cromwellsche staatkunde een *laatste* uiting van een protestantsch-confessioneele wereldpolitiek heet, is daarin een te veel en een te weinig beweerd, zooals dit reeds schuilt in de waardeering met betrekking tot het kerkelijk leven uitgaande van een spiritualistische tolerantie der kerken bij een theocratische staatkunde als een independentistische staatsreligie, waarin reeds op zich zelf iets tegenstrijdigs ligt.

Zulk een stelsel confessioneel-protestantsch te noemen, is iets te veel, aangezien dit dan streng kerkelijk behoorde te worden verstaan, hetgeen niet independentisch zou zijn, anderzijds is het te weinig in zooverre als in „de laatste uiting" alleen schijnt gelet op het verband met het verledene en niet op de eerste schemering van een nieuwere staatkunde, die bij een van staatswege independent kerkelijk wezen toch een theocratische politiek beoogt.

Het vrij-kerkelijk streven van den Calvinistischen geest was in Engeland tot een zoodanig stadium voortgeschreden, dat men in politicis daarmede rekenen ging en niet toevallig kan het worden geacht, dat juist bij den Engelschen staatsphilosoof Locke het beginsel van scheiding van kerk en staat vasten voet verkreeg. De ontwikkeling der dingen had vooral in Engeland in het kerkelijke en staatkundige de oogen geopend voor het onhoudbare stelsel van het staatskerkelijk instituut.

Voor den voortgaanden gang van het proces was het niettemin te betreuren, dat de leiding door de wijsgeerige staatkunde werd genomen, zoodat de theologische independente kerkorganisatie op zich liet wachten. Hierdoor toch zette zich het liberalistische staatsinstituut in postuur en begon de afbraak van de oude theocratische en kerktypische staatsinrichting, waarvoor een eenzijdig humanistische werd opgetrokken.

Het uitgedoofde leven der kerken liet dit begaan zonder veel tegenstand. De geest van het Calvinisme scheen zoozeer verstorven, dat men zelfs hier te lande de Dordtsche organisatie der kerken, als zoodanig een geschikte om bij de officiëele scheiding van kerk en staat een frisch kerkelijk en staatkundig leven te beginnen zonder weerstand van eenige beteekenis aan het liberalisme prijsgaf. Eigenaardige wrong der geschiedenis, die het beginsel van vrijheid van kerk en staat in deze landen bekroond zag met de staatskerkelijke creatuur van de synodale organisatie, doch ook hier bewees zich de historie als gericht, wijl zulks nimmer zou geschied zijn, indien de Calvinistische geest niet ware uitgebluscht.

Volgens den Troeltschen blik op het Calvinisme zou men integendeel tot de conclusie moeten komen, dat het Nederlandsch Calvinisme in

den aanvang der vorige eeuw eerst recht tot rijpheid kwam en dat wel in een politiek klimaat, dat meer dan ooit tegen was, aangezien het kerktype volmaakt scheen te worden in de aera van de politieke overwinning van het beginsel van scheiding van kerk en staat.

In dit alles wordt echter zeer klaar, dat het beginsel van scheiding uit een ander motief bij de politieke voorstanders moet zijn opgekomen dan bij de kerkelijken. Bij de eersten uit humanistisch inzicht omtrent den aard en het wezen van den staat, bij de laatsten uit Schriftuurlijke conceptie omtrent de kerk. De eersten streden eenzijdig voor den vrijen rationalistisch gebouwden staat, de laatsten voor de vrije naar het Woord Gods georganiseerde kerk. In het kader van de eersten kon derhalve evengoed passen een in banden sluiten van de kerkelijke organisatie, zoo dit voor de vrijheid van het liberalisme bevorderlijk werd geacht, als een prijsgeven van theocratische ordeningen, welke burgerrecht hadden verkregen onder het oude regime.

Anderzijds was de eenzijdige strijd voor de vrije kerk staatkundig alleen in zooverre geïnteresseerd als de politiek de gewenschte vrijheid belemmerde en de uitleving van het geloofsdogma als een behoefte en geestelijke drang gevoeld in den weg stond. Waar deze ontbrak werd ook de strijd opgegeven.

In den Cromwellschen tijd werd van beide zijden de strijd der geesten gevoerd en daarom moest die periode vruchtbaar zijn, niet het minst voor de ontwikkeling van den anti-theocratischen geest, die ten slotte het pleit heeft gewonnen en den revolutionairen staat uitriep.

Even weinig als de humanistische staatkunde bedacht was op een orde der kerk overeenkomstig haar wezen, bezon deze laatste zich op een politiek systeem, dat paste bij de vrije kerken en het theocratisch principe voor den staat kon handhaven, overheid en saamleving verstond in haar roeping en wezen naar de Heilige Schrift.

Uit de verwarring der wederkeerige eenzijdigheid verrees de moderne staatsidee en dit niet zonder vrucht. Zij bracht een correctief op het in het algemeen nog middeleeuwsch georiënteerd gevoelen der kerkelijken, dat zich slechts een Christelijke natie kon voorstellen. Zelfs de liberalistische geest leefde nog onder de heerschappij van een algemeen Christelijke idee en moest voortvaren tot haar innerlijke consequenties, alvorens deze misleiding aan het positieve Christendom bewust ging worden en men allengs de kerktypische gedachte van een *corpus christianum* ging afleggen. Het is zelfs niet te veel gezegd, als wij beweren, dat de opkomende antirevolutionaire politiek als zij zich den naam: *Christelijk-historisch* als vertolking van haar positief streven verkoos, nog steeds de kenmerken draagt van de kracht van het oud-theocratisch idealisme en de idee van een hernieuwden „Christelijken" staat voor oogen hield.

De ontwikkeling van den uitersten vleugel van de linkerzijde heeft ook in onze dagen nog zoo weinig te zeggen aan sommige politieke woordvoerders en leidslieden, dat zij met onbegrijpelijke negatie van den

revolutionairen geest, door Schrift en historie bevestigd, hun droombeelden van staatskerkelijk doctrinairisme, als leefden zij vier eeuwen vroeger, den volke als ideaal van politiek beleid voor oogen stellen.

Zij bewegen zich nog steeds in een eenzijdigheid, die in de negatie van de scheiding van kerk en staat op grond van een miskenning van beider aard en wezen, noch het één, noch het ander kan dienen, en door hun optreden ongewild en niet zoo bedoeld, doch noodzakelijk, den revolutionairen geest versterken in zijn eenzijdigheid, die bij de positie van scheiding van staat en kerk aan een eigendunkelijke conceptie van den staat een volkomen haat van wat naar de kerk zweemt paart, laat staan haar rechten erkent of ook maar onderzoekt.

Zoo zij er prijs op stellen, kunnen zij zich overtuigd houden van den lof van Troeltsch, bij wiens autoriteit zij zich mogen rekenen tot de verdedigers van het *echte* Calvinisme. Anderen zullen misschien de vrees koesteren, dat de verwantschap van dezen kerktypischen geest met dien van Troeltsch gevonden moet worden in een Lutheraansche mentaliteit, die zich in onderscheiding van het Calvinisme in menig opzicht beter verdroeg met middeleeuwsche rudimenten.

Merkwaardig stemmen zij ook in de beoordeeling van het vrij-kerkelijk Calvinisme overeen, als zij dit toeschrijven aan Doopersche en spiritualistische invloeden [128]). Inderdaad is dan ook in de pneumatische realiteit van de kerk van Christus het principe van de vrije kerken gefundeerd. Niemand zal echter kunnen bestrijden, dat Calvijn van die pneumatische werkelijkheid uitgaat en op goeden grond beweren, dat de organisatie van vrije kerken dus als zoodanig een aberratie van het echte Calvinisme zou beduiden.

Het tegendeel is veelmeer waar. Politieke inzichten van weleer belemmerden de organisatie van de vrije kerk, gelijk politieke motieven van later tot haar dwongen. De onzuiverheid ligt niet in de leer van de kerk en haar organisatie, maar in de staatkundige inzichten en daadzaken. Bij de vrij-kerkelijke orde van het Calvinisme behoort een Calvinistische sociologie en staatsleer. De historie bewijst echter, dat op den weg van de door den revolutionairen geest op zich zelf aangewezen kerk het politiek besef ontwaakte. Dat alleen het Calvinisme vitaliteit wist te ontplooien in het vrij-kerkelijk stelsel te midden van een liberale wereld, bevestigt onze overtuiging, dat het in de vrije-kerken-organisatie op het levensprincipe wortelt van de religie van Christus.

* * *

Zooals wij gezien hebben schrijft Troeltsch de vrije kerkenformatie eer aan spiritualistische omwerking van wat hij onder het oude Calvinisme verstaat dan aan liberalisme toe, zoodat ook in de vrije kerken als zoodanig volgens hem nog geen liberalisme schuilt. De liberalistische afdoling, welke hij aan het Neo-Calvinisme toeschrijft schuilt dus ergens anders en Troeltsch geeft als zijn meening te kennen: „Op den weg

over het vrij-kerkelijk systeem is het Calvinisme in zijn massa politiek verliberaliseerd en heeft het met de secten de neiging zoo zeer gemeen tot een individualistische en zuiver utilitaristische opvatting van den staat, dat tusschen beiden welhaast geen onderscheid meer is" [129]).

Hij schrijft dit toe aan de toegankelijkheid van het Calvinisme voor de democratie. Dit nu kan niet worden weersproken. Toegankelijk is het Calvinisme ongetwijfeld voor democratische neigingen en wanneer het die op zijn terrein toelaat dwaalt het af van de zuivere positie der grondliniën, aangezien het beginsel der souvereiniteit Gods als grondprincipe beleden niet democratisch is, maar aristocratisch in den hoogsten zin.

Voor den buitenstaander kan de uitwerking echter democratisch schijnen, terwijl het in waarheid zoo niet is, maar ook de medestrijder en medearbeider in de antirevolutionaire politiek kan de verantwoordelijkheid en gehoorzaamheid des geloofs bewust of onbewust inwisselen voor handelen op eigen gezag en zoo tot een democratische lijn overgaan, met name in vraagstukken, welker oplossing nog niet bij gemeene overeenstemming in de richtlijnen van de Heilige Schrift werd gevonden. Wij wijzen op verschillende opvattingen b.v. omtrent het stuk van medezeggenschap, verzekering e.d.g.

Zoolang nog niet een eenigszins volledige sociologie tot theoretische helderheid is gekomen, zullen dergelijke aberraties niet worden vermeden en dit zeker niet onder de omstandigheden, waaronder de antirevolutionaire concepties zich moeten vormen, t.w. onder de politieke en sociale werkelijkheid, die zich in de vormen van het humanisme hebben gezet en niet van den grond uit onder leiding van een antirevolutionaire doctrine werden tot stand gebracht.

Al te zeer moest de antirevolutionaire staatkunde haar invloed trachten aan te wenden op hetgeen uit revolutionairen drang opkwam en zich bevredigen met in de toepassing van wat principieel wellicht heel anders zou worden gesteld, de antirevolutionaire gedachte te doen spreken.

Voorts beweert Troeltsch, dat het Neo-Calvinisme het *moderne classiek-rationalistische natuurrecht van het liberalisme* is genaderd, hoewel dit zelf natuurlijk geen vrucht is van het Calvinisme [130]).

Deze critiek gaat aan de deur van ons, Nederlandsche antirevolutionairen, niet voorbij. Men verneme slechts wat door dezen historicus wordt geschreven aan het adres van Dr. Kuyper: n.l. dat „der holländische Exminister Kuyper eine ähnliche liberal-naturrechtliche Auffassung für die profanen Angelegenheiten vertritt. Der Neucalvinismus ist in all diesen Dingen weit von Calvin abgerückt, was Kuyper vergeblich zu verdecken sucht; dabei ist er formell in der Behandlung der weltlichen Dinge den modernen Liberalismus und Utilitarismus sehr nahe gekommen, und dieser hat an ihm eine der groszen moralischen Kräfte, die ihm auf dem Kontinent fehlen" [131]).

Weliswaar moest ook zoo nog door Troeltsch worden erkend, dat

Dr. Kuyper zich van de democratie der Revolutie „tief genug und meistens mit vollem Bewusztsein" onderscheidt, doch verholen mag niet, dat de grondstelling voor het wetsstandpunt der overheid, zooals Dr. Kuyper die geeft, als de Achilleshiel is, waar Troeltsch den antirevolutionairen leidsman treft: „De overheid, als dienaresse Gods optredend, heeft zich te plaatsen op het wetsstandpunt en alzoo de autoriteit der wet te handhaven, *op grond* van haar regeeren bij de gratie Gods, *naar het richtsnoer* van de algemeene zedewet, en *onder verplichting* van de geopenbaarde waarheid slechts in zóóverre, als ze zelve die belijdt in de consciëntie" [132]).

Men moge hierover denken zoo men wil, doch deze these is inderdaad aanvechtbaar door hem, die met Calvijn tot haar nadert en geeft Troeltsch tot op zekere hoogte recht om te beweren, dat men zich op profaan terrein steeds meer op het autonome natuurrecht verliet zonder tusschenkomst van de openbarings-autoriteit of theologisch uitgedrukt: „de wet van de tweede tafel kon ook zonder gelijktijdige verwezenlijking van de eerste tafel worden gerealiseerd" [133]).

Wanneer hij in „Ons Program" had gelezen, dat Dr. Kuyper ook de bevordering der Sabbathsrust uit de „natuurlijke godskennis" verdedigt, zou Troeltsch misschien ook de eerste tafel in zijn oordeel hebben betrokken [134]). Laat ons deze critiek echter van naderbij beschouwen.

Als Dr. Kuyper zich fundeert op de „wet Gods", waarmede hij niet bedoelt de „wet der tien geboden" in formeelen zin, maar de „algemeene zedewet", weet hij toch slechts door de openbaring, *dat het werk der wet is geschreven in de harten,* d. w. z. dat de werking van de algemeene zedewet is de werking van *Gods* wet, gelijk hij te kennen geeft door zich op de Heilige Schrift te beroepen [135]).

De afwijking van Calvijn is dan ook in wezen geenszins zoo ver buiten de lijn, als de uitdrukking van Dr. Kuyper, dat hij niet bedoelt „de wet der tien geboden", op het eerste gezicht doet vermoeden. En zeker gaat die niet zoover, dat Dr. Kuyper de tusschenkomst der openbaring voor zijn sociologie zou hebben kunnen missen. Troeltsch heeft bedoeld, dat de tusschenkomst van het genade-instituut van het kerktype niet meer noodig werd geacht. Hij meent, dat dit instituut echt Calvinistisch is, en in dat geval zou het Neo-Calvinisme op dat punt zeker ver zijn afgeweken, aangezien dit de toebedeeling der openbaringsgenade op een principieel punt zou betreffen. Het Oud-Calvinisme zou dus op het standpunt hebben gestaan, dat alleen in een kerkelijk-burgerlijke organisatie, die de geheele natie omvat, de wet Gods en dan zeer zeker de tien geboden tot richtsnoer der wetgeving kan worden gesteld.

Wij hebben reeds vroeger aangetoond, dat Calvijn dit niet heeft geponeerd, maar ten aanzien van de wet Gods *niemand* vrij laat.

Met dit al gaat echter Dr. Kuyper uit van de „algemeene zedewet" en het laat zich verstaan, dat dit door Troeltsch Stoïcijnsch in principe wordt geacht. Hoewel wij dan ook aannemen, dat Dr. Kuyper deze positie

van het wetsstandpunt op de openbaringsautoriteit grondt, zoodat haar tusschenkomst voor zijn staatkunde niet ontbreekt, lijkt ons toch de these zeer zwak en onhoudbaar voor een Calvinistische sociologie.

Wij veroorloven ons echter de verklaring van die these als de beste verdediging van haar auteur en tegelijkertijd als een defensie voor een meer radicale te proponeeren. Denken wij ons dan de periode van de staatskerken in, dan moet het voor de hand liggen, dat men in een Calvinistisch land, waar dus het Calvinisme formeel als staatsreligie gold, geen fundament meer behoefde te zoeken voor een wetgeving en regeering overeenkomstig de wet der tien geboden. (Wij laten nu in het midden of die theoretisch en practisch steeds tot grondwet en richtsnoer werd gemaakt). In de staatsreligie als zoodanig lag de grond en daarin kan ook het volkskarakter worden gezien.

Met de vrije kerken is *die* grond verdwenen, althans formeel, en derhalve moet de Calvinist-politicus een nieuw fundament aanwijzen voor het recht en den plicht van een regeering in theocratischen zin, die over allen gaat [136]). Nu kan men als Calvinist niet aldus redeneeren: „Wij gelooven en belijden dat, derhalve zult *gij* het ook gelooven". De Staatskerk legde het geloof aan allen op, de vrije kerk niet. Als Dr. Kuyper nu „de algemeene zedewet" zocht aan te toonen de werking van Gods wet te zijn en telkens op de algemeene Godskennis wijst, ligt het naar ons inzicht voor de hand, dat hij in de algemeen menschelijke conscientie steun en van zelf sprekend recht wil vinden om ook naar die wet te regeeren over allen, ook zoo zij niet tot het kerkelijk Calvinisme willen gerekend worden. In deze visie past geheel de redeneering van Dr. Kuyper omtrent een nationaal geloof, hetgeen met de confessie van de mysteriën der zaligheid niets ter wereld uitstaande heeft, bedoeld als „staatkundig begrip" [137]).

Van uit deze onderlaag van algemeene Godskennis klimt hij dan op tot een relatief reeds meer Schriftuurlijke Godskennis zich in dat nationaal geloof uitende, als hij het puriteinsch verleden in oogenschouw neemt en peilt naar de „Christelijke grondslagen" van ons volkskarakter.

In dit alles kan inderdaad geen ander streven worden gezien dan een apologie van het goed recht eener antirevolutionaire staatkunde in een natie, die als zoodanig niet binnen de kerkelijke organisatie kan vallen. De subjectieve geloofsovertuiging, dat alleen een antirevolutionaire staatkunde den mensch betaamt, rechtvaardigt zich voor de wereld door op dien algemeenen en objectieven grond te wijzen.

In dit alles is Dr. Kuyper nòch liberaal, nòch van Calvijn's sporen afdwalend. Met het richtsnoer voor de overheid bij de gratie Gods te leggen in de algemeene zedewet echter beweegt hij zich buiten het radicale standpunt van Calvijn en waagt zich in een relativisme, dat het geheele stelsel van antirevolutionaire sociologie op losse schroeven zet. Men geve zich slechts rekenschap van de relatie tusschen de openbaring en de algemeene zedewet in de aangevoerde these van Dr. Kuyper

uitgedrukt, welke is afhankelijk gemaakt van de belijdenis der overheid (dus van de regenten) in de consciëntie. Die belijdenis kan minimaal worden gedacht, zoodat de algemeene zedewet vrijwel zonder opscherping der openbaring richtsnoer is en een politiek beleid tot resultaat zal hebben, dat, hoewel op de grens van het liberalisme, nog antirevolutionair moet geheeten. Anderzijds kan de verplichting der openbaring, wijl in de consciëntie der overheid beleden, zich gedwongen gevoelen tot een zoodanige verscherping van den zedelijken eisch, dat welhaast het geheele volk wordt gemeten naar de wet van Christus, zoodat het Doopersche ideaal, om van de Staatskerk niet te spreken, wordt genaderd en ook dit nog antirevolutionair geacht.

Tusschen die grenzen zou zich derhalve de politieke regeering bewegen naar de these van het antirevolutionaire wetsstandpunt, welke ons hier geboden wordt.

En nu weten wij zeer goed, dat Dr. Kuyper het zóó ook niet zou hebben aanvaard, wijl hij eenerzijds het Doopersche standpunt, anderzijds het liberalisme steeds heftig bestreden heeft. Doch ook het feit, dat hij zich genoopt zag dit te doen met al de scherpte van zijn dictie, heeft ons wat te zeggen.

Hij wil de algemeene zedewet beschouwd hebben als Gods wet en vrij houden van eigendunkelijk liberalisme, en wil aan den anderen kant den concreten vorm van het Sinaïtisch gebod vermijden [138]) en vindt ook hier een middenweg der beschouwing, die herinnert aan het geloof, in nationalen zin, dat met de confessie van de mysteriën der zaligheid niets heeft uit te staan en ook niet is het liberalistisch staatsbegrip. Geheel het standpunt der wet, dat Dr. Kuyper ons voorstelt, rust alzoo op het feit, dat de natie zich eens als puriteinsch-christelijk openbaarde en op het vertrouwen, dat er nog eenige draagkracht in de Christelijke grondslagen overbleef, die zich sterk genoeg betoont om het liberalisme uit te bannen [139]).

Met de kennis der zonde en haar werking komt dit standpunt niet wel uit en voor de Calvinistische psyche is het niet radicaal genoeg om principiëel werk te doen, dat het antirevolutionair staatsgebouw op eigen fundament opricht. De verplichting aan de openbaring is te zeer afhankelijk gesteld van de consciëntie der overheid en rekent te weinig met het voor den Calvinist centrale feit, dat God zich heeft geopenbaard en zijn wil heeft bekend gemaakt.

Daarom ware het wetsstandpunt hechter en meer in overeenstemming met het feit dier openbaring, wanneer der overheid de verplichting ware opgelegd in absoluten zin om het wetsstandpunt in het licht dier openbaring concreet te begrenzen, autoritatief, wijl God de auteur der wet is, en practisch door theologisch en juridisch het concrete recht der wet organisch uit te werken en te bepalen. Als algemeen steunpunt voor zulk een conceptie gelden alle gronden door Dr. Kuyper in de algemeene godskennis aangewezen voor een antirevolutionaire staatsleer.

De moeilijkheid schuilt ook voor zulk een wetsstandpunt dáár, waar de historie eerder bezwaar en verschil van meening aantrof. Tot hoever moet zich de verplichting der overheid aan de openbaring uitstrekken om uit het relativisme verlost te zijn en wat meer is volgens de data der Heilige Schrift gedetermineerd?

Dr. Kuyper wil de overheid verantwoordelijk stellen voor de *natuurlijke* Godskennis [140]), doch wat beteekent deze naar den oorsprong en aard der kennis, naar haar omvang en inhoud, zoo vragen wij. Bovendien zijn *natuurlijke Godskennis* en algemeen *zedelijk bewustzijn* twee zeer verschillende zaken en, schoon zeker niet zonder onderlinge relatie, niet te vereenzelvigen. De werken der wet in de harten geschreven te hebben, gelijk van de heidenen wordt betuigd, is wat anders dan uit de kennis van den almachtigen Wetgever de wet te betrachten en te handhaven in den naam van dien God.

De Schriftuurlijke anthropologie geeft verder geen wankelen grond om alle Godskennis terug te brengen op openbaring Gods, en ook de „natuurlijke" Godskennis als nawerking van reveleerende daden Gods aan te zien. Immers een natuurlijke Godskennis legt een zoodanige gemeenschap tusschen schepsel en Schepper als met den aardschen mensch niet in overeenstemming kan zijn en in pantheïstische concepties haar aanvangen moet hebben gehad, wijl die gemeenschap van wezensgelijkheid alleen kan uitgaan, zal er natuurlijke Godskennis zijn. Nu weten wij zeer wel, dat het Woord als theologische term tegenover geopenbaarde Godskennis een eenigszins andere kleur draagt, maar daardoor wordt het wezen niet veranderd. Evenzeer veronderstelt onze opmerking ganschelijk niet, dat de redacteur van „Ons Program" op pantheïstischen bodem zou staan. Alleen de zuiverheid van het beginsel noopt tot onderscheiding en voorzichtigheid.

Verder is de „natuurlijke" Godskennis een weinig bepaald begrip en niet te omlijnen. Het is veelmeer een zeker gevoelen, of wil men: beseffen, dat er een hoogste Macht, een Oorsprong aller dingen en van alle leven is, dat met den mensch is gegeven en in de algemeenheid der religie zich openbaart in haar centraal en alles beheerschend karakter, zoodat de redelijke mensch wordt gedrongen om den God der religie te grijpen in het begrip en de zedelijke mensch zich in de consciëntie gebonden gevoelt door die hoogste autoriteit.

Dientengevolge is de religie ook voor het maatschappelijk en staatkundig leven van centralen invloed en kan op grond van de algemeenheid van de religie ook een theocratische staatsleer worden verdedigd.

Nu komt echter weer de groote moeilijkheid voor de kennis van God en zijn wil. Van die kennis toch hangt weer de structuur, welke men meent te moeten volgen en nastreven voor de sociologie, af. En nu ligt het dus voor de hand, dat men op theologisch standpunt aanvaardt, dat de overheid door God is ingesteld en steeds en overal regeert naar de religieuse en daarin besloten en werkzame zedelijke voorstellingen, welke

bij den regent leven en zijn consciëntie beroeren. Vooral ten aanzien van het spontane element daarin gegeven, gaat dit ongetwijfeld door onder alle volken.

Ook is het duidelijk, dat de natiën, welke gedurende eeuwen onder het licht der openbaring hebben geleefd, een rijkere en veelszins verhelderde kennis van God zulien hebben, zelfs ook zonder dat deze als zoodanig ook in de consciëntie een evenredige verscherping van het religieus en zedelijk leven bij allen heeft uitgewerkt.

De „natuurlijke" Godskennis of volgens onze voorstelling, de rudimenten van voormalige openbaring, zullen in dit geval een bevestiging en verscherping bij meerderen omvang en inhoud hebben verkregen ook in het algemeen. De geschiedenis van een natie kan aan dat alles ook een bepaald stempel hebben geschonken en in dien zin zou men kunnen spreken van een geloof der natie, dat met de confessie van de mysteriën der zaligheid niets heeft uit te staan, althans in engeren zin genomen, met de belijdenis van eenige kerk niet van doen heeft.

In het groot verband gezien, dus in het licht, dat de Heilige Schrift op de wereldgeschiedenis doet uitgaan, kan echter het mysterie der zaligheid wel apart gezet, maar niet daaruit los gemaakt worden. Dit mag men dan ook in Dr. Kuyper's woorden niet lezen, zoo men hem recht doet wedervaren. Hij heeft alleen een scheiding willen maken tusschen de geestelijke en de burgerlijke politie en zeer terecht, wijl in overeenstemming met de Heilige Schrift, en betoont zich daarin ook het door Calvijn getrokken spoor te volgen.

Het zwakke punt echter blijft in de scheiding van natuurlijke en geopenbaarde Godskennis en het relativisme, dat uit het ons geteekende wetsstandpunt noodwendig wordt geboren, aangezien het gansche gewicht wordt verlegd naar de consciëntie van de overheidspersoon en de wetgeving en regeering in die mate ook subjectivistisch moet worden. Het gevaar is niet denkbeeldig, dat het nageslacht zich verstrikt in een liberalisme, dat den voorvechter van de vrijheid der conscientie in ongewenschte en afkeurenswaardige directie zou voorbijstreven.

Voorwaar mag de consciëntievrijheid niet aangetast, maar de consciëntie mag door de overheid, welke dienaresse Gods is en derhalve haar van God gegeven roeping heeft te vervullen, evenmin worden vrijgemaakt of -gelaten, waarin zij gebonden *is*.

Niet de kennis van God bindt, maar de autoriteit Gods, als een levende kracht, die zich ook in de werking der consciëntie werkzaam toont. De kennis van God bevestigt die werking en scherpt de consciëntie in de bewustwording van haar werking. Door op de algemeene zedewet te wijzen als Gods wet, heeft Dr. Kuyper dit ook zelf bevestigd en hij doet dit krachtens de openbaring Gods. Ja op grond van dezelfde openbaring kon hij verder gaan en zeggen, dat dit in de tien geboden met goddelijke zekerheid is bevestigd.

Op grond van geopenbaarde Godskennis eischt hij van de overheid,

dat zij zich richt naar de algemeene zedewet, zijnde de wet Gods en uit de „natuurlijke" Godskennis poogt hij dien overheidsplicht te verdedigen.

Ten slotte gaat het dus om tweeërlei beschouwing van de algemeene zedewet en hoewel hij daarbij zeker een bondgenoot in het geweten van den tegenstander mag onderstellen, heeft hij het feit en de werking der zonde tegen zich, die de vrijzinnigheid vrijmoedigheid geeft om een rationalistische beschouwing tegenover de theologische te handhaven. En wijl nu juist ook voor Dr. Kuyper het overheidsgezag om der zonde wil werd ingesteld, wil het ons voorkomen, dat het gezag aan de menschheid opgedragen om gerechtigheid te doen, zonder eenigen twijfel de losbandigheid der consciëntie om Gods wil heeft te bestrijden en haar te binden, naar de algemeene zedewet des menschen, die Gods wet is en door Gods openbaring in concreten vorm bevestigd werd.

Waar die openbaring niet tot kennis kwam, kan daarvan geen sprake zijn, doch in de grondslagen van het volkskarakter in de historie gelegd, is dit stuk der openbaring van de algemeene zedewet in het volksleven, hecht en door God gegeven fundament, om een regeering daarnaar gericht te eischen en na te streven. Niet *minder,* maar ook niet *meer,* mag op dien grondslag worden gebouwd. Niet minder, dan de door de concrete wet van den Sinaï bevestigde algemeene zedewet, wijl zij algemeene zedewet, wet van de menschelijke natuur is, met die natuur naar den eisch harer gerechtigheid overeenkomt en, omdat die concrete wet in de historie van de natie is ingegaan. Ook in de historie der geslachten toch ligt de eenheid als nationale eenheid in haar wortel en ontwikkeling. In dit proces mogen volksstammen en familiën in het geheel zijn opgegaan en in hun afzonderlijk leven ten koste van de eenheid verdwenen en opgeofferd, zooals dit in ons land met verschillende volksstammen het geval is geweest, in de mengeling van het nationale leven hebben zij allen bijgedragen tot de typeering van het volkskarakter, dat er uit is gegroeid en in den volksaard leeft het gecompliceerd proces van het verleden steeds in de nieuwe gestalten van het heden voort.

Ook het werk der openbaring in de historie des volks door God gelegd, is in het leven der natie ingegaan en laat niet na als een stuk van het diepste leven om verantwoording te roepen. Niet straffeloos laat zich Gods werk verloochenen of veronachtzamen. In dit opzicht wijst de naam *Christelijk-historisch* op een feit, dat ernstig genoeg is om de volle aandacht te verdienen. Op hetzelfde moet Dr. Kuyper hebben gedoeld, als hij spreekt van een geloof der natie, daarmede niet op het oog hebbende de confessie van eenige kerk met betrekking tot de mysteriën der zaligheid.

Het algemeen nationale en niet het bijzonder kerkelijke of liever Christelijke, dat uit het leven der kerk uitging op het volk, moet dus worden in aanmerking genomen en dit is als vanzelf algemeen van aard en betreffende iederen mensch in de wereld komende in het licht der openbaring. Hier kan dus niet minder gelden dan de algemeene open-

baring in den decaloog. Haar revelatie in het leven der natie verplicht het volk haar tot regel van zedelijkheid en recht te stellen om Godsen des gewetenswil.

Niet *minder,* maar ook niet *meer* dan de openbaring omtrent de algemeene zedewet worde tot grondslag van het recht gemaakt. Men wachte zich uit de „Christelijke" grondslagen van ons volksleven het recht te putten voor een kerkelijke regeering en de wet des Geestes des levens tot richtsnoer van het leven der natie te maken, als ware zij een Christelijke geloofsgemeenschap. Dan toch zou men de wet van Christus algemeen maken en een volk van heiligen onderstellen, hetgeen met die wet niet strookt.

Edoch in de beoordeeling van personen en partijen wordt ook ten aanzien van hun politieke en sociale actie, maar al te vaak een maatstaf van kerkelijke of specifiek Christelijke zede aangelegd, terwijl dit wel zeer geschikt is om de eenvoudige en ongeleerde vroomheid met weerzin te vervullen, doch geenszins recht doet aan den eisch van een Schriftuurlijke rechtsbeschouwing aangaande de natie.

Met bescheidenheid mag worden opgemerkt, dat de theologische fundeering van zulk een Schriftuurlijk staatsrecht nog op zich laat wachten, ofschoon de groote lijnen door Calvijn zeer zeker werden getrokken.

Het geding over de zedekunde, dat ook verschillend inzicht deed opmerken tusschen Luther en Calvijn is nog steeds niet tot een vruchtbare beslissing gekomen. Welke moet de maatstaf der „Christelijke" ethiek zijn, welke de maatstaf voor het nationale leven?

Antwoordt men: de decaloog, dan komt men in moeiten zoodra de bergrede daarbij wordt betrokken, die aan den eenen kant het gebod zoozeer verdiept in de innerlijkheid des harten, dat de relatieve betrekking van de tien geboden hopeloos onnuttig voorkomt, wijl het in de ongerechtigheid van den zondestaat zoo diep het licht laat schijnen, dat allen overtreders zijn en niemand de wet kan volbrengen. Alle gerechtigheid naar de wet valt ten eenenmale weg.

Anderzijds komt de luister der hemelsche liefde en barmhartigheid in den eisch der vergeving zoodanige verhoudingen prediken, als slechts onder de volmaakten in Christus verwezenlijking zullen vinden.

Zonder de dadelijke ondersteuning van den Heiligen Geest is een leven naar de wet van Christus dan ook niet mogelijk. Het behoeft geen betoog, dat de man van de praedestinatie van de z.g. ethiek der liefde of de ethiek der bergrede als grondslag voor het leven der menschen niet gewaagt. Calvijn komt met den absoluten eisch van den decaloog, waaronder allen vallen.

De wet van Christus geldt in de gemeenschap der kerk als de openbaring van Zijn lichaam. Dáár prijst hij ook het oordeel der liefde aan onder de broederen. Scherp in de beoordeeling van de openbaring der kerk naar het bevel van Christus, opdat zij in zuiverheid van verschijning en in den dienst des Woords niet te kort schiete, en ook uitgeworpen

worde, die zich aan de wet van Christus niet onderwerpt, beveelt hij den leden van Christus' lichaam het oordeel der liefde aan voor de onderlinge verhoudingen.

Om in de termen der onderscheiding te blijven. In de gemeente des Heeren zal de ethiek der liefde het richtsnoer trekken, voor het leven in het algemeen zij de concrete wet Gods de regel des rechts. Dit theocratische fundament geeft aan het oude Calvinisme den radicalen geest, die o. i. door Troeltsch in het Neo-Calvinisme wordt gemist en op welk gemis hij zijn oordeel in den grond der zaak heeft opgebouwd.

Inderdaad houden wij, afgezien van de kerktypische uitvoering, den door Calvijn gewezen weg voor den juisten en zouden dien zoo willen bepalen: *een christocratische kerk in een theocratischen staat.* Het zuiver gevoelen van den reformator verschijnt in helder licht, zoo dit nader wordt belichaamd in verband met de data der Heilige Schrift omtrent de anthropologie.

De wezenlijke onderscheiding toch van den aardschen of psychischen en den hemelschen of pneumatischen mensch [141]) zelf in de orde der schepping gegrond [142]), stelt tweeërlei menschheid van verschillende orde en schepping, waarvan de tweede, als een nieuwe creatie, niet zonder de eerste wordt verwezenlijkt. Derhalve staan zij ook onder tweeërlei levenswet; de wet van den aardschen mensch en de wet van den hemelschen mensch, d. i. de wet van Christus. De realiteit van het proces der wedergeboorte treedt hier zoo duidelijk aan den dag, dat de onderscheiding van den nieuwen en den ouden mensch, waarvan de Heilige Schrift spreekt, dus geenszins als een uiting van mysticisme, maar als openbaring van een spiritueele werkelijkheid uitkomt.

Aldus leeft de oude, de aardsche mensch onder de wet van den aardschen, de nieuwe onder de wet van den nieuwen mensch en het is duidelijk, dat de Christen naar de werking der wedergeboorte dus naar de „vernieuwing des gemoeds" heeft afgedaan met de wet des vleesches. Die is voorbijgegaan. In het licht der eeuwige realiteit van den pneumatischen mensch leeft hij niet meer onder de wet, van welke hij is vrijgemaakt.

Geheel in overeenstemming met deze mysteriën der zaligheid, zal derhalve in de gemeente van Christus, krachtens de beginselen van het nieuwe leven, ook de wet van het nieuwe leven, laat ons zeggen mogen, de wet der liefde, heerschen overeenkomstig het Woord Gods. De kerkelijke gemeenschap toch is gegrond in de pneumatische realiteit, ontvangt haar leven uit den Christus.

Dit neemt niet weg, dat de leden der kerkelijke gemeenschap, waarbij allen gerekend worden, die zich aan de belijdenis en de tucht onderwerpen en zich daarnaar voegen, hun aardsche (psychische) bestaan niet hebben afgelegd en krachtens die aardsche natuur vallen onder den eisch der wet voor den aardschen mensch. En men meene nu niet, dat de Heilige Schrift met den aardschen mensch bepaaldelijk den nadruk legt op het

gevallen zijn van dien mensch, maar op dien mensch, zooals hij werd geschapen. Immers de eerste mensch is aardsch uit de aarde.

De decaloog stelt ons dus in concreten vorm voor de zedewet van den aardschen mensch, die in de algemeene zedewet nog haar werking openbaart. De mensch als mensch, uit den eersten Adam geboren, staat alzoo onder die wet. Die wet komt overeen met zijn wezen en bestemming. In de betrachting der wet ligt dus zijn natuurlijk welzijn, zoodat ook die wet in het land harer openbaring uit Schriftuurlijk anthropologisch standpunt regel des rechts moet wezen en door de overheid behoort te worden aangelegd tot richtsnoer van openbare zedelijkheid, zelfs uit welbegrepen eigenbelang.

Ook de Christen staat dus onder die wet, zoolang hij leeft op aarde en mag hij persoonlijk geroepen zijn de wet der liefde te betrachten in de persoonlijke relatiën in gemeente en huis, in staat en maatschappij, daar waar hij met autoriteit optreedt in ambt en roeping zal hij om Gods wil recht doen wedervaren aan de wet Gods, den mensch gegeven.

Het ambtelijk karakter van het gezag des menschen en de onderscheiding van een ambtelijk en persoonlijk optreden bij hetzelfde handelende subject vindt dan ook een voor de hand liggenden steun in deze anthropologie der Heilige Schrift en met name de openbaring stelt het ambtelijk karakter van alle menschelijke gezagsoefening om Gods wil in het licht.

Wie zich zelf, of den mensch als zoodanig gezag suo jure toeschrijft, pleegt reeds daarin een daad van rebellie en is revolutionair, hetzij bewust of onbewust. Buiten het licht der openbaring, levende en regeerende uit de werking der algemeene zedewet, zal de mensch niet weinig geneigd zijn op eigen gezag te handelen, wijl hij uitgaat van de in eigen boezem gevonden autoriteit der consciëntie, als den aan het wezen van den mensch eigen levensdrang, die onder de leiding der zelfbewuste rede tot realiseering van wat in den mensch potentieel is of aanwezig wordt geacht uitdrijft. De ontwikkeling der wijsbegeerte kan ons daarvan overtuigen, zoo men dit nog mocht betwijfelen.

De Godsopenbaring nu zet deze dingen recht en laat dit als revolutie zien, zoodat dáár, waar die openbaring tot algemeen goed geworden is, die revolutiegeest als bewust zich handhaaft en welbewust moet worden bestreden.

Het antirevolutionair beginsel wil dat en uit dien grond geeft Dr. Kuyper zich zooveel moeite om te doen zien, dat Gods autoriteit zich ook in de algemeene zedewet openbaart en dus gehoorzaamheid eischt.

Hij snijdt daarmede de eigendunkelijke menschelijke gezagsleer af en zet de staatkunde ongetwijfeld op een nieuw fundament, tegenover het moderne humanisme. Toch is hij aangaande het ambtelijk karakter van de overheid, naar het ons voorkomt, milder dan dat karakter *stricto sensu* toelaat.

Het gevaar dreigt n.l., dat voor een revolutionaire eigendunkelijkheid

in de plaats wordt gesteld een algemeene Christelijke goede trouw, die relatief aan het subjectief gevoelen van den voor het gezag verantwoordelijken mensch, een mate van vrijheid toestaat, die aan een welgefundeerde antirevolutionaire staatkunde en sociologie eer schade dan voordeel zal schenken, zoo de conscientie en het inzicht van den regent de juiste richtlijnen uit het oog verliezen.

Dr. Kuyper rekent dit gevaar beperkt te zijn, aangezien hij uitgaat van de overtuiging, dat in „een Christennatie als vanzelf, naarmate de kerk van Christus het godsdienstig bewustzijn hoog houdt, de inspraak der zedewet in het hart uitgezuiverd en verscherpt zijn, naar en door dat hoogere standpunt, dat de tien geboden innemen" [143]).

Wij zien hier tevens, dat Dr. Kuyper de werking der openbaring geenszins voorbijziet en feitelijk zijn vertrouwen daarin poneert en schoon theoretisch van de algemeene zedewet uitgaande, practisch toch de tien geboden tot richtsnoer neemt. Niet zonder reden schuwt hij echter de wijze der oude theocraten en de vreeze voor mogelijke navolging heeft zeker geen klein gewicht bij hem in de schaal gelegd. De oude theocraten stonden echter anthropologisch niet op een bodem, die zuiver Schriftuurlijk mag worden geheeten en onder den middeleeuwschen invloed was ook verder hun regime niet verbazingwekkend.

De moderne cultuurontwikkeling en de gefnuikte invloed van de kerken op het volksleven geven eenerzijds echter zeer weinig vertrouwen voor de door Dr. Kuyper uitgesproken verwachting, terwijl anderzijds nog menig blijk in onze dagen kan worden aangetroffen, dat het geslacht der ouderwetsche theocraten volstrekt niet is uitgestorven. Van allen die zich ook nu nog in het geweer stellen voor kerktypische formaties is hetzelfde te wachten, wat in de historie afkeer verwekte tegen een theocratisch bewind.

Zulk een theocratisch bewind wenschen wij evenmin terug als Dr. Kuyper. Doch men vergete niet, dat de overheid bij de gratie Gods, als zoodanig een theocratisch bewind onderstelt. Wie de wet der zede als de werking van Gods wet aanvaardt, is in beginsel theocraat, zeer zeker, indien hij dit, en hoe kon het anders, doet op grond van de openbaring Gods, dus onder de wet Gods der Heilige Schriftuur.

Zoo gezien, zijn derhalve de anti-revolutionairen theocraten in beginsel en dus zal ook de antirevolutionaire staatkunde theocratisch zijn. Zij is er ook zelf om Gods wil en strijdt om Gods wil.

Een ander bezwaar van Dr. Kuyper is van kerkelijk autoritairen en exegetischen aard. De overheid is *geen* uitlegster en handhaafster der geopenbaarde waarheid, of zij is het *wel*. In dien zin gaat Ons Program de moeilijkheid bloot leggen [144]). Bindt men de overheid aan de openbaring, dan komt de vraag, zal zij den uitleg van de kerk ontvangen en dus haar dienaresse worden, of zal men, en dit met afwijking van de orde door Christus gegeven, aan de overheid het oordeel laten?

Men ziet, daar staan wij andermaal midden in den kerktypischen

strijd. Zal de kerk het uitmaken, dan heeft men weer de Roomsche staatkundige beginselen, zal de overheid zulks doen, dan komt weer terug het conflict van kerkelijken en politieken.

Daarom besluit Dr. Kuyper tot zijn wetsstandpunt der overheid, dat wij kennen en dat, zooals reeds gebleken kan zijn, ons niet uit de bezwaren redt en door den buitenstaander als liberalistisch wordt beoordeeld, hetgeen het in principe toch niet is.

Nu heeft dat oordeel ons niet te nopen tot wijziging van het wetsstandpunt, indien het uit antirevolutionair beginsel onlaakbaar is, noch ook een voortreffelijker systeem kan worden aangewezen of althans verdedigd en beproefd.

Toch kan bij nadere beschouwing zoo de zaak niet worden geponeerd. Er ontbreekt het radicale karakter aan, dat onbetwistbaar aan het Calvinisme eigen is en er moet een weg gezocht, welke vrij loopt van de oude theocratische consequenties en van de relativistische positie van Ons Program.

Die weg is er, wanneer men van de door ons ontwikkelde anthropologische conceptie uitgaat. Als Dr. Kuyper zegt: „Acht men de overheid wel rechtstreeks tot handhaving van de geopenbaarde Godskennis te kunnen verplichten, dan legge men ook *geheel de openbaring* voor rekening der overheid; niet slechts die van de Sinaïtische wet, maar dan ook de openbaring van het Evangelie" [145]), dan kunnen wij het in deze conclusie niet met hem eens zijn.

Wat anders is de gave van het verlicht verstand van Christus' volk om de profetie te verstaan en de waarheid van het geloof te bevatten en te belijden, wat anders de wet der tien geboden als van God gegeven regel voor het zedelijk leven en verkeer te aanvaarden. Zelfs ook de profetische zin der Sinaïtische wet als opvoeder tot Christus is een andere dan de dirigeerende en gebiedende beteekenis van die wet voor de ethiek der menschheid. In dit laatste is zij onderwijzing omtrent den eisch van het leven des menschen naar zijn wezen en bestemming, in haar werking algemeen menschelijk en dies met den mensch als zoodanig gegeven. Dit geldt niet voor de wet van Christus, die slechts met den pneumatischen mensch in werking treedt.

Daarmede valt ook de exegetische quaestie in tweeën uiteen. Men late de kerk de gave der uitlegging in het profetische licht, dat zij ontving. De realiteit van de pneumatische werking in de leden van Christus' lichaam, pneumatische menschen, is haar exegetische bron voor den uitleg van het profetische woord. Aan het leven van den pneumatischen mensch is de wet van Christus inhaerent als levensdrang. Uit haar wordt de theologische conceptie geboren en ontwikkeld. Het dogma behoort tot dien levenskring.

Buiten dien kring valt echter datgene wat den psychischen mensch aangaat, de algemeene Godskennis en de algemeene zedewet, die, zooals werd aangetoond, in de algemeenheid der religie haar centrale en alge-

meene werking bewijzen. Mede in verband met het theologisch standpunt, dat alle Godskennis op openbaring terug gaat, welk standpunt slechts door die geesten wordt geloochend, die zich zelf willens en wetens tot godheid verklaren, doch ook overigens nog zijn kracht in de wijsbegeerte doet gevoelen en onder verschil van conceptie als algemeen goed kan worden verstaan, is er slechts van welbewust revolutionaire zijde bestrijding te duchten, wanneer de openbaring van den concreten vorm van onze levenswet in den decaloog ten regel wordt gesteld.

Zeer terecht echter zal hij, die in beginsel deze openbaring der zedewet overeenkomstig de sprake des gewetens aanvaardt en althans niet op goeden grond kan afwijzen, den kerkelijken overmoed duchten, indien eenige kerk zich aanmatigt de overheid van exegese te dienen en haar te binden. Dit stelt ons echter niet voor de conclusie van Dr. Kuyper, die zich hier geplaatst zag voor een entweder-oder: òf de kerk de exegese en dan het Roomsche regime, òf aan de overheid de uitleg, maar dan óók van de geheele openbaring.

Immers de laatste consequentie lijkt ons niet gerechtvaardigd. Staat men de overheid de exegese van de zedewet toe, dan volgt daaruit nog niet, dat men haar ook den uitleg van de profetische openbaring als geheel moet overlaten, hetgeen tot haar competentie niet kan gerekend worden. De overheid is er om over den aardschen mensch naar zijn zedewet te regeeren en het recht te handhaven overeenkomstig die wet.

Op de Schriftuurlijk anthropologische analyse en op de instelling van het overheidsgezag aan de menschheid opgedragen en de openbaring van den concreten vorm van de zedewet, welke in haar werking algemeen is, verdedigen wij het recht en den plicht van den met gezag bekleeden mensch om den decaloog tot richtsnoer van het leven ook op staatkundig terrein te stellen, zonder voor de nadere definieering en bepaling der wet van een kerkelijke synode afhankelijk te zijn.

Juist wijl wij gelooven, dat de decaloog bevestigt en verscherpt de algemeene zedewet, nemen wij die positie in, omdat het klaar is, dat een ethiek, die den decaloog tot richtsnoer aanvaardt in de consciëntie haar werkzaam tegendeel vindt.

Op dezelfde wijze als in de kerk van Christus het profetische woord in zijn objectieve openbaring saamtreft met de werking van den Geest van Christus in het subject, zoo zal ook de objectieve zedewet der tien geboden de subjectieve werking van de wet Gods in de consciëntie ontmoeten.

De twee levenssferen: kerk en staat worden hier van uit de in beide werkzame factoren gedomineerd en kunnen zoo de christocratische kerk in den theocratischen staat verwezenlijken.

Derhalve zal het fundament van een antirevolutionaire staatkunde daarin gelegen zijn, dat de Sinaïtische wet der tien geboden tot grondwet worde aanvaard. Haar concrete vorm zij richtsnoer, de steun der ethiek naar dezen regel ligt in den mensch, zijnde het werk der wet in de harten geschreven.

Geen kerk trekke daarbij de overheid van haar taak en roeping af door een exegese, die zeer zeker de tien geboden buiten de algemeene beteekenis voor de gemeente van Christus bijzonder hebben. Zij kome niet met haar pneumatische bepalingen van afgoderij om van de overheid te verlangen, dat zij die vervolge en straffe, doch late aan de overheid haar recht en plicht overeenkomstig de algemeene Godskennis.

De geboden geven trouwens zelf een grens, welke de kerk heeft te eerbiedigen, aangezien die door den God der religie wordt aangegeven. De overheid heeft geen recht om de mis in de R.K. kerk te verbieden, ook al acht de Calvinistische belijdenis deze, en *kerkelijk* met recht, een „vervloekte afgoderij".

Het valt voor de overheid niet onder het gebod: „Gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben".

Anders zoude het gesteld zijn, indien de overheid b.v. zonnecultus of een cultus van schepselvergoding aantrof in het openbaar, d. i. voor haar aangezicht.

Het tweede en derde gebod trekken voorts de lijnen met voldoende scherpte om ook ten aanzien van het eerste gebod recht en plicht der overheid te bepalen. Ook hier blijve de kerkelijke exegese voor de kerkelijke gemeenschap en de belijdenis. In het openbaar gedoogt de overheid niet, wat voor haar moet gelden als gesneden beeld of gelijkenis van God onder de vormen van aardsche of hemelsche schepselen, evenmin het vloeken van zijn naam.

Wanneer kerkelijke ijverzucht en rigorisme hier buitengesloten worden, kan de zelfstandige bepaling der overheid hier meer nut stichten voor de eere Gods dan de kerkelijke inmenging ooit zal vermogen. Over de andere geboden zal nog veel minder verschil van meening ontstaan, indien zij als regel worden gesteld. De bevordering van de Sabbathsrust volgt uit den regel evenzeer als de eerbiediging van het huwelijk en die van ouder- en kinderplicht voor de openbare gerechtigheid. Aangaande het zevende gebod spreekt het ook hier weer zeer duidelijk, dat de overheid en niet de kerkelijke exegese uitmaakt, wanneer echtbreuk en overspel aan de orde is.

De scheiding van kerk en staat door de gewijzigde politieke inzichten van het humanisme tot beginsel van staatkundig beleid gemaakt is als zoodanig derhalve nog slechts een opgelegd principe, dat ook als zoodanig den aard en den organischen eisch van het kerkelijk leven tegemoet komt en voor het Calvinisme, dat dien eisch van meet af heeft gevoeld, ook de gelegenheid opende om zich in het moderne leven te openbaren. Wat Troeltsch in dit proces aanpassing noemt is dan ook inderdaad geen aanpassing maar ontplooiing van vitaliteit, geen liberalisme maar ontwikkeling van een Calvinistische sociologie van uit de principiën, die onder het voormalig stelsel niet tot vollen opbloei konden komen, worstelden om doorbraak en niet weinig werden gefnuikt.

De politieke doorvoering veranderde echter niet veel aan de innerlijke

mengeling van Roomsche, Lutheraniseerende en Calvinistische denkbeelden, die het maatschappelijk en staatkundig leven bleven bewegen, juist in de Christelijke partijen, zooals dit in ons land tot openbaring kwam in de Roomsche, Christelijk-historische en Antirevolutionaire partijgroepeering.

De scheiding van kerk en staat behoort transversaal doorgevoerd van uit de anthropologie, zooals wij die ontwikkelden en dan niet uit humanistisch oogpunt van boven af, maar van uit de diepte der beide levenssferen, die wij poogden te schetsen.

Hierin ligt de consequentie reeds bij Calvijn geteekend in zijn verticale doorsnede van kerkelijke en burgerlijke politie. Een op de Heilige Schrift gebouwde staatkunde breekt radicaal met het kerktype.

Daarom is het vrije-kerkenstelsel, dat Dr. Kuyper verdedigt, zeker niet een afwijking van het Calvinisme, evenmin mag het aldus worden gewaardeerd, dat hij een wetsstandpunt zocht voor de overheid, dat met de confessie der mysteriën der zaligheid niet heeft uit te staan. Ook dat lag reeds in Calvijn's wetsstandpunt en involveert een doorgaande scheiding van twee levenssferen.

De exegetische quaestie maakte het voor Dr. Kuyper even moeilijk om aan de kerk de autoriteit toe te staan, als zij aan een vroeger geslacht in den weg stond om de „politieken" heer en meester over de confessie te maken. Zoo kwam Dr. Kuyper tot zijn begrenzing van het wetsstandpunt, en zocht oplossing in zijn these, dat de overheid in de algemeene zedewet haar richtsnoer zou hebben onder relatieve verplichting aan de openbaring in de consciëntie.

Alleen dit punt geeft Troeltsch recht voor zijn stelling. Hier wijkt Dr. Kuyper van Calvijn af. Op grond van onze beschouwing stellen wij als correctief dan ook voor, dat het wetsstandpunt der overheid worde bepaald door de concrete wet der tien geboden, zijnde de bevestiging van de algemeene zedewet waaraan de consciëntie van den mensch gebonden is. Daarmede bepaalt de werking der consciëntie niet die van de openbaring, maar omgekeerd de revelatie der wet bepaalt de consciëntie en regeert.

Met dit standpunt heeft het Calvinisme een radicaal beginsel getroffen, dat daaraan eigen is, alleen ontdaan van kerkelijk rigorisme.

Of Troeltsch dit standpunt ook voor democratisch-liberalistisch zou houden, durven wij in twijfel trekken.

Verzamelen wij de hoofdpunten van ons betoog in een slotsom, dan komen wij tot de conclusie, dat het beginsel van de organisatie der vrije kerken wortelt in de spiritueele realiteit van het lichaam van Christus en ten grondslag ligt aan de leer van de openbaring der kerk naar de conceptie van het Calvinisme; dat eenerzijds de consequentie van het spiritueel principe, anderzijds de politieke scheiding van kerk en staat saamwerkten tot de formatie van de vrije kerken;

dat met de opheffing van de staatskerken een nieuw fundament voor

een Calvinistische sociologie tot algemeene toepassing moest worden aangewezen;

dat dit uit den aard der zaak steun behoefde in het algemeen zedelijk bewustzijn en in relatie moest gebracht met de openbaring;

dat hierbij òf het algemeen zedelijk bewustzijn primair en de openbaring secundair kan worden gesteld òf omgekeerd; waarbij het eerste standpunt gevaar levert voor liberalisme, het tweede bezwaar van exegetischen aard;

dat op grond van de Schriftuurlijke anthropologie het tweede standpunt moet worden aanvaard en het exegetisch bezwaar kan worden overwonnen, door aan de overheid als Gods dienaresse de exegese van den concreten vorm der Sinaïtische wetgeving in den decaloog over te laten, daarbij steunende op de werking van de goddelijke zedewet in de consciëntie.

---

[1]) *Gesammelte Schriften* I. Die Soziallehren der *christlichen Kirchen.* Tubingen 1923. S. 769. Dasz aber diese Unterschiede nicht van dem Angelsachsentum liegen, das zeigt der Umstand, dasz der holländische Ex-Minister Kuyper eine ähnliche liberal-naturrechtliche Auffassung für die profanen Angelegenheiten vertritt. Der Neu-Calvinismus ist in all diesen Dingen weit von Calvin abgerückt, was Kuyper vergeblich zu verdecken sucht, dabei ist er formell in der Behandlung der weltlichen Dinge dem modernen Liberalismus und Utilitarismus sehr nah gekommen, und dieser hat an ihm eine der groszen moralischen Kräfte, die ihm auf dem Kontinent fehlen.

[2]) a.a.O. II S. 386 ff. Was heiszt: *Wesen des Christentums* (Aus: Die Christliche Welt, 903).

[3]) a.a.O. II S. 391.

[4]) Vgl. a.a.O. II S. 394 f. Es ist verzichtet auf den Aufweis einer in der Bibel oder in der Kirche vorliegenden, durch göttliche Autorisation beglaubigten und an ihr erkennbaren Normwahrheit, die als solche in dieser festen Umgrenzung gegeben wäre. Das Wunder hört auf, ein Mittel zur Ausscheidung und Bestimmung des Wesens zu sein. Die Tatsächlichkeit der als Wunder bezeichneten Vorgänge kann je nach dem Quellenbefunde hierbei wohl unter Umständen festgehalten werden. Aber das Wunder sowohl das innere der Bekehrung und Gemütserhebung als das aüszere der Natureingriffe, hat aufgehört...

[5]) a.a.O. II S. 396.

[6]) a.a.O. II S. 396 f.

[7]) a.a.O. II S. 397.

[8]) a.a.O. II S. 398. Sie liegt an dem Punkte des Uebergangs der empirisch-induktiven Geschichte zur Geschichtsphilosophie.

[9]) a.a.O. II S. 401.

[10]) a.a.O. S. 401.

[11]) a.a.O. II S. 403 ff.

[12]) a.a.O. II S. 411. Die Wesenbestimmung erfordert nicht nur die divinatorische Abstraktion, sondern in ihr und mit ihr zugleich eine ethisch persönlich begründete, die Erscheinungen am Wesen messende Kritik, und darum ist sie nur dem Protestantismus möglich, der gerade auf dem Grundsatz beruht, dasz die persönliche Einsicht in das Wesentliche am Christentum die Masse der tatsächlichen geschichtlichen Erscheinungen auslesend beurteit.

[13]) a.a.O. II S. 407.

[14]) a.a.O. II 417.

[15]) a.a.O. II 419.

[16]) a.a.O. II 419.

[17]) a.a.O. II S. 423. Ohne die Verschmelzung mit dem Platonismus ist es wissenschaftlich und religions-philosophisch unhaltbar.
[18]) a.a.O. II S. 423.
[19]) a.a.O. II S. 424.
[20]) a.a.O. II S. 424.
[21]) a.a.O. II S. 440 ff.
[22]) a.a.O. II S. 441.
[23]) a.a.O. II S. 446.
[24]) a.a.O. II S. 451.
[25]) a.a.O. II S. 423. So ist die Wesensformel nicht blosz dualistisch, sondern der Dualismus enthält einen eigentümlichen Zirkel in sich, vermöge dessen die Urzeit immer im Lichte der weiteren Entwickelung, aber diese letztere auch immer wieder von den Urzeit aus betrachtet werden musz.
[26]) a.a.O. II S. 431.
[27]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 52.
[28]) Vgl. a.a.O. I S. 52.
[29]) Troeltsch, a.a.O. I S. 55.
[30]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 158 f.
[31]) Troeltsch, a.a.O. I S. 162.
[32]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 169.
[33]) a.a.O. I S. 172 f.
[34]) a.a.O. I S. 173. Ja die Fiktion des christlichen Naturrechtes die Staat und Gesellschaft als von einem christlichen Gesetz aus geordnet zu betrachten ermöglicht, wird das Mtttel sein, durch das überhaupt allein von einen christlichen Einheitskultur die Rede sein kann und man eine solche sich glaubhaft machen kann.
[35]) a.a.O. I S. 173. Die christliche Theorie des Naturrechts, in der sich das reine Naturrecht des Urstandes das ganz entgegengesetzte relative Naturrecht des Sündenstandes, das oft die grösZten Greuel einschliessende positive Recht und die trotz allem Naturrecht wahre Güte erst von sich aus mitteilende theokratische Obergewalt beständig stoszen, ist als wissenschaftliche Theorie kläglich und konfus, aber als praktische Lehre von der höchsten kultur- und sozialgeschichtlichen Bedeutung, das eigentliche Kulturdogma der Kirche und als solches mindestens so wichtig wie das Trinitätsdogma oder andere Hauptdogmen.
[36]) Vgl. a.a.O. I S. 183 f.
[37]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 185 f.
[38]) a.a.O. I S. 174.
[39]) a.a.O. I S. 175.
[40]) a.a.O. I S. 175.
[41]) a.a.O. I S. 176 f.
[42]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 180.
[43]) Vgl. a.a.O. I S. 427.
[44]) a.a.O. I S. 430.
[45]) Vgl. a.a.O. I S. 436, 437.
[46]) a.a.O. I S. 440.
[47]) a.a.O. I S. 441.
[48]) a.a.O. I S. 447.
[49]) a.a.O. I S. 448.
[50]) Vgl. blz. 19.
[51]) Vgl. Calvijn, Inst. IV.
[52]) a.a.O. I S. 462.
[53]) Vgl. Troeltsch a.a.O. I S. 455. Im Interesse dieser kirchlichen Anstalts-Objectivität hat er dann später die Sakramente, iln denen sich das heilschaffende Wort von seiner objectivsten Seite zeigt und von denen insbesondere das Abendmahl in der Realpräsenz van Fleisch und Blut Christi die Objectivität auf den Gipfel bringt, immer stärker betont und damit des Sondercharakter der lutherischen Theologie begründet.
[54]) a.a.O. I S. 448, 457.
[55]) a.a.O. I S. 464. In den Wirren des Uebergangs,... wo man noch auf ein Konzil oder eine Ordnung von Reichs wegen hoffen konnte, wo das Scheitern solcher Hoffnungen Luther den Gedanken an das Weltende nahe legte und

alle Gemeindebildung ihm als Sammlung der Gläubigen für das Wiederkommen Christi erschienen liesz, da hat Luther mehrfach Anweisungen gegeben engere Kreise von wahrhaft Gläubigen... zu bilden.

[56]) Troeltsch, a.a.O. I S. 469.

[57]) Troeltsch a.a.O. I S. 471. Kein sociologischer Zusammenhang kann dauernd ohne Zwangsmittel existieren. Das ist eine Tatsache des Lebens, und aller Glaube an eine ausschlieszliche Macht der reinen Idee gehört nur unter die spiritualistische Illusionen, nicht in das Reich der Wirklichkeit.

[58]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 483.

[59]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 482 ff.

[60]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. S. I 490.

[61]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 507 f.f.

[62]) a.a.O. I S. 606 f.

[63]) Vgl. a.a.O. I S. 608 ff. Door het primitieve Calvinisme wordt door Troeltsch meer bijzonder bedoeld dat Calvinisme, dat onder de leiding en den invloed van Calvijn te Genève historische gestalte aannam.

[64]) a.a.O. I S. 614 f.

[65]) Vgl. a.a.O. I S. 615.

[66]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 616.

[67]) Vgl. a.a.O. I S. 617.

[68]) a.a.O. I S. 623. Er wird nicht Gott festhalten müssen, sondern umgekehrt selbst durch Gott gehalten sein. Er wird das neue, gottinnige Selbst nich bewahren, sondern offenbaren müssen.

[69]) Troeltsch, a.a.O. S. 621.

[70]) Inst. I 7, 2, 5.

[71]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 624.

[72]) Inst. I 7, 4, 5.

[73]) a.a.O. I S. 627.

[74]) a.a.O. I S. 628 f.

[75]) a.a.O. I S. 631.

[76]) a.a.O. I S. 632.

[77]) a.a.O. I S. 632.

[78]) a.a.O. I S. 633.

[79]) a.a.O. I S. 633 f.

[80]) a.a.O. S. 635.

[81]) Inst. IV 1, 9.

[82]) a.a.O. I S. 636.

[83]) Vgl. a.a.O. I S. 637 f.

[84]) a.a.O. I S. 642.

[85]) Vgl. a.a.O. I S. 649.

[86]) a.a.O. I S. 657 f.

[87]) a.a.O. I S. 657 f.

[88]) Vele schrijvers verwarren *staat* en *overheid* en gebruiken die woorden dooreen, hetgeen met name voor de christelijke conceptie niet toelaatbaar is.

[89]) Vgl. a.a.O. I S. 661 f.

[90]) Inst. I 1.

[91]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 663.

[92]) Vgl. a.a.O. I S. 667.

[93]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 669.

[94]) Vgl. a.a.O. I S. 670.

[95]) Ebendas.

[96]) Vgl. a.a.O. I S. 674.

[97]) a.a.O. I S. 676.

[98]) Troeltsch, a.a.O. I S. 677.

[99]) a.a.O. I S. 677.

[100]) Vgl. Hugo Grotius. Verantwoording blz. 35.

[101]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 681 f.f.

[102]) Troeltsch, a.a.O. I S. 683 ff.

[103]) a.a.O. I S. 687.

[104]) a.a.O. I S. 688, 691 f., 697.

[105]) Vgl. a.a.O. I S. 702.

[106]) Vgl. a.a.O. I S. 738.

[107]) Vgl. a.a.O. I S. 762 ff.
[107*]) Men vergelijke de brochure van het Hoofdbestuur van den Geref. Bond: *Ons kerkelijk standpunt.* Maassluis 1924.
[108]) Vgl. IV, 20.
[109]) Troeltsch, a.a.O. I S. 741 ff.
[110]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 735 f.
[111]) Inst. IV.
[112]) Inst. II, 2, 20.
[113]) Inst. IV, 1.
[114]) Inst. IV, 2, 12.
[115]) Inst. I, 2.
[116]) Inst. IV, 20, 1, seqq.
[117]) Zie pag. 29.
[118]) Inst. IV, 20, 20.
[119]) Inst. IV, 1, 9; 10; 11; 14; 15.
[120]) Vgl. I S. 741 f.
[121]) a.a.O. I S. 743.
[122]) Vgl. a.a.O. I S. 744.
[123]) a.a.O. I S. 745.
[124]) Zie Ned. Gel.belijdenis Art. XXVIII.
[125]) Vgl. a.a.O. I S. 745 f.
[126]) a.a.O. I S. 748.
[127]) a.a.O. I S. 751.
[128]) Vgl. Troeltsch, a.a.O. I S. 755.
[129]) a.a.O. I S. 757.
[130]) a.a.O. I S. 763 f.
[131]) a.a.O. I S. 769.
[132]) Ons Program, 2e dr. Amsterdam 1880, bl. 93.
[133]) a.a.O. I S. 766.
[134]) Ons Program, par. 70.
[135]) Ons Program, par. 63.
[136]) *Theocratisch* bedoelen wij niet in kerktypische beteekenis, maar als onderstellende, dat God als de eenige en hoogste Autoriteit van het zedelijk leven en bewustzijn wordt erkend.
[137]) Ons Program, par. 45.
[138]) Ons Program, blz. 93.
[139]) Ons Program, blz. 92.
[140]) Ons Program, blz. 93.
[141]) I Cor. 15 : 45—49.
[142]) „Doch het geestelijke is niet eerst, maar het natuurlijke (psychische), daarna het geestelijke".
[143]) Ons Program, blz. 92.
[144]) Ons Program, blz. 92.
[145]) Ons Program, blz. 92.

DE OORSPRONG VAN DE ANTI-THESE TUSSCHEN CHRISTELIJKE EN HUMANISTISCHE WETSIDEE EN HARE BETEEKENIS VOOR DE STAATKUNDE.

DOOR

PROF. DR. H. DOOYEWEERD.

Sinds ik voor het eerst de gedachte der wetsidee greep en mij haar alles-beheerschende, grondleggende beteekenis voor iedere levens- en wereldbeschouwing duidelijk werd, drong zich steeds sterker de overtuiging bij mij op, dat eerst van uit deze grondgedachte het Calvinisme als levens- en wereldbeschouwing in zijn vollen samenhang en machtige structuur kon worden verstaan.

Een verrassend licht ging op over de organische visie op geheel het leven, over de universeele beteekenis van het leerstuk der souvereiniteit in eigen kring en op beider onmiddellijke beheersching door de belijdenis van de absolute souvereiniteit Gods over geheel de schepping.

Van hieruit wordt de schepping gezien, als besloten binnen een veelheid van wetskringen, die ieder onmiddellijk hun souvereiniteit ontleenend aan de absolute wilssouvereiniteit Gods, in hun geheele structuur den organischen samenhang van het voorzienig wereldplan Gods vertoonen. Geen wetskring is uit dien samenhang te isoleeren, geen wet ook buiten dien samenhang naar haar zin te verstaan. Geen subject kan zich aan de goddelijke beheersching der wetskringen onttrekken. Zij omsluiten het geheele bestaan van het schepsel naar alle zijden, zij vormen de absolute, onoverkomelijke grens tusschen den almachtigen Schepper en de nietige creatuur.

In dit licht konden ook natuur en genade niet meer onverzoend tegenover elkander bijlven staan. Niet natuur en genade, maar zonde en verlossing door Christus Jezus is de allesbeheerschende tegenstelling. Niet de natuur, maar de zonde is het rijk der duisternis, dat tot het einde aller dingen den onverzoenlijken kamp voert tegen het rijk des lichts, het koninkrijk der hemelen. De zonde is opstand tegen God en Zijn heilige wet en door de genade in Christus Jezus wordt het afvallig menschdom teruggevoerd tot zijn God. Niet de wet wordt te niet gedaan, maar de zonde, en overal, waar die alleen in Christus mogelijke levenshouding weer werd aangenomen, openbaarde de religie haar universeel regenereerende kracht in het leven, doordat het schepsel zich weder overal

liefdevol onder Gods ordinantiën boog, niet als dienstknecht onder den Meester, maar als kind des Vaders, die in de Hemelen is.

De bijzondere genade Gods stelt geen nieuwe wetten. Gods werk in het menschelijke hart is evenmin als God zelf aan wetten gebonden en juist daarom kan de religie niet in één wetskring worden opgesloten, maar drijft zij den wedergeborene uit, om binnen alle door God gestelde wetskringen, weer de souvereiniteit Gods te prediken en in heilige bezieling het gansche leven in al zijn kringen op te eischen voor de eere Gods. Zoo plant het Calvinisme het zegeteeken der Goddelijke souvereiniteit tegen den vaan van revolutie en menschverheerlijking. Het kent geen tusschensfeer van adiaphora, van onverschillige zaken. Niets gaat om buiten de eere Gods. Het is het onverbiddelijk Entweder-Oder, dat hier het leven in een alle zenuwen doortrillende, alle spieren stalende spanning houdt. Het is het Christendom in volle wapenrusting, welks bezielende slagkreet over de wereld schalt en innige toewijding en overgave eenerzijds, bittere haat en vijandschap anderszijds wekt.

Dit is de grootsche, de heerlijke levens- en wereldbeschouwing, die in deze tijden opnieuw tot een rijk en vruchtbaar leven is ontwaakt en overal opnieuw het aloude wachtwoord heeft doorgegeven, dat zijn aanhangers op alle terrein des levens, in school en gezin, in kerk en staat, in bedrijf en wetenschap, in gesloten slagorde schaart.

Ook in de wetenschap! Het ware een noodlottige dwaling, de oude fout te hernieuwen en voor de Calvinistische wetenschap het uitgangspunt te zoeken in heidensche of humanistische wijsbegeerte. Niets gaat om buiten den grondslag der wetsidee en wie eenmaal de allesbeheerschende plaats der Calvinistische wetsidee heeft geschouwd, wien eens de volle rijkdom en diepte van gedachten in dit fundament der Christelijke levens- en wereldbeschouwing is geopenbaard, die kan niet meer in ernst meenen, dat loten van vreemden stam zonder bezwaar op den gedachtensfeer dezer wetsidee zouden kunnen worden geënt. Nòch in de logica, nòch in de kennistheorie, nòch in de metaphysica, nòch in natuur-, moraal- of rechtsphilosophie kan een synthese tusschen geloof en ongeloof worden getroffen.

Religie en wetenschap, zij zijn geen tegenstellingen meer in het licht der Calvinistische wetsidee. Want zie, de wetenschap *is* godsdienst in Christus Jezus, gelijk ook het leven in iederen wetskring gelijkelijk dienst is van Hem, die voor ons een eeuwige verlossing bereid heeft uit de macht der zonde, die opstand is tegen God en Zijn wet!

Zoo werpt ook de wetsidee het volle licht op de noodwendigheid der anti-these, die scheidend en verdeelend door de wereld heentrekt en geen compromis, geen synthese, geen Vermittlung duldt.

Het was met name de anti-these in de grondstructuur van Christelijke en humanistische wetsidee, welke ik in het eerste deel mijner studiereeks „In den strijd om een Christelijke staatkunde" in hare historische wording beproefde na te sporen.

Sinds ik deze studiereeks in het Tijdschrift „Antirevolutionaire Staatkunde" opende, is mijn inzicht in den historischen samenhang aanmerkelijk verhelderd en is mij met name de eigenaardige grond-tegenstrijdigheid, de grond-antinomie in de algemeene structuur der humanistische wetsidee duidelijk geworden, welke de differentieering tot op den huidigen dag van de humanistische levens- en wereldbeschouwing in zoo tallooze richtingen en nuanceeringen, althans naar de geestelijke zijde, verklaart. Het is een dramatische dialectiek, welke het humanisme in de precieseering zijner wetsidee steeds van de eene pool naar de andere drijft. Zoo bleken de schijnbaar uiterst tegenstrijdige richtingen als materialisme en idealisme binnen het humanisme slechts polaire spanningen binnen eenzelfde grondstructuur der wetsidee.

Waar ik mijn studiereeks thans, na de splitsing van ons tijdschrift, in het driemaandelijksch orgaan zal voortzetten, en de publicatie van de voorafgaande artikelen over zulk een groote tijdsruimte verdeeld was, wil ik, alvorens de stof te vervolgen, nogmaals een samenvattend overzicht van het geheel geven, waarbij ik dan thans tevens de stof kan verwerken, die sinds de verschijning van het vroeger résumé werd behandeld. Voorts wil ik dan de perspectieven aanduiden, die de genesis van de anti-these tusschen Christelijke en humanistische wetsidee opent voor het verstaan van den stand dezer anti-these in den tegenwoordigen tijd.

Par. 1. *Doel en strekking van het historisch deel.*

In het historisch overzicht van het oude probleem der Christelijke staatkunde is het mijn hoofddoel te laten zien, hoe de Christelijke politiek in den loop der tijden belangrijke innerlijke veranderingen heeft ondergaan en uit de oorspronkelijke eenheid van bedding zich in een reeks van steeds verder uiteenloopende takken heeft gesplitst. Deze veranderingen en splitsingen in 't geen aanvangelijk één was, waren afhankelijk van twee op elkander inwerkende factoren:

1. de ontwikkeling in de levens- en wereldbeschouwing;
2. de ontwikkeling in het maatschappelijk leven.

De Christelijke staatkunde is een *principieele* staatkunde bij uitstek. Staatkundige beginselen nu staan niet onsamenhangend op zich zelf, maar wijzen in opgaande lijn naar een hoogere eenheid van beginselen, die voor de geheele levenshouding beslissend zijn.

Een waarachtige beginselpolitiek staat immer in organischen samenhang tot een levens- en wereldbeschouwing. Waar dus op het kampveld der politiek staatkundige beginselen tegen elkander botsen, gaat in dieperen zin immer het pleit tusschen principieel van elkander afwijkende levens- en wereldbeschouwingen.

Wilt ge u nu een dieper inzicht eigen maken in de verschillen tusschen de tegenwoordige staatkundige partijen, bovenal wilt ge uw eigen Calvi-

nistische beginselen voor het politieke leven productief maken in dien zin, dat ge er onder Gods genadigen bijstand in de practische politiek zelfstandig mede kunt *werken,* dan is allereerst noodzakelijk de historische ontwikkeling van de levens- en wereldbeschouwingen na te gaan, waarop de staatkundige partijen zich gronden, en u rekenschap te geven van de onoverbrugbare antithese, welke hier van meet af geloof en ongeloof scheidt.

Iedere levens- en wereldbeschouwing moet uiteraard een organische samenhang, een eenheid vormen in dien zin, dat u in ieder onderdeel de beheerschende stijlgedachte treft, dat ge op welk terrein ge haar ook naspeurt, 't zij in religie, 't zij in zedeleer, 't zij in rechtsopvatting of staatkunde, 't zij in het uitgangspunt der vakwetenschap of der wijsbegeerte, overal denzelfden grondtrek terugvindt, die op een laatste stellingkeuze terugwijst in de groote en allesbeheerschende vraag naar de verhouding tusschen God en de creatuur.

Nu is dit mijn eigen kijk op deze zaken, dat ik die eenheid van elke gesloten levens- en wereldbeschouwing terugvoer op een grondgedachte, die ik de *wetsidee* noem. Dit is geen willekeurige kijk, maar een die gedicteerd wordt, zoowel door een dieper inzicht in de beteekenis der levens- en wereldbeschouwing, als door de historie.

Zie ik goed, dan was er tot in het laatst der middeleeuwen geen kwestie over, dat in de *wetsidee* de Christelijke levens- en wereldbeschouwing haar eenheid en haar dieperen samenhang vond. Maar met de opkomst van renaissance en humanisme, voorbereid door allerlei ontbindende factoren in de middeleeuwen zelve, werd de wetsidee op den achtergrond gedrongen en de door haar gewaarborgde eenheid en samenhang in de Christelijke gedachtenwereld uiteengeslagen. Toch ontwikkelden ook alle levens- en wereldbeschouwingen, die sinds de renaissance haar plaats binnen de Europeesche kultuur kwamen opeischen, zelve haar eigen wetsidee. Alleen maar, men gaf zich van die grondgedachte weinig rekenschap meer; het woord geraakte ten eenenmale in onbruik en met het woord werd ook de diepere zin niet meer verstaan. Alleen het Roomsch-Katholicisme heeft met de leer van zijn grooten scholastischen wijsgeer Thomas van Aquino die grondgedachte zorgvuldig bewaard en daarin dan ook een gesloten eenheid weten te behouden, als tot nu toe schier geen ander stelsel kan aanwijzen.

Het gevaar van het geleidelijk op den achtergrond geraken van de geweldige gedachte der wetsidee, was — gelijk de geheele moderne tijd u kan leeren — het losraken van het samenhoudend gebindte in de levens- en wereldbeschouwing. De echt-moderne drang naar synthese, naar Vermittlung, naar verzoening tusschen tegengestelde meeningen, is een syptoom van de algemeene vervloeiing en verflauwing der grenzen, welke in kerkleer en theologie, in sociale actie en organisatie, in wetenschap en kunst, geleidelijk valt waar te nemen. Deze synthese-gedachte is in uitgangspunt en strekking valsch en diep onwaar. Ik schrijf dit

neer, zonder ook maar eenigszins te kort te willen doen aan de edele gezindheid van vele vertegenwoordigers onder deze synthese-gedachte. Zonder vooral ook maar eenigszins voet te willen geven aan een eigengerechtigd voldaanheidsgevoel der beati possidentes, die wanen de hoogste wijsheid te bezitten, wanneer zij zich eng opsluiten binnen de muren van hun eigen kring en meenen, dat ze van anderen buiten dien kring niets meer te leeren hebben. Dezulken miskennen de leiding Gods in de historie. Iedere, ook de humanistische gedachtenrichting heeft haar eigen taak te vervullen in de ontwikkeling van het menschelijk geslacht. De kennisneming van den geestesarbeid van hen, die met ons niet op denzelfden bodem van beginselen staan, is voor ons noodzakelijk, om ons inzicht te verruimen en te verhelderen. Groote waarheden zijn vaak in dezen kring tot heil van de geheele wereld ontdekt, en wij hebben mede daarvan de vruchten getrokken.

Maar hier ligt de cardinale fout der synthese-gedachte, dat zij de waarheid miskent van de eenheid der levens- en wereldbeschouwing, dat zij loten, uit vreemden geestelijken stam gesproten, wil enten op een geheel andersoortige gedachtenwereld, dat zij m. a. w. een eenheid zoekt in wederkeerige vervloeiing der grenzen.

Waarachtige verrijking door uitwisseling van gedachten kunnen principieel op verschillenden bodem staanden slechts bereiken, wanneer zij ieder hun zelfstandigheid bewaren, wanneer ze m. a. w. aan iedere vrucht van vreemden geestesarbeid allereerst de keur aanleggen van eigen levens- en wereldbeschouwing.

Dien geestelijken keursteen levert u de wetsidee.

Par. 2. *Beteekenis der wetsidee.*

Waar aan de wetsidee zulk een belangrijke taak wordt toegewezen, is het van het hoogste gewicht omtrent zin en beteekenis dezer gedachte niet in het vage te blijven.

Ik wil daarom trachten — al zal ik de meer fundamenteele uiteenzettingen eerst in het tweede deel mijner studiënreeks kunnen geven — hier met een enkel woord u de wetsidee nog eens te verklaren.

Iedere levens- en wereldbeschouwing, van welk karakter zij ook zij, ziet zich bij den aanvang geplaatst voor de ontzaglijke moeilijkheid, dat in de schepping Gods een veelheid van wetten en ordinantiën heerscht, die voor de menschelijke rede *schijnbaar* met elkander in botsing komen. Er zijn natuurwetten, die de natuur beheerschen volgens de noodwendige keten van oorzaak en gevolg. Maar anderzijds staan daar de goddelijke geboden voor het zedelijk leven, die den mensch *eischend* tegemoet treden. Nu doet zich — om bij dit uiterst ruw dualisme eens even te blijven staan — reeds dadelijk deze moeilijkheid voor: de mensch staat als natuurlijk organisme eenerzijds ongetwijfeld onder de natuurwet van oorzaak en gevolg. Maar wat voor zin hebben naast die natuur-

wetten de zedelijke geboden Gods, die zich tot den menschelijken wil richten? Op dieper religieus terrein doet zich een soortgelijke moeilijkheid voor in de verhouding van Gods zedewet tot de verdorvenheid van de menschelijke natuur, die tot alle kwaad geneigd, tot alle goed onbekwaam is. Gelijk de Heidelbergsche Catechismus het zoo scherp uitdrukt: „Doet dan God den mensch geen onrecht, wanneer Hij in Zijn wet van hem eischt, wat hij niet doen kan?"

Inderdaad prangt de moeilijkheid van de onderlinge verhouding der verschillende wetssferen op veel breeder terrein.

Ook in de verhouding van recht en zedelijkheid, van vergelding tot liefde, ook in de verhouding van de economische wetten, die zich naar het strenge waardebeginsel richten, tot ethiek en recht beide; ook in de verhouding van de wetten, die het zieleleven beheerschen, tot de biologische wetten van het lichamelijk organisme, ook in de verhouding van de logica tot de psychologie, kortom in de verhouding van natuur tot geest. Iedere wetssfeer staat tot *alle andere* in een zekeren samenhang.

De levens- en wereldbeschouwing nu kan die veelheid van wetssferen niet zonder hooger verband, zonder hoogere eenheid naast elkander laten staan. Immers, een onverzoende veelheid loopt in rechte linie uit op chaos en anarchie. Ze zou den indruk wekken van een veelheid van ledematen, die los en verspreid naast elkander lagen, zonder dat ze in het eene kunstvolle organisme tot hooger doel en met eigen functie waren vereenigd.

Die eenheid, dien onderlingen samenhang tusschen de wetssferen waarborgt u de wetsidee, die op twee primaire vragen uwer levens- en wereldbeschouwing een afdoend antwoord heeft te geven:

1. Welke is de oorsprong van al die verschillende wetssferen?
2. Hoe is de onderlinge samenhang en verhouding tusschen haar?

Reeds in het antwoord op de eerste vraag worden de geesten openbaar. Hier gaapt onverzoenlijk de groote antithese tusschen Christendom en redegeloof, tusschen het goddelijk autoriteitsprincipe en de souvereiniteit van menschelijke rede en menschelijken wil.

Wie aan die antithese „slechts" religieuze waarde toekent in dezen zin, dat ze in de steek laat zoowel op het terrein der wetenschap als op dat der practische staatkunde, verliest geheel uit het oog, dat de religie niet een bijzondere wetssfeer *naast* andere is, maar dat zij ten grondslag ligt aan de opvatting der wetsidee zelve, dat ze als een universeele kracht het leven onder alle wetssferen beheerscht, omdat zij de al-omvattende betrekking tusschen God en schepsel onderhoudt, een betrekking, waarin alle bijzondere verhoudingen tusschen het geschapene haar oorsprong vinden. Het was het groteske dwaalbegrip van het oud-liberalisme, dat de religie slechts in de binnenkamer tot haar recht kan komen, terwijl het geheele uitwendig leven onder wetten zou staan, die los van alle religieuze instelling, door de rede worden gedicteerd!

De groote antithese tusschen geloof en ongeloof, tusschen goddelijk

autoriteitsprincipe en rede-souvereiniteit, die reeds bij de beantwoording der eerste vraag de geesten in twee vijandige kampen scheidt, doet de splijtzwam nog verder woekeren, wanneer de tweede fundamenteele vraag, die naar den onderlingen samenhang en verhouding der wetssferen aan de levens- en wereldbeschouwing ter beantwoording wordt voorgelegd. Want hier staan de belijders der goddelijke voorzienigheid, de aanbidders van het goddelijk wereldplan even onverzoenlijk tegenover alle levens- en wereldbeschouwingen, die de eenheid en den onderlingen samenhang der wetssferen zoeken in de continuïteit van het menschelijk denken of in de continuïteit der persoonlijke vrijheid. Dat liberalisme, democratisme en socialisme deze antithese *noodwendig* als valsch en onwaar *moeten* beschouwen vloeit met ijzeren noodzakelijkheid voort uit de wetsidee hunner respectievelijke levens- en wereldbeschouwingen.

Gemeenzaam immers verbindt hen, ook al geven zij zich niet altijd daarvan genoegzaam rekenschap, het geloof in de souvereiniteit der menschelijke rede. Aan die rede is ook de religie ondergeschikt. Maar waaraan ter wereld ontleent dan die godsdienst het recht een scheiding tusschen de geesten te maken, die allen gemeenzaam onder de heerschappij der rede staan? Als de rede ter laatster instantie over alle levens- en wereldvragen de vierschaar spant, dan kan een bepaalde beschouwing op wetenschappelijk of staatkundig gebied alleen daardoor een recht van voorrang boven afwijkende beschouwingen pretendeeren, dat zij met redelijke argumenten die meerderheid luce clarius kan bewijzen. Neemt men b.v. met het Marxisme een wetsidee aan, die den oorsprong der wetten in de souvereine rede stelt en de eenheid en samenhang tusschen alle wetssferen concentreert in de economische ontwikkelingswetten, die alle andere beheerschen en bepalen, dan springt de vooze aanmatiging van de antithese-gedachte van uit dit standpunt bezien wel scherp in 't oog.

Denk u toch een oogenblik in deze geestesgesteldheid in. Ge zult moeten toegeven, dat hier eerlijke overtuiging aan het woord kan zijn en dat de verwoede en geconcentreerde aanvallen op het antithese-dogma van meet af de noodwendige conclusie waren uit een wetsidee, die den diepsten oorsprong der wetssferen terugvoert op de autoriteit der souvereine rede.

Maar dan zult ge ook toegeven, dat nergens die antithese haar waarheid krachtiger heeft bewezen dan bij die verwoede aanvallen op haar deugdelijkheid. Want hier botste wetsidee tegen wetsidee. De rede kan haar souvereiniteit niet weder *redelijk* bewijzen, de aanvaarding dier souvereiniteit berust op een geloof, en welk een geloof? Anderzijds kan de belijder der goddelijke souvereiniteit de redelijkheidsapostelen niet langs redelijken weg van de souvereiniteit Gods in alle wetssferen overtuigen. Ook deze overtuiging berust op geloof, een geloof, dat God zelf in de harten werkt en niet de natuurlijke rede.

Zoo scheiden zich in de wetsidee de wegen van Christendom en

humanisme als twee fundamenteel verschillende richtingen van levens- en wereldbeschouwing. De antithese-gedachte wordt geëischt door den christelijken grondslag van iedere wetsidee, die de souvereiniteit Gods in den zin des Christendoms belijdt. Haar waarheid en deugdelijkheid blijkt uit de fundamenteele klove tusschen de wetsidee der Christelijke en humanistische levens- en wereldbeschouwingen, een waarheid, die de rede wel kan constateeren, maar evenmin kan bewijzen als het axioma in de wiskunde.

Par. 3. *Samenvatting van het tot hiertoe in de studiënreeks „In den strijd om een christelijke staatkunde" gegeven historisch overzicht van de ontwikkeling der Christelijke wetsidee.*

Intusschen, ook de Christelijke wetsidee is in den loop der historie nòch een eenheid gebleven, nòch was het behoud dezer eenheid mogelijk. Wel bleven haar beide rudimenten: de belijdenis der goddelijke souvereiniteit, als oorsprong van alle wetten, en de belijdenis van het voorzienig wereldplan Gods, als de grondslag voor diepere eenheid en onderlingen samenhang van alle wetssferen het gemeenzaam geestelijk bezit van alle levens- en wereldbeschouwingen, die zich op Christelijken grondslag stelden. Maar deze beide grondgedachten lieten uiteraard ruimte voor verschillende, voor uiteenloopende preciseering en uitwerking. Die preciseering en uitwerking was noodzakelijk, wilde men de brug slaan tusschen het bloot-algemeene in de beginselen en de concrete levens- en wereldvragen.

De noodzakelijkheid van preciseering, van uitwerking der wetsidee werd door de Christelijke kerk eerst gevoeld, toen de tijd naderde, dat zij positief in de levensverhoudingen had in te grijpen, toen zij ook op staatkundig terrein *positief* stelling had te kiezen in de tijdvragen, die om oplossing riepen. Aanvankelijk behielp zij zich, door in concrete vragen van recht en zedelijkheid ter schole te gaan bij de Grieksch-Romeinsche wijsbegeerte der klassieke beschaving, in 't bijzonder bij de Stoa. De Stoa had de gedachte gegrepen van een *universeele, onveranderlijke* natuurwet (lex naturalis), waarin ook de rechtsorde en de zedelijke orde gegrond waren. In het natuurlijk licht vindt de menschelijke rede onverbreekbare zedelijke normen, die in een vasten samenhang staan met de geheele wereldorde. De Christelijke kerkvaders knoopten nu bij het beantwoorden van concrete tijdvragen binnen de natuurlijke ordeningen van staat en maatschappij bij deze Stoïcijnsche gedachte aan. Zij meenden zulks te kunnen rechtvaardigen met een beroep op Paulus' woord, dat de heidenen, die de wet niet hebben, die wet van nature in hunne harten hebben geschreven.

Intusschen, in de kern der zaak was de Stoïcijnsche wetsidee door en door materialistisch; de Romeinsche Stoïcijnen (Cicero, Seneca) hadden haar wel op hooger zedelijk en religieus plan verheven, door de

ontbindende beteekenis der zonde te erkennen, maar anderzijds hadden zij in hun natuurrechtelijke leer (de leer van de natuurwet in zedelijken en juridischen zin) het Romeinsche machtsindividualisme, het wilsprinciep maar al te duidelijk opgenomen.

De Christelijke wetsidee met haar uitgangspunt in de goddelijke Schepperssouvereiniteit liet geen compromis toe met de heidensche wilsleer, evenmin als met de materialistische natuurwetsgedachte der Stoïcijnen.

Augustinus was de eerste, die de noodzakelijkheid van een meer concrete Christelijke wetsidee van eigen toets en karakter inzag.

Hij legde voor alle phasen der Christelijke levens- en wereldbeschouwing de grondleggende gedachte van de eeuwige wet (lex aeterna), waarin het geheele scheppingsplan Gods met de geheele onderlinge verhouding en eenheid der wetssferen lag opgesloten. De twee grondgedachten der Christelijke levens- en wereldbeschouwing: de Schepperssouvereiniteit Gods en de leer der goddelijke voorzienigheid, die in den aanvang de leer van zonde en verlossing door Jezus Christus omvat, doordrongen deze wetsidee tot in 't diepst van haar wezen. Maar in de nadere bepaling van den wereldsamenhang in het goddelijke wereldplan, ging Augustinus ter schole bij de Grieksche wijsbegeerte der neoplatonici. Deze laatsten zagen de veelheid der wetssferen als een trapsgewijze afschaduwing of uitvloeiing uit de goddelijke eenheid. De godheid staat als oorsprong van de wereld bovenaan. Zij is de absolute eenheid. In haar zijn de ideeën, die zich trapsgewijze afschaduwen in de werkelijkheid. Geest, ziel en lichaam werd de trilogie, waarnaar het geheele wereldplan in een afdalende en opklimmende reeks was geordend. De geest is hooger dan de ziel, die slechts haar afschaduwing is, de ziel in denzelfden zin hooger dan het lichaam, de stof. Zoo werd de onderlinge samenhang der wetssferen gedacht in een verhouding van hooger tot lager, van dienende tot hoogere waarde. Het wereldlijk recht werd een afschaduwing van de idee der goddelijke gerechtigheid, die de liefde tot God en den naaste beveelt, de staat in religieuzen zin een dienende wetssfeer in het lichaam van Christus, de universeele kerk. In de verdere uitwerking en toepassing dezer wetsidee nam Augustinus voorts tal van Stoïcijnsche en andere gedachten over.

Maar thans werden al deze afzonderlijke gedachten geordend door, ingebouwd in, en doordrongen van de Christelijk-neo-platonische wetsidee. Het was niet te ontkennen: de Christelijke levens- en wereldbeschouwing had door Augustinus' machtigen geestesarbeid een geslotenheid en concreetheid verkregen, die haar tot nu toe ontbrak.

Nu zij reeds van den aanvang één ding in 't oog gehouden.

De ontwikkeling, die de Christelijke wetsidee van af het Augustinisme in den loop der eeuwen heeft ondergaan, hing van meet af samen met de wijzigingen, die het geheele levens- en wereldbeeld onder Gods leiding in de historie vertoonde.

Immers, twee elementen lagen hier onafscheidelijk in elkander gestrengeld: het goddelijk fundament en de verdere uitbouw op dit fundament in het Christelijk denken.

Wie zou meenen, dat dit laatste element als menschenwerk geen waarde zou hebben, miskent de eigen taak door God aan zijn kinderen gesteld in de uitbreiding van Zijn Koninkrijk. God werkt Zijn werk in de wereld mede door den arbeid van Zijn schepselen.

Het was de machtige cultuurtaak, door Christus aan Zijn kerk nagelaten, om op het door Hem gelegde goddelijke fundament, den opbouw aan te vangen op alle terrein des levens. Doch alle menschelijke werk bleef op dit terrein uiteraard onvolmaakt en relatief, gebonden aan tijd en plaats, gebonden aan het geheele tijdbeeld met al zijn bijzondere levensvragen. Die gedachtenarbeid, al kon zij bij haar meest geniale profeten eeuwen omspannen, bleef toch immer omprangd door beperkten horizont, afhankelijk van economische, staatkundige, cultureele en tal van andere factoren. Wanneer het historisch materialisme de geestescultuur tot een weerslag maakt van de economische verhoudingen, dan zondigt het in uitgangspunt en onverdedigbare eenzijdigheid, bovenal in verwarring van het absolute met het betrekkelijke, maar niet hierin, dat het aan den economischen ontwikkelingsgang een belangrijken invloed ook op het Christelijk denken toekent. De wetsidee zelve eischt bij het historisch onderzoek een alzijdige waardeering van alle factoren.

Augustinus' opvatting van de Christelijke wetsidee was ten deele mede bepaald door het beeld van den tijd, waarin hij leefde, een tijd, waarin het Christendom nog weinig positieven invloed op de maatschappelijke en staatkundige verhoudingen oefende en de geheele cultuur nog lag onder de suprematie van het Romeinsche heidensche machtsindividualisme. Daarom is bij Augustinus de onoverbrugbare klove tusschen het Koninkrijk Gods en de wereld, tusschen de civitas Dei en de civitas terrena sterk Platonisch gezien, waardoor toch — hoezeer de tegenstelling bij Augustinus zelve *religieus* bedoeld was — licht een ascetische tendenz werd gevoed, welke met name bij de Augustinische Franciskaner orden, tot praegnante openbaring kwam; daarom zijn wereldlijk recht en natuurlijke zedelijkheid bij hem slechts donkere schaduwen van de alleen reëele gerechtigheid Gods, zooals die in het Koninkrijk der Hemelen heerscht. Reëele waarde krijgt de staat slechts door zich in dienst te stellen van het koninkrijk Gods.

Maar het levens- en wereldbeeld wijzigde zich geheel en al tijdens de Middeleeuwen. De staatkundige en maatschappelijke instellingen werden geleidelijk met den Christelijken zuurdeesem doortrokken, ze werden gechristianiseerd. Het Romeinsche wereldrijk, hopeloos verbrokkeld en uiteengeslagen, verloor zijn suprematie over het wereldlijk leven. De kerk daarentegen , machtig georganiseerd, nam feitelijk de erfenis van het Heilige Roomsche Rijk over. De staten, van zwakke structuur, in het leenstelsel versplinterd tot tallbos vele kleine en grootere heerschappijen,

konden de rechtsontwikkeling niet meer leiden; het economisch leven teruggebracht tot de bescheiden verhoudingen van goederenruil en overwegende bodemcultuur, stelde de Christelijke staatkunde nog slechts voor zeer eenvoudige vragen.

Natuur en genade schenen allengs in de periode der Middeleeuwen tot elkander genaderd. De kerk, gecentraliseerd tot een machtig hiërarchisch instituut, met eigen rechtsorde (het kanoniek recht) en eigen belangrijke geldmacht, streefde ernaar, de geheele Christenheid te omspannen en naar Roomsch-rechtelijke opvatting te beheerschen. Zij verzoende natuur en genade, door aan de natuur de sacramenteele wondermiddelen der genade in te gieten. Die natuur was een bruikbare grondslag gebleken, waarop de genade kon voortbouwen. In het middeleeuwsche standenwezen vond deze gedachte van verzoening tusschen natuur en genade haar klaarste uitdrukking. De ascetische staat van wereldontvlieding, gelijk ze in het kloosterwezen werd gevoerd, gold als de hoogere genadestaat boven den leekenstaat. De overtollige verdiensten van hen, die in den staat der evangelische volkomenheid leefden, vulden het moreel tekort aan in den levenswandel der leeken. De bemiddelingsrol vervulde de kerk, welke beide — kloosterwezen en leekendom — onder de heerschappij harer sacramenten vereenigde.

Bij deze geheel nieuwe positie van het Christendom, dat in het kerkinstituut de centrale leiding van alle levenssferen op zich had genomen, scheen een wetsidee, die gelijk de Augustinische, het ideaal van het Koninkrijk Gods idealistisch van de wereld had gescheiden, niet meer te passen.

Het platonisch idealisme, dat in Augustinus' wetsidee een belangrijke rol speelde, moest in realistische lijn worden omgebogen. Deze omwending in de Christelijke wetsidee bracht de hoog-scholastiek met haar grooten wijsgeer *Thomas van Aquino*. Doch opnieuw ontleende het Christendom bij de omvorming harer wetsidee belangrijk materiaal aan de heidensche wijsbegeerte. Alleen maar, het was een andere philosophie dan die, waaraan Augustinus getracht had een Christelijk stempel te geven. Niet Plato, maar Aristoteles verkreeg de leiding bij den herbouw der Christelijke wetsidee. De organische gedachte, de idee van het mystieke lichaam van Christus, gelijk met name de apostel Paulus die had ontwikkeld, scheen wonderwel te kloppen op Aristoteles' wijsbegeerte, die haar wetsidee geheel aan het beeld van het natuurlijk organisme ontleend had. In het natuurlijk organisme zijn alle leden doelmatig samengevoegd met eigen functie onder de leiding van het geheel. Plant en dierlijk organisme ontwikkelden zich uit kiem en embryo, en in die kiemen ligt de volmaakte vorm van het organisme, die straks in den vollen wasdom zich zal ontwikkelen, reeds verborgen. Anderzijds staan de organismen niet zonder doel naast elkander, maar het lagere organisme dient het hoogere. De aarde verstrekt haar voedingssappen aan de plant; de plant dient het dier, het dier den mensch ten voedsel. Zoo zag Aristoteles het

heelal geordend en samengehouden door een dubbele wet van doelmatigheid:

1. de orde, volgens welke ieder wezen overeenkomstig zijn eigen natuur naar zijn volmaking streeft, m. a. w. het in de kiem ingeschapen doel zijner ontwikkeling (entelechie) tot vollen wasdom (vorm, actualiteit) zoekt te bereiken;

2. de orde, volgens welke in het heelal al het lagere als stof dient voor het hoogere bij het bereiken van zijn doel, zijn vorm, zijn wasdom, zijn volmaking.

Op het gebied van het tijdelijke is de mensch naar zijn redelijk wezen einddoel van de schepping. Aan hem is al het lagere als middel tot doel toegeordend. Maar ook de mensch staat zelf in de keten van middelen en doeleinden, die eerst bij God zijn afsluiting vindt. God is het absolute einddoel en de eerste oorzaak van alles, de onbewogen beweger van het heelal. Voor Hem is ook de mensch middel ter Zijner eere.

Deze gedachte van een dubbele doelmatigheidswet in het organisme van het heelal nu nam Thomas van Aquino op in zijn wetsidee. Aan Augustinus ontleende hij de gedachte van de eeuwige wet (lex aeterna), waarin het wereldplan Gods naar Diens voorzienig bestel tot een tijdelooze eenheid is samengevat. In deze wetsgedachte lagen van meet af de beide rudimenten opgesloten van iedere Christelijke levens- en wereldbeschouwing, n.l. 1e. de goddelijke souvereiniteit als oorsprong van alle scheppingswetten en 2e. de onderlinge samenhang van alle wetssferen in de goddelijke voorzienigheid.

Maar ieder dezer elementen werd nu doordrongen van de organische ontwikkelingsgedachte der Aristotelische wijsbegeerte. God bleef de souvereine oorsprong van alle wetten, maar deze gedachte werd aldus gepreciseerd, dat de lex aeterna ontspringt uit het *wezen* Gods naar zijn *redelijke* zijde. Anderdeels werd de onderlinge samenhang der wetssferen in Gods voorzienig wereldplan thans gelegd in de dubbele doelmatigheidsorde van het heelal, volgens 't welk ieder wezen overeenkomstig zijn natuur naar zijn eigen volmaking streeft, maar op zijn beurt als middel dient aan een hooger wezen in 't bereiken van diens hoogerliggend doel. Natuur en genade, wereldleven en Koninkrijk Gods lieten zich met behulp van deze ontwikkelingsgedachte voortreffelijk verzoenen! De natuur werd de lagere stof, die door de genade wordt gebruikt bij het scheppen van een hoogeren vorm in den mensch, den vorm der evangelische volkomenheid. Thomas van Aquino drukt deze gedachte uit als volgt: „Gratia naturam non tollit, sed perficit". (De genade heft de natuur niet op, maar volmaakt haar).

Zoo werden de staat en alle wereldlijke instellingen ingelijfd in het wereldorganisme, als lager ontwikkelingsstadium tot hooger doel, het doel, dat de Kerk door haar genademiddelen verwezenlijkt.

Maar — en hier blijkt wel scherp het onderscheid tusschen de Augustinische en de Thomistische wetsidee — nu werd ook aangenomen, dat

ieder schepsel in zijn eigen natuur van zelf, *zonder bijzonder hooger licht, deel heeft* aan de eeuwige wet en wel op een wijze, die bij de natuur van ieder schepsel past. De *redelooze natuur* wordt door God onmiddellijk tot haar doel bewogen, de *redelijke natuur* daarentegen in redelijke vrijheid. De mensch vindt in zijn redelijke natuur de z.g.n. natuurwet (lex naturalis), die deel uitmaakt van de eeuwige wet (lex aeterna). En waar die eeuwige wet naar Thomas' opvatting is gegrond in het redelijk wezen Gods, bestaat tusschen natuurlijke en goddelijke rede een, zij 't al onvolmaakte, wezensgemeenschap.

Zoo wordt de redelijke natuur naaste norm van het handelen. Op het terrein van het natuurlijk recht en de natuurlijke zedelijkheid vindt de mensch in zijn eigen natuur, buiten alle openbaring om, al die beginselen, die hij noodig heeft om goed, d. w. z. naar zijn ingeschapen doel, te handelen. Op dit terrein geldt het: Het goede is niet daarom goed, wijl God het gebiedt, maar God moest het goede (d. w. z. dat, wat met de natuur overeenstemt) gebieden, omdat het goed was. Immers, op dit terrein is de redelijke natuur met haar wetten gegrond in het wezen Gods, zoodat God ondanks Zijn almacht daaraan niets kan veranderen.

Ge begrijpt hoe in 't licht van deze wetsidee de onderlinge verhouding der wetssferen werd gezien. Als een hiërarchische orde van lager tot hooger, uitmondend in het rijk der genade, waarvan de Kerk met haar sacramenten den sleutel bezat. Vanaf de wetten, die het natuurlijk organisme beheerschen, gaat een opgaande lijn naar de natuurlijke rechtsorde, van daar naar de natuurlijke zedelijkheid, die het recht als lager onderdeel bevat, van daar naar het rijk der genade, beheerscht door de evangelische wet der volmaaktheid. Alle levenssferen mogen ter naaste instantie hun eigen wetten volgen, maar de eene dient als lagere wet een hoogere wet in de hiërarchische orde, en alles mondt ter laatste instantie uit in de Kerk als de belichaming van het Rijk Christi.

Deze wetsidee kent aan iedere wetssfeer een „autonomie in eigen kring" toe, maar het is slechts een zeer betrekkelijke zelfstandigheid. Ter laatste instantie heeft op ieder terrein de Kerk de normen te stellen, voor zoover zij oordeelt, dat het heil der zielen haar inmenging eischt. Daarom is het Calvinistisch beginsel der „souvereiniteit in eigen kring" aan de Roomsche gedachtenwereld innerlijk vreemd.

Nimmer scheen de Christelijke levens- en wereldbeschouwing zulk een gesloten wetsidee te hebben ontwikkeld als in het Thomisme.

Maar de bijl lag alreede aan den wortel. De wereldgeschiedenis hield ook over deze geniale conceptie gericht.

De zwakke plekken in dit monumentale geestesbouwwerk lagen voornamelijk in tweeërlei:

1e. in de samenvoeging van Christelijke en heidensche denkbeelden, ook al werden de laatste van openlijke ketterij gezuiverd;

2e. in de omstandigheid, dat de Thomistische levens- en wereldbeschouwing in haar oorspronkelijken vorm, ondanks alle rekbaarheid,

toch een levens- en wereldbeeld onderstelde, dat slechts een periode, een phase in de wereldgeschiedenis zou vullen.

ad 1um. De Christelijke gedachte was diep geworteld in Gods wilssouvereiniteit. God is de Heere over de schepping, Wiens wijsheid niet naar eindigen maatstaf kan worden gemeten. Het verlossingswerk is een groot goddelijk mysterie, dat aan de menschelijke wijsheid getoetst, den Joden een ergernis, den Grieken een dwaasheid is. Zijn wetten laten geen hooger maatstaf toe dan den wil Gods, die heilig en volkomen is.

Deze echt-Christelijke gedachte overheerschte, ondanks alle Platonische bijmengselen, de wetsidee van Augustinus.

Maar de Grieksche wijsbegeerte had een lijnrecht tegenovergestelde opvatting der goddelijke wijsheid. Hier werd de godheid gemeten naar den maatstaf der menschelijke rede, de Grieksche geest zocht naar een wetsidee, een conceptie van bouw en samenhang van het heelal, die zijn schoonheidsgevoel bevredigde. De menschelijke rede kreeg hier den voorrang ook in de godsbeschouwing.

In het Thomisme werd dit z.g.n. primaat van het intellect sterk op den voorgrond gesteld. Wel sloot Thomas onmiddellijk de genademysteriën van alle redelijk onderzoek af, maar toch kreeg op het geheele natuurlijk terrein de menschelijke rede den scepter in handen. Zelfs de *uitwendige overgang* van natuur op genade werd in de Thomistische wetsidee redelijk geconstrueerd met behulp van Aristoteles' organische ontwikkelingsgedachte. De totaal verwoestende kracht der zonde werd ten gunste van een betrekkelijke goedheid der gevallen natuur ingeperkt.

Nu ontbrak het van meet af in de Christelijke Kerk der middeleeuwen niet aan richtingen, die zich met dit intellectualisme, deze overwoekering der Christelijke leer door heidensche wijsbegeerte, niet konden vereenigen.

Tegenover het primaat van het intellect, dat aan de rede hoogere waardij toekent dan aan het geloof, stelden zij den voorrang van den wil, de wilssouvereiniteit Gods, in Christelijken zin.

Tweeërlei richting ontwikkelde zich gedurende de Middeleeuwen in deze lijn.

1. Een sectentype, dat de rationalistische verzoening tusschen natuur en genade, tusschen *wereldleven* en *koninkrijk Gods* radicaal verwierp, en zijn uitgangspunt uitsluitend nam in de absolute, voor allen zonder uitzondering geldende evangelische wet der volkomenheid. Deze secten zagen het Koninkrijk Gods slechts in de zedewet voor het persoonlijk leven. De gedachte der goddelijke voorzienigheid raakte met het goddelijk wereldplan op den achtergrond. Daardoor werd de samenhang tusschen alle wetssferen radicaal vernietigd. De wetten voor het persoonlijk leven van den Christen kregen een absolutistische macht en deden den blik sluiten voor de veelheid van andere wetssferen, waaronder de goddelijke souvereiniteit het menschdom geplaatst heeft. Het gevolg was in 't gematigd sectarisme een absoluut indifferente houding tegenover alle wereldlijke ordeningen, een vorming van engere gemeenschapjes van

heiligen buiten alle verband van kerk en staat. In 't radicale sectarisme, gelijk het Hussietendom en de boerenbeweging in Engeland ten tijde van Wycliffe, werd de spits der evangelische wet der volkomenheid radicaal- revolutionair gericht tegen alle wereldlijke en kerkelijke ambten en instellingen. In Christus is geen rijk of arm, geen overheid en onderdaan. Alleen Christus zelf is Koning en bezitter van ons leven. Weg dus met alle wereldlijke overheid, militaire macht, straffen, eigendom en kerkinstituut. Terug naar den evangelischen toestand van gelijkheid en goederengemeenschap.

Dit sectentype vernietigde de christelijke levens- en wereldbeschouwing in haar wetsidee en was in zijn uitgangspunt immer revolutionair, radicaal, dweepziek.

2. Een meer gematigde richting, die tot Augustinus' Christelijke lijn terugging en de theologie aan de overheersching der natuurlijke rede zocht te ontworstelen. Een richting, die de kern der Thomistische wetsidee aantastte in haar organische ontwikkelingsgedachte. De goddelijke wilssouvereiniteit werd weer laatste norm van ons handelen. De wet kreeg, althans op beperkt terrein (moraal en religie), het karakter van *grens* tusschen goddelijke en menschelijke rede. Boven de goddelijke wet kan de natuurlijke rede hier niet uitvragen. De mensch is door de wet begrensd en beperkt. Het was vooral de Franciskanerorde, die deze gedachte levendig hield. *Duns Scotus* was de geniale woordvoerder dezer gedachtenrichting. Ze vernietigde de *redelijke* eenheidsconstructie tusschen de wetssferen, en moest daarom op den duur noodwendig voeren tot de aanvaarding van een veelheid van wetssferen, die ieder binnen eigen kring zelfstandig, alleen in het goddelijk wereldplan, maar niet in de natuurlijke rede, hun verzoening vinden.

Tot de consequenties doorgedacht moest deze richting ook op den duur noodwendig in botsing komen met de kerkelijke suprematie over alle levensterrein, tot een vrijmaking van de wereldlijke levenssferen uit het harnas der kerkelijke eenheidscultuur. Voorloopig werden deze consequenties geremd door een positivistisch geloof in het gezag der kerkelijke overlevering, welker ordeningen en decreten als gelijkwaardige geloofsnorm naast de Schrift werden erkend.

Het wereldbeeld, de gezamenlijke levensverhoudingen, waren voorloopig voor deze consequenties nog niet rijp.

ad 2um. Intusschen, de wereld- en levensverhoudingen begonnen zich tegen het einde der Middeleeuwen radicaal te wijzigen. De kerkelijke eenheidscultuur, waarin de kerk het geheele leven van bovenaf leidde, baseerde in materieelen zin haar positie vooal op twee factoren: 1e. op haar krachtige rechtsordening in de kanonieke wetgeving, die het wereldlijk recht, versplinterd als 't was in tal van primitieve landrechten, op belangrijke terreinen overwoekerde en terugdrong; 2e. op haar geldmacht, waardoor zij, bij de heerschende verhoudingen der bescheiden natuurhuishouding, alle middelen bezat om de wereldlijke machten in onder-

geschiktheid te houden. Deze beide steunpilaren begonnen te wankelen sedert de opkomst der nationale, centraal georganiseerde staten, die stap voor stap het verloren terrein op de kerk heroverden, en sedert de wederintreding der geldhuishouding, veroorzaakt door tal van onderling samenhangende factoren, welke het economisch leven een expansie, een uitbreiding gaven, als in vroegeren tijd niet gekend was. Geleidelijk ontworstelde zich thans de eene levenssfeer voor, de andere na, aan de samenhoudende greep der kerkelijke eenheidscultuur. Economische orde en wereldlijke rechtsorde begonnen zich geleidelijk af te teekenen als eigen souvereine wetssferen.

In de levens- en wereldbeschouwing werd de ontbindende werking, die reeds de feitelijke ontwikkeling der levensverhoudingen op de kerkelijke eenheidskultuur had, sterk bevorderd door de opkomst van het z.g.n. jongere *nominalisme* onder leiding van den Oxforder Franciskaan *Willem van Ockam.*

Dit nominalisme verwierp de realiteit van de z.g.n. universalia (algemeene begrippen, als kerk, staat) en zag in deze begrippen niets anders dan woorden, die een verzameling individueele dingen aanduiden.

Daardoor werd van meet af een breuk geslagen in het Roomsche kerkbegrip. De kerk is in nominalistischen zin slechts een verzameling van individueele geloovigen. Ook de staat werd uit de individuen opgebouwd, het staatsgezag ter laatste instantie uit den wil der gezamenlijke individueele onderdanen afgeleid. De leer van het maatschappelijk verdrag, het heerschappijverdrag en de volkssouvereiniteit, deed haar intrede, als natuurrechtelijk beginsel in de eeuwige natuurwet gegrond.

De Thomistische wetsidee werd door dit nominalisme in nog veel radicaler zin dan bij Duns Scotus uiteengescheurd, doordat alle verband tusschen natuur en genade, het Koninkrijk Gods en de wereldlijke instellingen, werd geloochend. Op zedelijk en religieus terrein werden de wetten gegrond in een loutere willekeur Gods, als laatste norm. De zedelijke natuurwet is niet, gelijk Thomas van Aquino zeide, een onveranderlijke wet in het wezen Gods gegrond. God had evengoed een egoïstische moraal door Zijn souvereinen wil kunnen sanctioneeren. Zoo werden de grondslagen van recht en zedelijkheid, kerk en staat, door het nominalisme ondermijnd. De samenhang tusschen de wetssferen was verbroken.

De staatsorde werd van de Kerk geheel geëmancipeerd en souverein verklaard; alle wereldsche aanspraken der kerk werden met een beroep op het evangelisch ideaal der armoede en gelijkheid afgewezen.

Het Roomsche kerkbegrip werd in zijn hartader, het hiërarchisch instituutskarakter, aangetast en het leekenelement in de kleinere verbanden tegen het kerkgezag gemobiliseerd.

De ontbinding der Christelijke levens- en wereldbeschouwing scheen nabij.

* * *

Te midden van den geleidelijken ondergang der middeleeuwsche eenheidscultuur verheft zich dan een beweging van mateloozen levensdrang, schoonheidsbegeerte en dorst naar weten. Het is de geweldige golfstroom van renaissance en humanisme, die ofschoon in Italië begonnen, zich nochtans als een universeele beweging over alle beschaafde landen van Europa uitstortte.

Zij was van nominalistischen, individualistischen stam, maar borg, in tegenstelling tot het middeleeuwsche nominalisme, in zich de belofte van een nieuwe levens- en wereldbeschouwing.

Het nominalisme had in de school van Ockam voorbereidend gewerkt om de humanistische geestesrichting, die tot op den huidigen dag een eigen stempel van levens- en wereldbeschouwing bezit, mogelijk te maken. Het had aan de kerkelijke eenheidscultuur theoretisch den zwaarsten slag toegebracht door de meedoogenlooze verstoring der Thomistische wetsidee. Het had met scherpen blik in deze wetsidee het monsterhuwelijk gezien tusschen Christelijke en heidensche gedachtenwereld. De Christelijke en heidensche lijnen in de middeleeuwsche levens- en wereldbeschouwing waren onder zijn scherpe analyse uit elkander geweken. De eerste lijn zou straks opnieuw door de Reformatie worden aangevat, ter ontwikkeling van een Christelijke levens- en wereldbeschouwing van reformatorisch stempel. De tweede lijn werd thans vol geestdrift aangevat door de renaissancebeweging.

Bij de behandeling van deze, voor de ontwikkeling van den modernen tijd zoo gewichtige, geestelijke strooming, moest ik in mijn studiereeks de methode veranderen. Immers, van nu aan was de wetsidee niet meer het onbestreden uitgangspunt, dat de levens- en wereldbeschouwing van den aanvang af beheerscht. Alle levenssferen, van den samenhoudenden band beroofd, begonnen veeleer in een chaotisch naast-elkander, in een zuiver individualisme, een wedloop naar de suprematie, naar de overheersching. Eerst geleidelijk, toen het wilde enthousiasme van den aanvang tot bezinking kwam, begon de behoefte aan den opbouw van een eigen humanistische levens- en wereldbeschouwing zich te doen gevoelen. Zoo ontwikkelde zich dan ook geleidelijk weer een wetsidee, maar nu een van humanistisch stempel, een wetsidee, die overeenkomstig haar individualistische afkomst, bij haar preciseering en uitwerking, de meest bonte schakeeringen zou vertoonen.

Maar een wetsidee, die, evenals die van alle zuiver Christelijke levens- en wereldbeschouwingen, in het allereerste antwoord op de twee primaire vragen, die naar den oorsprong en die naar den samenhang van alle wetssferen, een *eenheid* vertoont.

Terwijl de Christelijke richtingen, ondanks alle onderling verschil bij de uitwerking, de eerste vraag gemeenzaam beantwoorden met een belijdenis van de goddelijke Schepperssouvereiniteit, beantwoorden de rationalistische humanistische stroomingen haar met de belijdenis van de *souvereiniteit der menschelijke rede*. Terwijl het Christendom gemeen-

zaam het onderling verband en den samenhang tusschen de wetssferen zoekt in Gods voorzienig wereldplan, zoeken de humanistische richtingen dien samenhang gemeenzaam in de *eenheid der souvereine rede,* die uit zich zelf in *continue lijn* de wetten, die leven en wereld beheerschen, voortbrengt en bij dit scheppingsproces tegelijk *de wet van den onderlingen samenhang in de rede* ontdekt.

Gelijk gezegd, eerst geleidelijk en onder inwerking van tallooze factoren, kreeg deze humanistische gedachtenrichting die markeerende lijn, welke het fundamenteel onderscheid, de onoverbrugbare antithese zoowel met Roomsch-Katholicisme als Reformatie voor ieders oogen zou voeren.

De uiteengeslagen stukken moesten eerst geleidelijk aan elkander worden geknoopt en van den nieuwen levens- en wereldkijk worden doordrongen.

Dit proces laat ik U zien in vier hoogst belangrijke verschijnselen van renaissance en humanisme.

1. de opkomst van de leer der staatsraison in Macchiavellistischen zin;
2. de ontwikkeling van het nieuwe wetenschapsbegrip in de opkomende natuurwetenschap;
3. de ontwikkeling der verdraagzaamheidsidealen als symptoom van een nieuwe humanistische godsdienstbeschouwing;
4. de ontwikkeling der modern-humanistische natuurrechtsleer.

De opkomst van het *Macchiavellisme* was een symptoom van het doordringend besef, dat de staatkunde eigen souvereine wetten heeft, die niet worden beheerscht door zedewet of kerkelijk gezag. Het was in maatschappelijken zin sterk beïnvloed door de diep immoreele, heidensche geweldpractijken aan het Roomsche hof en aan de hoven der kleinere of grootere Italiaansche staten. Het brak voor de staatkunde met allen godsdienst of zedewet. Het herstelde het oud-Romeinsche machtsideaal in vollen glans. Het zag de politiek beheerscht door slechts één wet: het heil van den staat, waaraan al het andere: godsdienst, zedelijkheid en individueel belang der burgers dienstbaar moest zijn. Maar tegelijk zag reeds Macchiavelli die staatkundige grondwet in een verband en samenhang met een algemeene natuurwet voor geheel de schepping, die met blinde noodwendigheid achter iedere oorzaak het gevolg zet. Een Stoïcijnsch-heidensche grondgedachte, welke echter onder inwerking van het moderne wetenschapsbegrip, op den duur sterk van karakter zou veranderen.

De opkomst van het moderne wetenschapsbegrip ontsprong allereerst uit een intuïtieve begeerte van het moderne menschdom, om ook de sfeer der wetenschap aan de kluisters der kerkelijke eenheidskultuur te ontworstelen, het denken souverein te verklaren en te ontwringen aan alle autoriteitsgeloof. Het werd voorbereid door de machtige ontdekking van *Copernicus,* dat het vroegere wereldbeeld op valschen schijn berustte. Dit oude wereldbeeld zag de aarde als rustend centrum van het heelal, waaromheen in grootere of kleinere kringbeweging de sterren en planeten hun baan beschreven. In de hemelsfeer gaat alle beweging naar wis-

kundig zuivere wetten. In de sfeer van het ondermaansche daarentegen heerschen geheel andere wetten, die nimmer wiskundig zijn te berekenen. Men dacht zich dan bovendien de hemellichamen bezield door geestelijke wezens, die ieder hemellichaam in beweging zetten en houden. Een geheele mythologie, een fabelleer werd aan die geestelijke bewegingskrachten verbonden.

Copernicus, schoon daaraan reeds voorafgegaan door middeleeuwsche denkers uit Ockam's school, verstoorde dezen schijn. Hij toonde langs methodischen weg aan, dat de aarde niet het centrum van het heelal kan zijn, maar slechts een zeer kleine bol in het zonnestelsel. Daarmede scheen voor den humanistischen geest de oude Christelijke waan, dat de geheele schepping ter wille van den mensch, den aardbewoner bestaat, voor goed verstoord. *Giordano Bruno* ontwikkelde dan een nieuwe philosophie, waarin het heelal als onbegrensd en oneindig werd geproclameerd. Onbegrensde mogelijkheden schenen in die natuur te liggen. Maar de verdorde scholastiek, die zonder de *zaken* te kennen, alle vragen met ingewikkelde wijsgeerige begrippen beantwoordde, waarvan de gekunsteldheid evenredig was aan de armoede aan inhoud, de armoede aan waarachtige *wetenschap,* had niet de juiste *methode,* om aan die natuur haar geheimen te ontworstelen. Het Aristotelisch wetenschapsbegrip, waarop de middeleeuwsche scholastiek zich grondde, had het denken daarop niet voorbereid. Het *verklaarde* de verschijnselen niet wetenschappelijk, het speurde niet de wetten na, die de verschijnselen inwendig veroorzaken, maar nam ze zonder ontleding als voor het denken gegeven aan. Alle kennis werd door Aristoteles gezien in de indeeling van verschijnselen onder bepaalde algemeene begrippen, evenals de biologie de individuen rangschikt onder soorten en klassen. De biologie, de leer van het plantaardig en dierlijk organisme, was bij Aristoteles het voorbeeld van alle wetenschappen, evenals ook zijn wetsidee aan het beeld van het biologisch organisme was ontleend.

Tegenover dit naieve en onjuiste wetenschapsbegrip begon de renaissance reeds vroegtijdig aansluiting te zoeken bij het *Platonisch* wetenschapsbegrip, dat aan het denken den eisch stelde de verschijnselen te ontleden en de wiskundige berekening op die ontlede verschijnselen toe te passen op den grondslag der wetenschappelijke hypothese. *Keppler* en *Galileï* pasten deze methode met groote genialiteit op de natuurverschijnselen toe. De ontdekking van de wetten der planetenbeweging door Keppler en van de valwetten door Galileï waren voorbeelden van zuiver wetenschappelijk denken en toonden, wat het menschelijk denken vermocht, mits het de juiste methode van wetenschappelijk onderzoek aanwendde.

Het moderne begrip der natuurwet, die alle verschijnselen in het heelal *zonder uitzondering* beheerscht, was ontdekt. Het natuurwetenschappelijk denken wendde zich af van het scholastisch onderzoek naar het verborgen wezen der dingen, om de verschijnselen voortaan met behulp der wiskunde

alleen te leeren kennen naar de wetten, die ze in 't leven roepen en ze aan eindelooze wisseling en verandering onderwerpen.

Op den humanistischen geest oefende deze nieuwe methode een ongemeene bekoring uit. Het was alsof de menschelijke rede in de methode der natuurwetenschap de geheele wereld der zinnelijke verschijnselen afbrak, om ze dan vervolgens met behulp der mathematische methode weer als een streng stelsel van onderling samenhangende natuurwetten op te bouwen. De poneering van de souvereiniteit der menschelijke rede was in de jonge natuurwetenschap begonnen, om straks in de „Aufklärungsperiode" alle autoriteitsgeloof uit zijn laatste schuilhoeken te verjagen.

De verbreiding van het natuurwetenschappelijk denken werd ongemeen bevorderd door de wijziging van het maatschappelijk beeld. De ontdekking van nieuwe werelddeelen, de wederintrede der geldhuishouding, de uitbreiding van handel, zeevaart en industrie eischten nieuwe wegen en middelen, die alleen de natuurwetenschap zou kunnen verschaffen. Zoo drong allengs de nieuwe wetenschappelijke methode op alle terreinen van wetenschap door.

Intusschen had reeds lang te voren het humanisme beslag gelegd op de religieuze en zedelijke denkbeelden van den renaissancemensch.

Had reeds het middeleeuwsch nominalisme, zoowel als de middeleeuwsche mystiek tegenover het kerk- en staatsverband alle waarde gelegd in het individu, de renaissance ontdekte, gelijk men zegt, opnieuw de persoonlijkheid van den autonomen mensch. Een ware „Heroenkultus" deed zijn intrede in de gekuischte vormen der Grieksch-Romeinsche klassieke beschaving. Men zag die persoonlijkheid als een heelal in 't klein (mikrokosmos), vervuld van alle onbegrensde mogelijkheden, die men in de wereld der natuur ontdekte.

Die persoonlijkheid kon zich ook niet langer schikken in een slaafsch geloof aan de kerkelijke dogma's. Door kruistochten en Levanthandel was men in nauwe aanraking gekomen met andere godsdiensten. Men begon deze religies met de christelijke te vergelijken en ontdekte in de kern belangrijke punten van overeenstemming. Een vrije, ondogmatische geest waarde in de humanistische kringen rond. Het *universeel-theïsme,* de beschouwing, dat alle godsdiensten slechts uitingen zijn van een algemeenen oergodsdienst der menschheid, kreeg de overhand. Het Christendom werd zoo op zijn best beschouwd als hoogste openbaring en ontwikkeling van dien natuurgodsdienst. In deze gedachtenwereld rijpten ook de eerste verdraagzaamheidsidealen tegenover andersdenkenden.

Anderzijds ontwikkelde zich vooral in het Nederlandsch humanisme het z.g.n. *moreel-rationalisme,* dat door het universeel theïsme sterk beïnvloed, zijn oorsprong nam uit een verbinding van den humanistischen geest met de nieuwe vroomheid (devotia moderna), zooals die in de kringen van *Wessel Gansfort, Thomas van Kempen* e.a. had gebloeid.

De kern dezer nieuwe vroomheid was een leekenreligie, die de dogmatische waarheden van het christendom op den achtergrond stelde

tegenover het ideaal van een persoonlijk christelijk leven, het ideaal van de navolging Christi. Christus kwam zoo als volmaakt zedelijk voorbeeld de ziel dichter te staan dan als Verzoener en Verlosser van zonde.

Een sterk-Stoïcijnsche trek van zedelijke autonomie, die in de kern zich van kerkverband en sacramenten onafhankelijk wist en individualistisch de eigen persoonlijkheid in 't centrum van het christelijk leven stelde, liep door deze nieuwe vroomheid heen. Daarnaast openbaarde zich een sterk-mystieke en devote karaktertrek van een innige persoonlijke gemeenschap met Christus.

Erasmus, die in deze kringen was opgevoed, kwam reeds vroegtijdig met het Italiaansche humanisme van Valla e.a. in aanraking. Overwegend practisch en verstandelijk aangelegd, behield hij in zijn verdere ontwikkeling het stempel van het moralisme, van de beschouwing van den godsdienst als volmaakte christelijke *zedeleer,* maar doortrok dit zedelijkheidsideaal met den humanistischen geest.

Uit deze verbinding ontstond het moreel rationalisme, dat reeds een voorlooper had gehad in den beroemden Italiaanschen humanist *Lorenzo Valla.* Anti-dogmatisch, verzoenend van karakter, bracht Erasmus' theologie een nieuwen vorm van *bijbelsch humanisme,* dat de kern des Christendoms niet in de verlossingsleer, maar in het ideaal van den christelijk-zedelijken levenswandel zocht. De Stoïsche karaktertrekken begonnen deze „leekenreligie" steeds sterker te teekenen. De christelijke zedeleer stemt overeen met het natuurlijk verstand, het natuurlijk licht. De dogmatiek met haar verlossingsleer, haar leer van de drieëenheid enz., gaat uit boven de grenzen der menschelijke rede en is ook eigenlijk ter zaligheid minder noodig. De dogmatische waarheden moeten alleen worden aanvaard op gezag der kerk, een gezag, dat Erasmus ondanks alle verbitterde aanvallen op de kerkelijke toestanden zijner dagen, bleef erkennen. Het aristocratisch ideaal, dat in het humanisme aanvankelijk diep was geworteld, eischte een rem voor de leekenreligie. Die rem werd gezocht in een absolutistische gezagsleer, zoowel in kerk als staat.

In Erasmus' school werden de groote Nederlandsche humanisten *Coornhert* en *Hugo de Groot* opgevoed, die intusschen ook het protestantisme op zich hadden laten inwerken. In de felle godsdiensttwisten hunner dagen, waarin Roomschen, Calvinisten, Lutherschen en Dooperschen ieder voor zich de waarheid opeischten, ontwikkelden zij het ideaal van een algemeen christelijke kerk boven geloofsverdeeldheid, gegrond op een zeer eenvoudige geloofsbelijdenis, welke iedere secte zou kunnen onderschrijven. Zij verdedigden het echte humanistische verdraagzaamheidsideaal, van vrijheid van leer in de kerk, onder behoud van een algemeen en elastisch gestelde christelijke geloofsbelijdenis. Zij gingen uit van het humanistisch standpunt, dat de staat het opperbestuur over de kerk heeft in alle zaken van tucht en organisatie. Daarom verdedigden zij een tolerantie *binnen het kerkverband,* gehandhaafd door den staat, als souverein over de kerkelijke aangelegenheden. Hiermede stonden zij

geheel op 't standpunt der humanistische regentenpolitiek, die in de periode der ernstige godsdiensttwisten tusschen Gereformeerden en Arminianen tot de ergste geloofsverdrukking zou leiden.

Het humanisme bevatte niet de zaden voor de ware tolerantie, omdat het beginsel der souvereiniteit in eigen kring, dat alleen de ware verdraagzaamheid waarborgt, in botsing kwam met de autonomie der menschelijke rede, waaruit het humanistisch verdraagzaamheidsideaal was gesproten.

In Frankrijk hadden zich reeds bij *Jean Bodin* universeel- theïsme en moreel-rationalisme verbonden. Zulks bleek uit een geschrift „Heptaplomeres" van zijn hand, waarin het recht van den universeelen natuurlijken godsdienst krachtig verdedigd werd, de kern van dezen godsdienst in den zedelijken levenswandel werd gelegd en een ongekend stoute verstandskritiek op de christelijke dogmatiek werd geoefend.

De burgerlijke verdraagzaamheid wordt hier krachtig verdedigd als principieele redeëisch.

Allengs toonde het moreel rationalisme zijn waar karakter. Het stelde de christelijke theologie met zijn dogmatiek onder de sonvereiniteit van de menschelijke rede, van diezelfde rede, die straks op het gebied der wetenschap zijn souverein karakter zou proclameeren.

In het *Socinianisme* haalde het reeds een streep door de geheele christelijke overlevering en bouwde een eigen dogmatiek op van rationalistisch stempel.

Zoo spitste zich allengs de modern-humanistische wetsidee van het rationalisme in hare algemeene grondtrekken toe. Op alle terrein werd de souvereiniteit der rede geproclameerd, de religie als niet langer bovenredelijke macht onder haar scepter gedwongen. Open bleef voorshands nog de primaire vraag naar de wijze, waarop de verhouding en onderlinge samenhang der wetssferen redelijk moest worden geconstrueerd.

Eén ding stond echter vast. De souvereiniteit der menschelijke rede, als grondslag van alle humanistische levens- en wereldbeschouwingen van rationalistischen inslag, eischte, dat ook de *samenhang en onderlinge verhouding der wetssferen* in het denken zelve zou worden gevonden en niet daarbuiten in een bovenredelijk wereldplan Gods.

De mathematische methode der natuurwetenschap had voor het humanistisch bewustzijn reeds de continuïteit van dat denken aan het licht gebracht, doordat zij de wiskunde had toegepast op kengebieden, die vroeger voor wiskundige bepaling ontoegankelijk hadden geschenen. De eerste grens van het denken, de stoffelijke natuur, was dus reeds gevallen. Wat stond in den weg aan de gedachte, dat op den duur naar analoge methode alle andere wetssferen uit het souvereine denken zouden kunnen worden geconstrueerd? Dan lag de samenhang tusschen die wetssferen toch duidelijk in de *methode* van het menschelijk denken, dan was alle gedachte van souvereiniteit in eigen kring definitief vernietigd. Alle *wetsgrenzen* werden dan *betrekkelijk*. Dezelfde menschelijke rede, die

de wetten aan de natuur dicteert, dicteert ze ook aan zedelijk, rechts- en godsdienstig leven. Welnu, in de eenheid en continuïteit van het denken ligt dan ook het tweede element der wetsidee: de onderlinge verhouding en samenhang der wetssferen.

Ik toon nu in mijn studiereeks aan, hoe deze doorvoering der mathematische methode geschiedde op de terreinen van recht en zedelijkheid in de *humanistische natuurrechtsleer.*

Daarbij laat ik zien, hoe de opkomst dezer natuurrechtsleer door het geheele maatschappelijk en staatkundig beeld van den beginnenden nieuwen tijd werd beïnvloed. Het economisch leven had de kluisters der kerkelijke zedeleer, die het poogde te beheerschen, geslaakt en was in monopoliewezen en vroeg-kapitalisme een ontwikkelingsperiode ingeschreden, waarbij het zedelijk leven, zoowel als het recht, ernstig gevaar liepen onder het gewicht van den geldmammon te worden verstikt. Tegelijkertijd viel de opkomst der moderne nationale staten, die in het vorsten-absolutisme het onder leenstelsel en standenwezen versplinterde staatsgezag weer centraliseerden, maar tegelijkertijd een schier infernaal Macchiavellisme toepasten, om dit doel te bereiken. In het publieke leven schenen de wetten van recht en zedelijkheid hun gelding te hebben verloren!

Het was het mateloos-individualisme van den renaissancetijd, dat alle levenssferen uiteen had geslagen en daardoor de eene onder de andere verpletterde.

In de moderne natuurrechtsleer deed het humanisme de eerste poging om het gebroken levens- en wereldbeeld althans ten deele weer te herstellen. De souvereine rede moest dit doen, door aan te toonen, dat er vaste beginselen van recht en zedelijkheid in de natuurlijke rede zijn ingegraveerd, die langs mathematisch-zekeren weg kunnen worden vastgesteld. De Stoïsche philosophie had reeds vroeger in 't humanisme dienst gedaan om de autonomie van den zedelijken wil te proclameeren. Nu moesten de Stoïcijnsche grondbegrippen in recht en moraal nog langs mathematischen weg uit de rede worden geconstrueerd.

Ik laat nu zien, hoe dit proces van doordringing van het moderne wetenschapsbegrip op de terreinen van recht en zedelijkheid werd bevorderd door de doorwerking van het nominalisme op dit gebied, dat reeds in de middeleeuwen begrippen als staat en kerk, die voor het Thomisme als bovenpersoonlijke realiteiten golden, ging ontleden in hun kleinste elementen, de individuen. Uit de individuen werd dan met den staat zelve tenslotte ook het overheidsgezag weer teruggewonnen. In den modernen tijd verbindt zich dan dit nominalisme met de denkbeelden van den Griekschen wijsgeer *Democritus,* die vóór Plato het mathematisch wetenschapsbegrip veel consequenter dan deze had doorgevoerd en in de geheele natuur slechts twee realiteiten aannam: de atomen, als kleinste ondeelbare stofdeeltjes en de beweging van stoot en druk, waardoor deze atomen in verschillende aggregaattoestanden zich samenvoegen.

Naarmate het nominalisme zich meer en meer losmaakte van het eerste grondelement van alle Christelijk denken, de goddelijke wilssouvereiniteit, begon het de mathesis steeds meer als den grondslag van alle wetenschap te beschouwen. En zoo zien we nog in de Middeleeuwen een *Marsilius van Padua* en *Johan van Jandun* optreden, die in hun rechts- en staatsbeschouwing zich van alle goddelijke wetsgrondslagen, als zijnde niet voor mathematisch bewijs vatbaar, losmaken, en in een zuiver naturalistische beschouwing alle recht laten rusten op het utiliteitsbeginsel, dat de menschen er toe dreef, aan den oorspronkelijken natuurstaat zonder recht een einde te maken en een geordend staatsleven te scheppen.

Dan is de verbindingsschakel tusschen het nominalisme en het latere humanisme gelegd. Een geheel nieuwe, humanistische levens- en wereldvisie zou deze nominalistische gedachtensfeer doordringen!

Geboren uit een nieuw *levens-ideaal,* de souvereiniteit van de menschelijke persoonlijkheid, zou nu ook het humanistisch *wetenschapsideaal,* de geheele schepping met het eigen souvereine denken te beheerschen en als 't ware uit haar logischen oorsprong te construeeren, zijn zegetocht in de moderne wereld aanvangen!

Het was de genetisch-analytische methode der mathematische natuurwetenschap, welke in stee van de aloude Aristotelische vraag naar het *wezen* der dingen, die naar hun ontstaan uit hun logischen, *tot het laatste element ontleedden oorsprong* stelde. De toepassing van dit mathematisch wetenschapsbegrip op het natuurrecht liet zich — voorzoover het inderdaad op serieuze wijze geschiedde — onmiddellijk naspeuren in de *analyse,* in de *ontleding* van begrippen, die door de naieve beschouwing als absoluut en vaststaande werden aangemerkt.

De staat met het overheidsgezag werd het probleem, waarop zich alle scherpte van het mathematisch geschoold denken spitst!

Reeds in de probleemstelling van *Nicolaus Cusanus,* die zelf geheel in de overgangsperiode leefde, is de gedachtengang van het humanistisch natuurrecht in zake de rechtvaardiging van den staat in nuce vooruitgegrepen: Hoe wordt uit de veelheid van individuen, die ieder op zich zelf een onvergelijkbare eenheid zijn en die in neiging, aanleg, wil en begeerte telkens en telkens met elkander in botsing komen, een staatswezen; hoe is het te begrijpen, dat uit de veelheid van wil, de eenheid van den staatswil, het overheidsgezag, ontspruit?

Deze geheele vraagstelling wordt door den Cusaner geplaatst in het raam van zijn metaphysisch-mathematische leer van de *concordantia* of *coincidentia oppositorum* (het samenvallen van de tegenstellingen der veelheid in de hoogere eenheid, ter laatste instantie in God).

Gelijk de kromme en rechte als cirkelboog en koorde tenslotte in de punt samenvallen, wanneer men beider grootte tot nul laat naderen en gelijk men beide dus uit de punt kan construeeren, zoo moeten ook de staat en het overheidsgezag niet als *vaststaande dingen* worden begrepen, maar veeleer *genetisch* worden *geconstrueerd* uit de kleinste en laatste

elementen. De vraag luidt dan niet meer rechtshistorisch en positief-rechtelijk, hoe zijn de staat en het overheidsgezag *historisch* ontstaan en hoe is naar de geldende rechtsorde de concrete verhouding tusschen volk en overheid geregeld, maar *natuurrechtelijk, absoluut*: hoe moet *de rede* verschijnselen als staat en overheidsgezag *construeeren,* opdat zij als recht kunnen worden *begrepen?* De volgens Thomas van Aquino in de eeuwige wereldorde (de organische wetsidee, de lex aeterna) *vaststaande substantieele* vorm van 's menschen sociale natuur, die het denken als *gegeven* heeft te aanvaarden, is door het nominalisme als toereikenden grond voor den staat verworpen. Dit nominalisme kent geen organische wetsidee meer!

De staat moet door het denken worden geconstrueerd en logisch geschapen uit het individu. Eerst wanneer de staat wordt gedacht als ontstaan uit een vrijwillig verdrag van alle individuen, die daardoor hun bijzondere willen tot een algemeenen wil hebben vereenigd, is hij inderdaad onder de heerschappij van het mathematisch denken gesteld. In den staatswil als hoogere eenheid vallen alle tegenstellingen tusschen de individueele willen weg!

Intusschen, hoezeer zich bij Nicolaus Cusanus de wending van het moderne denken ook in het natuurrecht aankondigt, het valt niet te ontkennen, dat van een *systematische* doorvoering van het moderne wetenschapsbegrip op dit gebied bij hem nog niet kan worden gesproken. Het bleef hier nog bij een incidenteele toepassing op het afzonderlijk probleem, dat in de geheele gedachtenwereld van den Cusaner de hoofdrol speelt: Hoe wordt de veelheid (in den staat: de veelheid van individuen) tot eenheid (hier: het staatsorganisme met zijn dwingend overheidsgezag)? Zijn vruchtbaarheid voor het rechtsgebied zou het moderne wetenschapsbegrip eerst kunnen bewijzen, wanneer de geheele stof van het traditioneele natuurrecht zelf, alsmede de geheele staatsleer naar mathematische methode zou kunnen worden behandeld.

De nieuwe problemen der staatsraison, de opkomst en groei der moderne nationale machtstaten, eischten een opbouw van staatsrecht en natuurrecht naar andere methode, dan de scholastiek ter beschikking had.

De moderne staat had zich van de kerkelijke overheersching vrijgemaakt. De middeleeuwsche gedachte van het Corpus Christianum was voor ieders oogen gehoond door het bondgenootschap, dat de Fransche koning Frans I met den Turkschen sultan had gesloten tegen den Duitschen keizer. Naar tweeërlei zijde hadden de humanistische juristen de souvereiniteit der nationale monarchie te verdedigen: eenerzijds tegen de aanspraken des pausen op het opperheerschap over alle wereldlijke vorsten en heerschappijen, anderzijds tegen de aanspraken van den Duitschen keizer op het imperium.

Zoo kwam staatsrechtelijk allereerst het *probleem der souvereiniteit* naar voren, dat vanzelf ook leidde tot omvangrijke historische en juridische studie van het nationale en buitenlandsche recht.

In de souvereiniteitsleer van *Jean Bodin* trachtte het humanistisch denken voor het eerst de geheele stof van het staatsrecht naar mathematische methode te construeeren. In den tijd, waarin deze souvereiniteitsleer ontstond, was de nieuwe natuurwetenschap nog niet haar zegetocht gebonnen. Een Keppler en Galileï waren nog niet opgestaan. Slechts het nieuwe levens-ideaal, de autonomie van de menschelijke persoonlijkheid, was het geestdriftig parool, dat de meest uiteenloopende geesten tegen de scholastische legerorde te wapen riep!

Doch in deze gistend-revolutionaire beweging begonnen zich toch alras nieuwe tendenzen en richtlijnen af te teekenen.

Het platonisch wetenschapsbegrip heeft beslag gelegd op de meest-eminente geesten der renaissance. De mathesis, de wiskunde, wordt als eenige zekerheid biedende wetenschap, allengs het plechtanker, waaraan ieder, die nieuwe wegen aan het menschelijk denken wil openen, zich hoopvol vastklemt.

In den menschelijken geest zelve, is het denkend bewustzijn, en niet daarbuiten, moet de zekerheid der waarheid worden gezocht; dat is de gemeenschappelijke overtuiging van een breede schare humanisten.

In dezen tijd treedt *Petrus Ramus* op, die in nauwe geestverwantschap met de beroemde humanisten *Valla* en *Ludovicus Vives* tegenover de Aristotelische denkleer, een nieuwe wetenschappelijke methode plaatst en in Plato's lijn deze methode aan de geometrie oriënteert.

Niet in de Aristotelische sluitreden, die zijn stellingen aan een niet logisch ontleedde en dus onbegrepen werkelijkheid ontleent, maar in de definities en postulaten, die het denken zelve aan zijn wetenschappelijk onderzoek ten grondslag legt, is de bron der wetenschappelijke waarheid te zoeken.

Deze methode nu heeft ook op Bodin's staatsleer haar stempel gedrukt. Ondanks de geweldige hoeveelheid positiefrechtelijk en historisch materiaal, in zijn werk „Over den Staat" samengelezen, kan men niet zeggen, dat zijn souvereiniteitsleer ook maar in 't minst door dit materiaal-onderzoek is beïnvloed. Veeleer worden hier definities ten grondslag gelegd, die als van absoluut-natuurrechtelijken aard, zich met de pretentie aandienen, voor alle tijden en alle plaatsen te gelden. Het weerbarstig, staatsrechtelijk materiaal, dat zich niet in deze schablonen laat wringen, wordt vaak willekeurig vervormd ter wille van het systeem.

Het denken is niet langer de afbeelder der werkelijkheid, maar zoekt de waarheid in zich zelf en vormt het ervaringsmateriaal om naar de normen, die het naar zijn subjectief immanent waarheidsbegrip zelve opstelt. Tegelijk wordt nu ook de staatsrechtswetenschap vrijgemaakt van theologie en metaphysica. Ze treedt als een wereldlijke vakwetenschap op met zelfstandig terrein.

Nog in een tweede opzicht beteekent Bodin's souvereiniteitsleer een keerpunt in de nominalistische gezagsopvatting.

Werd tot nu toe het individualisme dienstbaar gemaakt, om de volks-

souvereiniteit natuurrechtelijk te construeeren en de overheid onder de wetten te stellen, *Bodin* mag de vader heeten van die humanistische gezagsleer, die de souvereiniteit identiek verklaart met absolute machtsvolkomenheid en de *ontbondenheid van de positieve wetten* tot een *wezenskenmerk* van de *souvereiniteit* stempelt. Alle positieve rechtsnormen worden systematisch begrepen als persoonlijke *wil* van den souverein, de geheele positieve rechtsorde a. h. w. uit dezen souvereinen wil geconstrueerd. Wat ongehoord was in de geheele middel-eeuwsch Germanistische rechtsopvatting, wordt door Bodin met onverbiddelijke systematische consequentie geponeerd: zelfs het gewoonterecht, het oude traditioneele volksrecht, wordt in absoluten zin geheel van den persoonlijken wil van den souverein afhankelijk gemaakt.

M. a. w. de nominalistische machts- en wilsleer, die onder invloed van de stoïcijnsche philosophie reeds de Romeinsche rechtsbeschouwing vergiftigde en in den Romeinschen keizertijd de trotsche leus deed weerklinken: „Princeps legibus solutus est" (de vorst staat boven de wetten) werd door het humanisme vernieuwd en ten grondslag gelegd aan een mathematische constructie van het geheele rechtssysteem uit den souvereinen wil van den heerscher.

Intusschen, diezelfde wilsleer, diezelfde machtsgedachte school ook achter Macchiavelli's leer der staatsraison. Zij moest consequent doorgedacht tot vernietiging van het rechtsbegrip voeren.

Doch zie hier juist een consequentie, welke het humanisme in de kern der zaak onmogelijk kon aanvaarden.

Zijn wetenschapsideaal, georiënteerd aan de mathematische natuurwetenschap, kon weliswaar met zulk een naturalisme, dat in 't wezen der zaak geen behoorlijkheidsregelen kent, vrede hebben. Maar vergeten wij niet, achter het humanistisch wetenschapsideaal stond als stimulans, als allesbeheerschende, irrationeele „Voraussetzung" het humanistisch persoonlijkheidsideaal, dat bij een consequente doorvoering van het wetenschapsideaal zelve ten onder moest gaan.

Dit persoonlijkheidsideaal eischte handhaving van een eeuwig en onveranderlijk natuurrecht. Het wetenschapsideaal kon slechts feiten zien, die door het mathematisch denken als een noodwendigen samenhang moeten worden begrepen. Het persoonlijkheidsideaal daarentegen eischte daarnevens de erkenning van eeuwige normen, die uit het wezen der persoonlijkheid zelve geconstrueerd, haar autonomie als zedelijk wetgever aan het licht moeten brengen.

Daarom moest aan de nominalistische wilsleer, die linea recta naar den afgrond van het Macchiavellisme voerde, weer een rem worden aangelegd. Het natuurrecht moest blijven gehandhaafd, als „Schranke", als grens voor de overheidswillekeur.

Maar die bloote handhaving van een natuurrecht als rem als „Schranke" kon tot niets anders voeren, dan tot een aperte antinomie, een openlijke, voortdurende tegenstrijdigheid tusschen natuurrecht en positief recht, of

dieper tusschen de eeuwige grondslagen van alle recht en tusschen menschelijken willekeur. Immers het positief recht had zelve zijn fundament in een goddelijken-natuurrechtelijken grondslag verloren, het was geheel tot den menschelijken wil teruggevoerd.

Het conflict tusschen natuurrecht en het principe der staatsraison, dat zich latent reeds bij Bodin openbaarde, stimuleerde het humanisme, om het natuurrecht zelve in zijn ganschen omvang te onderzoeken en het een vasten, voor ieder dwingenden grondslag te geven.

Intusschen, die grondslag kon niet meer in de goddelijke souvereiniteit worden gezocht. Het eerste element in de grondstructuur der humanistische wetsidee, de souvereiniteit der rede, waarin persoonlijkheidsideaal en wetenschapsideaal gelijkelijk waren opgelost, moest ook aan het natuurrecht een geheel nieuwe basis, zin en uitwerking geven.

En wederom werd het mathematisch wetenschapsideaal te hulp geroepen, thans om een systeem van natuurrecht uit de rede zelve te deduceeren.

Hugo de Groot ondernam het eerst de taak, uit een abstract, geïsoleerd grondprincipe een geheele codex van natuurrecht af te leiden e. w. naar mathematische methode.

En ziet hier, de scherpste tegenstelling tusschen humanistisch en christelijk natuurrecht, een tegenstelling, die door schrijvers als *Troeltsch* en *Dilthey* bij hun miskenning van den zin der wetsidee, eenvoudig totaal is genegeerd en tot een bloot quantitatief verschil is herleid.

Bij Augustinus, zoowel als bij Thomas van Aquino was het natuurrecht in een organische wetsidee gegrond, de lex aeterna, waarin het natuurrecht in onverbrekelijken samenhang met alle andere wetskringen gesteld was. En juist die inplanting van het natuurrecht in een wetsidee, die ondanks al hare bijmengselen van Platonische en Aristotelische wijsbegeerte, nochtans haar Christelijke *grondstructuur* nimmer verloochende, maakte het onmogelijk zelfs de gedachte te doen opkomen aan een mathematische afleiding van een volledigen codex van concrete rechtsregelen uit een enkel geabstraheerd princiep. Immers wie zulk een program opstelde, moest reeds van te voren het natuurrecht buiten alle organisch verband met de andere wetskringen gesteld hebben, moest het natuurrecht als een *absoluut zelfgenoegzaam beginsel* uit het voorzienig wereldplan Gods hebben losgewrikt. Nòch op historische, nòch op economische, nòch op politieke verhoudingen mag dit humanistisch natuurrecht appelleeren. Het steunt slechts op de souvereiniteit der rede met haar mathematische wetenschapsmethode!

Zoo stelt Grotius het program op, uit de sociale natuur van den mensch zijn geheele tot in détails afdalende natuurrechtsysteem langs mathematischen weg af te leiden.

Ook Thomas van Aquino nam zijn uitgangspunt in de sociale redelijke natuur. Maar hier was dit beginsel in den nauwsten samenhang met de geheele organische wereldorde gesteld. Het appelleerde hier zoowel op

de physische als op de zedelijke orde. Bij Grotius daarentegen wordt, geheel in de lijn van het analytisch wetenschapsideaal een enkele abstracte zijde der menschelijke natuur buiten alle verband tot het wereldplan Gods, tot uitgangspunt der natuurrechtelijke deductie gekozen. Zoo krijgt dit beginsel dat eigenaardig *formalistisch* karakter, waarin het tenslotte geen enkelen materieelen zin meer heeft. En alle concrete conclusies, die uit dit princiep getrokken worden, zijn voorzoover ze inderdaad zin en inhoud hebben, eenvoudig langs geheel anderen weg gewonnen. Het beginsel zelf is leeg en inhoudloos. *Immers zoodra een wetskring uit den organischen samenhang met de andere wordt geïsoleerd, verliest hij zijn zin, zijn inhoud. Dit was immer de ontzaggelijke waarde der Christelijke levens- en wereldbeschouwing, dat zij tegen alle formalisme immer in iederen wetskring het goddelijk providentieel verband met de geheele wereldorde schouwde en inzag, hoe geen enkele wet buiten organisch verband met deze wereldorde bestaat.*

In vier hoofdbeginselen, alle uit zijn abstract grondbeginsel gewonnen, meent Grotius het geheele natuurrecht te kunnen samenvatten, dat hij dan nader in concrete rechtsnormen zal toespitsen: het princiep van het mijn en dijn, dat van de onschendbaarheid der verdragen, dat van verplichting tot vergoeding van schuldig toegebrachte schade, en dat der dwingende sanctie op overtredingen van het natuurrecht.

Al deze beginselen zijn formeel en abstract. Het princiep van het mijn en dijn is hier niet meer, gelijk bij Thomas van Aquino teleologisch gevat in den zin van datgene wat als *noodwendig* middel de volmaking van de natuur is toegeordend. Het is een abstract princiep geworden dat reeds geheel van de nominalistische wilsleer is doortrokken. Nog sterker openbaart dit abstract en nominalistisch karakter zich in het Grotiaansch princiep van de onschendbaarheid der verdragen. Het verdrag wordt geheel losgemaakt van de causa, den rechtsgrond. Ook onzedelijke verdragen verplichten krachtens het natuurrecht. Zoo wordt dit beginsel tot een ware belichaming van de humanistische wilsleer.

Thans wordt ook aan het positieve recht een natuurrechtelijken grondslag gegeven, maar het is geen andere dan het abstract en formalistisch princiep van de onschendbaarheid der verdragen. Dit beginsel leidt, consequent gevat, tot vernietiging van het geheele natuurrecht. Immers men kan bij verdrag alles bepalen. Volgens Grotius zelf kan men zijn eigen vrijheid bij verdrag verkoopen. En het is inderdaad geen wonder, dat langs dezen weg het overheidsabsolutisme zelve natuurrechtelijk wordt gefundeerd.

Ook Hugo de Groot aanvaardt Bodin's opvatting van de souvereiniteit in den zin van niet-gebondenheid door de wetten. Zijn natuurrechtssysteem moet weder als „Schranke" voor de overheidswillekeur dienen. Het geldt zonder meer voor allen, die buiten een staatsorde leven, aanvullend ten opzichte van leemten in het positieve recht en als generale grens voor den overheidswil.

Maar al spoedig blijkt, hoe weinig dit natuurrecht, dat immers in zijn grondbeginselen tot zelfontbinding moet voeren, inderdaad als rem tegen het staatsabsolutisme kan dienen. Allerlei concessies moet De Groot doen, die practisch gesproken zijn natuurrechtssysteem in het wezen bedreigen.

Nog scherper dan bij Bodin spitst zich hier het conflict tusschen natuurrecht en staatsraison toe.

Tot zoover waren wij met de behandeling onzer stof gevorderd. Wij werpen thans een blik vooruit, om den weg te overzien, dien ons verder onderzoek ons zal opvoeren. Daarbij willen wij thans nog niet vooruitloopen op de ontwikkeling van de types der Christelijke wetsidee, welke de reformatie gebracht heeft. Wij bepalen ons voorloopig tot het humanisme in zijn antithese tot het Christendom.

Par. 4. *Perspectieven.*

In de grondstructuur der humanistische wetsidee lag van meet af een eigenaardige antinomie, een onoplosbare tegenstrijdigheid verscholen.

Op de vraag naar den oorsprong aller wetten antwoordt deze wetsidee met een verwijzing naar de souvereiniteit der rede.

Op de vraag naar den onderlingen samenhang antwoord zij met haar princiep der rede-continuiteit. Geen grenzen van souvereine wetskringen kan de rede aanvaarden. Is er een samenhang tusschen de verschillende wetten, dan moet deze samenhang worden gevonden in de continue ontplooiing van de rede zelve.

In deze beide grondelementen der humanistische wetsidee: de *rede-souvereiniteit* en de *rede-continuïteit* waren van meet af twee tegenstrijdige factoren verbonden; het *wetenschapsideaal* en het *persoonlijkheidsideaal.*

Het wetenschapsideaal eischte de absolute continuïteit van het mathematisch denken. Niets mag als gegeven, als door God gesteld worden aanvaard. Het denken zelve moet alle wetten scheppen en ze in het verband der logische continuïteit, der logische ononderbrokenheid stellen.

Verkreeg dit wetenschapsideaal de overhand, dan moest het zijn eigen diep irrationeele „Voraussetzung", zijn eigen stuwenden motor: het persoonlijkheidsideaal vernietigen. Immers dan moest het natuurwetenschappelijk denken in zijn logische souvereiniteit tenslotte de persoonlijkheid zelve onder zijn heerschappij brengen, haar koningswaan vernietigen, de door het denken gedicteerde wetten aan het licht brengen, waaronder die persoonlijkheid zich slaafs als een mechanisme had te buigen.

Verkreeg anderzijds het persoonlijkheidsideaal de overhand, dan moest aan het wetenschapsideaal een halt worden toegeroepen. Maar waar zou die grens worden gelegd? Voor de ziel, voor het recht, voor de zedelijkheid? Maar iedere grens moest hier willekeurig zijn, waar de proclameering der rede-souvereiniteit juist alle absolute grenzen tusschen de wetskringen had opgeruimd. Ja, het persoonlijkheidsideaal zelve bezat

in omgekeerde richting zijn eigen continuïteitstendenz. Het zou, wanneer het in zijn vollen eisch erkend en aanvaard was, evenmin grenzen voor zijn heerschappij willen erkennen als het wetenschapsideaal. Het zou dit wetenschapsideaal zelve moeten degradeeren en terugdringen van schans tot schans.

Hier school die dramatische spanning in de grondslagen der humanistische levens- en wereldbeschouwing, die in het dialectisch proces der historie aan zoo vele onderlinge tegenstrijdige typen van humanistische wetsidee het aanzijn zou schenken!

Reeds in de 17e eeuw, waarin de humanistische wetsidee haar eerste rationalistisch type verkreeg, openbaarde die innerlijke antinomie in haar grondstructuur zich in den verbitterden wetenschappelijken strijd tusschen *Hobbes* en *Descartes*.

Twee denkers, beide één in het enthousiaste geloof aan de souvereiniteit van het denken, beide doordrenkt van het humanistisch persoonlijkheidsideaal, voeren verbitterd het pleit om de grenzen der mathematische wetenschapsmethode.

Descartes capituleerde voor de eischen van het persoonlijkheidsideaal. Met Hobbes voerde hij de moderne mechanistische wetenschapsmethode zonder voorbehoud door over het geheele gebied der zinnelijke natuur. Ja ook het organisme van het menschelijk lichaam vatte hij naar den eisch van het wetenschapsideaal als een mechaniek, welks wetten alleen en uitsluitend door de mathematische natuurwetenschap worden gedicteerd.

Maar voor de ziel, de draagster der persoonlijkheid maakte hij halt. Als twee substanzen, zonder innerlijke relatie, werden ziel en lichaam naast elkander gesteld.

Hobbes daarentegen, gegrepen door de continuïteitstendenz van het wetenschapsideaal, wilde geen grenzen voor de mathematische, natuurwetenschappelijke methode erkennen. Welke rechter zou hier over de actio finium regundorum beslissen? Als het denken souverein was, dan moest met zijn heerschappij ernst worden gemaakt. Dan moest allereerst de logische continuïteit tusschen de mechanische bewegingswetten en de wetten van het zieleleven worden geconstrueerd, dan moesten op den zoo verworven grondslag, ook staat, recht en zedelijkheid in de continuïteit van het wetenschapsideaal worden geconstrueerd. Lichaam en beweging, zie daar de noemer, waaronder alle verschijnselen in natuur- en geesteswereld moesten worden gebracht, wilden zij in de mathematische rekening ingaan! Zoo werd ook Hobbes' natuurrecht, dat inderdaad alle natuurrecht in den wortel vernietigde, in den continuen logischen samenhang van het denken gewonnen! Bij *Spinoza* wordt recht identiek met macht. De laatste consequentie van het wetenschapsideaal werd hier in *naturalistischen* zin getrokken. Zoo kreeg de grondstructuur der humanistische wetsidee reeds haar eerste nog ruwe differentieering in het naturalistisch type en het idealistisch type, die beide slechts polaire

spanningen waren binnen hetzelfde veld van levens- en wereldbeschouwing.

Leibniz tracht de antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal te verzoenen in zijn monadeleer. Het heelal wordt opgelost in een oneindige menigte ruimtelooze bezielde krachtpunten (monaden), die zonder inwerking op elkander, ieder den kosmos in continue eenheid in hun voorstellingen weerspiegelen. Ziel en lichaam konden zoo geheel geïsoleerd worden gevat. De universeele wereldorde (harmonia universalis) houdt ze beide in nauwkeurige correspondentie. Alles wat in de stoffelijke wereld geschiedt, spiegelt zich zonder materieele inwerking, onmiddellijk af in de ziel en in het denken. Maar tegelijk wordt tusschen alle monaden een continue ontwikkeling van lager tot hooger geconstrueerd en die continue overgang is weder in het souvereine denken gegrond. Zoo wordt de universeele wet der harmonie, die er op berekend was, de stoffelijke en geestelijke wereld in hun eigen zelfstandig wezen te handhaven en zoo wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal te verzoenen, zelve identiek met de grondwet der logische continuïteit, het parool van het humanistisch wetenschapsideaal, dat bij Leibniz zijn eerste praegnante formuleering vond.

Nog immer voerde het wetenschapsideaal het primaat in de humanistische levens- en wereldbeschouwing. Aan het persoonlijkheidsideaal werden nog slechts concessies gedaan; het rationalisme voerde zoowel in het naturalistisch als in het idealistisch type hoogtij.

Met *Kant* kwam het keerpunt ten bate van het persoonlijkheidsideaal.

Reeds met *Rousseau* begint de afwending van de humanistische wetsidee van het mathematisch rationalisme. Zijn vrijheidsidealisme, dat tenslotte in de tyrannie van de volonté générale uitmondt, wierp den fakkel der revolutie en ontketende het geweldige drama, dat de grondslagen van staat en maatschappij radicaal zou omkeeren. Geheel Europa werd meegesleept onder de hartstochtelijke leuze van vrijheid, gelijkheid en broederschap. Het humanistisch persoonlijkheidsideaal, de groote motorische drijfkracht in het parool der redesouvereiniteit, begon het overwicht te verkrijgen. *Kant* stond sterk onder Rousseau's invloed. De groote Koningsberger wijsgeer trachtte in kritischen zin de grenzen van het wetenschapsideaal te fixeeren. Had *Copernicus* de verhouding van de aarde tot het zonnestelsel omgekeerd, Kant keerde de verhouding tusschen subject en object om. De natuur werd een schepping van het subjectief denken in synthese met de aanschouwing in ruimte en tijd. Op het geheele gebied der natuur werd het verstand, het mathematisch denken der natuurwetenschap souverein verklaard. Maar buiten het gebied der natuur vangt het absolute rijk der zedelijke vrijheid aan, waarin de practische rede — de belichaming van het persoonlijkheidsideaal — de absolute wetgever is. En aan dit rijk der vrijheid komt de voorrang toe. Tweeërlei wetstype: *natuurwet* en *norm* zou de grenzen tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal afbakenen. De humanistische wetsidee verscheen in een nieuw type: het dualistisch idealisme

(door Kant's „Kritik der Urteilskraft" niet reëel overbrugd) met het primaat van de practische rede, van de autonome moraal, en het persoonlijkheidsideaal.

Van hieruit gaat ononderbroken het dialectisch proces in de ontwikkeling der humanistische wetsidee door. Ook de natuur, het souverein domein van het wetenschapsideaal moet onder de heerschappij der souvereine persoonlijkheid worden gebracht. Zij moet een schepping worden van het vrije absolute ik. *Fichte's* subjectief idealisme onderneemt de volvoering van dit innerlijk tegenstrijdig program. En de methode, waarmede dit program wordt uitgevoerd, belichaamt de innerlijke grondantinomie in de humanistische wetsidee zelve: het is de dialectische methode, de methode der logische tegenspraak.

Uiterst revolutionair (ook *Fichte* was aanvankelijk een bewonderaar van Rousseau) keert het in dit stelsel gewonnen natuurrecht zich in zijn oorspronkelijke conceptie tegen den staat met zijn dwingend gezag, tegen het huwelijk en tegen alle instituten, die de absolute vrijheid van het ik aan banden leggen. Slechts ten bate van een bloot naast elkander bestaan der vrije individuen wordt de volkomen souvereiniteit van dit individualistisch persoonlijkheids-ideaal eenigermate ingeperkt. Doch hoe innerlijk tegenstrijdig en onvast is de fundeering van dit natuurrecht!

Intusschen had de Fransche revolutie met haar individualistische vrijheidsleuze het fiasco gebracht van het humanistisch natuurrecht. Onder Napoleons ijzeren greep verstorven alle vrijheidsleuzen tot niets. En toen het nationaliteitsbesef in Europa ontwaakte en de Corsicaansche tyran van zijn troon was gestooten, werd ook het humanistisch persoonlijkheidsideaal door een nieuwen geest doortrokken.

Bij *Goethe, Lessing* en *Herder, Von Humboldt* en *Schiller* wordt dit aanvankelijk individualistisch gevat ideaal reeds getransformeerd in de normatieve idee der menschheid. Dit was de winst, die het neo-humanisme bracht.

De afkeer van het individualistisch mathematisch wetenschapsideaal roept dan den geest der romantiek op, die het persoonlijkheidsideaal op wijderen, bovenpersoonlijken grondslag wilde stellen. Het geheimzinnig organisch werken in de historie begon de geesten te bekoren.

De historische school onder de superieure leiding van *Von Savigny* formuleerde haar program.

Haar afsluiting en rationaliseering vond deze geheele beweging van historisme en nationaliteitscultus in *Hegel's* absolute identiteitsphilosophie, in wier wetsidee het humanisme zijn uiterste, schier bovenmenschelijke belichaming vond.

De vrijheidsidee wordt hier trans-personalistisch gevat in den absoluten geest, waarin het individu zijn ware persoonlijkheid in den staat als den God op aarde terugvindt.

Niets onttrekt zich meer aan de absolute overheersching van dit bovenpersoonlijk persoonlijkheidsideaal.

In de eeuwige logisch-metaphysische beweging, de ononderbroken dialectische ontwikkeling van thesis tot antithesis en synthesis zou het humanistisch persoonlijkheidsideaal zelve tot het bovenpersoonlijke substantieele denken, de identiteit van denken en zijn in den absoluten geest worden opgeheven.

De natuur is de anti-these van de idee, de idee in haar anderszijn en natuur en idee heffen zich te zamen op in de synthese der persoonlijkheid. De persoonlijkheid zelve gaat in die dialectische zelfbeweging der rede in. Ze is aanvankelijk nog individu met zijn abstracten rechtssfeer. Doch het individu stelt tegenover zich zelf de normen der zedelijkheid, den objectieven geest, gelijk hij zich in de sociale inrichtingen en de wereldgeschiedenis ontplooit. Vandaar voert de dialectische beweging der rede naar de synthesis, waarin het individu, de abstracte persoonlijkheid den staat in zich opneemt en daarin zijn ware wezen en persoonlijkheid erkent.

Zoo mondt de Hegeliaansche dialectiek, welke de grondwetten der logica zelve relativeert, uit in het staatsabsolutisme, waarin ook de zedelijkheid, naar antiek heidensch voorbeeld, is opgeslokt. Het natuurrecht is volkomen gerelativeerd. Alles wat werkelijk is, is redelijk, inzoover het is begrepen in de dialectische beweging uit en tot de absolute rede.

In de wereldgeschiedenis ontplooit zich de absolute geest zelve en spant het gericht over de staten. De staat, die zich niet kan handhaven, blijkt door de rede verlaten. De staat is macht en zijn macht is tevens zijn recht in de historie. Daarmede valt het volkenrecht als recht. Recht en onrecht zijn volkomen relatief geworden.

* * *

Van Kant naar Hegel! In den modernen tijd vertoont de humanistische wetsidee nog steeds hare verschillende types, haar dialectische spanning. Het wetenschaps-ideaal wordt teruggedrongen door het persoonlijkheidsideaal in de moderne personalistische waardephilosophie of wel het neemt in het logicistisch en idealistisch type het persoonlijkheidsideaal in zich op.

Ook het naturalistisch type der humanistische wetsidee, gevoed door de nieuwe triomfen van de moderne natuurwetenschap heeft zich in gemoderniseerden vorm gehandhaafd. Het vindt in de moderne levensphilosophie met haar sterk pantheïstisch-religieuzen trek, zijn scherpste polaire anti-pode. Maar, hoe zullen wij het humanisme van den tegenwoordigen tijd, naar al zijn vormen, hier zelfs maar kunnen aanduiden. De rondblik over de tendenzen, welke de humanistische levens- en wereldbeschouwing in den jongsten tijd vertoont, verwart door bonte veelvormigheid en eindelooze schakeering. De geweldige perspectieven, die de groote wereldoorlog weer naar alle zijde geopend heeft, maken iedere voorspelling over de toekomstige ontwikkeling uiterst precair.

Maar één ding is zeker: In de grondstructuur zijner wetsidee vormt

het humanisme nog steeds een constante macht, waartegenover evenzeer de Christelijke levens- en wereldbeschouwing trots al haar schakeeringen, door de beide grondelementen harer wetsidee als een constante macht is gesteld. Die fundamenteele antithese kan niet worden opgeheven. Want tot het einde aller dingen zal de worsteling gaan tusschen het koninkrijk Gods en het rijk dezer wereld en in welke vormen in de historie deze strijd ook moge worden gevoerd, hij kan niet eindigen voor de groote dag is aangebroken, waarin God als Rechter het laatste woord zal spreken en de tijd der gemeene gratie een einde neemt.

DE REFORMATIE EN DE REVOLUTIE

DOOR

PROF. DR. A. A. VAN SCHELVEN.

I.

De huidige stand van het vraagstuk.

Schrijven over de verhouding van de Reformatie en de Revolutie, over de vraag of er verband heeft bestaan tusschen het wezen der gebeurtenissen van 1517 en dat van de geestelijke beweging, die in 1789 aan den dag is gekomen, is „harping on an old string". Maar dat kan bij wijlen heel noodig zijn. Hier is het t' in allen gevalle zeer zeker. Want het geldt hier immers een van die historische vraagstukken, waar nooit het laatste woord over gesproken is. Factoren, samenhangend met de diepstgaande bewegingen onder de menschen, met hun verschillen in levens- en wereldbeschouwing, stellen het altijd opnieuw weer aan de orde. En, het spreekt van zelf, dan kan de wetenschap van een tijd nooit volstaan met te verwijzen naar wat er vroeger over is gezegd; dan moet het in den hernieuwden vorm, waarin het zich voordoet, ook weer opnieuw aangevat, opnieuw doorvorscht, en met behulp van het nieuwe materiaal, dat sedert de vorige behandeling ervan is kunnen opgedolven worden, ook weer opnieuw opgelost.

Van twee kanten rijden de ridders, die het ten aanzien van deze kwestie onmogelijk maken dat de strijdbijl begraven wordt, het tournooiveld binnen. Sommigen hunner draven van links aan en hun, getooid met de herkenningsteekenen van de Revolutie als zij zijn, is het er om te doen te laten zien hoe edel de vrouw is, voor wie zij het harnas hebben aangegespt, door haar uit te roepen als de dochter der Reformatie. En de anderen ,die van rechts opdagen, vellen hun speer ten behoeve van juist de tegenovergestelde gedachte: wee de Hervorming, want zij is immers de moeder der Revolutie geworden! Ziehier twee citaten, die gevoegelijk als leus voor die eerstgenoemde groep dienst zouden kunnen doen; de reeds door Groen van Prinsterer vermelde uiting van Guizot [1]): „La Réforme est une grande tentative d'affranchissement de la pensée humaine; et, pour appeler les choses par leur nom, une insurrection de l'esprit humain contre le pouvoir absolu dans l'ordre spirituel... La crise du seizième siècle n'etait pas simplement réformatrice; elle était essentiellement révolutionnaire. Il est impossible de lui enlever ce

caractère, ses merites et ses vices"; en — om ook het Hollandsche liberalisme te laten spreken — dit woord van onzen historicus Fruin [2]): „welke verandering in denkwijs heeft de Revolutie in het gallikaansch-katholieke Frankrijk bedoeld? Geen andere dan die de Hervorming voor andere natiën had bewerkt. Alleen naar mate de ontwikkeling langer was tegengehouden, is de schok heviger geweest, en van het eene uiterste is men in verbazend korten tijd tot het andere overgeslagen. Maar al die overdrijving kan aan het beginsel niet geweten worden; dat reikte niet verder dan het beginsel der Reformatie". Ziehier er drie andere, waaruit zich de geest van de groep, die ik het laatste vermeldde, van de Roomsch-katholieke, duidelijk proeven laat [3]). Volgens de la Mannais gold van de Hervorming, dat zij „ne fut, dès son origine, qu'un système de philosophie anarchique" en bestond er tusschen het Protestantisme en de moderne philosophie 'n „intime connexion"; Victor Hugo — nog eenige graden onverholener — sprak als volgt: „(Luther) devait, préparant l'anarchie politique par l'anarchie religieuse, introduire le germe de mort dans la vieille société pontificale en royale d'Europe", en Joh. Alzog, in zijn Handbuch der Universal-kirchengeschichte, gaf hem werkelijk niets toe, met zijn verklaring dat de Fransche Revolutie en de Reformatie in den grond één waren.

Het is niet toevallig, dat ik, wanneer ik ter kenschetsing van den aard van het Reformatie-Revolutie-vraagstuk in de geschiedenis teruggrijp bij Groen van Prinsterer en zijn tijdgenooten terecht kom. In den tijd kort na de Fransche Revolutie en omstreeks de lichtere recidives daarvan in 1830 en 1848 voelde men vanzelf grootere behoefte aan het denkend doordringen van het wezen van dit historisch verschijnsel en van de verhoudingen, waarin het tot andere geestelijke grootheden in het verleden heeft gestaan, dan sedert dien het geval is geweest. En de verzoeking is dan ook groot om bij dit opnieuw aan de orde stellen van het aanhangig vraagstuk in dien klassieken tijd der behandeling ervan wat te blijven rondzwerven en eens na te gaan met behulp van welke argumenten de beteekenisvolle mannen, die er zich toen mee hebben bezig gehouden, er voor en na pro en contra in hebben gepleit.

Toch, het is beter dat niet te doen! Het zou maar monnikenwerk wezen. Want bij den tegenwoordigen stand van het vraagstuk schoten onze batterijen dan veel te kort. Hun projectielen ontploften dan ver vóór het punt, waar de troepen op wie ze zich richtten op het oogenblik bewegen.

Wie bekend is met het zevende hoofdstuk van Groen van Prinsterers Ongeloof en Revolutue, dat met de vraag: „Ligt in de Reformatie de oorzaak der Revolutie?" aanvangt [4]), weet hoe de stichter der Anti-revolutionnaire Partij daar vooral over den algemeenen geest spreekt, die die beide groote geestesbewegingen heeft bezield. Hoe hij vooral den godsdienstigen en wijsgeerigen grondslag aantoont, die in ieder van hen te vinden is, en ze ten opzichte daarvan vergelijkt. Zooals hij

ook zijn conclusie in een oordeel over die algemeene principia geeft, die respectievelijk onder het eene en onder het andere dezer twee gedachten- en idealen-complexen de fundeering vormen. Als hij zegt[5]) „Oorzaak der Revolutie heeft de Reformatie niet kunnen zijn, vermits zij van een tegenovergesteld beginsel uitging; van objectieve geloofseenheid, niet van de verscheidenheid der subjectieve gevoelens; van de onfeilbaarheid der Openbaring, niet van de oppermacht des verstands, van de Souvereiniteit Gods, niet van de souvereiniteit van den mensch. De Reformatie heeft aan de verwarring der middeleeuwen een einde gemaakt en tegen de overheersching van het ongeloof behoed. Door het verminderen en bijkans tenietgaan van haar invloed werd Europa voor de Omwenteling rijp".

Welnu, met het letten op en het vergelijken van die algemeene grondslagen van Reformatie en Revolutie — wat in dien tijd volstrekt niet het monopolie van Groen van Prinsterer is geweest, maar het procédé, waarnaar men doorgaans het vraagstuk behandelde — met die, als ik het zoo noemen mag, wijsgeerige houding er tegenover, kunnen wij tegenwoordig niet meer volstaan. Wie zich thans opmaakt, om die vraag van het begin van dat zevende hoofdstuk van Ongeloof en Revolutie te stellen, moet een heel anderen weg inslaan.

Eigenlijk is dat heel verblijdend. Want de reden ervan ligt in het feit, dat men tegenwoordig vrij algemeen van opinie is, dat Groen van Prinsterer zijn zaak gewonnen heeft, dat de Hervorming en de omwenteling ieder een eigen, afzonderlijk, van haar rivale onafhankelijk karakter hebben gehad.

Het spijt mij, maar ik moet weer — en zelfs niet zuinig — met citaten komen. Doch ik wil gaarne deze stelling niet alleen poneeren, maar ook bewijzen. Tot troost van den lezer diene daarbij echter, dat ik hem niet zal lastig vallen met het oordeel van mnidere goden, maar hem uitsluitend in kennis zal stellen met de meening van zulke mannen, als omnium consensu in deze recht van spreken hebben.

Zulk recht van spreken zal in Nederland zeker niemand ontzeggen aan Bakhuizen van den Brink. Welnu, 18 Nov. 1847 schreef deze uit Brussel aan J. Bake het volgende[6]): „Dezer dagen zijn mij Groen's voorlezingen over Ongeloof en Revolutie ter hand gekomen. Ik heb het boek vlugtig doorloopen en niet gedigereerd. De eerste indruk was pijnlijk; want bij alle achting, die ik voor den schrijver heb, is er slechts één punt in het gansche boek, waarin ik het met hem eens ben: de afzonderlijkheid namelijk van Hervorming en Revolutie. Het verheugt mij, dat hij het positieve karakter van het Protestantisme, dat op het gebied van staatkunde en wijsbegeerte wordt uitgewischt, historisch gevindiceerd heeft".

Ernst Troeltsch is feitelijk veel meer cultuurphilosooph dan historicus in den gewonen zin des woords geweest. Niettemin heeft toch ook zijn stem in deze ongetwijfeld gezag. Welnu, hij gebruikt andere woorden dan Bakhuizen van den Brink, maar met dat al spreekt hij wezenlijk

geheel eender[7]): „Die Apologetik der französischen Protestanten, die auch bei den Freidenkern auf den Hass gegen den Protestantismus als den Störer der französischen Nationaleinheit stösst, liebt begreiflicherweise die Ableitung Rousseaus vom Calvinismus... Aber das ist nichts destoweniger ein Irrtum. Grotius und Pufendorf als „réprésentants de la politique calviniste"... zu bezeichnen, ist einfach falsch; der... Genfer Jurist Burlamaqui † 1748, ist Vertreter des reinen individualistischen Rationalismus der Freiheit und Gleichheit, aber dem calvinistischen Denken ganz ferne". En om nu als „Dritte im Bunde" ook nog een detail-onderzoeker te hooren, ziehier wat Beyerhaus in zijn Studien zur Staatsanschauung Calvins te lezen geeft[8]): „Von dem modernen Gedanken der Freiheit des Gewissens kann ja bei Calvin keine Rede sein. Auch die Emphase, mit der Doumergue ...sich gegen die Bezeichnung „soumission passive" verwahrt hat, scheint mir nicht beweiskräftig. Wenn D. Calvins Auffassung van Act. 5, 29... als „revendication du droit sacré de la resistance" rühmt, so übersieht er, dass auch in der mittelalterlichen Verwertung jenes Bibelwortes ein „Protest des Gewissens" lag".

De lezer ziet het: het zijn mannen met klinkende namen, die ik raadpleegde. Bovendien mannen, die wel door niemand van het vellen van een door vooringenomenheid verblind oordeel zullen worden verdacht in deze materie. En evenwel: ik vond Groens meening troef.

Men zou denken, dat sedert dien dit punt dan ook wel, als afgedaan, van het program der historische wetenschap geschrapt zou zijn geworden. Niets is minder waar. Zoo het al niet onafgebroken aan de orde is gebleven, al heel spoedig herleefde de belangstelling ervoor toch. En de litteratuur, die er zich gedurende de laatste dertig jaar mee bezig hield[9]), vormt alweer een eerbiedwekkenden, haast schrikaanjagenden, stapel.

Slechts heeft die herleefde aandacht voor deze kwestie niet meer hetzelfde karakter als de oude had. Zooals ik hiervóór liet zien: vroeger vergeleek men de beide grootheden, waar het om ging, de Reformatie en de Revolutie, ten opzichte van de algemeene, godsdienstige en wijsgeerige denkbeelden, die er aan ten grondslag hebben gelegen. In dit tweede stadium van het onderzoek verdiept men zich echter vooral in de vergelijking van de klassieke stukken, waarin zich de 16e- en 18e-eeuwsche beweging ieder op hun beurt hebben uitgesproken, om te zien of een, soms zelfs zeer tot in détails gaande analyse daarvan ons niet het recht en den plicht geeft tot samenhang en afhankelijkheid te besluiten, ook niettegenstaande wat dien generalen geest betreft het Parijs van 1789 niet aan het Genève van ± 1550 (want als ik in dit artikel Reformatie zeg, heb ik vooral het oog op de Calvinistische Reformatie) verwant is geweest. Om deze uitspraak met een voorbeeld te verduidelijken: in dit tweede stadium komt men met vragen als deze, of er — ten spijt van die algemeene instemming met het resultaat van dat vergelijkende onderzoek van Groen van Prinsterer en zijn tijdgenooten — toch

met dat al niet een zeer concrete brug tusschen de Reformatie en de Revolutie geweest is, waar immers bijvoorbeeld Rousseau, de vader dier Revolutie, duidelijk kennis verraadt van de werken van Althusius, den theoreticus van het verzetsrecht, dat — niet waar? — zulke sterke voorstanders onder de Calvinisten heeft gevonden [10])?

Voorman en toonaangever bij dit nieuwe onderzoek van het vraagstuk is Georg Jellinek, de beroemde Heidelbergsche hoogleeraar in het Staatsrecht, geweest. En het standpunt, dat hij zich daarbij koos, om van daar uit te trachten het onder de knie te krijgen, werd hem geboden door zijn opvatting van dat allerberoemdste acte-stuk uit de begingeschiedenis der Fransche Revolutie: de Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, die 26 Aug. 1789, op voorstel van Lafayette, door de Assemblée Nationale Constituante aan het hoofd van Frankrijks grondwet werd geplaatst, om aan het staatsgezag een onverbiddelijk „halt!" toe te roepen, wanneer het de lust in zich zou voelen opkomen van wie ook „la liberté, la propriéte, la sûrete et la résistance à l'oppression" te belemmeren.

Op grond van een rechtshistorisch onderzoek, dat Jellinek, met het oog op zijn Allgemeine Staatslehre, aan deze Déclaration had moeten wijden, was hij haar met heel andere oogen gaan bezien dan men dat, tot op het oogenblik van de verschijning der studie, waarin hij hetgeen hij meende te hebben gevonden publiceerde, [11]) gewend was geweest te doen.

Tot op dat moment, ongeveer het eind der 19e eeuw, had men het er algemeen voor gehouden, dat Jean Jacques Rousseaus denkbeelden er den voedingsbodem van hadden gevormd. Welnu, deze overgeleverde meening ontbrak het volgens hem, Jellinek, aan elk bestaansrecht. Rousseau kwam hier zelfs totaal niet in aanmerking, stelde hij haar als zijn opinie tegenover. En dat met een succes dat weinig te wenschen overliet. Allen weliswaar, die zich sedert met dit onderwerp hebben beziggehouden, kreeg hij niet mee. Robert Redslob bijvoorbeeld heeft zich niet laten overtuigen. [12]) Volgens hem is nog altijd de juiste opvatting deze gebleven, „dass nicht Locke... dass vielmehr Rousseau den Männern von 1789 die Erklärung der Menschenrechte eingegeben hat". Maar in het algemeen heeft men er niet zóó op gereageerd. Hier is het oordeel van Kurt Wolzendorffs bekende werk over „Staatsrecht und Naturrecht" [13]): „Die alten Anschauungen von der Entstehung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte aus dem Contrat social haben sich mit der Zähigkeit der Phrase gegen die Jellineksche Beweisführung gewandt, ohne ihr jedoch auch nur annähernd gleichwertige Gründe entgegenstellen zu können. Nun ist neuerdings die geistige Vaterschaft Rousseaus für die Deklaration von Redslob mit neuen Gründen behauptet worden, doch sind auch diese m. E. durchaus nicht geeignet, den status controversiae zu ungunsten der Jellinekschen Lehre zu verschieben". En niet anders spreken bijv. Adalbert Wahl [14]) en voor kort nog weer Justus Hashagen [15]). Het is ook moeilijk in te zien hoe Rousseau in deze 'n rol had kunnen

Intusschen is deze algemeene instemming ten aanzien van dit punt toch niet van blijvenden aard geweest. In de laatste jaren begon men in deze weer vraagteekens te zetten en wenschen naar correcties te uiten. En dat dan naar correcties, die niet slechts de onderdeelen, maar even-goed de hoofdgedachten van dit tweede deel van Jellineks voorstelling raakten en het vermoeden wekken, dat dit binnenkort, zoo al niet geheel zal hebben afgedaan, dan toch in allen gevalle slechts sterk gewijzigd in het leven zal kunnen blijven.

Twee pijlers, zooveel is uit het tot dusver gezegde wel voldoende gebleken, dragen eigenlijk dit tweede deel dier voorstelling. Twee pijlers, die — teruggebracht tot de grondformules, die hun constructie hebben beheerscht — er respectievelijk als volgt uitzien, de eerste der twee: de Engelsche kolonisten, die in het begin der 17e eeuw naar Amerika uitweken, Calvinisten als zij waren, zijn tevens paladijnen van de godsdienstvrijheid geweest. En de andere: de Bills of Rights der Amerikaansche Staten van het einde der 18e eeuw zijn uitbreidingen geweest van stukken, waarbij die godsdienstvrijheid werd geproclameerd; en de geest, die er in aan het woord kwam, is dus de geest van die mannen van omstreeks 1620 geweest. Welnu, aan elk dier beide pijlers werd in den laatsten tijd geschud.

De hartstocht naar godsdienstvrijheid der Pelgrimfathers: wat zijn er een lofzangen op gezongen! Ja, hoe hebben die niet minder weerklonken op hun algemeenen vrijheidszin op kerkelijk en staatkundig gebied, waaruit die tolerantie dan zou zijn geboren! De afscheidsrede, waarmee John Robinson, de predikant en de ziel der Leidsche gemeente, in 1620 namens degenen, die in de Nederlanden achterbleven, aan hen die op het punt stonden naar de Nieuwe wereld te vertrekken vaarwel zei [22]): hoe dikwijls heeft ze geen dienst moeten doen als symptoom van een latitudinarisme, dat in wezen volkomen overeenstemde met het indifferentisme, dat velen sinds het aanbreken van den modernen tijd heeft gekenmerkt. Het Agreement of the Mayflower, het verdrag, dat „the Loyal Subjects of our dread Sovereign Lord, king James... Having undertaken for the Glory of God, and advancement of the Christian faith, and the Honour of our King and Country, a voyage to plant the first Colony in the northern Parts of Virginia", op 11 Nov. 1620 in de scheepskajuit van hun vaartuig, alvorens aan land te gaan, hebben gesloten en waarbij zij overeen zijn gekomen zich aaneen te sluiten „into a civil Body Politick" en daarin „such just and equal Laws, Ordinances, Acts, Constitutions, and Officers", vast te stellen en te benoemen, „as shall be thought most meet and convenient for the general good of the Colony": hoe vaak is het niet geprezen als de Magna Charta der moderne democratie. En hoe regelmatig is uit het feit, dat zij het in Engeland niet konden uithouden, niet de — het moet toegestemd, voor de hand liggende — gevolgtrekking gemaakt, dat godsdienstvrijheid hun boven alles ging. George Bancroft, in zijn bekende History of the United States, heeft aan die opvatting

misschien haar meest klassieke uitdrukking gegeven, door van die afscheidsrede te zeggen[23]): „Anticipating their high destiny, and the sublime doctrines of liberty that would grow out of the principles on which their religious tenets were established, Robinson gave them a farewell, breathing a freedom of opinion and an independence of authority, such as then were hardly known in the world"; door het Agreement of the Mayflower „the birth of popular constitutional liberty" te noemen en te zeggen: „in the cabin of the Mayflower humanity recovered its rights, and instituted government on the basis of equal laws for „the general good", en door een uitspraak als deze: „through scenes of gloom and misery, the Pilgrims showed the way to an asylum for those who would go to the wilderness for the purity of religion or the liberty of conscience". Maar met andere woorden hebben velen hetzelfde gezegd, geheel de negentiende en het begin der twintigste eeuw door.

Wat is echter sindsdien door nieuw historisch onderzoek gebleken? Vooreerst ten aanzien van het aspect, waarin wij Robinsons afscheidsrede behooren te zien!

Zien wij deze, opgevat als een pleidooi voor tolerantie, werkelijk in het zuivere licht? Toch eigenlijk niemand, die tegenwoordig die bewering nog waagt. En het is feitelijk toch ook niet moeilijk in te zien hoe lichtvaardig zij zou wezen. Was de man van dat farewell-adress niet tegelijk de schrijver van A defence of the doctrine propounded by the synode at Dort, against John Murton (1624)? Te zeggen hoe Robinsons bekende uiting bij zulk een verdediging van het Gereformeerde Tridentinum aanpast moge nu niet zoo heel gemakkelijk zijn. En te verwonderen zij het daarom ook zeker niet, dat haar echtheid, nu het oudste bericht, dat wij over haar hebben, eerst van 1646 dateert en dus niet minder dan een kwart eeuw jonger is dan zijzelf, terwijl haar volledige weergave pas te vinden is in een boek, dat nog al weer later verscheen, soms ernstig in twijfel is getrokken[24]). Met dat al — hetzij men die echtheid wel of niet voldoende gewaarborgd vindt en, zoo ja, of men Robinsons „open-mindednes" in dat geval tot 's mans politiek standpunt of tot zijn ideaal in zake de inrichting der kerk wil beperken, zooals respectievelijk Dexter en Fenn het doen, of haar (mijns inziens beter) met Kuyper en Powicke van algemeenen aard wil achten: van die opvatting, dat hij een „liberaal" standpunt zou hebben ingenomen, moest men wel terugkomen[25]).

Na Robinson's afscheidsrede het Agreement of the Mayflower! Hoe hebben wij dat, naar den huidigen stand van het wetenschappelijk onderzoek te beschouwen?

Als een stuk met een heel wat beperkter strekking, dan de oudere litteratuur er in meende op te merken. Als veel meer een incidenteele noodsprong dan een beginselverklaring. Want ziehier hoe het bij dien beroemden tocht der Pilgrimfathers, die tot het sluiten ervan aanleiding heeft gegeven, verloopen is.

Toen dat gedeelte van de Leidsche Gemeente, dat den tocht naar Virginia zou ondernemen, half Juli 1620, onder Brewsters leiding, na bij den havendam met de achterblijvenden te zijn neergeknield, en God om zijn zegen te hebben gebeden, Delfshaven verliet, zette men per Speedwell — want op dat schip begon de reis — zoo spoedig wind en tij dat veroorloofden, koers naar Southampton, om daar de Mayflower op te halen, waarin een klein aantal uit Engeland komende geestverwanten hetzelfde reisdoel zouden trachten te bereiken. Maar hoe anders liep het dan men het zich had voorgesteld! 15 Augustus mochten de ankers al worden gewonden: 16 September werd het eer men definitief de reis kon ondernemen. Want al spoedig na dat aanvankelijk vertrek in Oogstmaand bleek de Speedwell zóó onzeewaardig, dat het noodig was terug te keeren en alle passagiers, die gehoopt hadden door haar te zullen worden overgebracht, bij de opvarenden van de nu alleen overblijvende Mayflower in te schepen.

Waren de „Argonauts of Faith" dus in den aanvang van hun tocht niet zeer voorspoedig, ook gedurende de ongeveer twee maanden dat zij voeren, hebben zij met groote moeilijkheden te kampen gehad. Stel u voor: 66 mannen, 26 vrouwen en 10 kinderen, in totaal 102 zielen, opgepakt in zulk een kleinen 180-tonner! Stormen, waarbij tenslotte zelfs een hoofdbalk in het dek het opgaf! Allerlei getwist aan boord met „some not well affected to unitie and concord", „dropping some mutinous speeches, as if there were now no authority over them", bij de vermelding van welke elementen wij waarschijnlijk speciaal te denken hebben aan de niet-Leidsche, maar rechtstreeks uit Engeland gekomen groep onder de passagiers [26])! En toen tenslotte nog het feit, dat de Mayflower door een ongunstigen wind afdreef naar een deel der Amerikaansche kust, dat niet tot het gebied der Londensche Virginia-company, der handelsmaatschappij in het moederland behoorde, die beloofd had hen op te zullen nemen, maar veel verder naar het Noorden, waar de Plymouth-company zeggenschap had en waar de vrijbrief, dien zij meebrachten, dus vanzelfsprekend geheel waardeloos was!

Met het oog nu op de moeilijkheden, die de twee laatste factoren zouden kunnen brengen na de landing, is het, dat de Leidsche kern der reizigers het Agreement heeft gesloten, waarvan ik hier spreek. Zij wilden, nu de zaken eenmaal zoo geloopen waren, maar niet meer trachten Virginia te bereiken. Wie weet gaf hun de Plymouth-company, als zij daarom vroegen, niet een dergelijk patent als het thans onbruikbaar gewordene, dat zij hadden meegebracht. Doch de beschikking op het verzoekschrift van dien aard, dat het eerste het beste naar patria wegzeilende schip voor hen meenam, zou onmogelijk kunnen binnenkomen eer een klein half jaar verloopen was. En een tijdelijke regeling van den rechtstoestand in hun nederzetting kon dus beslist niet worden gemist. Juist het bestaan van die ontevreden groep maakte, dat het open blijven van de vragen bij wie daar gezag en recht zou zijn en naar welke wetten

er zou moeten worden geleefd, ten koste van alles moest vermeden! Ziedaar hoe toen het Agreement tot stand kwam. En wel terecht zegt Georg Friederici: „Dieser vielgerühmte „compact" war jedoch nichts weiter und sollte nichts weiter sein, als ein urkundliches und vertragsmässiges Protokoll, das den Streitigkeiten ein Ende machte und an dessen Bestimmungen sich alle zu halten hatten, bis die Besitz- und Obrigkeitverhältnisse ihrer neu zu gründenden Kolonie von Engeland her geregelt sein würden [27])".

Georg Friederici! Het is niet toevallig dat ik hem hier citeeren kan. Want er zijn weinig schrijvers, die beslister op zijn gekomen voor de gedachte dat het Puriteinsche Amerika volstrekt niet zulk een vrijheidsvereering heeft gekend, als de traditioneele meening langen tijd heeft voorgestaan, dan hij het deed. Dat hij daarbij meermalen een onbillijk oordeel geeft en dat vaak op een onaangenamen toon proclameert, moet — dunkt mij — wel iederen lezer van zijn geschrift treffen [28]). Klaarblijkelijk heeft hij zich niet kunnen ontworstelen, noch aan een zekere verbitterdheid over de Anglo-amerikaansche overwinning van 1918, noch aan den invloed van de bekende caricaturale beschouwing van de Puriteinen, die sedert Samuel Butlers Sir Hudibras bij de historici schering en inslag is gebleven [29]). Maar al stelt hij de feiten zoodoende veelal in een valsch licht, dat hij feiten geconstateerd heeft is, dunkt mij, toch niet te ontkennen. En niet tegen te spreken is daarbij dan ook m.i. wat hij omtrent het standpunt der Nieuw-Engelsche kolonisten inzake religie-vrijheid mededeelt. Zeker stelden de Pilgrimfathers en degenen, die hen volgden — in 1642 telden zij ongeveer vijf en twintig duizend zielen — op zulke religie-vrijheid grooten prijs. En veel, heel veel zelfs, heeft menigeen hunner doorstaan om die te verkrijgen. Maar terwij zij die voor zichzelf verlangden, sloten zij anderen ervan uit.

De Pilgrimfathers-nederzetting te New-Plymouth speelt met betrekking tot den groei van het 17e-eeuwsche Amerika een veel grooter rol in de verbeelding der hedendaagsche Amerikanen, dan zij het in de historische werkelijkheid van drie eeuwen geleden heeft gedaan. Eerst in 1627, toen zij zich losgekocht had van de handelsmaatschappij in het moederland, bleek zij de periode der kinderziekten te boven en begon zij zich bevredigend te ontwikkelen. Maar zij heeft toch altijd ver in beteekenis achtergestaan bij de settlements, die de later gekomen immigranten in 1629 en 1636 en 1639 te Massachusetts, aan den Connecticut en te New-Haven hebben gesticht. In één opzicht echter stond zij er geheel en al mee op één lijn: in elk van de genoemde gebieden gold de regel, dat slechts hij voor eenig burgerlijk ambt onder de kolonisten, ja voor het burgerschap zelf, in aanmerking kwam, die behoorde tot de kerkelijke gemeenschap, waarvan de stichting van de nederzetting in den aanvang was uitgegaan. Aangaande de kolonie aan den Connecticut zijn de berichten niet zóó beslist als ten opzichte van haar zusters. Maar waarschijnlijk is toch, dat zonder uitzondering in Nieuw-Engeland naast den

eersten grondregel, dien Ds. Davenport uit New-Haven in een preek eens voor het samenleven der kolonisten noemde: „that Scripture is a perfect and sufficient rule for the conduct of civil affairs", ook de tweede gold, dien hij bij die gelegenheid stelde: „that church-membership must be a condition of citizenship". Erken nu vrij, dat zulk een organisatie van het koloniale leven onder de gegeven omstandigheden niet onverklaarbaar is geweest, noem ze desnoods in verband met allerlei factoren voor toen en voor daar noodzakelijk: zóóveel is toch zeker, dat een staatsinrichting van dien aard even weinig godsdienstvrijheid kent, als zij sterk oligarchisch is.

Maar dit is nog het eenige niet, waarop in dit verband valt te wijzen. Dat gemis aan godsdienstvrijheid: het kwam ook aan den dag in het feit, dat men er in de Nieuw-Engelsche nederzettingen nu en dan niet tegen opzag andersdenkenden uit de kolonie te bannen.

Roger Williams, wien dit getroffen heeft, is niet de eenige geweest, die een bewijs van de juistheid van deze mededeeling heeft moeten leveren, maar zijn geval heeft wel meer gerucht gemaakt en grootere beteekenis gehad dan eenig ander.

Hoe deze Engelschman — dien Friederici „diesen aufgeklärten, anständigen und vornehmen, wenn auch unruhigen, starrköpfigen und in sich nicht immer folgerichtigen Charakter unter den Puritanern" noemt — ongeveer dertig jaar oud in Februari 1631 te Boston landde, eerst een tijd als predikant te New-Plymouth en te Salem, de hoofdstad van Massachusetts, diende, na zijn verbanning van daar in 1636 in het gebied der Narragansett-Indianen Providence stichtte, de kleine nederzetting, die later — met een andere op Rhode Island verbonden — onder den naam dier laatstgenoemde bleef voortleven, dat alles en nog veel meer van dien aard is bij het letten op zijn persoon en zijn werk van minder belang. Het gaat hier om de religievrijheid en om de botsing, waarin hij ten opzichte daarvan met de Puriteinen is geraakt.

Williams zijnerzijds heeft die religievrijheid met kracht voorgestaan. Uit twee groepen van gegevens kunnen wij dat duidelijk zien. Uit zijn strijd met den Bostonschen predikant John Cotton en uit de regelingen, die hij trof voor de ééne kolonie in het gebied van Nieuw-Engeland, van welker organisatie ik tot nog toe in het geheel niets meedeelde, het zooeven genoemde Rhode Island.

In het Covenant (1637) voor de stad Providence, waaruit — zooals ik reeds zeide — die kolonie Rhode Island gegroeid is, wordt uitdrukkelijk verklaard, dat het genot der rechten, die er in te bezitten zijn, in geen enkel opzicht van eenig lid-zijn van een kerk afhankelijk zou wezen. En niets anders bepaalden de twaalf paragraphen van het statuut van 1640: „We agree, as formely hath been the liberties of the town, so still to hold forth liberty of conscience". Duidelijker kan het al niet. En het zou dus welhaast overbodig zijn Williams' standpunt ten deze nog te gaan toelichten uit die tweede groep van gegevens, die ik vermeldde, uit zijn pennestrijd met John Cotton, indien ons dit zijn idealen toch nog niet

wat meer in bijzonderheden leerde zien en tegelijk noodig was ter verklaring van wat de Puriteinen daar tegenover stelden.

Het is een heele reeks van pamfletten geweest, die — van weerszijden — in dat debat verschenen is. Kwam het eerste gedeelte daarvan onder weinig zeggende titels als: Mr. Cottons Letter lately printed, examined and answered, en A reply to Mr. Williams his examination and answer of the letters sent to him by John Cotton uit, de latere exemplaren uit de serie vertoonen opzichtiger uithangborden. In 1644 kwam Williams met The bloudy tenent of persecution for cause of conscience, discussed in a conference between Truth and Peace voor den dag. Drie jaar later antwoordde Cotton daarop met The bloudy tenant washed and made white in the blood of the Lamb. En in 1652 pareerde Williams dezen stoot toen weer met The bloudy tenant made yet more bloudy through Mr. Cotton's attempt to wash it white. Maar hoe verschillend ze ook heeten mogen, de strekking dier geschriften is aan den eenen en aan den anderen kant zichzelf steeds gelijk.

Wat Williams' standpunt daarbij betreft wordt die strekking, naar hij zelf heeft erkend, goed weergegeven door de stelling, dat „the civill Magistrates power extends only to the Bodies and Goods, and outward State of men". Wat de religie betreft, heeft de overheid dan ook geen andere plicht dan: ten opzichte van de ware religie „approbation and testimony, submission, protection; en ten opzichte van andere godsdiensten (waarbij Williams wel vooral aan die der Indianen zal hebben gedacht) „permission, protection". Valsche godsdiensten bestaan voor haar als zoodanig niet. En daarom mag zij ook niemand naar het bezit of het gemis van eenig kerkelijk lidmaatschap bevoorrechten of uitsluiten. God heeft ook talenten en geschiktheden gegeven aan menschen, aan wie Hij nog niet in Christus verschenen is. Waarom zou men de krachten van dezulken, „excellently fitted for civil offices", niet gebruiken! Nog te meer omdat men, wanneer men zich op het tegenovergestelde standpunt stelt, noodzakelijkerwijs de kerk bederft en de wereld tot een chaos maakt. „The ordinances and discipline of Christ Jesus, though wrongfully and profanely applied to natural and unregenerate men, may cast a blush of civility and morality upon them as in Geneva and other places, yet with all I affirm that the misapplication of ordinances to unregenerate and unrepentant persons hardens up their soules in a dreadful sleep and dream of their own blessed estate, and sends millions of souls to hell in a secure expectation of a false salvation [30]).

John Cotton dacht heel anders over Genève. In een vers op Thomas Hooker, dat vóór in diens A survey of the summe of Church-discipline (London 1648) is opgenomen immers, zegt hij het volgende:

„'T was of Genevahs Worthies said, with wonder,
(Those Worthies three) Farell was wont to Thunder,
Viret, like Rain, on tender grass to shower,
But Calvin, lively Oracles to pour".

En in verband hiermee spreekt hij nu ook heel anders in zake gewetensvrijheid. Voor hem is de opvatting „that the Toleration of different Religions, is no Disturbance of civill Peace", in flagranten strijd met de waarheid. Bewijs uit de Heilige Schrift is daar niet voor bij te brengen. Als bijv. in de gelijkenis van het onkruid en de tarwe gezegd wordt, dat het onkruid en het graan gelijkelijk op moeten groeien (Matth. 13 : 30, 38), wordt daar niet gesproken van doornen en distelen, die als zoodanig kenbaar zijn, maar van een plant, die zóóveel op het goede graan gelijkt, dat het onmogelijk is haar daarvan te onderscheiden en dat zij dus wel moet getolereerd; m. a. w. Jezus doelt hier niet op zulke elementen, die — en dat dan nog op belangrijke punten — openbaar afwijken, maar op de hypocrieten. En als Paulus meent, dat de wapenen van onzen strijd niet vleeschelijk, maar geestelijk zijn (2 Cor. 10 : 4), doelt de apostel daar op de bevoegdheid der kerkelijke ambtsdragers en niet op die van de burgerlijke overheden: had hij gewild, dat deze laatste niet waar dat pas geeft, zelfs met den sterken arm, gerechtigheid zouden oefenen, dan had hij nooit geschreven wat wij in Rom. 13 lezen. Ook een beroep op de practijk van sommige beroemde vorsten gaat niet op. Tegenover de enkele, die wel een politiek van tolerantie hebben gevoerd, staan vele andere, die dat niet deden. Maar bovenal: „what princes profess or practice, is not a rule of conscience. They many times tolerate that in point of state policy, which cannot justly be tolerated in point of true Christianity. Again, princes many times tolerate offenders out of very necessity, when the offenders are either too many, or too mighty for them to punish; in which respect David tolerated Joab and his murders: but against his will" [31]). En tenslotte: laten sommige autoriteiten uit de kerkgeschiedenis zulke tolerantie als Williams voorstaat, schijnen te steunen: vooreerst trekt hij uit hun woorden meermalen 'n andere conclusie dan geoorloofd is. En dan: hij, Cotton, heeft ook de zijne. In een ver verleden Augustinus en St. Bernard. Maar ook in den jongsten tijd: „Calvin's judgment is well known, who procured the death of Michael Servetus for pertinacity in heresy and defended his fact by a book written of that argument. Beza also wrote a book, De Haereticis Morte Plectendis, that heretics are to be punished with death". Om te resumeeren: wij moeten scherp onderscheiden tusschen 1. „fundamental" en „circumstantial, or less principal" overtuigingen; 2. propaganda voor de laatstgenoemde, die in „a meek and peacable way" wordt gevoerd, en een strijden ervoor „with such arrogance and impetuousness, as tendeth and reacheth (even of itself) to the disturbance of civil peace". En met in acht nemen van die onderscheidingen behoort dan inzake de religievrijheid deze practijk te worden gevolgd: 1. iemand „for conscience' sake rightly informed" te vervolgen is onrechtvaardig, of m. a. w.: „liberty of conscience is to be granted to men that fear God indeed"; 2. „for an erroneous and blind conscience (even in fundamental and weighty points), it is not lawful to persecute any, till after admonition once or twice".

Hebben deze vermaningen eenmaal plaats gehad, dan geldt dit verbod echter niet meer, want dan zondigt hij terwijl zijn eigen hart hem veroordeelt. Maar dan is er ook van geen vervolging „for cause of conscience" meer sprake; dan wordt de overtreder gestraft „for sinning against his own conscience"; 3. in dingen van minder gewicht mag geen vervolging plaats hebben, tenzij de overtreder „with a boisterous and arrogant spirit, to the disturbance of civil peace" optreedt: dan moet hij gestraft „according to the quality and measure of the disturbance caused by him [32]).

Tengevolge van de lange uiteenzettingen, die ik geven moest om de thesis, die ik stelde, voldoende toe te lichten, zou de lezer haast zijn gaan vergeten, waarom het daarbij ging. Om de bewering, dat de historische onderzoekingen van den laatsten tijd de meening van Jellinek, als zouden de Puriteinen in de Nieuwe Wereld zulke voorstanders van religie-vrijheid zijn geweest en de algemeen geldende opvatting als waren zij met zulk een vrijheidsdorst ook nog in allerlei andere opzichten bezield, lang niet ongerept hebben gelaten. Dat dat overtuigend gebleken is, mag ik nu wel aannemen. Tolerantie in dien zin, dat de overheid geen enkele kerk bevoorrecht en waar zij optreedt nergens onderscheid maakt tusschen haar onderdanen, naar gelang zij deze of een andere overtuiging hebben, hebben de Americano-calvinisten nergens in toepassing gebracht en zelfs zoo krachtdadig mogelijk bestreden [33]).

Maar Roger Williams dan! Die is er toch 'n voorstander van geweest, zelfs ten koste van veel levensgemak!

Deze tegenwerping heeft werkelijk recht van bestaan. Ze stelt een werkelijk belangrijk bijvraagstuk aan de orde. De vraag namelijk in hoeverre wij Williams als een Calvinist hebben te beschouwen. Een vijftigtal jaar geleden heeft hij beslist daarvoor gegolden. Als wij hem plaatsen moeten in een der vele groepen, die in de geestesgeschiedenis, en trouwens daar niet alleen: evenzeer in de politieke, van de Engelsch sprekende wereld der 17e eeuw een rol hebben gespeeld, dan moeten wij hem, dat lijdt geen twijfel, een Independent noemen. Welnu, ziehier hoe Kuypers bekende redevoering over Het Calvinisme, oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden, in 1874, over dit Independentisme heeft geoordeeld: „een der rijkste ontwikkelingen van het Calvinisme" (blz. 26), „een dappere heldengroep, die de diepste gedachte en de verste consequentie der gewetensvrijheid het eerst doorzag en beleed (blz. 29). En ook — teeken hoe historische beschouwingen in practische houdingen uit kunnen werken — is de sterke ingenomenheid van dezen beteekenisvollen Nederlandschen staatsman met het Amerikaansche leven, die elk oogenblik uit zijn geschriften blijkt, eigenlijk uitsluitend het gevolg daarvan, dat hij zich in dit opzicht geheel aansluit bij Hermann Weingartens bekende studie over Die Revolutionskirchen Englands, waarin de genoemde opvatting kort te voren, in 1868, met aplomb was gepropageerd.

Van dat inzicht van Weingarten is men sedert echter geheel terug-

gekomen. Voor Kattenbusch is het Independentisme een „secte" naast het Presbyterianisme en staat het als zoodanig met Baptisme, Brownisme, Kwakerisme en dergelijke op één lijn [34]). Troeltsch ziet den oorspronger van reeds naast het Puritanisme liggen, maar acht het bij zijn groei zoowat een tegenvoeter er van, althans voorzooveel het één van de twee richtingen aangaat, waarin het zich bij zijn ontwikkeling heeft gesplitst: de meer spiritualistisch-piëtistische naast de calvinistisch-puriteinsch-theocratische [35]). En wat speciaal Roger Williams betreft: ziehier hoe over diens denkbeelden een gezaghebbend boek als Karl Müllers Kirchengeschichte oordeelt: „Es sind aber im wesentlichen doch die alten des Täufertums [36]). Metterdaad, de beschouwing, die Weingarten poneerde, rustte dan ook wel op een gewaagde veronderstelling. Zij was niet te handhaven dan met aanvaarding van deze hypothese, dat wij over de denkbeelden der Independenten door een systematische lastercampagne der door hen indertijd overvleugelde Presbyterianen van oudsher totaal verkeerd zijn ingelicht [37]): „Die Mehrzahl der Presbyterianer... schrieb mit dem ganzen Groll einer vom Siege verdrängten politischen Faction und mit theologischem Ketzerhasse gegen die Independenten, als gegen Schismatiker, wo nicht als gegen Bestien, und ihre Darstellungen wurden für die späteren maassgebend. Edwards's Ganggräna [38]) und Pagit's Häresiographie [39]) können zur Charakteristik dieses Geistes dienen. Der Leydener Historiker Georg Horn [40]) der während eines dreijährigen Aufenthaltes in England nur mit Presbyterianern verkehrte, hat die Anschauungen ihrer Partei nach Deutschland übertragen... Die neuere deutsche Kirchengeschichte hat eine alte und grosse Schuld gegen Cromwell und seine Zeit noch nicht abgetragen... Die spätere englische Kirchengeschichte hat sich nicht über die Parteistandpunkte des siebzehnten Jahrhunderts erhoben".

Vernuft kan men deze hypothese zeker niet ontzeggen. En evenmin gaat het aan te beweren, dat zooiets onmogelijk kan zijn voorgekomen. Er zijn vele „fables convenues" omtrent den gang der dingen en omtrent toestanden en verhoudingen in het verleden door later onderzoek onttroond moeten worden. En er zijn er daaronder zeker ook wel geweest, die door opzet, en zelfs met kwade trouw aan de regeering zijn gebracht. Maar een andere vraag is of wij hier werkelijk van zoo iets mogen spreken. Op die kwestie in haar algemeenheid in te gaan is nu wel niet noodig. Op het oogenblik boezemt zij ons immers alleen belang in voor zoover zij verband houdt met Roger Williams. Welnu, dat hij tot de Calvinisten zou hebben behoord is toch eigenlijk onmogelijk vol te houden. Weliswaar speelde de praedestinatie-leer in zijn overtuiging zelfs een vrij belangrijke rol: aan haar ontleende hij immers juist de vrijheid, om allerlei uiteenloopende godsdienstige meeningen in het staatsleven hun vrijen gang te laten gaan: „the Lord himself knows who are his, and his foundation remaineth sure, his elect or chosen cannot perish nor be finally deceived [41]). Maar overigens is hij een man van een heel anderen geest dan Calvijn. In 1639 zien wij hem den kinderdoop laten varen; maar ook dat is geen

definitief stadium van zijn geestelijk leven: als een buiten elke kerkelijke gemeenschap levende individualist, als een zoeker die nooit vindt, zien wij hem zijn leven eindigen. En wat speciaal zijn standpunt inzake de wenschelijkheid van tolerantie betreft: ook zelfs al moesten wij de Independenten voor de volle honderd percent voor Calvinisten houden, dan was dit nog niet genoeg om Williams tot een vertegenwoordiger van het Calvinisme te stempelen. Want niet alleen de Presbyterianen, maar ook die Independenten hebben tegen The Bloudy Tenent bezwaar gehad en vonden de daarin verkondigde theorieën veel te radicaal [42]).

En er is dus inderdaad geen andere conclusie juist dan die, waarvan ik melding heb gemaakt. De Americano-calvinisten zijn geen voorstanders van religievrijheid geweest. Voor „self-government" van de kerk, voor onafhankelijkheid dier kerk van den staat, mogen zij met kracht hebben gestreden: Roger Williams, die meer, die werkelijke politieke tolerantie wilde, neemt veel te veel een plaats aan den uitersten hoek van het linksche Independentisme in, dan dat wij zijn idealen voor uitloopers van den bergketen zouden mogen aanzien, waarvan de centrale top het Genève van Calvijn heeft gedragen [43]).

Zooveel over de huidige denkbeelden ten opzichte van de eerste grondgedachte, waarop Jellineks stelling steunt. Laat ik nu nog iets mogen zeggen over de tweede, over de thesis dat de Amerikaansche Bills of Rights hun karakteristiek cachet hebben gekregen door een recht op „religious liberty" uit te breiden tot de proclamatie van een aantal algemeene rechten.

Hier is het nog pas Justus Hashagen geweest, die tegen de traditioneele meening te velde is getrokken [44]).

Vooreerst wijst deze Hamburgsche hoogleeraar erop, dat de proclamatie van de vrijheid van godsdienst in de verschillende Bills of Rights geenszins is opgenomen op de manier, waarop dat toch beslist wel het geval had moeten zijn, indien Jellineks meening de juiste zal wezen. Zóó namelijk, dat zij organisch bij den overigen inhoud dier Bills past. In Virginia bijv. kreeg zij haar plaats daarin eerst tengevolge van een zeer krachtige actie, waardoor het aan James Madison, een vriend van den sterk francophielen Jefferson, gelukte de oorspronkelijk voorgestelde bepaling, waarvan de in hoofdzaak anglikaansche Mason de vader was en die veel minder ver wilde gaan, te verdringen. En in Massachusetts ging het niet anders! Dat wil zeggen, in zekeren zin ging het er net andersom. Daar kwamen de bepalingen omtrent den godsdienst niet uit een meer linksch kamp in den Bill of Rights dan de overige, maar integendeel uit een meer rechtsch. John Adams, die hem in 1780 heeft ontworpen, riep voor de formuleering van art. 3 ervan, waarin de „religious liberty" zou worden behandeld, de hulp in van een bijzondere commissie onder voorzitterschap van een predikant, die toen bij wat zij voorstelde geheel binnen de grenzen van John Cottons idealen bleef, zooals ik die hiervóór heb meegedeeld. Maar formeel gesproken was er toch tusschen

den gang van zaken in Virginia en in Massachusetts geen verschil, want de geest van Adams, die in het overige deel van het betrokken stuk sprak, was een geheel andere.

Niet minder leerzaam dan de voorgeschiedenis der Bills of Rights acht Hashagen echter hun „Nachgeschichte". Ziehier wat hij over haar te berde brengt.

In de geschiedenis der Engelsche koloniën zegt hij, werkten in de tweede helft der 18e eeuw sterke onderstroomingen van godsdienstig-kerkelijken aard. Welnu, deze waren voor een deel uit afkeer van het Katholicisme sterk tegen tolerantie gekant. En daarbij riep dan niet alleen het volk: „no popery"! Maar ook in de politieke lichamen kwam deze gezindheid aan het licht. Oppervlakkig gezien zou men dat niet zeggen. Richtte bijv. het Congres in 1774 en 1775 niet tot tweemaal toe heel vriendelijke verklaringen tot het Roomsch-Katholieke Canada; verklaringen, waarin een heel ruim standpunt werd ingenomen? Zeer zeker, maar hier was de politiek da nook krachtig aan het werk geweest! Canada moest ten koste van alles bewogen worden om mee te doen aan het verzet tegen Engeland. Ja, werkelijk ten koste van alles! Ook zelfs van de goede trouw. Want in geheel denzelfden tijd komt er van die vergadering ook een „Adress" aan het Engelsche volk los, en daarin regent het klachten tegen de moederlandsche regeering, die de Roomsche kerk in Canada tot staatskerk zou hebben gemaakt, en daarmee een instituut had begunstigd welks leer verfoeilijk was en welks practijk indertijd de Britsche eilanden zelfs met bloed had gedrenkt. Atqui ergo: zelfs omstreeks 1770 speelde de wensch naar religievrijheid in Amerika nog in 't geheel geen rol.

Veeleer dan daarvan was de opstand der koloniën daar te lande dan ook het gevolg van politieke en economische motieven. En dat dan van politieke en economische motieven uit den tijd, die vlak aan de gebeurtenissen van 1774 voorafging.

Daarmee in verband kwam nu ook het verlangen naar de proclamatie der Rechten van den mensch op. Men heeft daar niet in de eerste plaats uit wijsgeerige overtuiging voor gestreden, maar uit berekeningen van tactiek en voor de propaganda. Zij moesten de bewoners der koloniën mobiliseeren door hun een pakkende „cry" voor den strijd te geven en tegelijk moesten zij tegenover Engeland dien strijd legitimeeren en zich de sympathie verzekeren van de oppositie onder Burke, die het de regeering daar, in verband met de Amerikaansche aangelegenheden, in het Parlement naar den zin der kolonisten nooit te warm kon maken.

En voor die doeleinden was het uitroepen van zulke menschenrechten toch immers ook bijzonder geschikt. Engeland vergrijpt zich aan de grondslagen van iedere politieke en maatschappelijke orde! Amerika als nieuwe staat strijdt voor de hoogst denkbare belangen! Niet waar, dat klonk als een klok, zoo goed het een als het ander.

Doch Hashagen ziet ook nog andere factoren tot vaststelling der Bills of Rights en der Declaration leiden. Eigenlijk zijn het, zegt hij, nog „weniger

theoretisch-doktrinäre Stilübungen, als in positive Rechtssätze verwandelte Proteste gegen das Verhalten der englischen Regierung" (S. 475). Door zijn General Warrants en Writs of Assistance ter bestrijding van de suikersmokkelarij had het gouvernement te Londen eigenlijk de Habeas-corpus act van 1679 ter zijde geschoven en de persoonlijke vrijheid der koloniale onderdanen aangetast. Welnu, het opkomen voor een sfeer in het leven van den burger, waar de staat zich buiten te houden had: wat paste daar als tegenstoot van de zijde der aldus getroffenen beter bij dan dat? En wat was, toen het conflict zich almeer toespitste, een beter antwoord op Engelands instellen van bijzondere rechtbanken ter verdringing der gezworenen-hoven en op allerlei dergelijke vexatoire maatregelen van dien kant, dan alweer het propageeren van de meening, dat er onaantastbare rechten zijn, waarom men voor zulke dingen geheel gevrijwaard behoorde te zijn.

Weliswaar beriep men zich bij dit zijn optreden telkens op Agreements en dergelijke stukken uit de 17e eeuw. Maar hier sprak meer de behoefte om naar een praecedent te zoeken, dan de continuïteit van beginselen uit het verleden.

„Aber das alles war doch nur das negative Kriegsziel. Das positive war die Aufrichtung eines neuen Staates" (S. 482). Ook daarmee heeft het vaststellen der Menschenrechten in de Bills of Rights en de Declaration of Independence in verband gestaan. En dat dan op deze manier.

Niet voor tijdelijk, maar eens voor goed wenschten de Amerikaansche koloniën zich in de zeventiger jaren der 18e eeuw van Engeland los te maken. Zoo lag het voor de hand, dat zij voor het vaststellen hunner beginselen van staatsrecht naar het natuurrecht grepen. Nu hebben daarin oorspronkelijk zeer zeker godsdienstige bestanddeelen gezeten, maar in 1774—1776 waren die al lang gesaeculariseerd. Destijds heette natuurrecht maar alleen meer het recht, dat de mensch in zijn natuurtoestand zou hebben genoten en dat hij steeds hield, ook zelfs nadat hij het verdrag had gesloten, waarbij naar de voorstelling der Verlichting staten waren en werden gevormd. Daarbij vormt het bezig-zijn met dat natuurrecht van de Amerikaansche Revolutie-mannen — zoo aantrekkelijk voor hen, omdat zij er 'n recht in hadden, waaronder de kolonisten van de meest uiteenloopende godsdienstige overtuiging zich konden vereenigen — dan echter niet zoo zeer een begin als wel een eind, of althans een al vrij ver voortgeschreden stadium der ontwikkeling. Reeds sedert tientallen van jaren hadden zijn voornaamste gedachten hoofden en harten in Amerika vervuld. „Man könnte eine lange vorrevolutionäre Reihe von ganz lokalen Erklärungen darüber zusammenstellen" (S. 484).

Uit zichzelf had men daarbij zijn liefde daarvoor dan echter natuurlijk niet! Van Europa uit hadden de boeken van John Locke het in Amerika aan de orde gesteld. Maar dat het aan de overzijde van den oceaan zoo welig wortel geschoten had, ja, dat was toch aan specifiek Amerikaansche omstandigheden te danken geweest. Het ontstaan hunner staten had den

kolonisten immers doen zien hoe de, theoretisch door wijsgeeren en geleerden geconstrueerde werking ervan zich geheel overeenkomstig die theorie verwerkelijkte!

Geen wonder dan ook dat deze, als zij zich van Engeland losmaken, dat feit ook weer in het licht van het natuurrecht zien, en — terwijl zij over het verzetsrecht, waarmee vroegere revoluties zich legitimeerden, maar heel weinig spreken — zich hierbij beschouwen als menschen, die weer uit den staatstoestand terugkeeren naar den natuurtoestand, waaruit hun voorouders hondervijftig jaar geleden in tegenovergestelde richting naar den eersten waren gegaan. En dat zij daarom aan het hoofd van hun wetten een korte samenvatting willen geven van wat naar hun inzicht in dien natuurtoestand altoos voor recht heeft gegolden.

Na dit alles: Wat is dus Hashagens conclusie? In de volgende oordeelen ligt zij, als ik goed zie, volledig voor ons!

Toen de kolonisten bij de stichting der Vereenigde Staten door de proclamatie der Rechten van den mensch een staatsvrije sfeer voor de onderdanen hebben gestipuleerd, hebben zij die niet uit de godsdienstvrijheid ontwikkeld, maar uit de algemeene natuurrechtelijke theorie (S. 489). Wat zij daarbij deden was materiaal der Europeesche Verlichting practisch bruikbaar maken voor een revolutionairen strijd (S. 492). Twee hoofdwortels vinden wij derhalve in de Amerikaansche Bills of Rights en Declaration: „die revolutionäre und die naturrechtliche" (S. 493); beide van direct profanen huize, zooals wij dan ook onder de voormannen der Revolutie van 1776 maar een enkelen echten Puritein vinden, doch behalve op een aantal mannen, die wel politieke, maar geen godsdienstvrijheid wenschten, elk oogenblik stuiten op een groep, wier optreden voortvloeide uit „bei den einzelnen Grössen individuell natürlich ganz verschiedenen, sei es praktisch-politischen, sei es ideengeschichtlich-ideologischen", maar toch altijd „ganz profanen... Motiven" (S. 494).

Tot zoover over den huidigen stand van het Reformatie-Revolutie-vraagstuk! Nadat het onderzoek, dat Groen van Prinsterer en zijn tijdgenooten ten aanzien van de vraag of er in deze ook verwantschap heeft bestaan hebben ingesteld, een negatief resultaat had opgeleverd, moet dus volgens de laatste uitingen over dit punt, ook bij een ingaan op de kwestie of er via de Amerikaansche Revolutie niet een verbindingsweg heeft bestaan, het antwoord ontkennend luiden [45]).

---

[1]) Zie Ongeloof en revolutie, uitg. Van Malsen (Utrecht 1924) bl. 130, 131.
[2]) Verspreide geschriften, Dl. X, blz. 161, 162.
[3]) Vgl. Groen van Prinsterer, Archives de la Maison d'Orange-Nassau. 1e serie, vol. I, 2e édition, p. 106; dez., Ongeloof en Revolutie, ed. Van Malsen (Utr. 1924) blz. 129, 130; en A. Kuyper, Het Calvinisme, oorsprong en waarborg (Amst. 1874) blz. 13.
[4]) ed. Van Malsen (Utr. 1924) blz. 129 vv.
[5]) ed. Van Malsen (Utr. 1924) blz. 152.
[6]) S. Muller Fzn., Briefwisseling van Bakhuizen v. d. Brink (Haarl. 1906) blz. 280.
[7]) E. Troeltsch. Die Soziallehren (Tübingen 1912) S. 698, Anm. 377.

[8]) (Berlin 1910) S. 99, Anm. 3.
[9]) Ik spreek van dertig jaar, omdat het zoo lang geleden is, dat Jellineks hierna te noemen studie voor 't eerst verscheen: 1898.
[10]) Vgl. Otto Gierke, Joh. Althusius (Breslau 1902) S. 9, maar ook H. Dooyeweerd, De beteekenis der wetsidee voor rechtswetenschap en rechtsphilosophie (Kampen 1926) blz. 111.
[11]) Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ik gebruikte den derden druk ervan, die in 1919 verscheen, voorzien van een belangwekkende voorrede van Jellineks zoon Walther.
[12]) Robert Redslob. Die Staatstheorien der französischen Nationalversammlung von 1789 (Leipzig 1912) S. 100.
[13]) (Breslau 1916) S. 360, 361.
[14]) Historische Zeitschrift Bnd. 101 (1908) S. 412.
[15]) Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft Jhrg. 78 (1924) S. 486.
[16]) ed. Van Malsen (Utr. 1924) blz. 220.
[17]) Zie G. Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (München 1919) S. 11, 31; Fr. Klövekorn, Die Entstehung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (Berlin 1911) S. 62.
[18]) Fr. Klövekorn, a.a.O., S. 66 Anm. 11, S. 67 Anm. 16.
[19]) G. Jellinek, a.a.O., S. 57.
[20]) De volledige opsomming van hun bezwaren is te karakteristiek voor den geest der Pilgrimfathers, om haar hier niet af te drukken, ontleend aan Nath. Mortons The Pilgrimfathers New Englands Memorial (1669):

First. Because themselves were of a different language from the Dutch where they lived, and were settled in their way, insomuch that in ten years time, whilst their church sojourned amongst them, they could not bring them to reform te neglect of observation of the Lord's day as a sabbath, or any other thing amiss among them.

Secondly. Because their countrymen, who came over to join with them, by reason of the hardness of the country, soon spent their estates, and were then forced either to return back to England, or to live very meanly.

Thirdly. That many of their children, trough the extreme necessity that was upon them, although of the best dispositions and graciously inclined, and willing to bear part of their parents' burdens, were oftentimes so oppressed with their heavy labours, that although their spirits were free and willing, yet their bodies bowed under the weight of the same, and became decrepit in their early youth, and the vigour of nature consumed in the very bud. And that which was very lamentable, and of all sorrows most heavy to be borne, was that many by these occasions and the great licentiousness of youth in that country, and the mainfold temptations of the place, were drawn away by evil examples into extravagant and dangerous courses, getting the reins on their necks, and departing from their parents. Some became soldiers, others took upon them far voyages by sea, and other some worse courses, tending to dissoluteness and the destruction of their souls, to the great grief of their parents, and the dishonour of God; and that the place being of great licentiousness and liberty to children, they could not educate them, nor could they give them due correction without reproof or reproach from their neighbours.

Fourthly. That their posterity would in few generations become Dutch, and so lose their interest in the English nation; they being desirous rather to enlarge his Majesty's dominions and to live under their natural prince.

Fifthly, and lastly. And which was not the least, a great hope and inward zeal they had of laying some good foundation, or at least to make some way there unto for the propagating and advancement of the gospel of the kingdom of Christ in those remote parts of the world, yea, although they should be but as stepping-stones unto others for the performance of so great a work".

[21]) Zie G. Jellinek, a.a.O., S. XII, XIII. Met nog meer recht dan naar de schrijvers daar genoemd, had W. Jellinek echter kunnen verwijzen naar Ch. Borgeaud, The Rise of modern Democracy, translated by Mrs. Birkbeck Hill (London 1894), dat eene dergelijke opvatting reeds in het begin der jaren negentig van de vorige eeuw bracht. En — ofschoon zij daar los van de kwestie der Rechten van den mensch wordt geboden — naar A. Kuyper, a.w., blz. 14—21.

[22]) De woorden, waarop het daarbij vooral aankomt, zijn deze: „I charge you, before God and his blessed angels, that you follow me no further than you have seen me follow the Lord Jesus Christ. The Lord has more truth yet to break forth out of his holy Word. I cannot sufficiently bewail the condition of the reformed churches, who are come to a period in religion, and will go at present no further than the instruments of their reformation. — Luther and Calvin ware great and shining lights in their times, yet they penetrated not into the whole counsel of God. — I beseech you, remember it, — 't is an article of your church covenant — that you be ready to receive whatever truth shall be made known to you from the written Word of God".

[23]) Aldaar (A new edition, 7 vols. London) p. 231, 234, 243.

[24]) H.R.E.[3], Bnd. X, S. 685 neigt Loofs daartoe ook thans nog. Hiertegen echter W. W. Fenn, in Harvard Theological Review Vol. XIII (1920).

[25]) Vgl., behalve het in de vorige noot genoemde artikel van Fenn (vooral p. 236 ff.), F. J. Powicke, John Robinson (London 1920) p. 105 n. 1 en A. Kuyper, a.w., blz. 23.

[26]) Ch. Borgeaud, 1. 1., p. 111 n. 1.

[27]) G. Friederici, Das puritanische Neu-England. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Nordamerikanischen Union (Halle 1924) S. 9. Echter ook Borgeaud 1. 1., p. 111, 112 zoo reeds.

[28]) Behalve zijn reeds genoemde studie, zie ook Die Wage Jhrg. 1920 no. 50.

[29]) Een duidelijk voorbeeld van het laatstgenoemde op Das Puritanische Neu-England, S. 46 und 47: „Der echte Puritaner schritt mit feierlicher und saurer Miene daher, mit nach oben gerichteten Auge, das dem Entgegenkommenden nur das Weisse sehen liess; wenn Sie nieseten oder sich die Hände wuschen: die frommen Gedanken verliessen sie nicht. Aber Listen und Lügen waren ihnen durchaus nicht fremd, besonders in politischen Dingen, u.s.w. Hiertegenover moge ik verwijzen naar W. P. M. Kennedy, Studies in Tudor History (London 1916) p. 234: „The Puritan has suffered much at the hands of historians" en naar H. R. E.[3] in voce Cromwell S. 340, waar Kolde van het Parlement van 1653 zegt: „Es war wohl die wunderlichste politische Versammlung, welche die Welt gesehen, aber sie verdient schwerlich den Spott, mit dem die Frivolität der Höflinge Karl II sie überschüttet hat... Dabei war doch der sittliche Ernst und das Streben, wirklich etwas nach dem Willen Gottes zu leisten, unverkennbar".

[30]) R. Williams, The bloudy tenent of persecution (ed. 1848) p. 193. Daar hierin ook The answer of Mr. John Cotton is opgenomen, ontleen ik aan deze editie ook de meeningen van Williams' tegenstander.

[31]) Zie R. Williams, 1. 1., p. 24, 25.

[32]) Zie R. Williams, 1. 1., p. 20, 30.

[33]) Met nadruk zeg ik: „Tolerantie in dien zin... enz. Want zoo dikwijls ik dat woord in dit artikel gebruik, gaat het natuurlijk niet om theoretisch-dogmatische tolerantie, die met indifferentisme en scepticisme verwant is, maar om een zgn. „staatlich-politische".

[34]) H.R.E.[3] in voce Puritanismus, S. 325.

[35]) E. Troeltsch. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen 1912) S. 742, 759, 818, 910 Anm. 496.

[36]) Aldaar Bnd. II, 2 (Tübingen 1919) S. 480.

[37]) H. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands (Leipzig 1868) S. 4, 5. Geheel eender dan ook A. Kuyper, a.w., blz. 26.

[38]) Thom. Edwards, Gangraena, or a catalogue and discovery of many of the errors... of the Sectaries of this time (London 1643).

[39]) Eph. Pagit, Heresiography or a description of the heretics and sectarians, sprung up in these latter times (London 1647).

[40]) In zijn De statu ecclesiae Brittannicae hodierno, te Dantzig in 1647 onder 't pseudonym Honorius Reggius door hem uitgegeven.

[41]) R. Williams, 1. 1., p. 82.

[42]) Zie R. Williams, 1. 1., XXXV.

[43]) Vgl. E. Troeltsch, a.a.O., S. 761.

[44]) Justus Hashagen, Zur Entstehungsgeschichte der Nordamerikanischen Erklärungen der Menschenrechte, in Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Jhrg. 78 (1924), S. 461 ff. In denzelfden geest ook reeds G. Hägermann, Die

Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte (Berlin 1910); maar ik geef er de voorkeur aan den inhoud van de laatst verschenen studie op dit gebied weer te geven.

[45]) Na de afsluiting van dit artikel verscheen: G. A. Salander, Vom Werden der Menschenrechte (Leipzig 1926). Ook deze schrijver gaat niet met Jellinek accoord, maar een nadere bespreking van zijn boek moet ik uitstellen, tot ik op dit artikel een ander kan laten volgen, waarin ik mijn opvatting van de onderhavige kwestie hoop te geven.

CALVIN ET LE PROCES DE SERVET. [1])

DOOR

PROF. E. DOUMERGUE. *)

On peut dire que ce procès est un drame en deux actes, le premier se déroule à Vienne, le second à Genève.

I.

Servet a été un esprit d'une précocité rare. Né sans doute en 1511, à Villeneuve d'Aragon, il va à Toulouse en 1525 ou 1526: il a une quinzaine d'années. A Toulouse, il apprend, dit-on, à connaître la Bible, à détester la Scolastique, et il entend parler des Réformateurs. Après s'être mis un certain temps au service de Quintana, le confesseur de l'Empereur, il se rend à Bâle, fatigue et inquiète de ses questions Oecolampade, et en 1531, à l'âge de 20 ans, il publie son premier ouvrage *De Trinitatis erroribus,* où il est déja tout entier: érudit, ingénieux, convaincu, violent, dans un inextricable mélange de Christianisme, de Gnosticisme et de Panthéisme.

Le scandale est grand; il publie un nouvel écrit, où il y a le mot *Retracto,* et pas de rétractation; il quitte Bâle.

* * *

Alors Servet disparaît sous le nom de Villeneuve. Il vit à Lyon dans un cercle de médecins distingués et très catholiques; et il prend leur défense, et celle de l'Eglise catholique, contre leurs adversaires protestants, „comme un fils", dit-il, „de sa mère".

De Lyon, il va à Paris, s'occupe de géographie. Après Vésale il sert de préparateur, de prosecteur au célèbre médicin et professeur Winter, et fait, ou prépare, sa fameuse découverte de la circulation du sang.

Seulement il ne la mentionnera qu'en 1553, sous forme de digression, dans la *Restitutio christianismi.*

Mais, dans son extrême dévotion à l'astrologie, il publie un livre, où

---

*) Een vertaling van dit artikel is opgenomen hieronder p.p. 195 v.v.

il traite d'ignorants, de pestes, les médecins, qui ne partagent pas cette dévotion. La Faculté de médecine lui fait un procès, et demande sa condamnation à mort.

Servet rétracte expressément „tout ce qu'il a dit et écrit".

Il quitte Paris.

Enfin après avoir exercé la médecine 2 ou 3 ans à Charlieu [2]), il se rend à une invitation, que lui adresse Palmier, archevêque de Vienne [3]), et devient son médecin. L'Archevêque était très préocupé des progrès de l'Hérésie et de la conservation de la foi catholique. Logé dans les appartements de l'archevêque, Servet fait figure de parfait catholique. Le matin il va dévotement à la messe. Mais le soir, parlant de l'église catholique, il écrit: „O bête, la plus scélérate des bêtes, la plus impudente des courtisanes... Synagogue de Satan", et il achève l'exposition de son système dans son fameux ouvrage la *Restitutio christianismi.*

* * *

Après avoir souligné le fait que, de l'aveu même de ses admirateurs, Servet est extrêmement difficile à comprendre, indiquons brièvement les trois ou quatre idées principales de cet ouvrage.

1. Servet est, avant tout, antitrinitaire. Ceux qui croient à la Trinité, sont des „Tritoites", de vrais athées. Leur Dieu est un „cerbère à trois têtes". „Dieu est partout, plein de l'essence de toute chose, de telle façon que par sa seule essence, sans autre chose créée, il peut se montrer à nous, comme feu, comme air, comme pierre, comme verge, comme quoi que ce soit."

„Dieu dans le bois est bois, dans la pierre, pierre", Dans une discussion, Calvin lui dit; „Comment! Si quelqu'un frappait ce pavé, ici avec le pied, et qu'il dit, qu'il foule ton Dieu, n'aurais tu point horreur d'avoir assujéti la majesté de Dieu à cet opprobre?" Servet répondit: „Je ne fais nul doute que ce banc ne soit la substance de Dieu". Calvin: „Le Diable à ce compte serait substantiellement Dieu". Servet: „Je tiens ceci pour une maxime générale." Panthéisme, dépouillé de tout voile.

2. Quant au Christ, Servet est plus difficile encore à comprendre. Le Christ n'est pas Dieu, bien qu'il soit appelé Dieu. Il est divin. Dieu, c'est Jéhovah; le Christ est un Elohim, comme Moise et d'autres grands hommes et d'autres grandes choses. Puis dans son language matérialiste, Servet parle d'une génération hyperphysique et cependant dans la matière. Le Christ a été engendré matériellement par Dieu.

Il est de la chair de Dieu, du sang de Dieu. Et puis vient le Logos. Le Christ est l'idée de Dieu. Et finalement le Christ n'est ni Dieu ni homme. Dans l'âme et dans la chair de Christ, dit Servet, il y a une déité substantielle...

Et l'on comprend qu'un philosophe indépendant, Saisset, ait dit: „Ici Servet n'est plus un philosophe, ni un théologien; il nous apparaît comme une manière d'alchimiste et d'illuminé."

Seulement il faut le reconnaître. Au milieu de ces extravagantes obscurités, rationalistes, mystiques, contradictoires, se trouvent de pieuses, et certainement sincères déclarations d'amour et d'adoration pour le Christ. On en remplirait des pages. „Christ, le Christ historique, est pour moi le seul évangéliste... O bon Jésus, ce qui pardessus tout me fait te donner mon amour, c'est que la coupe d'amertume, que tu as voulu boire, a été l'oeuvre de mon expiation".

3. Très opposé à la justification par la foi, Servet en parle comme un catholique, et il affirme la justification par les oeuvres, qui sont: l'amour, les peines, les prières, la pénitence, la confession... „Les apôtres, dit-il, enseignaient que le pêché est racheté par les aumônes". „Nous satisfaisons pour ainsi dire par l'oeuvre." Il ajoute: „La cause des oeuvres est spontanée, elle est distincte de quelle foi et charité que ce soit... en dehors de toute volition."

4. Au fond, Servet n'était ni protestant ni catholique, il était anabaptiste millenaire. Il avait horreur du baptème des enfants, autant que de la Trinité. Le baptème est une abomination détestable, une destruction du St. Esprit. Il appelle Calvin „un voleur et un brigand", par ce qu'il n'introduit pas les enfants dans l'Eglise par la vraie porte. (On ne pêche pas, dit Servet, avant 20 ans; il faut baptiser à 20 ans ou plutôt à 30, comme le Christ).

Du reste, depuis l'introduction dans l'Eglise de la Trinité et du baptème, par le pape Sylvestre et l'empereur Constantin, il s'est écoulé un temps, des temps et la moitié d'un temps, soit 1260 années. En tout cas l'Antechrist vient. Et voici la lutte de l'archange Michel et des anges. Servet y prend part. ...Un sage médecin conclut: „Ici nous touchons à la limite de l'organisation normale de ce cerveau génial. Servet a failli verser dans un mysticisme, frisant la folie. „A failli"?

Toutefois il faut le noter. Servet a rejeté toutes les conséquences révolutionaires, anarchiques, de l'anabaptisme, et a professé un civisme très simple et très sage.

* * *

Cependant le manuscrit de cette *Restitutio christianismi* était achevé depuis plus ou moins longtemps. Réfugié dans l'appartement d'un archevêque, dissimulé sous le nom de Villeneuve, caché derrière ses pratiques catholiques, Servet eut l'idée de publier *urbi et orbi* son ouvrage et ses idées.

Il y avait à Vienne deux génevois: un libraire Arnoullet, évangèlique et Guillaume Guéroult, directeur et correcteur de son imprimerie. Guéroult était „Libertin", et comme tel très opposé à Calvin: Servet semble avoir eu affaire presque exclusivement avec lui.

Deux presses furent établies dans une maison écartée, et la *Restitutio* y fut imprimée, du 27 sept. 1552 au 3 janv. 1553. 800 exemplaires ou 1000 furent tirés.

Des exemplaires furent secrètement envoyés à Lyon. Mais ils furent saisis, rapportés à Vienne et brulés, 13 fév. 1553. Des exemplaires furent envoyés à Genève et presque tous détruits. Aujour d'hui il n'en reste, dit-on, que trois, un (qui a appartenu à l'ami de Calvin, à Colladon) à Paris, un à Edimbourg, un à Vienne (Autriche).

Et tout à coup Servet fut arrêté.

* * *

Que c'était-il passé? On répond: Servet avait été dénoncé par Calvin.

Servet l'a dit. Castellion l'a répété dans son odieux pamphlet *(Historia)* et Bolsec, l'infâme calomniateur, aux gages du Cardinal de Tournon, a insisté. Il a invanté une lettre de dénonciation de Calvin. Tels sont les premiers patrons de cette accusation. Calvin a tranquillement et formellement nié: „Si cela m'était objecté vraiment (avec vérité) je ne le voudrais point nier, et ne pense point que cela me tournât en deshonneur. Mais cette calomnie si frivole tombe à plat, quand j'aurai dit en un mot qu'il n'en est rien."

Voici les faits.

Tout en travaillant à la rédaction de son ouvrage, Servet était hanté, hypnotisé, par une idée fixe: discuter avec les réformateurs, et tout spécialement avec Calvin, et le convaincre victorieusement d'erreur. Il écrivit trois lettres à Calvin (en 1546) [5]). Il lui envoya aussi une copie de sa *Restitutio* (une partie ou le tout).

Il lui envoya aussi quelques feuilles de *l'Institution* chrétienne, criblées de notes marginales, et enfin il lui envoya trente dissertations sous forme de lettres. On ne connait que la date de l'envoi des trois premières lettres de Servet en 1546. La première réponse de Calvin est d'un calme, d'une douceur extraordinaire; et c'est seulement lorsque Servet eût répliqué avec toute sa violence habituelle, que Calvin envoya sa seconde lettre vive, et arrêta la correspondance.

C'est à ce moment, à peu près, le 13 février 1546, que Calvin écrivit à Farel une lettre, où se trouvaient des lignes devenues fameuses, sur la proposition que Servet lui aurait faite de venir le trouver à Genève: „Si cela me plait, il viendra ici. Mais *je ne veux pas engager ma parole,* car s'il venait, et que mon autorité vaille quelque chose, *je ne souffrirai jamais qu'il sorte vivant*".

On comprend le parti que les adversaires de Calvin ont essayé de tirer de ces mots. Ils n'oublient qu'une chose. C'est qu'à une demande de Servet, Calvin a répondu par un refus de garantir sa securité à Genève. Et c'était un loyal avertissement. Tout autre que Servet en aurait tenu compte.

Or en 1553, dans l'intimité de Calvin, vivait un lyonnais réfugié à Genève, Guillaume de Trie, que son cousin, Arneys, resté à Lyon, essayait par ses lettres de ramener au catholicisme. La Réforme, lui disait-il, c'est la licence des doctrines et des moeurs. Et que se passait-il? A

l'heure même où Servet, ayant tranquillement publié la *Restitutio* vivait heureux dans le palais de l'archevêque, les cinq étudiants évangéliques étaient brulés à Lyon. On peut penser dans quelle excitation, dans quelle indignation se trouvaient Calvin et ses amis. De Trie répondant à Arneys, ne peut résister à la tentation de se servir du terrible argument, qu'il a sous la main: et votre catholicisme qui protège l'archihérétique et torture les fidèles les plus pieux? „Quelle honte", s'écrie-t-il, „que l'on fasse mourir ceux qui disent qu'il ne faut invoquer qu'un seul Dieu au nom de Jésus Christ,... et cependant, qui nommera Jésus Christ idole, qui détruira tous les fondements de la foi... le supportera-t-on!" Et il cite „un espagnol portugalais, nommé Michael Servetus, qui se tient maintenant à Vienne." Et il envoie la première feuille imprimée de la *Restitutio.* Arneys, piqué au vif, avertit l'Inquisition, et on se saisit du faux Villeneuve, de Servet.

* * *

Par une série de *Suppositions,* on arrive à cette conclusion; c'est Calvin qui a dénoncé Servet.

Première supposition. De Trie n'était pas capable d'écrire cette lettre; on y reconnait du reste le style de Calvin. Vraiment! De Trie ne pouvait pas répéter tout seul ce qu'il entendait dire tous les jours chez Calvin? Et quant au style, un auteur, aussi indépendant que Mr. Bossert, dans la collection *„les Grands écrivains de la France"* (collection Hachette) dit: „Il suffit de lire ces lettres pour se convaincre du contraire".

Seconde supposition. De Trie a écrit pour dénoncer Servet. De Trie affirme le contraire. C'était une réponse à une lettre, qu'il n'avait certes pas provoquée. „Je me suis quasi oublié, dit-il...Je ne pensais pas que la chose put venir si avant. J'avais entendu écrire privément à vous seul."... Et l'un des plus sévères accusateurs de Calvin (Amédée Roget) déclare qu'on ne peut affirmer la „dénonciation directe", et que, quant à la „dénonciation indirecte", „on ne sait s'il faut ou non la *supposer.*"

Pour soutenir l'hypothèse de la dénonciation, il faut, comme le dit, et le fait, tel autre accusateur, lire *„entre les lignes"*, et accuser De Trie de mensonge.

* * *

Alors, dit-on, s'il n'y a pas eu *dénoncation,* il y a eu *trahison,* par ce que *les lettres de Servet étaient confidentielles.*

Servet, arrêté, nia tout simplement être l'auteur des pages imprimées (les premières de la *Restitutio),* qu'on mettait sous ses yeux.

Les juges s'adressèrent à Arneys, pour qu'il demandât à De Trie des preuves probantes. Ces preuves ne pouvaient être que des manuscrits, et les manuscrits étaient entre les mains de Calvin.

De Trie les lui demande. La situation de Calvin était délicate. S'il refusait, De Trie, l'honnête chrétien, était accusé (et presque convaincu)

de mensonge, de calomnie, et Servet, l'horrible archi-hérétique, l'archi-menteur, était reconnu innocent et véridique. Calvin hésite. De Trie déclare qu'il a eu „grand peine" pour obtenir les documents, et „qu'en la fin" seulement il les a obtenus. Les documents étaient les manuscrits de quelques unes des trente lettres (dissertations) que Servet avait adressées à Calvin, comme nous l'avons dit.

Mais ce qu'il est capital de bien noter, c'est que ces prétendues lettres confidentielles n'étaient pas du tout confidentielles. Elles étaient si peu confidentielles que Servet les avait lui même publiées à la fin de la *Restitutio,* dans les exemplaires envoyés en Italie, et dans les exemplaires envoyés à Frankfort pour être répandus dans toute l'Allemagne, et dans les exemplaires envoyés à Genève, pour être répandus dans toute la Suisse.

Ainsi il n'y a eu de la part de Calvin ni dénonciation ni trahison, et il n'y a pas lieu d'admettre que Calvin a menti effrontement, qu'il a été le chef d'une bande de menteurs fieffés et stupéfiants, et que les parangons de la vérité ont été Servet, Castellion et Bolsec.

* * *

Malgré tout, Servet sous la foi du serment, affirma sa profonde soumission à l'Eglise catholique, et accumula les plus énormes mensonges. Il s'était servi du nom d'un certain Servet, pour discuter avec Calvin, mais il n'était pas Servet.

Le 17 Juin 1553, il n'en fut pas moins condamné à être brulé vif à petit feu. Mais, profitant de certaines complaisances, il trouva le moyen de s'enfuir.

II.

Nous arrivons au second acte.

Parti de Vienne le 7 avril, Servet fut arrêté à Genève, le 13 août.

Comment Servet, qui prétendait se rendre en Italie, et dont la route naturelle était Vienne, Grenoble, Modène, Suze, Turin, eut-il idée de faire ce grand détour par Genève? Comment Servet, auquel Calvin n'avait pas voulu fournir une garantie de séjour, et qui aurait dû éviter Genève plus qu'aucun lieu du monde, eut-il l'audace d'assister le 13 août, au sermon de Calvin, dans le temple de la Madeleine? Etait-ce un acte de pure folie?

Folie? oui. Folie pure? non. L'idée fixe de Servet était de discuter avec le Réformateur et de le convaincre triomphalement de toutes ses erreurs. Tout naturellement il avait prêté une oreille prévenue aux renseignements que le Libertin, Guéroult, le correcteur de la *Restitutio,* lui avait donnés sur la situation alors précaire de Calvin à Genève. Les Libertins allaient triompher... La vanité et l'illusion se mêlant, Servet crut le moment

favorable; l'heure si longtemps attendue allait sonner. Et le dimanche 13 août il parut au plein culte, célèbré par Calvin.

Il fut reconnu. Calvin, averti, avertit le lieutenant criminel, et son secrétaire, Nicolas de la Fontaine, se constitua prisonnier pour avoir le droit de porter contre Servet une accusation de nature à entrainer une peine corporelle. Toute cela Calvin le reconnait nettement.

Le procès commença. Servet se montra, presque toujours, hautain, violent; il se transforma en accusateur; il demanda une dispute publique avec Calvin, en pleine congrégation. Calvin ne demandait pas mieux. Plus prudents, les juges, amis de Servet, décidèrent au contraire que la discussion se poursuivrait par écrit.

Tout de suite Servet eut pour soutien Berthelier, le célèbre libertin (dans tout les sens de ce mot), et l'ennemi le plus acharné de Calvin. Le secrétaire de Calvin, de la Fontaine, avait pour soutien Colladon, l'ami de Calvin.

Mais bientôt Calvin parut en personne et la lutte fut directement entre Servet et lui.

* * *

Les bravades de Servet augmentent. Lui, si peu courageux, si prêt à se retraiter à Paris, à Vienne, est de plus en plus intransigeant et agressif. A Paris, à Vienne, il était seul. A Genève il se sent soutenu. Calvin en fait l'observation en ces termes. „De fait, il n'était point en danger de tomber en punition rigoureuse, s'il eût donné espoir de retourner à bien." Mais, „il s'était forgé quelque vaine confiance de je ne sais où, qui l'a ruiné et perdu."

Et le 17 août, Calvin écrit à Farel: „J'espère qu'il y aura une condamnation capitale, mais *je désire que l'atrocité de la peine lui soit remise.*" Texte capital, sur le quel il faudra revenir.

* * *

Alors Berthelier, le libertin, ami de Servet, et les libertins tentent contre Calvin un suprème effort. Servet n'avait donc pas tout à fait tort d'espérer.

L'épisode est célèbre.

Berthelier, excommuné par le Consistoire, demande au Conseil la permission de prendre la cène.

Le Conseil de plus en plus hostile à Calvin, sous la présidence du chef libertin Perrin, passe outre à la protestation de Calvin, et accorde à Berthelier l'autorisation demandée. C'est le vendredi, 1er septembre et la cène doit avoir lieu le dimanche.

Calvin obtient une nouvelle réunion du Conseil pour le lendemain matin, samedi. Il se montre modéré, véhément; il n'oublie rien, en arrive aux serments, aux objurgations, et déclare qu'il mourra plutôt que d'administrer la cène contre sa conscience.

Rien n'y fait. Le conseil maintient son autorisation. Calvin succombe.

Il le croyait, mais le conseil avait été ébranlé: il avait peur, et secrètement, il fit prévenir Berthelier „s'il se pourrait abstenir de prendre la Cène."

Le lendemain dimanche, Calvin, qui ignore tout, monte en chaire. La foule est inquiète. Les conseillers sont sur leurs bancs, en face de Calvin. „Pour moi", s'écrie Calvin. „si quelqu'un se voulait ingérer à cette table, à qui il serait défendu du consistoire, il est certain, que je me montrerai pour ma vie tel que je dois. Je me laisserai plutôt tuer que de tendre avec cette main les choses saintes de Dieu aux contempteurs condamnés."

Et descendant le chaire, il vient se placer derrière la table de communion.

Quel moment! Le sort de Calvin et de Genève qui se joue... Tel St. Ambroise barrant le passage à l'empereur Théodose, à Milan. Tel Luther lançant à Worms son „Je ne puis pas autrement", au pape et à l'empereur...

Personne ne se présente. Berthelier n'y était pas. Les libertins avaient reculé.

* * *

L'après midi, Calvin remonte en chaire, et laisse suspendue sur Genève la menace de son départ, „si l'on ne me permet point de faire ce que je dois en ma conscience."

Et la menace n'était pas hors de propos. Le scandale Berthelier avait été évité, mais le Conseil était résolu à enlever au consistoire le droit d'excommunication. L'indépendance de L'Eglise ou la césaropapie! Et c'était toute la discipline; toute l'oeuvre de Calvin qui restait menacée.

Le Conseil le prend de haut avec les ministres: „qu'il ne leur advienne plus de parler ainsi", leur dit-il.

Il le prend de haut avec Calvin: „qu'il doive prêcher et faire son office" lui dit-il.

Les amis de Calvin sont dans l'effroi et presque dans le désespoir.

* * *

Servet s'exalte. Il se croit près du triomphe définitif. Il demande au Conseil de traduire Calvin et lui devant le Conseil des Deux cents, et de demander à Calvin et à son secrétaire des dommages et intérêts pour les torts, qui lui ont été causés. Il demande au Conseil que Calvin soit mis en prison, et que le coupable, „de lui ou de moi", soit puni de mort. Calvin est un „magicien"; il doit être „condamné, rejeté de la ville", et son bien doit être donné à lui, Servet, en échange de celui que Calvin lui a fait perdre.

* * *

Pour favoriser Servet, le Conseil avait ordonné que la discussion entre

Calvin et Servet aurait lieu par écrit. Il avait aussi ordonné, sur la demande de Servet, que les Eglises de Suisse seraient consultées. Des avis favorables à Servet étaient attendus d'elles. Ne s'étaient-elles pas montrées plus ou moins favorables à Bolsec?

Et voici que les réponses des Eglises arrivent. Elles sont, toutes, contraires à ce que l'on avait escompté; Zurich, Schaffouse, Bâle, Berne! En particulier Berne, avec son gouvernement et ses pasteurs, adversaires persévérants de Calvin, est très affirmative: Servet est le plus dangereux des blasphémateurs; il faut le mettre hors d'état de nuire; et Haller, le chef des pasteurs de Berne, parle de „bûcher".

En effet, Servet fut condamné au bûcher par un jugement, rendu le 26 Oct. et executé le 27.

* * *

Maintenant voici une serie de conclusions, importantes, nous semble-t-il.

1. Ce qui a décidément fait pencher la balance de la justice (si l'on ose employer ce mot), ce n'est pas la volonté de Calvin, c'est la volonté des Eglises suisses, quelques unes très opposées à Calvin et consultées sur la demande de Servet.

2. Servet a été condamné au bûcher non point par un tribunal composé d'amis de Calvin, mais par un tribunal composé en majorité d'adversaires de Calvin, quelques uns ennemis acharnés de Calvin et amis dévoués de Servet.

3. Calvin n'est pas responsable du bûcher de Servet. Il voulait la mort: il ne voulait pas le bûcher. Nous avons déjà cité la phrase de la lettre à Farel, du 17 août. Mais il vaut la peine de la citer deux fois: „J'espère qu'il y aura une condamnation capitale. *Mais je désire que l'atrocité de la peine lui soit remise.*" Et cette déclaration si nette n'est pas la seule. Le 26 octobre, Calvin écrit de nouveau à Farel: *„Nous nous sommes efforcés de changer le genre de mort,* mais en vain. Je te dirai de vive voix *pourquoi nous n'avons réussi.*" Il est donc bien vrai que Calvin n'est pas responsable du bûcher. Or la mort de Servet, sans le bûcher, ce n'était plus le fameux supplice, grâce auquel tous les orateurs et tous les écrivains pouvaient horrifier auditeurs et lecteurs. Pas de bûcher, pas de flammes... Ce qui a fait le plus le crime de Calvin, c'est ce que Calvin n'a pas voulu.

4. Et ce qu'il faut bien noter enfin, c'est que ce que Calvin a dit et fait, il l'a dit et fait en se conformant à *„l'erreur du temps".*

On a essayé de le nier; ces temps ci, on l'a nié avec plus d'énergie que jamais.

Vains efforts d'une haine vraiment trop aveugle.

Ne parlons pas du catholicisme, qui avait pétri jusqu'à ce moment l'âme de la chrétienté.

Ne parlons ni de Luther, ni du doux Mélanchton, ni du républicain Zwingli. Cette erreur, ils la partagaient tous. Et laissons de coté les

nombreuses inexactitudes qu'à commises le dernier et le plus savant des historiens et admirateurs de Servet, le libre-penseur bien connu, Ferdinand Buisson.

C'était l'erreur des martyrs protestants eux-mêmes! Lors qu'une des Chambres du parlement de Paris demanda au pasteur de Paris des textes de L'Ecriture, qui permettraient de ne pas condamner les malheureux protestants, voici ce que répondit le propre pasteur de ces martyrs: „Nous leur avons répondu qu'il ne sauraient trouver le moindre soutien dans l'Ecriture, ni chez nous, pour défendre un pareil dogme (la tolérance de l'hérésie). Les protestants ne doivent pas être condamnés, parce qu'ils sont dans la vérité". Fallait-il que ce fut l'erreur du temps!

C'était l'erreur de Servet. Dans la 27ème des lettres, qui forment l'appendice de la *Restitutio,* Servet dit, qu'il ne faut pas condamner à mort ceux qui ne sont pas incorrigibles, et obstinés de malice. Mais ceux qui le sont? Oh, „ce crime-là est simplement digne de mort (dit-il) devant Dieu et devant les hommes." (C'était précisément le cas de Servet, d'après Calvin). Sur le principe, Calvin et Servet sont donc absolument d'accord. En conséquence dans une de ses requêtes, Servet déclare que s'il avait professé l'erreur qu'on lui reproche (c'était la conviction de Calvin): „Je me condamnerai moi même à mort." Et il réclame la mort de Calvin ou la sienne, tellement c'était l'erreur du temps!

C'était enfin l'erreur de Castellion, le défenseur de Servet, l'ennemi mortel de Calvin, celui qui a, du reste, prononcé de fort belles paroles sur la tolérance, et qu'on vient, tout récemment, de célébrer comme l'initiateur des idées de tolérance, au 16ème. Ceux qui se sont appelés „les fils de Castellion" se dressant contre ceux qu'ils ont appelés „les fils de Calvin", ont élevé à Castellion un monument dans son lieu de naissance. Or Castellion a distingué à peu près les mêmes catégories d'hérétiques que Calvin, et voici ce qu'il dit de la catégorie des „impies". „S'ils nient Dieu, *s'ils blasphèment,* si ouvertement ils disent du mal de la sainte doctrine des chrétiens, *je les abandonne au magistrat pour les punir,* non à cause de la religion, il n'en ont aucune, mais à cause de l'irreligion."

Et le portrait de l'impie, tracé par Castellion, est exactement le portrait que les Réformateurs traçaient de Servet, lequel ils condamnaient surtout comme „blasphémateur". Ce mot revient continuellement dans leurs jugements.

A tel point l'erreur de Calvin était l'erreur du temps.

* * *

Le 17 oct. Servet fut conduit au supplice et nous le disons volontiers, humainement parlant, l'héroisme de sa dernière heure racheta la honte de tous ses mensonges tout le long de sa vie.

Servet refusa de se retraiter, c'est à dire de mentir à sa persuasion, à sa conscience. Il se tut, et pria les assistants de prier pour lui. Nous

nous inclinons avec respect devant la mort de celui dont nous avons été si souvent obligé de condamner et de flétrir les idées et la vie.

* * *

Sur le lieu de son supplice, appelé Champel, un monument se dresse, un énorme bloc de granit, sur lequel on peut lire les mots suivants: „Fils respecteux et reconnaissants de Calvin notre grand Réformateur mais condamnant une erreur qui fut celle de son siècle et fermement attachés à la liberté de conscience selon les vrais principes de la Réformation et de l'évangile, nous avons élevé ce monument expiatore le 27 octobre 1902.

En quoi consiste l'originalité de ce monument? En ceci. Les catholiques ont élevé des monuments expiatoires des fautes commises par les non-catholiques. Les libres penseurs ont élevé des monuments expiatoires des fautes commises par des croyants. A Champel, les calvinistes, les plus calvinistes, les plus dévoués à Calvin ont élevé un monument expiatoire d'une erreur commise par Calvin, leur maître et leur père en la foi.

Le ministre des finances italien, Luigi Luzzati écrivit alors: „Les calvinistes de Genève ont voulu être les premiers. Ils sont les précurseurs de pareilles expiations futures". Et le libre penseur si radical, Mr. Aulard écrivit: „La cérémonie expiatoire, qui vient d'avoir lieu à Genève, est dans l'histoire de l'humanité civilisée un événement, une *nouveauté.*" [6])

A qui l'honneur? A Calvin? Et Calvin répond: „à celui dont j'ai été un interprête imparfait, au Dieu de l'évangile vrai: *Soli Deo gloria*".

---

[1]) Voir E. Doumergue, *Jean Calvin,* Vol. VI. p. 173—445.
[2]) Charlieu, dans le département de la Loire.
[3]) Vienne, dans le département de l'Isère.
[4]) A Genève, le parti „libertin" êtait l'ennemi du parti calviniste.
[5]) Servet et Calvin correspondirent par l'intermédiaire de Frellon, libraire à Lyon.
[6]) Après le monument de Champel, il y a eu trois autres monuments „en l'honneur" de Servet; 1° celui de Paris éléve par le libre penseur nationaliste, Rochefort. L'inscription était telle que la police ne l'autorisa pas; 2° celui d'Annemaççe (1908), élevé par l'ex-pasteur Dide, devenu libre-penseur fougueux, et 3° celui de Vienne (1911), élevé par la Fédération des Sociétés de libre pensée. A l'inauguration Mr. Herriot, maire de Lyon, dénonça le Calvin „hypocrite" et „cruel". Il dénonça la réligion et ses „billevesées", etc.

IN DEN STRIJD OM EEN CHRISTELIJKE STAATKUNDE

PROEVE VAN EEN FUNDEERING DER CALVINISTISCHE LEVENS- EN WERELDBESCHOUWING IN HARE WETSIDEE

DOOR

PROF. DR. H. DOOYEWEERD.

I.

(Vervolg) *)

XV.

De verscherping van het conflict tusschen natuurrecht en staatsraison.

Het is karakteristiek voor de humanistische natuurrechtsleer, vanaf Grotius, dat zij eenerzijds het wilselement in het positieve recht tot de scherpst denkbare consequenties heeft doorgevoerd, en anderzijds het starre mathematisch afgeleide natuurrechtssysteem als onverbrekelijke codex van onveranderlijke regelen daartegenover heeft gesteld. Het natuurrecht moest dan als grens dienst doen voor den willekeur van het absolutistisch overheidsgezag. Het „pacta sunt servanda", de onschendbaarheid van verdragen, aanvankelijk als natuurrechtelijke grondslag voor de verbindbaarheid van het positieve recht geproclameerd, bleek rechtstreeks te leiden tot sanctioneering van het moderne vorstenabsolutisme. En over dit vorstenabsolutisme viel — wij zagen het reeds vroeger — de zware slagschaduw van de staatsraison.

Bij die scherpe uitwerking van twee onverzoende en in den grond der zaak geheel antithetische beginselen, moest de innerlijke antinomie tusschen het humanistisch natuurrecht en de humanistische staatsraison zich steeds scherper doen gevoelen.

Bij Grotius is dit conflict dubbel tragisch, daar zijn geheele werk als constructie van een systeem van onverbrekelijk, eeuwig natuurrecht en van een stelsel van onverbrekelijke volkenrechtsregelen, gegrond op natuurrecht en stilzwijgende toestemming der beschaafde volkeren, een hartstochtelijk protest bedoelde te zijn tegen de leer, dat de nuttigheid of het belang de eenige maatstaf in het recht zou zijn. Maar datzelfde utiliteitsprincipe wordt weer in eere hersteld ten aanzien van het positieve recht. In Prol. par. XVI heet het: de utiliteit heeft aanleiding gegeven tot het scheppen van het positieve recht; want het maatschappelijk verdrag of de gemeenschappelijke onderwerping onder een gezag, waarvan wij zooeven spraken, heeft oorspronkelijk plaats gegrepen terwille van zeker voordeel. [1])

*) Een overzicht der voorafgaande stof is opgenomen in het vorig nummer van dit driemaandelijksch orgaan.

Dat dit niet de Aristotelisch-thomistische leer is, dat ieder schepsel van nature naar zijn goed, d. i. zijn volmaking streeft, behoeft na al het voorgaande geen betoog meer.

Hoe kan een star natuurrechtsstelsel, gelijk Grotius dat heeft uitgewerkt, rustig voortleven naast een dergelijke utilaristische opvatting van het positieve recht, zonder dat de beide in wezen anti-thetische grondbeginselen van deze tweeërlei soort elkander onderling afbreuk doen?

Al heeft, gelijk we hierboven zagen, Grotius het natuurrecht wel in zijn institutair karakter geschouwd, zoo heeft hij toch anderzijds geheel verzuimd, het positieve recht zelve op den onwankelbaren grondslag der rechtsinstituten te stellen.

Positief recht en natuurrecht hebben bij Grotius geen ander aanrakingspunt dan in het door het wilsprincipe verdorven beginsel van de onschendbaarheid der verdragen. Voor 't overige is het natuurrecht bij Grotius slechts een uitwendige grens, geen innerlijk principe van 't positieve recht.

De innerlijke antinomieën van dit geheele humanistisch stelsel, treden dan ook spoedig aan het daglicht.

De eerste concessie, die het terrein van het natuurrecht terwille van de staatsraison van het positieve recht inperkt, is deze, dat de natuurrechtelijke vrijheid zonder reserve aan het wilsprincipe ten offer valt. Het positieve recht kan alles, wat volgens het natuurrecht geoorloofd is, verbieden of slechts onder bepaalde voorwaarden toestaan. Slechts datgene wat het natuurrecht in strengen zin *gebiedt* of *verbiedt,* vormt een „Schranke", een grens voor den willekeur van den wetgever.

Gevaarlijker is reeds de tweede concessie, welke Grotius aan de staatsraison moet doen.

Want zelfs de imperatieve regelen van het natuurrecht kunnen volgens hem door het positieve recht, zooal niet overtreden, dan toch krachteloos worden gemaakt, wanneer door dit positieve recht de voorwaarden, waaronder het natuurrecht alleen geldt, buiten werking worden gesteld. Als voorbeeld voor zulk een buiten werking stellen van het natuurrecht door het positieve recht noemt Grotius de daad van den schuldeischer, die door kwijtschelding van de schuld, zijn schuldenaar ontheft van den natuurrechtelijken plicht, zijn contract na te komen. Een dergelijke afstand kan van te voren in een „willekeurigen" regel van het positieve recht zijn opgenomen. [2])

Grotius werpt verre van zich het verwijt, dat hij op deze wijze het natuurrecht zelve zou prijsgeven aan den willekeur van het positieve recht.

Maar — zoo mogen we vragen — voert zijn gedachtengang tot de consequenties doorgetrokken niet rechtstreeks naar een op non-activiteit stellen van het geheele natuurrecht door het wilsprincipe van zijn verdragsleer?

Het geval van den schuldeischer, die een schuld kwijtscheldt, is natuurlijk op zichzelf zonder bedenking. Een hoog ethisch motief kan aan die kwijtschelding ten grondslag liggen.

Maar wanneer het naakte, brute wilsprinciep, dat op zichzelf door Grotius van alle ethische- of rechtvaardigheidsgronden is geabstraheerd, op analoge wijze zelfs tegen het stricte natuurrecht kan worden gemobiliseerd, dan kan de geheele codex van natuurrechtsregelen inderdaad tot scheurpapier worden gemaakt.

Men bedenke toch, dat Grotius het „pacta sunt servanda" zóó formeel opvat, dat zelfs een belofte met een onzedelijke oorzaak gedaan (b.v. de belofte van een schenking op voorwaarde, dat de gegadigde iemand vermoordt), moet worden nagekomen, wanneer de misdaad eenmaal gepleegd is en dat een belofte in 't algemeen geen oorzaak noodig heeft. [3])

Grotius zelf heeft in zijn behandeling van de natuurrechtelijke regelen van het oorlogsrecht, ons een staal gegeven van de elasticiteit van het wilsprinciep ook binnen het terrein van het stricte natuurrecht. Volgens het natuurrecht begaat een oorlogvoerende staat, die geen rechtsgrond voor zijn oorlogsverklaring kan aanvoeren, een onrechtmatige daad, die hem strafbaar stelt. Maar het volkenrecht onttrekt aan de eene partij het recht om zijn tegenstander terzake van oorlogsdaden te straffen. Die oorlogsdaden worden daardoor niet in zichzelve gerechtvaardigd, maar de volkeren onderling hebben zich bij stilzwijgende wilsovereenstemming verbonden, om ze als zoodanig te beschouwen, door afstand te doen van de rechten, die zij zouden hebben op grond van het onrechtmatig karakter van die daden. [4])

Herinneren we ons, hoe Grotius in den aanvang van zijn werk de bestraffing van daden, in strijd met het stricte natuurrecht begaan, zelve als een regel van strict natuurrecht poneerde, dan blijkt reeds uit dit voorbeeld, hoe het stricte natuurrecht in den hierboven geschetsten gedachtengang wel degelijk door het wilsprinciep wordt ondergraven.

Een derde concessie doet tenslotte Grotius aan de leer van de staatsraison en hier komt de moderne beteekenis van het begrip „algemeen belang" in de humanistische rechtsleer eerst recht naar voren.

Bij de behandeling van de rechtskracht van beloften, contracten en eeden van den souverein voert Grotius zijn beroemde onderscheiding in tusschen de handelingen, *die de koning als zoodanig* en die *welke hij als particulier* verricht. Wat de koning *als koning* doet, moet als staatshandeling beschouwd worden. Daar nu de staatswetten ten opzichte van dergelijke handelingen niet gelden, daar de staat zich niet zelf aan zijn wetten kan binden, zoo geldt hetzelfde voor de wetten, die de koning heeft uitgevaardigd. Ten opzichte van contracten, beloften en eeden door den koning als zoodanig aangegaan, geldt dus b.v. niet de restitutie in integrum, daar dit een voorrecht van den particulier is, dat uitsluitend op het positieve recht berust. In de lijn van Grotius' geheele gedachtengang geldt het bovenstaande natuurlijk alleen voor den absoluten souverein, niet voor den vorst, wiens souvereiniteit door wetten beperkt is.

Wat de koning als *particulier* verricht, moet beschouwd worden niet als staatshandeling, maar als handeling, van een der particuliere burgers

en derhalve gedaan met de bedoeling, om in dit opzicht den gewonen wettelijken regel te volgen.

De koning kan zelf bepalen of hij zijn handeling als staatshandeling dan wel als privéhandeling wil beschouwd zien. Wat in dezen zijn bedoeling is geweest, moet naar de omstandigheden beoordeeld worden. Is de handeling als *staatshandeling* bedoeld, dan is ipso jure gedispenseerd van het positieve recht en moet de geldigheid der verbintenis naar de regelen van het stricte natuurrecht zonder meer beoordeeld worden. Ook in dit geval heeft dus de schuldeischer een actie tegen den koning, maar alleen ter vaststelling van zijn recht. Executie kan tegen den koning niet plaats grijpen, daar de onderdaan zijn souverein niet kan dwingen. [5])

Dit alles klinkt heel streng in 't voordeel van den natuurrechtelijken regel van de onschendbaarheid der verdragen en Grotius polemiseert dan ook tegen *Bodin,* wiens opvatting hij in dit opzicht te elastisch acht.

Maar zelfs dit natuurrechtelijk princiep, dat Grotius overigens met een ware onverzettelijkheid onder abstractie van alle hoogere rechtvaardigheids- en billijkheidsoverwegingen handhaaft, lijdt ten slotte schipbreuk tegen de meedoogenlooze logica der staatsraison. [6]) Onmiddellijk na bovenstaande uiteenzettingen laat Grotius de veelzeggende waarschuwing hooren: „Men moet intusschen wel bedenken, dat zelfs wanneer de onderdanen een recht verkregen hebben, de koning het hun op tweederlei manier kan ontnemen, 't zij bij wijze van straf, of wel krachtens zijn oppereigendom (dominium eminens), *wel te verstaan onder voorwaarde, dat hij van dit laatste recht alleen gebruik maakt, wanneer het staatsbelang zulks eischt,* en dat *zoo mogelijk* de onderdaan, die daardoor schade lijdt, uit de publieke kas wordt schadeloos gesteld.

Indien zulks geldt ten opzichte van andere zaken, dan moet het ook geacht worden te gelden *ten opzichte van rechten, die de onderdaan uit een contract of belofte verkrijgt*" (L. II, cap. XIV § VII). Ten overvloede voegt Grotius aan deze uitspraak nog toe, dat 't geen zin heeft hierbij onderscheid te maken tusschen rechten, die men krachtens het natuurrecht en die welke men uitsluitend op grond van het positieve recht verkrijgt. „Want de macht van den souverein strekt zich gelijkelijk over deze beide soorten rechten uit en de laatste kunnen evenmin zonder goeden grond worden ontnomen als de eerste" (ib. § VIII). [7])

En nu volgt een veel beperkter formuleering van den natuurrechtelijken regel van het mijn en dijn, dan in de Prolegomena was gegeven. „Want het natuurrecht zelve" schrijft Grotius, „eischt, dat men niemand zijn eigendom of een ander wettig verkregen recht zonder oorzaak ontneemt". M. a. w. zelfs het „pacta sunt servanda" is een regel, welks gelding ten aanzien van den staat tenslotte geheel van de staatsraison afhangt.

Dat alleen de souverein heeft te beslissen over wat de staatsraison in een gegeven geval eischt, spreekt binnen 't kader der humanistische absolutistische gezagsleer vanzelf. En Grotius scherpt zijn lezers ten overvloede in, dat men tegen zijn souverein, ook al handelt deze bij toe-

passing der staatsraison apert in strijd met het natuurrecht nimmer eenig rechtsmiddel kan geldend maken. De souverein oordeelt ieder zijner onderdanen, maar hij zelf wordt door niemand geoordeeld (ib. § VI). Bedenkt men nog bij dit alles, dat Grotius het staatsbelang geenszins gelijkstelt met het welzijn der onderdanen (men denke aan zijn opvatting van de patrimoniale staten), dan blijkt het tragisch resultaat van de innerlijke antinomie in zijn humanistisch natuurrechtsstelsel dit te zijn, dat het zoo in finesses uitgewerkt natuurrecht machteloos staat tegenover het door geen natuurrechtsgrenzen beperkte princiep der staatsraison.

De noodwendigheid en onoplosbaarheid van deze antinomie ligt hierin, dat eenerzijds het humanistisch natuurrecht als een geïsoleerd individualistisch princiep uit den samenhang van alle wetssferen in de christelijke wetsidee is losgemaakt, terwijl anderzijds de humanistisch gedachte staatsraison niet door het natuurrecht is doortrokken, maar als een universeele stroom zich over geheel het leven uitstort, en in continue richting alle souvereine wetsgrenzen overspoelt en uitwischt.

Alleen het echt Calvinistisch beginsel der souvereiniteit in eigen kring vermag eenerzijds de staatsraison in haar eenig juisten zin in het natuurrecht zelve te fundeeren en anderzijds aan het absolutisme van het zgn. algemeen belang de goddelijke grenzen der andere souvereine wetssferen te stellen.

De epicuristisch-nominalistische lijn in de humanistische natuurrechtsleer.

De humanistische wetsidee met haar beide grondbeginselen, het humanistisch persoonlijkheidsideaal en het mathematisch kennisideaal heeft in haar verdere ontwikkeling steeds een intensieve verarming en onvastheid in de levens- en wereldbeschouwing gebracht. Het moderne wetenschapsbegrip tot een metaphysische princiep gedenatureerd werd het bolwerk van de souvereiniteit der menschelijke rede, die door geen souvereine wetsgrenzen meer geremd, in continue lijn zoowel de wetten der natuur, als die van zedelijkheid en recht in hun mathematische structuur scheppend zou hebben voort te brengen. Want wij zagen het reeds bij Grotius — ook daar waar het persoonlijkheidsideaal een rem werd voor doorvoering der mechanisch-mathematische, natuurwetenschappelijke beschouwing in het natuurrecht, werd toch de mathematische abstractiemethode zonder bedenking als ideaal van een wetenschappelijke afleiding van het natuurrecht geproclameerd.

De continuïteit tusschen natuurwetten en natuurrecht lag dan althans in de *methode* van het souvereine denken, ook al bleven de substanzen van de mathematisch-mechanische natuur en die van den geest overeenkomstig het Cartesiaansch standpunt principieel verschillend.

Maar ook bij dit zgn. idealistisch standpunt werd toch in strijd met het ware karakter van de wetenschap, het veld van onderzoek van zijn eigenlijk wezen beroofd.

Steeds weer — ook in onzen tijd wordt dit nog als een geloofsstelling

van zekere richtingen in het humanistisch denken verkondigd — moet de mathematische natuurwetenschap als voorbeeld dienst doen voor alle andere wetenschappen voorzoover zij in hare methode van alle overtollige zaken abstraheert en in mathematisch bepaalbare grondbegrippen het geheele materiaal van haar onderzoek omvormt.

Het ware inderdaad te wenschen, dat het humanistisch denken wat dieper tot den waren zin van het begrip der mathematische natuurwetenschap was doorgedrongen.

De mechanica heeft een der minst gecompliceerde wetskringen in den samenhang der natuur tot object van onderzoek. Alleen de zuivere mathesis, die geenszins — gelijk een geheele richting in de moderne philosophie leert — alleen en uitsluitend op de wetten van het logisch denken berust, gaat haar in eenvoudigheid van structuur te boven. Maar de mechanica, die alleen de bewegingswetten in de natuur tot haar object van onderzoek maakt (in ruimer zin de physica in haar modernen vorm van „Energetik") abstraheert, geenszins van den haar voorafgaanden wetskring der wiskunde, maar houdt veeleer den samenhang met dezen wetskring in haar mathematische analogieën [8]) vast, ja, kan zonder de hulp der mathesis zelfs geen stap in de richting van haar ken-ideaal doen.

En zoo hebben ook die wetenschappen, die de gecompliceerder wetskringen (als recht en moraal) tot object van haar onderzoek maken althans in dit opzicht het voorbeeld der mathematische natuurwetenschap te volgen, dat ze den totalen samenhang met alle aan die wetskringen voorafgaande wetskringen bij haar onderzoek in de rekening opnemen. Houdt men op deze wijze den organischen samenhang tusschen de souvereine wetskringen ook in het wetenschappelijk onderzoek vast, dan hoedt men zich voor de twee uiterste, in den grond der zaak beide even foutieve, beschouwingen in de humanistische natuurrechtsleer. Eenerzijds zal men nimmer met het materialistisch humanisme het recht tot een bloot verlengstuk van de natuur maken, anderzijds zal men evenmin met het idealistisch humanisme het recht als een volkomen geïsoleerd abstract princiep van de rede, uit den samenhang met de andere wetskringen (waaronder ook die van de natuur) losmaken, om te pogen naar mathematische methode, een geheel stelsel van normen er uit af te leiden (wat intusschen slechts mogelijk is door slag op slag in het abstracte uitgangspunt ideeën in te dragen, die er geenszins in liggen).

Beide richtingen vernietigen de souvereiniteit van het recht in zijn goddelijk wezen; de eerste bewust, door in het recht bloot een stuk van de causale natuur te zien, de tweede onbewust (immers zij wil juist door isoleering en abstraheering de zelfstandigheid van de rechtssfeer met groote scherpte handhaven), doordat zij den rechtskring uitholt tot een ledige schaal zonder pit, tot een ledige formule, en zoo het recht naar zijn inhoud reddeloos overlevert aan het naturalisme en positivisme.

Beide richtingen ook houden vast aan het postulaat van de humanis-

tische wetenschapsidee: de continuïteit in het denken, die den rationeelen samenhang van de levens- en wereldorde zou moeten waarborgen.

De materialistische richting doet dit door het recht naar zijn wezen kortweg in de natuurcausaliteit op te nemen, de idealistische richting door althans in een formalistische *methode* de continuïteit tusschen mathesis en rechtswetenschap te redden en beide scheppend uit de souvereine rede voort te brengen.

* * *

Bij Grotius kwam de polaire spanning en de onoplosbare innerlijke antinomie tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal binnen de humanistische wetsidee wel scherp naar voren. Het persoonlijkheidsideaal werd met de uiterste scherpte geproclameerd in het principe van de autonome moraal en het autonome natuurrecht, in de uiterst scherpe, isoleerende scheiding tusschen de redelijke sociale natuur van den mensch en de stoffelijke natuur. Het wetenschapsideaal anderzijds, dat het abstracte princiep van de onschendbaarheid der verdragen met meedoogenlooze scherpte doorvoerde, moest tenslotte weer tot opoffering van de souvereiniteit der persoonlijkheid leiden, waar het zelfs de volledige opgave van de menschenwaarde, de slavernij, moest sanctioneeren.

Het persoonlijkheidsideaal en het wetenschapsideaal beide eischten een mathematisch gesloten stelsel van onverbrekelijke natuurrechtelijke normen gegrond in de souvereine rede en de innerlijke zelfgenoegzaamheid der redelijke persoonlijkheid. Maar het wetenschapsideaal, dat enkele rechtsprincipia als abstracte axioma's uit den organischen samenhang met de geheele zedelijke en wereldorde losmaakte, moest tenslotte zelve leiden tot de ondergraving van dit trotsche gebouw van het rationalisme, daar in het abstracte principe van de onschendbaarheid der verdragen de humanistische wilsleer verscholen lag, wier absolutisme tenslotte het geheele natuurrecht weer reddeloos aan de staatsraison overleverde. Immers ook de meedoogenlooze consequenties der staatsraison vonden in laatste instantie in den natuurrechtelijken regel van het „pacta sunt servanda" haar rationalistische sanctioneering.

Was de staat niet op een verdrag gegrond en moest dus niet alles, wat het staatsbelang eischte, als middel tot het doel worden beschouwd, dat de oorspronkelijk vrije burgers, bij het aangaan der staatsgemeenschap hadden beoogd?

Die aperte antinomie in Grotius' natuurrechtsstelsel moest consequentere geesten van het humanisme toch zeer onbevredigd laten.

Het humanistisch wetenschapsideaal, door de steeds nieuwe triumphen der moderne natuurwetenschap, als een despotisch vorst ten troon verheven, moest toch in staat zijn die antinomieën meester te worden en tot een oplossing te brengen.

Was de scheiding tusschen geest en stof, tusschen ziel en materie wel wetenschappelijk gerechtvaardigd? Gelukte het ziel en materie beide

onder één wetenschappelijken noemer te brengen, ze beide tot het wetenschappelijk begrip der mechanische beweging te herleiden, dan was de continuïteit in het scheppende denken toch zóó zuiver verwezenlijkt, dat alle antinomieën zouden moeten verdwijnen. Het was de Democritisch-Epicuristische richting in het humanisme, die thans met dit wetenschappelijk program ernst zou maken en de groote humanistische denker, die het eerst op dezen grondslag een mathematisch-gesloten stelsel van natuurrecht construeerde was *Thomas Hobbes.*

In Hobbes' levens- en wereldbeschouwing, een der merkwaardigste en scherpzinnigste stelsels, die het 17e eeuwsch humanisme heeft voortgebracht, breekt vast-besloten de Democritisch-Epicuristische richting in het nominalistisch denken, wier aanvang we reeds vroeger in de nominalistische scholastiek der laat-Middeleeuwen mochten constateeren, door alle staketselen, welke Descartes tusschen ziel en materie gesteld had.

Op ethisch terrein hadden in het vroegere humanisme reeds *Valla* en *Telesio* het materialistisch epicurisme tot een stelsel uitgewerkt, 't zij 't al zooveel mogelijk aangepast aan de kerkelijke dogmatiek, tendeele ook nog vermengd met Stoïsche en Aristotelische elementen. Hobbes' tijdgenoot en vriend, *Pierre Gassendi,* de geharnaste bestrijder van het Aristotelisch wetenschapsbegrip, had zich mede openlijk aanhanger van Epicurus' zedeleer getoond en in zijn eerst na zijn dood gepubliceerd werk „Syntagma philosophiae" (Lyon 1658) een eigen systeem van wijsbegeerte op epicuristischen grondslag gegeven. Ja — we zagen het reeds vroeger — het geheele humanistisch persoonlijkheidsideaal vertoonde onder alle Stoïsche karaktertrekken een sterk epicuristischen inslag. De epicuristische richting in moraal en natuurrechtsleer was dus waarlijk niet een innerlijk op zichzelf staand verschijnsel in de humanistische gedachtenwereld. [9])

We stipten reeds vroeger de beteekenis der Epicuristische zede- en rechtsleer aan. Haar ontstaan en verbreiding viel in een tijd, die bij alle verschil met den overgang naar den modernen tijd, een verschil, dat niet te sterk is getypeerd met de tegenstelling tusschen decadentie en ontluiking van nieuwe levenskracht, toch in negatieven zin veelszins het antieke prototype vormde van den individualistischen renaissancetijd. Toen de Grieksche samenleving op het hoogtepunt van haar ontwikkeling stond, was voor haar de staat met zijn instellingen de objectieve redelijke macht, waarin alle private moraal haar toetssteen vond. Voor Plato, zoowel als voor Aristoteles, was de staat in zich zelf een zedelijk instituut, gegrond in de organische natuurwet, de bron van alle natuurrecht.

Doch bij het verval der antieke kultuur werden de individuen uit de Grieksche staats-, geslachts- en familiegemeenschap losgemaakt, de oude gemeenschapsvormen verloren meer en meer hun erkende zedelijke waarde. In de militaire en bureaucratische despotiën gingen de oude normen voor het religieuze, maatschappelijke en staatkundige leven onder in een levenshouding van tuchteloosheid, geweld en corruptie. Het besef van

een eeuwige, objectieve zedelijke wereldorde werd verstoord door een nominalistisch individualisme.

Een onverschillige sceptische geest, die onbedriegelijke voorbode der kultuurdecadentie, waarde rond en ontzenuwde het geloof in ideëele waarden, in de goddelijke voorzienigheid, in de objectieve waarheid.

Het individu begon zichzelf geïsoleerd te beschouwen.

Uit deze geestelijke chaos ontwikkelden zich naast de vele sceptische stelsels de twee groote subjectivistische richtingen in de Grieksche wijsbegeerte, de *Stoïcijnsche* en de *Epicuristische*. De eerste richting, hoezeer ook subjectivistisch en nominalistisch van aard, hield toch aan het begrip van een organisch-samenhangende, schoon materialistisch opgevatte wereldorde vast, waarin ook eeuwige beginselen van natuurrecht verankerd lagen. Zij breidde het zelfbewustzijn van het individu boven alle staatsgrenzen uit tot een humaniteitsbewustzijn, waarin het individu zich lid gevoelt van een wereldgemeenschap van alle menschen. De Epicuristische richting daarentegen bleef bij het geïsoleerde individu staan, loochende de organische ideëele gedachte van een voorzienige zedelijke wereldorde en paste bewust de mechanistische wetsidee van Leucippus en Democritus toe op de beschouwing van zedelijke en maatschappelijke verhoudingen.

Het geheele geestesleven met zijn zedelijke en juridische zijde werd nu gezien als het spiegelbeeld van het mechanisch natuurgebeuren, waarin de atomen van eeuwigheid in planlooze beweging door druk en stoot te zamen botsen en weer uit elkander worden gedreven.

Aan de Epicuristische zedeleer, zoowel als aan haar rechts-en staatsphilosophie lag het mechanisch-atomistisch princiep ten grondslag van het geïsoleerde individu, wiens zielsbewegingen hem noodwendig drijven naar het deelachtig worden van een zoo groot mogelijk kwantum lustgevoel en naar vermijding en ontvlieding van het onlustgevoel.

Zoo werd het individu met zijn luststreving, met zijn privaat belang tot hoogste maatstaf gemaakt van recht en zedelijkheid beide.

Een innerlijke vernietiging van de zedelijke en rechtsmaatstaven, die consequent tot een loochening van alle natuurrecht moest leiden. De staat kon alleen nog op een verdrag worden gebaseerd, dat de individuen met elkander afsluiten, om de nadeelen van rechtsonzekerheid en den onophoudelijken vernietigingskamp om het bestaan te ontkomen.

Wat Epicurus nog natuurrecht noemt (to koinon dikaion, in onderscheiding van het idion dikaion) [10]) is nochtans uit nuttigheidsoverwegingen ontstaan, het berust op die behoeften en strevingen der menschelijke natuur, die overal verbreid zijn, in tegenstelling met het idion dikaion, dat zijn grond vindt in bijzondere naar tijd en plaats verschillende omstandigheden. De verplichtende kracht des rechts is dus in laatste instantie op de natuurlijke neiging van den mensch tot een gelukkig van lust vervuld leven teruggevoerd, een neiging intusschen, die bij de meeste menschen, die het ware karakter der lust niet kennen, door vrees

voor straf moet worden versterkt (de inconsequentie van dit standpunt springt in het oog!).

Deze geheele Epicuristische rechts- en staatsbeschouwing, die op zichzelf absoluut van de historische ontwikkeling abstraheert, werd door den beroemden Romeinschen dichter *Lucretius* in zijn leerdicht „De rerum natura" in het licht gesteld van een natuurlijken ontwikkelingsgang der menschheid. Uit een ruw dierlijk stadium, waarin de menschen naakt en geïsoleerd in de wouden ronddwalen, levend in rotsholen en in voortdurenden ongelijken kamp met de wilde dieren en met elkander, en hun gevoelens van begeerte en angst in ongearticuleerde geluiden uitstooten, zouden zij zich geleidelijk tot een beschaafder niveau hebben verheven; uit de dierlijke gevoelsuitdrukking zou zich de taal hebben ontwikkeld. De dierlijke aard der primitieve menschen zou zich in den loop dezer ontwikkeling verzacht hebben; ter verzekering der algemeene veiligheid tegen het geweld van den dagelijkschen strijd, zouden zij onderling een veiligheidsverdrag hebben gesloten, waarbij zekere normen van recht en moraal zouden zijn vastgesteld. Dan zou de staat zijn gevestigd, eerst als ruwe tyrannie van despotische vorsten, afgewisseld door een schrikbewind van 't gepeupel, tot tenslotte door bittere ervaringen geleerd, de menschen zich vrijwillig onder wet en recht bogen en straffen invoerden ter beteugeling van geweld en misdaad.

De rechts- en staatsleer van Thomas Hobbes in 't licht der humanistische wetsidee.

Deze geheele beschouwing, waaraan we vroeger in menig opzicht reeds door *Marsilius van Padua's* naturalistische ontwikkelingsgedachte werden herinnerd, is nu in Hobbes' staats- en rechtsphilosophie dienstbaar gemaakt aan een zóó „rücksichtlose" doorvoering van het mathematisch-natuurwetenschappelijk kennisideaal van het humanisme, als tot nu toe niet gezien was.

Hierbij dient te worden bedacht, dat de mechanistische beschouwingswijze in 't kader der humanistische wetsidee, toch in wezen een modern karakter draagt, dat geenszins in de antieke mechanistische stelsels besloten lag.

Zoowel het humanistisch wetenschapsideaal als het humanistisch persoonlijkheidsideaal zijn in wezen moderne ideeën, die, hoezeer ook door antieke gedachten doortrokken, toch geenszins meer in 't kader van een bloote herleving der Grieksch-Romeinsche beschaving zijn te passen.

De Faustische neiging van den modernen mensch, om met zijn machtvolle persoonlijkheid de natuur en het staatsleven beide te beheerschen door middel van analyse en toepassing van de mathematisch-constructieve methode, die speurdrift, welke bij verwerping van de traditioneele autoriteiten, in het bewustzijn van de souvereiniteit der rede, alle raadselen van wereld en leven met eigen krachten zoekt te ontwarren, is met het decadente scepticisme der Epicuristische levens- en wereldbeschouwing

toch in wezen niet meer te vergelijken. Ook de naturalistische, van Democritisch-Epicuristische denkbeelden doortrokken denker, Thomas Hobbes, is bij al zijn hartstochtelijke vereering voor Galileï's nieuwe wetenschap, evenzeer bezield door het moderne persoonlijkheidsideaal, door de nieuwe levensopvatting van het humanisme.

Ja, ondanks zijn naturalistische denkwijze, is een belangrijke idealistische inslag in zijn kenleer niet te loochenen, gelijk dan ook de polaire spanningen in de humanistische wetsidee ook in Hobbes' philosophie zich slag op slag openbaren.

Thomas Hobbes (1588—1679) werd te Malmesbury in het graafschap Wiltshire geboren als tweede zoon van een eenvoudig puriteinsch predikant. Nadat hij reeds op jeugdigen leeftijd de universiteit te Oxford bezocht had, kwam hij spoedig in nauwe betrekking te staan tot het geslacht van de graven van Devonshire, doordat hij aan den bijna even ouden graaf als studie- en reisgenoot werd toegevoegd. [11])

Nog in deze jeugdperiode van zijn leven kwam hij in aanraking met zijn meest beroemde landgenooten, den lord kanselier *Baco van Verulam,* den hartstochtelijken bestrijder van Aristoteles' wetenschapsbegrip, den in menig opzicht nog weinig bezonken denker van het renaissancestempel, en den ridderlijken *Edward Herbert Cherbury,* in wiens reeds vroeger genoemd epochemakend werk „De Veritate" (1642), met zijn stoute denkbeelden inzake een natuurlijke religie, de jonge Hobbes blijkens menige uitlating, die uit dezen tijd bewaard is gebleven, een bijzonder welgevallen vond.

In de tweede periode van zijn leven, die de uitstekende Hobbes-kenner *Tönnies* stelt tusschen 1628 en 1660, vallen Hobbes' groote reizen naar Frankrijk en Italië, waarbij hij in den beroemden kring van de Mersenne, Descartes, Gassendi(met Mersenne en Gassendi bleef hij tot zijn dood toe in nauwe vriendschapsbanden vereenigd) spoedig een geziene figuur werd, terwijl hij later bij zijn reizen in Italië te Florence in schier dagelijksch verkeer met den grooten Galileï kwam.

Niet aanstonds kwam Hobbes tot zijn mathematische en natuurwetenschappelijke studiën. Veeleer had de bestudeering van den Griekschen geschiedschrijver Thycydides, wiens werken hij in zijn eerste levensperiode vertaalde, hem tot de problemen der politiek en der moraal gevoerd. Bij de lectuur van de geschriften der moralisten en politici viel het hem op, hoezeer ze elkander en zichzelf tegenspraken en kwam hij tot de slotsom, dat slechts het affect en niet de rede uit hen sprak. Zijn eerzucht richtte zich op het doel, de principes van het recht onaantastbaar vast te stellen, d. i. ze uit het wezen des menschen door het strenge denken af te leiden. Zoo kwam hij op het probleem van de waarneming, dat hem weer tot de mathesis voerde en van hieruit steeds dieper in het geheele gebied der natuurwetenschappen. In dien tijd vatte de gedachte bij hem post, dat, wanneer de lichamen en hun deelen alle in rust verkeerden, of altijd in gelijke beweging

waren, ook alle onderscheid tusschen de dingen en dientengevolge ook alle waarneming opgeheven zou zijn: daarom moest de oorzaak van alle dingen wel in de verscheidenheid der bewegingen worden gezocht. Dit werd het eerste grondbeginsel zijner geheele philosophie, een beginsel dat hij nu ook in zijn rechts- en staatsleer met groote stoutmoedigheid zou doorvoeren. De studie van Galileï's Dialogen bracht hem dan steeds dieper tot de overtuiging, dat er maar één realiteit in de wereld is, n.l. de *beweging* e.w. in de inwendige deelen der lichamen. Reeds in 1637 ontwierp Hobbes het plan voor een systeem zijner philosophie, dat drie deelen „De Corpore, De Homine, de Cive" zou omvatten. Hij werkte aan alle drie tegelijkertijd. Doch in de uitvoering dezer plannen werd hij door de staatkundige gebeurtenissen in het toenmalig Engeland, voorloopig gestoord.

De staatkundige ontwikkeling in Engeland voerde in tegenstelling tot die in Frankrijk, na een kortstondige overwinning van de absolutistische monarchie tot een revolutie, waarin het parlement zijn oude rechten wist te herwinnen en waarin de, zij 't al nog wankele grondslag gelegd werd voor den lateren parlementaire regeeringsvorm. Op de Tudors, wier regeering onder de protestantsche koningin Elisabeth roemvol was afgesloten, volgde de Schotsche dynastie der Stuarts.

De eerste Stuarts Jacob I (1603—1625) en Karel I (1625—1649), despotisch en onbetrouwbaar van karakter, doordrenkt van de idee van het koningschap bij de gratie Gods in dien groven, absolutistischen zin, waarin het door *Filmer* in geschrifte was verdedigd, grepen telkens in de parlementaire rechten in, in 't bijzonder door de heffing van niet bewilligde belastingen; door hun buitenlandsche politiek, waarin zij aanvankelijk Engeland in de armen van den Spaanschen erfvijand wilden drijven, beleedigden zij het nationaal gevoel; door hun overdreven begunstiging van de bisschoppelijke kerk krenkten zij de Puriteinen, die door hen tot vijanden van den staat werden verklaard. De tragedie van het huis Stuart voltrok zich onder Karel I, wiens absolutistische waan de kerkelijk-staatkundige tegenstelling tusschen koning en volk, zoowel in Engeland als Schotland tot een katastrophale scherpte opvoerde. Verleid door zijn gunsteling Buckingham, die in 1628 aan de volkswoede ten offer viel, beleedigde de koning het constitutioneele bewustzijn van zijn volk door heffing van onbewilligde tollen, door willekeurige gevangennemingen en door een 11-jarige regeering zonder parlement (1629—1640).

Zijn poging, om aan de Schotten de Anglikaansche kerkenordening op te dringen, verwekte den godsdienstijver der Presbyterianen tegen hem. Een opstand brak uit, waarin de koning gedwongen was aan zijn absolutistisch experiment in Engeland zelf een roemloos einde te maken, doordat hij, om geldmiddelen te verkrijgen, het parlement weder bijeen moest roepen. Het „lange parlement", zoo genoemd, omdat het meer dan 12 jaren (van 1640—'53) bijeen bleef, dicteerde den door den Schotschen opstand afhankelijk geworden vorst zijn wil. De trouwelooze raadgevers des konings, de graaf van Strafford en de anglikaansche aartsbisschop Laud,

vielen door beulshanden. Het parlement wist zijn eisch door te zetten, dat het voortaan om de drie jaren zou worden samengeroepen, slechts met toestemming der beide huizen (het House of Lords en het House of Commons) ontbonden zou worden, dat de staatsambten door den koning zouden worden verleend aan mannen, die het vertrouwen van het parlement bezaten. De macht der Anglikaansche bisschoppen in het Hoogerhuis werd gebroken door hun uitsluiting uit dit college. Een aanslag van den koning op de leiders der parlementaire oppositie deed den burgerkrijg ontbranden. De latere protector *Cromwell* met zijn onoverwinnelijk Puriteinsch leger versloeg de koninklijke Cavaliers beslissend bij Marstonmoor, Naseby en Preston. Op 27 Januari 1649 viel 's konings hoofd op het schavot en werd de Engelsche republiek uitgeroepen, waarin spoedig Cromwell met dictatoriale macht zou worden bekleed. Deze geheele tragische loop der gebeurtenissen werd door Hobbes met levendige belangstelling gevolgd. In Frankrijk had hij de bewust centraliseerende politiek van Richelieu leeren kennen en bewonderen, die met rücksichtlose doorvoering van het principe der staatsraison allen tegenstand, die hem in den weg trad, met den gepantserden vuist ter aarde had geslagen. In dezen tijd was hij een overtuigd aanhanger van de koninklijke zaak. Dit bleek uit zijn in 1640 op aandrang van zijn beschermheer en vriend, den graaf van Newcastle, gepubliceerd werk „The Elements of Law natural and politic", een werk, dat door zijn naturalistische, in scherpe tegenstelling tot de theocratische opvatting staande, verdediging van het vorsten-absolutisme, hem de vijandschap van het Lange Parlement op den hals haalde.

Bezorgd voor zijn leven vluchtte hij naar Parijs, waar hij in voortdurend verkeer met Mersenne, Gassendi e.a. aan zijn wijsgeerig stelsel verder arbeidde.

In de eerste jaren van zijn verblijf in de Fransche hoofdstad (1640—'51) werd hij door Mersenne in een polemiek met Descartes gewikkeld naar aanleiding van diens theorie van de waarneming. In scherper conflict met den trotschen wijsgeer geraakte Hobbes door zijn kritiek op Descartes' „Meditationes", waarin hij de door deze tusschen ziel en lichaam gestelde principieele klove met zijn universeel-mechanistische argumenten heftig bestreed.

In 1642 verscheen het als laatste deel van zijn systeem gedacht „De Cive" lang vóór de beide eerste deelen. Intusschen had Hobbes met scherpen staatkundigen blik de hopeloosheid van de koninklijke zaak in Engeland doorzien. Alle voorteekenen wezen er op, dat de republikeinsche regeeringsvorm voorloopig bestendigd zou worden. En Hobbes, die allerminst den aanleg bezat om als ridder voor een verloren zaak te strijden, begon over zijn terugkeer naar Engeland te denken.

Daartoe was echter een staatkundige standpuntswijziging noodig. Reeds in de voorrede voor de tweede uitgave van zijn „De Cive" (geschreven 1646) die van uit Holland de wereld werd ingezonden, wilde

hij zich tegen den schijn verdedigen, alsof volgens zijn theorie aan een aristocratischen staat minder gehoorzaamheid zou zijn verschuldigd dan aan een monarchalen, terwijl hij toch, ofschoon persoonlijk den voorkeur aan de monarchie gevend, herhaaldelijk en uitdrukkelijk had gezegd, dat bij iederen staatsvorm de souvereiniteit der overheid moest worden erkend.

In zijn in 't Engelsch geschreven omvangrijk werk „Leviathan" (in 1651 in Engelsche, in 1668 in verkorte en veranderde Latijnsche editie verschenen), waarin het vroegere werk „Elements of Law" in belangrijk gewijzigden en omgewerkten vorm was opgenomen, maakte Hobbes zijn politieke omzwenking, die de definitieve breuk met de royalistische zaak beteekende, doordat hij uitdrukkelijk den opstand tegen de inmiddels gevestigde republiek veroordeelde.

Dit boek maakte hem thans de partij der uitgeweken royalisten tot vijand, die zich om den jongen zoon van Karel I geschaard had. Hobbes keerde in 1652 naar Engeland terug, waar hij, door Cromwell niet onvriendelijk ontvangen, zijn onderwerping aan de nieuwe Regeering aanbood. Dan volgde een tijd van rustige studie (1652—1660), waarin Hobbes achtereenvolgens het eerste en tweede deel van zijn groot systeem „De Corpore" en „De Homine" in 't licht gaf. Op grijzen leeftijd moest Hobbes nog den val der republiek en de restauratie der monarchie onder Karel II aanschouwen. In voortdurende heftige polemiek met de geestelijkheid gewikkeld, bleef hij tot in hoogen ouderdom zijn grondstellingen tegen iederen aanval verdedigen, tot hij in 1679 op een-en-negentigjarigen leeftijd te Hardwicke stierf.

Hobbes was een denker, in wiens geest alle tendenzen van de humanistische levens- en wereldbeschouwing in geweldige intensiteit samenkomen. Intensief bekoord door het humanistisch wetenschapsideaal met zijn twee machtige tendenzen: de souvereiniteit van de scheppende rede en de continuïteit van het denken, een wetenschapsideaal, dat uitschakeling en overwinning eischte van alle verborgen kwaliteiten, van alle irrationeele wetsgrenzen, om den geheelen kosmos in al zijn wetsgebieden als 't ware in doorgaande linie uit het denken logisch op te bouwen, was hij anderzijds de levende representant van het humanistisch persoonlijkheidsideaal met zijn Stoïcijnsche en Epicuristischen inslag, den voorbereider der Aufklärung, die den strijd had gezworen, aan wat hij noemde het rijk der duisternissen, aan alle dogmatisch geloof, dat op kerkelijke autoriteit steunt, aan alles wat aan de vrije ontplooiing van de menschelijke persoonlijkheid zich in den weg stelt, aan wonderen en bijgeloof, aan de geestelijkheid, zoowel de Presbyteriaansche als de Roomsche, die den vrijen geest zocht te binden aan geestelijke wetten en voorschriften, aan alle wetenschappelijke vooroordeelen.

Tönnies teekent hem ons als het volmaakte type van den humanistischen „Lebesmann", die naast de studiën der mathesis en natuurwetenschap, evenzeer de klassieke schrijvers minde, geneigd tot hoofsche manieren en ridderlijke spelen, niet afkeerig van zinnelijke genoegens,

beschikkend over een scherp vernuft, geneigd tot felle spot tegen alles en een ieder, die op iets anders dan de rede vertrouwde, het prototype van den grooten Aufklärer Voltaire. Zijn gansche leven beteekent een strijd voor de verlichting door de wetenschap, een voortdurende schier hartstochtelijke propaganda voor een zuivering der universiteiten van de afhankelijkheid van kerkelijke machten en de scholastiek, van de geheele scholastische woordenkraam, die hij zelf als student aan de Oxforder Universiteit had moeten verteren. Hoe helder ziet deze humanist het verband tusschen Aristoteles' philosophie en de Roomsche dogmatiek, hoe fel geeselt hij „deze ijdele philosophie" van den Stagiriet en zijn scholastische epigonen! „Om te besluiten", zoo schrijft hij in zijn „Leviathan", „daar is niets zoo absurd, dat de oude *philosophen* (gelijk Cicero zelf zegt, die ook tot dat soort behoord heeft) niet hebben durven staande houden; en ik geloof, dat er nauwelijks iets ongerijmder in de natuurlijke „philosophie" kan gezegd worden, dan datgene, wat men de „metaphysica" van Aristoteles noemt, en dat er niets kan bedacht worden, dat meer strijdt tegen de Regeering dan wat hij in zijn Politica geschreven heeft; ja dat er niet onwetender kan worden gesproken, dan hij in 't meerendeel van zijn „Ethica" gedaan heeft".[12])

Inderdaad, in dezen geest belichaamde zich de humanistische levens- en wereldbeschouwing zelve en wij kunnen onze brandende nieuwsgierigheid niet bedwingen, om zijn stelsel zich te zien opbouwen in de volle levenssfeer der humanistische wetsidee zelve, die bij Hobbes een harer eerste klare formuleeringen vond.

Hoe gaat zulk een stelsel leven, wanneer men het in 't licht der wetsidee beschouwt en zich niet, gelijk in zoo menig handboek over de geschiedenis der rechtsphilosophie, beperkt tot een dorre opsomming van enkele nauw begrepen excerpten!

Wanneer we de stelsels van Bodin en Grotius met het natuurrechtelijk systeem van Hobbes vergelijken, dan treft ons onmiddellijk de methodische meerderheid van den Brit boven zijn beide humanistische voorgangers. Hobbes had reeds dit op hen voor, dat hij, wijsgeer van beroep en om zoo te zeggen opgegroeid in de werkplaats der moderne natuurwetenschap, zich van de grondslagen der humanistische wetsidee veel klaarder bewust was en veel helderder inzicht had in de methodische beteekenis van Galileï's wetenschapsbegrip. Een overigens niet authentiek bericht wil, dat Galileï op zijn villa Bellosguardo Hobbes het eerst zou geïnspireerd hebben, de leer van moraal en natuurrecht door behandeling naar geometrische methode, tot mathematische zekerheid te verheffen.

Dat was hetzelfde parool, dat Bodin en Grotius voor staatsleer en natuurrechtsleer hadden gegeven. Maar toch, welk een methodische onklaarheid belastte hun arbeid! De axioma's door hen als uitgangspunt van hun theorie gesteld, waren zuiver dogmatisch, zonder dat voldoende rekenschap van hun juistheid en bruikbaarheid gegeven was, aan 't begin van hun systeem gesteld en wij zagen reeds vroeger, hoe slecht beiden

er in slaagden, om naar een inderdaad mathematische methode hun stelsel te construeeren. Zij hadden slechts het program van het moderne wetenschapsideaal op het terrein van staatsrecht en natuurrecht geponeerd, zonder dat zij nochtans de methodische middelen bezaten, om dat program uit te voeren.

Hobbes daarentegen is het er om te doen, reeds van het eerste beginsel, dat hij als een wetenschappelijke hypothese aan zijn stelsel ten grondslag legt, op zulk een wijze logisch rekenschap te geven, dat het niet meer als een onbewezen axioma in de lucht hangt, maar veeleer in de vastheid van het mathematisch denken zelve gefundeerd wordt. Wanneer Hobbes als eerste en fundamenteele wet van het natuurrecht (natuurwet) die aan alle verdere natuurrechtelijke regelen ten grondslag ligt, den regel poneert, „dat ieder moet streven naar vrede, zoolang er hoop is, om die te verkrijgen en als ze niet te verkrijgen is, dat men dan alle hulpmiddelen van den oorlog zoeken en gebruiken mag." (Leviathan I, cap. XIV) [13]), dan is dit eerste beginsel niet, gelijk Bodin's definitie van de souvereiniteit of Grotius' axioma van den „appetitus socialis" (den natuurlijke drang van ieder mensch naar een redelijke samenleving) *buiten het verband met de continuïteit in het denken* gesteld, maar Hobbes geeft er eerst logisch rekenschap van door het beginsel te fundeeren in de geheele mechanische structuur van 's menschen zieleleven en die structuur zelve te herleiden tot het meest eenvoudig princiep der natuurwetenschap: *de beweging.*

Waar dan de beweging zelve als mathematisch bepaalbaar beginsel van de geheele mechanische natuur, weer in het souvereine denken wordt gefundeerd, heeft Hobbes inderdaad het program van het humanistische wetenschapsideaal: geen enkel beginsel op welk terrein van wetenschap ook te aanvaarden of ten grondslag te leggen, dat het souvereine denken niet zelf in de continuïteit van zijn scheppend proces logisch geschapen heeft, op zijne wijze vervuld.

In zooverre doet Hobbes — van 't standpunt van het metaphysisch humanistisch wetenschapsideaal bezien, — zijn humanistische voorgangers dan ook geen onrecht, wanneer hij in zijn „De Corpore" schrijft: „Waarom heeft men de moraalphilosophie niet bestudeerd, zoo het niet daarom is, dat tot nu toe nog niemand haar *naar klare en juiste methode* heeft bewerkt?... Wat namelijk de moraalleeraars het meest ontbreekt, is een *vaste regel voor het handelen,* waaraan men kan toetsen of onze doeleinden rechtvaardig of onrechtvaardig zijn. Wanneer men niet eerst een *regel van rechtvaardigheid,* een vaste maatstaf heeft opgesteld, (en niemand heeft dat tot nu toe gedaan), is het onnut te gebieden, dat men altijd behoort te doen wat rechtvaardig is" („De Corpore", c. 1 § 7).

De toepassing van Galilei's wetenschapsbegrip in Hobbes' natuurrechtelijke methode. Continuïteit in de nominalistische lijn.

Wij gaan thans Hobbes' methode, als toepassing van het moderne

mathematisch wetenschapsbegrip in den definitieven zin, waarin Galilei het voor de geheele moderne natuurwetenschap had gevat, nader in haar constructieve functie beschouwen. Daartoe is het noodig, dat wij allereerst een blik slaan in de grondslagen en den samenhang van zijn geheele wijsgeerig stelsel, waardoor we tevens een helderder begrip van de humanistische wetsidee in haar eerste klare *pseudo-materialistische formuleering* zullen verkrijgen.

Wij vangen dan aan met een beknopte beschouwing van Hobbes' wetenschapsbegrip en de grondelementen zijner geheele philosophie, waarin zijn psychologie, anthropologie en zijn rechts- en staatsleer en ethiek gefundeerd zijn.

Allereerst zij dan hier gewezen op de continuïteit in de nominalistische lijn, die het humanisme met de nominalistische scholastiek trots alle verschil in mentaliteit en uitwerking verbindt.

Hobbes is een extreem nominalist en dat nominalisme, dat we bij Bodin en Grotius meer als min of meer onbewuste onderstroom in hun denken moesten constateeren, spreekt hij klaar en duidelijk uit: „Er is ook in de wereld niets dat algemeen is, dan de namen; want de dingen die alrede hun naam hebben, zijn ieder op zichzelf individueel en bijzonder" schrijft hij in zijn Leviathan (Pars. I cap. 4) [14]). In rechtstreeksch verband met dit nominalisme staat Hobbes' *waarheids*begrip, dat geheel in de lijn van het humanistisch denken, niet meer transcendent, als overeenstemming van ons begrip met het wezen der zaak buiten den geest (Aristoteles, Thomas), maar *immanent,* is gedacht, als innerlijke overeenstemming van de begrippen onder elkander. „Want waarheid en valschheid zijn eigenschappen van de taal en niet van de dingen. En waar geen taal is, kan noch van waarheid, noch van onwaarheid sprake zijn" [15]).

Zoo wordt het wetenschappelijk oordeel door Hobbes voorgesteld als een rekening, waarin de begrippen („namen" noemt hij ze naar nominalistische trant) als rekenpenningen ingaan. Alle denken is rekenen; alle redeneeringen laten zich als optelling en aftrekking beschouwen (Lev. I, cap. 5). Welke beteekenis men aan de begrippen geeft is geheel willekeurig, mits men de namen maar altijd in denzelfden zin gebruikt." Derhalve in de geometrie, (de eenige wetenschap, welke God tot nu toe aan het menschelijk geslacht heeft gelieven te verleenen), beginnen de menschen met het vaststellen van de beteekenis hunner woorden; welke vaststelling van de beteekenis zij *definities* noemen, die ze in den aanvang van hun rekening stellen."

Daarom is eerste eisch van alle wetenschap, dat ze van scherpe definities uitgaat, d.i. van vastgestelde beteekenissen en namen, die we aan de voorstellingen geven.

Ware wetenschap (scientia) nu bestaat volgens Hobbes (in onderscheiding van alle kennis van feiten, die hij cognitia noemt) in de kennis van de oorzaken en de werkingen of van den oorsprong van een gebeuren, waartoe men door een zuivere redeneering besluit.

Wetenschap in eigenlijken zin, n.l. a priori te demonstreeren wetenschap, is daarom slechts mogelijk van die dingen, wier ontstaan van den menschelijken wil afhangt. De oorzaak der dingen moet reeds in de definitie aanwezig zijn, want wat niet reeds in het denken ten grondslag gelegd wordt, kan men ook niet bij redeneering eruit deduceeren.

Daarom is in dezen zin de geometrie een wetenschap in den waren zin, want de oorzaak der eigenschappen, die de bijzondere figuren hebben, ligt hierin, dat wij zelf die figuren construeeren; dus hangt het ontstaan dezer figuren van onzen wil af. In gelijken zin kunnen de politiek en de ethiek, d.i. de wetenschap van het rechtvaardige en onrechtvaardige, van het billijke en onbillijke, a priori gedemonstreerd worden, omdat wij de oorzaken der rechtvaardigheid, n.l. wetten en verdragen, waardoor eerst gekend wordt wat recht en billijk en wat hun tegendeel is, zelve gemaakt hebben. Want voordat verdragen en wetten gemaakt waren, bestond er noch recht noch onrecht en kenden de menschen niet meer onderscheid tusschen goed en kwaad dan de beesten. De physica en de astronomie zijn slechts *wetenschappen in den waren zin des woords, voorzoover zij zich op de mathesis fundeeren en zich daarin de mogelijkheid van demonstratie a priori verschaffen.*

Wanneer men zich bij de beschouwing van dergelijke merkwaardige uitspraken over het karakter der wetenschap niet aan Hobbes' nog vrij onbeholpen terminologie vastklampt (men zou dan geneigd zijn aan te nemen dat Hobbes alle wetenschap als een willekeurige actie beschouwt), maar doordringt tot den zin zijner woorden, dan blijkt ons, hoe hier inderdaad het moderne wetenschapsideaal zeer scherp is gevat.

Wat Hobbes wil zeggen, is dit, dat ware wetenschap slechts mogelijk is van zaken, die het denken zelf eerst geconstrueerd heeft, evenals de meetkundige lijn door continue beweging uit de punt is geconstrueerd; dat het wetenschappelijk denken m. a. w. niets kan aanvangen met absolute kwaliteiten of zinnelijke dingen, die vreemd tegenover hem blijven staan, maar dat de souvereiniteit van het denken zich hierin moet openbaren, dat het in een gesloten, streng rationeele redeneering zijn Gegenstand zelf scheppend heeft voort te brengen. Zoo eerst openbaart ook Hobbes' opvatting der causaliteit haar moderne van de scholastiek hemelsbreed verschillenden zin. De oorzakelijkheid is in stee van een voor de kennis ontoegankelijk substantie-begrip, reeds een *mathematisch functiebegrip* geworden, een grondbegrip der wetenschappelijke constructie, der scheppende productiviteit van het denken (zie b.v. „De Corpore" II cap. IX). Hier ligt de sterk idealistische inslag in Hobbes' denken en in dit opzicht is hij met den „idealistischen" philosoof Descartes volkomen homogeen.

Deze idealistische grondtrek, die het geheele humanistisch denken tot zelfs in zijn uiterst materialistische stelsels kenmerkt, en overal getuigenis aflegt van de waarheid, dat in de souvereiniteit der rede een der peilers van de humanistische levens- en wereldbeschouwing is ge-

geven, komt nog sterker uit in het gedachtenexperiment, dat Hobbes in den aanvang van de grondlegging zijner philosophie (philosophia prima) uitvoert.

„Den aanvang van de natuurphilosophie zullen wij (gelijk hierboven aangetoond is) het best kunnen nemen van uit een negatie, namelijk van uit de fictie, dat we het heelal wegdenken". De werkelijke wereld, zooals we die in ons dagelijksch bewustzijn kennen, wordt dus door den humanistischen denker in gedachte afgebroken, om ze stuk voor stuk weer als een streng logisch systeem te construeeren.

In de voorrede van „De Corpore" vergelijkt Hobbes dit gedachtenexperiment met de scheppingsdaad Gods.

De logische arbeid van den philosoof moet scheppen, evenals de kunstenaar, of als God zelf, die den chaos ordent. In de logica ontsteekt de philosophie het eerst het licht der rede. Nu bouwt zich de wereld op als een logische samenhang in de eerste philosophie, die de meest algemeene fundamenteele relaties der werkelijkheid in klare begrippen ontwikkelt, vervolgens in de geometrie, welke de uitbreiding der lichamen in de ruimte ontleedt; daarop volgen de mechanica, de astronomie en de physica, dan de wetenschap van den mensch (anthropologie) en eindelijk die van den staat (Opera latina Vol. I „De Corpore").

Hobbes is zich ook bewust en spreekt het herhaaldelijk in duidelijke taal uit, dat de geheele realiteit der buitenwereld ons slechts in de voorstellingen van ons bewustzijn gegeven is. Wanneer we de geheele zinnelijke wereld in gedachten afbreken, dan is het laatste wat overblijft de voorstelling der ruimte, die dus slechts een subjectieve functie van ons bewustzijn is, evenals de tijd („De Corpore" cap. VI). Dan vullen we geleidelijk uit onze herinnering van vroegere waarnemingen de ledige ruimte weer met lichamen, die in de ruimte hun plaats innemen.

Het denken heeft echter in deze voorstellingen de objectieve realiteit van de zuiver subjectieve elementen te onderscheiden. Want dat de zinnelijke kwaliteiten als kleur, geur, reuk en smaak geen eigenschappen van de reëele dingen in de buitenwereld zijn, is een stelling, die Hobbes tegelijkertijd met Descartes en Galileï als onomstootelijk axioma der moderne natuurwetenschap verkondigt. Hoe kan echter het denken de objectieve realiteit anders vaststellen dan door na te gaan op welke wijze ze wetenschappelijk geconstrueerd wordt? Als middelen voor deze constructie volstaan ruimte, tijd, getal en beweging, die van het bewegend lichaam, zooals het in onze voorstelling verschijnt, worden geabstraheerd. Ruimte en tijd zijn echter reeds in hun idealiteit erkend. De ruimte is slechts het subjectief „phantasma" van het *buiten* onze voorstelling bestaand „lichaam", voorzoover wij nl. aan dit lichaam alleen zijn existentie in de *buitenwereld,* met abstractie van al zijn andere hoedanigheden, in 't oog vatten. En evenzeer is de tijd slechts het subjectief „phantasma" der beweging, voorzoover wij hierin ons een „vroeger" en „later" bewust worden („De Corpore", Pars II, cap. 7, § 2).

Derhalve blijft als eenige realiteit der buitenwereld over het materieele lichaam als quantitatieve massa en zijn bewegingen.

Daarmede is dan vanuit Hobbes' wetenschapsbeschouwing de overgang gemaakt naar zijn materialistische metaphysica, die de ziel met al haar eigenschappen onder de kategorie van het bewegende lichaam brengt. Ook onze waarnemingen zijn ter laatste instantie gevolgen van bewegingen uitgaande van de materieele lichamen in de buitenwereld en weer door bewegingen in de zinnelijke organen werkend.

In laatste instantie kan het denken zoo zelf tot beweging herleid worden; alle denken berust op zinnelijke ervaring, veroorzaakt door de beweging tusschen de materieele lichamen en de zinnelijke organen, en met deze gedachtengang is de overgang van de idealistische pool naar de materialistische weer volkomen gemaakt. Bij de groote logische bezwaren, de innerlijke antinomie, waarop deze terugkeer tot het materialistisch uitgangspunt bij Hobbes stuit en die hem zelf zulk een gedachtenworsteling hebben veroorzaakt, kunnen we hier niet stilstaan.

We wenschen hier slechts vast te stellen, dat Hobbes' mechanistisch „materialisme" evenzeer als Descartes' „idealisme" tenslotte gegrond is in het metaphysisch humanistisch wetenschapsideaal, waarin bewust of onbewust het humanistisch persoonlijkheidsideaal als irrationeele factor doorwerkt.

Het vooroordeel van het mechanistisch-materialisme moest bij Hobbes dienst doen als *postulaat der methode,* om de continuïteit in het souvereine denken te handhaven, om alle verschijnselen onder één begrijpelijken noemer te brengen, op dezelfde wijze waarop het moderne energetisme als levens- en wereldbeschouwing alle verschijnselen in natuur en geest tot energieverschillen tracht te herleiden.

In zooverre kan ik *Dilthey* dan ook niet toestemmen, wanneer hij van meening is, dat de opheffing der werkelijkheid, waarvan Hobbes uitgaat, slechts een kunstgreep der methode is en niets van idealistische tendenzen (in kennis-theoretischen zin) in zich sluit. Deze opvatting miskent n.l. de waarheid, dat Kant's Copernicusdaad in de kennistheorie slechts de resultante was van alle idealistische motieven, die van meetaf aan in het humanistisch wetenschapsideaal lagen opgesloten. De grondtendenz ook van het materialistisch humanisme is het scheppend karakter der souvereine rede te handhaven en in die tendenz zit het humanistisch idealisme reeds latent verborgen, gelijk het later bij Kant en in nog veel consequenter rationalistischen zin bij Fichte en Hegel en in den modernen tijd bij de Neo-Kantianen der Marburgerschool zou openbaar worden.

Alle wetenschap, als kennis van de samenknooping van oorzaken en werkingen in de dingen, veronderstelt de verandering der dingen. alle verandering is beweging, alle beweging gaat uit van materieele lichamen. Bewegingen kunnen in de rekening der wetenschappelijke redeneering ingaan, doordat ze als continue aangroeiing van een bewegingstendenz (conatus) een meer en minder toelaten, derhalve in de rekening van

optelling en aftrekking kunnen worden gesteld. Het is Galilei's analytische en synthetische methode, die tot metaphysisch wetenschapsideaal verheven, bij Hobbes dienst doet om alle irrationeele wetsgrenzen tusschen de verschillende kengebieden op te heffen en de continuïteit in het scheppend denken te handhaven.

Vandaar Hobbes' onvermoeide en hoogstmerkwaardige pogingen om op den grondslag dezer rationalistische continuïteit een klassificatie van alle wetenschappen, een wetenschappelijke encyclopaedie op mechanistischen grondslag te verkrijgen.

Na de logica en de metaphysica volgen de mechanica en de physica. Vanuit de physica vindt hij den overgang naar een mechanistische theorie van het menschelijk zieleleven en eerst op dezen grondslag wordt de ethiek en rechts- en staatsleer gebouwd. Gelijk Hobbes het zelf uitdrukt: „Aan de physica sluit zich de ethiek aan, welke de zielsbewegingen behandelt, gelijk de begeerte, afkeer, liefde, welwillendheid, hoop, vrees, toorn, ijverzucht, haat enz. Onderzocht wordt welke hare oorzaken zijn en wat zij zelve voor werkingen hebben. De grond, waarom zij na de physica moeten worden behandeld, ligt hierin, dat hare oorzaken in de zinnen en in de voorstellingen liggen, die aan physische beschouwing onderworpen zijn" („De Corpore" cap. 6, § 6).

Als psychologischen grondslag voor zijn ethiek en zijn rechts- en staatsleer construeert Hobbes zijn leer van de affecten en hartstochten, die op haar beurt weder worden teruggevoerd op de twee oorspronkelijke bewegingsrichtingen der ziel: de begeerte (appetitus) en den afkeer (fuga), correspondeerend met het gevoel van lust, resp. van onlust. Datgene, waarnaar de begeerte uitgaat noemt men goed, datgene, waarvan men zich afkeerig afwendt, kwaad. [16])

Deze bewegingen der ziel worden veroorzaakt door zinnelijke voorstellingen en waarnemingen, deze laatste door de voorwerpen dezer voorstellingen en waarnemingen. De voorwerpen in de buitenwereld werken n.l. middellijk of onmiddellijk op het desbetreffend zinnelijk orgaan in. Door deze inwerking ontstaat door bemiddeling van de zenuwen en membranen van het lichaam een continue innerlijke beweging naar de hersenen en naar het hart. Door deze beweging ontstaat een weerstand, een tegendruk of een tendenz (conatus, endeavour) van het hart, om zich van den druk vrij te maken door een naar buiten gerichte beweging, die ons daardoor toeschijnt in de buitenwereld zelve te bestaan.

En deze schijn of inbeelding noemen wij zinnelijke waarneming. Op deze zinnelijke waarneming, die op het tegenwoordige betrekking heeft, worden nu ook de herinnering, die zich op zulk eene waarneming in 't verleden baseert en de verwachting of hoop, welke op grond van het vroeger waargenomene, zich een beeld van de toekomst schept, teruggevoerd. Typeerend voor de continuïteitstendenz van het humanistisch wetenschapsideaal is hierbij, dat Hobbes' mechanistische verklaring van

inbeelding en herinnering uitdrukkelijk haar uitgangspunt neemt in Galileï's wet van de voortduur der beweging bij afwezigheid van remmende factoren (de wet der traagheid).[17])

De bijzondere affecten of hartstochten worden derhalve veroorzaakt door bijzondere voorstellingen of gedachten en deze hebben betrekking op het tegenwoordige als waarneming, op het verleden als herinnering en op de toekomst als verwachting en deze voorstellingen worden zelve weder door de voorwerpen, waarop zij betrekking hebben, in de ziel veroorzaakt.[18]) [19])

Langs dezen mechanischen weg nu tracht Hobbes alle zielsaffecten te verklaren, als daar zijn: vreugde en droefheid, hoop en wanhoop, vrees, toorn, wraaklust, berouw, liefde en haat, trots, schaamte, moed, ijdelheid, ijver en afgunst, lachen en weenen, medelijden en hardheid, wantrouwen en vertrouwen, verwondering en nieuwsgierigheid, wreedheid en barmhartigheid. Wij willen geenszins beweren, dat Hobbes de phaenomenale eigenaardigheid van het psychisch gebied tegenover het biotische en physische niet zou hebben opgemerkt. Slechts moeten wij de meening van *Hönigswald*[20]) bestrijden, dat Hobbes' bedoeling zou zijn geweest de *autonomie* van het psychisch tegenover het physisch gezichtsveld te fundeeren. Wanneer Hönigswald deze handhaving van de autonomie van het psychisch gebied bij Hobbes meent te kunnen ontdekken in de bijzondere fundamenteele functie, welke het begrip der *herinnering* in diens psychologie vervult, dan moeten wij hiertegen opmerken, dat de herinnering bij Hobbes zelve evenals de „imaginatio" realiter niets anders is dan een *vermindering* der *zinnen* (Zie b.v. Leviathan I, cap. I en II). Ook is Hönigswald's opvatting bezwaarlijk in overeenstemming te brengen met Hobbes' ongetwijfeld materialistische ontologie. De mechanistische verklaring was in Hobbes' gedachtengang nog inderdaad de eenig mogelijke weg, om het postulaat van de continuïteit van het logisch-analytisch denken door te voeren.

Bij deze mechanistische verklaring van het zieleleven, waarbij Hobbes de lijn der *associatie-psychologie* volgde, sluit zich nu aan zijn nominalistische, relativistische leer van de nagestreefde goederen.

Nergens openbaren zich wellicht de fatale consequenties van Hobbes' nominalisme scherper dan in deze theorie.

Nergens wellicht ook gaapt breedere klove tusschen het middeleeuwsch Thomisme met zijn leer van de substantiëele vormen en tusschen het moderne humanistisch nominalisme, dan in deze hyper-relativistische beschouwing van goed en kwaad. In het tractaat „De Homine" (cap. II, § 4) heet het, dat het goede niets anders is dan een gemeenzame naam voor alles, wat begeerd en nagestreefd wordt, het kwade een gemeenzame naam voor alles, waarvan wij ons afkeerig afwenden. Schier ironisch doet het aan, wanneer Hobbes hier Aristoteles prijst — die overigens bijna in ieder opzicht het caput-mortuum was van zijn meedoogenlooze critiek —, omdat hij het goede zou hebben gedefinieerd als

datgene, wat allen nastreven. Ironie inderdaad moet deze lofprijzing heeten, want wie weet niet, dat deze definitie bij Aristoteles was gegrond in een eeuwige, onveranderlijke wereldorde, een wetsidee, waarin ook aan het goede zijn onveranderlijk wezen werd gewaarborgd. Wie herinnert zich niet, dat het goede bij Aristoteles was gegrond in de gedachte der entelechie of het van eeuwigheid aan ieder schepsel ingeschapen doel, dat met zijn natuur overeenstemt en dat ieder op zijn eigen wijze, naar zijn eigen natuur (als zijn volmaaktheid) zoekt te bereiken?

Bij Aristoteles is het goede, datgene wat met den substantieelen vorm van elke natuur objectief overeenstemt. Bij den nominalist Hobbes is het goede slechts een naam voor wat ieder subjectief zijn voordeel, zijn belang, zijn machtsvermeerdering acht. Het goede is geheel relatief met betrekking tot persoonlijke waardeering, plaats en tijd. Men spreekt wel van een algemeen goed, of van een goed, dat aan allen gemeen is, als b.v. de gezondheid, maar zelfs dit goed is volgens Hobbes nog relatief. Men kan van een absoluut goed niet spreken, want wat men goed noemt, is dit slechts voor bepaalde personen en in een bepaald opzicht. Wat de een als goed beschouwt, beschouwt de ander als kwaad.

Wel onderscheidt Hobbes de goederen in *ware* en *schijnbare*. Maar met deze onderscheiding bedoelt hij allerminst de gedachte aan een absoluut goed weder in te voeren. Slechts dit wil hij daarmede uitdrukken, dat aan de meeste zaken, wier nastreving een betrekkelijk goed voor den betrokken persoon met zich brengt, tevens een kwantum kwaad is verbonden en dat dit kwaad zelfs het goed kan overwegen. Schijnbare goederen moeten dan die worden genoemd, welker bezit meer kwaad dan goed aanbrengen. Onervaren menschen weten deze verhouding van goed en kwaad meestal niet naar waarde af te wegen en streven dan dingen na, die hun wel aanvankelijk bevrediging, maar op den duur bittere schade aanbrengen.

Geheel in het kader van dit waarden-relativisme sluit nu ook Hobbes' beschouwing van het probleem van het hoogste goed. Er kan in het leven geen ervaring van een hoogste goed bestaan. Want wanneer er een hoogste doel, een hoogste goed was, dan zou men daarboven niets meer kunnen begeeren en nastreven. Alle ervaring is met een begeerte of afkeer verbonden. Begeerte of afkeer beteekent een oneindige zielsbeweging en kan dus niet door een einddoel, of hoogste goed begrensd worden: stilstand van streving, van beweging beteekent de dood. Want het leven is een eeuwige beweging![21])

Het is de matelooze onrust, de geestesjacht naar het nieuwe en ongekende, de oneindigheidsdrang van den renaissance-mensch, die in deze beschouwing haar hoogtepunt bereikt. Het is „das Wandern ohne Ruh", dat zich hier echter geenszins in den romantischen schemer van het late historisme hult, maar in het nuchtere, klare daglicht van het Angelsaksisch rationalisme als parool van den modernen tijd wordt uitgeroepen!

Bij deze geheele beschouwing sluit zich nu Hobbes' eenzijdige machts-

beschouwing aan, waarin hij niettemin zich een voortreffelijk ontleder van de lagere neigingen van het menschelijk hart toont.

De macht van een persoon bestaat volgens Hobbes i.h.a. in zijn tegenwoordige middelen, waarover hij beschikt, om eenig toekomstig, waarschijnlijk goed te verkrijgen. Zoo wordt de staat als de grootste machtsconcentratie beschouwd. Maar ook lieftalligheid, publieke eer, schoonheid, kunsten, wetenschappen worden onder dit machtsgezichtspunt gebracht. De waarde van een persoon wordt, evenals van alle andere dingen, gezocht in zijn prijs, d.i. zooveel als men voor het gebruik van zijn macht zou willen geven.

De eer wordt afgewogen naar de macht, niet naar de al of niet rechtvaardigheid van de middelen, waarmede men ertoe geraakt is.[22]) De Grieken meenden hun goden geenszins te onteeren, wanneer zij in Zeus niets zoo zeer prezen als het overspel en de hoererij, die hij bedreef, en de grootste lof die Homerus aan den god Mercurius vereert, is dat hij geboren zijnde in den morgenstond, des namiddags de muziekkunst had uitgevonden en eer het nacht was, de ossen en koeien van Apollo gestolen had. In alle menschen is een gedurige, onverzadelijke begeerte om tot macht te geraken en de oorzaak hiervan is niet altijd, dat men meer hoopt te verkrijgen door machtsvergrooting, maar dat men zich niet het tegenwoordig bestaan kan verzekeren, zonder voortdurend en altijd weer meer macht te verkrijgen.[23]) Het sluitstuk van Hobbes' mechanistische psychologie, of zoo men wil, de hoeksteen ervan, vormt de deterministische leer van de onvrijheid van den wil, die onze schrijver het breedst heeft ontwikkeld in zijn polemiek met den bisschop *Bramhall,* een polemiek, die hij later onder den titel „Vragen betreffende vrijheid, noodwendigheid en toeval" heeft uitgegeven („The English Works of Thomas Hobbes" ed. bij Molesworth, London 1839—1845 Vol. V).

Het getuigt niet van diep inzicht in het christelijk leerstuk der praedestinatie, wanneer de Hobbes-biograaph *Tönnies*[24]) het mechanistisch determinisme van Hobbes slechts als een ontwikkeling van dit oude christelijk dogma ziet. Want grooter klove dan tusschen deze beide gedachtenrichtingen is niet wel denkbaar. De Augustinisch-Calvinistische praedestinatie-leer eenerzijds, gegrond in de oer-christelijke gedachte van de absolute wilssouvereiniteit Gods, een gedachte, die de wet als ordinantie van dien souvereinen wil, als onoverkomelijke *grenslinie* stelt tusschen God en schepsel en met name in het Calvinisme voert tot de belijdenis der souvereiniteit in eigen kring. Het mathematisch determinisme van Hobbes anderzijds, gegrond in het humanistisch uitgangspunt der rede-souvereiniteit, dat alle souvereiniteit in eigen kring tusschen de wetten der mechanische natuurbeweging, die van het zieleleven en die van recht en zedelijkheid in een rücksichtlose continuïteitsdrang vernietigt!

Hoe valt deze grondelooze klove te overbruggen?

Hobbes ziet den wil slechts als een laatste element in het proces der mechanisch verloopende zielebewegingen. Wanneer in de menschelijke ziel

afwisselend begeerte en afkeer, vrees en hoop betreffende dezelfde zaak ontstaan, en ons ononderbroken de goede en slechte gevolgen van het handelen en het nalaten in den zin komen, zoodat wij de eene maal ons voelen aangetrokken, de andere maal ons afgestooten voelen, de eene maal hopen, een ander maal vreezen, dan noemt men deze geheele reeks van neigingen, die zoolang duurt, tot de zaak is gedaan, of verworpen, *overlegging*. Bij de overlegging nu heet de laatste neiging of afwijzing, welke met de handeling, waarop de overlegging zich richt, onmiddellijk verbonden is, den *wil*.[25])

De handelingen der menschen worden veroorzaakt door hun wil, de wil echter door vrees of hoop („De Cive" C. 5, § 1).[26]) En het is onmogelijk van twee kwaden niet het kleinste te kiezen.

De vrijheid om te willen en niet te willen is bij den mensch dus niet grooter dan bij de andere schepselen. Want het begeeren werd voorafgegaan door een oorzaak van dit begeeren en daarom was het uitgesloten, dat het begeeren niet volgde, d.i. het gevolg van het begeeren was noodwendig. Een vrijheid, welke vrijheid van de noodwendigheid ware, komt noch aan den wil der menschen, noch aan dien der dieren toe („De Corpore", cap. 25, § 13).

Wij hebben na deze summiere analyse van Hobbes' psychologie de draden in handen, die ons tot zijn ethisch-natuurrechtelijk stelsel op mathematischen grondslag voeren.

Die overgang schijnt ons voorloopig nog onbegrijpelijk. Hobbes' leer van de zedelijke goederen voerde ons veeleer in een labyrinth van subjectivisme en relativisme!

Intusschen moet juist die goederen-leer ons de ingangspoort in Hobbes' natuurrecht openen.

Immers het eerste goed, dat ieder noodwendig moet nastreven is het zelfbehoud, het eerste van alle kwade dingen — ofschoon zelfs dit ons in buitengewone omstandigheden als een goed kan toeschijnen — is de dood, de zelfvernietiging.

Het onverzadelijk streven naar macht, dat ieder voor zijn zelfbehoud noodig acht, leidt tot verbitterden, voortdurenden strijd en geweld.

Hobbes neemt — geheel in nominalistische lijn — weder zijn uitgangspunt bij het abstracte individu in den natuurstaat. Het is een geconstrueerd uitgangspunt, dat op zichzelf geenszins *historisch,* maar *logisch* bedoeld was, als de methodische weg voor de analyse van het probleem van den staat. De natuur heeft alle individuen gelijk geschapen zoowel in lichamelijk als geestelijk opzicht. Deze gelijkheid in kracht en intellect doet ook een gelijkheid van verwachting ontstaan ten aanzien van 't verkrijgen der nagestreefde goederen.

Die gelijkheid veroorzaakt wantrouwen en natuurlijke vijandschap, want niemand weet zich veilig voor den ander. Er heerscht een „bellum omnium contra omnes", een strijd van allen tegen allen. In de natuur van den

mensch kunnen drie voornaamste oorzaken van dezen natuurlijken strijd worden aangewezen: de eerste is, dat twee of meerdere individuen naar hetzelfde goed staan, de tweede is het onderling wantrouwen, de derde de eerzucht, die de menschen aandrijft, om macht over elkander te verkrijgen. [27]).

In dezen natuurstaat nu hebben de begrippen gerechtigheid en ongerechtigheid geen plaats. Immers waar geen autoriteit is, geldt ook geen wet en waar geen wet is, is ook geen ongerechtigheid. Alle strijd komt voort uit de begeerten en de hartstochten en deze zijn in zichzelf geen zonde. Geweld en bedrog zijn in den natuurstaat de twee hoofddeugden, waarop alles steunt. Gerechtigheid en ongerechtigheid zijn nòch hoedanigheden van het lichaam, nòch van den geest. Want indien zulks wel zoo ware, zoo zouden ze ook in een individu aanwezig zijn, dat geheel alleen op de wereld was, evenals in zulk een eenzaam individu zich de hartstochten en begeerten openbaren. Maar dit is niet zoo. Want gerechtigheid en ongerechtigheid hebben alleen zin in een gemeenschap van menschen. [28])

Men ziet door alles heen de continuïteitstendenz der humanistische wetsidee in haar rationalistisch-materialistisch type. Niet een goddelijke objectieve wereldorde, waarin gerechtigheid en zedelijkheid hun vaste toegewezen kring van ordinantiën omsluiten, maar de mathematische constructie van uit het meest eenvoudig gegeven, leidt de beschouwing. De ethiek is verzwolgen in het recht, het recht in den natuurstaat is het recht van allen op alles.

In den natuurstaat bestaat geen wet, geen gezag, geen eigendom, geen mijn en geen dijn. Ieder heeft recht op alles, m. a. w. er bestaat in 't geheel geen recht, evenmin als een zedegebod. Dit is de rampzalige staat van de natuur, waarboven het „homo homini lupus" als afschrikwekkend motto gegraveerd staat.

Het is, gelijk reeds werd opgemerkt, een algemeen misverstand, dat tot nu toe alleen ten aanzien van *Kant* en *Rousseau* weerlegd werd, dat de humanistische natuurrechtsleer den natuurstaat als een *historisch* uitgangspunt zou hebben genomen. *Hobbes* verklaart ons daarentegen uitdrukkelijk, dat hij niet over een historischen, maar over een logisch-noodwendigen natuurstaat spreekt, een natuurstaat m. a. w., die naar de wetten der natuurwetenschap noodwendig zou moeten intreden, wanneer er geen burgerlijke staatsgemeenschap bestond. [29])

Toch wijst Hobbes zelf op de verhouding tusschen de staten onderling, die inderdaad volgens hem een natuurstaat is.

En Tönnies heeft er terecht op gewezen, dat achter Hobbes' leer van den natuurstaat het moderne economisch en staatkundig tijdbeeld stond, met zijn ontbonden concurrentiekamp, loonstrijd en politische partijworsteling: „Die Auflösung aller gemeinschaftlichen Verhältnisse und Verbände in Individuen, die sich mit ihren Vermögen und Fähigkeiten, also mit ihren Interessen als vertragsfähige und streitfähige Mächte gegenüberstehen, ist ein Prozesz, der noch heute, besonders in seinen

Konsequenzen für das weibliche Geschlecht, unvollendet ist, den aber Hobbes schon als vollendeten geistig sah und dachte; ...Von den späteren Naturrechtslehrer, zumal in dem ökonomisch so vielfach im Mittelalter verharrenden römischen Reiche deutscher Nation, hat wohl selten einer geahnt, wie in der kapitalistischen Gesellschaft *homo homini lupus* wird".[30])

Nu worden de menschen zelve door bepaalde affecten tot den vrede bewogen, n.l. door de vrees voor den dood, de begeerte naar zoodanige dingen, die noodzakelijk zijn voor een rustig en gemakkelijk leven en de hoop, om die dingen door vlijtige inspanning te verwerven. Den weg, waardoor de menschen tot een behoorlijke vrede geraken kunnen, wijst de *rede* aan, die de *natuurwetten* deduceert, welke de noodwendige voorwaarden tot een duurzamen vredestoestand zijn.

Het natuurrecht is derhalve bij Hobbes de anarchistische negatie van alle recht, de vrijheid, de niet gebondenheid door eenige wet: want zijn eerste grondslag is het princiep: „Ieder moet zijn leven naar zijn vermogen beschermen" en „aan allen is het geoorloofd alles te hebben en alles te doen" („De Cive" C. 1, § 7 en § 10).[31])

Eerst de *natuurwet* wijst den weg aan, waardoor men inderdaad tot een rechtstoestand geraken kan. Zoolang de menschen in den toestand van het *natuurrecht* blijven, kan er voor niemand, ook voor den sterkste niet, zekerheid bestaan en er is op den duur geen uitzicht op zelfhandhaving en zelfbehoud.

De wet der natuur nu (lex naturalis) is een gebod, of een algemeene regel, door de rede gededuceerd, waardoor iemand verboden wordt, zoodanige dingen te doen, die tot verderf van zijn eigen leven strekken, of de middelen tot zijn zelfbehoud kunnen wegnemen en waardoor daarentegen zoodanige dingen geboden worden, die tot zelfbehoud noodzakelijk zijn (Lev. Cap. XIV).[32])

Het is een algemeene regel van de rede, dat ieder moet streven naar vrede, zoolang er hoop is, om die te verkrijgen en als ze niet te verkrijgen is, dat men dan alle oorlogsmiddelen zoeken en gebruiken mag. Het eerste deel van dezen regel bevat de *fundamenteele wet der natuur:* vrede te zoeken en die na te jagen. Het tweede deel bevat den inhoud van het *natuurrecht, volgens 't welk wij alle middelen moeten gebruiken,* om ons zelve te beschermen. Uit deze grondwet der natuur nu, welker continuïteit met de mathematisch-mechanische wetten door middel van Hobbes' mechanische constructie van het zieleleven, gewaarborgd is, leidt onze schrijver nu alle andere natuurlijke wetten van het recht af. De tweede wet der natuur luidt bij hem: dat iemand gewillig moet zijn, wanneer hij bij anderen dezelfde geneigdheid waarneemt, om voorzooveel het tot onderlinge vrede en zijn zelfbehoud noodzakelijk is, van het recht, dat hij in den natuurstaat op alle dingen heeft, afstand te doen en zich te vergenoegen met zooveel vrijheid ten aanzien van een ander te hebben, als hij zou willen toestaan, dat een ander tegenover hem zoude hebben.

Hobbes ziet in dezen regel geen andere gedachte belichaamd dan in de aloude spreuk: Wat gij niet wilt, dat u geschiedt, doet dat ook een ander niet.

Afstand van dit recht over alles moet hier worden verstaan in den zin van overdracht van dit recht op een ander. Uit zulk een vrijwillige overdracht ontstaat nu volgens Hobbes de verbintenis en plicht, om dengene, aan wien men zulk een recht heeft overgedragen, niet in de uitoefening daarvan te storen. Die plicht vergelijkt Hobbes met het logisch beginsel der tegenspraak. Gelijk men het absurd noemt, wanneer iemand zegt, dat iets tegelijk is en niet is, zoo moet men het als ongerechtigheid kwalificeeren, dat iemand iets zou willen teniet doen, dat hij zelf vrijwillig gedaan heeft (Lev. I, cap. XIV).[33])

Intusschen blijft Hobbes consequent in zijn naturalistische lijn, wanneer hij uitdrukkelijk (Lev. I, cap. XIV) op den voorgrond stelt, dat deze plicht en verbintenis niet haar gelding heeft in haar eigen natuur („want", zoo schrijft hij, „daar wordt niets lichtvaardiger verbroken, als een gegeven of gesproken woord van een mensch"), maar alleen door de vrees voor een kwaad, dat op zulk een woordbreuk mocht komen te volgen.[34])

De overdracht van het natuurlijk recht van ieder op alles, kan volgens Hobbes nooit zoover gaan, dat iemand daardoor volkomen rechteloos wordt. Immers de afstand is een vrijwillige daad, waarmede men zijn eigen goed beoogt. En derhalve zijn er eenige rechten, waarvan men nooit of te nimmer afstand kan doen, als daar zijn het recht om weerstand te bieden aan hem, die ons naar het leven staat, of die ons tracht te verwonden, in boeien of gevangenis tracht te brengen, daar van een geduldig verdragen van zulke handelingen geen voordeel voor ons is te wachten.

Om tot de overdracht van rechten, welke de natuurwet gebiedt, te komen, zijn verdragen noodig. Zoo volgt dan als derde wet der natuur, die eveneens uit de fundamenteele natuurwet is afgeleid, dat de menschen de verdragen, die zij gemaakt hebben moeten nakomen. Dit noemt Hobbes de wet der gerechtigheid (Lev. Cap. XV).[35])

Immers zonder inachtneming dezer natuurwet zoude onmiddellijk de vernietigingskrijg van allen tegen allen, weder een aanvang nemen.

Zoo wordt dus de inhoud der gerechtigheid nu geheel identiek met het houden van verdragen. Een simpele vergelijking met Grotius' natuurrecht toont hoeveel dieper het nominalisme bij Hobbes reeds heeft doorgewerkt.

Intusschen, gelijk reeds werd opgemerkt, de gelding van verdragen, verbintenissen en plichten berust niet op haar eigen natuur, maar op de natuurlijke bewegingen der ziel, die onweerstaanbare vreeze veroorzaken voor nadeelen, die uit een schending van verbintenissen zouden voortvloeien. Daarom kan in den staat der natuur niet van gerechtigheid of ongerechtigheid gesproken worden. Er moet dus een macht zijn, die

alle menschen gelijkelijk door vrees voor straf, tot het nakomen hunner verbintenissen dwingen kan. En deze macht is de staat. Met de instelling van een dwingend staatsgezag begint dus tegelijk de rechtskracht der verbintenissen en van den eigendom, die als een rechtsinstituut, gebaseerd op onderlinge contracten, de grens trekt tusschen het mijn en het dijn.[36])

Zoo wordt de gerechtigheid als de wet der verdragstrouw tot een regel van de rede, waardoor ons verboden wordt iets te doen, dat strekken kan tot vernietiging van ons eigen leven. Want wie dezen regel schendt, roept den natuurstaat van het „bellum omnium contra omnes" weder op en ontketent dus ook weder den vernietigingsstrijd tegen zijn eigen bestaan, waarin hij op den duur geen enkelen waarborg voor zijn leven bezit.

Het humanistisch natuurrecht en de economische wetskring.
Nieuwe antinomie in de humanistische wetsidee.

Een diepere analyse van de doorwerking der humanistische wetsidee in Hobbes' natuurrecht is daarom zoo uitermate verlokkend en loonend, omdat er schier geen tweede stelsel van humanistisch natuurrecht bestaat, dat zoo helder logisch is doorgedacht, dat zoozeer den continuïteitstendenz van het humanistisch wetenschapsideaal tot uitdrukking brengt. En niet in de laatste plaats, wijl schier geen ander stelsel, behalve dan Macchiavelli's leer der staatsraison, zulk een zuivere en heldere spiegel biedt van de politieke en economische toestanden van den beginnenden modernen tijd.

Wij gaven in vroegere artikelen een overzicht in vogelvlucht van de nieuwe problemen op economisch en staatkundig terrein, waarvoor het modern-humanistisch natuurrecht zich geplaatst zag. Wij zagen daar, hoe bij 't uiteenvallen der middeleeuwsche kerkelijke eenheidscultuur de economische en staatkundige levenskringen, zich uit den greep der kerkelijke leiding ontworstelend, alle banden met moraal en gerechtigheid begonnen te verbreken, hoe schier alle levenskringen tegen elkander botsten en zich ieder als absoluut souverein proclameerden. En hoe de wetsidee nog niet gevonden was, die de schier nieuw ontdekte wetskringen met de andere gezamenlijk weder in een eenheidsverband zou stellen en ze ieder hun eigen gebiedsgrenzen zou aanwijzen.

Het humanisme moest nu als levens- en wereldbeschouwing uit haar eigen irrationeele grondslagen de structuur eener wetsidee opbouwen, wilde het niet zijn klem, zijn invloed op den modernen tijd verliezen. En het moderne humanistisch natuurrecht moest een dam zetten tegen den schrikwekkenden stormvloed van staatsraison en gewetenloos vroegkapitalisme en althans weder eenige objectieve grenzen aanwijzen, waar het grenzenloos subjectivisme van den renaissance-mensch in het besef van de souvereiniteit van 's menschen scheppingskracht alle grenzen had uitgewischt.

Wij zagen hoe de lijn, waarin deze humanistische wetsidee zich moest

ontwikkelen, zich steeds scherper, steeds nadrukkelijker begon af te teekenen. Bij Hobbes is alle reserve, alle tweeslachtigheid, alle nevel van synthesezucht geweken. Onverbiddelijk, hard als staal, trekt zijn naturalistische logica hare consequenties. Het humanistisch persoonlijkheidsideaal stimuleert als verborgen drijfkracht het mathematisch-naturalistisch wetenschapsideaal, dat in den logischen samenhang, de logische continuïteit tusschen alle wetskringen, de vastheid hunner principes en tegelijk hun eenheid in 's menschen natuurlijke rede wil aantoonen.

Zoo ontstond een modern humanistisch natuurrecht, dat niet langer gefundeerd was in een organische wetsidee der goddelijke wereldorde, maar als een mathematische keten van gevolgtrekkingen uit een volkomen geïsoleerd, individualistisch grondprincipe, de souvereiniteit van het modern mathematisch denken zou moeten demonstreeren.

Wij zagen in het nominalisme het „pacta sunt servanda", het abstract beginsel der verdragstrouw, als basis voor het positieve recht optreden. Wij zagen hoe dit begnisel, door de nominalistische en Stoïcijnsche wilsleer overwoekerd, tenslotte de sanctie werd op het moderne staatsabsolutisme. We zagen ook de innerlijke antinomie, waarin dit natuurrecht zichzelf verwikkelde, daar het tenslotte voor het moderne beginsel der staatsraison moest capituleeren, waartegen het juist een dam had moeten opwerpen. Thans zal ons in Hobbes' natuurrecht blijken, hoe het humanistisch gevat beginsel der gerechtigheid ook tegen de grensoverschrijding van het economisch leven, tegen de verabsoluteering van het economisch waardebeginsel ten koste van recht en zedelijkheid, tegen de immoreele tendenzen van het vroeg-kapitalisme geen dam kon opwerpen, maar ze veeleer im Groszen und Ganzen moest sanctioneeren en daardoor een nieuwe antinomie in eigen boezem moest openbaren. Naar Calvinistische opvatting is de economische wetskring „souverein in eigen kring", d. w. z. zijn wetten hebben souvereine goddelijke gelding naast die van recht en zedelijkheid. Het adagium „zaken zijn zaken" is zoolang zonder bedenking, als het inderdaad wordt opgevat in den beperkten zin, waarin het gelding bezit, n.l. bij de *economische waardeering*. Zoodra echter dit beginsel buiten den souvereinen kring van het economische wordt toegepast, zoodra het m.a.w. wordt *verabsoluteerd* tot het „één en het al", ontstaan noodwendig conflicten met de wetskringen van recht en zedelijkheid. Want dan gaat het de beginselen der gerechtigheid en moraal overheerschen, dan wordt de souvereiniteit in eigen kring geschonden.

De Aristotelisch-thomistische natuurrechtsleer had de gerechtigheid onderscheiden in een commutatieve en distributieve. De commutatieve gerechtigheid bestond dan in een gelijkheid van praestatie en contrapraestatie in het privaatrechtelijk verkeer. Op dit fundament was de scholastische leer van het justum pretium, de rechtvaardige prijs, gebouwd. Het scheen ook steun te bieden aan de scholastische leer van het rente-verbod, dat men bovendien op evangelische uitspraken meende te kunnen bouwen.

Ziet hier, hoe Hobbes over deze geheele opvatting van de gerechtigheid oordeelt. Schier cynisch klinkt zijn toon: „De gerechtigheid der handelingen wordt door de schrijvers wel verdeeld in een *commutatieve* en *distributieve;* de eerste zeggen zij te bestaan in een *arithmetische,* de tweede in een *geometrische verhouding;* derhalve stellen zij de commutatieve in een gelijkheid van de waardij der zaak, waarover men met elkander handelt; en de *distributieve* stellen zij in een toedeeling van gelijke weldaden aan iemand van gelijke verdiensten. Alsof het ongerechtigheid ware, iets duurder te verkoopen dan wij het inkoopen, of aan iemand meer te geven, dan hij verdiend heeft. De rechte waardij van alle dingen waarover men handelt, kan nergens beter maatstaf vinden, dan in de waardeering van degenen, die met elkander handelen; en derhalve moet de rechte waardij bestaan in 't geen zij genegen zijn te geven. En wat de verdiensten aangaat (behalve in 't geval, dat het nakomen van de eene zijde krachtens een overeenkomst tot het nakomen van de andere zijde verplicht, een geval, dat dus onder de *commutatieve* en niet onder de *distributieve* gerechtigheid valt), dat zijn geen schulden krachtens eenig beginsel van gerechtigheid, daar zulke verdiensten alleen uit gunst worden beloond. Derhalve is dit onderscheid in den zin, waarin men het gewoon is uit te leggen, niet juist. *Eigenlijk gezegd, bestaat de commutatieve gerechtigheid in niets anders dan in ruil; in koopen en verkoopen, in huren en verhuren, in iets uit te leenen en wederom iets ter leen te ontvangen, en in alle andere zaken, die in een onderlinge overeenkomst bestaan*" (Leviathan I cap. XV. Wij cursiveeren in den laatsten zin).[37])

In deze geheele beschouwing heeft het moderne economisch leven de oude kluisters van een organisch natuurrecht afgeschud. Het vrije spel der maatschappelijke krachten is gesanctioneerd! Liet Grotius slechts schoorvoetend de leer van het renteverbod los, Hobbes heeft dit gereserveerde standpunt reeds mijlenver achter zich gelaten.

De inhoud, de substantieele wezenskern van de Aristotelisch-thomistische gerechtigheidsleer, is „rücksichtlos" prijsgegeven. Het „pacta sunt servanda" is de eenige rem geworden, welke het humanistisch natuurrecht aan den economischen strijd weet aan te leggen.

De wil, de neiging der menschen bepaalt de waarde der economische goederen. Het probleem van den rechtvaardigen prijs is vervallen. Het natuurrecht doet niet anders dan den wil, om een prijs te betalen, te sanctioneeren. Maar het „bellum omnium contra omnes", de strijd van allen tegen allen, is door deze natuurrechtsleer allerminst opgeheven. Integendeel, die kamp is in het economisch leven gesanctioneerd en daardoor, nog intenser, nog snijdender geworden. Gelijk *Hobbes* zulks zelf ook in zekeren zin toegaf, waar hij in zijn „De Homine" betoogt, dat tezamen met de ijdelheid en het wederzijdsch wantrouwen der menschen de bestendige concurrentie immer weder strijd en geweld in 't leven roepen. Hieraan doet niets af, dat Hobbes persoonlijk de groote koop-

lieden zeer slecht gezind was en op bepaalde plaatsen heftig tegen het opkomend kapitalisme toornt. Practische conclusies trekt hij uit dit inzicht niet. *Zijn abstract individualistisch natuurrecht moest hier het „pacta sunt servanda" rücksichtlos doen gelden. Want bij de minste beperking van dit princiep moest zijn geheele staatsleer, die op de onbeperkte gelding daarvan gebouwd was, in elkander storten.*

En zoo openbaart dit abstract-mathematisch natuurrecht een nieuwe antinomie in eigen boezem: het sanctioneert op het geheele economisch terrein der natuurstaat, die het krachtens zijn opgaaf moest beëindigen. Het moest het parool van den natuurstaat: het „homo homini lupus" vervangen door de leuze der gerechtigheid. Maar die gerechtigheidsleuze blijkt niets anders dan de wolfsleuze van den natuurstaat in de gewijde formule der gerechtigheidstaal!

De godin Themis zelve voedt thans den wolvenaard, die in iedere menschenziel sluimert!

De methodische weg tot de zelfvernietiging van het humanistisch natuurrecht. Volenti non fit iniuria.

Machteloos tegenover de immoreele tendenzen in het moderne economisch leven, heeft Hobbes' natuurrecht bovendien reeds in het methodisch uitgangspunt van dezen grooten denker, een zin gekregen, die tot zijn totale logische zelfvernietiging voeren moet.

Het is wederom het Romeinsch-Stoïcijnsch wilsprincíep, gelijk wij het in zijn ontbindende consequenties reeds bij Marsilius van Padua, Bodin en Grotius leerden kennen, dat in Hobbes' theorie tot een innerlijke verwoesting van zijn natuurrechtelijke constructies leidt.

Het „volenti non fit iniuria", d. w. z. geen onrecht kan iemand met zijn wil worden aangedaan, wordt hier tot een logische consequentie, die zonder schroom uit het methodisch uitgangspunt getrokken wordt. De redeneering is hierbij als volgt: Wanneer hij, die een ander benadeelt, zijn oorspronkelijk natuurrecht om te doen, wat hem gelieft, niet heeft prijsgegeven uit kracht van een voorafgaand verdrag, dan kan er ook geen ongerechtigheid gepleegd zijn, want er is geen verdrag en dus kan het ook niet verbroken zijn.

Bestaat er echter wel zulk een verdrag, dan vervalt de verplichting met den wil van hem, die verplicht, het verdrag wordt eenvoudig met wederzijdsch goedvinden ontbonden (Lev. cap. XV).[38])

De consequentie van deze redeneering is deze, dat waar de staat moet worden begrepen als een uitvloeisel van het maatschappelijk verdrag, waarbij ieder van al zijn natuurlijke rechten, met uitzondering van dat van zelfbehoud heeft afstand gedaan en het staatsgezag dus den algemeenen wil der onderdanen belichaamt, de staat ook aan niemand onrecht kan doen. Al wat de staat beveelt is recht, als uitvloeisel van den algemeenen souvereinen wil. M. a. w. het natuurrecht als lex naturalis beteekent bij Hobbes niets minder dan de sanctioneering van alles, wat

de souverein tot positief recht gelieft te maken. Niet geheel ten onrechte heeft men dan ook gezegd, dat Hobbes' natuurrecht de vernietiging van het natuurrecht zelve beteekent en dat Hobbes de vader mag heeten van de moderne positivistische rechtsleer.

De verdere beginselen van Hobbes' natuurrecht.

Ongetwijfeld, die consequentie lag geenszins in Hobbes' bedoeling! Veeleer leidt hij in streng-logisch bewijs uit de fundamenteele natuurwet, niet minder dan negentien natuurrechtelijke wetten af, die zoowel in het verkeer der burgers onderling, als ook voor den souverein moeten gelden. Op die wijze worden dankbaarheid, inschikkelijkheid, vergevingsgezindheid als plichten der natuurwet geproclameerd, wordt uit de fundamenteele natuurwet afgeleid, dat bij het oefenen van vergelding niet mag worden gelet op de grootheid van het bedreven kwaad, maar veeleer op de grootheid van het goed, dat met die vergelding beoogd wordt; dat men zich onthouden moet van beleediging, haat of verachting van zijn naaste; dat, waar alle menschen van nature gelijk zijn, men zich niet boven zijn medeburgers behoort te verhoovaardigen; dat men ieder die rechten moet toestaan, die men zich zelve wil voorbehouden; dat in het rechtelijk oordeel de billijkheid moet worden betracht, in dien zin, dat alle aanneming des persoons moet zijn buitengesloten en allen zooveel mogelijk gelijk worden behandeld; dat de dingen, die niet kunnen verdeeld worden, gemeenschappelijk moeten worden gebruikt en dat aan dit gebruik allen in gelijke mate deel ontvangen; dat die dingen, die nòch verdeeld, nòch gemeenschappelijk gebruikt kunnen worden, bij loting, om beurten moeten worden toegewezen; dat daarbij aan den eerstbezitter of eerstgeborene een voorrang moet worden toegekend; dat in het volkenrechtelijk verkeer een vrijgeleide moet worden toegestaan aan hen, die over vrede komen onderhandelen; dat zij, die met elkander een rechtsgeschil hebben, de beslissing daarover aan een scheidsman moeten opdragen; dat niemand rechter behoort te zijn in eigen zaak; dat partijdigen niet als rechters mogen optreden; dat bij verschil over feiten de rechters op de verklaring van getuigen behooren af te gaan.

Al deze natuurwetten kunnen volgens Hobbes tot één eenvoudig principe worden teruggebracht, n.l. wat gij niet wilt, dat u geschiedt, doe dat ook aan een ander niet.

Het conflict tusschen den zedelijken en den juridischen wetskring.

Hier zijn twee gedachtelijnen, die, uit hetzelfde methodisch grondprincipe gewonnen, elkander wederkeerig opheffen en vernietigen. Alle positief recht bindt als algemeene wil ieder burger, voorzoover zijn onvervreemdbaar recht op zelfbehoud er zich niet tegen verzet. Geen voorwendsel kan den burger van dezen plicht tot gehoorzaamheid ontslaan. Zulks wordt afgeleid uit de fundamenteele natuurwet, dat ieder naar vrede moet streven, zoolang er uitzicht op vrede bestaat.

Anderzijds worden echter uit diezelfde fundamenteele natuurwet een reeks eeuwige beginselen afgeleid, welke ook den wetgever, den souverein zelf, binden. De eerste gedachtengang leidt tot vernietiging van het natuurrecht, de tweede tot de vernietiging van de absolute gelding van het positieve recht.

Een nieuwe innerlijke antinomie in het humanistisch natuurrecht die zich op de grond-antinomie tusschen het humanistisch wetenschaps- en het humanistisch persoonlijkheidsideaal laat terugvoeren.

Wat toch is het geval? Hobbes' methodisch uitgangspunt, het uitgangspunt van het humanistisch wetenschapsideaal, eischte, dat recht en moraal onder één redelijken noemer werden gebracht. Het zedelijk probleem kon volgens dit uitgangspunt slechts tot wetenschappelijk probleem worden onder het gezichtspunt van de logische analyse, de mathematische ontleding. Op de individueele persoonlijkheden toegepast, voert dit methodisch principe tot den natuurstaat, derhalve midden in den toestand zonder recht en wet. De zedelijkheid eischt echter een eeuwige en vaste normeering van het handelen. Welnu de logische voorwaarde voor de zedewet is, dat een staatsgemeenschap met dwingend gezag worde opgericht. M. a. w. geen zedelijkheid zonder staat. De moraal moet als wetskring in den wetskring van het recht worden begrepen. De staat is lichaam, een kunstmatig lichaam, waarop de logisch-mathematische analyse kan worden toegepast. Eerst onder den horizont der staatsidee duikt het probleem der moraal bij Hobbes op.

Zulks blijkt ten duidelijkste uit 't geen Hobbes schrijft over de verbindende kracht der natuurlijke wetten. Deze verplichten volgens hem *in foro interno* (wij zouden zeggen: in de conscientie; Hobbes daarentegen moet in de lijn zijner mechanistische psychologie deze uitdrukking vertalen door „binding aan een begeerte, die men wel zou willen verwezenlijken"). Maar *in foro externo,* d. i. ten aanzien van de verwezenlijking dier begeerte, binden ze niet altijd. Want wanneer iemand zich gevoegelijk zou willen gedragen en al zijn beloften op de overeengekomen tijd en plaats nakomen, terwijl niemand anders zulks zou doen dan hij alleen, dan zou hij zich ten prooi aan anderen overgeven en zijn eigen verderf zich op den hals halen, 't geen strijdt met den grondslag van alle natuurlijke wetten, die tot niets anders strekken dan tot behoud van de menschen.[39])

In 't licht van 't geen Hobbes vroeger over den natuurstaat schreef, moet dus geconcludeerd worden, dat buiten de staatsgemeenschap de natuurwet in zedelijken zin geen gelding heeft. Slechts als een redelijke begeerte, zonder eenig effect zou zij latent blijven bestaan, maar ze zou geen norm zijn voor het handelen en derhalve ook als zedewet niet verbindend zijn. Eerst de macht van den staatsarm maakt de moreele beginselen tot bindende wetten. M. a. w. er bestaan slechts rechtsplichten, geen zedelijke plichten. De moraal moet eerst in dwingend positief recht worden omgezet, om als wet te kunnen gelden.

Aan de groote logische denkkracht van Hobbes moet hier alle hulde worden gebracht. Want inderdaad volgt deze consequentie uit de door hem aan zijn geheele leer van het natuurrecht ten grondslag gelegde naturalistische wetsidee met ijzeren consequentie.

Verplichtingen in eigenlijken zin kunnen binnen 't kader dezer wetsidee niet erkend worden, omdat het normbegrip hier geen zin heeft. De natuurwetten kunnen bij Hobbes niets anders zijn dan logische voorwaarden voor het bereiken van een vredestoestand, gevonden door analyse van het mechanistisch proces der zielsbewegingen.

En toch is reeds met 't begrip der natuurlijke zedewet in Hobbes' stelsel een innerlijke antinomie gegeven, inzoover Hobbes den vredestoestand, den status civilis, als een goed kwalificeert, dat door alle menschen *ethische* waarde heeft. Immers het ethisch waardebegrip is in een mathematisch-mechanisch stelsel een volkomen vreemde schakel en moet zoodra het onder den logischen noemer van lichaam en beweging gebracht wordt, vernietigd worden. Uit het extreem relativisme van Hobbes' goederenleer kan geen logische weg naar een absolute ethische waarde voeren. Dat Hobbes het waardebegrip nochtans vasthoudt en daarop een objectief plichtsbegrip bouwt, dat hij m. a. w. onvoorzien aan zijn wetten der natuur een ethischen zin onderschuift, bewijst slechts, dat hij zijn wetenschapsideaal niet ten koste van een absolute vernietiging van het persoonlijkheidsideaal wil doorvoeren.

Hoezeer tenslotte dit persoonlijkheidsideaal als irrationeele factor achter het wetenschapsideaal werkzaam is ,moge blijken uit uitspraken als de volgende: „Alles wat het menschelijk leven voor voordeel trekt uit de beschouwing der sterren, uit geographie, tijdrekening, uit verre zeereizen, alles wat aan gebouwen schoon, aan vestingen sterk, aan machines bewonderingswaard is, kortom alles, wat de hedendaagsche tijd van voormalige barbaarschheid of van den toestand der wilden in Amerika onderscheidt, dat danken wij bijna alles aan de geometrie" („De Cive" Ep. ded.).[40]) Zoo verwacht Hobbes ook de verdere *verheffing der cultuur* van de *wetenschap,* met name van de door hem gefundeerde wetenschap van het natuurrecht. Zoo toornt hij tegen iedere poging van den staat of de kerk, om de *rede,* waarin Hobbes het bolwerk der persoonlijkheid ziet, te overheerschen.

Doch het aldus telkens weder te voorschijn tredend persoonlijkheidsideaal moest noodwendig te eeniger tijd met het wetenschapsideaal in conflict komen, een conflict, dat zich trouwens reeds eerder openbaarde in de antinomie tusschen Hobbes' phaenomenalistisch uitgangspunt en zijn materialistische metaphysica. In de innerlijke antinomie van Hobbes' natuurlijke moraalwetten, waarin het in zijn abstracten vorm tot het uiterst positivisme leidend rechtsprincipe van de onschendbaarheid der verdragen in openlijk conflict geraakt met de zedelijke principes, die Hobbes uit dezelfde fundamenteele natuurwet meent te kunnen deduceeren, openbaart de tegenstrijdigheid van wetenschapsideaal en persoon-

lijkheidsideaal (de beide grondslagen der humanistische wetsidee) zich op nog schriller wijze. Immers het natuurrechtelijk gerechtigheidsprincipe in den zin, waarin Hobbes dat opvat, moet er toe voeren alle daden van den souverein als onvoorwaardelijk recht te kwalificeeren. Zelfs het z.g. onvervreemdbaar recht op zelfbehoud, dat ieder rebel of misdadiger een vrijbrief geeft, zich met al zijn machtsmiddelen tegen executie door den staat te verzetten, is geen recht in eigenlijken zin, maar slechts een niet uit te schakelen residu uit den natuurstaat, waarin slechts het vuistrecht geldt. De overige burgers zijn verplicht tegen hem partij te kiezen.

Tegen de staatswetten kan geen burger zich op de wetten der moraal beroepen, om gehoorzaamheid te weigeren. De moreele eischen blijven nochtans de burgers binden in foro interno, zelfs wanneer het positieve recht er mede in strijd komt. Maar zij hebben geen gelding tegenover het positieve recht. In „De Cive" C. 12, § 1 schrijft Hobbes, dat het den burger niet toekomt, zich een oordeel over slecht en goed aan te matigen, wijl zulks tegen het staatsbelang ingaat. [41]) M. a. w. de zedelijke natuurwetten gelden en zij gelden tegelijk niet. Een onoplosbare antinomie, waaruit Hobbes' naturalistische wetsidee geen uitweg biedt.

Vruchteloos heeft Hobbes zich ingespannen om deze antinomie op te lossen. In het 26e Hoofdstuk van zijn „Leviathan" construeert hij de verhouding tusschen de natuurwet en de positieve burgerlijke wet aldus, dat zij gelijkwaardig zijn en wederkeerig in elkander vervat zijn. „Want de wetten der natuur, welke bestaan in billijkheid, gerechtigheid, dankbaarheid en andere zedelijke deugden, die hierin begrepen zijn, moeten in den natuurstaat... eigenlijk niet voor wetten gehouden worden, maar slechts voor hoedanigheden, die de menschen tot vrede en gehoorzaamheid geschikt maken. Wanneer er een staat is opgericht en ingesteld, dan zijn 't eerst inderdaad wetten, maar niet eer; wijl ze dan bevelen van den staat zijn en dientengevolge ook burgerlijke wetten, omdat het de souvereine macht is, die de menschen tot gehoorzaamheid dwingt... Derhalve moet de natuurwet in alle staten ter wereld voor een gedeelte van de burgerlijke wet worden gehouden; en anderzijds moet wederom de burgerlijke wet voor een gedeelte van die wet gehouden worden, welke ons de natuurwet voorschrijft. Want de gerechtigheid, dat is het nakomen van de verdragen, waarin een ieder het zijne gegeven wordt, is iets dat ons de natuur voorschrijft... De burgerlijke en natuurlijke wet zijn geen verscheiden soorten, maar verscheiden deelen van de wet, waarvan het eene deel, beschreven zijnde, de burgerlijke en het andere, niet beschreven zijnde, de natuurlijke wet genaamd wordt. [42])

Maar wie bespeurt niet de logische onhoudbaarheid dezer constructie? De fout schuilt hierin, dat Hobbes den staat en daarmede het geheele positieve recht alleen en uitsluitend op een enkel abstract princiep van zijn natuurwet fundeert en daaruit besluit, dat alles, wat de souverein beveelt, krachtens de natuurwet zelf, recht is, terwijl hij in bovengenoemde

constructie het doet voorkomen, alsof alle regelen van de natuurwet in de burgerlijke wet begrepen zijn. Zoo verstout Hobbes zich ook herhaaldelijk om over wetten of rechterlijke uitspraken krachtens de autoriteit van den souverein geveld, die met de eischen der billijkheid in strijd zijn, het oordeel „onrechtvaardig" uit te spreken. Was inderdaad de natuurwet in al hare voorschriften in de burgerlijke wet begrepen, dan zou Hobbes aan dergelijke onrechtvaardige wetten ook niet het karakter van positief bindend recht hebben mogen toekennen, 't geen hij nochtans uitdrukkelijk doet, met een beroep op het radicale beginsel van zijn wilsleer: Volenti non fit iniuria. Hobbes zegt het met alle gewenschte duidelijkheid, dat in ieder concreet geschil, waarbij de natuurwet in 't geding is, de rechterlijke uitspraak beslissend is (Lev. Cap. 26).[43]) *Eerst het positieve recht stelt den zin der natuurwet bindend vast.* Ja, zelfs kunnen volgens Hobbes' naturalistisch uitgangspunt de natuurwetten in den burgerlijken staat ook de onderdanen niet binden, dan voorzoover ze uitdrukkelijk in de burgerlijke wet zijn gesanctioneerd. Immers vóór dien tijd zijn het geen wetten in eigenlijken zin en kunnen zij dus ook niemand wezenlijk verplichten.

Deze antinomie werkt trouwens nog dieper door. Zij vernietigt ook den geconstrueerden ideëelen grondslag van den staat zelf.

Immers de staat wordt gegrond op een verdrag van alle menschen onderling. Maar dit verdrag kan toch ook logisch (van een historische fundeering, is gelijk gezegd bij Hobbes geen sprake) niet anders worden gedacht dan als een overeenkomst, afgesloten in den natuurstaat, waarin het „pacta sunt servanda" juist geen gelding heeft. Het valt dus niet in te zien, hoe het beginsel van de onschendbaarheid der verdragen, dat eerst door den staatsdwang tot wet wordt, den staat zelf kan fundeeren. Hobbes' natuurrecht blijkt beurtelings zichzelf en het positieve recht te vernietigen.

De voleindiging der mathematisch-nominalistische staats-constructie in het humanistisch natuurrecht.

Op het titelblad van Molesworth's bekende uitgave van den „Leviathan" prijkt een wonderbare zinnebeeldige voorstelling: een reusachtige figuur verheft zich boven de landstreek. Op zijn hoofd draagt hij de kroon van het gezag. In de linkerhand houdt hij een scepter. In de rechterhand het dreigend zwaard. Ziet men nauwkeuriger toe, dan bespeurt men tot zijn verbazing, hoe de figuur is samengesteld uit een eindeloos aantal kleine menschjes. Ziedaar het symbool van Hobbes' Leviathan, het groote staatsmonster, waarboven de spreuk uit Job 41 : 24 staat geschreven: Op de aarde is geen macht bij deze te vergelijken.

Tegelijk vinden we in deze zinnebeeldige figuur het probleem van Hobbes' staatsconstructie ons duidelijk voor oogen gesteld. De constructie van den staat als eenheid uit de onoverzienbare veelheid van individuen. Dit was het probleem, dat, naar wij vroeger zagen, aan de nominalistische

staatsleer sedert de Middeleeuwen voor oogen stond. Maar onder Hobbes' meesterhand vond het zijn (van uit mathematisch-constructief oogpunt bezien) schier volmaakte oplossing.

De staat is voor hem een „lichaam" in methodologischen zin, d. w. z. hij is vatbaar voor mathematische analyse en uit bewegingen mechanisch te construeeren.

Voor Hobbes is de brug tot de mathematische constructie van den staat als eenheid, het juridisch persoonsbegrip. In „De Cive" wordt de staat gedefinieerd als een persoon, wiens wil, wijl uit de verdragen van een menigte menschen ontstaan, voor den wil van deze allen moet worden gehouden.

En in het 1e deel van den „Leviathan" dient het slothoofdstuk (cap. XVI), dat handelt „Van personen,autheuren en gepersonificeerde dingen", als grondslag voor de geheele staatsleer, die in het tweede deel wordt opgebouwd.

Dit hoofdstuk vangt aan met de definitie van de persoon: „Hij is als een persoon te beschouwen, wiens woorden en handelingen als zijn eigene worden beschouwd, of als representeerend de woorden en handelingen van een ander mensch; of van eenig ander wezen, waaraan zij 't zij in eigenlijken zin, 't zij bij wijze van fictie worden toegerekend" [44]).

Slechts wanneer een persoon zichzelve representeert, is zij een natuurlijke, in alle andere gevallen een gefingeerde of kunstmatige persoon.

De gefingeerde persoon handelt in naam van de(n)gene(n), die zij representeert: Deze representatie kan met of zonder volmacht geschieden. In 't eerste geval heeft de vertegenwoordiger autoriteit, hij bezit een opdracht, een mandaat en kan den opdrachtgever binden, maar slechts binnen de grenzen van zijn mandaat.

Hieruit vloeit voort, dat wanneer de representant op gezag van den lastgever een verdrag sluit, dat hij daardoor den lastgever (auteur noemt Hobbes dezen) evenzoo verbindt, alsof deze laatste het verdrag zelf gesloten had. Derhalve moet alles wat Hobbes vroeger over natuurlijke verdragen tusschen mensch en mensch opmerkte (n.l. dat deze volgens de natuurwet den wil dezer contractanten bindt) ook gelden ten aanzien van de verdragen, die de representanten binnen de grenzen van hun mandaat voor hun lastgever afsluiten.

Deze geheele redeneering wordt nu toegepast op een menigte van menschen. Een groot getal of menigte van menschen wordt tot een persoon, wanneer ze door een persoon of mensch gerepresenteerd worden, mits die representatie plaats hebbe met toestemming van ieder uit deze menigte in 't bijzonder. Want het is de eenheid van den vertegenwoordiger en niet de eenheid van de vertegenwoordigde zaak, die de persoon één maakt

Ieder van de menigte, die aldus tot een persoon wordt, is dan de auteur van de handelingen, die door den representant verricht worden binnen de grenzen van de lastgeving. Dan volgt de natuurrechtelijke fundeering

aanvallen te verdedigen, of zich het gebruik van voedsel, lucht, geneesmiddelen, of van een andere noodzakelijke levensbehoefte te onthouden. Evenzoo is de burger niet onvoorwaardelijk tot gehoorzaamheid verplicht, wanneer de Overheid hem een gevaarlijke of eerlooze opdracht geeft, maar alleen ingeval weigering het doel, waarvoor de souvereine macht werd ingesteld, zou verijdelen.

Daarom kan men, zonder onrecht te begaan, weigeren zich in den krijgsdienst te begeven, b.v. wanneer men een goeden plaatsvervanger stelt, of, wanneer men van nature vreesachtig is.

Uit het natuurrecht, dat het zelfbehoud het eerste en onvervreemdbaar goed is, dat voor alle menschen gemeenzaam als zoodanig geldt, volgt dan de gewichtige conclusie inzake het recht van revolutie, klaarblijkelijk toegespitst op de politieke toestanden in Engeland. De verplichting der onderdanen jegens den souverein duurt zoo lang en niet langer, als hij de macht bezit om hen te beschermen.

Overigens bestaat binnen de grenzen van dit onvervreemdbaar natuurrecht op zelfbehoud de vrijheid der burgers slechts in datgene, wat de staatswetten ongeregeld hebben gelaten. Hobbes is geenszins van meening, dat de staat zooveel mogelijk bij de wet moet regelen. Integendeel, oordeelt hij, dat de souverein hier een wijze matiging moet betrachten, opdat de onderdanen niet in de wetten als in strikken vallen en het maatschappelijk leven niet bij gebreke aan bewegingsvrijheid tot een moeras uitdroge.

Maar nergens zijn principiëele grenzen aan de staatsmacht gesteld, behalve dan in het z.g. natuurrecht op zelfbehoud der burgers en ook dit is op zichzelf geen grens, want alle andere burgers zijn verplicht den staat bij te staan, wanneer hij iemand wil dooden.

Het humanistisch wetenschapsideaal in zijn politieke tendenzen.

De continuïteit van het wetenschapsideaal tegenover het Calvinistisch principe der souvereiniteit in eigen kring.

Wie ons tot hiertoe op den doornigen onderzoekingstocht naar de genesis der humanistische wetsidee gevolgd is en de universeele en grondleggende beteekenis der wetsidee voor iedere levens- en wereldbeschouwing begrepen heeft, *is thans in staat een ontdekking te doen van zeer bijzondere draagwijdte.*

Op onzen onderzoekingstocht stuitten wij geregeld op het humanistisch wetenschapsideaal als een der fundamenteele elementen in de grondstructuur der humanistische wetsidee.

En we vonden ook telkens als kenmerk van dit wetenschapsideaal de tendenz der logische continuïteit, hierin bestaande, dat het streven er op gericht was, het heelal in al zijn bestaans- en geldingssferen in een *logischen ononderbroken samenhang* in het scheppend denken te reconstrueeren. De souvereiniteit der rede, het bolwerk van het humanistisch wetenschapsideaal kan geen absolute wetsgrenzen voor het denken aan-

vaarden. Alle wetsgrenzen worden relatief. Het logisch denken waarborgt den logischen samenhang, de logische continuïteit tusschen alle wetskringen.

Tegelijkertijd zagen wij nu ook, zoowel bij Bodin, als bij Grotius, maar in den meest rücksichtlosen zin bij *Hobbes,* hoe dit wetenschapsideaal, zoodra het den wetskring van recht en staat bemachtigt, tot een vernietiging moet voeren van alle souvereiniteit in eigen kring. Dan verkrijgt het wetenschapsideaal, dat in de universeele grondstructuur der humanistische wetsidee is gegrondvest, zijn gevaarlijke politieke tendenzen en het staatsabsolutisme is het troosteloos resultaat.

Als scherpste antipode tegenover dit continuïteitsideaal staat daar onze Calvinistische levens- en wereldbeschouwing met haar wetsidee, die in de praegnante en universeele belijdenis der goddelijke wils- en scheppers-souvereiniteit is gegrond. De pluriformiteit der levensgebieden, de souvereiniteit in eigen kring der goddelijke wetskringen, is slechts te handhaven door een christelijke levens- en wereldbeschouwing, die van de Christelijke religie doordemd, de wet op ieder terrein als absolute grens ziet tusschen goddelijke en menschelijke rede en tusschen goddelijken en menschelijken wil. Want dan is de wet als ordinantie der goddelijke souvereiniteit in iederen kring souverein. Dan wordt de pluriformiteit der wetskringen de heilige wijsheid van Gods voorzienig wereldplan.

En zie hier nu ook tevens den onverbrekelijken samenhang van wetenschapsopvatting en staatkundige theorie in de alomvattende wetsidee der levens- en wereldbeschouwing. Het humanistisch wetenschapsideaal is een theoretisch kennisideaal, maar gefundeerd in een irrationeel en practisch gericht persoonlijkheidsideaal. Zijn parool is de logische continuïteit in de schepping van alle kenniselementen. Toegespitst op rechts- en staatsbeschouwing wordt dit theoretisch kennisideaal tot een staatsabsolutistische theorie, waartegen in latere perioden het humanistisch persoonlijkheidsideaal tevergeefs den slagboom der zedelijke vrijheid zou trachten op te stellen.

Het Calvinistisch principe der souvereiniteit in eigen kring is in zijn diepste en universeele beteekenis geenszins een staatkundig beginsel, maar een geheel de levens- en wereldbeschouwing doordringend element onzer wetsidee.

Maar gelijk geen gebied aan den klem der wetsidee ontkomt, zoo wordt de souvereiniteit in eigen kring het grondbeginsel gelijkelijk van onze wetenschapsbeschouwing en onze staatkundige theorie. En zoo kan men, eenmaal de structuur der aan een stelsel ten grondslag gelegde wetsidee ontdekt hebben, reeds in de kennistheorie of in de opvatting inzake de grenzen eener bijzondere wetenschap het stigma bespeuren, dat straks bij doorredeneering ook de staatkundige theorie en de rechtsbeschouwing zal vertoonen. Voorwaar, een ontdekking van hooge waarde, die onze inspanning moet verdubbelen om de rijke leer der wetsidee tot in haar diepste diepten te doorgronden.

De universeele doorvoering der nominalistische verdragsleer.

Geen natuurlijke verhouding, geen goddelijke scheppingsordinantie kan het humanistisch wetenschapsideaal intact laten. De mathematische analyse, verre buiten haar wetsgrenzen gehanteerd, moest op alle terrein de goddelijke ordinantie vervangen door de logische constructie. Zoo ver als Hobbes zulks deed, had nòch een Marsilius van Padua, nòch een Grotius het nominalistisch verdragsprinciep uitgezet. Alles wat Hobbes' mathematische methode in den rechtskring op haar weg vindt, wordt als „lichaam" onderworpen aan de analyse, aan de ontleding, het valt aanstonds uiteen in wat Hobbes als de elementen ziet, t.w. de individuen.

Te waardeeren valt daarbij althans dit, dat Hobbes definitief breekt met een vroeger naief naturalisme, dat kortweg de natuurlijke verhoudingen met rechtsverhoudingen vereenzelvigde. Hobbes weet *natuurlijke ontstaanswijze* en *rechtgrond* terdege uiteen te houden.

Zoo ziet hij de natuurlijke ontstaanswijze van het gezag in *generatie* en *overwinning*.

Het recht van gezag door generatie is datgene, 't welk een vader over zijn kinderen heeft en wordt daarom *vaderlijk gezag* genaamd. Intusschen die natuurlijke ontstaanswijze onderscheidt hij scherp van den *rechtsgrond* van het vaderlijk gezag. Maar de gerechtvaardigde *onder*scheiding voerde tot verwerpelijke *scheiding,* tot verbreking van het goddelijk kosmisch verband tusschen alle wetskringen. En van stonde aan werd de rechtsgrond bij Hobbes een nominalistische constructie, geboren uit het hoogmoedig vooroordeel van de continuïteit der kennismethode.

De verdragsconstructie, waarop de staat door Hobbes logisch is teruggevoerd, doet nu ook dienst om den rechtsgrond van het vaderlijk gezag te fundeeren. Hij acht het een kwade misrekening, om het vaderlijk gezag te gronden op de bijzondere eigenschappen van verstand en kracht bij het mannelijk geslacht. „Want er is niet altijd zulk een onderscheid tusschen de kracht en het intellect van man en vrouw te vinden, dat dit recht zonder oorlog zou kunnen worden vastgesteld". In den burgerlijken staat heeft men weliswaar gewoonlijk het ouderlijk gezag aan den vader toegekend, omdat de meeste staten door vaders en niet door moeders van huisgezinnen zijn opgericht.

Maar in den natuurstaat zonder huwelijkswet, moeten de ouders het met elkander bij verdrag uitmaken, wie het ouderlijk gezag zal uitoefenen, gelijk b.v. in den Amazonenstaat geschiedde. En als er geen contract is gemaakt, dan blijft in den natuurstaat de heerschappij bij de moeder. Immers hier kan niemand weten, wie de vader is, tenzij de moeder het bekend maakte. En daar nu het kind eerst in de macht van de moeder is, zoo mag ze het te vondeling leggen of opvoeden, al naar zij verkiest. Voedt ze het kind op, zoo is het kind zijn leven aan zijn moeder verschuldigd en moet haar daarom meer gehoorzamen dan anderen.[47]) Immers de reden, waarom iemand een ander onderdanig wordt is het behoud des levens. Natuurlijk komt deze geheele beschouwing over de

ouderlijke macht in den natuurstaat, die nog casuïstisch verder wordt uitgesponnen, in onloochenbare antinomie met Hobbes' grondstelling, dat in den natuurstaat ieder recht heeft op alle dingen, d. w. z. dat hier in 't geheel geen recht bestaat.

De ware rechtsgrond van het vaderlijk gezag ligt voor Hobbes in de constructie van een verdrag tusschen vader en kind. Gelijk Hobbes het zelf uitdrukt: Evenwel ontstaat dit recht (n.l. het vaderlijk gezag) niet uit de generatie, alsof een vader deswege heerschappij over zijn kinderen had wijl hij ze verwekte, doch veeleer kan het vaderlijk gezag eerst als recht begrepen worden, wanneer men een uitdrukkelijk of stilzwijgend verdrag aan dit gezag ten grondslag legt, waarbij het kind zich uit eigen wil aan den vader onderwerpt.[48]) Ook hier weer de doordringing der nominalistische wilsleer en tegelijk daarmede de ontbinding van de eeuwige grondslagen van het natuurrecht.

Dezelfde gedachtengang voert Hobbes, evenals vroeger Grotius er toe, ook de overwinning op zichzelf niet als rechtsgrond voor de heerschappij over de overwonnenen te laten gelden, maar slechts een verdrag, waarbij de ten onder gebrachten, om dood of slavernij te ontgaan, zich aan de overwinnaars onderwerpen met hun eigen wil en toestemming.

Zoo wordt het verdrag de universeele rechtsgrond voor het rechtsgezag. In dit opzicht valt bij Hobbes een steeds consequenter doorvoering van het nominalistisch verdragsprincipe te bespeuren. In zijn vroegere werken werd aan de natuurlijke gezagsverhoudingen nog een zelfstandige plaats ingeruimd naast de z.g. kunstmatige. Doch in „De Cive" en nog sterker in den „Leviathan" is alle reserve in dit opzicht verdwenen.

* * *

De vernietiging van het subjectief recht. Hobbes' en Kelsen's positivisme.

Hobbes' vernietiging van het natuurrecht door het natuurrecht zelve blijkt nergens sterker, dan in zijn loochening van het z.g. subjectief recht als zelfstandig recht tegenover het objectieve recht, gelijk dat in de positieve wetgeving is nedergelegd. Het recht, dat ieder in den natuurstaat op alle dingen heeft, is gelijk we zagen, niets dan de negatie van alle recht buiten den staat. 't Zelfde geldt ook van het z.g. recht op zelfbehoud, dat ook in den burgerlijken staat een ieder als overblijfsel van den natuurstaat zou hebben behouden. Eigendom en andere zakelijke rechten zijn echter volgens Hobbes louter een schepping van het positieve recht, zij berusten geheel op den wil van den souverein. De vrijheid der burgers bestaat slechts in datgene, wat de wettten ongeregeld hebben gelaten.

Leerzaam is het te zien, hoe al deze gedachten zijn overgegaan in de modern humanistische rechtsleer. Men leze slechts na, wat *Kelsen* in zijn „Allgemeine Staatslehre" (1926) schrijft over het subjectief recht. In de leer van het zelfstandig bestaan van subjectieve rechten ziet deze vertegenwoordiger van het neo-kantiaansch z.g. kritisch positivisme het

sterkste bolwerk van het door hem heftig bestreden natuurrecht en in den scherpsten vorm predikt hij het alvermogen van het positief recht. Voorwaar de continuïteit in de humanistische rechtsleer valt niet te miskennen. Ook Kelsen staat op het standpunt van het humanistisch wetenschapsideaal, dat de continuïteit van het logisch denken in den zin der z.g. Marburger school in zijn vaandel heeft geschreven. Slechts de vorm, niet het wezen van dit wetenschapsideaal veranderde.

Staat, gezin en kerk en het continuïteitsprinciep van het humanistisch wetenschapsideaal.

Het continuïteitsprinciep van het humanistisch wetenschapsideaal kent geen souvereine wetskringen en dus evenmin absolute grenzen tusschen de geldingssferen der wetskringen.

Alle wetsgrenzen worden door het nivelleerend continuïteitsprinciep weggestreken. Dat eischt de proclameering van de souvereiniteit van het scheppend denken!

Zoo moeten ook de slagboomen, die gezin en kerk aan de absolute staatsmacht stellen, in zooverre ze n.l. als rechtsinstituten op eigen rechtsgrondslag rusten en naar hun zedelijke, economische, sociologische en religieuze zijde principiëel aan de staatsmacht onttrokken zijn, voor het continuïteitsprinciep bezwijken. Voor het humanistisch wetenschapsideaal is het gezin een lichaam, dat bij mathematische analyse onmiddellijk in zijn elementen, de individuen, uiteenvalt. Welnu, de vrijheid van het gezin is geen andere dan die van ieder individu afzonderlijk. Ze omvat slechts die punten, welke de staatswetten ongeregeld hebben gelaten. Het gezin valt onder de rubriek der wettige en gewone private lichamen, wier kenmerk hierin bestaat, dat zij niet bij bijzondere machtiging van den souverein, maar bij de algemeene machtiging van de wet zijn opgericht en samengesteld (Lev. cap. 22).[49]) Het huisgezin is vereenigd in een representeerend persoon, die de geheele huishouding bestiert en regelt en die over de kinderen en het dienstpersoneel in zooverre gezag kan uitoefenen als de wet toestaat. Waar de wetten zwijgen moeten in den burgerlijken staat de kinderen en het dienstpersoneel hun vaders en meesters als hun absolute souvereinen gehoorzamen. Want in den natuurstaat waren deze absoluut souverein in hun huisgezin en ze kunnen in den burgerlijken staat van hun gezag niet meer verloren hebben, dan de staatswet hun ontnomen heeft. M. a. w. wanneer de staat alle gezag aan de ouders zou ontnemen, dan is ook aan alle gezagsverhouding tusschen vader en kinderen in 't gezin een eind gekomen en de vaders kunnen zich dan niet over onrecht beklagen daar zij volgens Hobbes' constructie zelf de auteurs zijn van alles wat de souverein gelieft te doen. Tevergeefs poogt Hobbes ook hier weder den zedelijken plicht tot dankbaarheid en zedelijken eerbied der kinderen tegenover de ouders, die hen hebben opgevoed, als uitvloeisel van de natuurwet te handhaven. De ouders behouden volgens Hobbes hun recht daarop, omdat afstand van dit recht

niet noodzakelijk was om tot oprichting van een burgerlijken staat te geraken en het ook niet valt in te zien, waarom de ouders zich nog langer opofferingen voor de opvoeding en het onderhoud hunner kinderen zouden getroosten, wanneer zij niet later meer voordeel van hen zouden kunnen trekken dan van andere lieden.[50])

Het eerste argument van Hobbes moet onmiddellijk bezwijken voor de consequentie van zijn eigen stelling, dat de beoordeeling van datgene, wat het staatsbelang eischt, principieel aan de burgers is onttrokken en alleen aan de prudentie van den souverein is overgelaten. Voorts wordt dit argument onhoudbaar, wanneer men bedenkt, dat de eenige reserve, die bij den afstand van alle rechten aan den souverein kan worden gemaakt, het natuurlijk recht op zelfbehoud is. En tenslotte kan — in Hobbes' gedachtengang — ook de natuurwet der dankbaarheid slechts als wet gelden, voorzoover zij door het staatsgezag is gesanctioneerd.

Het tweede argument moet in zijn crue voordeelsberekening blijkbaar dienst doen, om langs naturalistischen weg den plicht tot zedelijken eerbied en dankbaarheid der kinderen jegens de ouders te fundeeren. Immers het is volgens dit argument het eigen voordeel der kinderen hun ouders eerbied te bewijzen, want als ze zulks niet deden, zouden de ouders hen wel eens aan hun lot kunnen overlaten!

Dat Hobbes deze naturalistische argumentatie, die inderdaad beter in zijn gedachtengang past — naast de natuurrechtelijke nog noodig achtte, bewijst wel, hoezeer hij zelf van de zwakheid van zijn eerste argument overtuigd was. Doch ook het tweede argument bezwijkt voor de immanente critiek. Immers, er zouden anderen — eventueel de staat — kunnen worden gevonden, die zich met opvoeding en onderhoud der kinderen zouden kunnen belasten, wanneer de ouders zulks niet meer verkozen. De Russische revolutie heeft deze gedachte zelfs in practijk gebracht. Bovendien — gelijk reeds gezegd — in Hobbes' gedachtengang passen geen plichten, die buiten de sanctie van het staatsgezag staan. Dit is juist de consequentie van zijn continuïteitsprinciep, dat de zedelijke wetskring in den wetskring van het recht, of liever in het positieve recht verzwolgen is. Buiten de staatswetten kunnen in Hobbes' stelsel slechts „Klugheitsregeln", geen bindende normen gelden. Het gezin heeft verschillende kringen, een rechtskring, zoowel als een zedelijken en een economischen. Bij Hobbes zijn al deze kringen onder één noemer gebracht.

En wat den rechtskring van het gezin aangaat, blijkt ook in dit verband weer zonneklaar, hoezeer Hobbes' natuurrecht den dood voor het natuurrecht beteekent en inderdaad in een ongebreideld positivistisch staatsabsolutisme uitmondt.

Overigens kunnen wij bij Hobbes weder denzelfden Romeinsch-Stoïcijnschen wortel der machtsgedachte bespeuren, die we ook in Bodin's en Grotius' beschouwing van het vaderlijk gezag moesten constateeren. „Rücksichtlos" vaart het continuïteitsideaal voort op zijn weg. Ook de slagboomen tusschen kerk en staat moeten vallen. Ja, op dit laatste bol-

werk der christelijke staatkunde tegen den alverslindenden Leviathan verzamelt Hobbes de keurbenden van zijn dialectisch vernuft. Op de vernietiging van de souvereiniteit der kerk als goddelijk instituut tegenover den staat is de geheele politieke tendenz van den „Leviathan" berekend. In het zeer uitvoerig derde deel van dit werk, dat handelt over den Christelijken staat of Regeering, wordt de verhouding van kerk en staat minutieus onderzocht.

In het laatste hoofdstuk van het tweede deel der „Leviathan" had Hobbes reeds een onderzoek ingesteld naar de verhouding van den staat tot den godsdienst volgens de natuurlijke redebeginselen. Godsdienst werd hier dan niet opgevat als Christelijke religie, die immers op bijzondere openbaring steunt, maar als de godsdienst, waartoe de natuurlijke rede den mensch aandrijft. Hier was Hobbes' conclusie, dat waar de staat of regeering maar één persoon is, er zoo ook maar één publieke godsdienst in een staat kan getolereerd worden. Alle burgers behooren de wetten op het stuk der religie te gehoorzamen. Het Schriftwoord: „Het is beter God dan de menschen te gehoorzamen", heeft in den burgerlijken staat geen gelding. [51])

Maar in het derde deel, dat over den Christelijken staat handelt, kan de conclusie bij Hobbes niet anders uitvallen. Volgens zijn eigen mededeeling volgde onze schrijver in het tweede deel de empirisch- wetenschappelijke methode van onderzoek d. w. z., hij bouwde zijn betoog op een analyse van de menschelijke natuur, gelijk ze ons uit de ervaring bekend is, onder toepassing van de logisch-mathematische methode.

Maar ook waar de verhouding tusschen den staat en den Christelijken godsdienst, die, naar Hobbes toegeeft, op bovennatuurlijke openbaring rust, ter sprake komt, wil Hobbes de souvereiniteit van het logisch denken niet prijsgeven: „Evenwel," zoo schrijft hij, „zullen wij nooit van onze waarneming en ervaring afwijken, noch ook eenigszins afstand doen van onze natuurlijke rede, welke voor het ontwijfelbaar Woord Gods moet gehouden worden". Immers ook de bovennatuurlijke openbaring kan toch nimmer met de natuurlijke rede in strijd komen.

God heeft ons de rede gegeven, om daarmede te woekeren, maar niet om ze in de zweetdoek van het geloof te wikkelen. Zeker, er zijn eenige verborgenheden in de Schrift, die niet onder de regelen der natuurlijke wetenschap vallen, maar die men, gelijk Hobbes ironisch schrijft, evenals pillen ineens moet doorslikken en niet eerst kauwen. Maar dat wil niet zeggen, dat we daarom ons verstand moeten gevangen geven, maar alleen, dat we onzen wil tot gehoorzaamheid moeten brengen, waar gehoorzaamheid plicht is. Laten wij zien, hoe Hobbes die natuurlijke rede gebruikt bij zijn onderzoek naar de verhouding van kerk en staat.

De kerk als persoon is volgens Hobbes niets anders dan een vergadering van lieden, die de Christelijke religie belijden en in de persoon van een souverein vereenigd zijn, op wiens bevel zij moeten bijeenkomen en zonder wiens autoriteit zij niet mogen vergaderen. En omdat in alle

staten vergaderingen, die door den burgerlijken souverein niet toegestaan worden, onwettig zijn, zoo is ook de kerk in een staat een onwettige, verboden vergadering, voorzooveel zij optreedt als zelfstandig persoon met eigen autoriteit. Gelijk in de natuurwetenschap het niet mogelijk is, dat twee lichamen tegelijkertijd eenzelfde ruimte innemen, zoo kunnen ook kerk en staat niet als twee zelfstandige lichamen op dezelfde plaats zijn. De eenig mogelijke opvatting van de kerk, waarbij een anders noodwendig conflict met den staat vermeden wordt, is deze, dat zij als instituut, dat macht heeft om te bevelen en te oordeelen, vrij te spreken en te veroordeelen, met den staat samenvalt. De staat is de kerk voorzooveel de onderdanen Christenen zijn, of m. a. w. de kerk is identiek met wat Hobbes een Christelijken staat noemt (Leviathan, Dl. III, cap. 39).[52]) Daarom mag in een staat geen leer geleerd worden, die door den burgerlijken souverein verboden is. Deze is de opperste herder der kerk en Hobbes tracht zijn stelling met tal van bewijzen uit het oude testament, die natuurlijk aan de Israëlitische theocratie ontleend zijn, te staven. De souverein heeft 't recht tot alle pastorale bedieningen als tot den doop, de bediening des avondmaals, tot het beroepen en aanstellen van predikanten en leeraars en het inwijden van kerken (Dl. III, c. 42).[53])

Maar hoe nu, wanneer het souverein gezag zou verbieden Christus te belijden? Hoort hoe de humanist Hobbes deze kwestie voor de Christelijke consciëntie oplost.

Het innerlijk geloof is een gave Gods, die de overheid niet door haar sterken arm kan geven of ontnemen. Maar als 't alleen gaat om een uitwendige belijdenis of verloochening eener belijdenis met den mond, ja dan moet ook de Christen aan de bevelen van zijn souverein gehoorzamen; de geheele uitwendige eeredienst is immers staatszaak en op zeer stichtelijke wijze voert Hobbes het voorbeeld aan van Naäman den Syriër, wien de profeet Eliza na zijn bekeering toestond, zich in het bijzijn des konings voor den afgod Rimmon neder te buigen. Maar, zoo werpt Hobbes zichzelf tegen, wat zullen wij antwoorden op het woord van onzen Zaligmaker: „Die mij verloochent voor de menschen, zal ik verloochenen voor mijn Vader, die in de hemelen is?" Wel, antwoordt onze schrijver, wanneer een Christen door zijn overheid gedwongen wordt Christus openlijk te verloochenen, dan is dat niet zijn daad, maar de daad van zijn souverein en de wet van het land, die zulks van hem eischt. M. a. w. ook de zedelijke verantwoordelijkheid voor zijn daden, ja, dieper, de religieuze verantwoordelijkheid voor God, kan de Christen getroost op den staat afwentelen. De antieke staatsgedachte is in vollen luister herleefd! Hypochrisie is volkomen geoorloofd, als het staatsgebod tegen den eisch van Christus, om Hem voor de menschen te belijden, ingaat. Niets is in staat de verderfelijke consequenties van het humanistisch continuïteitsprincipe, gelijk ze bij Hobbes slechts in radicalen vorm worden aangetroffen, scherper aan te toonen, dan een dergelijke beschouwing.

De verzwelging van religie en zedelijkheid door den positivistisch ontzielden wetskring van het recht, de souvereiniteit van den menschelijken wil op deze wereld zelfs over den godsdienst uitgebreid, inderdaad het beteekent het ten einde denken van het humanistisch wetenschapsideaal. En dit einde beteekent ook het einde van het recht.

Want waar het recht als wetskring organisch is gevoegd in 't geheel der andere wetskringen en door deze wordt gedragen en geschraagd, gelijk omgekeerd de rechtskring de andere in stand houdt en draagt, zoo moet de vernietiging van die andere wetskringen ook het recht zelf vernietigen. Dit is de ondoorgrondelijke wijsheid Gods, de wijsheid van Zijn wereldplan, die alle wetskringen in een organisch verband vereenigd heeft.

(Wordt vervolgd)

---

[1]) Prol. XVI: „iuri autem civili occasionem dedit utilitas: nam illa quam diximus consociatio aut subiectio utilitatis alicuius causa coepit institui".

[2]) Lib. I, cap. 1, § X, 6: „Fit tamen interdum ut in his actibus de quibus ius naturae aliquid constituit, imago quaedam mutationis fallat incautos, cum revera non ius naturae mutetur quod immatabile est, sed res de qua ius naturae constituit, quaeque mutationem recipit. Exempli gratia: si creditor quod ei debeo acceptum ferat, iam solvere non teneor, non quia ius naturae desierit praecipere solvendum quod debes, sed quia quod debebam deberi desiit".

[3]) Zie Lib. I, cap. IX, § 9 en c. X.

[4]) Lib. III, cap. IV, § 3: „Hoc ergo modo laedere hosti hostem licet, et in persona et in rebus: id est non ei tantum qui ex iusta causa bellum gerit, quique laedit intra eum modum quem naturaliter concessum initio huius libri diximus, sed ex utraque parte et indistincte: ita ut eam ob causam nec puniri possit in alio forte territorio deprehensus tanquam homicidia, aut fur; nec bellum ipsi ab alio talis facti nomine inferri. Hoc sensu apud Sallustium legimus: *cui omnia in victoria lege belli licerunt*".

Het is aan te bevelen bij deze § ook de voorafgaande en de daaraan voorafgaande te raadplegen!

[5]) Lib. II, cap. XIV, § 6: „Neque tamen eo minus ex utrovis actu nascitur actio nempe ut declaretur ius creditoris, sed coactio sequi non poterit, ob statum eorum quibuscum negotium est: nam subditis cogere eum cui sunt subditi non licet, sed aequalibus in aequales id ius est a natura, superioribus in subditos etiam ex lege".

[6]) Dit alles is blijkbaar over 't hoofd gezien door *Meinecke* in zijn „Die Idee der Staatsraison" die in Grotius' natuurrechtsleer geen spoor van de idee der staatsraison terug kan vinden.

[7]) Liber II, cap. XIV, § VII: „Sed hoc quoque sciendum est, posse subditis ius etiam quaesitum auferri per regem duplici modo, aut in poenam, aut ex vi supereminentis dominii sed ut id fiat ex vi supereminentis dominii, primum requiritur utilitas publica, deinde, ut, si fieri potest, compensatio fiat ei qui suum amisit, ex communi. Hoc ergo sicut in rebus aliis locum habet, ita et in iure quod ex promisso aut contractu quaeritur".

ib. cap. VIII: „Neque ullo modo hic admittenda est distinctio quam adferunt nonnulli, iuris quaesiti ex vi iuris naturalis, et eius quod venit ex lege civili. Nam in utrumvis par ius est regis, nec hoc magis quam illud sine causa tolli potest".

[8]) Vgl. over mijn leer der analogieën en anticipaties in de Calvinistische wetsidee voorloopig mijn: „De beteekenis der wetsidee voor rechtswetenschap en rechtsphilosophie" (Kok, Kampen 1926, blz. 64 vlg.). Spoedig hoop ik deze theorie vollediger te kunnen uitwerken in hare beteekenis voor de kennisleer en de wijsbegeerte.

[9]) Zie over de renaissance van Epicurus' ethiek en staatsleer in den modernen

tijd vooral het proefschrift van *Dr. Albert Haas:* „Ueber den Einflusz der epicureischen Staats- und Rechtsphilosophie auf die Philosophie des 16 und 17 Jahrhunderts" (1896) S. 34 flg.

[10]) *Epicurus Κύριαι δόξαι,* 32 f. Diog. Laert. X, 150.

[11]) De hieronder volgende biographie van Hobbes is in hoofdzaak ontleend aan *Tönnies:* „Thomas Hobbes", 2de Aufl. S. 7 flg.

[12]) And I believe that scarce anything can be more absurdly said in natural philosophy, than wich now is called „Aristoteles Metaphysics"; nor more repugnant to government, than much of that he hath said in his „Politics"; nor more ignorantly, than a great part of his „Ethics" (Lev. English Works ed. Molesworth part. IV, 46).

[13]) That every man, ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps and advantages of war.

[14]) There being nothing in the world universal but names; for the things named are every one of them individual and singular.

[15]) Leviathan I, cap. 4. For true and false are attributes of speech, not of things. And where speech is not, there is neither truth nor falsehood.

[16]) De Homine sect. II. 4.

Omnibus rebus, quae appetuntur, quatenus appetuntur, nomen commune est bonum; et rebus omnibus, quas fugimus, malum.

[17]) Leviathan Part. I, 2.

That when a thing lies still, unless somewhat else stir it, it will lie still for ever, is a truth that no man doubts of. But that when a thing is in motion it will eternally be in motion, unless somewhat else stay it, though the reason be the same, namely, that nothing can change itself, is not so easily assented to.

[18]) Leviathan Part. I, 3.

As prudence is a presumption of the future, contracted from the experience of time past: so there is a presumption of things past taken from other things, not future, but past also.

[19]) Leviathan Part. I, 6.

Thant sense is motion in the organs and interior parts of man's body, caused by the action of the things we see, hear, etc.

[20]) Zie *Hönigswald:* „Hobbes und die staatsphilosophie" S. 113 flg.

[21]) De Homine, Sect. II, cap. 11, § 15.

Summum bonum, sive ut vocatur, felicitas et finis ultimus, in praesente vita reperiri non potest. Nam si finis sit ultimus, nihil desideratur, nihil appetitur: unde sequitur non modo nihil ab eo tempore ipsi esse bonum, sed ne sentire quidem hominem. Omnis enim sensio cum aliquo appetitu vel fuga conjuncta est, et non sentire est non vivere.

[22]) Leviathan Part. I, cap. 10.

Nor does it alter the case of honour, whether an action, so it be great and difficult, and consequently a sign of much power, be just or unjust: for honour consisteth only in the opinion of power.

[23]) Leviathan Part. I, cap. 11.

So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetual an restless desire of power after power, that ceaseth only in death. And the cause of this, is not always that a man hopes for a more intensive delight, than he has already attained to; or that he cannot be content with a moderate power: but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more.

[24]) *Tönnies,* Thomas Hobbes, S. 128.

[25]) Leviathan Part. I, cap. 6.

In deliberation, the last appetite, or aversion, immediately adhering to the action, or to the omission thereof, is that we call the „will"; the act, not the faculty, of willing.

[26]) De Cive, cap. 5, § 1.

Manifestum est per se, actiones hominum a voluntate, voluntatem a spe et metu proficisci; adeo ut quoties bonum majus, vel malum minus videtur a violatione legum sibi proventurum, quam ab observatione, volentes violant.

[27]) Leviathan I, cap. 13.

So that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, competition; secondly diffidence; thirdly, glory.

[28]) Leviathan, I cap. 13.

The notions of right and wrong, justice and injustice have there no place. Where there is no common power, there is no law: where no law, no injustice. Force, and fraud, are in war the two cardinal virtues. Justice, and injustice are none of the faculties neither of the body, nor mind. If they were, they might be in a man that were alone in the world as well as his senses, and passions. They are qualities, that relate to men in society, not in solitude. It is consequent also to the same condition, that there be no propriety, no dominion, no „mine" and „thine" distinct.

[29]) Leviathan, I cap. 13.

It may peradventure the thougt, there was never such a time, nor condition of war as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places, where they live so now.

[30]) *Tönnies*, Hobbes, blz. 167. Hier ook het misverstand, dat Hobbes den natuurstaat historisch zou beschouwd hebben.

[31]) De Cive, cap. 1, § 7.

Itaque juris naturalis fundamentum primum est, ut quisque vitam et membra sua quantum potest tueatur. Id. cap. 1, § 10.

Sequitur, omnia habere et facere in statu naturae omnibus licere.

[32]) Leviathan I cap. 14.

The right of nature, which writers commonly call jus naturale, is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing anything, which in his own judgement, and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto.

[33]) Leviathan, Part. I cap. 14.

For as it is there called an absurdity, to contradict what one maintained in the beginning: so in the world, it is called injustice, and injury, voluntarily to undo that, which from the beginning he had voluntarily done.

[34]) Leviathan I, cap. 14.

Bonds, that have their strength, not from their own nature, for nothing is more easily broken than a man's word, but from fear of some evil consequence upon the rupture.

[35]) Leviathan I, cap. 15.

And in this law of nature, consisteth the fountain and original of justice. For where no covenant hath preceded, there hath no right been transferred and every man has right to every thing; and consequently, no action can be unjust. But when a covenant is made, then to break is unjust: and the definition of „injustice", is no other than the not performance of covenant.

[36]) Leviathan I, cap. 15.

Therefore before the names of just, and unjust can have place, there must be some coercive power, to compel men equally, to the performance of their covenant; and to make good that propriety, which by mutual contract men acquire, in recompence of the universal right they abandon: and such power there is none before the erection of commonwealth. And therefore where there is no own, that is no propriety, there is no injustice; and where there is no coercive power erected, that is, where there is no commonwealth, there is no propriety.

[37]) Leviathan I, cap. 15.

Justice of actions is by writers divided into commutative, and distributive: and the former they say consisteth in proportion arithmetical; the lather in proportion geometrical. Commutative therefore, they place in the equality of value of the things contracted for; and distributive, in the distribution of equal benefit, to men of equal merit. As if it were injustice to sell dearer than to buy; or to give more to a man than he merits. The value of all things contracted for is measured by the appetite of the contractors: and therefore the just value, is that which they be contented to give. And merit besides that which is by covenant, where the performance on one part, meriteth the performance of the other part, and falls under justice commutative, not distributive, is not due by justice; but is rewarded of grace only. And therefore this distinction,

in the sense wherein it useth to be expounded, is not right. To speak properly, commutative justice, is the justice, of a contractor; that is, a performance of covenant, in buying, and selling; hiring, and letting to hire; lending, and borrowing; exchanging, bartering, and other acts of contract.

[38]) Leviathan I, cap. 15.

And in this law of nature, consisteth the fountain and original of „justice". For where no covenant hath preceded, there hath no right been transferred, and every man has right to every thing; and consequently, no action can be unjust. But when a covenant is made, then to break it is unjust: and the definition of „injustice", is no other than the not performance of covenant. And whatsoever is not unjust, is just.

[39]) Leviathan I, cap. 15.

The laws of nature oblige in foro interno; that is to say, they bind to a desire they should take place: but in foro externo; that is, to the putting them in act, not always. For he that should be modest, and tractable, and perform all he promises, in such time, and place, where no man else should do so, should but make himself a prey to others, and procure his own certain ruin, contrary to nature's preservation.

[40]) De Cive: Epistola dedicatoria.

Quicquid enim humanae vitae auxilii contingit a siderum observatione, a terrarum descriptione, a temporum notatione a longinquis navigationibus; quicquid in edificiis pulchrum, in propugnaculis validum, in machinis mirabile est; quicquid denique hodiernum tempus a prisca barbarie distinguit, totum fere beneficium est geometriae.

[41]) De Cive, cap. 12, § 1.

Privati autem homines dum cognitionem boni et mali ad se trahunt, cupiunt esse reges; quod salva civitate fieri non potest.

[42]) Leviathan II, cap. 26, 4.

For the laws of nature, which consist in equity, justice, gratitude, and other moral virtues on these depending, in the condition of mere nature... are not properly laws, but qualities that dispose men to peace and obedience. When a commonwealth is once settled, then are they actually laws, and not before; as being then the commands of the commonwealth; and therefore also civil laws: for it is the sovereign power that obliges men to obey them... The law of nature therefore is a part of the civil law in all commonwealth of the world. Reciprocally also, the civil law is a part of the dictates of nature. For justice, that is to say performance of covenant, and giving to every man his own, is a dictate of the law of nature... Civil, and natural law are not different kinds, but different parts of law; whereof one part being written, is called civil, the other unwritten, natural.

[43]) Leviathan II, cap. 26.

If therefore a man have a question of injury, depending on the law of nature; that is to say, on common equity; the sentence of the judge, that by commission hath authority to take cognizance of such causes, is a sufficient verification of the law of nature in that individual case.

[44]) Leviathan I, cap. 16.

A person, is he, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing, to whom they are attributed whether truly or by fiction.

Dat Hobbes de fictie-theorie moet te hulp roepen, om de zgn. natuurlijke persoonlijkheid en de rechtspersoon onder één juridischen noemer te brengen, bewijst wel, hoe weinig zijn *mathematische* probleemstelling tot *den zin* van het probleem der rechtspersoon vermag door te dringen. Immers reeds in het individueele rechtssubject, de zgn. *natuurlijke* persoon, openbaart zich de mathematische analogie van de eenheid in de veelheid, een analogie, die echter haar souvereinen *rechtszin* eerst openbaart onder de heerschappij der juridische *vergeldings*gedachte. Zoo bezien wordt niet de samengestelde rechtspersoon, maar veeleer de „natuurlijke" rechtspersoon binnen den rechtskring tot *probleem.* Immers in de samengestelde rechtspersoon openbaart de mathematische analogie zich reeds op 't eerste gezicht. In de „natuurlijke" daarentegen moet zij eerst door analyse der vergeldingsgedachte worden opgespoord.

[45]) The only way to erect such a common power... is, to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will: which is as much as tot say, to appoint one man, or assembly of men, to bear their person; and every one to own and acknowledge himself to be author of whatsoever het that so beareth their person, shall act, or cause to be acted, in those things which concern the common peace and safety.

[46]) Leviathan II, cap. 18.

Thirdley, because the major part hath by consenting voices declared a sovereign; he that dissented must now consent with the rest; that is, be contented to avow all the actions he shall do, or else justly be destroyed by the rest. For if he voluntarily entered into the congregation of them that were assembled, he sufficiently declared thereby his will, and therefore tacitly covenanted, to stand to what the major part should ordain: And therefore if he refuse to stand thereto, or make protestation against any of their decrees, he does contrary to his covenant, and therefore unjustly: And whether he be of the congregation or not; and whether his consent be asked, or not, he must either submit to their decrees, or be left in the condition of war he was in before; wherein he might without injustice be destroyed by any man whatsoever (Zie ook „Elements of law" III, pag. 162—163).

[47]) Leviathan II, cap. 20.

For there is not always that difference of strength, or prudence between the man and the woman, as that the right can be determined without war. In commonwealths, this controversy is decided by the civil law; and for the most part, but not always, the sentence is in favour of the father; because for the most part commonwealths have been erected by the fathers, not by the mothers of families... In this condition of mere nature, either the parents between themselves dispise of the dominion over the child by contract; or do not dispose thereof at all... If there be no contract, the dominion is in the mother. For in the condition of mere nature, where there are no matrimonial laws, it cannot be known, who is the father, unless it be declared by the mother: and therefore the right of dominion over the child dependeth on her will, and is consequently hers. Again, seeing the infant is first in the power of the mother, so as she may either nourish, or expose it; if she nourith is, it oweth its life to the mother; and is therefore, obliged to obey her, rather than any other; and by consequence the dominion over it is hers.

[48]) Leviathan II, cap. 20.

And is not so dirived from the generation, as if therefore the parent had dominion over his child because he begat him; but from the child's consent, either express, or by other sufficient arguments declared.

[49]) Leviathan II, cap. 22.

Private bodies regular, and lawful, are those that are consutued without ltters, or other written authority, saving the laws common to all other subjects. And because they be united in one person representative, they are held for regular; such as are all families, in which the father, or master ordereth the whole family. For he obligeth his children, and servants as far as the law permitteth, though not further, because none of them are bound to obedience, in those actions, which the law hath forbidden to be done. In all other actions, during the time they are under domestic government, they are subject to their fathers and masters, as to their immediate sovereigns.

[50]) Leviathan II, cap. 30.

And because the first instruction of children, dependeth on the case of their parents, it is necessary that they should be obedient to them, whilst they are under their tuition, and not only so, but that also afterwards, as gratitude requireth, they acknowledge the benefit of their education, by external signs of honour. To which end they are to be taught, that originally the father of every man was also his sovereign lord with power over him of life and death, and that the fathers of families, when by instituting a commonwealth, they resigned that absolute power, yet it was never intended, they should lose the honour due unto them for their education. For to relinquish such right, was not necessary to the institution of sovereign power; nor would there be any

reason, why any man should desire to have children, or take the care to nourish and instruct them, if they were afterwards to have no other benefit from them, than from other men.

[51]) Leviathan II, cap. 31.

But seeing a commonwealth is but one person, it ought also to exhibit to God but one worship.

And that which is said in the scripture „It is better to obey God than man", hath place in the kingdom of God bij pact; and not by nature.

[52]) Leviathan II, cap. 39.

And therefore a church, such a one as capable is command, to judge, absolve, condemn, or do any other act, is the same thing with a civil commonwealth, consisting of Christian men; and is called a „civil state", for that the subjects of it are „men", and a „Church" for that the subjects thereof are „christians".

[53]) But if every Christian sovereign be the supreme pastor of his own subjects, it seemeth that he hath also the authority not onely to preach which perhaps no man will deny, but also to baptize and administer the sacrament of the Lord's Supper: and to consecrate both temples and pastors to God's service.

CALVIJN EN HET PROCES VAN SERVET [1])

DOOR

PROF. E. DOUMERGUE.

Men kan zeggen, dat dit proces een drama is in twee bedrijven. Het eerste speelt zich af te Vienne; het tweede te Genève.

I.

Servet is een geest geweest van een zeldzaam voorkomende vroegrijpheid. Er bestaat geen twijfel dat hij in 1511 te Villeneuve d'Aragon geboren werd; in 1525 of 1526 gaat hij naar Toulouse; dan is hij ongeveer 15 jaar oud. Te Toulouse leert hij, naar men zegt, den Bijbel kennen, de scholastiek verfoeien en hoort hij spreken van de kerkhervormers. Na een zekeren tijd in dienst te zijn geweest van Quintana, den bichtvader des keizers, begeeft hij zich naar Bazel, vermoeit en verontrust met zijn vragen Oecolampadius en in 1531, op den leeftijd van 20 jaren, publiceert hij zijn eerste werk *De Trinitatis erroribus,* waarin hij zich reeds openbaart in zijn volle geleerdheid, scherpzinnigheid, overtuiging, heftigheid, in een onontwarbare dooreenmenging van christendom, gnosticisme en pantheïsme.

De ergernis is groot; hij publiceert een nieuw geschrift, waarin het woord staat: *Retracto* (ik herroep), maar waarin hij in waarheid niets herroept; hij verlaat Bazel.

* * *

Dan verdwijnt Servet onder den naam van Villeneuve. Hij leeft te Lyon in een kring van voortreffelijke en streng Katholieke geneeskundigen; en hij verdedigt hen en de Katholieke Kerk tegen hun Protestantsche tegenstanders „als een zoon", zooals hij zegt, „zijne moeder".

Van Lyon gaat hij naar Parijs en houdt zich daar bezig met geographie. Na Vesalius, dient hij den beroemden geneeskundige en hoogleeraar Winter als assistent bij diens proefnemingen en doet, of bereidt voor, zijn beroemde ontdekking van de bloedsomloop.

Nochtans zou hij daar eerst in 1553 melding van maken, in den vorm van een uitwijding in het geschrift *Restitutio christianismi.*

Maar in zijn uiterste toewijding tot de astrologie, publiceert hij een boek, waarin hij de geneeskundigen, die deze toewijding niet deelen, uitmaakt voor onwetenden, verdervers der menschheid. De medische faculteit doet hem een proces aan en eischt zijn doodvonnis. Servet herroept uitdrukkelijk „al wat hij heeft gezegd en geschreven".

Hij verlaat Parijs.

Eindelijk na twee of drie jaren de medische practijk te Charlieu [2]) te hebben uitgeoefend, neemt hij een uitnoodiging aan van Palmier, Aartsbisschop van Vienne [3]) en wordt diens medicus. De Aartsbisschop werd geheel in beslag genomen door de vorderingen, welke de ketterij maakte en wijdde zich aan de bewaring van het Katholiek geloof. Gehuisvest in de appartementen van den Aartsbisschop, neemt Servet de houding aan van een volmaakt Katholiek. Des morgens gaat hij vroom naar de mis. Maar des avonds schrijft hij, sprekende over de Katholieke Kerk: „O, beest, allerlaaghartigst monster, onbeschaamdste onder de lichtekooien... Synagoge des Satans". En hij voltooit de uiteenzetting van zijn stelsel in zijn beroemd werk *de Restitutio christianismi.*

* * *

Na nu te hebben onderstreept het feit, dat, naar zelfs zijn bewonderaars toegeven, Servet uiterst moeilijk te begrijpen is, willen wij kortelings de drie of vier leidende ideeën van dit werk aangeven.

1. Servet is vóór alles tegenstander van het dogma der Drieëenheid. Zij, die aan de Drieëenheid gelooven, zijn „Thitheïsten", ware godloochenaars. Hun God is een „helhond met drie hoofden". „God is volkomen onbegrijpelijk, onzienlijk, onuitsprekelijk. God is overal, vol van het wezen van ieder ding op zulk een wijze, dat hij alleen door zijn wezen, zonder eenig ander geschapen ding, zich aan ons kan vertoonen, als vuur, als lucht, als steen, als roede, als wat hij maar wil".

„God is hout in het hout, in den steen steen". In een twistgesprek zei Calvijn tot hem: „Wat zegt gij! Wanneer iemand hier met den voet op dit plaveisel trapt, en hij zegt, dat hij Uw God vertreedt, zoudt gij dan in het geheel geen angst hebben dat gij de Majesteit van God aan dien smaad zoudt hebben onderworpen?" Servet antwoordde: „Ik twijfel er in 't geheel niet aan, dat deze bank het wezen Gods is". Calvijn: „In deze

redeneering zou de duivel naar zijn wezen God zijn". Servet: „Ik houd dit voor een algemeenen regel". Naakt Pantheïsme dus.

2. Ten aanzien van Christus is Servet nog moeilijker te begrijpen. Christus is niet God, ofschoon hij God genoemd wordt. Hij is goddelijk. God is Jehova; Christus is een Elohim, gelijk Mozes en andere groote mannen en andere groote dingen. Verder spreekt Servet in zijn materialistische taal van een geslacht, dat bovennatuurlijk en nochtans in de materie is. Christus is op stoffelijke wijze door God voortgebracht. Hij is van Gods vleesch, van Gods bloed. En daarna komt de Logos. Christus is de idee van God. En tenslotte is Christus noch God noch mensch. In de ziel en in het vleesch van Christus, zegt Servet, is een substantiëele goddelijkheid...

En men kan begrijpen, dat een onafhankelijk wijsgeer, Saisset, heeft gezegd: „Hier is Servet geen wijsgeer meer, noch theoloog, hij komt ons hier voor als een soort alchimist, een dweper".

Nochtans, men moet het erkennen, onder al zijn buitensporige, rationalistische, mystische en tegenstrijdinge duisterheden worden vrome en ontegenzeggelijk ernstige verklaringen gevonden van liefde en aanbidding van Christus. Men zou er bladzijden mee kunnen vullen. „Christus, de historische Christus, is voor mij de eenige Evangelist... O, goede Jezus, wat mij boven alles U mijn liefde doet schenken, is dit, dat de beker van bitterheid, die gij hebt willen drinken, het werk is geweest van mijn verzoening".

3. Groot tegenstander van de rechtvaardiging door het geloof, spreekt Servet daarover als een Katholiek en handhaaft hij de rechtvaardiging door de werken, welke zijn: liefde, boetedoening, gebeden, berouw, biecht..." „De apostelen," zegt hij, „leerden, dat de zonde met aalmoezen wordt afgekocht". „Wij voldoen om zoo te zeggen, door de werken". Hij voegt daaraan toe: „De oorzaak der werken is spontaan, zij is onderscheiden van alle geloof en alle liefde... Zij staat buiten allen wil". In den grond der zaak was Servet noch Protestant noch Katholiek, hij was een wederdooper van het 1000-jarig rijk. Hij verfoeide evenzeer den kinderdoop, als de Drieëenheid. De doop is een verfoeilijke afgoderij, een uitblussching van den Heiligen Geest. Hij noemt Calvijn „een dief en een struikroover", omdat hij de kinderen niet door de ware deur in de kerk voerde (men zondigt niet, zegt Servet, voor dat men 20 jaar is; men moet doopen op 20 of liever 30-jarigen leeftijd, gelijk Christus).

Overigens is, sedert het dogma der Drieëenheid en den doop door den paus Sylvester en den keizer Constantijn in de kerk zijn ingevoerd, een tijd, tijden en een halven tijd verloopen. Dit zijn 1260 jaren. In ieder geval, de antichrist komt. En dit is de strijd van den aartsengel Michaël en zijn engelen. Servet neemt er deel aan... Een wijs geneesheer besloot: „Hier raken wij aan de grens van het normaal functioneeren van dit geniale brein. Servet is er ternauwernood aan ontkomen zich te storten in een mysticisme, dat aan den waanzin grenst". Ontkomen?

Toch moet men het opmerken: Servet heeft alle revolutionaire anarchistische consequenties van het anabaptisme verworpen, en heeft een heel eenvoudigen en heel verstandigen burgerzin beleden. Intusschen werd het handschrift van deze *Restitutio christianismi* gedurende vrij langen tijd niet voltooid. Gevlucht in het huis van een Aartsbisschop, verborgen onder den schuilnaam van Villeneuve, verstoken onder het masker van zijn Katholieke gedragingen, had Servet het denkbeeld zijn werk en zijn gedachten *Urbi et orbi* bekend te maken.

Er waren te Weenen twee burgers van Genève; een evangelisch boekhandelaar Arnoullet en Guillaume Guéroult, leider en corrector van zijn drukkerij. Guéroult was een Libertijn [4]) en als zoodanig heftig tegenstander van Calvijn: Servet schijnt bijna uitsluitend met hem te doen te hebben gehad. Twee drukpersen werden ingericht in een afgelegen huis en de Restitutio werd gedrukt in den tijd van 27 Sept. 1552 tot 3 Jan. 1553; 800 tot 1000 exemplaren werden afgedrukt.

In het geheim werden exemplaren naar Lyon gezonden, maar zij werden in beslag genomen, naar Weenen gebracht en verbrand op 13 Febr. 1553. Er werden exemplaren naar Genève gestuurd, deze werden bijna alle vernietigd. Er zijn heden ten dage, naar men zegt, slechts drie over, één (dat heeft toebehoord aan den vriend van Calvijn, aan Colladon) te Parijs; één te Edinburg, één te Weenen (Oostenrijk). Doch plotseling werd Servet in hechtenis genomen.

* * *

Wat was er gebeurd? Men antwoordt: Servet was door Calvijn aangeklaagd. Servet heeft het gezegd.

Cestellion heeft het herhaald in zijn hatelijk pamflet (Historia) en Bolsec, de schaamtelooze lasteraar heeft de waarheid ervan bevestigd, daarvoor beloond door kardinaal de Tournon. Hij heeft een aanklagingsbrief van Calvijn verzonnen. Van dat soort zijn de eersten geweest, die deze beschuldiging gelanceerd hebben. Calvijn heeft rustig en vormelijk ontkend: „Indien dat mij terecht (met waarheid) was voor de voeten geworpen, zou ik het geenszins willen loochenen en ik denk niet, dat zulks mij tot oneer zou strekken, maar van dezen zoo kleingeestigen laster blijft niets over, wanneer ik in één woord zal hebben gezegd, dat er niets van waar is".

Ziehier de feiten.

Terwijl hij aan de redactie van zijn boek werkte, werd Servet geplaagd, gehypnotiseerd door een idee fixe: redetwisten met de kerkhervormers, in 't bijzonder met Calvijn en hem zegevierend van dwaling overtuigen. Hij schreef drie brieven aan Calvijn (in 1546) [5]). Hij zond hem ook een afschrift van zijn *Restitutio* (een deel of het geheele werk). Hij zond hem ook eenige bladen van de *Institutio christiana,* doorspekt met kantteekeningen en eindelijk deed hij hem dertig verhandelingen in briefvorm

toekomen. Van de drie eerste brieven van Servet in 1546 is alleen de datum van verzending bekend. Het eerste antwoord van Calvijn getuigt van buitengewone kalmte en zachtmoedigheid; en eerst nadat Servet met al zijn gewone heftigheid had geantwoord, zond Calvijn hem zijn tweeden, scherpen brief, en staakte de briefwisseling.

Op dit tijdstip ongeveer, den 13den Februari 1546, schreef Calvijn aan Farel een brief, waarin de beroemd geworden regelen voorkwamen over het voorstel van Servet om hem in Genève te komen bezoeken: „Als het mij behaagt, zal hij hier komen. Maar *ik wil mij niet op mijn woord verbinden,* want als hij komt en mijn gezag iets beteekent, *zal ik nimmer dulden, dat hij levend van hier gaat*".

Men begrijpt, welke munt de tegenstanders van Calvijn getracht hebben uit deze woorden te slaan. Zij vergeten slechts één ding. Calvijn heeft namelijk op verzoek van Servet om in te staan voor zijn veiligheid in Genève, geantwoord met een weigering. En dat was een loyale waarschuwing. Ieder ander behalve Servet zou er mee hebben gerekend.

Nu leefde in 1553, in den intiemeren kring van Calvijn te Genève een réfugié uit Lyon, Guillaume de Trie, die door zijn neef Arnlys, welke in Lyon was gebleven, door middel van brieven werd bewerkt om tot het Katholicisme terug te keeren. De reformatie, schreef hem Arnlys, beteekent ongebondenheid van leer en zeden.

Wat geschiedde nu? Op hetzelfde oogenblik dat Servet, na ongestoord de *Restitutio* te hebben uitgegeven, rustig leefde in het paleis van den Aartsbisschop, werden te Lyon vijf evangelische studenten verbrand.

Men kan zich indenken welk een opwinding, welk een verontwaardiging zich meester maakte van Calvijn en zijn vrienden.

De Trie kan de verleiding niet weerstaan, om in zijn antwoord aan Arnlys gebruik te maken van het voor de hand liggend, vreeselijk argument: en uw Katholicisme dan, dat den aartsketter beschermt en de vroomste geloovigen martelt? „Welk een schande," roept hij uit, „dat men ter dood brengt hen, die belijden, dat men slechts den eenigen God mag aanroepen in den naam van Jezus Christus,... terwijl men toch hem, die Jezus Christus een afgod noemt, die de fundamenten van het geloof tracht te vernielen,... kan verdragen!" Dan haalt hij „een Portugeeschen Spanjaard" aan „met name Michael Servet, die zich thans te Vienne ophoudt". En hij zendt hem de eerste bladzijde in druk van de Restitutio toe. Arnlys, fel getroffen, waarschuwt de Inquisitie en Servet, de valsche Villeneuve, wordt gevangen genomen.

* * *

Langs een reeks van *hypothesen* komt men tot deze conclusie: Calvijn heeft Servet aangeklaagd.

Eerste hypothese: De Trie was niet in staat dezen brief te schrijven; men herkent er overigens den stijl van Calvijn in. Waarlijk! Alsof De Trie

niet bij machte was zonder meer te herhalen, wat hij dagelijks bij Calvijn hoorde zeggen. En wat den stijl aangaat, een zoo onafhankelijk schrijver als Mr. Bossert, zegt in de verzameling *„les Grands écrivains de la France"* (collection Hachette): „Deze brieven te lezen is voldoende om zich van het tegendeel te overtuigen".

Tweede hypothese: „De Trie heeft geschreven met het oogmerk Servet aan te klagen." De Trie houdt het tegenovergestelde vol. Het was een antwoord op een brief, die hij waarlijk niet had uitgelokt. „Ik vergat als het ware mijzelven", zegt hij... „Ik dacht niet, dat de zaak zoo ver zou kunnen komen". „Het was mijn bedoeling strikt persoonlijk aan u alleen te schrijven"... (bl. 6). En een van de strengste beschuldigers van Calvijn (Amédée Rojet) verklaart, dat men het verraad door Calvijn gepleegd, niet kan bewijzen „d'une manière absolue"; dat er verder geen sprake is van „directe aanklacht" en dat men, wat een „zijdelingsche aanklacht" aangaat, „niet weet of men die al dan niet moet aannemen".

Om de hypothese van het aanklagen te handhaven, moet men, zooals die andere beschuldiger zegt en doet, „tusschen de regels" lezen en Calvijn zoowel als De Trie van leugen beschuldigen.

* * *

In de tweede plaats (zoo redeneert men) indien er geen aanklacht heeft plaats gehad, dan is het schending van vertrouwen geweest, want *de brieven van Servet waren confidentieel.*

Na zijn gevangenneming ontkende Servet eenvoudigweg, dat hij de schrijver was van de gedrukte bladzijden (de eerste van de Restitutio), die men hem voorlegde.

De rechters wendden zich tot Arnlys, om hem te bewegen afdoende bewijzen van De Trie te vragen. Dergelijke bewijzen konden slechts handschriften zijn en deze bevonden zich in handen van Calvijn.

Calvijn kwam hierdoor in een delicate positie.

Als hij weigerde, werd De Trie, de oprechte christen, beschuldigd (en bijna bewezen) een leugenaar, een lasteraar te zijn en Servet, de verafschuwde aartsketter, de aartsleugenaar, zou onschuldig en oprecht blijken. Calvijn aarzelt. De Trie verklaart, dat hij „groote moeite" heeft gehad de documenten te bemachtigen en dat hij ze „eindelijk" heeft losgekregen.

Deze documenten waren de oorspronkelijke handschriften van enkele van de dertig brieven (verhandelingen) die, zooals wij opmerkten, door Servet aan Calvijn waren toegezonden.

Maar wat van het grootste belang is om op te merken: deze zoogenaamde vertrouwelijke brieven waren absoluut niet confidentieel. Zij waren zoo weinig vertrouwelijk, dat Servet zelf ze had gepubliceerd aan het slot van de *Restitutio,* in de exemplaren, die ter verspreiding in Italië, naar Lyon waren gezonden; in de exemplaren, die ter verspreiding over

geheel Duitschland naar Frankfort en die ter verspreiding over geheel Zwitserland naar Genève waren gestuurd.

Er is dan ook van Calvijn's zijde geen sprake van aanklacht, noch van schending van vertrouwen en het kan nooit worden toegegeven, dat Calvijn hardnekkig heeft gelogen, dat hij de leider is geweest van een bende ontstellend doortrapte bedriegers en dat de kampioenen der waarheid zijn geweest Servet, Castellion en Bolsec.

Ondanks alles bevestigde Servet onder eede zijn diepe onderworpenheid aan de Katholieke Kerk, en stapelde de grofste leugens op elkaar. Hij zou den naam van een of andere Servet hebben gebruikt in zijn strijd met Calvijn, maar hij was zelf niet Servet.

Den 17den Juni 1553 werd hij niettemin veroordeeld om levend op een langzaam vuur te worden verbrand. Maar profijt trekkend van zekere tegemoetkomingen, vond hij gelegenheid te ontsnappen.

II.

Wij komen tot het tweede bedrijf.

Den 7den April uit Vienne vertrokken, wordt Servet op 13 Augustus te Genève gevangen genomen.

Hoe kwam Servet, die voorgaf op reis te zijn naar Italië, — waarheen toch de gebruikelijke reisroute liep van Vienne over Grenoble, Modena, Suza, Turijn — op de gedachte dezen grooten omweg over Genève te maken? Vanwaar had Servet, voor wiens veiligheid Calvijn geweigerd had in te staan, en die dus Genève had moeten mijden meer dan eenige plaats ter wereld, de vermetelheid om op 13 Augustus Calvijn's predikatie in de Madeleinekerk bij te wonen?

Waanzin? zeker. Zuivere krankzinnigheid? neen. Steeds was het Servet's idee fixe te mogen redetwisten met den Hervormer en hem, zegevierend, te bekeeren van al zijn dwalingen. Uiteraard ook had hij een willig oor verleend aan de inlichtingen van den Libertijn Guéroult, den corrector van de *Restitutio,* over de destijds wankele positie van Calvijn te Genève. De Libertijnen zouden overwinnen... IJdelheid en illusie kwamen daarbij en Servet achtte het geschikte oogenblik aangebroken; het zoo lang verbeide uur zou slaan. En Zondag 13 Augustus verscheen hij openlijk bij de godsdienstoefening, welke door Calvijn werd geleid.

Hij werd herkend. Calvijn, ingelicht, waarschuwt den lieutenant-criminel, en zijn secretaris, Nicolaas de la Fontaine, begeeft zich in gevangenschap om het recht te hebben tegen Servet een beschuldiging in te brengen, waarop een lijfstraf zou kunnen volgen. Dit alles erkent Calvijn onomwonden.

Het proces begon. Servet hield zich, bijna doorloopend hooghartig, heftig; hij wierp zich op als beschuldiger; hij eischte een openbaar dispuut men Calvijn in volle kerkvergadering. Calvijn wilde niets liever.

De rechters, vrienden van Servet, beslisten daarentegen, voorzichtiger, dat de discussie schriftelijk zou worden voortgezet.

Servet kreeg onmiddellijk als helper Berthelier, den beroemden Libertijn (in alle beteekenissen van het woord), en den felsten vijand van Calvijn. Calvijn's secretaris, de la Fontaine, had als bijstand Colladon, den vriend van Calvijn.

Maar weldra trad deze laatste persoonlijk op en ontbrandde de strijd rechtstreeks tusschen hem en Servet.

* * *

De bravades van Servet vermeerderen zich. Hij, die zich in Parijs en Vienne, zoo weinig dapper, zoo fluks tot den aftocht bereid had getoond, wordt hoe langer hoe meer onverzoenlijk en agressief. Te Parijs en te Vienne stond hij alleen. In Genève voelt hij zich gesteund. Calvijn wijst hier op in deze bewoordingen: „Feitelijk liep hij heel geen gevaar zich een harde straf op den hals te halen, indien hij maar een terugkeer tot beter inzicht had doen hopen".

Maar „hij leefde in een ijdel vertrouwen, waarop weet ik niet, en dat heeft hem te gronde gericht".

En den 17den Augustus schreef Calvijn aan Farel: „Ik hoop, dat hij ter dood zal worden veroordeeld, maar het is mijn wensch, dat de wreedheid van de straf hem worde bespaard". Een allerbelangrijkste tekst, waarop wij zullen moeten terugkomen.

* * *

Dan spannen Berthelier, de vriend van Servet en de Libertijnen hun krachten in een uitersten aanval tegen Calvijn samen. Servet hoopte dus niet geheel ten onrechte.

De episode is beroemd.

Berthelier, door het Consistorium geëxcommuniceerd, vraagt den Raad toestemming aan het Avondmaal te mogen deelnemen.

De Raad, in groeiende vijandschap tegen Calvijn, onder voorzitterschap van den libertijnschen leider Perrin, trekt zich het protest van Calvijn niet aan en verleent Berthelier de gevraagde machtiging. Dit geschiedt op Vrijdag, den 1sten September en het Avondmaal zal des Zondags daarop worden gevierd.

Calvijn weet een nieuwe Raadsvergadering te bewerken tegen den volgenden morgen, Zaterdag dus.

Hij is even gematigd als heftig in zijn optreden; hij vergeet niets, komt zelfs tot vervloekingen en scherpe bestraffingen en verklaart, dat hij liever zal sterven dan het Avondmaal te bedienen als zijn geweten het hem verbiedt. Het baat niets. De Raad handhaaft zijn machtiging. Calvijn lijdt de nederlaag.

Dat gelooft hij, maar de Raad is aan het wankelen gebracht; hij is bevreesd geworden en deed in het geheim Berthelier mededeelen „of hij zich van deelneming aan het Avondmaal zou kunnen onthouden". Den volgenden dag, Zondag, bestijgt Calvijn, die van dit alles niets weet, den kansel. De schare is onrustig. De raadsleden hebben in hunne banken tegenover Calvijn plaats genomen. „Wat mij betreft", roept Calvijn uit, „als iemand zich zou willen indringen aan dezen disch, wien het verboden is doo rhet Consistorium, dan voorzeker zal ik mij, al kost het mijn leven, toonen zooals mijn plicht gebiedt. Ik zal mij liever laten dooden, dan met deze hand de heiligheden des Heeren te reiken aan geoordeelde versmaders".

En afdalend van den kansel, neemt hij plaats achter de tafel der gemeenschap.

Welk een oogenblik! Het lot van Calvijn en Genève staat te worden beslist...

Zoo versperde de heilige Ambrosius te Milaan aan keizer Theodosius den weg. Zoo slingerde Luther in Worms zijn „Ik kan niet anders" aan paus en keizer voor de voeten...

Niemand komt zich aanmelden. Berthelier was er niet. De Libertijnen waren teruggedeinsd.

* * *

Des namiddags bestijgt Calvijn opnieuw het spreekgestoelte en werpt hij over Genève de schaduw van zijn bedreiging, dat hij zal vertrekken, „als men mij niet toestaat om te handelen naar de inspraak van mijn geweten".

En dit dreigement was niet overbodig. Het schandaal Berthelier was vermeden, maar de Raad was besloten aan het consistorium het excommunicatierecht te ontnemen. Onafhankelijkheid der Kerk of caesaropapie!

De geheele leer en het levenswerk van Calvijn bleven in gevaar. Op hoogen toon laat de Raad aan de dienaren weten, „dat het hun niet betaamt op dergelijke wijze te spreken".

Met den toon van gezag wordt aan Calvijn toegevoegd: „dat hij heeft te preeken en zijn ambt te vervullen".

De schrik is den vrienden van Calvijn om het hart geslagen en bijna overmeestert hen de wanhoop.

* * *

Servet geraakt in opwinding.

Hij gelooft zijn beslissende zegepraal nabij. Hij verzoekt aan den Raad met Calvijn voor „den Raad der Tweehonderd" te worden geleid, om van Calvijn en zijn secretaris vergoeding „van schaden en interessen" te

vragen wegens de onrechtmatige bejegening hem aangedaan. Hij vraagt van den Raad, dat Calvijn zal worden gevangen genomen en dat de schuldige, „hij of ik", met den dood zal worden gestraft. Calvijn is een „duivelskunstenaar"; hij moet worden „verdoemd, verdelgd, uit de stad geworpen", en zijn bezittingen behooren te worden gegeven aan hem, Servet, in ruil voor datgene, wat Calvijn hem heeft doen verliezen.

* * *

Om Servet te begunstigen had de Raad bepaald, dat de strijd tusschen Calvijn en Servet schriftelijk zou geschieden; ook had hij, op verzoek van Servet, bevolen, dat de Zwitsersche Kerken zouden worden geraadpleegd. Van deze zijde verwachtte men voor Servet voordeelige adviezen. Was niet hare houding tegenover Bolsec vrij gunstig geweest?

De antwoorden van de kerken komen binnen. Van Zürich, Schaffhausen, Bazel, Bern; maar zie, zij zijn juist het tegengestelde van wat men had verwacht! Speciaal Bern met zijn stadsbestuur en zijn predikanten, allen hardnekkige tegenstanders van Calvijn, is zeer beslist: Servet is de gevaarlijkste aller godslasteraars, hij moet onschadelijk worden gemaakt; en Haller, de leider der Bernsche predikanten, spreekt van „brandstapel".

En werkelijk viel op 26 October het vonnis, waarbij Servet tot den brandstapel werd veroordeeld en op den 27sten werd hij terechtgesteld.

Het bovenstaande kunnen wij besluiten met een reeks conclusies, die naar het ons voorkomt niet zonder gewicht zijn:

1. Wat de weegschaal des rechts (als men dit woord hier durft gebruiken) heeft doen doorslaan, dat is niet geweest de wil van Calvijn, het was de wensch der Zwitsersche kerken, die op verzoek van Servet waren geraadpleegd en waarvan sommige sterk tegen Calvijn gekant waren.

2. Servet is naar den brandstapel verwezen, niet door een rechtbank uit vrienden van Calvijn samengesteld, maar door een vierschaar in meerderheid bestaande uit tegenstanders, waaronder eenige doodsvijanden van Calvijn en trouwe vrienden van Servet.

3. Calvijn is niet verantwoordelijk voor den brandstapel van Servet. Reeds haalden wij aan de zinsnede uit den brief van 17 Aug. aan Farel. Zij is echter belangrijk genoeg om haar ten tweede male te vermelden: „Ik hoop, dat hij ter dood zal worden veroordeeld. Maar *het is mijn wensch, dat de wreedheid van de straf hem worde bespaard*". En deze zoo duidelijke uitspraak staat niet alleen. Den 26sten October schrijft Calvijn weer aan Farel: *„wij hebben veel moeite gedaan om de wijze van executie t edoen veranderen, maar tevergeefs"*. Het is dus buiten twijfel, dat Calvijn niet aansprakelijk is voor den brandstapel. Welnu, zonder den brandstapel zou Servet's dood niet zijn de beruchte terechtstelling, waardoor alle redenaars en schrijvers hun hoorders en lezers met afgrijzen konden vervullen. Geen brandstapel, geen vlammen... Wat

Calvijn's grootste misdaad is geweest, dat heeft Calvijn zelf niet gewild.

4. En tenslotte dient men wel op te merken, dat Calvijn in datgene, wat hij heeft gezegd en gedaan, sprak en handelde overeenkomstig „de dwaling van zijn tijd".

Men heeft getracht dit te loochenen; in onze dagen heeft men het ontkend met meer energie dan ooit.

Vergeefsche pogingen van een al te blinden haat. Laat ons zwijgen over het Katholicisme, dat tot op dat oogenblik de ziel der christenheid had doen versteenen. Laat ons niet spreken van Luther, noch van den zachtmoedigen Melanchton, of van Zwingli, den republikein. Deze dwaling was aan hun allen gemeen. En laat ons voorbijgaan de talrijke onjuistheden door den laatsten en geleerdsten onder de geschiedschrijvers en bewonderaars van Servet, den welbekenden vrijdenker Ferdinand Buisson, begaan.

Het was de eigen dwaling der Protestantsche martelaren zelf! Toen een der Kamers van het Parlement van Parijs aan den Parijschen predikant vraagt om teksten uit de Schrift, welke het zouden toelaten om de ongelukkige protestanten *niet* te veroordeelen, antwoordde de herder en leeraar dezer martelaren zelf het volgende: „Wij hebben hun geantwoord, dat zij niet den minsten steun zouden kunnen vinden in de Schrift, noch ook bij ons, om een dergelijk dogma (verdraagzaamheid tegenover de ketterij) te verdedigen. De protestanten mogen niet worden veroordeeld, omdat zij in de waarheid wandelen."

De fout van den tijd was het! En het was ook de dwaling van Servet. In de 27ste van de brieven, die aan de *Restitutio* zijn toegevoegd, zegt Servet, dat men niet ter dood mag veroordeelen hen, die niet onverbeterlijk en verstokt in het kwaad zijn. — Maar dan hen, die dit wel zijn?

„O, die misdaad (zegt hij) is onvoorwaardelijk een halsmisdrijf, voor God en voor de menschen" (dit was letterlijk met Servet het geval volgens Calvijn). Over het principe zijn dus Calvijn en Servet het absoluut eens.

Geheel daarmee in overeenstemming is de verklaring van Servet in één van zijn requesten, dat hij de dwaling, welke men hem verweet, verkondigd had. (Naar de overtuiging van Calvijn gesproken). En verder: „Ik zal mijzelf ter dood veroordeelen". Hij eischt dus òf de dood van Calvijn, òf van zichzelf, zoozeer was het de dwaling des tijds.

Het was tenslotte de fout van Castellion, den verdediger van Servet, den doodsvijand van Calvijn, den man die overigens prachtige woorden teeft gesproken over de verdraagzaamheid, en dien men nog onlangs heeft gevierd als den vader van de tolerantiegedachten in de 16e eeuw. Zij, die zich „de zonen van Castellion" noemen, hebben positie kiezend tegen hen, die zij als „de zonen van Calvijn" aanduiden, in zijn geboorteplaats voor Castellion een gedenkteeken opgericht.

Welnu, Castellion heeft de ketters ongeveer in dezelfde soorten onderscheiden als Calvijn; en luistert nu naar wat hij zegt over de categorie

der „goddeloozen". „Als zij God loochenen, als zij Hem lasteren, als zij openlijk kwaad spreken van de heilige leer der christenen, dan lever ik hen over aan de overheid om hen te straffen. Niet om hun godsdienst, want zij hebben er geene, maar vanwege hun godsdienstloosheid".

En het beeld van den „goddelooze", door Castellion geteekend, vertoont precies dezelfde trekken, als het beeld, door de reformatoren gegeven van Servet, dien zij bovenal als „godslasteraar" veroordeelden. Dit woord keert voortdurend in hun vonnissen terug.

In die mate was de dwaling van Calvijn de dwaling van zijn tijd.

* * *

Den 27sten October werd Servet ter terechtstelling geleid en gaarne erkennen wij het, de heldenmoed van zijn laatste ure maakte de schande van al de leugens uit zijn (geheele) leven goed.

Servet weigerde te herroepen, d. w. z. te liegen tegen zijn overtuiging en tegen zijn geweten. Hij zweeg en verzocht den omstanders voor hem te bidden. Wij buigen eerbiedig het hoofd voor den dood van hem, wiens denkbeelden en wiens leven wij zoo dikwijls hebben moeten veroordeelen en brandmerken.

* * *

Op de plaats zijner terechtstelling, Champel genoemd, verheft zich een monument, een enorm granieten blok, waarop men kan lezen deze woorden:

„Wij, met eerbied en dankbaarheid zonen van Calvijn, onzen grooten Hervormer, doch veroordeelend een misslag, die de dwaling zijner eeuw was, en onwrikbaar gehecht aan de vrijheid van consciëntie volgens de ware beginselen van Reformatie en Evangelie, hebben dit gedenkteeken der verzoening opgericht den 27 October 1902".

Waarin bestaat de oorspronkelijkheid van dit monument? Hierin. De Katholieken hebben gedenkteekenen opgericht ter verzoening van misslagen begaan door de niet-Katholieken. De vrijdenkers hebben monumenten doen verrijzen ter genoegdoening van fouten door geloovigen bedreven. Te Champel hebben de Calvinisten, de zuiverste Calvinisten, zij, die aan Calvijn het meest verknocht zijn, een monument opgericht om te verzoenen een dwaling door Calvijn, hun voorganger en hun vader in den geloove begaan.

De Italiaansche minister van financiën, Luigi Luzzoti schreef toen: „De Calvinisten van Genève hebben de eersten willen zijn. Zij zijn de voorloopers van meerdere dergelijke genoegdoeningen in de toekomst". En de zoo radicale vrijdenker Mr. Aulard schreef: „De plechtigheid der boetedoening, die kortelings in Genève heeft plaats gehad, is in de historie der beschaafde menschheid een gebeurtenis, een novum [6])."

Aan wien de eer? Aan Calvijn? En Calvijn antwoordt: „Aan Hem, wiens gebrekkige tolk ik ben geweest, aan den God van het ware Evangelie: Soli Deo Gloria".

---

[1]) Zie E. Doumergue, *Jean Calvin,* Vol. VI, p. 173—445.
[2]) Charlieu, in het Departement van de Loire.
[3]) Vienne, in het Departement van de Isère.
[4]) Te Genève stond de partij der Libertijnen tegenover de Calvinistische partij.
[5]) Servet en Calvijn correspondeerden door tusschenkomst van Trellon, boekhandelaar te Lyon.
[6]) Na het gedenkteeken van Champel, zijn er drie andere monumenten „ter eere van" Servet verrezen; dat van Parijs opgericht door den nationalistischen vrijdenker Rochefort. De inscriptie was van dien aard, dat de politie haar machtiging weigerde; dat van Anemasse (1908), opgericht door den ex-predikant Dire, die vrijdenker was geworden en dat van Weenen (1911), opgericht door de Federation des Societés de libre pensée.
Bij de inwijding verklaarde Mr. Herriot, burgemeester van Lyon, Calvijn tot „hypocriet" en „wreedaard". Hij verwierp den godsdienst en hare „belachelijke inbeeldingen" enz.

HET CALVINISME EN DE WORDINGS-GESCHIEDENIS VAN HET STAATSWEZEN IN NOORD-AMERIKA

DOOR

DR. A. HYMA.

Voor een betere kennis van dit onderwerp is het noodzakelijk, dat de lezer goed verstaat wie de immigranten waren, welke in de eerste helft der zeventiende eeuw zich in Nieuw-Engeland nederzetten. Deze immigranten kwamen hoofdzakelijk uit het Zuid-Oosten van Engeland, waar gedurende de regeering van Koningin Elizabeth (1558—1603) het Calvinisme een bijzonder sterken invloed uitgeoefend had. Dit was niet alleen het gevolg van den terugkeer der „Marian Exiles", welke onder Koningin Maria naar het vasteland waren uitgeweken en nu ijverig bezig waren de nieuwe leer te verspreiden, maar ook van de werkzaamheden der tallooze vluchtelingen uit de Nederlanden. Margaretha van Parma schreef 11 September 1567 aan Koning Philips II, dat meer dan twee honderd duizend menschen de Nederlanden hadden verlaten.[1]) Aangezien een groot getal dezer emigranten Calvinisten waren en waarschijnlijk de helft naar het zuid-oosten van Engeland vertrokken, kan men zich gemakkelijk indenken wat de resultaten van hun verblijf in Engeland waren. Voorts kwamen er gedurig Engelsche studenten terug uit Genève.

De meeste Engelsche Protestanten stelden weinig belang in het werk hunner Luthersche geloofsgenooten. Onder de Nederlandsche Protestanten deed zich na het jaar 1550 hetzelfde verschijnsel voor. De oorzaak hiervan ligt nog tamelijk in het duister. In ieder geval werden de „Puritans" in Engeland sterk bemoedigd door de gebeurtenissen in de Noordelijke Nederlanden. Zelfs Leicester werd openlijk de beschermer der Puriteinen. Ofschoon de gedachte aan een afscheiding hun allen verre bleef, spraken zij toch zeer duidelijk hun afkeer van het bisschoppelijk stelsel en de „afgodendienst" in de Engelsche staatskerk uit.

Tusschen de jaren 1560 en 1590 werd er door de Engelsche Protestanten naast den Bijbel geen boek zooveel gelezen als *De Institutie der Christelijke religie*. Niemand wilde natuurlijk de werken der Roomsche theologen lezen; zeer weinigen bekommerden zich om de boeken door Luther en Melanchton geschreven, en vóór het jaar 1590 waren er nog geen be-

langrijke Protestantsche werken in Engeland verschenen, behalve dan de Engelsche vertaling van Calvijns beroemd werk. Zoodoende werd Calvijn de leermeester der meeste Engelsche Protestanten, vooral in het Zuid-Oosten van hun land.[2]) Calvijn had gezegd, dat de Bijbel eens menschen hoogste gezag moest zijn. Een ieder was verplicht de geboden van Jezus en Zijne discipelen na te volgen. Niemand kon lidmaat der kerk worden, tenzij hij zijn vroomheid bewezen had. Volgens Calvijn was Christus alleen het hoofd der kerk; de gemeenten konden zelf hun predikanten kiezen; bisschoppen waren overbodig. Calvijns ideeën leidden dus gemakkelijk tot demokratische beginselen. Ook scheen hij een zekere mate van afscheiding tusschen kerk en staat te begunstigen. Zijn volgelingen in Engeland, gewoonlijk Puriteinen genaamd, begonnen spoedig de grondslagen van het Calvinisme in practijk te brengen.

Wat waren nu de gevolgen voor de wordingsgeschiedenis van het Staatswezen in Noord-Amerika? De belangrijkste nederzetting voor onze studie is de kolonie Massachusetts; naast deze, Plymouth en Connecticutt. De immigranten, welke naar Massachusetts kwamen, werden bijna allen Puriteinen. De groote meerderheid kwam tusschen de jaren 1629 en 1640. Nu is het moeilijk te zeggen, welke Protestanten Puriteinen, en welke niet Puriteinen waren. Volgens de definitie, die men gewoonlijk van het woord geeft, waren alleen zij Puriteinen, welke de staatskerk niet verlieten. De Calvinisten in Schotland vormden een afzonderlijke kerk, de Presbyteriaansche Kerk. Later werden er ook in Engeland Presbyteriaansche Kerken gevormd. Als men echter vraagt, wat het verschil was tusschen de Anglikaansche en de Presbyteriaansche Kerk, dan blijft menigeen een antwoord schuldig. Wanneer hield een Puritein op een Anglikaan te zijn, of liever, wanneer was een Puritein niet meer een lidmaat der Anglikaansche Kerk? De meeste immigranten in Nieuw-Engeland beweerden jarenlang, dat zij de Anglikaansche Kerk niet hadden verlaten, ofschoon zij het bisschoppelijk stelsel afgedankt hadden en de liturgie der Engelsche staatskerk niet meer gebruikten.[3])

Ook zou men kunnen vragen, wanneer hield een zoogenaamde „Independent" op een lidmaat der Anglikaansche Kerk te zijn? John Robinson, predikant der „pilgrim Fathers" te Leiden, welke in de geschiedenis als Independenten bekend staan, ontving lidmaten der Anglikaansche Kerk in zijn gemeente, zonder hen te vragen, de leer der Engelsche staatskerk op te geven. Daarom schreef John Paget in het jaar 1618: „Aangezien Mr. Robinson dit doet, hoe kan men zijn gemeente als een ware kerk beschouwen?"[4])

Ongeveer zestien duizend Puriteinen kwamen vóór het jaar 1643 naar Massachusetts.[5]) Weliswaar is het niet geheel juist al deze menschen Puriteinen te noemen, daar zelfs in dezen tijd vele immigranten hun vaderland om geldelijke of andere redenen verlieten. Maar toch maakt het weinig verschil, hoe groot het getal dezer laatste soort immigranten was, omdat zij zoo goed als geheel geen invloed in de maatschappij

uitoefenden. In Massachusetts konden alleen Puriteinen lidmaten der kerk worden; alleen zij hadden het stemrecht. Hun predikanten waren de eenige leden der maatschappij, welke hooger onderwijs genoten hadden, waarom zij dan ook de wetten aan het volk voorschreven. [6]) Nog is het te verwonderen, dat er bijna geen enkel boek in Massachusetts verscheen, dat niet over godsdienst handelde.

Massachusetts was dus in de zeventiende eeuw in vele opzichten een Calvinistische Staat en het Staatswezen werd hier, binnen 't kader van den tijd, op Calvinistischen leest geschoeid. De predikanten en staatslieden waren het met elkaar eens, dat het de taak der kolonie was het Puriteinsche geloof te handhaven en de maatschappij volgens dit beginsel te regelen. Langzamerhand werden alle banden met de Engelsche staatskerk verbroken; met gelijken tred veranderde de verhouding tusschen kerk en staat, alsmede ook tusschen de kolonie en de Engelsche regeering. [7])

Het staatswezen in Massachusetts was een natuurlijk uitvloeisel der Puriteinsche theologie. Er was niet één advocaat in de kolonie, die een behoorlijke studie in de rechten afgelegd had. Niemand scheen echter dit feit betreurd te hebben. De Bijbel was voldoende; een koning behoefde men niet te hebben, daar God hun koning was. Hun regeering kan dus een theokratie genoemd worden. In het Oude Testament vond men al de noodige wetten voor de nieuwe kolonie. Van zeer groot belang zijn de uitspraken van den predikant John Cotton. Toen in het jaar 1636 Gouverneur John Winthrop van eenige invloedrijke personen voorstellen ontving tot het vormen eener regeering voor de kolonie, gaf Cotton het volgende antwoord: „Ik geloof dat het Woord Gods een kort *upoluposis*, of programma bevat, niet alleen der theologie, maar ook harer dienstmaagden, zedekunde, staathuishoudkunde, staatkunde, kerkelijke regeering. Het is zeer voegzaam voor Gods wijsheid en de volmaaktheid der Heilige Schrift, om niet alleen volmaakte wetten aan een ieders ziel voor te schrijven, maar ook aan de huishouding, en zelfs aan den staat. Als een staat de vrijheid heeft zijn eigen staatswezen te vormen, dan geloof ik dat de Schrift volledige voorschriften hiervoor bevat. Ik geloof niet dat God ooit democratie ingesteld heeft als een behoorlijke regeering voor kerk of staat. Als het volk zelf regeert, over wien regeert het dan? Eénhoofdige regeering en aristokratie zijn beide in de Schrift goedgekeurd, maar toch zoo, dat wat de souvereiniteit aangaat, een theokratie als de beste vorm van regeering wordt aangewezen, beide in kerk en staat. [8])

In de christelijke schriftuur vonden de Puriteinen zeer weinig gegevens voor het vormen eener regeering. Zoodoende waren zij genoodzaakt naar het oude Testament terug te keeren. Kon men echter in deze Amerikaansche kolonie alle „statuten en ordinantiën Israëls" uitvoeren? De Mozaïsche wet was door den dood van Christus vervangen, maar de andere wetten golden, met enkele wijzigingen, nog steeds voor alle

kinderen Gods. De magistraten, niet de ouderlingen der kerk, waren verplicht deze wetten toe te passen. De Tien Geboden werden in twee tafelen verdeeld, maar beide bleven onder de macht der magistraten. De verklaring der tien geboden, gegeven in de „Westminster Confession" [9]) gold ook als wet. Zoo werd aan Mrs. Hutchinson gezegd, dat zij tegen het vijfde gebod gezondigd had. Want wat had de „Westminster Confession" over dit gebod gezegd? Vader en Moeder beteekent hier niet alleen iemands natuurlijke vader en moeder, maar ook alle personen, welke over hem gezet zijn. [10])

Ofschoon het den lezer nu wel duidelijk zal zijn, dat de invloed van het Calvinisme zeer sterk in Massachusetts was, moet hij toch voorzichtig zijn in het beoordeelen van andere invloeden. Douglas Campbell [11]) en William Elliot Griffis [12]) hebben getracht te bewijzen, dat het staatswezen in geheel Nieuw-Engeland in vele opzichten een Nederlandsch karakter draagt. Dit is hun echter niet gelukt. Degelijker zijn de beschouwingen van Herbert L. Osgood, wiens werk in de aanteekeningen dikwijls aangehaald wordt. Volgens Osgood werden de reglementen der Engelsche compagnie, de Massachusetts Bay Company, naar Amerika overgeplant. [13])

Aan het hoofd der kolonie stond de gouverneur, bijgestaan door ongeveer tien personen, de „board of assistents" genaamd, die met hem voor één jaar gekozen werden door de „general court", een vergadering van afgevaardigden uit de verschillende gemeenten, en ook voor één jaar gekozen. De „general court" was de wetgevende kamer, waar de gouverneur zoo goed als niets te zeggen had.

Hij met zijn „board of assistents" vormde het hoogste gerechtshof. In de eerste tijden werden straffen gewoonlijk volgens oud-testamentische voorschriften toegemeten. [14]) Men had geen wetboek van strafrecht en vaak was het zeer moeilijk te zeggen wat Gods wil was. Eindelijk werd in het jaar 1637 door de „Court" besloten om in elke gemeente door een ieder, die het stemrecht had, voorstellen voor geschreven wetten te laten maken. [15]) Het resultaat was een wetboek bevattende honderd wetten. [16])

De kolonie Plymouth, ofschoon ouder dan Massachusetts, was minder belangrijk. Later werd de kolonie in Massachusetts opgenomen. In Amerika weet elk schoolkind veel van de „Pilgrimfathers" te vertellen, welke te Plymouth aankwamen, na een lange reis, eerst uit Nederland, en toen uit Engeland. Schrijver dezes is er van overtuigd, dat de „Pilgrims" te veel aandacht getrokken hebben. Hij wijst vaak op het feit, dat er meer en betere „Pilgrim Fathers" in Nederland bleven dan naar Amerika gingen. Slechts 102 personen reisden op het schip „Mayflower" van Plymouth, Engeland, naar Plymouth, Massachusetts. Slechts 50 doorleefden den winter. Zes jaren later (1626) telde de kolonie nog maar 600 zielen. De „Pilgrim Fathers" waren niet echte Puriteinen, daar zij de Engelsche staatskerk verlieten en daarom gewoonlijk „Separatists" of „Independents" genoemd werden. Hun leider in Engeland was de

predikant John Robinson, een zeer bekwaam man. Hij ging met zijn gemeente naar Leiden en bleef daar tot zijn dood (1625). Zij, die Leiden verlieten, schijnen niet de ruimhartigste lidmaten der gemeente te zijn geweest. Men moet niet de meeste Amerikanen gelooven, dat de eerste immigranten zulke schrandere lieden waren. Het beste element bleef gewoonlijk achter.

Dat de inwoners van Plymouth zeer godsdienstig waren, kan echter niet ontkend worden. Ze werden, zelfs nog meer dan de Puriteinen, door het Calvinisme beïnvloed. Het langdurig verblijf der eerste emigranten te Leiden (1609—1620), waar zij in zekeren zin een deel der Hervormde Kerk uitmaakten, bleef niet zonder invloed.[18]) Hun staatsinstellingen verschilden weinig van die der naburige kolonie, en daar Plymouth zelf spoedig (1691) haar zelfstandigheid verloor, behoeft hier niet meer over deze kolonie gezegd te worden.[19])

De belangrijkste nederzetting in Connecticut was die geleid door den predikant Thomas Hooker, welke met een groot gedeelte zijner gemeente de stad Cambridge, Massachusetts, verliet en naar het noordelijke gedeelte van den tegenwoordigen staat Connecticut vertrok. Hooker had vroeger te Cambridge gestudeerd, waar hij sterk door de Calvinistische theologie beïnvloed werd. Hij bleef zijn geheele leven lang een echte puritein. In zijn oude vaderland werd hij om zijn geloof vervolgd, totdat hij eindelijk in het jaar 1630 naar Nederland ging. Hier woonde hij drie jaren. In 1633 reisde hij naar Boston, Massachusetts, en op den elfden October van dat jaar werd hij tot predikant in Cambridge gekozen. Bijna drie jaren later begon de emigratie uit Massachusetts onder de leiding van Hooker.[20])

Belangrijk ook was de nederzetting te New-Haven, welke later, in 1622, zich bij Connecticut aansloot. De emigratie uit Massachusetts werd door Theophilus Eaton en den predikant John Davenport geleid. Spoedig na hun aankomst, in 1638, begon men een regeering in te stellen, waarbij de bijbel als de eenigste gids en het eenigste wetboek werd gebruikt. Op den 4den Juni kwamen 111 mannen te zamen, die het stemrecht hadden. Na een preek door John Davenport, onderschreven alle aanwezigen de volgende zes artikelen: 1. Dat de bijbel een volkomen regel bevat voor de leiding en regeering van kerk, huishouding en staat. 2. Dat kerken, openbare ambten en magistraten, welke wetten maken en herroepen en eigendommen erven, door de Schrift geregeld moeten worden. 3. Dat alle immigranten, welke naar de kolonie zijn gekomen, dit met het doel deden om lidmaten der kerk te zijn. 4. Dat alle vrije nederzetters zich verplichtten om zulke staatsinstellingen op te richten, welke het beste geschikt waren volgens Gods wil voor hen en hun nakomelingen vrede en reinheid te verzekeren. 5. Dat alle lidmaten der kerk vrije burgers konden zijn. 6. Dat twaalf mannen gekozen zouden worden, die zeven mannen moesten uitzoeken om een kerk te vormen.[21])

De derde nederzetting was die aan den mond der rivier Connecticut.

Haar staatswezen verschilde slechts weinig van dat der oudere nederzettingen. Men zou kunnen zeggen dat gedeeltelijk door den invloed van Thomas Hooker de regeering meer demokratisch was dan in Massachusetts. Sommige geschiedschrijvers hebben beweerd, dat de eerste nederzettingen in Connecticut de kolonie Plymouth tot voorbeeld namen. Dit was in zekere opzichten wel het geval, maar toch bleef de geest der eerste emigranten, die naar Boston en Cambridge vertrokken, steeds overwegend. [22])

Thomas Hooker schijnt aan de denkbeelden der inwoners den toon aangegeven te hebben, ongeveer op dezelfde wijze als John Robinson dit deed voor de „Pilgrims". [23]) Op den 31sten Mei 1638 hield Hooker een preek, waarin hij zijn gevoelens over de toekomstige regeering uitsprak. Hij legde nadruk op de volgende drie punten: 1. Dat de magistraten onder Gods leiding en toezicht door het volk zelf behooren gekozen te worden. 2. Dat de keuze volgens Gods wil en wet geregeld moest worden. 3. Dat zij, die de macht hebben magistraten te kiezen, ook de macht hebben om het gezag dezer magistraten te beperken.

In het volgende jaar kwam de eerste grondwet tot stand. Dit document heeft voor ons groote waarde, daar het in werkelijkheid de eerste geschreven grondwet in de moderne wereld is. [24]) Het bevat de beginselen uitgesproken door Thomas Hooker, waaronder de volgende: 1. Elke vrije burger had het stemrecht, rijk en arm. 2. De uitvoerende en rechterlijke macht werd geplaatst in de handen van den gouverneur, geassisteerd door zes magistraten; alle zeven moesten jaarlijks op den tweeden Dinsdag in April gekozen worden. 3. De wetgevende macht lag in de handen der zelfde zeven personen, te zamen met de afgevaardigden der drie gemeenten („towns"). 4. De Engelsche wetten werden hierbij verworpen. 5. De Puriteinsche invloed blijkt uit het Voorwoord: „Het doel van dezen staat is om de vrijheid en zuiverheid des Evangelies van Jezus Christus te handhaven, mitsgaders de leer en tucht onzer kerken".

De Puriteinen in Nieuw-Engeland achtten zich, evenals Calvijn en zijne volgelingen in Genève, genoodzaakt alle personen te verbannen, welke als lastig of gevaarlijk beschouwd konden worden. In het privilege, door Koning Karel I aan de Compagnie Massachusetts gegeven, stond geschreven, dat deze compagnie het recht had „een ieder te verbannen, die trachtte aan de kolonie of de inwoners schade of ergernis aan te doen". [25]) En ofschoon het doel der Engelsche regeering niet was om de Puriteinen een zwaard in de hand te geven tot verdediging van hun godsdienst [26]), maakten zij toch gebruik van de letter der wet en begonnen al spoedig de ketters te verbannen. In Augustus 1648 verklaarde de Synode in Cambridge, Massachusetts, dat „de regeering van Massachusetts verplicht is er voor te zorgen, dat de beide tafels der Tien Geboden gehoorzaamd worden; ook behoort zij er op toe te zien, dat plichten, voorgeschreven in het Woord, vervuld, en verwaarloozing daarvan gestraft worden, voorts moet zij afgodendienst, vloeken, ketterij, en het verklaren

van meeningen, welke het woord afbreuk doen, alsmede ontheiliging van den Sabbath, beteugelen en bestraffen".[27])

Het duurde dan ook niet lang of de ketters werden het land uitgejaagd.[28]) Onder deze ketters bevond zich een zeer merkwaardig persoon, Roger Williams genaamd. In het jaar 1630 was hij in Boston aangekomen, en vijf jaren later moest hij de kolonie verlaten. Aangezien hij bijna de stichter der kolonie Rhode Island genoemd mag worden, is het gewenscht hier eenige gebeurtenissen uit zijn jeugd aan te stippen. Rhode Island verschilde volgens de meeste geschiedschrijvers veel van de andere koloniën in Nieuw-Engeland, waarom men zou moeten aannemen, dat hier de invloed van het Calvinisme niet sterk was. Toch is zulk een meening niet geheel juist. Williams werd omstreeks 1602 te Londen geboren.[29]) In de jaren 1623—1627 was hij student te Cambridge, in 1629 predikant te Chelmsford, niet ver van High Laver, waar Thomas Hooker predikte. Beide predikanten waren Puriteinen. Williams zelf verhaalde later hoe hij eens met Hooker en John Cotton een lang gesprek hield over de liturgie in de Engelsche staatskerk.[30]) In het jaar 1630 besloot hij zijn vaderland te verlaten.

Daar de predikant te Boston, John Wilson genaamd, op hetzelfde schip naar Engeland terugkeerde, waarop Williams de reis naar Amerika gemaakt had, besloot de gemeente met algemeene stemmen Williams als Wilsons opvolger te beroepen. De gemeente was wel Puriteinsch, maar toch niet „Separatist", waarom Williams, zelf zeer sterk Separatist, weigerde het beroep aan te nemen. Hij was van meening, dat de kerk te Salem in de nabijheid van Boston zijn gevoelens beter kon waardeeren; zoodoende vertrok hij spoedig naar Salem.

De kerken in Salem en Dorchester verschilden van de andere kerken in Massachusetts in dit opzicht, dat zij de bisschoppelijke bevestiging der Engelsche predikanten niet als voldoende erkenden. De predikanten onder de eerste emigranten waren alle leden der Anglikaansche geestelijkheid, zelfs Roger Williams was zulk een lid. Maar in Salem vorderde de gemeente, dat hun predikant door een commissie nogmaals bevestigd werd. Nu waren er in de gemeente eenige mannen, waaronder John en Samuel Browne, die niet met deze regeling tevreden waren. Zij hielden daarom afzonderlijke godsdienstoefeningen, waarbij zij natuurlijk van de Anglikaansche liturgie gebruik maakten. Het gevolg was, dat de gebroeders Browne naar Engeland teruggestuurd werden.

Williams bleef echter een zeer korten tijd in Salem. De reden is nog immer den geschiedschrijver niet duidelijk geworden.[31]) Beter ging het hem in de naburige kolonie Plymouth, waar hij twee jaren vertoefde (1631—1633). Toch blijkt het uit de geschriften van Gouverneur Bradford, dat Williams hier reeds „ketterlijke" meeningen verkondigde.[32]) En spoedig na zijn terugkeer naar Salem brak de storm los. Hij was hier, evenals in Plymouth, hulppredikant en onderwijzer in de theologie. Reeds in November 1633 begon hij de gemeente lastig te vallen[33]). In December

verklaarde hij, dat alle landen in Noord-Amerika het eigendom der Indianen waren en dat dientengevolge de Koning van Engeland geen macht had een gedeelte van het land aan zijn onderdanen te schenken.[34]) Volgens hem had dus het privilege uit het jaar 1628 geen waarde. Hij veroorzaakte verdere onrust door zijn verzet tegen het doen van een eed.[35]) Voorts was hij van meening dat vrouwen niet zonder sluier in de kerk mochten verschijnen[36]), maar tot zijn teleurstelling werd deze meening met groot succes door den predikant John Cotton uit Boston in zijn eigen gemeente in Salem wederlegd. In October 1635 werd hem eindelijk door de „General Court" der kolonie bevolen Massachusetts te verlaten.[37])

Over deze verbanning is reeds zeer veel door Amerikaansche geschiedschrijvers geschreven geworden. Gewoonlijk wordt de gebeurtenis als een voorbeeld van de onverdraagzaamheid der Puriteinen vermeld, terwijl Roger Williams daarentegen als een held geprezen wordt. Men moet echter niet uit het oog verliezen, dat Williams meer belang stelde in het verdedigen van nieuwe meeningen dan in de welvaart van zijn medeburgers. Hij was gewoon onbeduidende punten het onderwerp van lange woordentwisten te maken, hetgeen dikwijls noodlottige gevolgen voor de kolonie had. Gouverneur Winthrop schreef hem zelfs na de verbanning nog menigen vriendelijken brief, en voorts mag niet ontkend, dat de regeering met tegenzin het bevel tot verbanning gaf.[38])

Roger Williams wordt vaak de stichter der kolonie Rhode Island genoemd. In deze kolonie vonden weliswaar vele vluchtelingen uit Massachusetts een onderdak en ook werden zij door de denkbeelden van Williams sterk beïnvloed, maar het is geheel onjuist met schrijvers als James Bryce aan te nemen, dat hij de stichter der nieuwe kolonie was.[39])

De kolonie Rhode Island kwam tot stand door de vereeniging van drie nederzettingen: Providence, Portsmouth (eerst genaamd Pocasset) en Newport, waarbij later de nederzetting Warwick gevoegd werd. Portsmouth en Newport waren gelegen op het eiland Aquedneck, dat door de eerste Nederlandsche ontdekkers het Roode Eiland en door de Engelschen dientengevolge Rhode Island genoemd werd. De vereeniging kwam in 1647 tot stand. De staatsinrichting in deze kleine kolonie verschilde weinig van het stelsel in Massachusetts, dat hoofdzakelijk werd nagevolgd op het eiland Aquedneck.[40]) Schijnbaar was de invloed van het Calvinisme hier niet sterk. Men was hier niet zoo Puriteinsch als in de andere streken van Nieuw-Engeland. Het was hier niet noodzakelijk een lidmaat der kerk te zijn om het stemrecht te verkrijgen, en de predikanten hadden hier minder invloed. Bovendien geloofde het volk in Rhode Island in volkomen godsdienstvrijheid — iets buitengewoons voor de 17e eeuw.[41])

Toch valt niet te ontkennen, dat de meeste inwoners in de eerste eeuw in vele opzichten Calvinisten waren, Roger Williams niet uitgesloten.[42])

Geheel anders was de toestand in Nieuw-Nederland, waar weliswaar de Hervormde kerk een belangrijke rol speelde, maar het Calvinisme veel minder invloed uitoefende dan in Nieuw-Engeland. De immigratie uit Engeland was hoofdzakelijk een overplanting van Puriteinsche gemeenten. De Engelsche Puriteinen brachten met zich naar Amerika de beginselen van een regeeringsstelsel. In Engeland waren zij gewoon geweest in de consistorie hunner parochie verschillende zaken van plaatselijk belang te behandelen. In Nieuw-Engeland, waar natuurlijk geen overblijfselen van het middeleeuwsche leenstelsel gevonden werden, kreeg het consistorie nog meer macht dan in Engeland. Hier werd in het consistorie veel behandeld, hetgeen vroeger alleen door de baronie beslist kon worden. In zijn oude Vaderland was de Puritein goed bekend met de beginselen der vertegenwoordiging van elk „township" in de county. Toen dus de compagnie Massachusetts Bay naar Nieuw-Engeland overgebracht werd, behoefde men alleen bij den gouverneur, den gedeputeerden gouverneur en de achttien assistenten, een aantal vertegenwoordigers door elk „township" gekozen, te voegen, en het regeeringsstelsel der kolonie was volledig. Dit eenvoudige stelsel verspreidde zich spoedig over geheel Nieuw-Engeland en later over een groot gedeelte van Noord-Amerika. Het was niet afhankelijk van den invloed der Calvinistische denkbeelden. De reden waarom het Calvinisme zoo machtig in Nieuw Engeland was, kwam eenvoudig hierdoor dat bijna alle immigranten vóór 1640 Puriteinen waren, welke in groote groepen hun vaderland verlieten, en dus in staat waren oogenblikkelijk gemeenten in Amerika te stichten. Hun predikanten waren hun ware leiders en de Bijbel was hun wetboek.

Nieuw-Nederland was een geheel andere nederzetting. Hier was het land het eigendom der West-Indische-Compagnie, en het doel der eerste immigranten was niet om godsdienstvrijheid der Puriteinen te vinden, maar om handel te drijven. De gouverneur dezer gemeente was niet een dienaar der inwoners, maar een vertegenwoordiger zijner compagnie. De immigranten kwamen niet in groote groepen, allen bezield door hetzelfde doel, maar elk zorgde voor zich zelf. [43])

Het was dus niet te verwonderen, dat eindelijk in 1649 de inwoners van Nieuw-Amsterdam door hun bestuur „der Negen Mannen" in een verzoekschrift aan de Staten-Generaal hun klachten over de slechte regeering hunner kolonie uitspraken, zeggende, dat „hun buren in Nieuw-Engeland veel gelukkiger zijn, omdat zij niets afweten van geprivilegieerde grondbezitters, meesters, en prinsen, daar onder hen alleen het volk regeert". [44])

De bevolking van Nieuw-Nederland was ongetwijfeld veel minder godsdienstig dan die van Nieuw-Engeland. Toen in het jaar ..... de zeevaarder David Pietersz. de Vries bij den directeur generaal Willem Kieft te gast was, zeide de laatstgenoemde tot hem, dat hij een fraaien steenen herberg had laten bouwen. „Het was een schande voor de Hollanders, dat de Engelschen, als zij voorbij voeren, niets dan een slechte schuur zagen, waarin gepredikt werd. Het eerste wat de

Engelschen neffens haer woonhuysen bouwden, was een fraaie kerk". [45]) Op een feestelijke bijeenkomst werd dan eindelijk besloten zulk een kerk te laten bouwen. Elk zou helpen de kosten te dragen. Den volgenden morgen had echter meenigeen berouw over zijn edelmoedigheid en sommigen weigerden eenvoudig hun aandeel te betalen, zoodat de West-Indische Compagnie de gelden moest voorschieten. Het gebouw zelf werd spoedig verwaarloosd. [46])

D. Backer schreef in 1648 betreffende de lidmaten der gemeente van Nieuw-Amsterdam: „Meest alle sijn seer onwetende int stuck van religie en seer genegen tot dronckenschap". De berichten betreffende de gemeente van Rensselaerswijck luiden weinig beter. [47]) Nu wijst Prof. A. Eekhof terecht op het feit, dat men in aanmerking moet nemen in welken tijd deze personen leefden. Men moet ze niet te haastig veroordeelen. De meeste immigranten, welke in Nieuw-Nederland aankwamen, waren niet van de beste soort. Toch zou het onjuist zijn de kolonie als wereldsch te beschouwen. De vergadering van burgemeesters en schepenen in Nieuw-Amsterdam werd geregeld met gebed geopend en als voornaamste rechtsbron gold de bijbel. [48])

Vele schrijvers hebben met overdrijving de mate van godsdienstvrijheid in Nieuw-Nederland geprezen. Juister is de merkwaardige conclusie van Eekhof: „De Ned. Herv. (Ger.) Kerk heeft van het tijdstip harer vestiging in Nieuw-Nederland af, tot het jaar 1664 toe, alléén recht van bestaan in deze gewesten gehad. Geene andere werd nevens haar geduld. Trachtte een groep personen, die tot een ander kerkgenootschap behoorden, eene publieke godsdienstoefening in Nieuw-Nederland te houden, dan werkte de classis van Amsterdam net zoolang, totdat het bestuur van de West-Indische Compagnie dit met kracht verbood." [49])

Het staatswezen in Nieuw-Nederland was zeer gebrekkig; langzamerhand werd het verdrongen door Engelsche instellingen. Misschien zou men met waarheid kunnen zeggen, dat de invloed van het Calvinisme op het staatswezen in New-York sterker werd uitgeoefend door de Puriteinen in New-England dan door de lidmaten der Herv. kerk in Nieuw-Nederland. [50]) Voorts zou men kunnen vragen hoe het kwam, dat de demokratische beginselen zich sneller in New-York dan in New-England ontwikkelden. De vier noordelijke koloniën waren aristokratische republieken. Hier regeerden de lidmaten der kerken, die met minachting op alle andere menschen nederzagen. In Nieuw-Nederland integendeel verspreidde zich spoedig het denkbeeld, dat elke persoon evenveel rechten heeft als zijn buurman. [51]) Het is echter zeer moeilijk te beslissen welken invloed het Calvinisme op de vorming van dit denkbeeld uitoefende.

In Pensylvania is de invloed van het Calvinisme nooit sterk geweest. De eerste nederzetters (1610—1660) waren Hollanders, Zweden en Engelschen. Iets later kwamen in veel grooteren getale Quakers uit Engeland, waaronder William Penn, de stichter van Pensylvania. Onjuist is echter de opmerking van R. M. Jones, dat „bijna alle eerste neder-

zetters Quakers waren".[52]) Wel bleven zij tot het jaar 1800 in de meerderheid. En nu fijst de vraag: wat was het verband tusschen de Quakers en het Calvinisme? Niemand zal natuurlijk de Quakers Calvinisten willen noemen. Onafhankelijk van het Calvinisme waren zij evenmin. Hunne beginselen kwamen gedeeltelijk voort uit het Calvinisme der Puriteinen.[53]) Zij hadden ook veel gemeen met de Mennonieten.[54])

De Quakers stelden zeer weinig belang in het staatswezen. In Engeland waren zij niet in staat geweest aandeel in het politieke leven te nemen, en na hun overkomst naar Amerika bleven zij dezelfde gehoorzame, vredelievende burgers. In de eerste tijden was William Penn de eenigste onder hen, die een groote mate van belangstelling in staatsinstellingen toonde.[55]) Penn had dit met Roger Williams gemeen, dat hij het stemrecht aan allen wenschte te geven.[56]) Zijn drie grondbeginselen gelijk die der Puriteinen voor het staatswezen zijner kolonie waren: 1. het recht van eigendom voor allen, 2. het recht der inwoners om hun eigen wetten te maken, 3. een aandeel in de rechtelijke macht.[57]) Het staatswezen, dat in Pennsylvania opgroeide, was grootendeels het resultaat der denkbeelden van Penn.[58])

New-York en Pennsylvania worden gewoonlijk „proprietary provinces" genoemd, daar zij door den koning van Engeland aan bepaalde personen geschonken en dientengevolge het eigendom van deze personen waren. De eigenaar had het recht te beslissen, hoe en in welken vorm hij de uitvoerende macht zou uitoefenen. Zelfs de wetgevende vergadering werd door hem bijeengeroepen; zonder zijn goedkeuring kon deze niet gehouden worden. Hij was het middelpunt en het hoofd der regeering, evenals in de koloniën in Nieuw-Engeland de wetgevende vergadering dit was.[59])

Maryland was ook zulk een „proprietary province". In 1632 gaf Karel I de landen aan beide overs van Chesapeake Bay aan George Calvert, maar in hetzelfde jaar stierf de laatstgenoemde en werd opgevolgd door zijn zoon, Cecilius Calvert.[60]) In 1634 kwamen de eerste immigranten aan, ten getale van ongeveer twee honderd. De kolonie werd Maryland genoemd, ter eere van Henrietta Maria, die met Koning Karel I in het huwelijk getreden was. De eerste eigenaars der nederzetting waren Roomsch-Katholiek, maar omdat het zeer moeilijk bleek om Roomsche nederzetters te bewegen naar Maryland te vertrekken, beloofde Calvert volkomen godsdienstvrijheid. In 1649 werd de tolerantiewet aangenomen.[61]) Spoedig kwamen zooveel Protestanten de kolonie binnen dat in het jaar 1677 drie vierde deel der inwoners „Independents" waren, en het overige gedeelte Anglikanen en Roomsch-Katholieken.[62])

Het privilege, door Karel I aan Calvert geschonken, was in het Latijn geschreven en zeer middeleeuwsch van karakter. De eigenaars der kolonie waren echter niet in staat te voorkomen, dat de democratische en republikeinsche denkbeelden, welke overal in Noord-Amerika zich snel ontwikkelden, de nederzetting binnendrongen.[63]) In April 1637 werd een wet

aangenomen, waar een gouverneur, een raad van state, en een secretaris aangesteld en aanwijzingen gegeven werden voor het samenroepen van een wetgevende vergadering.[64]) In deze vergadering kregen de Protestanten weldra de overhand.[65]) Na 1715 was de eigenaar der kolonie ook Protestant. Men zou daarom echter niet moeten meenen, dat de regeering veel verandering onderging. Het maakte zeer weinig verschil of de eigenaar eener kolonie Anglikaansch, Quaker of Roomsch-Katholiek was.

Ten zuiden van Maryland lag Virginia, ook een „proprietary province". Het was de oudste Engelsche kolonie in Noord-Amerika. Haar vroegste geschiedenis is voor ons van weinig belang, daar de eerste nederzettingen bijna geheel mislukten. In 1609 werd een gouverneur aangesteld door de Londen Compagnie, bekleed met autokratische macht.[66]) In 1619 kwam een nieuwe gouverneur met het nieuws, dat nu een andere vorm van regeering voor de kolonie zou ingesteld worden. Elke inwoner kreeg een stuk land als eigendom, en wetten moesten nu gemaakt worden door een wetgevende vergadering, bestaande uit een gouverneur, zes leden van den raad van state en twee vertegenwoordigers uit elke *town, hundred* of *plantation.* De gouverneur en de Raad van State hadden uitvoerende macht, droegen landerijen over, deden dienst als hoogste gerechtshof, en maakten de Hoogere of Eerste Kamer uit. De afgevaardigden vormden de Lagere of Tweede Kamer van de wetgevende vergadering, welke geen wetten mocht maken, die in strijd waren met de Engelsche wetten. Bovendien kon de regeering van Engeland de wetten dezer vergadering verwerpen. En dit bleef hoofdzakelijk tot 1776 de regeeringsvorm in Virginia en de andere koloniën, die onder koninklijk opzicht stonden[67]), dus ook in North en South Carolina, waarom deze laatste twee hier niet verder behoeven besproken te worden.

De zes „proprietary provinces" door den koning van Engeland in Noord-Amerika geschonken, waren Nova Scotia (in Canada), Maine, (welker inwoners gedurende de eerste eeuw grootendeels Puriteinen uit Massachusetts waren), Maryland, New-York, Carolina en Pennsylvania. New Yersey was een gedeelte van het vroegere Nieuw-Nederland en werd na 1664 een afzonderlijke „proprietary province". In het westelijk gedeelte zetten Puriteinen uit New-England zich in grooten getale neer, terwijl in het oosten de meeste inwoners Quakers waren.

Deze laatste soort koloniën geleken in vele opzichten op de Europeesche koninkrijken. Over de opkomst der demokratie in deze gewesten schrijft Professor H. L. Osgood: „The history of the American provinces is emphatically the history of the adaptation of English institutions to the conditions of life on a newly settled continent. There the tendencies favorable to the democratic element in the constitution of the province were stronger than they were in England prior to the close of the eighteenth century, while the obstacles to its development were less powerful than in the mother country. Through migration to the New World the

bonds of custom were relaxed and freer scope was given to innovation. Those who became colonists came largely from the classes which were least wedded to to the aristocrated and monarchical institutions of the Old World. The political and social privileges which were attached to land-holding in England could never be reproduced in a new country, and under an exclusively socage tenure. There was necessarily far less social inequality in the colonies than in the old countries, and the proprietor could scarcely hope that an aristocracy would develop and become a support for his power. So sparsely were the colonies settled that large estates, even where they existed, had relatively few tenants, and hence yielded only a small income. The proprietor, with his hundreds of thousands of acres, might be and often was land poor. He, moreover, possessed none of the dignity which belongs to the office and title of king. He himself was a subject, and, whether peer or commoner, inviolability attached to his person in no higher degree than it did to any of his class among the population of England. The church could awaken for him only the respect which attaches to magistracy... These are all tendencies which facilitated the democratizing of the American province, which made the process shorter and more certain of ultimate success than in the European kingdom". [68]) *)

Het zal den lezer nu wel duidelijk zijn, dat de invloed van het calvinisme op de wordingsgeschiedenis van het staatswezen in Noord Amerika zeer moeilijk is vast te stellen. Deze invloed was zeer groot in New-England — hier misschien grooter dan ergens anders op de geheele wereld. Bovendien was New-England de landstreek, die over het grootste deel van Noord-Amerika gedurende minstens een eeuw op wetenschappelijk en godsdienstig gebied den toon aangaf. W. L. Sperry maakt dan ook de volgende opmerking in „Yale Review", October 1926: „Our whole culture is an effect of which seventeenth century English Puritanism was the immediate historical cause... American institutions represent not so nuch o development as a deliberate arrest of English Puritanism". [69]) **) Dr. A. Kuyper ging bijna evenver, toen hij in één zijner redevoeringen te Princeton de Amerikaansche Revolutie van 1776 vergeleek met de Revolutie in Frankrijk en verklaarde, dat de Amerikanen „asserted themselves by virtue of the law of nature and of nature's God, acted as endowed by the Creator with certain inalienable rights, appealed to the Supreme Judge of the world for the rectitude of their intention, were grateful to Almighty God for civil, political and religious liberty, and admitted that from God alone the people received the right to choose their own form of government". [70]) ***) Het calvinisme regeerde nog steeds in de harten van duizende Amerikanen, waarom zij God en niet het volk als de bron van macht en vrijheid beschouwden.

Toch moeten wij voorzichtig zijn en den invloed van het Calvinisme in Noord-Amerika niet te hoog aanslaan. De staatsinstellingen, die de Puriteinen in den tijd van Cromwell over geheel Engeland trachtten te

veranderen, bleven slechts weinig gewijzigd, terwijl de Puriteinen in New-England gebruik maakten van instellingen, welke niet bijzonder veel van die hunner buren in het zuiden verschilden. Men moet zich steeds bewust blijven, dat het staatswezen in de eerste koloniën rustte op middeleeuwsche Engelsche wetten en gewoonten en dat veranderingen hierin aangebracht, gedeeltelijk het gevolg waren van een nieuwe omgeving in een woest land. Het Calvinisme was zelf aan vele veranderingen onderhevig; ook had het veel gemeen met het middeleeuwsche Christendom.

Wanneer men daarom in de zeventiende eeuw mannen ziet schrijven en spreken over de souvereiniteit Gods, behoort men niet altijd aan te nemen, dat deze mannen alleen onder den invloed van het Calvinisme stonden. En volgt men met aandacht de opkomst van de demokratie in Noord-Amerika, dan zal men zeer vele stroomingen aan het werk zien. Wij zullen ons daarom tevreden stellen met de volgende conclusie van A. M. Hunter: „Calvin laid the foundation stone of modern republics, as Bancroft the historian of the United States of America, has cordially recognised in the case of his country. He paved the way for all manner of popular assemblies in all lands. Their roots creep at last to Geneva. It was principally because Calvin was such an outright uncompromising exponent of essential democracy in Church and State that his influence so quickly eclipsed that of Luther, in the extent of its spread and the constructive and directive idealism he infused into the political systems of modern civilisation. Calvinism in fact became the most powerful ferment of civil liberty which has ever worked in the wold's heart". [71])****)

---

[1]) Afgedrukt in: *Correspondence Française de Marguerite d'Autriche, Duchesse de Parma, avec Philippe II,* ed. J. S. Theissen, Utr. 1925 p. 412.

[2]) H. O. Wakeman, *A history of the Church of England,* London 1890, p. 330.

[3]) H. L. Osgood, *The American Colonies in the seventeenth Century.* Vol. I. *The Chartered Colonies. Beginnings of Self-government,* New-York 1904, pp. 201-208. Volgens Cotton Mather (zie p. 203) verlieten zij Engeland „not as separatists from the church but only from its corruptions".

[4]) G. Burrage, *The early English Dissenters,* vol. I, Cambrigde 1912, p. 293.

[5]) J. S. Bassett, *A short history of the United States (1492–1920),* New-York, 1921, p. 63.

[6]) H. L. Osgood, I, C., pp. 208-221. Harvard College was in de zeventiende eeuw niets anders dan een school, waar studenten opleiding voor het ambt van predikant ontvingen. John Winthrop Jr. schreef aan zijn vader, na een reis door Europa: „For myself, I have seen so much of the vanity of the world, that I esteem no more of the diversities of countries than so many inns, whereof the traveller that hath lodged in the best, or in the worst, findeth difference when he cometh to his journey's end". (Zie p. 219)

[7]) H. L. Osgood, I. C. p. 210: „The theory of the New England clergy concerning the power of the magistrates and the relation between church and commonwealth was thoroughly Calvinistic. On theoretical as well as on legal grounds, they and the magistrates were in agreement on these points".

[8]) Tj. Hutchinson, *History of Massachuset's Bay,* vol. I. London 1765, appendix. III.

[9]) Geformuleerd door een vergadering van Puriteinsche predikanten in 1644 te Westminster.

[10]) Deze vrouw werd in 1637 als ketter veroordeeld.

[11]) *The Puritans in Holland, England ond America,* 2 vols., New York 1892. Zie vol. I, pp. XXIV–XXVI, 481–505; vol. II, pp. 405–463. Zie vooral vol. II, p. 414: „The settlers of Massachusetts had some of the defects of their race and sect. Of institutions they invented little or nothing, for their socalled inventions were borrowed from the Netherlands".

[12]) *The influence of the Netherlands in the Making of the English Commonwealth and the American Republic.* Boston 1891

[13]) L. c. p. 142: „The form was chosen and readjusted by those who whithin a few months came into control of the corporation, sa as to give form to a colony which was not only independent of proprietors, but, so far as possible, of the home government itself. The readjustment was effected by the transfer of the governing body of the corporation — its governor and assistants — into the colony which it was creating. This removal was a fact of the greatest importance, not only in the history of New England, but in the development of modern social and governmental forms".

[14]) G. E. Ellis, *The Puritan Age and Rule in Massachusetts (1629–1685).* Boston. Mass. 1888, p. 176: „In a connection which arose in 1646 between the magistrates and the deputies, as to the power of the former by the Charter and by election to act in the vacancy of the General Court, certain questions were submitted to the elders as arbitrators. One of the questions was whether the magistrates in cases where there is noe particular expresse laws provided were to be guided by the word of God till the general courte give particular rules in such cases". To this the elders made answer: „We do not find that by the pattent they are expressly directed to proceed according to the word of God, but we understand that by a law or libertie of the country they may act in cases where in there is no expresse law, soe that in such acts they proceed according to the word of God". In this paper of the elders Scripture texts are quoted to justify variable grades of guilt."

[15]) *Records of Massachusetts Bay,* vol. I. Boston 1853. p. 222: „For the well ordening of these plantations now in the beginning thereof, it haveing bene found by the little time of experience we have heare had, that the want of written lawes have put the Court into many doubts and much trouble in many particular cases, this Court hath therefore ordered that the freemen of every towne (or some part thereof chosen by the rest) within this iurisdiction shall assemble together in their severall townes, and collect the heads of such necessary and fundamental lawes as may bee sutable to the times and places whear God by his providence hath cast us".

[16]) Zie: *Winthrop's Journal. History of New England,* vol. I, New-York, 1908, p. 323: „The pople had long desired a body of laws, and thought their condition unsafe, while so much power rested in the direction of the magistrates. Divers attemps had been made of the former courts, and the matter referred to some of the magistrates and some of the elders, but still it came to no effect; for, being committed to the care of many, whatsover was done by some, was still disliked or neglected by others. At last it was referred to Mr. Cotton and Mr. Nathaniel Warde, and each of then framed a model, which were presented to this general court".

De heeren Ward en Cotton schreven toen een wetboek voor de kolonie, hetwelk in dien tijd even hoog aangezien werd als het *Magna Carta.* De titel was *„Breviates of Liberties"* en het boek werd in 1649 voor het eerst gedrukt. Het bevat honderd wetten. Uit de geschiedenis van dit wetboek blijkt, dat de macht der ouderlingen niet zoo groot was als vele geschiedschrijvers vroeger zich voorstelden.

[17]) Zeer interessant, vooral voor Nederlanders, is de volgende aanhaling uit een Amerikaansch tijdschrift, *The Constitutional Review,* Januari 1926, uit een opstel door Dumont Smith, getiteld *Dutch Contributions to the American Constitution,* waarin de heer Smith de meening der meeste welopgevoede Amerikanen weergeeft: „In the next ten years (1630—1640) more than fifteen thousand of these Puritans emigrated to Massachusetts... It was the greatest migration the world had ever seen since the Israelites left Egypt. No such select body in character, education, and substance ever went from one country to another".

[18]) John Robinson, de leider der eerste gemeente, bleef steeds een Calvinist. Zie: W. H. Burgess, *The Pastor of the Pilgrims. A Biography of John Robinson,* New York 1920, p. 55: „The fact that Robinson was at Cambridge when these questions of predestination, election, reprobation and justifying faith were so eagerly debated was not without effect upon his mind. The influence of this period is strongly marked in his writings. He was unmoved by the wave of Arminian opinion which now began to set in. He held to the general scheme of theology in which he had been instructed, and which he had learned to defend in the schools. If we bear in mind how thoroughly John Robinson had been steeped in the discussions on the leading points in the Calvinistic theology during his course at Cambridge, we shall be better able to understand an incident during his residence at Leyden related of him in later days".

Gouverneur William Bradford schreef, dat Robinson het Calvinisme tegen Episcopius verdedigde. Zie Bradfords beroemd werk *Plimoth Plantation,* Boston 1898, p. 28: „So as he begane to be terrible to ye Arminians; which made Episcopius (ye Arminian professor) to put forth his best stringth, and set forth sundrie theses, which by publick dispute he would defend against all men".

[19]) Over het vroegste staatswezen in de kolonie Plymouth zie J. W. Goodwin, *The Pilgrim Republic,* Boston 1888, p. 159: „On account of Bradford's weakness, Isaac Allerton was chosen as his assistant. These two formed the „administration", by successive annual election, for three years, but consulted with the Elder and other leading men. In 1642 the plan was changed to a governor and five assistants, the former having a double vote. This board was equivalent to the „executive council" of various modern states. It was also a court for jury trials and the decisions of questions, but an appeal lay from it to the whole people... The whole adult male population, in town-meeting assembled, attended to all questions of public interest, generally making a reference of each case to the Governor and Council. In criminal matters, however, the people were sometimes both judge and jury".

John Robinson schreef in zijn *Justification of Separation* uit het jaar 1610: „Wise men having written of this subject have approved as good and lawful three kinds of politics: monarchical where the supreme authority is in the hands of one; aristocratical when it is in the hands of some few select persons; and democratical in the whole body, or multitude. And all these three forms have their places in the Church of Christ. In respect of him the head it is a monarchy, in respect of the eldership an aristocracy, in respect of the eldership of the body populair state". Zie W. H. Burgess, 1. c., p. 117.

Belangrijk is ook het 15de hoofdstuk, *Government and Administration,* in R. G. Usher, *The Pilgrims and their History,* New York 1918, pp. 202—219.

[20]) George L. Clark, *A. History of Connecticut. Its peoples and Institutions,* New York 1914, pp. 7—12.

[21]) G. L. Clark, 1. c., pp. 17—19 en pp. 14—16.

[22]) H. L. Osgood, 1. c., vol. I, p. 313: „Connecticut derived her governmental system by imitation from Massachusetts, and through that colony from the trading companies of England. Declarations and covenants could not change the facts of the case".

[23]) G. L. Clark, 1. c., p. 61: „The seed of the Connecticut government was in a sermon preached by Hooker, May 31, 1638".

[24]) Forrest Morgan, S. Hart, F. R. Holmes, J. Trumbull en E. S. Bartlett, *Connecticut as a Colony and as a State, or one of the Original Thirteen,* vol. I, Hartford, Conn. 1904, p. 147: „Such was the oldest of American institutions; it was to be the guide in the formation of those of her sister states, as well as a foundation for the system of representation, of the American Republic". Sommige schrijvers hebben beweerd, dat de Unie van Utrecht een oudere grondwet was, maar Fruin heeft duidelijk aangetoond, dat de Unie geen grondwet was. Zie: R. Fruin, *Geschiedenis der Staatsinstelingen in Nederland tot den val der Republiek,* uitgegeven door H. T. Colenbrander, 's Gravenhage 1901, blz. 365. Een afschrift der grondwet van 1639 werd afgedrukt in F. Morgan, 1. c., pp. 149—155.

[25]) *The Charters and General Laws of the Colony and Province of Massachusetts Bay,* Boston 1814 (published by order of the General Court), p. 16: „Our will and pleasure is... that if any person or persons... shall at any

time rob or spoil, by sea or land, or do any hurt, violence, or unlawfull hostility to any of the subjects of us... that the persons or persons having committed any such robbery or spoil, shall whitin the term limited by such a proclamation, make full restitution or satisfaction of all such injuries done... and that if the said person or persons shall not make or souse to be made satisfaction accordingly, within such time so to be limited, that then it shall be lawful for us, our heirs, and successors, to put the said person or persons out of our allegiance and protection". Dit privilege werd gedateerd 4 Maart 1628 (oude stijl). Het blijkt duidelijk uit de gebruikte woorden, dat de inwoners eigenlijk alleen het recht hadden gekregen om zulke personen te verbannen, welke hun schade op materieel gebied aandeden. Voor een studie van de wording van het staatswezen in Noord-Amerika is dit privilege zeer belangrijk. Het wordt ook gevonden in: *Charters of the old English Colonies in America,* ed. by S. Lucas, London 1850, pp. 32—45. Beter voor nauwkeurig onderzoek is het volgende werk: *The federal and state constitutions, colonial charters, and other organic laws of the United States,* compiled under an order of the United States Senate by B. P. Poore, Washington D. C., 1877 (2102 pp.). De bovenstaande aanhaling wordt hier op p. 941 in haar oorspronkelijken vorm weergegeven.

[26]) Ch. Deane, *The forms used in letters patent by the crown of England,* in: *Proceedings of the Massachusetts Historical Society,* 1869 pp. 174—188.

[27]) Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana, or the Ecclesiastical History of New-England from 1620 unto 1698,* London 1702, book V, part. II, pp. 22 en 38—39: „The Civil Magistrate in matters of Religion, or of the first Table, hath Power, civilly to command or forbid things respecting the outward Man which are clearly commanded or forbidden in the World, and to inflict suitable Punishment according to the Nature of the Transgressions of the same. It is the Duty of the Magistrate to take care of Matters of Religion and to improve his civil Authority for the observing of the Duties commanded in the first, as well as for observing of the Duties commanded in the second Table. The End of the Magistrates Office is not only the quiet and peacable Life of the Subject in Matters of Righteousness and Honesty, but also in Matters of Godliness. Moses, Joshua, David, Solomon, Asa, Jehosaphat, Hezekiah, are much commended by the Holy Ghost, for the putting forth their Authority in Matters of Religion. Idolatry, Blasphemy, Heresie, venting corrupt and pernicious Opinions, that destroy the Foundation, open contempt of the Word preached, prophanation of the Lord's Day, disturbing the peacable Administration and Exercise of the Worship and Holy Things of God, and the like, are to be restrained and punished by Civil Authority. If any church, one or more, shall grow Schismatical, rending itself, from the Communion of other Churches, or shall walk incorrigibly and obstinately in any corrupt way of their own, contrary to the Rule of the Word; in such case the Magistrate, is to put forth his coercive Power, as the Matter shall require". Op p. 39 wordt verhaald hoe de voorschriften der kerken van Massachusetts, te Cambridge in 1648 vergaderd, door het volk werden goedgekeurd, en later, in 1679, door een andere synode nogmaals werden aanbevolen.

Dat de regeering der kolonie ook werkelijk de straffen toepaste blijkt b.v. uit een geval van 1 December 1640: „The iury found Hugh Buet to bee gilty of heresy and that his person and errors are dangeros for infection of others. It was ordered, that the said Hugh Buet should bee gone out our iurisdiction by the 24th present, upon paine of death, and not to returne, upon paine of being hanged". (Zie *Massachusetts Colonial Records,* vol. I, Boston Mass. 1853, p. 312).

[28]) H. L. Osgood, *The American Colonies in the Seventeenth Century,* vol. I, New York 1904, pp. 256—289.

[29]) E. J. Carpenter, *Roger Williams, A study of the life, times and character of a political pioneer,* New York, 1909, pp. 4—11.

[30]) E. J. Carpenter, 1. c., p. 22.

[31]) E. J. Carpenter, *Roger Williams,* p. 32.

[32]) W. Bradford, *Plimoth Plantation,* Boston 1898, pp. 369/370: „Mr. Roger Williams (a man godly and zealous, having many precious parts, but very unsettled in judgmente) came over first to ye Massachusetts, but upon some discontente left yt place and came hither... He this year began to fall into

some strang oppinions and from opinion to practise; which caused some controversie betweene ye church and him, and in ye end some discontente on his parte, by occasion wherof he left them something abruptly, yet afterwards sued for his dismission to ye church of Salem, which was granted."

[33]) *Winthrop's Journal. History of New England,* vol. I, New York 1908, p. 113: „Roger Williams took some exception against it as fearing it might grow in time to a presbytery or superintendency, to the prejudice of the churche's liberties."

[34]) Idem, p. 116.

[35]) E. J. Carpenter, *Roger Williams,* pp. 56—58.

[36]) *Winthrop's Journal,* vol. I, p. 120: „At the lecture at Boston a question was propounded about veils. Mr. Cotton concluded, that where they were not a sign of women's subjection, they where not commanded by the apostle". Mr. Endecott opposed, and did maintain it by general arguments brought by the apostle." Endecott was een vriend van Wiliams in Salem, waar spoedig de meeste vrouwen de godsdienstoefeningen gesluierd bijwoonden.

[37]) *Winthrop's Journal,* vol. I, p. 163.

[38]) Zelfs E. J. Carpenter, in zijn boek over Roger Williams, dien hij met recht een „political pioneer" noemt, geeft toe, dat „neither his own personal well-being, nor the public welfare, served to check his impetuosity. It would appear from a careful consideration of all the circumstances connected with his final expulsion from the Bay Colony, that it was not the fact that he held certain „newe and dangerous opinions", but that he „broached and dyvulged" them, and that persistently, to the serious danger of the body politic, which caused the magistrates reluctantly to ake the final action in his case" (p. 112).

[39]) Zie *Introduction* door Bryce in: I. B. Richman, *Rhode Island, Its Making and its Meaning,* New York 1902: „Roger Williams was the founder of Rhode Island in a clearer and ampler sense than any other American colony; for excepting William Penn was the founder of any other American colony; for he gave it a set of principles which, so far as the New World was concerned, were peculiarly his own, and these principles long continued to affect its collective life". Deze verkeerde meening, vroeger door bijna alle geschiedschrijvers aangenomen, wordt niet door de feiten gesteund. In 1677 schreef Williams: „It is not true that I was imployed by any, or desired any to come with me into these parts" (*Rhode Island Tracts,* no. 14, Providence 1881, p. 53). Hij gaf toestemming aan andere vluchtelingen om zich hier neder te zetten, maar hij deed dit, nadat zij zelf hierom gevraagd hadden. Hij was niet, gelijk gouverneur Winthrop een bestuurder, noch was de kolonie Rhode Island, gelijk Massachusetts, Plymouth en Connecticut, het gevolg van regelmatige plannen. Daarom zegt H. L. Osgood dan ook: „More than any other American colony, the settlement of Rhode Island was the result of unforeseen conditions, for which immediate provision had to be made. No man was its founder; that appellation belongs to no single group of men. It was settled by bands of fugitives, who came from different quarters and at different times... Which the exception of a few who came from Salem, none were disciples of Roger Williams, nor did they go into exile in order to testify to the truth of his beliefs, or to their loyalty to him as a man" (*The American Colonies in the Seventeenth Century,* vol. I, p. 334).

[40]) H. L. Osgood, l. c., p. 341.

[41]) In het privilege uit het jaar wordt de volgende merkwaardige bepaling gevonden: „Noe person within the sayd colonye, at any tyme hereafter, shall bee anywise molested, punished, disquieted, or called in question, for any differences in opinione in matters of religion, and doe not actually disturb the civill peace of our sayd colony; but that all and everye person and persons may... freelye and fullye have and enjoye his and theire own judgments and consciences, in matters of religious concernments" (*Rhode Island Colonial Records,* vol. II, Providence R. I., p. 5).

[42]) J. Bryce, l. c., p. VI. „In point of doctrine Roger Williams seems to have been an orthodox Puritan". Hetzelfde kan van bijna alle andere invloedrijke personen uit de eerste eeuw gezegd worden.

[43]) J. Fiske, *The Dutch and Quaker Colonies in America,* vol. I, Boston and New York 1903, pp. 192—195.

[44]) *Documents relative to the colonial history of the State of New York, procured in Holland, England and France,* by J. R. Brodhead; ed. by E. B. O'Callaghan, vol. I, Albany, N. Y. 1856, p. 266: „New England is devided into four Colonies, which they style Provinces. Each Colony hath its Governor, and neither Patroons, Lords nor Princes are known there; only the people". Dit is de vertaling van een Hollandsch document, berustende in het Rijksarchief te 's Gravenhage, loketkas van de Staten-Generaal, Rubriek Westindische compagnie, no. 30.

[45]) A. Eekhof, *De Hervormde kerk in Noord-Amerika,* deel I, 's Gravenhage 1913, blz. 93.

[46]) A. Eekhof, l. c., blz. 95—98. Zie ook: J. H. Innes, *New Amsterdam and its people,* New York 1902, p. 59.

[47]) A. Eekhof, *De Hervormde kerk in Noord-Amerika,* deel II, 's Gravenhage 1913, blz. 90—92.

[48]) A. Eekhof, l. c. blz. 131—133.

[49]) A. Eekhof, l. c. blz. 1. Eene zeer belangrijke studie is Eekhofs nieuwste werk, getiteld *Jonas Michaëlius, founder of the church of New Netherland,* Leiden 1926.

[50]) J. A. Doyle, *English colonies in America,* vol. IV, p. 36: „An historical paradox-monger, whom it would be flattery to call ingenious, has maintained the thesis that North America owes everything that is wholesome in her political and intellectual life to Holland. It would be nearer to the truth, though an exaggeration, to say that such political freedom as the Dutch colony enjoyed was won for it by the efforts of those English allies who came in the guise of invaders". Doyle heeft het hier over den schrijver Douglas Campbell, wiens boek, *The Puritans in Holland, England and America,* reeds in dit opstel besproken werd. De Nederlandsche instellingen in Noord Amerika bleven zelfs in New York zonder grooten invloed.

[51]) Mrs. Schuyler van Rensselaer, *History of the City of New York,* vol. II, New York 1909, p. 158: „The Bay Colony was an aristocratic republic. Not until the republican system which was based on theologico-oligarchical foundations came to an end did democracy get a fair chance to develop in Massachusetts. Early New England, except in Rhode Island offshoots which it hated and despised, understood far less clearly than New Netherland the right of every man to as much personal independence as his neighbors".

[52]) R. M. Jones, *The Quakers in the American Colonies,* London 1911, p. 459: „The first settlers were practically all Friends". Het blijkt uit een aanteekening op p. 468 van het *Pennsylvania Magazine of History,* vol. IV, Philadelphia 1882, dat in de wetgevende vergadering te Chester in 1682 de Quakers slechts met één stem de meerderheid hadden.

[53]) George Fox, de eerste leider der Quakers, had veel van de Puriteinen geleerd: G. M. Trevelyan, *England under the Stuarts,* London 1912, p. 312: „George Fox had as a young man acquired first-hand knowledge of varieties of religious experience by walking through the Midlands to seek out and converse with „professors" of Puritanism in all its forms". Zie ook W. C. Braithwaite, *The beginnings of Quakerism,* London 1912, pp. 16—17: „The episcopal system had disappeared for the time with its votaries, without leaving a great void in the hearts of the nation, because the current Calvinism of the day had become the religion of the people, and it mattered little whether it came from the lips of an Episcopalian or Presbyterian or Independent or Baptist divine".

[54]) D. Campbell, *The Puritans in Holland, England, and America,* New York 1892, vol. II, p. 207.

[55]) R. M. Jones, *The Quakers in the American Colonies,* pp. 459/462.

[56]) Zie den brief van Penn aan Jasper Yates in *Pennsylvania Magazine of History,* vol. VI, Philadelphia 1882, p. 469: „We should look selfish, and do that which we have cry'd out upon others for, namely letting nobody touch with the Government but those of their own way".

[57]) W. Penn, *Select Works,* London 1782, pp. 218—219: „Here are the three fundamentals comprehended, and expressed to have been the rights and privileges of Englishmen. I. Ownership ..... II. That they have the voting of their own laws. III. A. real share in the judiciary power".

[58]) Dit staatswezen rust op de twee volgende grondslagen: *Charter of the Province of Pennsylvania,* afgedrukt in: *Pennsylvania colonial records,* vol. I. Harrisburg, Pa., 1838, pp. IX—XVIII; en *The frame of the Government of the Province of Pennsylvania,* door Penn geschreven en afgedrukt in hetzelfde boek, pp. XXI—XXIX. In het voorwoord schrijft Penn: „But I choose to solve the controversy with this small distinction, and it belongs to all three: any government is free to the people under it (whatever be the frame) where the laws rule, and the people are a party to those laws, and more than this is tyranny, oligarchy and confusion.

[59]) H. L. Osgood. *The american colonies in the seventeenth century,* vol. II, p. 59.

[60]) W. H. Browne, *George Calvert and Cecilius Calvert Barons Baltimore of Baltimore,* New York 1890, pp. 30—31.

[61]) N. D. Mereness, *Maryland as a proprietary province,* New York 1901, pp. 423—432.

[62]) N. D. Mereness, 1. c., p. 437.

[63]) N. D. Mereness, *Maryland,* pp. 5—43.

[64]) *Archives of Maryland,* vol. III: *Proceedings of the Council of Maryland 1636—1667,* Baltimore, Md. 1885, pp. 49—55.

[65]) N. D. Mereness, *Maryland,* p. 435.

[66]) H. L. Osgood, *The American colonies in the seventeenth century,* vol. I, pp. 23—68.

[67]) J. S. Bassett, *A short history of the United States,* New York 1921, p. 50: „In the main, this was the frame of government for Virginia and the other royal colonies until the revolution."

[68]) H. L. Osgood, *The American Colonies in the seventeenth century,* vol. II, p. 14.

[69]) In een opstel, getiteld: *Religion in contemporary America,* p. 18.

[70]) Zie zijn boek, *Calvinism, Six lectures delivered in the Theological Seminary at Princeton,* New York, 1899, p. 110. Over den invloed van New England, zie: L. K. Mathews, *The expansion of New England,* Boston 1909, p. 9: „Going farther afield, one works back from the distinctly New England forces which went to the building of Newark in New Yersey, or of Southampton on Long Island, to these same northeastern colonies which furnished the first freemen to both. And far away upon the shore of Mobile Bay, or at Natchez, or at Whitman College on the Pacific slope, when there is found a Comstock, or a Carman, or a Denton, one needs only to go back Connecticut, or to Massachusetts, or their neighbors to discover the birthplace of the bearer of that name. Is it by chance that the Michigan town-meeting bears a striking resemblance to that of Massachusetts?"

[71]) In: *The teaching of Calvin,* Glasgow 1920, p. 299.

*) De geschiedenis van de Amerikaansche provincies is ontegenzeggelijk de geschiedenis van een toepassen van Engelsche instellingen op een kort geleden gekoloniseerd land. Daar was het streven, dat het democratisch element bij de inrichting der provincie begunstigde, sterker dan in Engeland voor het einde der 18de eeuw; terwijl de hinderpalen, die de ontwikkeling ervan konden belemmeren, minder groot waren dan in het moederland. Door migratie naar de Nieuwe Wereld werden de banden der gewoonte losser en werd meer speelruimte gegeven voor nieuwigheden. Zij, die kolonisten werden, kwamen meestal uit die klassen, die het minst verbonden waren aan de aristocratische en monarchistische opvattingen van de oude wereld. De politieke en sociale voorrechten, die verbonden waren aan landeigendom in Engeland, konden onmogelijk overgeplant worden naar een nieuwen Staat en onder een stelsel van uitsluitend vrij grondbezit. Het spreekt van zelf, dat er in de kolonies veel minder sociale ongelijkheid bestond dan in de oude wereld en een grondeigenaar kon moeilijk verwachten, dat er zich een aristocratische bestuursvorm zou ontwikkelen, die zijn macht zou kunnen steunen.

De kolonies waren zoo dun bevolkt, dat, ook waar die te vinden waren, groote landeigendommen betrekkelijk weinig opwonenden hadden en daarom dan ook weinig voordeel opleverden. De eigenaar, met zijn honderden en duizenden acres, was dikwijls straatarm. Bovendien bezat hij geen enkele van die rechten, die behoorden tot de waardigheid en titel van een koning. Hij was zelf gewoon

onderdaan en, hetzij edelman of burgerman, was er aan zijn persoon geen hoogere graad van onschendbaarheid verbonden, dan aan ieder van zijn klasse onder de bevolking van Engeland.

De ketrk kon slechts te zijnen behoeve die eerbied opwekken, die aan iederen meester toekomt... Al deze tendenzen vergemakkelijkten de democratiseering van de Amerikaansche provincie en maakte het proces tot uiteindelijk succes korter en zekerder, dan in het Europeesche Koninkrijk.

**) Onze geheele cultuur is een gevolg van hetgeen, waarvan het Engelsche 17de eeuwsche puritanisme de onmiddellijke historische oorzaak was... Amerikaansche instelingen vertoonen niet zoo zeer een ontwikkeling als wel een bedachtzaam vasthouden aan het Engelsch Puritanisme.

***) De Amerikanen vonden hun vastheid in de wet van de natuur en van den God der natuur, handelden als door den Schepper begiftigd met zekere onvervreemdbare rechten, deden op den Oppersten Wereldrechter een beroep voor de zuiverheid hunner bedoelingen, waren den Almachtign God dankbaar voor burgerlijke, politieke en godsdienstige vrijheid en erkenden, dat van God alleen het volk het recht ontving zijn eigen regeeringsvorm te kiezen.

****) Calvijn heeft het fundament gelegd van de moderne republiek, zooals de historieschrijver van de Vereenigde Staten van Amerika, Bancroft, rondweg erkend heeft voor zijn land. Hij heeft den weg gebaand voor iedere soort van volksvergadering in de verschillende landen. Men kan hun sporen tot in Genève volgen. 't Was hoofdzakelijk omdat Calvijn zulk een volkomen onbuigzaam vertegenwoordiger van wezenlijke democratie in kerk en staat was, dat zijn invloed zoo spoedig die van Luther te niet deed in de uitgestrektheid van zijn werkingssfeer en het opbouwende en richting wijzende idealisme, dat hij bracht in de politieke systemen van moderne beschaving. Het Calvinisme werd inderdaad het meest krachtige ferment voor burgervrijheid, dat ooit in het hart der wereld heeft gewerkt.

HET LAGER ONDERWIJS EN DE GRONDWETS-HERZIENING VAN 1848 *)

EEN BIJDRAGE TOT DE GESCHIEDENIS VAN DEN SCHOOLSTRIJD

DOOR

D. LANGEDIJK.

Voorwoord.

Het jaar 1848, in vele opzichten voor ons land van zoo groot belang, was voor het schoolwezen mede van niet geringe beteekenis. In zekeren zin mogen wij dan van een ommekeer spreken op schoolgebied. Vóór 1848 stond een volslagen machtelooze minderheid tegenover een overmoedige, almachtige meerderheid. Het waren de conservatieven, die, heerschend in het staatkundige, zoowel als in het kerkelijke leven, de hoogere en lagere bestuurscolleges hadden bezet, waardoor zij het geheele schoolwezen beheerschten.

---

*) Dit artikel was reeds ter perse, toen ik kennis kreeg van Dr. Witlox's Katholieke Staatspartij II, waarin gedeeltelijk dezelfde bronnen zijn verwerkt. Schr.

Ieder, die haar juk van zich wilde werpen, deed zij haar ongenade op gevoelige wijze ondervinden. Geen bijzondere school kon zonder haar goedvinden worden opgericht en de autorisatie, die zij moest verleenen, was de slavenketen, die de minderheid in haar bewegingen belemmerde. Mocht deze al eens aan die keten rammelen of haar sterkte beproeven, het was, om weldra te ondervinden, dat zij daardoor des te pijnlijker knelde.

In 1848 werden deze banden aanvankelijk geslaakt en later bij de onderwijswet van 1857 voor goed verbroken. De vrijheid om scholen op te richten was daar. Voor ons, die onder de gelijkstelling van openbaar en bijzonder onderwijs leven, schijnt dit misschien een geringe overwinning, voor hen, die hadden moeten buigen onder het juk der meerderheid, die zelfs bij de hoogste regeering geen recht hadden kunnen krijgen, was het een verlossing.

Niet zonder beteekenis is het derhalve, om na te gaan, hoe die vrijheid van onderwijs is verkregen, wat zich heeft afgespeeld tijdens de grondwetsherziening, hoe ook toen die vrijheid niet zonder strijd, zoowel in als buiten Kabinet en Kamer verworven is.

Inleiding. 1806—1848.

De toepassing van de revolutiebeginselen in ons land bracht hier groote veranderingen teweeg. Kerk en Staat, tijdens de Republiek zoo nauw met elkander verbonden, werden gescheiden. Het gevolg hiervan was, dat ook de school een andere plaats ging innemen in het leven van ons volk. Tot nu toe ging zij wel uit van het Openbaar Gezag, maar toch had de Kerk grooten invloed op haar uitgeoefend. Thans werd deze laatste band, die van zoo groote beteekenis geweest is voor het godsdienstig karakter van het onderwijs, verbroken en zou het onderwijs, wat men later noemde, een aanhoudend voorwerp zijn van de zorg der Regeering. Duurde het tot 1801 voor de eerste Schoolwet tot stand kwam, weldra werd deze gevolgd door die van 1803 en 1806, en het is vooral de laatste geweest, die door haar werking van een halve eeuw ons schoolwezen heeft beheerscht. Door deze wet werd het Openbaar Gezag de groote macht in de school; dit gaf uitsluitend leiding en regeling aan het onderwijs [1]), het beginsel van staatsmonopolie was dan ook het meest karakteristieke in deze wet [2]).

Een andere kenmerkende eigenschap was het beginsel der gemengdheid. De openbare school moest toegankelijk zijn voor kinderen van alle gezindten.

Wij moeten ons niet voorstellen, dat deze school, nu ze alleen van het Openbaar Gezag uitging, dadelijk godsdienstloos was. Dat was ook de bedoeling niet van den wetgever van 1806. De Secretaris van Staat voor de Binnenlandschet Zaken vleide zich dan ook, in zijn Missive van 30 Mei 1806 [3]), dat er tengevolge van de wet „allenkskens op de scholen een

behoorlijk en welingericht onderwijs in den Christelijken godsdienst (zou) kunnen worden ingevoerd en tot stand gebracht". En sprak art. 22 van het Reglement niet van een opleiding tot alle maatschappelijke en christelijke deugden? Van Ottterloo zegt dan ook in zijn „Lagere School in hare verhouding tot Huisgezin, Kerk en Staat": „de wet van 1806 onderscheidde zich gunstig van beide vorigen door haar uitgedrukte Christelijke-, Zedelijke- en Godsdienstige strekking" [4]).

Maar van een leerstellig onderwijs in den godsdienst wilde de Regeering niet weten. Alleen voor die leerstellingen, „welke welgezinde Christenen van allerlei naam in eenigheid des geloofs beleden" werd de deur opengezet. Ook wilde men de Hervormde Kerk geen invloed laten op het onderwijs [5]), terwijl aan den anderen kant toch weer de meeste schoolopzieners predikanten waren. En de invloed van den schoolopziener onder de wet van 1806 moeten we niet onderschatten. Hij was de staatsambtenaar, die in alle zaken van het L.O. was betrokken [6]).

Voorloopig bleef zoo het Christelijk karakter van de openbare school bewaard. Voorloopig, want op den duur nam deze gezindheid af [7]) en leidde de praktijk er toe, het Christelijk beginsel hoe langer hoe meer uit de school te bannen.

Het kon niet anders, of de aanwezigheid van verschillende gezindten op één school moest hierop van invloed zijn. Met name den Roomsch-Katholieken was het een ergernis, dat het onderwijs een Protestantsch-Christelijken geest ademde. Zij wilden liever een godsdienstlooze school, dan een, waarin, naar hun inzicht, een dwaalleer werd verkondigd. Vandaar dat vermeerdering van Roomsch-Katholieken invloed door de vereeniging van België met ons land heeft meegewerkt tot de ontkerstening van de openbare school.

Maar ook andere factoren hebben daartoe bijgedragen.

Van lieverlede, vooral na 1815, maakte het godsdienstig onderwijs zich meer en meer los van den invloed der Hervormde Kerk, die zich steeds minder aan de school liet gelegen liggen [8]). En tot die Kerk behoorde het grootste deel van ons volk. Men kan niet zeggen, dat die meerderheid ongodsdienstig was. In 't geheel niet. Men was religieus, maar van een scherp belijnd Christendom wilde men niet hooren. De leer der Dordtsche vaderen was te steil, te streng. Men dweepte met een algemeen Christendom en sprak van rust en vrede. De woorden van Ds. Donker Curtius, in 1833, bij de opening van de Synode der Hervormde Kerk, waren hun uit het hart gegrepen. Deze wees op den geest der liefde en christelijke vrijheid en dit was, zoo zeide hij, het beste wapen tegen hen, die ten doel hadden de Kerk weer „twee eeuwen terug te zetten" [9]).

In plaats van Christus te beschouwen als den Verlosser van zonden, sprak men van Hem als van „de wijste en beste der menschen", van zijn „heerlijke lessen", zijn „braafheid" en „plichtsbetrachting" [10]).

Omstreeks 1830 brak zich in de Noordelijke provinciën een nieuwe

richting baan, die der Groningers, die daar tal van aanhangers vond, dank zij de werkzaamheid van Dr. P. Hofstede de Groot, hoogleeraar te Groningen. Voor hen was het Oude Testament van minder beteekenis, aan het Nieuwe alleen hechtten zij waarde. Maar toch moesten zij van een Middelaar, Jezus Christus, niets weten. Zij beschouwden Hem meer als den volmaakten opvoeder van het menschelijk geslacht [11]).

Was er op godsdienstig gebied tusschen deze beide richtingen ook verschil op te merken, één waren zij in hun houding t.o.v. de gemengde, openbare school. Zij waren de vereerders van de wet van 1806, de vurige bestrijders van het bijzonder onderwijs. Niet, dat zij den godsdienst van de school wilden weren, integendeel, zelfs met den Bijbel moesten de kinderen bekend gemaakt worden en dit was, volgens hen, ook door de wet van 1806, nergens verboden. Alleen, zij maakten bezwaar tegen den geheelen Bijbel. Slechts datgene, wat niemand aanstoot geeft, mag in de school geleerd worden. Hooren wij, met welke drogredenen de onbekende schrijver van „Christelijke opleiding op de Lagere scholen in ons Vaderland" deze houding tracht goed te praten [12]). „Werd dit Goddelijk boek," zoo lezen wij daar, „gegeven ten gebruike van kinderen? Werd de Bijbel zoo ingericht, dat hij in zijn geheel gevoegelijk een plaats kon vinden onder werkjes, tot school- en kindergebruik bestemd?... Reeds door den Bijbel onder de schoolwerkjes aan te bevelen, zou er afbreuk gedaan worden aan de achting en eerbied, aan denzelven verschuldigd... Tot een doorgaand leer- en leesboek, in handen der kinderen is dezelve toch geenszins aan te prijzen, deels omdat het met de verheven bedoeling, waarom dezelve aan ons gegeven werd, in geenen deele strookt, deels omdat deszelfs geheele inhoud zich niet voor kinderen schikt, als ook omdat de prijs zelfs van de meest goedkoope uitgaven, die van een eigenlijk gezegd schoolboek verre overtreft".

De kampvechter van deze richting was de reeds genoemde Prof. Hofstede de Groot, die als hoogleeraar, maar vooral als schoolopziener zeer grooten invloed op het lager onderwijs heeft uitgeoefend. Hij was de vurige verdediger van de gemengde school, hij verzette zich met alle kracht tegen de vrijheid van onderwijs alsmede tegen de facultatieve splitsing. Vooral wanneer de oprichting van bijzondere scholen vrijgelaten zou worden, zou de toekomst zich droevig laten aanzien. „Niet meer Nederland en Oranje, zal de leuze van allen zijn, maar Roomsch en Onroomsch wordt weder het wachtwoord. Die partijen zullen dan hun strijd niet staken, al gaat het Vaderland daaronder te gronde" [13]). Ook gezindtescholen achtte hij onnoodig, want „kan men ook Roomsch en onroomsch lezen? ook Doopsgezind zingen en Jansenistisch rekenen?" [14]).

Tegenover deze groote groep stond de minderheid: de voorstanders van vrijheid van onderwijs, wel niet allen even enthousiast, ook niet allen volgens eenzelfde beginsel, maar toch allen er voor, dat zij, die in de openbare school geen voldoening vonden, het recht kregen bijzondere scholen op te richten.

Aan de spits stonden in den strijd tusschen meerderheid en minderheid de orthodox-Protestanten en de Roomsch-Katholieken, beiden uit godsdienstig principe voor vrijheid van onderwijs. Wel waren de eersten sinds 1834 kerkelijk gedeeld, maar hun wenschen t.o.v. het onderwijs hunner kinderen liepen parallel. De Afgescheidenen en de partij van Groen van Prinsterer in de Hervormde Kerk, verlangden beiden een school „waarin Gods Woord het wetboek, Gods Zoon Zaligmaker en Heer, Gods Geest de leidsman, Wiens hulp moet worden gevraagd, Gods vrees het beginsel der wetenschap, Gods liefde de grond (was) eener liefde tot Hem, die zich in nauwgezette plichtsbetrachting uitdrukt en openbaart" [15]). In dit verband mogen we niet zwijgen van de „Christelijke Vrienden", een gezelschap, op initiatief van Ds. O. G. Heldring, in Juli 1845 opgericht ten huize van den heer J. L. Gregory Pierson te Amsterdam. Mannen uit alle deelen van het land trachtten door vergaderingen te voorzien in het gemis aan geestelijk samenleven. Hun orgaan „De Vereeniging: De Christelijke Stemmen" was bestemd hun ideeën in ruimer kring bekend te maken. Waar Groen van Prinsterer in deze samenkomsten een groote rol speelde, is het niet te verwonderen, dat het Christelijk onderwijs, dat de liefde van zijn hart bezat, meermalen ter sprake kwam, en mag de schoolkwestie ook niet altijd een belangrijke plaats hebben ingenomen onder de behandelde onderwerpen, van een voortdurende belangstelling er in kunnen we ons verzekerd houden [16]).

Onder de Roomsch-Katholieken kon men omstreeks den tijd, waarover wij handelen, twee groepen onderscheiden; een, die met de liberalen in oppositie stond tegenover de conservatieve regeering en een ander deel, dat wantrouwend tegenover de vrijzinnigen, de regeering steunde [17]).

Onder de eerste groep werden de liberale bladen als de *Arnhemsche Courant* veel gelezen [18]) en zij ijverde dan ook sterk voor grondwetsherziening. In 1846 maakte zij een zwenking „omdat de meeste hoofden der oppositie dagelijks bewijzen gaven van schandelijke partijdigheid, onverlicht vooroordeel en haat tegen het Catholicisme en diensvolgens een door zulke mannen vervaardigde Constitutie of Grondwet (hun) meer dan waarschijnlijk niet datgene zou toestaan of waarborgen, waaraan (zij) de meest volstrekte behoefte (hadden)" [19]). Maar dit bleef niet zoo, daar de partij van het behoud den Katholieken ook niet gunstig gezind was en evenmin hun wenschen wilde bevredigen [20]), zoodat deze besloten, weer met de liberalen aan te dringen op grondwetsherziening en daarmee ook op vrijheid van onderwijs. Want, zooals wij boven reeds zagen, konden zij zich niet vereenigen met de gemengde school, omdat deze, behalve in Noord-Brabant, een protestantsch karakter had.

In 't geheel geen godsdienst, geen Bijbel op de school, dat was de wensch van de vierde richting, n.l. van de liberalen. Zij vormden een kleine groep nog, steeds in de oppositie, fel in hun aanvallen, hartstochtelijk in hun uitingen, zooals die vooral in de *Arnhemsche Courant* van dien tijd herhaaldelijk te lezen waren. Aan het hoofd van die partij stond

Thorbecke, terwijl Dirk Donker Curtius en Luzac mede tot haar woordvoerders behoorden. Zij waren ook voor de vrijheid van onderwijs, echter niet uit godsdienstige overtuiging, maar als uitvloeisel van hun politieke beginselen, die wortelden in de theorieën der Fransche revolutie. Zij verwierpen „de leer, volgens welke aan de regeering alleen het recht toekomt om onderwijs te doen geven, zooals zij dat noodig en nuttig oordeelt" [21]).

Eindelijk de vijfde richting. Ook zij wilde Gods Woord van de scholen weren. Niet omdat haar aanhangers ongodsdienstig waren, in geenen deele. Zij gaven zelfs hoog op van hun gehechtheid aan de Christelijke leer, maar de school was niet geschikt om hierover te spreken. Dat moest men aan de Kerk overlaten. Op de school moest, zonder den Bijbel of de Bijbelsche geschiedenis „eerlijkheid, goede trouw, oprechtheid, ondergeschiktheid aan orde en wet, bovenal waarheidsliefde en liefde tot God in de harten" geprent worden. *De Tijdgenoot,* met als hoofdredacteur den bekenden J. de Bosch Kemper, maakte zich tot de tolk van deze gevoelens. Zij wilde nog wel godsdienstig onderwijs op de school, maar „buiten het geopenbaarde, buiten het Christendom om; — een godsdienstig onderwijs, gegrond op hetgeen men doorgaans het natuurlijk waarheidsgevoel noemt, eigenlijk dus op een samenstel van waarheden, aan den natuurlijken godsdienst ontleend" [22]). Sterk was deze richting voor de gemengde school en de facultatieve splitsing achtte zij uit den booze. Toch wilde zij zich niet verzetten tegen de vrijheid van onderwijs. Haar rechtsgevoel kwam op tegen het staatsmonopolie en *de Tijdgenoot* schreef in 1845, „dat de Regeering geen ouders mag dwingen om hun kinderen in een onderwijs te doen deelen, hetgeen zij gebrekkig, onvolledig of voor hun godsdienstige overtuiging aanstootelijk oordeelen; dat de vrijheid van bijzonder onderwijs naar billijkheid verleend moet worden aan allen, die zich bezwaard achten met het tegenwoordig onderwijs" [23]). Maar — een vrijheid met voldoende waarborgen, zoodat de openbare school geen schade zou lijden. Was het wonder, waar de Roomsch-Katholieken aan den eenen kant, en verschillende nieuwe stroomingen op godsdienstig gebied aan den anderen kant den Bijbel van de openbare school wilden weren, dat het Christelijk karakter dier school hoe langer hoe meer verflauwde?

Een voorstander van het toenmalige schoolstelsel moest dan ook zelf erkennen, „dat alle Godsdienstig onderwijs van de school verbannen (was)„ [24]). En buitenlanders, die onze scholen bezochten, deden een soortgelijk geluid hooren [25]). Ook *De Vrijmoedige School- en Huisvriend* klaagde, dat er een groot aantal onderwijzers was, dat geen lust gevoelde of geen geschiktheid bezat, „om de jeugdige zielen hunner kweekelingen met echt godsdienstige gevoelens te vervullen" (Dl. I, blz. 68). Deze klachten zouden met tal van andere te vermeerderen zijn [26]).

Was over het godsdienstig gehalte van het openbaar onderwijs niet te roemen, bij het bijzonder onderwijs was het al even treurig gesteld.

De vraag doet zich allereerst op, wat we in dezen tijd onder bijzondere scholen hebben te verstaan. In tegenstelling met de openbare, die geheel of gedeeltelijk werden bekostigd uit een publieke kas, kreeg de bijzondere school haar inkomsten uit bijzondere kassen of fondsen. De wet maakte onderscheid tusschen twee soorten bijzondere scholen, die der 1e en die der 2e klasse. De eerste gingen uit van een diaconie, eenig godshuis, van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen of „van een of meer bijzondere personen, die zich tot dezelver oprichting en geregeld en toereikend onderhoud verbonden of onderling vereenigd (hadden)", de laatste waren „de zoodanige, die zonder eenigerhande vasten onderstand of bezoldiging, haar onderhoud geheel en al (vonden) uit het provenu van de schoolgelden en kostpenningen der af- en aankomende leerlingen", scholen voor eigen rekening dus.

Niet ieder mocht vrij zulk een school openen. De Departementale besturen hadden toe te zien, dat „door een onbepaalde toelating van de scholen en onderwijzers vooral ten plattelande, derzelver aantal niet te zeer (vermeerderde)". Dit gold ook voor openbare scholen. 't Zou anders te veel geld kosten, en groote sommen uit te geven voor het onderwijs was men nog niet gewend.

Het aantal van deze bijzondere scholen was betrekkelijk gering en, zooals boven reeds is gezegd, het Christelijk element liet ook daar veel te wenschen over. Van de Nutsscholen was niet veel anders te verwachten. Hier „weerde de naturalistische paedagogiek het „leerstellig onderricht" van de school" [27]), daar de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen doortrokken was van den zuurdeesem der humanitaire opvoeding der Philantropijnen.

Meer verwachting zou men mogen hebben van de diaconiescholen, vooral die uitgingen van de Hervormde Kerk.

Wel was het niet denkbaar, gezien den toestand van dit instituut, dat het godsdienstig gehalte 24 karaats zou zijn, maar bedroevend doet het aan te vernemen, dat hoogere zoowel als lagere besturen het verdwijnen van den Bijbel van de school stilzwijgend goedkeurden, dat sommige diaconiescholen zelfs werden opgeheven onder het motief, dat een kerkelijke school een anachronisme was. En dat nog wel, terwijl dit soort scholen meer paedagogische vrijheid had en leerstellig onderwijs in de practijk oogluikend werd toegelaten [28]). En met de bijzondere scholen der 2e klasse, de „scholen voor eigen rekening" was het al even treurig gesteld. Wat de categorie scholen der 1e klasse betreft, die uitgingen van een commissie of bestuur, de bijzondere scholen, zooals wij ze kennen, deze schijnen er haast niet te zijn geweest [29]).

En 't was juist naar deze, dat de drang tot oprichting zich uitte onder hen, die zich niet konden vinden in de gemengde school, waar godsdienst meer en meer contrabande was. Want de bijzondere scholen der 1e klasse waren niet geheel in den greep van het staatsmonopolie besloten, maar het waren dan ook deze, wier oprichting voortdurend werd ge-

weigerd, behalve de Nutsscholen, die doortrokken waren van denzelfden geest als de openbare.

Nu was de wet van 1806 den bijzonderen scholen niet zeer gunstig gezind. Vooral art. 12 was de groote grief, die de voorstanders van het bijzonder onderwijs tegen deze wet hadden. Dit art. bepaalde, dat voor elke lagere school vergunning moest worden gevraagd bij het Departementaal-, Landschaps- of Gemeentebestuur, na vooraf gevraagde inlichtingen en bedenkingen van den schoolopziener van het district of van de plaatselijke schoolcommissie. Daardoor werd de Lagere School overgeleverd „aan de willekeur van het Departementaal- of Gemeentebestuur en van den Staatsambtenaar (den Schoolopziener)" [30]).

Konden dus de autoriteiten de oprichting van iedere bijzondere school der 1e klasse beletten, de schoolopziener had daarenboven nog een wapen in de hand door het verplichte vergelijkend examen, dat de onderwijzers voor dezen ambtenaar moesten afleggen. Nog een andere belemmering voor deze soort scholen was de bepaling, dat alleen de kinderen van die ouders ze mochten bezoeken, „die zich tot het geregeld en toereikend onderhoud derzelve verbonden hadden." De leden der schoolvereeniging dus.

Zoo waren de voorstanders van het bijzonder onderwijs aan handen en voeten gebonden, terwijl zij machteloos moesten aanzien, dat de gemengde, openbare scholen, waarheen zij genoodzaakt waren hun kinderen te zenden, steeds meer ontkerstende. Was het wonder, dat zij verzet in zich voelden opkomen tegen het heerschende stelsel, dat zich bij hen een streven openbaarde naar vrijheid van onderwijs, opdat zij scholen zouden kunnen bouwen, waar de godsdienst, dien zij beleden, een eereplaats kon innemen? In de eerste tientallen jaren na de invoering der wet van 1806, kwam dit streven nog weinig tot uiting, men maakte zijn grieven nog niet openbaar.

Het zijn de Roomsch-Katholieken geweest, die voor het eerst hun stem deden hooren. In 1822 schreef Le Sage reeds schoolstrijdartikelen in *De Godsdienstvriend* [31]). Maar ook de orthodox-Protestanten zouden niet achterblijven. In 1837 verscheen Groen van Prinsterer's „Maatregelen tegen de Afgescheidenen aan het staatsrecht getoetst", waarin het schoolstelsel van dien tijd aan een scherpe critiek werd onderworpen.

De Regeering dacht er echter niet over, om van haar monopoliestelsel af te gaan. Zij was van oordeel, dat de wet van 1806 goed was en ook goed werkte, zoodat ze dan ook in 1813 en '14 bij K.B. deze wet als grondslag van het onderwijs had aangenomen en de onderscheidene verordeningen had gehandhaafd. Maar de onderwijspolitiek van Willem I vond heftigen tegenstand in België, die de Regeering er toe bracht, in 1829 een wetsontwerp in te dienen, dat vrijheid van onderwijs beoogde. Groot was de oppositie, zoowel in als buiten de Kamer, zoodat het ontwerp werd ingetrokken en vervangen door het K.B. van 1830, waarbij de wet van 1806 zoodanig werd gewijzigd, dat de autorisatie tot het oprichten van bijzondere scholen, buiten het ministerie van Binnen-

landsche Zaken om, zou worden verleend door de plaatselijke besturen, onder goedkeuring van de Gedeputeerde Staten. België was echter niet meer te bevredigen en scheidde zich van Noord-Nederland af, waardoor een grondwetsherziening noodzakelijk was. Weer kwam er een kans voor de voorstanders van vrijheid van onderwijs en het was Groen van Prinsterer, die in de dubbele Kamer zijn stem verhief tegen de onchristelijkheid van de gemengde school [32]), maar het was een stem des roependen in de woestijn. Noch de Regeering, noch de heerschende klasse, wilde breken met het staatsmonopolie der openbare school.

Zoo stonden de zaken, toen den 29sten Mei 1840 de Roomsch-Katholieke kerkelijke autoriteiten zich met een adres wendden tot Koning Willem I, waarin zij „onbewimpelde erkenning van vrijheid van onderwijs in de nieuwe grondwet, of in ieder geval bevoegdheid tot het oprichten van eigen scholen" vroegen. Het Gedeputeerd Bestuur van Noord-Brabant steunde dit verzoek met een request van soortgelijke strekking (31 Juli 1840). Wel hadden deze adressen onder Willem I geen gevolg, maar zoodra Willem II zijn vader opvolgde, nam deze de zaak ter hand.

Den 12den November 1840 benoemde hij een Commissie, om deze klachten te onderzoeken [33]). Behalve drie voorstanders der gemengde school Prof. Kist, Prof. A. des Amorie van der Hoeven en Van der Capellen hadden twee Katholieken n.l. Monseigneur van Wijckersloot en Van Hugenpoth tot Aerdt, benevens de Antirevolutionair Groen van Prinsterer hierin zitting. Het scheen, of de openbare school in gevaar was. Van alle zijden liep men te wapen. Niemand minder dan de minister van Binnenlandsche Zaken, Generaal Merkus de Kock, zond een stuk aan den Koning, waarin hij beweerde, dat „vrijheid vernietigend (was) voor de bestaansmogelijkheid der onderwijzers en voor het openbaar onderwijs". Prof. Siegenbeek richtte zich in een open brief aan Groen van Prinsterer, om op te komen tegen de beschuldiging, dat de gemengde school onchristelijk was. De Maatschappij tot Nut van 't Algemeen, tal van onderwijzers, geleerde stichtingen en een menigte van burgers wendden zich tot den Koning om het dreigend gevaar van de staatsschool af te wenden [34]).

Aan den anderen kant deed men al het mogelijke, om het goed recht van zijn standpunt te bewijzen. Inzonderheid de Katholieken weerden zich. In een drietal brochures trachtten zij Siegenbeek te weerleggen. Vooral Van Vree en Broere, twee vooraanstaande Katholieken waren in actie. Zelfs dreigde de eerste, dat als de commissie teleurstelling voor de Katholieken zou brengen, dezen hun kinderen wellicht van de openbare school zouden nemen [35]).

Onderwijl was de commissie met haar werk klaar gekomen, zoodat den 19den Januari 1841 rapport kon worden uitgebracht. Van vrijheid van onderwijs wilden de leden, die voor de gemengde school waren, niet weten. Dit zou, zoo meenden zij, zelfs bij de Roomschen nog groote ontevredenheid wekken, daar dezen dan èn hun scholen èn de openbare

zouden moeten betalen. Trouwens, meer vrijheid was ook overbodig. Er bestond immers voor ieder vrijheid om, behoudens autorisatie, een bijzondere school der 2e klasse op te richten. Maar juist die autorisatie maakte de vrijheid illusoir. Overigens wilden zij wel het oprichten van bijzondere scholen gemakkelijker maken, door te bepalen, dat weigering alleen om „zeer gewichtige redenen" mocht geschieden en dat bij weigering er hooger beroep zou zijn op den Koning.

Natuurlijk was Groen het met dit rapport niet eens. Evenals de twee Roomsch-Katholieke leden, die onderling van zienswijze verschilden, voegde hij er een nota aan toe. Hierin kwam hij op tegen de eenzijdige beschouwing van het rapport en deed de gronden kennen, waarop hij in de meeste hoofdpunten van zijn medeleden verschilde. Tevens drong hij aan op vrijheid van onderwijs en bracht de facultatieve splitsing der openbare school ter sprake. De nota geeft ons een antwoord op de vraag, hoe Groen in 1840 stond tegenover de facultatieve splitsing. Den 22sten November 1840, toen hij reeds lid was van de commissie, schreef hij aan Da Costa: „Eenige vrijheid van bijzonder onderwijs acht ik onmisbaar. Ook de vereeniging der gezindheden, in dier voege gelijk zij nu plaats heeft, acht ik nadeelig: maar wat dunkt U van de geheele afscheiding? Catholijke en Protestantsche scholen? Mag en moet ik daarop aandringen? Mag ik daartoe medewerken? Wat zal het ons baten de Protestantsche, of wilt ge Hervormde scholen gebracht te zien onder den invloed van de kerk, van de geestelijkheid?"

We zien hieruit, dat Groen toen vrij sceptisch stond tegenover de doelmatigheid der facultatieve splitsing en ook in zijn nota nam hij nog een gereserveerde houding aan, als hij zegt: „Na hetgeen mij vooral ook in onze discussie gebleken is omtrent de moeilijkheid, om niet te zeggen onmogelijkheid eener vereeniging der gezindheden hier te lande op een, in mijn oog, waarlijk christelijken grondslag, zou ik gaarne aan Uwe Majesteit het beginsel eener splitsing ook der openbare school aangeraden hebben. Maar gelijk ik de wensch koester, dat er eenmaal een middel moge gevonden worden, om de overgang der gemengde in niet-gemengde scholen op geleidelijke wijze te bewerken, zoo ben ik overtuigd, dat het zeer onraadzaam is, een plotselinge verandering te beproeven van hetgeen door zeer velen, ook thans nog, als de meest lofwaardige hoofdtrek van het schoolwezen aangemerkt wordt."

De twee Roomsch-Katholieke leden gaven in hun nota's mede te kennen, dat zij waren voor vrijheid tot oprichting van bijzondere scholen, maar alleen voor kerkgenootschappen en kerkelijke gemeenten.

Voor den Koning was het rapport een teleurstelling. Hij had vrede en eensgezindheid willen bevorderen, en nu kwam hij tot de ontdekking, dat twee partijen onverzoenlijk tegenover elkander stonden, een groote meerderheid tegenover tweeërlei minderheid.

Volgens de commissie lag de fout niet in de wet van 1806, dus niet in de gemengde school en het staatsmonopolie, maar in gebrek aan ver-

draagzaamheid bij de toepassing en uitvoering der wet. Er moesten dus alleen eenige aanstootelijkheden worden weggenomen en dit kon de minister wel af.

Haast werd er niet gemaakt en het was eerst een klein jaar daarna, dat het bekende K.B. van 2 Januari 1842 in het Staatsblad verscheen.

Oppervlakkig gezien, leek de inhoud nogal tegemoetkomend aan de bezwaren der adressanten. Bij de samenstelling der provinciale commissiën van onderwijs zou rekening gehouden worden met de verschillende godsdienstige gezindten; werd door een gemeentebestuur afwijzend beschikt op een verzoek, ter verkrijging van een bijzondere lagere school, dan kon de adressant in hooger beroep gaan bij Ged. Staten. Practisch gaf dit laatste niet veel, daar deze colleges in den regel het bijzonder onderwijs niet gunstiger gezind waren dan de lagere besturen. Ook bij de benoeming van een onderwijzer zou rekening worden gehouden met de godsdienstige gezindheid van de meerderheid der bevolking. Belangrijk waren de artt. 10 en 11. Het eerste gaf aan de geestelijken der verschillende gezindten de bevoegdheid, censuur uit te oefenen op de leesboeken, die in de openbare en in de bijzondere scholen der 2e klasse gebruikt werden. Het laatste bepaalde, dat „dagelijks, te beginnen met het jaar 1842, de localen der openbare scholen, gedurende één uur beschikbaar moesten gesteld worden" voor godsdienstonderricht.

Met dat al zou echter het karakter van de openbare school niet godsdienstiger worden. Men behoefde zich in dit opzicht in 't geheel geen illusies te maken, immers de Minister van Binnenlandsche Zaken schreef in een bijgevoegde circulaire, dat „de geest van het besluit (was,) dat de bestaande wettelijke bepalingen omtrent het openbaar lager onderwijs gehandhaafd wordende, hetzelve zal blijven een belang van louter burgerlijk-maatschappelijken aard, buiten het leerstellige van eenig kerkgenootschap".

Over de gevolgen van het K.B. voor de openbare school wordt verschillend gedacht. Volgens Dr. Witlox is het een doode letter gebleven, door de tegenwerking van de hoogere besturen [36]). Dr. de Raadt is, blijkens een artikel in *De Gids* van 1834, van een andere opinie [37]). Ook Groen is van oordeel, dat de invloed van het K.B. wel degelijk merkbaar is en hij noemt zelfs drieërlei gevolg: „Vooreerst de onuitvoerbaarheid van een genoegzaam toezicht tegen de eenzijdigheid der openbare school heeft zich in het voortduren van menigerlei ergernissen geopenbaard".

Ten tweede: het weren van alles, wat den Roomschen aanstootelijk is, wat practisch zal uitloopen op de „volledige uitsluiting van al wat Christendom en Godsdienst lijkt."

Ten derde: meer en meer zal vooral bij de Protestanten worden uitgezien naar eigen scholen [38]).

In ieder geval heeft de censuur van Roomsche zijde op de schoolboeken haar werk gedaan en de poging van dezen kant om de openbare school te deprotestantiseeren is niet geheel zonder gevolg geweest. Dit lag ook

geheel in de lijn van de Katholieken. Zij hadden liever een godsdienstlooze school, dan een, waar hun kinderen met den Protestantschen godsdienst bekend werden gemaakt [39]). De orthodox-Protestanten waren geen stap dichter bij hun doel gekomen. Zij hadden nog evenveel tegenwerking, wanneer zij een bijzondere school wilden oprichten. Maar de voortgaande ontkerstening der openbare school aan den eenen kant en de groeiende vijandschap van hun tegenstanders aan de andere zijde maakten de sluimerenden wakker. Er kwam in deze jaren meer activiteit in het kamp van de voorstanders van bijzonder onderwijs. 't Is hier de plaats niet om uitvoerig uit te weiden over de verschillende pogingen door hen aangewend om eigen scholen te stichten. Stellen we ons tevreden met het noemen van enkele feiten.

Hoe lauw in het algemeen de Hervormde Kerk ook stond tegenover het bijzonder onderwijs [40]), hier en daar scheen er een kleine opwaking te komen, waardoor enkele diaconiescholen tot meerderen bloei geraakten [41]), of nieuwe werden opgericht [42]).

In 1841 had de Afgescheiden gemeente te Amsterdam, onder leiding van Ds. S. van Velzen, reeds pogingen in het werk gesteld om een diaconieschool te openen, welke eerst in 1843 met goeden uitslag bekroond werden [43]).

Maar nog altijd was er in ons land niet een bijzondere school der 1e klasse, uit godsdienstige behoeften voortgekomen, uitgaande van een commissie [44]). In dit opzicht werd Nijmegen de baanbreekster. Het zou ons te ver voeren, wanneer we de moeite wilden schetsen, die Mr. J. J. van der Brugghen c.s. hebben ondervonden, voor zij de school op den Klokkenberg konden stichten. Teleurstelling op teleurstelling was hun deel. Maar ze hebben volgehouden en, wetende dat het niet hun zaak was, maar de zaak des Heeren, versaagden ze niet in den strijd, die eindelijk met de overwinning werd bekroond [45]).

Hun voorbeeld wekte navolging. Groen met eenige zijner vrienden wendden zich in Den Haag tot de verschillende autoriteiten. Het resultaat was echter niet bemoedigend. Een request aan den Koning had evenmin een goed gevolg. Eerst na 6 jaar, in 1849, werd hun de toestemming verleend. Gelukkiger was men in 's Hertogenbosch, waar men in 1846 een school kon oprichten [46]). In datzelfde jaar werd de Normaalschool op den Klokkenberg te Nijmegen tot opleiding van onderwijzers opgericht. Maar bij aanvankelijken zegen, was het toch slechts een klein begin, een nietig plantje.

Eerst zou het onderwijsartikel in de grondwet moeten worden veranderd, wilde het licht voor de bijzondere school beginnen te dagen. Nu was er in de veertiger jaren een toenemende drang naar grondwetsherziening merkbaar. Liberalen en Roomsch-Katholieken ijverden ervoor (zie boven), terwijl ook Groen van Prinsterer in 1840 zijn stem in de Kamer deed hooren.

Want in de grondwet werd over vrijheid van onderwijs niet gesproken.

In art. 140 van de Grondwet van 1814 lezen wij: „Ter bevordering van Godsdienst, als een vaste steun van den Staat en ter uitbreiding van kennis, is het openbaar onderwijs op de hooge, middelbare en lagere scholen een aanhoudend voorwerp van de zorg der Regeering". In 1815 heet het eenvoudig (art. 226): „Het openbaar onderwijs is een aanhoudend voorwerp van de zorg der Regeering". Zooals we boven zagen bleef dit artikel in 1840 onveranderd.

Na dit jaar ontwikkelden de liberalen grooter activiteit. Toen zij zagen, dat van de conservatieve regeering geen grondwetsherziening, naar hun zin, was te verwachten, dienden Thorbecke met acht medestanders in 1844 het voorstel der „Negen mannen" bij de Tweede Kamer in. Men schijnt nog niet eenstemmig geweest te zijn ten opzichte van het onderwijs, tenminste de vrijheid van onderwijs, waarvoor Thorbecke reeds vroeger een lans had gebroken (zie boven) was in het ontwerp niet opgenomen. Wel was art. 226 van de grondwet van 1815 (225 in de gewijzigde van 1840): „Het openbaar onderwijs is een aanhoudend voorwerp van de zorg der Regeering" veranderd in: „het publiek onderwijs wordt, met eerbiediging van ieder godsdienstige begrippen, door de Wet geregeld". Thorbecke c.s. hadden evenwel geen succes. Daar er zelfs onder de liberalen waren, die het ontwerp, als ontijdig, afkeurden [47]), behoeft het niet te verwonderen, dat de Kamer er haar sanctie niet aan hechtte, vooral niet, daar de Regeering met nadruk de noodzakelijkheid eener herziening ontkende. De Koning zou „op zijn tijd" zelf doen, wat noodig was, verklaarde zij.

Doch van den Koning was voorloopig in dit opzicht niets te verwachten. Zelfs scheen hij hoe langer hoe meer conservatief te worden, wat zich weerspiegelde in het aftreden van den meest liberaalgezinden minister Schimmelpenninck van der Oye (Febr. 1846). Daarentegen begon Van Hall meer over te hellen naar den liberalen kant. Ook de gematigd conservatieve minister Van Heim scheen, door het indienen van een voorstel tot grondwetsherziening, dat evenwel zeer tam was, in deze richting te gaan. Zeker was het, dat er langzamerhand een milder geest kwam onder de conservatieven en het aantal voorstanders van een grondwetsherziening toenam. Ook onder de dagbladen, die meer en meer den algemeenen volksgeest begonnen weer te geven, waren er verschillende, wier toon in dit opzicht niet die van tevredenheid genoemd kon worden. We noemen in dit verband slechts de Arnhemsche Courant, het Handelsblad en de Nieuwe Rotterdamsche Courant.

De verhouding tusschen Regeering en Kamer werd er niet hartelijker op, toen Luzac, de leider van de uiterste linkerzijde, voortdurend oppositie voerde, de Regeering meer en meer conservatief werd en er telkens wrijving kwam tusschen de Ministers en het Parlement. Gevolg was, dat de begrootingen slechts ter nauwernood een meerderheid konden vinden. Zoo stonden de zaken, toen de Koning in 1847 voor eenigen tijd naar Silezië vertrok. Teruggekomen, scheen hij tot ruimere gedachten te zijn

gebracht. Tenminste, hij verklaarde een „liberale" herziening te willen toestaan, mits zonder ontbindbaarheid van de Kamer of homogeniteit van het ministerie. Spoedig echter veranderde Willem weer van inzicht, zoodat Minister Van Hall zijn ontslag vroeg en kreeg. Geheel stilstaan op den ingeslagen weg kon toch eigenlijk niet. Dus ging de regeering door in gematigd liberalen zin en diende 27 herzieningsvoorstellen in, die evenwel de teleurstelling opwekten van het grootste gedeelte van de Kamer. Geen rechtstreeksche verkiezingen, homogene ministeries of kamerontbinding werden genoemd. Ook vrijheid van onderwijs kwam er niet in voor; art. 225 was onveranderd gelaten.

Het jaar 1848.

Toen kwamen de gebeurtenissen in het voorjaar van 1848, in het buitenland. De Februari-revolutie in Frankrijk en de Maartdagen in Duitschland lieten niet na, hun invloed in ons land te doen gevoelen. Het was dan ook voor ieder een verrassing, toen Willem II den 13den Maart de vermaarde mededeeling deed aan de Kamer, dat hij bereid was, om tot een ruimere grondwetsherziening over te gaan. Wat hem daartoe gedrongen heeft, is niet met zekerheid te zeggen. Waarschijnlijk zullen het verschillende aanleidingen geweest zijn, o.a. de brief, die hij van zijn dochter Sophie had ontvangen [48]). Het ontslag van het ministerie maakte het noodzakelijk, naar andere titularissen om te zien. Vooral in het ministerie van Justitie moest, in verband met den ernst der tijden, dadelijk worden voorzien en Dirk Donker Curtius werd daarom tot minister van dit departement benoemd. Ook wees de Koning een commissie aan, tot het ontwerpen van een grondwet. Hierin hadden zitting Thorbecke, Luzac, Donker Curtius, Kempenaer en Storm.

Aan Schimmelpenninck, die uit Londen was ontboden, verzocht de Koning om deel van het nieuwe, tijdelijke ministerie uit te maken. Deze, die wel als Kabinetsformateur wilde optreden, wenschte zich echter niet met de commissie in te laten. Hij stelde aan den Koning twee voorwaarden: 1. Er moest een constitutie worden gemaakt, in groote trekken gelijk aan de Britsche; 2. er zou een homogeen ministerie worden benoemd onder zijn voorzitterschap. De Koning kon hem niet van meening doen veranderen. Na een gesprek met Van Rappard, directeur van 's Konings Kabinet en overleg met Donker Curtius kwam de commissie, zonder er Thorbecke in te kennen [49]) tot overeenstemming met Schimmelpenninck, die nu Donker, Luzac, Rijk, Nepveu en Lightenvelt aan den Koning voorstelde. Den 21sten Maart kwam Schimmelpenninck met zijn ministerie in de Kamer.

Het ontwerp van de commissie.

Inmiddels werkte de Commissie ijverig aan het ontwerp-grondwet, zoodat den 27sten Maart reeds aan Thorbecke kon worden opgedragen, een definitieve redactie en een Memorie van Toelichting op te stellen.

Zonder dat Schimmelpenninck eenigen invloed had kunnen uitoefenen ('t was alles heel snel in zijn werk gegaan), werd het ontwerp den 11den April den Koning aangeboden. De commissie drong er op aan, dat het zoo spoedig mogelijk openbaar gemaakt zou worden, opdat het volk het zou kunnen beoordeelen. Hiermede kon Schimmelpenninck zich niet vereenigen, maar in weerwil daarvan stemde de Koning er in toe. Het volk werd dus in de gelegenheid gesteld critiek uit te oefenen, waarvan het, zooals wij nader zullen zien, een ruim gebruik gemaakt heeft. Vooral over het onderwijsartikel (183) is heel wat te doen geweest. In het ontwerp van de Commissie luidde het: „De inrichting van het publiek onderwijs wordt, met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen, door de wet geregeld."

„Het geven van onderwijs is vrij, behoudens het onderzoek naar de bekwaamheid des onderwijzers en het toezicht der overheid, beide door de wet te regelen. De Koning doet van den staat der hooge, middelbare en lagere scholen aan de Staten-Generaal jaarlijks een uitvoerig verslag geven".

De Commissie van 17 Maart had aan het ontwerp toegevoegd een verslag aan den Koning, waarin ook een toelichting werd gegeven op art. 183, die inhield, dat op grond van het gewijzigde artikel over den godsdienst (art. 156 „Ieder belijdt zijn godsdienstige meeningen met volkomen vrijheid") het vanzelf sprak, dat elks godsdienstige begrippen moesten worden geëerbiedigd. Naast het publiek onderwijs waaronder werd verstaan dat „hetwelk van overheidswege wordt gegeven", zou er gelegenheid zijn voor ieder, die aan de vereischte bekwaamheid voldeed en zich schikte onder het toezicht der overheid, bijzonder onderwijs te geven. Dit werd als een algemeen recht erkend.

Het ontwerp in den Ministerraad en in den Raad van State.

De vraag is nu: Wat is er met het ontwerp gebeurd in de twee maanden, gelegen tusschen den 19den April, toen het publiek werd gemaakt en den 20sten Juni, toen het bij de Tweede Kamer werd ingediend? Allereerst kwam het bij den Ministerraad, die langdurig er over heeft beraadslaagd. Lang niet altijd waren de ministers het met elkander eens en het verschil van gevoelen uitte zich ook bij art. 183, dat in de zitting van 5 Mei 1848 werd behandeld. De uitdrukking „eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen" maakte al dadelijk een punt van bespreking uit. De Voorzitter, Schimmelpenninck, zei [50]), met instemming van de ministers van Justitie en Binnenlandsche Zaken [51]), dat deze zóó was op te vatten, „dat daarmee niets anders bedoeld wordt, dan dat er in de openbare scholen geen onderwijs zal worden gegeven, hetgeen aanstoot zoude verwekken aan de godsdienstige begrippen".

Ook over alinea 2: „Het geven van onderwijs is vrij, behoudens het onderzoek naar de bekwaamheid des onderwijzers en het toezicht der Overheid, beide door de wet te regelen", ontspon zich een drukke dis-

cussie, waaraan verschillende ministers deelnamen. Schimmelpenninck was het met die vrijheid niet eens. Wel zou hij er zich mee kunnen vereenigen, als „daarmee bedoeld (werd) het bijzonder onderwijs in de huisgezinnen. Ten aanzien van de bijzondere scholen zou hij verlangen, dat niet slechts op de bekwaamheid werd gelet, maar ook op de geschiktheid der onderwijzers en dat tevens in aanmerking werden genomen de plaatselijke behoeften, zoodat goede scholen niet door te groote concurrentie konden bedorven worden".

Hiertegen kwam Luzac, als mede-ontwerper op en verdedigde de formuleering. Ook in de Ontwerp-commissie was men het niet eens over deze tweede alinea, zeide hij en had men er lang over gedelibereerd. Men had zich tot deze redactie bepaald, „omdat eenmaal erkende geschiktheid niet altijd duurzaam was, maar een aanhoudende surveillance vorderde, welke bij de wet aan de regeering moet worden opgedragen.

De wet zoude alle bijzondere beperkingen moeten bevatten, desvereischt ook die omtrent de geschiktheid. De vraag omtrent de plaatselijke behoefte was altijd aan een soort van willekeur onderworpen, en het begrip van behoefte was dan ook in zoo beperkten zin opgevat geworden, dat er een kreet tegen was opgegaan. Bij concurrentie van goede scholen zou ook het onderwijs goedkooper worden en die concurrentie zou óók dáár heilzaam werken, waar de onderwijzer oud wierd en de ouderdom der schoolopzieners de waakzaamheid deed verslappen".

Het andere lid der ontwerp-commissie, de Minister van Justitie, Donker Curtius, viel zijn collega Luzac bij en merkte op, „dat men wel moest letten op het toezicht der overheid, hetgeen bij deze alinea is gesanctioneerd en hetgeen een correctief oplevert, wanneer het preventieve middel, de eisch van bekwaamheid, onvoldoende was. Naar zijn inzien werd het hoog tijd, dat het onderwijs wat meer op het terrein der vrijheid werd gebracht. Thans was het tot willekeur gedreven. Wanneer eenmaal een systema van meerdere vrijheid aangenomen was, gelijk thans, moest men het met al deszelfs gevolgen toepassen". De voorzitter was het met zijn liberale collega's niet eens. Wel moest hij erkennen, „dat bekwaamheid en geschiktheid niet altijd duurzaam zijn, maar het is toch goed zich daarvan vooraf te verzekeren. De regeling daarvan bij de wet levert het correctief op tegen hetgeen men van het vorderen van het vereischte van geschiktheid schijnt te duchten. Hij (voorzag), dat er groote verwijdering uit het voorgedragen stelsel tusschen de onderscheiden gezindheden (zou) ontstaan, wanneer de kinderen van jongaf van elkaar verwijderd (werden)" De Voorzitter kreeg een medestander in den Minister van Marine, Rijk, maar zijn collega van R.K. Eeredienst, Lightenvelt, stelde zich vierkant tegenover Schimmelpenninck. Hij was van oordeel, dat „wanneer men, behalve op bekwaamheid, ook op geschiktheid en plaatselijke behoefte wil gelet hebben, men de vrijheid van onderwijs wel kan schrappen. Naast het gebruik bestaat altijd het misbruik; maar wanneer men de beperking van de vrijheid aan de Regeering overlaat, zal de

minderheid altijd moeten gaan onder den druk der meerderheid. Regeling bij de wet zou daartegen niet baten, want de personen zouden altijd blijven onder dezelfde invloeden". Wel zou hij bij het vereischte van bekwaamheid dat van zedelijkheid willen voegen.

Zoo waren er dus in het ministerie t.o.v. het onderwijsartikel twee stroomingen, de liberalen met den Roomsch-Katholiek tegenover de conservatieven, die wel niet de geheele vrijheid van onderwijs wilden schrappen, maar die toch waarborgen wenschten.

De besprekingen op den 5den Mei waren hiermee echter nog niet afgeloopen, want men heeft nog gedelibereerd over de kwestie of de woorden „en zedelijkheid" of wel „en geschiktheid" in het artikel zouden worden ingelascht. Het slot was, dat art. 183 zonder eenige wijziging werd aangenomen [52]). En toch staat in de Notulen van 14 Mei 1848, dat als gevolg van 's Raads deliberatiën dienaangaande „in art. 183 2e alin. is achter het woord *bekwaamheid* ingelascht *en zedelijkheid* [53]).

De vraag doet zich voor, wanneer besloten was tot deze bijvoeging. Vrij zeker kan men zeggen, niet vóór den 11den Mei. Toen zonden n.l. Schimmelpenninck en Nepveu hun Rapport aan den Koning, waarin zij hun ontslag als minister motiveerden. Vooral uit dat van Schimmelpenninck blijkt, dat de onderwijskwestie een voorname reden was, waarom hij heenging. Wij lezen er o.a. in: „de 2e alinea van het artikel schijnt de bevoegdheid tot het geven van onderwijs nagenoeg voor een iegelijk open te stellen en bevordert juist het tegendeel van die vereeniging van onderwijs, welke de ondergeteekende nuttig acht; niet alleen wordt het vergelijkend examen daardoor inderdaad weggecijferd, maar alleen bekwaamheid, geen *zedelijke hoedanigheden* [54]) worden bij de Grondwet in den onderwijzer gevorderd". In den brief van Nepveu aan den Koning staat o.m.: „Het onderzoek alleen naar de bekwaamheid van den onderwijzer is niet genoeg; *zedelijkheid* [55]) en geschiktheid is daarenboven een volstrekte vereischte".

Zijn de bedoelde woorden er ingelascht, onder invloed van deze rapporten, of verkeerde men toch in de meening, dat dit den 5den Mei besloten was, zooals Van Rappard, de Secretaris van den Ministerraad het ter vergadering blijkbaar ook had begrepen?

Hoe het zij, gewijzigd ging art. 183 naar den Raad van State. Deze leverde vlug werk [56]), wat niet te verwonderen is, als we bedenken, dat de Koning zelf, bij missive van 25 Mei, op spoed aandrong bij de behandeling van het ontwerp en hij den Raad in overweging gaf, zich alleen met de hoofdzaken bezig te houden. In enkele dagen was men met de behandeling van het ontwerp gereed. Ook over art. 183 was gesproken en zelfs advies uitgebracht, om er een verandering in aan te brengen. De Notulen hierover luidden: „De woorden *met eerbiediging van ieders godsdienstige leerbegrippen* dienen weg te vallen — toepassing onmogelijk — men geeft voet aan overdreven vorderingen, met geen mogelijkheid te verwezenlijken. Voorts kan uit de tweede zinsnede af-

geleid worden, dat ook het hooger onderwijs in deze bepalingen is begrepen, hetgeen natuurlijk de bedoeling niet is. Daarom diende deze zinsnede in den volgenden zin te worden verduidelijkt: „„Het geven van onderwijs is vrij, behoudens het toezicht der overheid, en voor zoover het lager en middelbaar onderwijs betreft, behoudens het onderzoek naar de bekwaamheid en zedelijkheid des onderwijzers, het een en ander door de wet te regelen"". Deze verandering was, met de verdere wijzigingen, in de vergadering van 1 Juni, neergelegd in een Nota, die den 6den Juni zou behandeld worden in een zitting onder voorzitterschap des Konings.

Nadat den 6den Juni 's morgens de vergadering van den Raad van State was bijeengeweest, was er 's middags Ministerraad, waarvan in de Notulen staat opgeteekend: „Daarna overweegt de Raad de onderscheidene bedenkingen, welke in de vergadering van den Raad van State in den loop van den morgen onder voorzitterschap van den Koning gehouden, zijn in het midden gebracht, en stelt de Raad vast, welke punten kunnen toegegeven worden en welke overwogen of tegen de aanmerkingen van den Raad verdedigd zullen worden". Blijkens de Aanteekeningen van Van Rappard werd het advies van den Raad van State omtrent het punt: „eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen" niet opgevolgd[57]). Den 7den Juni was er weer vergadering van den Raad van State, die eveneens door den Koning werd geleid. Hierin deelde de Minister van Justitie mede, dat de aanmerkingen door 's Raads Commissarissen in de zitting van gisteren voorgedragen, door den Raad van Ministers in drie gedeelten waren gesplitst[58]), n.l.:

1. in die, aan welke door den Koning en de ministers is toegegeven;
2. in die, waarmede de Raad van ministers zich minder kan vereenigen en welke de Koning verlangt heden in deliberatie te brengen;
3. in die, delke door gezegden Raad van Ministers in nadere overweging zullen worden gehouden.

Tot de eerste groep behoorde, volgens de Notulen, ook art. 183. Hierover is dus in den Raad van State niet meer gesproken, terwijl toch, volgens de Aanteekeningen van Van Rappard, dit artikel eerder tot groep 2 had moeten worden gebracht. In ieder geval, de uitdrukking „met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen" bleef in het ontwerp staan, terwijl de andere wijziging door de Ministers is overgenomen.

Critiek buiten het Parlement.

Boven zagen wij, dat het ontwerp zou worden gepubliceerd, opdat het volk er zijn oordeel over kon uitspreken. Het werd, met de Memorie van Toelichting in den nacht van 13 op 14 April gedrukt, zoodat weldra het geheele land kennis kon nemen van de nieuwe voorstellen. De groote bladen namen ze in extenso op en bespraken ze in hun hoofdartikelen.

Vooral de vrijheid van onderwijs was een onderwerp van veel strijd[59]) en bracht bij het volk de gemoederen in beweging. Velen, die tot nu

toe onverschillig hadden gestaan tegenover de schoolkwestie, kozen thans partij, vaak hiertoe door hun geestelijke leiders aangespoord. Daardoor werd het volk in twee kampen verdeeld, de een vóór, de ander tegen de vrijheid.

Op allerlei manier werd critiek geleverd, werden de wenschen kenbaar gemaakt.

De eene brochure na de andere kwam van de pers, de bladen bestreden elkaar in vaak heftige taal, ingezonden stukken moesten het hart van velen ontlasten, terwijl een stroom van adressen de Tweede Kamer werd toegezonden [60]).

Het zou ons te ver voeren, wanneer wij alle brochures breedvoerig lieten spreken. Toch zij het ons vergund van de verschillende richtingen de voornaamste naar voren te brengen.

Een der grootste kampvechters in den strijd tegen vrijheid van onderwijs, was Prof. P. Hofstede de Groot, die in 1844 reeds zijn waarschuwende stem had doen hooren. Zeer interessant is het, in de toen geschreven brochure [61]) zijn verdediging te lezen van de wet van 1806, zijn redeneering te volgen, waaruit blijken moest, dat er eigenlijk reeds vrijheid van onderwijs bestond. In 1848 stak hij nogmaals de trompet om verzamelen te blazen, nu tegen art. 183 van het nieuwe ontwerp [62]). De Schrijver is verre van gerust over de toekomst van het land, wanneer de vrijheid van onderwijs wordt aangenomen. Hij vreest, „dat de rust en de welvaart van Nederland en zelfs het behoud van ons Vaderland als onafhankelijke Staat op het spel zijn gezet" (blz. 4). Want er zullen nu scholen kunnen worden opgericht, waarin allerlei grondstellingen worden geleerd, die de maatschappij omkeeren, en oproer, koningsmoord, burgerhaat, bedrog, roof, communisme, godsdienstoorlog, atheïsme prediken (blz. 23). De toestanden van den revolutietijd zullen weer aanbreken, een omwenteling, als in 1795, ziet hij in het vooruitzicht. Zelfs tooneelen uit den 80-jarigen oorlog komen voor zijn geest, want hij voorziet weer, als toen, een strijd tusschen Roomsch en onroomsch (blz. 30). En als dan de bijzondere scholen als paddestoelen uit den grond zullen verrijzen, zal de concurrentie bij het onderwijs uitbreken, de onderwijzers zullen, om leerlingen te krijgen, of te houden, de ouders „vleien, tucht en straf zal op de meeste plaatsen verdwijnen, een toomelooze hoop zal over 't geheel in zoogenaamde scholen, eigenlijk speelplaatsen, zich oefenen in baldadig en woest vermaak, zonder bijna iets, althans iets degelijks te leeren".

En dan is de Staat met zulke individuen opgescheept. Worden zij groot, dan moet de Staat voor hen zorgen, want „de armoede zal door de toenemende zedeloosheid en onkunde der burgers ondragelijk groot worden; dan mag men wel tien gevangenissen hebben, waar nu één is, om al de luie bedelaars, al de dieven en bedriegers in op te sluiten, die alsdan hem zullen overstroomen" (blz. 28). De vrijheid van onderwijs zal de Staat, behalve dat, nog schatten geld kosten. En die heillooze

vrijheid vindt zijn voorstanders onder de Ultra's bij de Liberalen, de Katholieken en Gereformeerden (blz. 31). Daarom, en de Schrijver wordt pathetisch, „Nederland zij menschelijk en erbarme zich over zijn kinderen, het verzekere hun niet alleen lichamelijke gezondheid en geldelijk goed, het verzekere hun ook het leven der ziele, door onderwijs en opvoeding" (blz. 22).

Deze brochure vooral bracht de strijdende partijen in actie. Een Roomsch-Katholiek priester, O. A. Spitzen, diende den hoogleeraar van antwoord in zijn, met den gloed der verontwaardiging geschreven, „Brief aan den Hoogleeraar en Schoolopziener P. Hofstede de Groot tot antwoord op Z.H.Gel.'s brochure, „Wat hebben wij, enz." [63]). Hij verdedigde de vrijheid, niet die de socialisten en communisten willen, die slechts bestaan kan op de puinhoopen van alle orde en van de maatschappij, maar de vrijheid, die een recht is, den mensch eigen, waaronder ook behoort de vrijheid van onderwijs.

Een anonieme schrijver vatte daarop weer vlam en zijn vrees voor de heerschzucht van Rome, zijn afschuw van de Jezuïeten gaf hem een brochure in de pen, getiteld: „Het Christelijk-Evangelisch beginsel nopens Godsdienst en Vakonderwijs gehandhaafd; in een open brief aan den Eerwaarden heer O. A. Spitzen in antwoord op zijn geschrijf aan den Hoogleeraar en Schoolopziener P. Hofstede de Groot" [64]).

Ook de orthodox-Protestantsche richting liet zich niet onbetuigd. Zij vond een waardig strijder in Mr. J. J. Teding van Berkhout [65]). Deze ging in op de critiek van Hofstede de Groot en volgde diens brochure op den voet. Hij noemde het een denkbeeldig gevaar, dat met vrijheid van onderwijs, er scholen zullen worden opgericht, waarin allerlei verkeerde ideeën aan de kinderen zullen worden geleerd.

Dit, zonder gronden aan te geven, klakkeloos te poneeren, laakte de Schr. in hem en hij voerde daarentegen aan, dat de Staat, volgens het ontwerp, zal zorgen voor bekwame onderwijzers en toe zal zien, dat het onderwijs aan geen onwaardige personen zal worden toevertrouwd.

Het bezwaar, dat de eisch van zedelijkheid voor den onderwijzer niet in het ontwerp is opgenomen [66]) weegt bij Schr. niet zoo zwaar. Niet, dat hij er op tegen is, dat deze eisch zal worden gesteld, maar ligt dit niet reeds in het verslag van de Commissie opgesloten? En kan, ten overvloede ,deze eisch nog niet in de nieuw te maken schoolwet worden opgenomen?

Een andere grief van den hoogleeraar is, dat geen practische geschiktheid wordt geëischt, noch dat de onderwijzer Nederlander moet zijn. „Waar", zoo vraagt T. v. B. „zijn deze twee vereischten in de zoozeer geroemde wet van 1806 te vinden? Nergens". En heeft men er nadeel van ondervonden voor het onderwijs? Integendeel, zou de hoogleeraar moeten zeggen, want „de huidige stand van het onderwijs wordt als onverbeterlijk geroemd".

Verder heeft Hofstede de Groot bezwaar tegen de woorden: „met

eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen", aangezien het een onmogelijke eisch is, die aan de openbare school gesteld wordt. Maar, vraagt de Schr. weer, is het den heer Schoolopziener onbekend, dat dit beginsel ook al reeds in de bestaande schoolwetgeving is opgenomen en door het K.B. van 1842 nader bevestigd is?

Hoog geeft de heer Hofstede de Groot op van de bestaande vrijheid van onderwijs. Hij vindt het geheel overbodig, dat dit nog in de grondwet uitdrukkelijk wordt gezegd [67]).

Want er is vrijheid van opleiding voor den toekomstigen onderwijzer en vrijheid van mededinging. Ieder kan solliciteeren naar een post van onderwijzer. Er is ook vrijheid van oprichting van nieuwe scholen, maar... onder goedkeuring van het plaatselijk bestuur, een vrijheid, waarvan Groen van Prinsterer eens gezegd heeft, dat deze ook het voorrecht was van een slaaf [68]). Er is vrijheid van onderricht in de scholen, immers, „er wordt geen vaste methode, geen stelsel van godsdienst of staatkunde, geen systeem van verduistering of verlichting aan den meester voorgeschreven". Ook bestaat er vrijheid van keuze voor de ouders om hun kinderen te zenden naar deze of die school, zooals hun het beste voorkomt.

Ook hiertegen moet T. v. B. opkomen. De vrijheid van onderwijs geldt niet voor het openbaar onderwijs, dat ook nooit vrij is geweest. En als de hoogleeraar de bijzondere school bedoelt, slaat hij de plank geheel mis. *Als* die vrijheid reeds bestond, „waarom dan met zooveel ophef gestreden tegen de inlassching in de Grondwet van die woorden"? „Maar," zoo gaat de Schr. voort, „er is nu geen vrijheid van oprichting van nieuwe scholen: op vele plaatsen toch, waar men zich aan de plaatselijke of bij appèl aan de provinciale overheid wendde met verzoek van autorisatie tot oprichting van nieuwe scholen, is dit verzoek òf zonder aanvoering van eenige redenen, ex plenitudine potestatis, òf met aanvoering van geheel ongejustificeerde gronden geweigerd. Er is nu geen vrijheid van keuze voor de ouders, tenminste niet op de meeste plaatsen in ons vaderland. Wanneer toch ouders de vergunning vragen om ten hunnen koste een school op te richten of te onderhouden en die vergunning wordt geweigerd, dan zijn zij niet vrij in de keuze, maar worden door die weigering, of zelfs uitdrukkelijk door de termen, waarin die weigering vervat is, teruggewezen, ja teruggedrongen naar de bestaande scholen, waarheen zij hun kinderen niet zouden willen zenden".

„Bedroevend en hoogst zorgelijk" vindt Hofstede de Groot het, dat de zinsnede uit de vorige grondwet „dat het openbaar onderwijs een aanhoudend voorwerp van de zorg der regeering is" uit het ontwerp is weggelaten. Hij meent als reden hiervoor te vinden de financieele bezwaren, die er uit zouden voortvloeien (H. de Gr. blz. 25 en 26), daar dan de verplichting op den Staat zal rusten, om het aantal openbare scholen sterk uit te breiden. Toch vergist de hoogleeraar zich, daar deze zinsnede is vervangen „door de veel sterkere uitdrukking, dat het publiek

of van overheidswege gegeven onderwijs bij de wet geregeld zal worden". T. v. B. ziet zelfs een lichtpunt aan den financieelen hemel, n.l. dat, als het bijzonder onderwijs sterk toeneemt, dit een besparing zal geven aan de publieke kassen, daar er dan minder openbare scholen zullen behoeven te worden gebouwd.

Behalve Hofstede de Groot in zijn bovengenoemde brochure, heeft ook Olivarius (Van Hall) in zijn „Staatkundige Opmerkingen" het onderwijsartikel besproken of liever een paar stukken waren hem „door een geachte hand" toegezonden [69]), die hij niet had willen weigeren. Deze onbekende is tegen de vrijheid van onderwijs en ziet de toekomst ook al donker in. Vernietiging van het onderwijs zal er het gevolg van zijn, zooals kan blijken uit de geschiedenis van België, Italië en Engeland. Zelfs in het vrijheidlievend Frankrijk wil men, blijkens een pas ingediend ontwerp, niet eens zoo ver gaan als bij ons. En wij willen toch dit land niet voorbij streven. Daar wordt de vrijheid van onderwijs op aanmerkelijke wijze ingekort en wordt de mededinging van bijzondere met de staatsscholen bemoeilijkt, doordat op de laatste kosteloos onderwijs wordt gegeven, wat op de bijzondere school niet mag, terwijl deze daarbij nog aan het toezicht van de Universiteit zijn onderworpen.

Daarom moeten wij in iedere plaats kosteloos onderwijs verstrekken. Wel zal dit geen bezuiniging ten gevolge hebben, maar het onderwijs zal niet verdorven of aan een partij in handen gespeeld worden.

Een ander gevaar ziet Schr. in het verleenen van vrijheid van onderwijs, n.l. dat de geestelijkheid het onderwijs geheel zal beheerschen. Daarom moet ook het toezicht van de geestelijkheid, zooals dit bij het K.B. van 1842 was getolereerd, verdwijnen. Evenzoo acht hij het wenschelijk, dat de uitdrukking „met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen" uit het ontwerp worde geschrapt.

Bedenkelijk vindt hij het, dat er zooveel bij de grondwet wordt geregeld. Z.i. zou het genoeg zijn, wanneer art. 183 luidde: „Het onderwijs wordt bij de wet geregeld". Immers, nu wordt de natie aan een gevaarlijke proef blootgesteld: 1. Openbaar en bijzonder onderwijs worden onderscheiden en alleen het eerste aan de wet onderworpen. Het laatste zal vrij zijn, maar, als deze vrijheid in losbandigheid ontaardt, als verlichting en beschaving verloren gaan en men tot de Middeleeuwen teruggevoerd wordt, dan zal men eerst door een nieuwe grondwetsherziening hierin verandering kunnen brengen. 2. Bij de regeling van het openbaar onderwijs worden den wetgever de handen gebonden, daar hij het moet regelen, „met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen". 3. Vrijheid van onderwijs beteekent in de oogen van hen, die het vragen „het verlof om zeer uitsluitende, om secte-scholen te stichten, ten koste van alle redelijk onderwijs, ten koste van verdraagzaamheid, en verlichting". De vrije concurrentie die zal ontstaan, zal schade doen aan de bestaande scholen, want „naast de openbare school zal een andere ontstaan, waarop voor minder geld onderwijs gegeven wordt, wel van minder of geheel zonder

gehalte, doch des te meer in den geest der partij, door of ten gevalle van welke de school wordt opgericht". 4. Door dit alles zal het toezicht op dit „vrijverklaard onderwijs" van geen beteekenis zijn. „Het onderzoek naar bekwaamheid en zedelijkheid, hetwelk voor de leus vermeld wordt, doet daarbij niets af".

Natuurlijk, dat ook de onderwijzers hun stem lieten hooren. W. Willemsen, openbaar onderwijzer te Op-Hemert, heft een klaagzang aan in zijn „Vrijmoedige gedachten over vrijheid van onderwijs en concurrentie in hetzelve in het Koninkrijk der Nederlanden" [70]). Het spook van den honger ziet hij reeds in de verte, als gevolg van de concurrentie in het onderwijs, die den openbaren onderwijzer het brood uit den mond zal stooten. Waarvoor verandering, de toestand was immers zoo goed! Wel klaagden de Roomsch-Katholieke onderwijzers over achterstelling, maar er bestond daarvoor bij hen toch geen reden „immers wij bewonen een land, waar sedert den tachtigjarigen strijd tegen Spanje, de Protestantsche Kerk de heerschende was en verreweg het grootste gedeelte beleed dien godsdienst". En zou men dan de Roomsch-Katholieke onderwijzers kunnen doen deelen in de baten, die het onderwijs kreeg „uit de fondsen en eigendommen, uitsluitend aan Protestanten behoorende?" Uit een billijkheidsoogpunt zou dit toch niet zijn te handhaven? Daarbij komt nog, dat de R.-K. adspiranten in het algemeen in kennis en beschaving niet opgewassen (zijn) tegen de Protestantsche", terwijl hun aantal betrekkelijk gering is (blz. 4).

Wel verwijt men aan de openbare school onchristelijkheid, maar het zou onrechtvaardig zijn de schuld hiervan op de onderwijzers te werpen, daar zij immers geen theologanten zijn (blz. 6). Anders staat het met de Afgescheidene of orthodoxe schoolmeesters. Komt de vrijheid van onderwijs, dan zal men van hen op de Christelijke scholen eischen, dat zij „de kinderen met hun diepe ellende bekend maken, de leer der Drieeenheid, der geheele machteloosheid vroegtijdig in het kinderlijke hart inprenten en hen van hun diepen val niet onbewust laten. Hiervan zal de schoolleeraar geheel moeten doortrokken zijn en ten bewijze daarvan zal men het liefst de getuigenis hooren afleggen wanneer en bij welke gelegenheid zijn bekeering begonnen is".

Een andere verdediger van de openbare school was Mr. Th. van Swinderen, een van de hoofdleiders van het Nederlandsch Onderwijzers-Genootschap, een schoolopziener, wien de belangen van deze vereeniging na aan het hart lagen [71]). In een redevoering, die den geest van dit Genootschap ademde, brak ook hij een lans voor de openbare school [72]). Het N.O.G. had altijd met de wet van 1806 gesympathiseerd, ja, volgens Van Swinderen, was het de bedoeling en de werkzaamheid van deze vereeniging geweest, om die wet te handhaven, te beschermen en te verdedigen. Daarom was hij er tegen, dat deze zou worden vervangen door een andere, waarin de vrijheid van onderwijs zou worden gehuldigd en „dient er de noodige zorg te worden gedragen, dat nevens de openbare

scholen geen zoodanige bijzondere scholen worden opgericht, welke schadelijk voor de eerste zouden kunnen worden; schadelijk door aan de openbare de inkomsten, in zoover deze uit de schoolgelden moeten gevonden worden, te onttrekken; schadelijk door leerstellingen te verkondigen, welke het goede, dat in de openbare scholen gesticht wordt, weder af breken". En als een bede klinkt het bijna, wanneer hij uitroept: „Gelukkige vrijheid van onderwijs! Die worde ons bewaard door de instandhouding onzer tegenwoordige schoolwet. Die wet beware ons God!"

Werd zoo door tal van tegenstanders de strijd aangebonden tegen de vrijheid van onderwijs, we zagen reeds boven, dat ook de voorstanders het harnas aangordden, om het kostbaar kleinood, dat hun door de regeering stond gegeven te worden, te verdedigen.

De *Arnhemsche Courant,* de vurige verdedigster van de liberale beginselen, wijdde meer dan een leader aan de beschouwing van de grondwetsherziening en in den fellen toon, die haar steeds kenmerkte, ging zij te keer tegen allen, die de vrijheid, ook die van het onderwijs, wilden tegenhouden.

Waardiger en ook grondiger behandelden verschillende brochures van voorstanders der Christelijke school de kwestie. Noemden we in dit verband reeds Teding van Berkhout, we mogen niet zwijgen van Van der Brugghen en last but not least van Groen van Prinsterer.

Van der Brugghen begint in zijn brochure [73]) met er op te wijzen, dat alleen aan den huisvader en niet aan den Staat het recht toekomt te beslissen, aan wien zijn kinderen ter opvoeding zullen worden toevertrouwd (bl. 6). De taak van den Staat is het, te zorgen, dat de huisvader geen gevaar loopt, zich in die keuze zóó te vergissen, dat hij zeer slechte onderwijzers krijgt. „Dit is recht, omdat het recht is, dat het belang van allen, die belang hebben bij een deugdelijk onderwijs, zwaarder wege, dan het onrecht dergenen, die, zonder daartoe geschikt te zijn, onderwijs zouden willen geven. Maar daarmee is ook de kwestie van recht of onrecht in dit stuk geheel uitgeput: al wat nog verder geschiedt door den Staat om de keuze van den huisvader binnen een zekeren kring te beperken, is een dubbel onrecht; onrecht jegens den vader en onrecht jegens allen, die de bevoegdheid hebben erlangd om zich aan de keuze des huisvaders aan te bieden". Het zou onrecht zijn aan degenen, die examen hebben gedaan, wanneer hun de bevoegdheid werd ontnomen, om van hun bekwaamheid gebruik te maken, waar en wanneer zij willen.

Tot nu toe heerschte een onrechtvaardig monopoliestelsel en zij, die zich opmaken om dit te verdedigen, hebben geen andere reden daarvoor, dan zelfzucht en partijzucht (blz. 2). Wel zien sommigen in, dat het oude stelsel niet volmaakt is en willen zij het op een accoord werpen, zooals *De Wekker* van Mei 1848, die vrijheid wil geven tot het oprichten van kerkelijke scholen. Maar Schr. is hier niet voor. Hij wil liever

bijzondere scholen der 1e klasse, want „deze hebben boven gene dit, in (zijn) schatting onberekenbaar voorrecht vooruit, dat zij christelijke scholen kunnen wezen, zonder noodzakelijk en uit den aard der zaak Roomsche, Gereformeerde, Luthersche, Doopsgezinde dogmatische formulierscholen te zijn" (blz. 19).

De Schr. onderscheidt tweeërlei tegenstanders van vrijheid van onderwijs. Allereerst de hoofden van scholen, die uit eigenbelang willen behouden, wat zij hebben. En in de tweede plaats de voorstanders der openbare school, die groot geworden zijn bij het Nut van 't Algemeen. De laatsten zijn, door den gedurigen lof over ons nationaal onderwijs uitgestort, hun onderscheidingsvermogen in deze zaak kwijt geraakt en vereenzelvigen daardoor liefde tot het vaderland en liefde voor het stelsel van de wet van 1806 met elkaar, hoewel de meesten van hen deze wet niet eens kennen. Maar zij hebben nog een sterker motief voor hun tegenstand. „En dit motief, hetwelk zich zeer wel weet te verbergen onder allerlei dekmantels, niet alleen van dat nationalisme, waarvan wij zooeven spraken, maar van anti-catholicisme, anti-Jezuïtisme, anti-ultramontanisme, anti-formulierisme, anti-orthodoxisme, het is de in ons Nederlandsch-Protestantisme wijd en zijd verspreide ingenomenheid met een eigenwillige godsdienstigheid, welke zich den naam van christendom geeft, maar niet is dat des Bijbels". Hun „stelsel is van zijn aanvang af historisch, in zijn beginsel, de uitdrukking en de verzegeling der menschelijke leer, welke de zedelijke vorming des menschen zoekt in deszelfs ontwikkeling tot maatschappelijke en christelijke deugden"; Waardoor? — Door verlichting en beschaving". „En als noodzakelijk gevolg van dit zijn beginsel, heeft dat stelsel een verbeurdverklaring der vrijheid van onderwijs ten profijte van die leer alléén meegebracht, welke het hare niet weinig toebrengt, om van het tegenwoordig nationaal onderwijs zulk een allerbelangrijkst vast punt te maken voor alle volgelingen dier leer". Langzamerhand „is vanzelf die staats-schoolgodsdienst tot stand gekomen, welke dáárin volkomen beantwoordt aan het beginsel van het nationaal onderwijs, waarvan zij het uitvloeisel is, dat zij door staatsmacht geholpen een christendom op de school invoert, hetwelk aan niemand ergernis geven kan, omdat de ergernis des kruises er van afgenomen is".

Voor deze categorie van bestrijders is „de al of niet invoering van de vrijheid van onderwijs een levensvraag: want die vrijheid is vol van de heerschende, geijkte staatsschoolgodsdienst: immers met deze valt de uitsluitende bescherming van staatswege aan het beginsel van het nationaal onderwijs verleend: — en daarmee houdt dit beginsel op, heerschend beginsel van het lager onderwijs te zijn" (blz. 27).

Na zoo het karakter van het verzet tegen de vrijheid van onderwijs te hebben aangegeven, wijst Schr. op het onrecht, dat deze richting wil begaan door andersdenkenden te willen dwingen, hun kinderen te zenden naar de openbare school. En „dit onrecht is gewetensdwang".

Geven wij tenslotte nog het woord aan den grooten kampvechter voor de vrijheid van onderwijs, Groen van Prinsterer, in zijn brochure „Aan G. Graaf Schimmelpenninck over de Vrijheid van onderwijs" [74]). Dit strijdschrift, bestaande uit drie stukken, is door Groen opgesteld, naar aanleiding van de uitdrukking van Schimmelpenninck in zijn Missive aan den Koning, als uiteenzetting van de reden, waarom hij ontslag nam als minister (zie blz. 45): „een stelsel, dat sedert een reeks van jaren de beste vruchten heeft gedragen, dat de bewondering en navolging onzer naburen is waardig gekeurd, dat, van de geringe misbruiken, welke er mogen ingeslopen zijn, lichtelijk te zuiveren was, wordt voor de toekomst op zijde gezet".

Groen komt in zijn brochure op tegen de voorstelling, die zoo menigmaal door de tegenstanders wordt gemaakt, alsof zij, die de Christelijke school begeeren, aansturen op volksverdomming. Niets is minder waar dan dat. Hij legt er den nadruk op, dat ook hij de vergelijkende examens wil behouden, mits, en hier haperde het veelal, ze eerlijk worden afgenomen. Zelfs zou hij de eischen voor het examen van onderwijzer aanmerkelijk willen verzwaren (blz. 4 noot 2). Ja, de waarborg van zedelijkheid voor den onderwijzer en verbetering in schoolinrichting en leermethode vinden in hem een ijverig voorstander. Maar de groote grief, die Groen heeft, is deze: Men vereenigt verschillende gezindten op dezelfde school, met eerbiediging, zoo het heet, van ieders godsdienstige begrippen. En dit acht hij verderfelijk. En daarom kan hij niet meezingen in het koor, dat den lof van de wet van 1806 zoo hoog verheft, kan hij niet deelen in de bewondering voor de tegenwoordige openbare school, ook al werd de voortreffelijkheid door buitenlanders geroemd. Want deze lof was niet onverdeeld. Men heeft lof en blaam van elkander gescheiden en alleen de eerste aan het volk bekend gemaakt (bl. 14). Men heeft dit er van onkundig gelaten, dat Victor Cousin vrijheid wenschte van bijzonder onderwijs, dat deze „zich stellig, herhaaldelijk en met nadruk (verklaart) tegen dat algemeene Christendom, zedekunde zonder geloofsleer, waaraan velen, als aan de karakteristieke voortreffelijkheid van onze scholen gehecht zijn" (bl. 16). Ook Fliedner, die eveneens met ons onderwijs kennis maakte, bejammert het, dat in de scholen het godsdienstig element gemist wordt.

En juist deze buitenlandsche lof is een van de pilaren, die het Apologetisch gebouw schragen, dat door de voorstanders der gemengde school is opgetrokken. De andere twee zijn de uitnemendheid der vruchten en de geringheid der misbruiken. Maar ook deze pilaren haalt Schr. omver. Want, zegt hij, vele deskundigen zijn van die uitnemenheid der vruchten niet overtuigd. Zij moeten erkennen, dat hiervan teveel ophef wordt gemaakt, dat oppervlakkigheid gevolg is van te groote omvang van het onderwijs. En nu is de vraag of men juist de gemengde school noodig heeft, om dit onderwijs te verbeteren. Zou dit op een niet gemengde school ook niet mogelijk zijn? Zijn de vruchten openbaar geworden in meerdere

godsdienstigheid van het volk? Of in bevordering van goede zeden? Of wel van nationale eensgezindheid? Ieder die de toestanden kent, zal hierop een ontkennend antwoord moeten geven. Ook spreekt men herhaaldelijk van de geringe misbruiken, die de wet van 1806 aankleven, doch die met het wezen er van in geenerlei verband staan. Alsof het gering is, wanneer twee of meer geheel verschillende richtingen als Roomsch en Protestant gedwongen worden éénzelfde onderwijs te ontvangen, waarbij, wanneer er over godsdienst gesproken wordt, één van beide partijen zich moet ergeren (blz. 27). Neen, de groote gebreken, die aan deze wet kleven, maken het noodzakelijk, dat ze zoo spoedig mogelijk plaats make voor een andere. Want, „de schadelijkheid van deze wet ligt in haar beginsel". En dat verderfelijke beginsel is „dat de Staat afgescheiden van de Kerk, het recht en de plicht heeft om, naar eigen goedvinden en inzicht, de volksopvoeding te bestieren" (blz. 34), hetgeen aan het staatsrecht der revolutie is ontleend (blz. 35) [75]). Dit beginsel, in Frankrijk geproclameerd, is de groote hinderpaal voor vrijheid van onderwijs. Vandaar ook, dat hoe verder men in dat land ging in de richting van de Godloochening, des te minder men van de vrijheid van onderwijs wilde hooren (blz. 40). „Opvoeding der Natie door den Staat, vereeniging der gezindheden naar staatsbevel, zonder inachtneming van de verscheidenheid der geloofsbegrippen, van de eischen en behoeften eener Kerk, is een beginsel van ongeloof en dwang,... waarbij men vooral ook dit nog opmerke, dat deze ongeloovige en despotieke richting uit den aard der zaak, toeneemt in onverdraagzaamheid en geweld, naarmate de behoefte aan geloof en aan vrijheid levendiger wordt gevoeld". Hier kon Groen uit ondervinding spreken. Want in de jaren vóór 1848, toen de drang naar bijzonder onderwijs grooter werd, was ook de tegenwerking toegenomen en hij had reden, om evenals Van der Brugghen te klagen over het onrecht, dat gepleegd werd door de vertreding van de verordeningen en wetten [76]). Vandaar dat hij allereerst vraagt: „Naleving van hetgeen bij wet en verordening bepaald is", en daarnaast in de gewijzigde grondwet „een anderen en beteren waarborg dan de tegenwoordige (geeft)" (blz. 96). En nu daagt het in het Oosten, ook voor de openbare school. Hoopvol ziet Schr. de toekomst tegemoet. Want het nieuwe art. 183 zal dien andere en beteren waarborg geven, dit artikel, dat de willekeur veroordeelde en een behoedmiddel is tegen vernieuwing van het onrecht (blz. 102). Geen regeling van het onderwijs meer bij Koninklijke Besluiten, maar alleen bij de wet. En als werkelijk op de openbare school onderwijs zal worden gegeven met eerbiediging van elks godsdienstige begrippen, dan is er ook voor deze inrichting hoop. Maar dit artikel geeft meer. Het wapen der autorisatie wordt daardoor aan de voorheen alleenheerschende partij ontwrongen, en dus zullen de voorstanders der bijzondere school vrijheid van beweging krijgen. Misbruiken zullen tot een minimum beperkt blijven, want de eisch omtrent bekwaamheid en het toezicht van de overheid zullen waken

tegen overschrijding der gestelde grenzen. En als een juichkreet roept Schr. het uit: „Geen willekeur meer! Dit is het eenige wat in art. 183 bepaald wordt". (blz. 106). Dus zal dan eindelijk recht worden gedaan. Maar, zal men nu moeten wachten, tot een nieuwe onderwijswet is aangenomen?

Hier is, volgens Schr. wel reden, om op zekerheid aan te dringen. Want wel zal volgens het 3de der Additioneele Artikelen de wet op het onderwijs worden voorgesteld, zoo mogelijk in de eerste zitting der Staten-Generaal, volgende op de afkondiging der veranderingen in de Grondwet, en in ieder geval niet later, dan in de daarop volgende, maar dit is een regeling op papier, waarmee de practijk wel eens kon spotten. Immers men schudt een nieuwe onderwijswet niet zoo maar uit de mouw. Daarom wil Groen, dat bepaald zal worden, dat de vrijheid van onderwijs zal ingaan, dadelijk na de afkondiging van de nieuwe Grondwet (blz. 109). Maar dan is hij ook tevreden, dan zijn alle bezwaren weggenomen [77]).

Men reikte nog niet zoo ver als tegenwoordig. Van gelijkstelling tusschen openbaar en bijzonder onderwijs was nog geen sprake. Alleen vrijheid wenschte men. Zoo heette het in de Nota van Groen, Jan. 1841: „Wij vragen slechts dat het eene stelsel nevens het andere worde geduld: dat wij op eigen kosten mogen doen, hetgeen onze tegenpartij met Gouvernements-subsidiën, waartoe ook onze bijdragen geëischt wordt, verricht" (blz. 112).

Zou aan deze bescheiden wenschen spoedig worden voldaan? De geschiedenis heeft hierop een ontkennend antwoord gegeven.

Behalve door dezen pennestrijd uitte de actie tegen de vrijheid van onderwijs zich ook nog op andere wijze. Tot in de verste uithoeken van het land, in de kleinste gehuchten, werd stemming gemaakt tegen art. 183. Schoolopzieners en onderwijzers maakten zich op, om onder hun plaatsgenooten handteekeningen te verzamelen op adressen, gericht tegen den aanslag op de gemengde school. Maar ook de geestelijke leiders der Roomsch-Katholieken en orthodox-Protestanten lieten zich niet onbetuigd. Vooral de pastoors in de Zuidelijke provinciën ijverden sterk voor een adresbeweging, om aan te dringen op vrijheid van onderwijs. En deze actie was niet zonder gevolg. Want, zooals wij boven zagen, liep het aantal adressen, dat de Tweede Kamer bereikte, in de honderden.

Gezien den geest, die toenmaals in de Hervormde Kerk heerschte (zie blz. 231) verwondert het niet, dat wij de predikanten en de hoogere en lagere besturen in de voorste gelederen van de voorstanders der gemengde school zien. Bekend is het Adres van de Algemeene Synodale Commissie (het „berucht" adres, zooals Van Lynden het in de dubbele Kamer noemde), dat bij den Koning werd ingediend en waarin dit college als haar bezwaar tegen het ontwerp o.a. aanvoerde, „dat het onderwijs (art. 183) geheel vrijgelaten wordt, zonder regeling door de Wet, welke bepaling met één slag de schoonste parel aan Uwer

Majesteits Kroon verbrijzelt en den roem en het sieraad van Nederland en de zedelijke kracht van het zelfstandig volksbestaan der natie vernietigt."

Uit de Notulen van de Algemeene Synodale Commissie blijkt, dat zij met dit adres niet veel eer heeft ingelegd [78]). Wat was nl. het geval? In de vergadering van 16 Mei was van een paar provinciale kerkbesturen een schrijven ingekomen, waarin de aandacht werd gevestigd op de belangen der Herv. Kerk, die h. i. bedreigd werden door de vrijheid van openbare godsdienstoefening, door de bepalingen, omtrent de tractementen der predikanten en de afschaffing van de heerlijke rechten. In verband hiermee werd nu een Commissie benoemd, die advies in deze zaak moest uitbrengen. Reeds den 18en Mei bracht zij rapport uit en adviseerde het bovengenoemde Adres aan den Koning te richten, waarin zij o. m. ook haar oordeel over de vrijheid van onderwijs uitsprak. De geheele Synodale Commissie hechtte haar volkomen goedkeuring aan dit adres, dat ten spoedigste aan Z. M. werd toegezonden, evenals aan de Tweede Kamer, terwijl officieus mededeeling ervan werd gedaan aan den Ministerraad en den Raad van State. Maar men ging nog verder, want men wilde in de Kerk stemming maken tegen het regeeringsontwerp, waarom men zich wilde beraden, hoe men op de beste manier dit adres zou kunnen verspreiden. Hiervan is echter niets gekomen, door het ingrijpen van den Minister van de Zaken van Herv. Eeredienst. Deze verscheen den 22en Mei ter vergadering van de Commissie. Blijkbaar was het adres bij den Koning niet in goede aarde gevallen, tenminste Z. E. sprak een korte rede uit, waarin hij belangrijke beschouwingen hield over het ontwerp-grondwet en duidelijke wenken gaf omtrent het adres, dat aan Z. M. was aangeboden. Voorts schetste hij het moeitevolle en onzekere, het ernstige en beslissende van den tijd met het oog op het vaderland en in verband hiermee beval hij de Commissie minzaam, maar uitdrukkelijk den geest van wijze voorzichtigheid bij voortduring aan. De bedoeling was duidelijk [79]) en de Voorzitter toonde dan ook deze juist te hebben gevat, toen hij antwoordde, dat de Commissie geloofde hierin haar roeping te hebben vervuld, maar hij gaf Z. E. te kennen, dat diens mededeelingen door de Commissie niet zouden worden voorbijgezien en haar zouden kunnen nopen om hetgeen verder haar roeping wezen zou, in ernstige overweging te nemen.

Hiermede was de geheele vergadering het eens, want toen de Minister vertrokken was, betuigden allen hun onverdeelde goedkeuring met de rede van den Voorzitter. Wat zou de Commissie nu doen? Verder gaan op den ingeslagen weg? Dat was na de woorden van den Voorzitter niet te verwachten. Toch betreurt de Commissie, blijkens de verdere deliberatiën, den gedanen stap niet. Integendeel, men spreekt het uit, dat men met rustigen blik hierop mag terugzien en dezen niet alleen niet zou vermogen, maar ook niet zou wenschen te herroepen. Doch verder ging de Commissie toch niet. Dit blijkt uit de Notulen der vergadering van

23 Mei, die door den Minister en den Secretaris-Generaal van diens departement werden bijgewoond.

Wij lezen daar, dat de in den geest van gematigdheid en zelfstandigheid gehouden deliberatiën leidden tot de volgende besluiten: 1. De officieele verspreiding door de gansche Nederlandsche Kerk zal voor als nog worden uitgesteld; 2. de officieele mededeeling en uitnoodiging aan de overige Protestantsche Kerkgenootschappen zal geen voortgang hebben; 3. het adres zal tot eenvoudige kennisgeving aan de Provinciale en classikale besturen, alsmede volgens gewoonte, aan de godgeleerde faculteiten der Nederlandsche hoogescholen worden toegezonden; 4. aan de bestaande commissie van spoedeischende zaken zal worden opgedragen, om, zoo dat noodig mocht zijn, naar de omstandigheden in den geest en overeenkomstig de bedoeling der Syn. Commissie in het wezenlijk belang der Vaderlandsche Kerk te handelen.

Practisch is hiermee de zaak dus uit: De Minister heeft het ontwerp bewaard voor een massalen aanval van de Hervormde Kerk.

Het is niet te verwonderen, dat men deze onverkwikkelijke geschiedenis liefst binnenskamers hield. Vandaar, dat in de Vergadering van 25 Mei werd besloten, aan de Synode voor te stellen, in de Handelingen o.a. niet te laten drukken, de mededeeling van alles wat bij de Commissie in betrekking tot het Adres over het ontwerp-grondwet is omgegaan en niet tot de finale beslissing behoort.

Heftig fulmineerde de liberale *Arnhemsche Courant* tegen het adres in een hoofdartikel: Vrijheid van godsdienst en onderwijs [80]). Later neemt ze het nog eens onderhanden [81]). Is het domheid of kwade trouw, vraagt het blad, wanneer de Commissie neerschrijft, dat het onderwijs wordt vrijgelaten, „zonder regeling door de wet?" Rekent zij er dan niet mee, dat in het ontwerp staat: „behoudens het onderzoek naar de bekwaamheid des onderwijzers en het toezicht der overheid, *beide door de wet te regelen?*" „Niemand verlangt, gelijk die Seïden het der regeering voorliegen, vrijheid voor een ieder om scholen te kunnen openen, noch vrijheid om straffeloos te kunnen leeren, wat hem goeddunkt".

Maar met dat al, „behelpen wij ons steeds met de wet van 1806 en het schijnt, dat men gezind is, die als een heilig overblijfsel der voorvaderen tot een gewijd reliquie te verheffen, of als een gebalsemde mummie te bewaren, teneinde aan het nageslacht te toonen, hoe verstandig de Nederlanders van 1806 waren — en hoe bekrompen de Nederlanders van 1848".

Mocht er al, naar het verlangen des Konings, geen speciale opwekking aan de lagere kerkbesturen door de Synode zijn gericht, dit belette niet, dat toch tal van provinciale en classikale besturen, kerkeraden en predikanten zich tot de Tweede Kamer richtten, om instemming te betuigen met het adres van de Synodale Commissie. We zouden te uitgebreid worden, wanneer we alle adressen de revue lieten passeeren. Enkele er van te laten spreken, lijkt ons echter niet ondienstig. De

Kerkeraad van Leeuwarden oordeelde, dat vrijheid van godsdienst en onderwijs de „verderfelijkste gevolgen voor Kerk en Staat na zich zullen slepen" en wenschte dat art. 224 van de bestaande grondwet zou gehandhaafd blijven, waarbij het openbaar onderwijs een aanhoudend voorwerp van de zorg der Regeering genoemd werd. De predikanten uit den ring Schoonhoven waarschuwden, dat de vrijheid van onderwijs de zorg van den Staat niet zou doen insluimeren, of haar zou verlammen, waarom zij adviseerden, om, als het dan moet, de vrijheid niet dan trapsgewijze en voorzichtig toe te staan. De Kerkeraad van Zutphen wenschte waarborgen in een wet neergelegd, die van Doetinchem was tegen algemeene vrijheid van onderwijs, evenals die van Jutphaas, die vreesde, dat vrijheid van onderwijs zou leiden tot ondermijning en verwaarloozing der openbare school, tot tweedracht en partijschappen, wat eenige predikanten uit Zuid-Beveland aldus uitdrukten: vrijheid van onderwijs zal „niet anders dan sectegeest en godsdiensthaat verspreiden en den roem van ons schoolwezen ten eenenmale vernietigen". Toch hooren we ook andere klanken. De Kerkeraad van Vlissingen was er voor, dat „voor het geven van bijzonder onderwijs een gewenschte vrijheid zal bestaan" en enkele Overijsselsche predikanten deelden de Tweede Kamer zelfs mee, dat zij zich niet konden vereenigen met den geest en de strekking van het adres van de Algemeene Synodale Commissie, want, zij zijn voor vrijheid van onderwijs, maar... „deze vrijheid worde echter niet verleend, dan na aanneming en in werking brenging eener wet, waarbij het onderwijs, van staatswege, in iedere gemeente te geven, worde geregeld, en voor een behoorlijk bestaan der onderwijzers aan die scholen worde gezorgd".

Kunnen we den inhoud dezer adressen voor een groot deel verklaren uit den geest van het algemeen Christendom, dat èn in de gemengde school en in de Hervormde Kerk gehuldigd werd, toch moeten we niet vergeten, dat er nog een andere reden was, waarom men zich tegen de vrijheid van onderwijs en dus tegen de bijzondere school kantte. In de Kerk werd de strijd gevoerd tegen een kleine, maar krachtige minderheid, de orthodoxen en voelde men nog steeds den haat tegen de Afgescheidenen, die de Kerk hadden verlaten. Nu waren het juist deze beide groepen, die de Christelijke school begeerden en versterking van deze minderheid zou beteekenen schade voor de Hervormde Kerk, zooals de meerderheid die wenschte.

Ook de Commissie tot de zaken der Waalsche Kerk liet haar stem hooren, hoewel tweeërlei zienswijze in haar midden tegenover elkaar stond. Een gedeelte was tegen de vrijheid van onderwijs en wenschte in plaats van art. 183: „Het publiek onderwijs is een onderwerp van aanhoudende zorg der Regeering en wordt door de wet geregeld", terwijl het andere deel met vrijheid van onderwijs instemde, evenwel met de toevoeging: „De Regeering zorgt, dat er in elke gemeente gelegenheid tot publiek onderwijs zij".

Dat de onderwijswereld in de adresbeweging niet achter bleef, laat zich verstaan. Al mogen we ook edeler motieven veronderstellen, dan de *Arnhemsche Courant* opperde, die schreef [82]), dat de onderwijzers hun eigen zaak zien achteruitgaan „en niet vlug of knap genoeg zijn om de mededinging uit te houden"; dat zij begrijpen, dat door de concurrentie, die nu ontstaan zal „de oude slentergeest gedaan heeft", toch kan niet ontkend worden, dat zij een oratio pro domo houden. In soms zeer breede memoriën drukten ze hun bezorgdheid uit over de strekking van art. 183, vooral door het stilzwijgen over de „aanhoudende zorg" van de Regeering. Deze moet de opperste leiding hebben van het onderwijs, zooals zij dat altijd gehad heeft. Toch waren zij het niet eens met de wijze waarop de Regeering doorgaans de haar opgedragen zorg (had) begrepen en toegepast". Het tot nu toe gevolgde stelsel, waarbij „de schoolwet van 1806 door Kon. Besluiten werd hersteld, verklaard, verbeterd en uitgebreid" kon hun goedkeuring niet wegdragen. Zij moesten het daarom bekennen, dat „de wet van 1806 onvolledig, gebrekkig en voor de tegenwoordige behoeften ongeschikt is geworden", waarom zij een nieuwe onderwijswet begeerden. Maar hierin zou geen vrijheid van onderwijs mogen worden neergelegd, want dit zou leiden tot „het prediken van zeden — en staatsvorm-ondermijnende beginselen aan de scholen", die moeilijk te controleeren zouden zijn. Vrijheid van onderwijs zal een concurrentie openen, nadeelig voor het onderwijs, de onafhankelijkheid van den onderwijzer tegenover de leerlingen zal worden benadeeld, en hijzelf een slaaf der ouders worden. Ook zijn materieele toestand, die nu al niet rooskleurig is, zal nog verslechteren, waarop ook een aantal onderwijzers uit de provincie Groningen wezen, die in hun adres spraken van het sober bestaan, van een toestand, beneden dien van een winkelier, timmerman of kleermaker.

Het is zeer begrijpelijk, dat de grootste organisatie op onderwijsgebied, het Nederlandsch Onderwijzers-Genootschap, zich in dezen strijd duidelijk uitsprak. Trouwens, wat dit wilde, was niet onbekend, daar zijn leiders Hofstede de Groot en Van Swinderen dit hadden neergelegd in het Programma van de Gron. Hoofdvereeniging, die eenige jaren de leiding had in het Genootschap. En hieruit bleek klaar, dat de vrijheid van onderwijs in het N.O.G. geen warme voorstanders vond. Het wenschte „handhaving van de Wet van 1806, doch ook haar verbetering binnen de grenzen harer bepalingen; beperking van de vrijheid van onderwijs, om daardoor te voorkomen een onderwijs, dat door zijn noodwendig gebrekkige inrichting het peil van het onderwijs zou doen dalen; bestrijding van het oprichten van sectescholen onder het gezag der kerk of onder het beheer van kerkelijk gekleurde partijen, om daardoor te voorkomen de ondermijning van de toenmaals nationale, zedelijk-godsdienstige school, toegankelijk voor allen" [83]). Toen dan ook in het ontwerp van 1848, art. 183, de vrijheid van onderwijs huldigde, lokte dit zulke ernstige bedenkingen uit, dat de Hoofdvereeniging als haar meening

uitsprak, dat „als dit artikel werd aangenomen, alle grondwettige verplichtingen tot het onderhouden van openbare scholen en alle grondwettige zorg voor de opleiding des volks, de krachtigste en meest afdoende maatregel ter voorkoming of vermindering van armoede, voor de Regeering zou ophouden, en dat de Staat zou vervallen zijn van één zijner beste rechten en ontheven van één zijner schoonste plichten". Daarom wendde de Hoofdvereeniging zich met een adres tot den Koning en tot den Voorzitter van den Raad der Ministers, alsook met een petitie tot de Tweede Kamer, waarin zij te kennen gaf, dat zij van oordeel was „dat art. 191 (183) van het grondwetsontwerp der Regeering, den wetgever zal belemmeren bij het vervaardigen van de bijzondere wet op het onderwijs. De woorden „met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen" wenschten adressanten aldus veranderd te zien: „met eerbiediging van de onderscheiden leerstellingen der verschillende in ons land bestaande kerkgenootschappen". Algemeene godsdienstige beginselen zouden dan nog kunnen worden meegedeeld. De redactie van de 2de alinea van hetzelfde artikel wenschten zij aldus: „De vrijheid van onderwijs wordt verleend onder de waarborgen, die door de wet nader geregeld zullen worden". Voorts verlangden adressanten, dat bepaald zou worden uitgedrukt, dat de Regeering overal en voor alle standen een toereikend aantal welverzorgde openbare scholen zou moeten oprichten en onderhouden en eindelijk, dat art. 2 Hoofdstuk XII ook op de onderwijzers van toepassing zou zijn [84]).

Met de Hoofdvereeniging kwamen tal van afdeelingen van het N.O.G. in actie en de wenschen en adviezen waren legio. De grondtoon was overal: Geen vrijheid van onderwijs, of, wanneer die noodzakelijk moest worden toegestaan, dan tenminste onder de noodige waarborgen. De eischen van zedelijkheid en practische geschiktheid moesten gevoegd worden bij die van bekwaamheid. De vergelijkende examens mochten niet worden afgeschaft en alleen als de Staat het aantal scholen bepaalde naar de behoefte, zou den onderwijzer een redelijk bestaan gewaarborgd zijn, wat noodig was, om zich geheel aan het onderwijs te kunnen wijden.

Geheel in de lijn van het K.B. van 1842 bleven zij, die het lager onderwijs wilden beschouwd zien als een instelling van louter burgerlijk-maatschappelijken aard, zoodat het niet geoorloofd zou zijn, den kinderen die punten als onfeilbare waarheden te leeren, waarover de geleerdsten het niet eens zijn. Er waren er, die om de openbare school te redden, schoolplichtigheid door het geheele Rijk voorstelden, terwijl anderen kosteloos onderwijs voor allen als *het* geneesmiddel aanbevalen.

Donker zien zij de toekomst in, wanneer de vrijheid van onderwijs werd toegestaan.

Zoo lezen wij in een adres van de gewestelijke afdeeling van het N.O.G. in Zeeland, dat die vrijheid nadeelig en verderfelijk, de zwaarste aller rampen over Nederland zal kunnen brengen, wat ook het gevoelen is van de Overijselsche afdeeling, die de aanneming van art. 183 be-

schouwde, als aan de allergrootste gevaren onderhevig te zijn. In een ander adres heette het, dat daardoor onbeperkte concurrentie zou ontstaan, waardoor het geven van onderwijs tot een ambacht zou worden verlaagd, de verdiensten der onderwijzers zouden verminderen, het aantal secteschoolen zou worden vergroot, de eerbied voor andersdenkenden uitgebluscht, twist en tweedracht aangekweekt, de algemeene beschaving verminderd en het Vaderland achteruit zou gaan. Maar wij vragen ons toch af of we bij het adres van sommige Drentsche onderwijzers moeten denken aan verregaande naïeviteit of welbewuste overdrijving, wanneer zij schrijven: „Bij concurrentie zullen de onderwijzers als de winkeliers hun theorieën in groote letters aan hun deuren aanplakken, direct of indirect tot opstand aanmanen, verzet prediken tegen het voldoen der belastingen, communisme en socialisme voorstaan".

Sluiten wij de rij met de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen, die door het N.O.G. was aangezocht ook te requesteeren [85]) en dan ook een adres van gelijke strekking als dat van het Genootschap naar de Tweede Kamer zond.

Een breede phalanx stelde zich zoo in de bres voor de bedreigde openbare school. En wie stonden daar tegenover? Wie drongen aan op aanneming van het ontwerp-artikel 183? In de eerste plaats moeten we noemen de groote groep Roomsch-Katholieken. Het moet ons echter treffen, bij het doorlezen van de rapporten in de Tweede en dubbele Kamer omtrent de ingekomen adressen uitgebracht, hoe betrekkelijk weinig anderen hebben aangedrongen op vrijheid van onderwijs. Nu was het aantal der Afgescheidenen niet groot en dat der orthodox-Hervormden weinig talrijk. Tenminste, die warm voelden voor Christelijk onderwijs. En dezen vinden we dan ook wel onder de petitionarissen. Maar waar bleven de liberalen? Reeds voor de Februari-omwenteling had de *Arnhemsche Courant* al sterk aangedrongen op een petitionnement. Maar zonder succes [86]). En in het no. van 4 Mei 1848, riep een liberaal zijn medestanders toe in een ingezonden stuk: „Landgenooten petitioneert"! Toch merken we weinig van een actie voor aanneming van art. 183. Was het, omdat het liberale beginsel onder de breede volkslagen nog niet was doorgedrongen? Of was men, in den grond der zaak, bang voor de bijzondere school? Kan het ook zijn, omdat het godsdienstig beginsel sterker impuls is, dan een politiek principe?

Hoe het zij, het is een feit, dat vooral de Roomsch-Katholieken het leeuwenaandeel hebben gehad in de adresbeweging van 1848 vóór de vrijheid van onderwijs. Van deze zijde ging men zelfs zoover, onbeperkte vrijheid van onderwijs te verzoeken, zonder den eisch van bekwaamheid; maar, mocht deze volstrekt noodzakelijk zijn, dan moest de akte altijd en overal geldig zijn. Tal van geestelijken reageerden op het adres der Algemeene Synodale Commissie. Zij wilden, dat naast de openbare, ook bijzondere scholen zouden verrijzen daar het onderwijs, „reeds te lang aan kluisters heeft gelegen, waardoor het is gericht tegen de vrijheid

van godsdienst, tegen het recht en de plicht der ouders, om hun kinderen, naar de overtuiging van hun geweten, op te voeden, tegen het recht der bekwaamheid zich nuttig te maken."

Ook de Afgescheidenen kwamen met hun wenschen. Nevens enkele kerkeraden en leden der Afgescheiden gemeente, verzocht de Provinciale Kerkvergadering te Groningen „dat het lager onderwijs van alle banden worde vrijgesteld"; eenige Afgescheidenen uit Drente wezen op de onbillijkheid, dat zij schoolgeld moesten betalen voor scholen, waarvan zij uit godsdienstige overtuiging geen gebruik konden maken en waaruit de kinderen als niet gevaccineerd [87]) geweerd werden. Zij verheugden zich in de aanstaande vrijheid en verzochten, dat de Regeering zich niet mocht laten afschrikken, die vrijheid te verleenen. De „Christelijke vrienden" voegden hun stem bij die van hun gescheiden broederen en in hun vergadering van 4 Mei besloten zij een adres te zenden aan den Koning om vrijheid van godsdienstoefening en vrijheid van onderwijs.

Behandeling in het Parlement.

Toen het ontwerp grondwet den 20sten Juni 1848 met de Memorie van Toelichting de Tweede Kamer werd aangeboden, luidde het onderwijsartikel (nu art. 191 geworden): „De inrichting van het openbaar onderwijs wordt, met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen, door de wet geregeld. Het geven van onderwijs is vrij, behoudens het toezicht der overheid en bovendien, voor zoover het middelbaar en lager onderwijs betreft, behoudens het onderzoek naar de bekwaamheid en zedelijkheid des onderwijzers, het een en ander door de wet te regelen.

De Koning doet van den staat der hooge, middelbare en lagere scholen jaarlijks een uitvoerig verslag aan de Staten-Generaal geven."

In de Memorie van Toelichting gewaagde de Regeering van de veel en velerlei critiek, die buiten de Kamer op dit artikel was uitgeoefend. Door de wijzigingen, die zij erin had aangebracht, meende zij den middenweg te hebben gekozen, die tot bevrediging kon leiden. Evenwel achtte zij het gewenscht om een enkele toelichting te geven over het openbaar en bijzonder onderwijs en de reden mee te deelen, waarom zij van het stelsel van 1806 was afgegaan.

Van de veelbestreden uitdrukking: „met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen" gaf zij een verklaring, n.l. „er zal een openbaar onderwijs zijn, dat zich niet begeeft op het terrein der godsdienstige begrippen, en de inrichting van dat onderwijs zal door de wet worden geregeld; dat wil zeggen: zal uitgaan van het gezag." Maar tegenover dit openbaar onderwijs, „door den Staat ingesteld, aangekweekt, aanbevolen en beschermd" zal staan het recht van ieder, die volgens de wet bevoegd is, om onderwijs te geven; zal ook bestaan het recht der ouders, om naar hun overtuiging hun kinderen op te voeden en te doen onderwijzen. Door dit bijzonder onderwijs aan het toezicht van den Staat te onderwerpen, is gewaakt voor het recht van den Staat.

De Regeering moest toegeven, dat zij niet het uitsluitend recht heeft om onderricht te geven. Dit was wel de strekking van de wet van 1806, waardoor een monopolie was ontstaan. Daarom ging zij af van een stelsel, „dat vooral in den aanvang goede vruchten (had) gedragen; maar dat stelsel was reeds geknakt en ondermijnd, zoodat de overgang tot een nieuw een noodzakelijkheid (was) geworden." Want zij moest erkennen dat de wet van 1806 geen verdraagzaamheid meer stichtte, dat het stelsel van deze wet trouwens door het K.B. van 1842 reeds was ondermijnd, waardoor de wet reeds verscheiden jaren mank ging. Daardoor voldeed zij niet meer, vooral niet aan hen, die verlangen, dat de godsdienstige ontwikkeling van de eerste jeugd af gepaard ga met het verkrijgen van kundigheden. Voor deze laatsten zelfs is het onrechtvaardig.

Wij hebben gezien, dat de wet, door de behandeling in den Ministerraad en den Raad van State, verschillende wijzigingen had ondergaan. Maar verdere veranderingen zouden niet uitblijven. Want de conservatieve meerderheid in de Kamer mocht door den drang der gebeurtenissen eenigszins liberaal getint zijn, dit sloot niet in, dat zij volkomen vrijheid wilde geven aan hen, die tot nog toe hun druk maar al te zeer hadden gevoeld.

Daarbij kwam, dat naast dit politieke verschil er ook een godsdienstige tegenstelling bestond, waarop wij boven reeds wezen. En nauw hiermee verbonden was de zorg voor de gemengde, openbare school, die steunde op de wet van 1806. De besprekingen in de afdeelingen en de beraadslagingen in de Kamers leggen hiervan getuigenis af. Die zorg uitte zich in den telkens terugkeerenden eisch: Waarborgen [88]). Het Voorloopig Verslag loopt ervan over. De meerderheid wil wel toestemmen in vrijheid van onderwijs... mits alle scholen aan een nauwlettend toezicht der overheid onderworpen blijven (en) dat toezicht door de wet geregeld worde. „Voortdurend moeten de waarborgen van bekwaamheid en zedelijkheid blijven bestaan, want" moest die meerderheid vreezen, dat daardoor de zorg van de Regeering voor het openbaar onderwijs zou verflauwen, dan zou ze die toestemming niet geven. „Wanneer die meerderheid niet de meest mogelijke zekerheid" bij de Grondwet kreeg, dat al het goede, verworven door de wet van 1806, niet verloren zou gaan, zij zou haar veto moeten uitspreken. Om die zekerheid te verkrijgen stelt zij de voorwaarde, dat „al de aandacht der regeering op de openbare lagere school gevestigd blijve, zoodanig, dat deze nergens ontbreken en door haar goede inrichting en den geest van het door haar gegeven onderwijs, den nadeeligen invloed temperen of te niet doen de eigenaardige gebreken, die misschien maar al te zeer vele nieuw op te richten bijzondere scholen zullen aankleven." Daarom drong zij er zeer sterk op aan, dat een nieuwe waarborg in de wet werd vastgelegd, n.l. dat in iedere gemeente, zonder onderscheid, van overheidswege voldoend lager onderwijs worde gegeven."

Zij, die nog vasthielden aan het christelijk element op de openbare

school, kwamen in verzet tegen de bepaling, dat „de wettelijke regeling van het openbaar onderwijs zal moeten plaats hebben *met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen.*"

Sommigen betreurden het, dat deze uitdrukking in de wet kwam, anderen was de beteekenis ervan niet duidelijk. „Bedoelt men," zoo vroegen zij, „dat bij het geven van openbaar onderwijs geen zoodanige geloofspunten of leerstellige begrippen zullen mogen worden aangeraakt, waaromtrent tusschen de bestaande kerkgenootschappen verschil heerscht; of moet men hier aan de *godsdienstige begrippen* een nog ruimere beteekenis toekennen? In beide gevallen, en vooral in het laatste, laat zich voorzien, dat op openbare scholen bijna geen onderwijs zal kunnen worden gegeven in verscheiden vakken, waarvan de behandeling bijna onmogelijk is, zonder dat er iets wordt aangeroerd of gezegd, dat geacht kan worden niet met het godsdienstige begrip van dezen of genen te strooken." Daarom drongen vele leden erop aan, die „eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen te beperken."

Wanneer nu aan al die eischen was voldaan, zou de openbare school evenwel naar veler opvatting nog niet safe zijn. Daarom moesten er nog meer waarborgen worden gevraagd, opdat de bijzondere school geen te gunstige positie zou verwerven. Naast de vereischten van bekwaamheid en zedelijkheid moest aan den onderwijzer nog die van geschiktheid gesteld worden, terwijl nog gevraagd werd, of het niet noodig was, dat onder de vereischten voor den lageren onderwijzer de hoedanigheid van Nederlander moest worden gerekend.

Den 31sten Juli verscheen de Memorie van Beantwoording. De Regeering was tegenover de Kamer niet al te toeschietelijk. Zij stemde toe, wat zij ook reeds in de Memorie van Toelichting had uitgesproken, dat de regeering verplicht is te zorgen, dat er voldoende gelegenheid is tot het volgen van het openbaar onderwijs. „Om echter ten dezen aanzien de Regeering zoodanig aan banden te leggen, dat zelfs geen combinatie van kleine gemeenten zou kunnen plaats hebben, schijnt een al te uitgestrekten last en te grooten band op te leggen." Toch wilde ze niet al te sterk op haar stuk staan en maakte daarom geen zwarigheid „ter voldoening en tegemoetkoming aan de bezorgdheid der Kamer; in art. 2 de bepaling van art. 224 der (bestaande) Grondwet, taalkundig gewijzigd, op te nemen: „Het openbaar onderwijs is een voorwerp van de aanhoudende zorg der Regeering" [89]). Maar daarmee was zij dan ook zoo ver gegaan als zij kon, want, lezen wij, „na deze wijziging kan de regeering geen verdere wijziging noodzakelijk oordeelen". Wel waren er meer bezwaren opgeworpen, maar de Regeering meende, dat deze voortvloeiden „uit een verkeerd begrip der woorden: met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen". Deze woorden beteekenen toch in der daad niets anders dan „behoudens den eerbied, welken men aan ieders godsdienstige begrippen verschuldigd is. Geschiedenis, zelfs kerkelijke geschiedenis kan geleerd worden, zonder den eerbied uit het oog te verliezen,

welken men aan andersdenkenden verschuldigd is. Het voorschrift, hier gegeven, strekt alleen, om van de openbare scholen te weren, datgene wat men theologische twist noemt." Niet noodzakelijk achtte de Regeering een bijzondere bepaling over het Nederlanderschap, daar de geringe kennis van de taal wel een beletsel zou zijn. Zij kon in 't geheel niet treden in het verlangen van de meerderheid in de Afdeelingen om „boven een onderzoek naar zedelijkheid en bekwaamheid nog een ander onderzoek naar zoogenaamde geschiktheid in te stellen". Terecht merkten zij op, dat dit „de deur zou openzetten aan volstrekte willekeur, vermits daaromtrent zooveel gevoelens kunnen bestaan, als er beoordeelaars zullen zijn".

Toen het ontwerp met de Memorie van Beantwoording in de Kamer kwam, achtte deze, wegens de vele wijzigingen, een nieuw onderzoek in de Afdeelingen noodzakelijk, zoodat den 9den Augustus opnieuw een verslag werd uitgebracht door de Commissie van Rapporteurs. De Kamerleden hielden voet bij stuk. Zij, die afkeerig waren van vrijheid van onderwijs, hadden niet nagelaten dit opnieuw te doen uitkomen," omdat daardoor het lager schoolwezen een gevoeligen slag zou worden toegebracht en omdat de uitgaven sterk zouden vermeerderen, daar men het openbaar onderwijs zou moeten uitbreiden, om de nadeelige gevolgen van die vrijheid te temperen. „Ook de groote meerderheid bleef bij haar meening. Wel wilden ze toestemmen in de vrijheid van onderwijs, maar het was niet dan schoorvoetend", en die toestemming werd ondergeschikt gemaakt aan het verkrijgen van „waarborgen, dat daardoor het voortdurend bestaan van een goed lager schoolwezen niet in de waagschaal zou worden gesteld."

De wijziging, dat het openbaar onderwijs een voorwerp van aanhoudende zorg der regeering zal zijn, vonden ze van ondergeschikt belang. Zij wilden een positieve, in de Grondwet vastgelegde bepaling „dat overal in het Rijk van overheidswege voldoend openbaar onderwijs zal worden gegeven", waaronder zij verstonden „het openstellen der gelegenheid tot het erlangen van voldoend openbaar lager onderwijs voor de tot iedere gemeente behoorende jeugd, zonder dat men daarom de vestiging van een afzonderlijke lagere school ook in de kleinste gemeente vorderde." Overigens waren zij tevreden met de regeeringsverklaring betreffende de eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen.

Wel had de Regeering verklaard, verdere wijziging niet noodzakelijk te achten, maar toch boog zij voor de meerderheid in de Afdeelingen en gaf ze toe, om tusschen het laatste en het voorlaatste lid van art. 191 in te voegen: „Er wordt overal in het Rijk van overheidswege voldoend openbaar lager onderwijs gegeven [90]).

In de Kamer gekomen, werd het ontwerp opnieuw naar de Afdeelingen verwezen, waar men zich nog niet tevreden toonde. Nog achtte men het bestaan der openbare school niet gewaarborgd. Daartoe moest de ingelaschte alinea niet na die over de vrijheid van onderwijs geplaatst worden, maar er vóór, zoodat het duidelijk was, dat de nieuwe alinea

bij het openbaar onderwijs behoorde. En weer moest de Regeering toegeven, zoodat de zinsnede: „Er wordt overal enz." verplaatst werd vóór de woorden: „Het geven van onderwijs is vrij enz." Hiermee heeft de Kamer uitgedrukt, dat eerst het openbaar lager onderwijs verzorgd moest zijn, voor men mocht overgaan tot de toepassing van het nieuwe beginsel der vrijheid.

Toen den 16en Augustus de Algemeene beraadslagingen in de Tweede Kamer over het ontwerp begonnen, had het artikel zijn derde redactie. Het luidde nu: Het openbaar onderwijs is een voorwerp van de aanhoudende zorg der Regeering.

De inrichting van het publiek onderwijs wordt, met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen, door de wet geregeld.

Er wordt overal in het Rijk van overheidswege voldoend lager onderwijs gegeven.

Het geven van onderwijs is vrij, behoudens het toezicht der overheid, en bovendien, voor zoover het middelbaar en lager onderwijs betreft, behoudens het onderzoek naar de bekwaamheid en zedelijkheid des onderwijzers en het toezicht der overheid, beide door de wet te regelen.

De Koning doet van den staat der hooge, middelbare en lagere scholen jaarlijks een uitvoerig verslag aan de Staten-Generaal geven."

De strijd om de vrijheid van onderwijs, die in de Afdeelingen werd gevoerd, kennen we alleen in algemeene trekken uit de verslagen, die ons echter de strijders niet doen kennen.

Dit wordt anders als de Algemeene beraadslagingen in de Tweede Kamer beginnen. Dan komen de strijders voor het voetlicht, dan zien we ook, hoe de strijd wordt gevoerd, wie een groote rol hebben gespeeld, maar ook, wie er het zwijgen toe hebben gedaan.

Doch hoe groot het aantal dezer laatsten ook is, uit de Afdeelingsverslagen weten wij, dat de groote meerderheid slechts onder zekere, uitgebreide reserves met de vrijheid van onderwijs meeging, dat een kleine minderheid er, onder iedere omstandigheid tegen was en een ander deel, en dit waren vooral de Roomsch-Katholieken en de Antirevolutionairen de strijders leverde, die zouden kampen voor de vrije school. Vatten wij de Algemeene beraadslagingen en die over de afzonderlijke ontwerpen samen, dan treedt, als de verdediger van de vrijheid van onderwijs op den voorgrond de heer Æ. Baron Mackay, een der hoofdmannen van de Antirevolutionaire partij, die, om zijn tact en bekwaamheid, zijn oprechtheid, zijn rond en open karakter in en buiten de Kamer algemeen geacht en bemind werd [91]).

Hij was een van de steunpilaren van het Réveil en een warm aanhanger van de beginselen der „Christelijke Vrienden". Eerst sedert 11 Juli 1848 door de Provinciale Staten van Zuid-Holland tot lid van de Kamer benoemd, stond hij reeds dadelijk op de bres. Hij begon met erop te wijzen, dat hij de vrijheid van onderwijs niet vroeg als een gunst, maar als een recht. Dit is een opvatting, die tijdens de beraadslagingen niet

veel werd vernomen. Over het algemeen liet men steeds duidelijk uitkomen, dat men het toestaan van deze vrijheid beschouwde als een bewijs van goedgunstigheid.

Mackay behandelde 2 punten: 1. de verdediging van de vrijheid van bijzonder onderwijs en 2. de weerlegging van de daartegen ingebrachte bezwaren.

De vrijheid van onderwijs is een recht en een behoefte. Een natuurlijk en wettig recht van den vader om zijn kinderen naar zijn geweten, naar zijn keuze te doen opvoeden en onderwijzen. Want het recht van den Staat op het kind is onnatuurlijk. Dit laatste moge in verband staan met het stelsel van eenheid van Staat, „maar dit neemt niet weg" ging Spr. voort, dat mijn kinderen de mijne zijn en de Staat daarop geen recht heeft en ik, wat de Staat bewere, mijn kinderen vooreerst liever als de mijne beschouw en mij niet verplicht acht, die aan een Staat, die mij geen waarborg geeft voor een godsdienstige opleiding naar mijn overtuiging, ter vorming over te geven. Dat de Staat voor het onderwijs zorgt en zich van zijne zijde daartoe verplicht acht, en aan de verplichting voldoet, is mij wel; maar ik meen zijn recht op mijn kinderen te moeten weerspreken."

Daarna besprak hij de werking der wet van 1806, welker bepaling „omtrent het vrije bijzondere onderwijs nooit zijn uitgevoerd" ja, waarvan de uitvoering zelfs tegengewerkt is. En daarom is nu opgekomen de zoo sterke begeerte naar vrijheid van onderwijs.

Deze is ook een behoefte. De proef, genomen met de gemengde school door een Staat, die geen godsdienstige belijdenis heeft, is mislukt. Het probleem, dat moest worden opgelost, ging Spr. voort, is „dat de school niet alleen voor U, maar ook voor mij voldoende was." Toen ze dat niet meer was, begreep ik „welke de behoefte was van hen, die meer verlangden dan de openbare school geven kan en gevoelde de behoefte aan vrijheid voor en van allen." „Zoolang men de menschen niet brengt tot één geloof, brengt men hen niet tot één school."

Als de zaak eens werd omgekeerd en zij, die nu zijn uitgesloten, alle onderwijs in handen hadden en zij de kinderen gingen onderwijzen in allerlei zware leerstellingen en godsdienstige twistpunten, wat zou de nu bovendrijvende partij zeggen? Wat zou zij klagen en om vrijheid roepen! Welnu, dan is het niet meer dan billijk, dat die vrijheid ook wordt verleend aan hen, die zich nu bezwaard gevoelen.

Daarna kwam Mackay toe aan de weerlegging van de beschuldiging, dat de vrijheid van onderwijs zou leiden tot vorming van dweepers, tot godsdiensthaat en tot nadeelige concurrentie. Hij liet de practijk spreken. „De scholen waar een positief christelijk onderwijs gegeven wordt, bestaan" en iedereen kan er zich van overtuigen, dat daar geen dweepers worden gevormd. In de residentie bevindt zich de Hervormde diaconieschool en in een onzer grootste provinciën is er ook een, waar de zaak kan worden onderzocht.

Dat de vrijheid van onderwijs zou leiden tot godsdiensthaat, moet Spr. ontkennen. Was dit het geval, dan zou er onder de huidige wet verdraagzaamheid moeten bestaan. „Is de vereeniging tusschen Roomsch en onroomsch door de werking der wet van 1806 zoozeer bevorderd?"

Hierop kan geen bevestigend antwoord worden gegeven en Spr. sloot zich aan bij een afgevaardigde uit Gelderland, die in de Kamer verklaarde: „Wij zijn wel beschaafd en verlicht, maar de massa der Protestanten en Roomsch-Katholieken is nog zoo onverdraagzaam." Juist de gemengde school waar de minderheid door de meerderheid wordt gedwongen, wekt onvrede, wantrouwen, verdeeldheid.

Wat het laatste bezwaar betreft, de vrees voor concurrentie, dit gevaar is niet zoo groot. Zelfs de voorstanders van het gemengde stelsel gelooven er niet aan, daar men als zeker voorspelt, dat de ouders hun kinderen spoedig weer van de bijzondere school zullen afnemen, om ze naar de openbare te sturen. Daarbij komt, dat de concurrentie niet steeds nadeelig is, voor het wetenschappelijke en zedelijke is ze zelfs weldadig. De practijk van een der pas genoemde scholen kan dat bewijzen.

Men komt aan met het voorbeeld van België, om voor de slechte gevolgen van de vrijheid van onderwijs te waarschuwen, maar dit gaat niet op, daar door de vrijheid van onderwijs juist de Protestanten in het Roomsche land goede scholen, goed onderwijs en een Christelijke opleiding hunner kinderen naar hun geweten kunnen krijgen, wat zij op de gemengde scholen nooit zouden gehad hebben.

De heer Luyben (R.K.) zegt het in het algemeen met den heer Mackay eens te zijn, evenals Van Sasse van Ysselt (een der afgevaardigden van N. Brabant).

Dezelfde stroomingen, die wij, zooals wij boven opmerkten, bij de adres-beweging en in de brochures konden waarnemen, kwamen ook in de Kamer uit. Trouwens, in de Afdeelingsverslagen maakten wij mede kennis met die groote groep conservatieven, die begrepen, de vrijheid van onderwijs niet te kunnen keeren, en daarom riepen om waarborgen ten gunste van de gemengde school, ter bemoeilijking van de bijzondere.

Tot deze groep kunnen wij den heer van Rijckevorsel rekenen, die zijn vreugde uitspreekt over de ingelaschte zinsnede betreffende „de aanhoudende zorg der Regeering" en hieraan de verklaring toevoegt, dat dit meer is dan louter toezicht, want „het vereischt een krachtig en voortdurend werken, om het bestaande te verbeteren, aan te vullen, aan de behoefte van onzen tijd te doen beantwoorden."

Ook de beteekenis der zinsnede, dat van overheidswege overal voldoend openbaar lager onderwijs zal worden gegeven, wil hij nog eens duidelijk uiteenzetten. „Dit," zegt hij, „legt de Staat gewichtige verplichtingen op, die onvoorwaardelijk moeten nagekomen worden, zonder dat eenig bezwaar, van welken aard ook, de volledige vervulling mag terughouden."

Deze waarborgen zijn noodzakelijk geworden, nu de vrijheid van

onderwijs de plaats zal innemen van de beginselen van de wet van 1806, die het onderwijs met reuzenschreden heeft doen vooruitgaan. Zij deed den ijver van de onderwijzers ontwaken, deze werden meer ontwikkeld, de jeugd is er zedelijk door beschaafd, en vroegtijdig zijn „in de jonge harten de zaden van orde en ondergeschiktheid aan wet en overheid, van godsvrucht en christelijke verdraagzaamheid gelegd, waarvan ik," aldus de Spr. „voornamelijk den goeden geest der bevolking en de openbare rust toeschrijf, die wij in de dagen van beroering en omwenteling als in 1813, in 1830 en in dit jaar mochten genieten." Deze gunstige toestand zal zoo niet blijven, wanneer de heilzame voorschriften aangaande de waarborgen in de wet niet heilig worden nageleefd. Anders zal het onderwijs achteruit gaan. Het is dan ook met vreeze, dat hij de toekomst met deze nieuwe bepaling tegemoet gaat, want, inplaats dat de overheid zal beoordeelen of er een bijzondere school noodig is, zullen ze onbepaald kunnen worden gesticht. Er zal niet meer naar de bekwaamste en geschiktste man worden omgezien, maar ieder, die den vereischten graad heeft, kan onderwijs geven, wat groote concurrentie in de hand werkt. De bijzondere school zal nog meer dan vroeger, door die concurrentie van de ouders afhankelijk zijn. Deze zullen niet de beste scholen kunnen waardeeren, zij zullen hun kinderen naar de goedkoopste scholen zenden en dit is voor Spr. zeker zeer zorgwekkend: „niet weinigen zullen veellicht die scholen voor de beste houden, waar reeds aan jonge kinderen leerstellig onderwijs wordt gegeven en men ingewikkelde godgeleerde geschilpunten op den voorgrond plaatst. Er kunnen ook scholen ontstaan, waar het lager onderwijs meer tot voorwendsel, dan tot doel zal strekken en de maatschappelijke opvoeding der kinderen gebrekkig zal zijn. Zonder krachtige voorzorgen tegen deze mogelijke gevolgen der verleende vrijheid is de toekomst voor het Vaderland zeer bekommerend."

Zeer gereserveerd tegenover de vrijheid van onderwijs is ook de heer Cost Jordens, die zegt er niet onbepaald voor te zijn, maar de meening van de voorstanders niet geheel als ongegrond wil verwerpen. Zelfs wil hij er „in zekere mate" en „onder zekere voorwaarden eenige juistheid in erkennen. Vooral, omdat het vroegere stelsel, dat alleen van Staatswege onderwijs wordt gegeven, niet meer in zijn geheele zuiverheid bestaat, nu verschillende oorzaken en ook het Besluit van 1842 hetwelk tot bewaring van den vrede gemaakt is, hetzelve eenigermate uit elkaar heeft gerukt en ondermijnd." Eerlijkheidshalve moet Spr. erkennen, dat onder de wet van 1806 onrecht is gepleegd. Ik ben er ook verre van af, dat de uitvoering der bestaande voorschriften steeds en overal op een billijke of verstandige wijze heeft plaats gehad. Integendeel, bij meerdere toegevendheid hier en daar, zou men redelijke klachten hebben voorkomen. Het komt Spr. wat gewaagd voor, het beginsel van vrijheid van onderwijs in de grondwet op te nemen. Zelfs de waarborgen zijn voor hem nog niet voldoende, want „het blijft een beginsel, waarvan de voorstanders alle mogelijke partij zullen trekken, meer wellicht, dan

zij die het schreven, wilden of verlangden." Liever zou hij de regeling van het L.O. aan de wet overlaten, „dan kon men die mate van vrijheid toestaan, die de omstandigheden zouden wenschelijk maken of veroorloven, dan kon men daar bepalingen maken, die beter voor wijziging vatbaar zijn, dan een eenmaal uitgedrukt beginsel in een grondwet." Dat hij zich niet tegen het artikel zal verklaren is, omdat de Regeering heeft toegegeven aan veler verlangen, om overal van overheidswege lager onderwijs te doen geven.

De heer Van Leeuwen is minder pessimist. Ook hij zal zijn goedkeuring geven aan het ontwerp na de veranderingen, die het heeft ondergaan. De reden daarvan is, zegt Spr. „omdat ik onwankelbaar vertrouw, dat waarheid en deugd aan het eind steeds zegevieren en dat het thans vrij verklaard bijzonder onderwijs door het gezond verstand en de godsdienstige verdraagzaamheid onzer burgers wel gedwongen zal worden, om op den sedert vijftig jaren gevolgden weg niet om te keeren, ja, èn haar leerwijze, èn haar hulpmiddelen, èn haar kweekelingen zelfs, aan die openbare scholen te ontleenen, die wij bij deze voordracht aan ons volk overal van overheidswege verzekerd hebben."

Het kleine getal tegenstanders voelde eveneens behoefte hun stem te motiveeren.

De heer J. K. Baron van Goltstein noemde de vrijheid van onderwijs een begeerlijke zaak, maar zij behoort een zoodanige vrijheid te zijn, welke behoorlijk geregeld is, welke binnen behoorlijke grenzen is beperkt, een vrijheid, welke in den Staat, in welken wij leven, kan worden toegelaten en genoten.

Alleen die vrijheid van onderwijs is toelaatbaar, die kan worden overeengebracht met de verwezenlijking van het doel, dat de Staat zich moet stellen inzake het onderwijs, n.l. dat de ingezetenen in staat gesteld worden aan hun bestemming als menschen en burgers te beantwoorden. Om dat doel te bereiken moet de Staat zorg dragen voor het onderwijs. „Hij (de Staat) beoogt niets anders dan aan alle leden van denzelven de volkomen zekerheid, de rustige genieting van al hun rechten te verschaffen en hij is verplicht alle middelen onder zijn bereik staande, te bezigen, ten einde het voorgestelde doel te verwezenlijken." Het is uit dien hoofde, dat hij de leiding van het volksonderwijs op zich neemt en het toezicht over hetzelve uitoefent.

Na een lofrede op de wet van 1806 die door „het noodlottige besluit van den 2den Januari 1842 in haar uitvoering is belemmerd, zeide hij (hoewel hij den heer Mackay niet noemde, doelde hij toch zeer waarschijnlijk op diens rede): „Men gewaagt niet zelden van het recht des vaders, om over de opvoeding van zijn kind te beschikken, maar men zal het toch niet voor het uitsluitend eigendom des vaders willen doen doorgaan, over hetwelk hij naar welgevallen kan beschikken; en men vergeet daarbij, hoezeer dat recht beperkingen ondergaat, als de wet tusschen beide treedt, om de stoffelijke belangen des kinds te verzekeren.

Hoeveel te meer moeten zij geacht worden te moeten gelden als de zedelijke belangen deszelven in aanmerking komen?" „De vrijheid van onderwijs zal dus niet onvoorwaardelijk door ons kunnen worden goedgekeurd. Naardien wij haar onbestaanbaar achten met de verzekering van een behoorlijk volksonderwijs, zullen wij haar moeten afkeuren. Want door het oprichten van bijzondere scholen zal de leiding van het volksonderwijs aan den Staat worden onttrokken, terwijl het toezicht van den Staat over die scholen zeker niet veel zal beteekenen, wegens het groote aantal en de vrije keus van de leerstof. Wendt het oog slechts naar het naburig België en aanschouwt de vruchten, die de vrijheid van het lager onderwijs heeft voortgeteeld."

Ook de heer Van Haersolte zou tegenstemmen. Hij vindt het aantal waarborgen nog niet genoeg en voorziet dat daardoor „alle behoorlijk onderwijs (zal) ten gronde gaan." Want hij is niet tegen vrijheid van onderwijs, erkent zelfs met den heer Mackay, dat zij een natuurlijk recht is, maar die vrijheid moet voldoende beperkt zijn. En dit is niet het geval, wanneer men zich bepaalt tot de eischen van bekwaamheid en zedelijkheid van den onderwijzer. Er zou ook nog moeten vastgesteld worden, hoe groot het aantal scholen mocht zijn. Eveneens is de bijvoeging: Er wordt overal in het Rijk van overheidswege voldoend lager onderwijs gegeven, Spr. niet genoeg, daar het woord: voldoende, een te rekbaar begrip inhoudt. Is hier bedoeld, dat er openbaar onderwijs zal gegeven worden, als er gebrek is aan lager onderwijs in het algemeen, of alleen, zoo er gebrek is aan openbaar lager onderwijs?" Spr. voorziet een groot gevaar, n.l. dat vooral op het platteland de openbare scholen door de bijzondere zullen worden verdrongen. De uitdrukking „van overheidswege" is hem te vaag. Wie is de overheid? De lands-, provinciale-, of gemeentelijke? En als dit niet is aangegeven, dan zal de een het den ander overlaten, vooral als het geld kost, met het gevolg, dat er niets zal gebeuren.

Voordat tot stemming over het onderwijsartikel werd overgegaan, sprak de minister van Justitie, Donker Curtius nog een woord ter verdediging ervan. Opzettelijk, zoo vangt Spr. aan, zijn de vrijheid van vereeniging, van geloofsbelijdenis en van onderwijs in de grondwet opgenomen en niet slechts aan afzondelijke wetten overgelaten, opdat de grondwet „niet alleen zou zijn een optelling der instellingen, waardoor de Staat zou worden beheerd, maar opdat zij tevens zou wezen een grondslag tot bevrediging, opdat in de grondwet die beginselen zouden worden aangetroffen, die wij in gemoede meenden, dat tot bevrediging van den Staat zouden kunnen leiden. Nu het recht van vereeniging en de vrijheid van geloofsbelijdenis is erkend, is de vrijheid van onderwijs er een bloot gevolg van. Werd de inrichting van het onderwijs alleen aan de regeering overgelaten, dan zou er van de vrijheid van onderwijs niet veel terecht komen. De Protestanten zouden hun kinderen niet met gerustheid zenden naar de scholen, die door een Katholiek vorst en

Katholieke ministers werden gesticht, geleid en beschermd. Wij zouden klagen over dwang, indien zij naast die openbare scholen geen bijzondere mochten oprichten. De vraag is dan ook niet of duizend of tienduizend, of een millioen een belijdenis zijn toegedaan, maar alleen: wat is rechtvaardig? Rechtvaardig is, dat elk naar zijn meening zijn kinderen kan opvoeden en het recht der regeering is alleen, om toezicht te houden over de scholen, om te waken, dat bekwame onderwijzers dat ambt bekleeden; en naast dat recht staat niet een ander recht der regeering (want dat recht zou dwang daarstellen), maar de plicht der regeering, om te zorgen, dat er voldoende gelegenheid zij, op openbare, door het gezag beschermde scholen die kundigheden te verkrijgen, waarop elk volk moet prijsstellen. Ik herhaal, dit is geen recht, maar een plicht der regeering."

En als dan op de openbare school de godsdienstige begrippen van andersdenkenden worden geëerbiedigd, dan zal het openbaar onderwijs bloeien, beter dan door dwang, waaruit wantrouwen en onverdraagzaamheid voortvloeien. De Staat zal daarbij aan zijn verplichtingen voldoen, bij de grondwet aangegeven n.l. voortdurend waken voor het openbaar onderwijs, de inrichting daarvan bij de wet regelen en zorgen, dat overal voldoend openbaar lager onderwijs wordt gegeven.

Alsdan ziet Spr. de toekomst van het onderwijs hoopvol in en „vrijwillig zal alsdan ieder zijn kinderen daarheen zenden, waar voor den minsten prijs het beste onderwijs wordt gegeven".

Hier komt de minister met een nieuwe concessie aan de voorstanders van de gemengde school. Wel spreekt hij het niet onomwonden uit, maar toch doelt hij erop, officieel voor het eerst van de zijde der Regeering, dat op de openbare school voor den minsten prijs onderwijs zal worden gegeven.

De aanhangers van het gemengde stelsel kunnen gerust zijn, het ministerie is voor hun aandrang gezwicht en heeft over de geheele linie toegegeven. Na de rede van den minister werd Hoofdstuk X met 52 tegen 4 stemmen aangenomen. Tegen stemden Van Haersolte, Nedermeyer van Rosenthal, Van Goltstein en Borski.

Den 24sten Augustus werd het ontwerp-grondwet naar de Eerste Kamer gezonden, waar het in de Afdeelingen werd onderzocht. We beluisteren hier dezelfde klanken als in de Tweede Kamer, ook hier de „toegeeflijkheid" ten opzichte van de vrijheid van onderwijs, ook hier soortgelijke bezwaren. Een lid uit de vrees, dat hij „bij de toepassing van het aangenomen beginsel, verarming en verval voor den onderwijzer verwacht, die op het platteland veelal van de schoolgelden bestaat, of een aanzienlijk bezwaar voor 's lands kas, zoo men hem van 's Rijkswege eenige schadeloosstelling wil toekennen". Vele leden hadden liever het behoud van de wet van 1806 gewenscht, „die zulke voldoende uitkomsten voor het lager onderwijs opgeleverd heeft, dat de vreemden zelfs met lof daarvan gewaagden". Maar de waarborgen, die in het ontwerp zijn neer-

gelegd, doen hen hopen „dat de verdienstelijke leerwijs zooveel mogelijk behouden zal worden," en alzoo gerustgesteld, wilden ze hun toestemming niet onthouden.

Maar er werden ook stemmen gehoord tegen de vrijheid van onderwijs. Sommige leden „vreesden, dat veel van het goede, hetwelk naar hun inzien door de inrichting van het lager onderwijs hier te lande is gesticht, zou verloren gaan; dat men wel goedkoope, maar ook minder goede scholen zou krijgen; dat de bepaling, dat overal in het Rijk van overheidswege voldoend openbaar lager onderwijs zal worden gegeven, groote uitgaven voor het Rijk of de gemeente zal na zich slepen". Men stak de loftrompet over de wet van 1806 en klaagde over de maatregelen ten gevolge van het K. B. van 1842; toch waren er ook, die, hoewel groote bezwaren vindende in de voorgestelde wijzigingen ten aanzien van godsdienst en onderwijs, verklaarden niet te zullen tegenstemmen om de eensgezindheid niet te verstoren.

Bij de beraadslagingen in de Kamer over Hoofdstuk X sprak o. a. de heer J. H. Baron van Lijnden van Lunenburg [92]). Hij vond de toekomst niet zeer hoopvol, als vrijheid van onderwijs zou worden vergund. Al het goede, dat tot hiertoe was gesticht, zou verloren gaan. De beste scholen zullen door minder goede, maar goedkoopere worden verdrongen, de onderwijzers zullen nog soberder bestaan hebben, waardoor ze naar bijverdiensten zullen omzien, zoodat de school bijzaak wordt. Daarbij komt dat de verdraagzaamheid niet zal worden bevorderd, wanneer vooral ten plattelande verschillende scholen der kerkgenootschappen naast elkaar komen te staan. Dan zal er een scherpe scheidingslijn getrokken worden tusschen Protestantsche en R. Katholieke kinderen, wat tot allerlei onaangenaamheden en botsingen aanleiding zal geven.

Den 8sten September werd het ontwerp in de Eerste Kamer met 23 tegen 3 stemmen aangenomen.

Nadat de Tweede Kamer uiteengegaan was, kwam die in dubbele getale den 18en September te zamen, waar bij Koninklijke Boodschap het ontwerp-grondwet werd ingediend. Ook hier ging het eerst naar de Afdeelingen, waar, wat betreft het onderwijs, voornamelijk dezelfde punten naar voren werden gebracht, waarover reeds meermalen van gedachten was gewisseld. Weer achtten vele leden het noodzakelijk nog eens vast te leggen, wat onder de uitdrukking „met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen" moest verstaan worden en stelden zij er prijs op, den nadruk te leggen op den zin, die de regeering er aan gehecht had. De uitdrukking „van overheidswege" gaf tot uiteenloopende beschouwingen aanleiding. Sommigen wilden hier onder verstaan de landsregeering, zoodat de gelden, benoodigd voor het openbaar onderwijs, uit de schatkist moesten gevonden worden. Was dit niet het geval, dan zouden zij zich tegen de vrijheid van onderwijs moeten verklaren, daar de waarborg, „dat de vrijheid van onderwijs aan den voortdurend

gunstigen toestand van het lager schoolwezen geen nadeel zal kunnen toebrengen geheel of grootendeels te loor zou gaan". Andere leden waren van meening, dat de grondwet hier volkomen vrij laat, wie met de kosten van het openbaar onderwijs zal worden belast. Dit verschil maakte een nadere verklaring van de Regeering zeer gewenscht.

Bij de Memorie van Beantwoording werd aan dien wensch voldaan. „Wat betreft de uitdrukking „van overheidswege"," lezen wij daar, „zoo merkt de Regeering op, dat deze uitdrukking is gebezigd, omdat tot bereiking van het voorgestelde doel veelal de medewerking en hulp der provinciën en gemeentebesturen zal moeten worden ingeroepen; maar zij voegt erbij, dat zij het blijft houden voor een plicht der staatsregeering, om dáár, waar deze medewerking en hulp te kort mocht schieten te zorgen, dat aan de bepaling der grondwet worde voldaan, en alom de gelegenheid tot verkrijging van voldoend openbaar lager onderwijs worde gegeven."

Den 23sten October vingen de Algemeene Beraadslagingen aan. Ook hieruit blijkt telkens weer de vrees, dat de openbare school niet safe zal zijn, als vrijheid van onderwijs wordt toegestaan. Men heeft waarborgen gekregen, maar het is, alsof men bang is, dat ze nog niet voldoende zullen helpen. Daarom wordt op die waarborgen bij herhaling de nadruk gelegd. Zoo was de heer Lotzy dankbaar, dat de gewone Tweede Kamer door allerbelangrijkste verbeteringen de voorgedragen wetten aannemelijk had gemaakt o. a. doordat van overheidswege overal lager onderwijs zal worden gegeven.

De heer Sloet drong aan op het uitoefenen van toezicht door den Staat. Was dit voldoende, dan was hij het er mee eens, dat „ieder zooveel mogelijk vrijheid moet hebben zijn kinderen, het dierbaarste wat hij bezit, aan hen toe te vertrouwen, die hij er geschikt toe acht."

De heer Jespers wees er nog eens op, dat „de regeering niet is ontslagen van de door elken Staat plichtmatige zorg, om allerwege, waar daaraan behoefte zal bestaan, in het lager onderwijs doelmatig te voorzien."

Ook De Bosch Kemper sloeg op hetzelfde aanbeeld: „Geen vrijheid van onderwijs, zonder uitdrukkelijke bepaling, dat de regeering zal zorgen, dat in iedere gemeente openbaar onderwijs van overheidswege gegeven worde."

Maar er waren ook leden, die meer sympathiek stonden tegenover de vrijheid van onderwijs. Van Reede van Outshoorn wilde de wetsontwerpen niet in massa verwerpen, omdat er tal van goede dingen in voorkomen, o. a. „omdat het den ouderen zal zijn vergund hun kinderen naar hun overtuiging en volgens hun godsdienstige meening op te voeden, zonder door in het vaderlijk recht ingrijpende bemoeienissen van autoriteiten daarin te worden belemmerd."

De heer Schiff noemde vrijheid van vereeniging, van godsdienst en onderwijs zoovele aangename kenteekenen der natuurlijke vrijheid. Ook

Caan was voor volkomen vrijheid van onderwijs en, zeide hij: „Ik herinner mij o. a. nog met leedwezen in mijn straks genoemde voormalige ambtsbetrekking (lid van Ged. Staten van Z. Holland) afwijzende dispositiën te hebben zien nemen op verzoeken van zeer bekwame mannen, om bijzondere scholen op te richten."

Daartegenover stonden weer anderen, die meenden, dat het op een teleurstelling zou uitloopen.

Zoo verwachtte den heer Op ten Noort, dat de vrijheid van onderwijs wel misnoegen zal doen bedaren, maar de tevredenheid zal niet onvermengd blijven, als de hooge belastingen komen, omdat naast bijzondere scholen onbezochte openbare zullen staan, door den Staat bekostigd. De heer Van Nispen tot Sevenaer sloot zich hierbij aan als hij zeide: „Ik ontveins mij ook geenszins, dat de bepalingen omtrent de vrijheid van onderwijs zoodanig zijn gesteld, dat voor de billijke verwachtingen van velen onder Nederlands bevolking waarschijnlijk teleurstelling staat te duchten; terwijl voorzeker vermeerdering van lasten uit die bepalingen zullen voortvloeien."

In de zitting van 4 October vingen de beraadslagingen over de afzonderlijke ontwerpen aan. Hoofdstuk X kwam den 7en aan de orde. Was de discussie al niet over zooveel personen verdeeld als in de gewone Tweede Kamer, de voor- en tegenstanders van het bijzonder onderwijs stonden niet minder scherp tegenover elkaar. Het Christelijk volksdeel vond een bekwamen verdediger van zijn rechten in Mr. Willem Baron van Lijnden, afgevaardigd door de Staten van Gelderland. Hij bezat groote liefde voor het Christelijk onderwijs, wat hij toonde als medeoprichter van de school op den Klokkenberg en als redacteur van het Nijmeegsch Schoolblad, en het behoeft niet te verwonderen, dat hij in een goed gedocumenteerde rede te velde trok voor de vrijheid van onderwijs. Hij begon met erop te wijzen, dat dit beginsel het volk in 2 kampen had verdeeld, die een strijd voerden, waarin men bijna geen neutraliteit, al was die ook gewapend, toestond. Want men gevoelde, dat het hier een levensvraag gold. Het is daarom van belang te onderzoeken, of het dus bevrediging zal schenken. Daartoe wilde Spr. drie vragen beantwoorden.

1. Bestaat er noodzakelijkheid tot verandering?

Velen gevoelen die noodzakelijkheid niet, daar zij meenen, dat het onderwijs zeer voortreffelijk is en het alleen een onderwerp van bloot maatschappelijk belang is.

Anderen, die alleen een onderwijs deugdelijk rekenen, dat op positief-christelijke beginselen steunt, zoeken nog iets meer. Spr. vindt het „een allernadeeligst systeem", dat op de scholen verschillende gezindten tezamen worden gebracht, *a.* omdat de vereeniging gedwongen is, gedwongen door den Staat, die uitgaat van het revolutionaire beginsel, dat de kinderen zijn eigendom zijn en de ouders hoogstens als vruchtgebruikers mogen worden beschouwd. De Memorie van Toelichting staat hierbij zelfs aan zijn zijde, waar de Regeering hier in moet erkennen dat „dwang mistrouwen

opwekt en uit mistrouwen kan geen verdraagzaamheid geboren worden".

b. omdat het geven van voldoend onderwijs onmogelijk is. Alleen de ouders kunnen bepalen, wat *voldoend* onderwijs is, terwijl nu de Staat, als een Oostersch despoot, dit decreteert. Maar de ouders vinden het onvoldoende, want Vaderlandsche geschiedenis kan op de gemengde school niet naar den eisch worden onderwezen. Hoe zal de onderwijzer zonder aanstoot te geven, oorzaak en gevolgen van den tachtigjarigen oorlog, aard en invloed van de Kerkhervorming en van zoo menig ander punt in de geschiedenis aan de kinderen kunnen mededeelen? Of hij moet dingen verzwijgen of hij moet ze verdraaien.

c. omdat zij onverdraagzaamheid brengt. De bewijzen hiervoor zijn niet moeilijk te leveren. „Waar," zoo gaat Spr. voort, „zijn de vruchten van die verdraagzaamheid, welke de gemengde school gezegd wordt bij voorkeur op te leveren? Ik heb in deze vergadering de groote massa onverdraagzaam hooren noemen en ik geloof, dat dit een waar woord was. Ik kan niet zeggen zeer verdraagzame gesprekken gehoord, verdraagzame petitiën gelezen, verdraagzame redeneeringen te hebben hooren voordragen, bij gelegenheid dat er sprake is geweest van wijziging van het openbaar lager onderwijs." Zelf moet de Regeering erkennen in de Memorie van Toelichting: „De inrichting van het onderwijs naar de wet van 1806 heeft misschien te dien tijde verdraagzaamheid gesticht. Zij doet het thans niet meer."

Ook de strekking van het tegenwoordig openbaar onderwijs geeft velen grond tot ontevredenheid. Deze is, zegt Spr., „naar mijn innige overtuiging onchristelijk, daardoor gevaarlijk, daardoor verwerpelijk." Bewijzen? Spr. wil er slechts een enkel noemen, daar door anderen elders reeds velen hiervoor zijn bijeengebracht: de Bijbel mag op de gemengde school niet gelezen worden, zelfs niet, volgens een commissaris des Konings [93]) op scholen, alleen bezocht door Protestantsche kinderen, wat in strijd is met de wet. Ook hier is het de Memorie van Toelichting die Spr. aanhaalt als bewijs, dat hij niet alleen staat met zijn gevoelen, want de Regeering erkent zelf, „dat het tegenwoordig stelsel van onderwijs voor hen, die verlangen, dat de godsdienstige ontwikkeling van de eerste jeugd af gepaard ga met het verkrijgen van kundigheden, niet alleen onvoldoende, maar zelfs onrechtvaardig is".

Zoo komt Spr. tot een bevestigend antwoord op de vraag of er noodzakelijkheid tot verandering bestaat.

De tweede vraag die Spr. stelt is: „Kan de gevraagde en voorgestelde vrijheid van onderwijs in billikheid geweigerd worden?" Een bevestigend antwoord hierop hebben de tegenstanders van die vrijheid dadelijk gereed, want, zeggen zij: de uitkomsten van het bestaande stelsel weerleggen al uw argumenten.

Immers: *a.* de boom moet goed zijn, omdat de vruchten smakelijk zijn. *b.* de vreemdeling brengt er hulde aan. *c.* geen menschelijke instelling is zonder gebreken.

Ook deze drie punten wil Spr. onder de oogen zien. Allereerst de vraag of de vruchten goed zijn. Is het nu opgroeiende geslacht een toonbeeld van degelijke kennis, wezenlijke beschaving, kennis van Gods Woord? Het antwoord hierop moet ontkennend luiden, want het lager onderwijs, zooals het nu is, kweekt oppervlakkigheid, de meeste kennen niets meer dan lezen en schrijven en zijn onkundig van de meest gewone dingen. Spr. heeft dit door eigen waarneming.

Over de zedelijkheid onder ons volk valt niet meer te roemen dan in het buitenland. Eerbied voor de ouders en overheid is niet aan de orde van den dag. En hiervan is ook de lagere school schuld. Spr. is het geheel eens met het adres van een vijf en dertigtal ouders uit de Bommelerwaard, waarin o. a. staat: „De adressanten stellen bijzonderen prijs op de vrijheid van godsdienst en onderwijs; de laatste achten zij van des te meer belang, daar de tegenwoordige inrichting van het onderwijs, volgens hun meening, niet die gunstige uitkomsten van beschaving oplevert, die wel wenschelijk zijn; volgens hun oordeel nemen hoogmoed, ongodsdienstigheid, lichtzinnige ongevoeligheid dermate de overhand, dat het waanwijze kind, misleid door de steeds opgevijzeld wordende hooge waarde van den mensch en de z. g. verlichting, zich inbeeldt alles beter te weten dan de ouderen, hetgeen allerlei nadeelige gevolgen heeft, terwijl ook omtrent de kennis der Christelijke godsdienstleer een allertreurigste onkunde bij de schooljeugd heerscht; men onderwijst wel theoretisch godsdienstige en zedelijke beginselen; maar de thans heerschende zedelijke krankheid zal meer en meer verergeren en met de voortzetting eener peripatetische wijsbegeerte en van een verderfelijk scepticisme van kansel en katheder zich eindelijk in een heidensche onwetendheid oplossen."

b. Wat het oordeel der vreemdelingen betreft, dit is onlangs door Groen van Prinsterer in een vlugschrift getoetst aan de werkelijkheid en toen is gebleken, dat sommigen niet in de gelegenheid geweest zijn, om met kennis van zaken te spreken; dat Cousin niet alleen lof, maar ook berisping heeft uitgesproken, welke laatste men achterwege heeft gelaten. Hij heeft aangetoond, dat vreemden ook stellige afkeuring hebben doen hooren, als Fliedner, Thiersch e. a. Men heeft tot in het belachelijke met deze vreemdelingen gedweept, zoodat men zelfs zoover is gegaan, om den Spanjaard Ramon de la Sagra het honorair lidmaatschap van een onderwijzersgezelschap in ons land aan te bieden.

c. en wat het derde punt aangaat, moet men toestemmen, dat er wel gebreken zijn, maar het zijn er slechts weinige, naar men zegt. Spr. moet erkennen, dat de gebreken meer in de toepassing, dan in de wet zelve gelegen zijn. Want was de wet van 1806 onpartijdig uitgevoerd, de klachten over het lager onderwijs zouden minder hevig, de begeerte naar meer vrijheid minder algemeen geweest zijn. Die wet erkende het recht tot oprichting van bijzondere scholen der 1e klasse, blijkbaar met het doel om allen, die de openbare scholen òf niet konden òf niet wilden

bezoeken, gelegenheid te geven zich zelven een school te openen. Wel werd de vergunning hiertoe verleend, maar alleen aan de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen, omdat deze in den smaak viel van de heerschende partij. De Koning wilde aan de bezwaren van de bezwaarden tegemoet komen en gaf het K. B. van 1842, dat gegeven was, om geslagen wonden te heelen, maar in de handen van de meerderheid tot zwaard heeft gediend om nieuwe wonden te slaan. Het besluit is juist uitgevoerd ten nadeele van hen, ten wier gunste het genomen was.

Die dwang, ging Spr. voort, moest ophouden. Het recht van de ouders om hun kinderen naar hun geweten en overtuiging te doen onderwijzen, moet niet langer miskend worden. Daarom kan de gevraagde vrijheid niet langer geweigerd worden.

De derde vraag die Spr. aan de Kamer voorlegt is: „Voldoet het ontwerp aan de bestaande behoefte? In vele opzichten, ja. Ten eerste, omdat openbaar en bijzonder onderwijs duidelijk onderscheiden worden. Art. 224 der vorige Grondwet is behouden, n.l. dat het openbaar onderwijs een voorwerp is van de aanhoudende zorg der Regeering. Was die zorg tot nu toe ontaard in overheersching, hiervoor is thans gewaakt, door de bepaling, dat de inrichting van het openbaar onderwijs bij de wet zal worden geregeld. Verder zal dit openbaar onderwijs gegeven worden met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen. Volgens de Regeering beteekent dit, dat men zich niet begeeft op het terrein van ieders godsdienstige begrippen, d. w. dus zeggen, dat men ze verzwijgt, hetgeen iets anders is dan eerbiedigen. Deze bepaling is derhalve onuitvoerbaar en zal leiden tot een bloot wetenschappelijk onderwijs, zonder eenige opleiding tot Christelijke en maatschappelijke deugden, zooals de wet van 1806 dit verlangde. En wanneer zoo de godsdienst uit de school is verbannen, zal dit oorzaak zijn, dat de behoefte aan bijzondere scholen te meer gevoeld zal worden.

In de derde plaats is in de wet opgenomen, dat het onderwijs overal van overheidswege zal gegeven worden. Dit is een concessie aan de heerschende partij, bang als zij was om haar uitsluitende positie te verliezen.

Er zal dus een soort heerschende school zijn als toepassing van het beginsel: De kinderen behooren aan den Staat.

Het gevolg zal zijn, dat wellicht op vele plaatsen overtollige scholen zullen komen, waarom Spr. deze bepaling niet kan goedkeuren.

Maar het meest gewichtige van alles is: Het geven van onderwijs is vrij, behoudens het toezicht der overheid, en bovendien, voor zoover het middelbaar en lager onderwijs betreft, behoudens het onderzoek naar de bekwaamheid en zedelijkheid des onderwijzers, het een en ander door de wet te regelen. Het is dus gedaan met de speciale admissie. Na zooveel onrecht was de afschaffing van de autorisatie onmisbaar. Er bestaat behoefte aan die vrijheid. Geen teugellooze vrijheid, zooals in België, en zooals de tegenstanders willen doen gelooven, maar een,

die door deugdelijke waarborgen, als toezicht van de overheid en onderzoek naar bekwaamheid en zedelijkheid van den onderwijzer is beperkt. „De slotsom mijner beschouwingen" aldus vervolgde Spr. „is deze dat het ontwerp ons geeft, waarop wij recht hebben en ons niet kan geweigerd worden; dat, hoezeer ik de voorgestelde inrichting der gouvernementsscholen moet betreuren en afkeuren, ik echter meen, dat, zoo deze bepalingen worden aangenomen en uitgevoerd, vele bezwaren zullen zijn opgeheven."

„En nu nog één wensch. Zij is aan de Regeering gericht. Die vrijheid van bijzonder onderwijs worde, na aanneming der wet, dadelijk erkend en toegepast. Men wachte daarmee niet tot over één of twee jaren. Het worde niet langer geduld, dat hetgeen hier geweigerd wordt, krachtens dezelfde verordeningen elders wordt vergund. Die ergernis worde voorgekomen, dat onrecht worde hersteld!" Spr. schijnt te dezen optimistisch en van goed vertrouwen tegenover de voorstanders der gemengde school, die de wet zullen moeten uitvoeren. Want, zoo gaat hij voort, „die wensch zal niet onverhoord blijven: de woorden der Regeering zelve waarborgen mij dit. In de Memorie van Antwoord lees ik op wetsontwerp No. XII: „dat de Regeering bevoegd, zelfs verplicht is, om de gewijzigde beginselen der grondwet dadelijk in uitvoering en toepassing te brengen, door het aanwenden van alle zoodanige rechtmatige middelen, als haar daartoe ten dienste staan." „Een loyale en volledige toepassing dier bepalingen (n.l. de wet van 1806) alleen zal met geduld de wet doen verbeiden, die het onderwijs overeenkomstig de thans vast te stellen beginselen regelen zal."

Of is het misschien de vrees, dat men zal talmen met een nieuwe onderwijswet, die hem deze woorden ingeeft? Het is niet onwaarschijnlijk, tenminste, zijn medestander de heer Mackay is er ook niet al te gerust op. En van die ongerustheid geeft hij in zijn rede blijk, als hij de Regeering vraagt het onrecht, dat tot nu toe gepleegd is, niet te doen voortduren gedurende den tijd, dat er nog geen nieuwe onderwijswet is aangenomen. Want hoewel is bepaald, dat binnen het jaar zulk een wet moet worden voorgedragen, dit zegt nog niets van de aanneming ervan. Daarom verlangt Spr. in afwachting van de nieuwe wet „inmiddels het genot der vrijheid, die welke de wet van 1806 verleent, en daar het bekend is, dat de Koninklijke besluiten, die de uitvoering dier wet in vrijgevigen zin moesten bevorderen, door provinciale, plaatselijke en gemeente-besturen, die in deze beslissen, juist geïnterpreteerd zijn in een zin, om die vrijheid tegen te werken, zoo is (zijn) vraag, of de Regeering die interpretatie zal blijven dulden en die niet nader toelichten, ten einde de ongelijke en onrechtmatige beslissingen te doen ophouden, en nu te doen genieten wat de wet te genieten geeft."

De heer Sloet, een voorstander van de gemengde school, valt geheel en al uit den toon. Alom was de lof gezongen van den onderwijzersstand en van de wet van 1806 en in de Kamer werd hieraan van de zijde der

voorstanders van de gemengde school druk meegedaan. Sloet is het in zekeren zin echter met Van Lijnden eens wat betreft de ophemelende loftuitingen, waarmede de vreemdelingen ons lager onderwijs hebben geprezen. Ook hij vindt ze overdreven. Hoe eervol ze ook mogen zijn, ze hebben veel nadeel toegebracht. „Zij hebben de eerzucht geprikkeld van hen op wier hoofd de lof nederdaalde; zij hebben de ijdelheid gestreeld der schoolmeesters; wat zeg ik? die bestaan niet meer; zij zijn door heeren onderwijzers der jeugd vervangen; de ondermeesters hebben voor jongeheeren kweekelingen plaats gemaakt en de mejuffrouw is aan de schoolmeestervrouw opgevolgd; de schoolmeestersgezelschappen zijn met zucht tot standsverheffing wetenschappelijke genootschappen geworden, waar redevoeringen gehouden en beroemde personen tot eereleden gemaakt worden, gelijk zulks onlangs met een vermaarden Spaanschen schrijver, zooals ik gehoord heb, heeft plaats gehad. Het toezicht van het lager onderwijs is niet aan practische mannen toevertrouwd en de grieven, welke in later tijd tegen het schoolonderwijs zijn ingebracht, schrijf ik veelal aan de verkeerde keuze van schoolopzieners toe. Want wat leeren de kinderen op de scholen? Behalve in het lezen en schrijven, wordt hun onderwijs gegeven in de algemeene en vaderlandsche geschiedenis, in de mathesis en algebra, physica en sterrekunde.

Op de scholen worden kinderen aangetroffen, die u de sterrebeelden aan den hemel weten op te noemen en aan te wijzen, maar geen begrip van eenig handwerk of ambacht hebben."

Sloet had hiermee den knuppel in het hoenderhok geworpen en evenals tegen Van Lijnden en Mackay trok men ook tegen hem van leer.

De heer Van Rijckevorsel maakte zich op, om eerst de verdedigers van de vrijheid van onderwijs onder handen te nemen en daarna den heer Sloet van repliek te dienen. Hij maakt bezwaar tegen den wensch, om de vrijheid van onderwijs direct toe te passen, want hij is bang, dat dan de waarborgen, in de grondwet neergelegd, niet tot hun recht zullen komen. Daarom, zegt Spr., „zoolang de nieuwe wet niet bestaat, moet die van 1806 in volle werking blijven, meer verlang ik niet, doch dat verlang ik ernstig en geheel!" Nu krijgt de heer Sloet een beurt en, evenals hij in de enkele Kamer reeds deed, zingt Spr. hier den lof der onderwijzers en zegt te durven beweren, „dat in het lager onderwijs steeds vooruitgang te bespeuren was; de onderwijzers begrepen meer en meer de waardigheid van hun beroep, zoodat zij de kinderen niet alleen in het lezen en schrijven onderwezen, maar ook tot menschen, in den edelsten zin des woords, ja tot Christenen hebben trachten op te leiden, indien men het leerstellige uitzondert, hetwelk, naar (zijn) oordeel, niet op de lagere school te huis behoort."

Ook bestrijdt hij den heer Sloet, waar deze het onderwijs de schuld gaf, dat velen zich boven hun stand verhieven. Hij kan hierin niet meegaan, maar schrijft aan het wel ingerichte onderwijs het behoud der orde en kalmte in 1813 en 1830 en in deze dagen toe. De rust is ons

bewaard gebleven „niet omdat de lagere klassen met die (de bestaande) constitutie tevreden waren, maar omdat hun geleerd was, eerbied te koesteren voor God in den hemel, die alles bestuurt en voor de over ons gestelde overheid; omdat het onderwijs in ons vaderland waarlijk goed was en de meerderheid der onderwijzers in Nederland het gewicht van hun roeping gevoelen."

Ook de heer Van Dam van Isselt moet protesteeren tegen de meening van den heer Sloet over de zelfverheffing van de onderwijzers. Wel erkent hij, dat de zucht naar weelde oorzaak is van het pauperisme en het verval van den middenstand, maar dit wordt niet dan bij uitzondering bij de onderwijzers gevonden. Waar hij lange jaren met velen hunner in aanraking is geweest, moet hij erkennen, dat tal van onderwijzers met goeden lust hun beste krachten wijden aan de opvoeding der jeugd en hij weet met welke moeilijkheden, zorgen en telkens terugkeerend verdriet die stand te worstelen heeft.

De heer Van Lijnden vindt in hem een tegenstander, wanneer deze zegt, dat de zinsnede „met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen" zou inhouden, dat het godsdienstig onderwijs zou uitgesloten zijn. „Ik vlei mij," meent Spr., „dat de bepalingen der wet van 1806 waarin van het aankweeken van algemeene Christelijke begrippen gesproken wordt, bewaard zullen blijven, en indien men dan zorgvuldig vermijdt, om op de school die geschilpunten aan te roeren, welke op de kerkleer betrekking hebben, dan meen ik, dat een aldus ingericht onderwijs tot heil van het opkomend geslacht in het belang van het vaderland zal zijn. Hoewel ik niet tot de vromen behoor, zoo geloof ik echter, dat van het onderwijs op de openbare scholen geen heilrijke vruchten zullen geplukt worden, wanneer aan de jeugd geen begrip van deugd gegeven en geen eerbied voor ouders en wetten, maar vooral voor den Oppersten Bestierder van het heelal ingeprent wordt. Ik vraag daarom een geruststellende verzekering van de Regeering, want ik zou, indien ik die niet ontving en het werkelijk de bedoeling bleek te zijn om op de lagere scholen volstrekt geen godsdienstig onderwijs te doen geven mijn goedkeurende stem aan het voorgedragen wetsontwerp moeten onthouden.

De minister van Justitie, die Hoofdstuk X moest verdedigen, had een gemakkelijke taak, daar tegen het onderwijsartikel geen eigenlijke bedenkingen waren geopperd. De heer Van Dam van Isselt kon gerust zijn, want Z. E. gaf de verzekering, dat de regeering haar plicht hoopte te vervullen om overal gelegenheid te verschaffen tot het geven van lager onderwijs, niet met terzijdestelling van den godsdienst en den diepen eerbied, welke de mensch aan het Opperwezen verschuldigd is, maar met eerbiediging van de gevoelens van andersdenkenden.

Geen dwang meer voor hen, die met de openbare school niet meer tevreden zijn, en hier toont minister Donker Curtius zijn liberale gevoelens, „ik behoor niet tot die halve vrijzinnigen, die aan gelijkdenkenden als zij, vrijheid toestaan en die aan andersdenkenden weigeren."

Wat de wenschen van de heeren Van Lijnden en Mackay betreft, deze kon de minister wel niet geheel vervullen, want zoolang er nog geen nieuwe onderwijswet is, mag die van 1806 niet terzijde gesteld worden, maar hij verwacht, „dat een regeering, die de vrijheid van onderwijs heeft voorgesteld, al wat mogelijk is, zal aanwenden om de betrekkelijk dit onderwerp nog bestaande wettelijke bepalingen in een milden zin toe te passen".

Nu werd Hoofdstuk X met 108 tegen 5 stemmen aangenomen.

Tegen stemden: Van Haersolte, Borski, Cock, Nedermeyer van Rosenthal en Van Goltstein.

Nadat den 7den October de wetsontwerpen waren afgehandeld, werden zij naar de Eerste Kamer gezonden, die ze in de Afdeelingen onderzocht, waarna zij den 11den October door dit lichaam werden aangenomen (Onderwijswet 22 tegen 4 stemmen) en den 14den October door den Koning geteekend.

Een belangrijke arbeid was verricht, waardoor ons volk kwam te staan aan het begin van een nieuw tijdvak, ook ten opzichte van het onderwijsvraagstuk. En dit was niet het minst belangrijke van de vele kwesties die aan de orde waren gekomen. Geen artikel was er dan ook in het ontwerp, waarover zooveel is gesproken en waarover de ideeën zoo uiteen liepen.[94]). Fel stonden de twee stroomingen tegenover elkaar, vóór of tegen de vrijheid van onderwijs. Zoowel in het Ministerie en in de Kamer als onder het volk kon men ze onderscheiden: aan den eenen kant de liberalen, met de Roomsch-Katholieken en de Antirevolutionairen, aan den anderen kant de sterke conservatieve richting. En deze laatste heeft het haar tegenstanders niet gemakkelijk gemaakt. De liberale minderheid, die de grondwetsherziening had doorgezet, heeft wat water in den wijn moeten doen. Herhaalde malen heeft ze zichzelf moeten verloochenen, als de aanvallen der conservatieven nu hier, dan daar werden ondernomen. Vergelijken wij dan ook art. 183 van het oorspronkelijke ontwerp met art. 194 van de grondwet, zooals ze is aangenomen, dan zien wij een aanmerkelijk verschil. Reeds in den Ministerraad moesten de liberalen toegeven en werd overheidstoezicht op het onderwijs verplichtend gesteld, terwijl ook den eisch van een onderzoek naar de zedelijkheid van den onderwijzer in het ontwerp werd neergelegd. Daarna stond het bloot aan de aanvallen in de Afdeelingen en weer moest de Regeering de eischen der tegenstanders inwilligen. Opgenomen werd de bepaling, dat het openbaar onderwijs een voorwerp van de aanhoudende zorg der Regeering zou zijn, dat overal in het Rijk van overheidswege voldoend openbaar lager onderwijs zou worden gegeven en dat deze laatste zinsnede voorafgaan zou aan de alinea: Het geven van onderwijs is vrij enz.

Het was een gedurig retireeren der liberalen, totdat de verdedigers der openbare school deze inrichting van alle zijden door waarborgen hadden omringd. Maar deze hadden niet kunnen tegenhouden de ge-

wichtige bepaling, dat het onderwijs vrij zou zijn. Dit is *de* groote beteekenis van de grondwetsherziening van 1848 voor ons schoolwezen.

Daardoor was de groote belemmering voor de ontwikkeling van het bijzonder onderwijs weggenomen. Groen van Prinsterers wenschen waren bevredigd, zooals hij het had neergeschreven in zijn brochure tegen Graaf Schimmelpenninck: „Daarom verklaren wij dat, zoo deze bepalingen (n.l. over vrijheid van onderwijs) worden aangenomen en nageleefd, onze bezwaren zijn opgeheven, maar ook, dat wij ons met niets minder kunnen vergenoegen [95]).

Voor het karakter van de openbare school was het nieuwe art. minder gunstig. Voortaan zou daar onderwijs moeten worden gegeven „met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen", een uitdrukking, over welker beteekenis de meeningen nogal uiteen liepen, maar die geleid heeft tot de godsdienstloosheid van de openbare school.

De Memorie van Toelichting spreekt van een openbaar onderwijs „dat zich niet begeeft op het terrein der godsdienstbegrippen", zij bedoelt dus eerbiediging door „terzijdestelling". De Regeering maakt ervan in de Memorie van Beantwoording: „een onderwijs, waarbij men den eerbied, die men aan ieders godsdienstige begrippen verschuldigd is, in het oog houdt. Alleen theologische twist moest worden vermeden. Zoo kwam men tot eerbiediging door erkenning [96]). Dat de kwestie hiermee geëindigd was, kan niet worden gezegd. De toekomst heeft dit duidelijk genoeg aangetoond. Telkens weer komt de kwestie naar voren of de grondwet van de openbare school een godsdienstlooze gemengde school wil maken, of wel, dat alle godsdienstige gezindten zullen worden erkend, of dus facultatieve splitsing bestaanbaar is. In 1856 is hiervan sprake [97]). Groen nam het op voor de facultatieve splitsing, de Israeliet Godefroi wilde de gemengde, neutrale volksschool bij welke opvatting de Roomsch-Katholieke Van Nispen van Sevenaer zich aansloot. Van der Brugghen meende, dat de gemengdheid, de christelijkheid niet uitsloot, dat dit zelfs mogelijk was zonder bepaald leerbegrip, zelfs zonder den Bijbel [98]).

Natuurlijk kwam ook in 1878 het grondwetsartikel ter sprake. Het was geheel in den geest van de mannen van 1848, die hadden bepaald, dat overal van overheidswege voldoend lager onderwijs gegeven zou worden, dat Kappeyne de openbare school zoo goed mogelijk wilde maken. Hij beroept zich op de grondwet, als hij zegt naar aanleiding van het Volkspetitionnement, dat het den voorstanders der bijzondere school vrijstaat scholen te bouwen, indien zij daartoe bij machte zijn. Maar op overheidssteun behoeven zij niet te rekenen, daar dit in strijd is met de grondwet [99]). Diezelfde grondwet verplichtte hem het openbaar onderwijs zooveel mogelijk te verbeteren. Het gevolg was een grooter bloei der openbare school, gepaard gaande met grooter kosten en meerder druk van het bijzonder onderwijs.

Had Kappeyne in 1878 verklaard, dat subsidieering in strijd was met de grondwet, de Tweede Kamer had in 1857 reeds een voorstel tot het

geven van bijdragen uit 's Rijks kas aan bijzondere scholen met algemeene stemmen verworpen. In 1886 kwam dit punt opnieuw ter sprake, toen de grondwetsherziening aan de orde was. De voorstanders der openbare school waren tegen de wijziging van het onderwijsartikel. Toch wilde de Minister van Binnenlandsche Zaken de mogelijkheid van subsidieering open houden.

Dit wijst op een kentering in de gevoelens van de tegenstanders der bijzondere school. Want terecht kan Æ. Mackay in de zitting der Tweede Kamer van 2 April 1886 zeggen: „Gedurende de laatste twintig jaren zijn wij nu en dan verscheidene keeren in de gelegenheid geweest, om bij de Kamer bijdragen te komen vragen voor het bijzonder onderwijs. Op al die vragen luidde het antwoord vast en onveranderlijk, dat, al wilde men onze vraag ook toestaan, men dit niet kon, omdat dit strijdig zou zijn met den geest van de grondwet." Alleen dan wilde men subsidie verleenen, als de bijzondere school zou veranderen in een openbare, als zij dus afzag van de vrijheid.

Verrassend is het dus, als in de zitting van 7 April 1886 de heer Heemskerk, Minister van Binnenlandsche Zaken verklaart, dat kerkelijke kweekscholen en seminariën subsidies verkrijgen uit 's Rijkskas, dat ook de wet op het M. O. bepalingen geeft omtrent subsidieering van bijzondere lagere scholen en dat dus subsidieering van bijzondere lagere scholen niet in strijd is met de grondwet[100]). Hier wordt dus op grond van wetten niet van art. 194 der grondwet subsidieering mogelijk geacht. Of dit ook de bedoeling is geweest van de Kamer in 1848, toen dit artikel is vastgesteld? Als wij de beraadslagingen nagaan, dan bemerken wij weinig welwillendheid voor de bijzondere school. Integendeel. Overmatige vrees doet de conservatieven angstvallig de openbare beschermen. Dat zij toestemmen in de vrijheid van onderwijs kan wel beschouwd worden als een concessie aan den geest van den tijd, die zij slechts noode doen. Het bijzonder onderwijs te bevorderen, zijn bestaansmogelijkheid te vergemakkelijken, het komt niet bij hen op. Geen wonder, dat in 1857 met algemeene stemmen een subsidieering wordt afgestemd. Maar de tijden werden anders, de ideeën wijzigden zich en wat in 1848 ondenkbaar was, werd in 1889 mogelijk. Toen werd door de subsidieregeling de eerste stap gezet op den weg naar de financieele gelijkstelling.

---

[1]) Dr. Cassianus Hentzen. De politieke geschiedenis van het Lager Onderwijs in Nederland, blz. 196.

[2]) ibid. blz. 194.

[3]) Missive „aan de Synoden der Hervormde Nederduitsche en Waalsche Kerken, de Kerkeraden der Luthersche, Remonstrantsche en Doopsgezinde Gemeenten en de Kerkvoogden der Roomsch-Catholijke Gemeenten binnen (de) Republiek".

[4]) M. D. van Otterloo. De Lagere School in hare verhouding tot Huisgezin, Kerk en Staat. Utrecht 1866 blz. 22.

[5]) Vergelijk het antwoord van den Secretaris van Staat aan het Hervormde Kerkgenootschap, aangehaald bij Hentzen: Pol. Gesch. L. O. blz. 195.

[6]) ibid. blz. 195 en 196.

[7]) V. Otterloo. Lag. School, blz. 33.

[8]) ibid. blz. 49.
[9]) Dr. J. Reitsma. Geschiedenis van de Hervorming en de Herv. Kerk, 3e dr. Utrecht 1916, blz. 752.
[10]) Dr. K. H. Roessingh. Het Modernisme in Nederland. Haarlem 1922, blz. 48 en 49.
[11]) J. C. Rullmann. De strijd voor Kerkherstel. Amsterdam 1915, blz. 3.
[12]) Knuttel. Pamflet no. 27483. Rotterdam 1837.
[13]) Knuttel. Pamflet no. 28150. P. Hofstede de Groot. Zijn afzonderlijke scholen voor de verschillende kerkgenootschappen noodig of wenschelijk? Groningen 1844, blz. 94.
[14]) ibid. blz. 98.
[15]) V. Otterloo. Lag. Sch. blz. 132. Van Otterloo, die de hier genoemde vijf richtingen onderscheidt (L. S. blz. 129 v.v.) heeft blijkbaar geput uit het *Nijmeegsch Schoolblad*. Sept. 1847 blz. 17 v.v.
[16]) A. Brummelkamp. Levensbeschrijving van wijlen Prof. A. Brummelkamp. Kampen 1910, blz. 290.
[17]) Dr. W. J. F. Nuyens. Geschiedenis van het Ned. volk van 1815 tot op onze dagen. II. Amsterdam 1885, blz. 225.
[18]) ibid. blz. 224.
[19]) ibid. blz. 227.
[20]) ibid. blz. 228.
[21]) Over het Bestuur van het Onderwijs. Zutfen 1829. Naamloos uitgegeven. De schrijver was Thorbecke.
[22]) V. Otterloo. Lag. Sch. blz. 141.
[23]) Overgenomen bij V. Otterloo. Lag. School, blz. 150.
[24]) H. W. C. A. Visser. Vrijmoedige Brieven over den tegenwoordigen staat van het lager onderwijs en schoolwezen in het Koninkrijk der Nederlanden. Koevorden 1822. Stuk I, blz. 32.
[25]) Vgl. Cousin: Visite à l'Ecole normale primaire de Harlem. Paris 1836.
[26]) Vgl. Knuttel. Pamflet no. 27570. Bedenkingen over het godsdienstig schoolonderwijs. Rotterdam 1838.
[27]) Hentzen. Pol. Gesch. L. O. blz. 213.
[28]) ibid. blz. 215.
[29]) Vgl. V. Otterloo. Lag. School. Aanteekeningen blz. 32, XXXI.
[30]) Hentzen. Pol. Gesch. L. O. blz. 199.
[31]) Vgl. Dr. Cassianus Hentzen in zijn critiek op Dr. A. Goslinga: De beschrijving van de geschiedenis van den schoolstrijd. Historisch Tijdschrift. 4e jaargang, blz. 336-338.
[32]) Groen van Prinsterer. Adviezen in de Tweede Kamer der Staten-Generaal in dubbelen getale. Leiden 1840, blz. 80.
[33]) Blok stelt het voor, alsof de commissie werd ingesteld, om de bezwaren van Katholieken en orthodox-Protestanten te onderzoeken (Blok, Gesch. v. h. Ned. Volk IV, 2e druk, blz. 362). Witlox is van een tegengesteld gevoelen. Hij doet het voorkomen, alsof de commissie alleen de klachten der Roomsch-Katholieken moest onderzoeken. (Witlox. De onderwijsstrijd der veertiger jaren. Hist. Tijdschr. Deel I, blz. 42.) Ook de leden der commissie huldigden deze opvatting, waarom Groen v. Prinsterer dan ook zijn poging, om de bezwaren der orthodox-Protestanten te behandelen, niet met een gunstigen uitslag bekroond zag. M. i. pleit voor de opvatting van Blok, dat Groen van Prinsterer in de commissie werd benoemd en zelfs een Israëliet, op verlangen van den Koning werd gehoord. Ook Bosscha spreekt over de wegneming der grieven van verschillende gezindten (J. Bosscha. Het leven van Willem II, blz. 627). Vgl. ook Gr. v. Prinsterer. Verspreide Geschr. II, blz. 158.
[34]) V. Otterloo. Lag. School, blz. 95.
[35]) Witlox. Onderwijsstrijd, blz. 69.
[36]) ibid. blz. 88.
[37]) Vgl.: Dr. A. Goslinga. Onderwijsgeschiedenis van Roomsche zijde. Tijdschr. v. Geschiedenis, jaarg. 1923, blz. 64.
[38]) Groen v. Prinsterer. Aan G. Graaf Schimmelpenninck, Over de Vrijheid van Onderwijs, blz. 58 v.v.
[39]) Bosscha. Leven van Willem II, blz. 650.
[40]) Vgl.: V. Otterloo. Lag. School, blz. 115.

[41]) Van Strijd en Zegen, blz. 47.
[42]) ibid. blz. 65.
[43]) ibid. blz. 61 v.v.
[44]) Dr. Hentzen schijnt van meening te zijn, dat de Roomsch-Katholieken zulke scholen reeds in Brabant en Limburg hadden opgericht. Historisch Tijdschrift, 4e jaarg. blz. 338.
[45]) Van Strijd en Zegen, blz. 36 v.v. J. Kuiper. Geschiedenis van het Christelijk Onderwijs, 2e druk blz. 84 v.v.
[46]) ibid. blz. 69 v.v.
[47]) Dr. P. J. Blok. Geschiedenis van het Nederl. Volk IV, blz. 385.
[48]) Colenbrander. Historie en Leven II, blz. 201.
[49]) ibid. blz. 225.
[50]) Notulen van den Ministerraad van 1848.
[51]) D(onker) C(urtius) en L(uzac) zeggen, dat al. 1 niet meer zegt, dan den eisch van 1806, dat niets mag worden onderwezen, dat aanstootelijk is. (Aanteekeningen van Van Rappard van 5 Mei 1848).
[52]) De Notulen van den Ministerraad zijn hierover niet zeer duidelijk en laten ruimte voor een vraag over. Er staat n.l. „De Minister van Marine wenschte bijgevoegd te zien de woorden: en zedelijkheid". Deze zin is doorgehaald. Dan volgt: „De Minister van Oorlog verklaart zich voor de bijvoeging der woorden: en zedelijkheid, en wordt het art. met deze wijziging aan genomen". Deze woorden zijn ook doorgehaald. In de Aanteekeningen van Van Rappard, die hij naar mijn meening tijdens de besprekingen moet hebben genoteerd, staat: „R(ijk) en zedelijkheid bijvoegen".
„N(epveu) en geschiktheid" en onder de besprekingen over het art. „aang." Nu ligt het m.i. voor de hand dat deze doorhalingen hebben plaats gehad, na de lezing van de Notulen in de volgende vergadering. Immers in de marge staat met potlood geschreven: „aangenomen zonder bijvoeging" en hierdoor met inkt: „Twee leden verklaren zich dus voor de bijvoeging *en geschiktheid*. De overigen zijn er tegen en wordt alzoo het art. zonder bijvoeging aangenomen". De vraag, die zich voordoet is, of deze doorhaling terecht of ten onrechte is geschied.
[53]) Dit staat tusschen de revisie van een lange reeks artikelen, die in één vergadering zijn afgedaan, dus waarover toen blijkbaar niet is gesproken. Maar wanneer dan wel? Noch de Not. v. d. Ministerraad, noch die van den Kabinetsraad of de Aant. van Van Rappard gaven mij hierover licht.
[54]) Onderstreeping van mij. L.
[55]) Onderstreeping van mij. L.
[56]) Geheel ten onrechte had dan ook de *N. Rott. Ct.* van 9 Mei '48 geschreven: Wie houdt het ontwerp op? Misschien de Raad van State? „Het is volstrekt niet onmogelijk, dat de reactie in dien verborgen schuilhoek werkzaam is, tot welken het oog van het publiek niet doordringen kan".
[57]) Aant. van Van Rappard op deze vergadering: „Art. 183 weglating met eerbiediging van ieders godsdienstige begrippen, de K(empenaar) eigenl. overtollig. — laten staan —.
de 2e alinea slaat ook op H. O. D(onker) C(urtius), toezicht gaat volgens red.ie van R. v. St. weg.
red.ie aangenomen".
[58]) Notulen. Raad v. State. Geheim, H[2] en L.H.[2].
[59]) Zoo schreef de *N. Rott. Ct.* van 7 Juni 1848: „De vrijheid van onderwijs, in art. 183 van het ontwerp gewaarborgd, vindt sterke tegenkanting".
[60]) De Voorzitter van de Commissie van verzoekschriften klaagde dan ook, in de zitting van 23 Juni zijn nood. Reeds negen honderd adressen lagen er en het aantal zou nog wel vermeerderen, zoodat hij voorstelde, het getal der leden van de Commissie te vergrooten. Handelingen 1847-'48, III, blz. 559.
[61]) P. Hofstede de Groot. Zijn afzonderlijke scholen voor de verschillende kerkgenootschappen noodig of wenschelijk. Groningen 1844.
[62]) P. Hofstede de Groot. Wat hebben wij van het ontwerp van gewijzigde Grondwet te verwachten met betrekking tot godsdienst en onderwijs. Groningen 1848.
[63]) Knuttel. Pamflet no. 28573. Zwolle en Groningen 1848.
[64]) Knuttel. Pamflet no. 28574. Amsterdam 1848.
[65]) id. no. 28572. Mr. J. J. Teding van Berkhout, Toetsing der gronden, waarop

art. 183 van het ontwerp van gewijzigde grondwet door den hoogleeraar Hofstede de Groot bestreden wordt. Nijmegen 1848. De Schr. had dit eerst als artikel aan het Nijmeegsch Schoolblad ter plaatsing gezonden, maar omdat het Juninummer reeds gedrukt was, gaf het Schoolblad, wegens het hooge belang van de zaak, het als brochure afzanderlijk uit en zond het aan alle abonné's, met het verzoek zooveel mogelijk tot verspreiding ervan bij te dragen.

66) Deze brochure is gedateerd 31 Mei 1848, dus voor het ontwerp in de Kamer werd ingediend; toen was de eisch „zedelijkheid" er wel ingenomen.

67) Zie hievoor ook: Hofstede de Groot: Zijn afzonderlijke scholen, enz. blz. 81—89.

68) Verspreide Geschriften II, blz. 157.

69) Staatkundige Opmerkingen van Olivarius. Amsterdam 1848. Hoofdstukken LI en LII.

70) Knuttel. Pamflet no. 28659.

71) Kuiper. Gesch. v. h. Chr. Ond. 2e dr. blz. 79.

72) Knuttel. Pamflet no. 28661.

73) Knuttel. Pamflet no. 28654. Advies over de bij het ontwerp van grondwetsherziening voorgestelde Vrijheid van onderwijs, door Mr. J. J. L. van der Brugghen, Nijmegen 1848.

74) Knuttel. Pamflet no. 28656. 's Gravenhage 1848.

75) Vergelijk V. d. Brugghen. Advies enz. blz. 6 en 7.

76) Vergelijk de aanvrage van Groen c. s. in 1843 om een bijz. school der 1e klasse te mogen stichten, waarvoor in 1848 nog geen toestemming was verleend. Kuiper Chr. Ond. blz. 89.

77) Vergelijk ook: De Vereeniging 1848 blz. 742.

78) Notulen van de Algemeene Synodale Commissie in het Archief van de Ned. Herv. Kerk.

79) Dit blijkt ook uit de Aant. v. Van Rappard op de Notulen v. d. Ministerraad van 22 Mei, waarin de Min. verslag uitbrengt van zijn bezoek aan de A. S. C. en hij meedeelt te hebben gezegd, dat „hun demarche praematuur was".

80) *Arnh. Ct.* van 7 Juni 1848.

81) idem van 17 Juni 1848.

82) idem van 18 Juni 1848.

83) Het Nederl. Onderw. Genootschap en zijn instellingen. 1842-1892. Amsterdam 1892, blz. 26.

84) In dit art. wordt gesproken over het verleenen van wachtgeld aan hen, die tengevolge van de nieuwe wet zonder betrekking zouden komen.

85) Het Ned. Ond. Gen. 1842-1892, blz. 27.

86) De Bosch Kemper V, blz. 345.

87) Volgens provinciale verordening.

88) Men wilde waarborgen, dat de openbare school zoo goed mogelijk zou zijn, maar ook dat het bijzonder onderwijs, het openbare niet zou overvleugelen.

89) Zie Notulen Ministerraad van 18 Juli 1848.

90) Notulen v. d. Ministerraad van 10 Aug. en van den Kabinetsraad van 11 Aug.

91) Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek V, kol. 333-334.

92) De Notulen van de Eerste Kamer gaven mij weinig licht over deze materie. Alleen de sprekers werden genoemd, niet wat er gesproken werd. De rede van baron Van Lijnden wordt gevonden in Handelingen II van Belinfante.

93) Die van Zuid-Holland.

94) Buys. De Grondwet II. Arnhem 1887 blz. 757.

95) Groen van Prinsterer: Aan G. Graaf Schimmelpenninck over De Vrijheid van Onderwijs. 's Gravenhage 1848, blz. 109.

96) V. Otterloo. Bijdragen blz. 17 en 18.

97) Men zie hiervoor nader: Dr. A. Goslinga: Het conflicht Groen—Van der Brugghen. Bundel Christendom en Historie. Amsterdam 1925 blz. 302. v.v.

98) Goslinga. Groen—Van der Brugghen, blz. 305.

99) W. J. van Welderen baron Rengers. Schets eener parlementaire geschiedenis van Nederland van 1849 tot 1891. Tweede, herziene en bijgewerkte uitgave II, blz. 181. 's Gravenhage 1906.

100) Handelingen der Tweede Kamer van 7 April 1886.

OM DE VRIJHEID.

ORANJE—DATHEEN—OLDENBARNEVELT.

DOOR

H. DE WILDE.

INLEIDING.

In den geweldigen strijd om de vrijheid, gewetens- en godsdienstvrijheid, om ons zelfstandig volksbestaan, treden schitterende figuren naar voren en vragen de drijfveeren en de beginselen, waardoor zij geleid werden, ook nu nog telkens onze aandacht. De achttiende eeuw, die het Calvinisme zag verkwijnen, met daarmede gepaard gaande geestelijke ontaarding van de Gereformeerde Kerken, levert in ons land schier geen enkel man van iets meer dan gewone beteekenis; de vraagstukken van regeering en volks-souvereiniteit, van theologie en wijsbegeerte, van rationalisme en pantheïsme, die toentertijd de gemoederen elders zoo heftig beroeren, vinden ten onzent geen of slechts flauwe belangstelling; van leiding op eenig levensgebied, gelijk die in de zeventiende eeuw van Nederland uitging, is geen sprake meer; wij worden geleid en volgen bewust, nog meer onbewust. Hoe geheel anders in vorige tijden. In de laatste helft der zestiende en gedurende geheel de zeventiende eeuw, toen het ging om de hoogste goederen van de volkeren, om vrijheid van geloof, om vrijheid van beweging en bestaan, had de Republiek der Vereenigde Nederlanden, Holland voorop, de leiding voor bijna geheel Europa. Een achtbare reeks van mannen van den allereersten rang was ons door God gegeven: staatslieden en diplomaten, godgeleerden en mannen van wetenschap, schilders en dichters, veldheeren en vlootvoogden, wis- en zeevaartkundigen, wakkere en bekwame ondernemers van handel en scheepvaart naar bijna alle oorden der wereld. En dit glansrijkst tijdperk der Nederlandsche geschiedenis is ook de eeuw geweest, zegt niemand minder dan BUSKEN HUET [1]), waarin met verwerping van De Groots en Coornherts geschriften, beiden te Dordrecht in beginsel veroordeeld, de Heidelbergsche Catechismus het Nederlandsche volk als met de moederborst aan den mond gebracht werd. Of, naar het getuigenis van een ander niet-calvinistischen schrijver: „Wat het licht voor ons oog, de lucht voor onze longen is, dat is toen het Calvi-

[1]) CD BUSKEN HUËT, Het Land van Rembrand, II[1], bl. 87.

nisme voor ons vaderland geweest. Zijn levensvraag, de bron zijner sterkte en van zijn bestaan".[2]) Problemen van de hoogste orde hielden, in dien tijd van karakters en van helden, de geesten bezig; en geenszins gering is het aantal dergenen, die daaraan al de krachten en vermogens van lichaam en ziel wijdden; ja zelfs op schavot en slagveld hun leven er voor veil hadden, als het maar ging „om de zuivere leer des Goddelijken Woords".

Sinds het „wonderjaar" 1566 — Smeekschrift der Edelen, hagepreeken, kortstondige vrijheid van godsdienstoefening voor de Protestanten, samenkomst te St. Truyen van Antwerpens kooplieden en van consistoriën der gereformeerde gemeenten onder het Kruis met vertegenwoordigers van den Adel, de ook in zijn gevolgen voor de reformatie zoo te betreuren Beeldenstorm, het neerslaan door de landvoogdes Margaretha van Parma van het eerste georganiseerd kerkelijk leven der Gereformeerden nog vóór het „wonderjaar" teneinde was geloopen — sinds 1566 had het Calvinisme de leiding in de reformatie verworven en gaf het bij alles, wat daarna geschiedde, den toon aan. Voor de Noordelijke Nederlanden gedurende langen tijd en van blijvende beteekenis tot op den huidigen dag. Voor de Zuidelijke Nederlanden helaas! slechts van korten duur, tot 1584, in welk jaar de bekwame veldheer PARMA door list en geweld — met den steun van schier alle roomsch-geblevenen, in woede ontstoken over de onder leiding van HEMBYSE en DATHEEN in Gent en omgeving gepleegde gewelddaden — bijna geheel Brabant en Vlaanderen weder onder de Spaansche heerschappij had kunnen brengen. En hiermede was de scheiding van de Noordelijke en de Zuidelijke Gewesten, die destijds door taal, geschiedenis en godsdienst, althans stellig voor wat betreft Brabant en Vlaanderen, bij elkander behoorden, voor goed voltrokken. Wel is door de Groote Mogendheden in 1815 een poging gewaagd die Gewesten weder, onder één Vorst en onder eenzelfde Landsbestuur, te vereenigen; doch die poging moest wel, nadat België bij een scheiding van ruim twee eeuwen door geschiedenis, door godsdienst en zeden geheel vervreemd was geworden van Noord-Nederland, op algeheele mislukking uitloopen.

In het licht van de leiding Gods in de historie van ons land en volk, gedurende de eerste helft van den Tachtigjarigen oorlog tot heden, is er alle aanleiding te betreuren, dat eenige calvinisten, en daaronder predikanten van naam en gezag, zich niet hebben kunnen opheffen tot het hooge standpunt, waarop ORANJE met zijn ver vooruitziende staatkunde stond. Diens streven was er op gericht de Nederlandsche gewesten, die allengs onder één Vorst waren gekomen, geheel vrij te maken van de Spaansche heerschappij, waarmede tweeërlei doel beoogd werd: de vorming van een krachtigen Nederlandschen Staat en als gevolg daarvan vrijheid van beweging voor de reformatie. Hij achtte dit van zoo hoog

---

[2]) VAN VLOTEN, Opstand tegen Spanje, I, bl. 7.

belang, dat hij in 1574 schreef: „Raakt dit land weder onder de tyrannie der Spanjaarden, zoo zal niet slechts in de Nederlanden, maar in elk ander land de reformatie, menschelijkerwijs gesproken, voor altijd uitgebluscht worden, zonder dat er één vonk van overig zij." [3])

De vrees, die uit deze woorden spreekt, is naar het bestel des Heeren niet, althans niet geheel, verwezenlijkt. De Noordelijke Nederlanden toch hebben zich, naar den vurigen wensch van Oranje, tot zegen ook van andere landen, vrij gemaakt van de Spaansche heerschappij; en het Calvinisme is, langs den door God bepaalden weg, in de gelegenheid gesteld zijn groote beteekenis voor het leven van Volk en Overheid, van Kerk en Staat, tot ver buiten de grenzen van het eigen land duidelijk te maken. De Zuidelijke Nederlanden daarentegen, waar de reformatorische actie aanvankelijk zoo krachtig bleek, waar de Gereformeerde Kerken, kortstondig helaas! tot zoo grooten bloei kwamen, hebben ten slotte de zegeningen van het Calvinisme moeten derven. Hadden alle Gereformeerden, hadden alle Calvinisten Oranje kunnen volgen en met hem één lijn getrokken, naar menschelijke berekening ware dan zoo al niet geheel België, dan toch de toenmaals rijke en voor de Hervorming zoo veelbelovende gewesten Brabant en Vlaanderen voor de zaak der vrijheid en voor het Calvinisme behouden gebleven, en zouden de Gereformeerde Kerken in Zuid-Nederland niet uitgeroeid zijn geworden.

Het heeft niet zoo mogen zijn. Het geschil, dat in zijn gevolgen van zoo droeve beteekenis bleek te zijn voor de bevolking der Zuidelijk Nederlanden zoowel als voor de uitbreiding van de reformatie, liep feitelijk over de godsdienstvrijheid voor alle kerkelijke groepen, met name voor Gereformeerden en Roomsch-katholieken; en in verband daarmede over de plaats, die èn de Overheid èn de Kerk, elk afzonderlijk en krachtens haar onderscheiden roeping en taak, hebben in te nemen. Dit vraagstuk eischte de volle aandacht bij den aanvang van de tachtigjarige worsteling en in de eerste jaren van het zelfstandig volksbestaan der Noordelijke Nederlanden. En in dezen tijd zorgen de zich noemende Staatkundig Gereformeerden en Hervormd (Geref.) staatkundigen er wel voor, dat het eeuwenoude geschil aan de orde blijft.

Drie mannen van verdiensten en van groote gaven treden in den fellen strijd om dat vraagstuk, als de zuiverste vertegenwoordigers van de drie richtingen, naar voren en staan scherp tegenover elkander.

ORANJE vooraan als de grondlegger van den Nederlandschen Staat, die vrijheid van godsdienst voor Roomsch en Onroomsch met overtuiging voorstond en deze vrijheid onmisbaar achtte voor het bereiken van het groote doel: de onafhankelijkheid en de eenheid van alle Nederlandsche gewesten als eerste voorwaarde tot het wegnemen van belemmeringen voor de geleidelijke uitbreiding der reformatie. DATHEEN, meermalen,

---

[3]) GROEN VAN PRINSTERER, Handboek der geschiedenis van het Vaderland, 6e dr. bl. 94.

hoewel een weinig overdreven, genoemd de grondlegger van de Gereformeerde Kerken in Nederland [4]), afkeerig van godsdienstvrijheid, behalve voor de Gereformeerden, en dien afkeer zóó ver drijvende, dat hij met den volksmenner Hembyse de Roomschen te Gent op ergerlijke wijze vervolgt en mede daardoor het welslagen van Oranje's streven onmogelijk maakt. [5]) OLDENBARNEVELT, verdienstelijk voortzetter van het werk van Oranje voor wat betreft de onafhankelijkheid en den opbouw van den Staat, doch vóór alles eenzijdig partijman, aristocraat en autocraat, alle belangen, ook en vooral die van de Gereformeerde Kerken, ondergeschikt achtende aan wat hij meent Staatsbelang en partijbelang te zijn.

Tragisch is, in zekeren zin, het levenseind van deze drie vermaarde mannen, vertegenwoordigers van de drie richtingen:

1°. Overheid en Kerk, ieder een eigen terrein en een zelfstandige plaats;

2°. heerschappij van de Kerk over de Overheid;

3°. volstrekte onderworpenheid en afhankelijkheid van de Kerk aan de Overheid.

ORANJE werd op 51-jarigen leeftijd 10 Juli 1584 te Delft vermoord; DATHEEN zwierf na 1584 als balling in den vreemde, kwam nog eenigen tijd onder den invloed van David Jorisz' geestdrijverij en overleed in een stadje in Noord-Duitschland, op den leeftijd van 58 jaar, 17 Maart 1588 [6]); OLDENBARNEVELT eindigde zijn werkzaam leven op het schavot, op 70-jarigen leeftijd, 12 Mei 1619. Doch al werd één van de drie vooraanstaanden in den strijd om de vrijheid voor de Kerk en de vrijheid voor den Staat vermoord, de ander uit zijn land verbannen en de derde onthoofd — daarmede waren de drie richtingen niet verdwenen. Integendeel, het vraagstuk bleef en blijft nog aan de orde, reden waarom het gewaagd wordt in deze bladzijden de aandacht daarvoor opnieuw te vragen. En wel in deze volgorde:

I. Opkomst en ondergang van het Calvinisme in de Zuidelijke Nederlanden.

II. De Calvinisten en de Politieken.

III. „Het nieuwe Licht".

---

[4]) ROBIDÉ VAN DER AA. Petrus Dathenus. Kalender voor de Protestanten 1861, bl. 188.

[5]) Handboek, bl. 104.

[6]) Langen tijd is beweerd, dat Datheen's sterfdag was 19 Febr. 1590. Dr. A. A. VAN SCHELVEN heeft het tegendeel aangetoond. Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis X, bl. 328.

I. OPKOMST EN ONDERGANG VAN HET CALVINISME IN DE ZUIDELIJKE NEDERLANDEN.

Gewagende van de reformatie in Nederland, moet het woord „Nederland" wel in ruimeren zin worden genomen, aangezien het èn de *Noordelijke* èn de *Zuidelijke* Nederlanden (België) omvat. „Niet alleen omdat de wordingsgeschiedenis der reformatie zich afspeelt in een periode, toen beide nog staatkundig één geheel vormden, maar ook omdat het zwaartepunt der reformatorische actie aanvankelijk in het Zuiden gelegen heeft en eerst nà 1574 zich naar het Noorden heeft verplaatst".[7]) Deze wordingsgeschiedenis is een lijdens-geschiedenis van lange jaren geweest. Anders dan in het grootste gedeelte van Duitschland, waar de landsheer Luthers optreden steunde, terwijl bovendien bij den vrede te Augsburg 1555 het Lutheranisme van rijkswege werd erkend, d. w. z. de vorsten kregen het recht om tusschen de Lutherschen of Roomschen te kiezen en de onderdanen moesten den vorst in zijn belijdenis volgen.[8]) Van zoo iets kon hier vanzelf geen sprake zijn. Vooreerst al niet, omdat voor het opleggen van een belijdenis op order van een landsheer een op persoonlijke vrijheid tuk zijnde Hollander of Vlaminger al heel weinig geschikt was; en ook, omdat al de Nederlandsche gewesten bestuurd werden door Karel V, die van de Hervorming zeer afkeerig was; later door Filips II, die herhaaldelijk zeide, dat hij liever duizend levens, zoo hij ze had, zou willen verliezen dan verandering van den godsdienst vergunnen. Toch scheen het aanvankelijk, alsof de leerstellingen van LUTHER, ondanks de gruwelijke vervolgingen, ook ten onzent ingang zouden vinden. Luthers optreden in geschriften is, reeds van 1521 af, de bezielende factor geweest, die ook onder het Nederlandsche volk een steeds krachtiger streven naar reformatie deed ontstaan. Sinds 1530 is dit reformatorisch streven, toen de zware verdrukking het volk van zijn leidslieden beroofde, omgeslagen in het revolutionair bedrijf der Anabaptistische en Libertijnsche secten, waardoor de reformatie zelve met den ondergang bedreigd werd.[9]) Zeer lang heeft deze geestdrijverij de zaak der Hervorming ernstig geschaad. Zelfs is meermalen beweerd, dat de geschiedenis van het Anabaptisme op weinig na de geschiedenis der Hervorming in ons vaderland is, van 1530 tot 1566, bepaaldelijk in de Noordelijke Nederlanden.[10]) Reeds in het jaar 1521 openbaarde zich een „oproerige geest", bij monde van Nicolaas Storck, voorganger van

---

[7]) Dr. H. H. KUYPER, De reformatie in Nederland, Aug./Sept. nummer van *Stemmen des Tijds*, 1917, bl. 127. Dit Luthernummer is geheel gewijd aan de herdenking van 31 October 1517.

[8]) Dr. A. EEKHOF, De reformatie in verschillende landen; *Stemmen des Tijds*, 1917, bl. 165.

[9]) Dr. H. H. KUYPER, t.a.p. bl. 128.

[10]) Dr. J. G. DE HOOP SCHEFFER. Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531, bl. 490.

Thomas Münzen, Sebastiaen Franc, David Jorisz., Hendrick Claessen en anderen. Luther, Zwingli, Calvijn, Beza, Marnix bonden den strijd aan tegen deze secten, die eerst kwamen met hun bezwaar tegen den doop, waarvoor zij den doop der bejaarden in de plaats stelden en dientengevolge de reeds als kind gedoopten opnieuw moesten worden „ondergedompeld", naar welk uitwendig verschil zij den naam van „Wederdoopers" ontvingen. Het verschil lag, gelijk al spoedig bleek, heel wat dieper. Münzen, die den Bijbel verwierp, zegt: „die Bijbel ist ein Zweischneidig Schwert zum würgen, nicht zum lebendig machen". Allen noemden de Schrift: „een doodende letter en de onnutte boeckstave". MARNIX zegt van hen [11]:„Men noemt hen gemeenlijk Geestdrijvers of Libertijnen, omdat zij als eersten grondslag van „alle haer geboue" dit punt stellen, dat het Woord Gods *in* de Schrift vervat geenszins naar den letter behoort verstaan te worden, maar naar den geest en derhalve geen rechter kan zijn van leer en overlevering der menschen, maar onderworpen moet blijven aan ieders vrijen geest en eigen oordeel. Onder den dekmantel van geestelijkheid, is hun „uyterste ende grondelijcke meijninge daertoe strekkende" door den menschen wijs te maken, dat er anders geen God of Christus bestaat dan als product van eigen fantasie. Noodig is alleen, altoos „in vrede zijn met eigen hart en lust". De „Bondgenooten", zooals deze secten elkander noemden, vielen allengs door hun geestdrijverij van kwaad op erger, zoodat zij door hun zwaardgeesten en naaktloopers een schandvlek voor het Christendom werden.

Het Anabaptisme, onder dezen naam is de Wederdooperij het meest bekend, zou de vernietiging der reformatie zijn geworden, indien God niet reformatoren als CALVIJN als instrumenten in zijn hand had willen gebruiken om die heillooze beweging tegen te gaan.

Reeds in 1540 begon de machtige invloed van Calvijns arbeid in Nederland merkbaar te worden. [12]) En die invloed deed zich ook elders gelden. Toen hij in dat jaar en volgende jaren te Straatsburg werkzaam was, heeft hij onder de Wederdoopers met grooten zegen gearbeid. Gelijk bekend is, trad hij zelfs met de weduwe van één der Nederlandsche Wederdoopers, Idalette van Buren, in het huwelijk „en in dat huwelijk lag wel een symboliek. Volkomen terecht toch heeft één onzer historieschrijvers gezegd, dat het Calvinisme in Nederland zich vooral uit de Wederdoopers heeft gerecruteerd. De strengheid van Calvijn's tucht, de soberheid van zijn eeredienst, de radicale wijze, waarop Calvijn met alle roomsche overblijfselen had afgerekend, moest deze Wederdoopers wel trekken, evenzeer als het democratisch element, dat in de mee-regeering van de gemeente door ouderlingen school". [13])

---

[11]) MARNIX VAN ST. ALDEGONDE, Ondersoeckinge ende grondelijcke Wederlegginge der geestdrijvische Leere, aengaende het geschrevene Woort Godes, in het Oude ende Nieuwe Testament vervatet, enz. 1595.

[12]) A. A. VAN SCHELVEN, De Nederlandsche vluchtelingenkerken enz. bl. 3.

[13]) Dr. H. H. KUYPER, t.a.p. bl. 140.

Het Anabaptisme heeft de reformatie in Nederland niet kunnen vernietigen, maar wel langen tijd opgehouden. En een hervormingskamp, die zoo laat na het optreden van Luther bij ons plaats had, kon niet anders dan Calvinistisch en ten voordeele van het Calvinisme zijn. [14]). In zijn reeds aangehaalde bijdrage in de *Stemmen des Tijds* van 1917, heeft Dr. H. H. Kuyper met zijn gewone duidelijke en klare voorstelling de oorzaken aangegeven, waarom voor de Nederlanden niet LUTHER maar CALVIJN de reformator kon zijn. De oorzaak daarvan is ook gezocht in de omstandigheid, dat Fransche taal, Fransche letterkunde, Fransche manieren, nu en vroeger, door de poorten sluipen en over de muren klimmen, waarmede men den vreemdeling tracht buiten te sluiten; dat het Calvinisme denzelfden gang nam, daar de bespraakte, vlugge, stoutmoedige, rustelooze predikers uit Frankrijk het wonnen van de eerlijke, zwaarmoedige Duitschers, dat de gladheid en gevatheid der eersten het in de hooge kringen verder bracht, dan de omslachtige ernst hunner mededingers. [15])

Misschien ligt daarin een element van waarheid. De geleerde schrijver in de *Stemmen des Tijds* beschouwt deze zaak echter van een meer principiëel en hooger standpunt. Eerst wijst hij er op, dat Luther — hoe hoog ook de beteekenis, die deze hervormer met Calvijn voor de reformatie in Nederland heeft gehad, moet geschat worden — niet slechts ten opzichte van het Avondmaal, maar ook ten aanzien van een wezenlijke hervorming der Kerk ten halve bleef staan. De kloosters bestonden nog, de Mis werd nog bediend, de ouwel nog aangebeden, de beelden en altaren in de kerk nog behouden. Dit wordt ook erkend door Dr. PONT. „Hij heeft", zegt deze van LUTHER, „de strooming, wier geestelijke leidsman hij was, niet in kerkelijke banen kunnen leiden, maar ze weldra zien komen onder de vaak betreurde leiding van de Overheid. Hij heeft het dogma van het goddelijk beroep der Kerk op de wereldheerschappij doen vallen en daarentegen de gedachte naar voren gebracht, dat de vorst de vader is des lands, die als zoodanig te regeeren heeft en dus ook te zorgen hetf voor openbare godsdienstoefening". En vervolgens: „de geloofsheld Luther was geen organisator. Daardoor is de strooming, die zijn naam draagt, beperkt gebleven tot de Germaansche landen, waar de Overheid aan zijn zijde stond. Waar de Overheid zijn geloofsopvatting niet deelde, waar zij de prediking des Evangelies niet duldde, daar mocht men de Overheid aanzien als een tyrannieke, die zich tegen God keerde, maar zich verzetten tegen haar achtte hij niet geoorloofd". [16]) Niet minder sterk drukt Dr. DE VISSER zich uit: „Reeds toen (n.l. vóór 1566) baande het Calvinisme zich een weg naar Nederland, om spoedig de eerste plaats onder

---

[14]) BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Het huwelijk van Willem van Oranje met Anna van Saxen, bl. 123.
[15]) BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, t.a.p. bl. 126.
[16]) Dr. J. W. PONT, Maarten Luther. *Stemmen des Tijds*, 1917, bl. 121 en 122
[17]) Dr. J. TH. DE VISSER, Kerk en Staat, II, bl. 121.

de protestantsche groepen in te nemen. Onder de banier van de Gereformeerde Kerk wordt de vrijheidsoorlog verder bij ons gevoerd. Het Woord, dat haar voorgangers verkondigen, is *het* Levensbrood voor de hongerende zielen. De heilige geestdrift der lieden, bezegeld vaak door koele doodsverachting en verheven martelaarsbloed, ontvlamt duizenden voor den dienst des Hoogsten Konings en recruteert voor het gereformeerde leger velen uit het kamp der Wederdoopers. Haar streng zedelijke eischen maken haar tot de machtigste tegenstandster van het wilde Anabaptisme en de groote warmte in het optreden harer uitnemendste tolken dringt het Lutheranisme terug". [17]) En Dr. DIJK, na er op gewezen te hebben, dat Luther wel *ver*bouwd, maar niet nieuw gebouwd heeft, schrijft: „Wat het Lutheranisme niet vermocht, heeft het Calvinisme naar de zuivere lijnen van de openbaring Gods tot stand gebracht. Het is in den vollen zin des woords geweest een licht in de wereld. Zijn geloofsbeginsel heeft herscheppend gewerkt, en de vrijmaking van gezins- en volksleven, van Staat en maatschappij, van wetenschap en kunst, zooals die in de 16de en 17de eeuw in het licht trad, vindt in het principe van de souvereiniteit Gods haar wortel". [18])

Wat de bekende geschiedschrijver Dr R. FRUIN daarvan zegt, is geenszins in tegenspraak met het aangehaalde van Dr. H. H. Kuyper, Dr. Pont, Dr. de Visser en Dr. Dijk. „De hervorming van Nederland was lang vóór het uitbreken van den kampstrijd, vóór het opkomen zelfs van het Calvinisme, ontstaan: de eerste belijders, die aan de vervolging ten doel stonden, waren Lutherschen of Zwinglianen; althans zij werden onder dien naam begrepen. Want nog voor dat Luther het sein tot den afval had gegeven, waren er ook bij ons een aantal geestelijken van de verouderde kerkleer afgeweken, en hadden zich te midden der algemeene onverschilligheid een eigen overtuiging gevormd, die, toen een Luther als voorvechter was opgetreden, voortaan Martinisme en Lutheranisme genoemd werd. Met Protestanten van deze soort vangt de lange reeks der Nederlandsche martelaren aan. Maar de eerste beweging, die door Luther opgewekt en naar hem genoemd is, duurde niet lang. Hij zelf, verschrikt door den storm, dien hij verwekt had, stiet de geestdrijverij van zich af en zocht tegen hun bandeloosheid, niet minder dan tegen de overheersching van Rome, een schuilplaats bij de wereldlijke Overheid; zijn medehelpers werden hofpredikers, hun geloof verstijfde tot rechtzinnigheid, hun godsdienst verstierf tot godgeleerdheid". [19]) Geen wonder, dat Luther's hervorming de Nederlandsche bevolking niet ten volle bevredigen kon, dat er weldra een actie tegen haar te voorschijn trad. Dat het Anabaptisme niet alleen in ons land, maar in schier alle landen, waar het Protestantisme optrad, opgang had, moet dan ook worden toegeschreven aan de onvoldaanheid van het volk, omdat de reformatie, zoodra ze tot practische

[18]) Dr. K. DIJK, Om 't Eeuwig Welbehagen, bl. 516.
[19]) Dr. R. FRUIN, Tien jaren uit den Tachtigjarigen oorlog. Vijfde uitgaaf, bl. 239.

realiseering overging, niet voldaan had aan de hoog gespannen verwachting, waarmede ze was begroet.

Wat noch Luther, noch het Anabaptisme aan Nederland schenken kon, heeft ons Calvijn gegeven. „Een tijd lang dreigden de Wederdoopers de overhand te krijgen; maar zij waren niet berekend om een duurzame Kerk te stichten: eensgezind in hun afkeer, in hun vernielingszucht, maar van velerlei leering en uiteenloopende bedoelingen, waren zij slechts machtig om af te breken. Toen kwam ten laatste uit Frankrijk het Calvinisme naar Nederland over, even scherp gekant tegen de oude leer en de oude kerkregeering als de Wederdooperij, maar met een eigen welsluitend stelsel van godgeleerdheid, met een eigen plan van democratische kerkorde, doordrongen van een streng zedelijken zin, en evenzeer voor de zedelijke als voor de godsdienstige hervorming der menschheid ijverend. Zooals de Wederdooperij bandeloosheid had gepredikt, zoo verkondigde het Calvinisme vrijheid, nevens onderwerping aan den wil van God. Tegen het roomsche levensbeginsel, dat de Wederdooperij slechts ontkend had, stelde het Calvinisme een ander eigen beginsel over. In de godsdienst-oorlogen, die volgden, was het alleen krachtig genoeg om den gemeenen vijand te weerstaan; in Zwitserland, in Frankrijk, in Nederland, in Schotland, in Engeland, overal waar het Protestantisme zich door het zwaard moest vestigen, is het het Calvinisme geweest, dat den strijd gewonnen heeft. Nauwelijks heeft het zich in ons land vertoond, of het neemt er den voorgrond in. De Wederdooperij wijkt even snel er voor terug, als zij vroeger het Lutheranisme verdrongen had. Voor een goed deel zelfs gaat zij tot het Calvinisme over". [20])

Inderdaad, zóó ging het in de Zuidelijke Nederlanden, reeds enkele jaren vór de komst van Alva, Augustus 1567. Gepaard, gelijk overbekend is, met ongelooflijke moeilijkheden. Mannen en vrouwen in grooten getale onthoofd, geworgd, levend verbrand of levend begraven. Het scheen nu en dan wel, alsof het met het Protestantisme, met den voortgang van de reformatie, voor goed gedaan was. Dan had er een uittocht plaats uit de Zuidelijke Nederlanden, ook uit Zeeland en Holland, naar Londen en andere Engelsche steden. In 1563 vertoefden zelfs 20.000 ballingen om des geloofs wille in Londen, onder wie een groot aantal Vlamingen; en reeds in 1550 werden daar vele ballingen om des geloofs wille aangetroffen. Koning Eduard VI, regeerende van 1547—1553, die de ballingen zeer genegen was, achtte in Juli 1550, toen de vluchtelingen zoo talrijk waren, „het oogenblik gekomen, zich hunner aan te trekken en aan den Poolschen hervormer Ivan Lasky den last op te leggen de Vlaamsche vluchtelingen tot een welgeordende gemeente te verbinden" [21]) Zoo is JOHANNES À LASCO, onder welken naam Ivan Lasky onder ons bekend is, in de gelegenheid

[20]) R. FRUIN, t.a.p. bl. 240.
[21]) Dr. A. KUYPER, Vóór driehonderd jaren, de Hollandsche gemeente te Londen 1570/71, bl. 138.

gesteld uit de voor het meerendeel aan regel en orde ontwende ballingen een gemeente te formeeren met een belijdenis, de oudste Nederlandsche Geloofsbelijdenis; met een Catechismus; een gemeente naar het model, door Calvijn aan de Kerk van Straatsburg gegeven, ingericht, terecht de moedergemeente der Nederlandsche Gereformeerde Kerken genoemd. Voorzoover de gruwelijke vervolging het mogelijk maakte, werden hier en daar in de Zuidelijke Nederlanden allengs gemeenten naar het voorbeeld van de Vluchtelingen-kerk te Londen geformeerd. Zwakke formaties, Kerken onder het Kruis werden zij genoemd; doch het exempel was er en naar dat exempel werd de Hervorming, werd de reformatie van Kerken in Calvijns geest, onder bitter lijden en strijden, in trouw en gehoorzaamheid aan den Koning der Kerk voortgezet. Te Antwerpen, Valencijn (Valenciennes), Gent, Brugge, Mechelen, Doornik, enz. In 1561 waren er te Valencijn twee predikanten, die met grooten ijver het Woord bedienden: Péregrin de la Grange en de nog meer bekende GUIDO DE BRÈS, dezelfde die aan de Gereformeerde Kerken haar geloofsbelijdenis schonk, ontworpen grootendeels naar de Fransche gereformeerde Confessie van 1559, voor welke Confessie Calvijn den grondslag heeft gelegd.

De invloed, die van het Verbond der Edelen met het door hen ingediend Smeekschrift aan de Landvoogdes in 1566 uitging, gaf aan de jeugdige gemeenten eenige vrijheid van beweging. De aangevangen reformatie scheen vaster vorm aan te nemen; zelfs kon van uit Antwerpen, middelpunt der Belgische hervorming, door de consistoriën hulp geboden worden aan ORANJE en de EDELEN in hun strijd tegen de geloofsvervolging.

Helaas, de verademing duurde niet lang.

„Overmoed en onverstand dreef tot den gruwelijken *Beeldenstorm*", die alleen in Brabant en Vlaanderen in vier dagen meer dan 400 kerken verwoestte, alle kostbare sieraden van den roomschen eeredienst in West-Vlaanderen ontwijdde en vernielde.[22]) De gevolgen daarvan waren, gelijk te voorzien was, ernstig: de tegenstelling van Roomsch en Protestant werd veel scherper en feller; het Verbond der Edelen viel uiteen; en, wat het ergste bleek te zijn, Margaretha liet haar weifelende houding varen, om nu door aangeworven strijdkrachten en door onverwijlde hervatting van de vervolging niet slechts elk verzet te fnuiken maar bovenal den verderen voortgang van de reformatie afdoend te stuiten. Zij slaagde hierin maar al te wel. Er werd nog gepoogd, van de zijde der consistoriën en van vermogende Gereformeerden, het militair geweld te keeren door de vorming van een eigen legertje, doch de ongeordende benden werden, nog voor ze iets hadden kunnen uitrichten, in de maand December van het „wonderjaar" 1566 geheel uiteengedreven en vernield. *Valenciennes,* het bolwerk van het Calvinisme, moest zich, nà kloeke verdediging, in Maart van het volgend jaar overgeven; de leeraren Guido de Brès en De la Grange werden met meer

---

[22]) GROEN VAN PRINSTERER, Handboek, bl. 85.

dan 200 andere belijders opgehangen. En daarmede was het verzet der Protestanten in de Zuidelijke Nederlanden geëindigd. Vóór April 1567 was de onderwerping algemeen; in de volgende maand werd te Antwerpen, waar het toen nog wemelde vain Gereformeerden en Lutherschen, deze verordening afgekondigd: „Die eenige oefening der Gereformeerde Religie oefenen, doop, huwelijk, Avondmaal, Psalmenzingen, openbaar gezang in vergaderingen of begrafenissen op andere wijze dan in de Roomsche kerk, zullen met den galg of met het zwaard gestraft worden". Drie maanden daarna — ORANJE was reeds naar Duitschland vertrokken, om daar voor de zaak der vrijheid werkzaam te blijven — hield ALVA zijn somberen intocht te Brussel; en toen was het, naar Spanje's Koning vertrouwde, voor goed uit met de reformatie, met het Protestantisme. Voor goed uit, niet alleen in Nederland, maar ook straks in Frankrijk en Engeland, ja waarom ook niet in Duitschland, in geheel Europa. Zóó hoog was de verwachting gespannen! Wel zou, helaas! gelijk wij straks zullen zien, zeventien jaren nà de komst van Alva België of Zuid-Nederland blijvend voor de zaak der vrijheid en voor de reformatie verloren gaan, niet het minst tengevolge van het misdadig en roekeloos optreden van de partij DATHEEN-HEMBYSE, in Vlaanderen; doch Noord-Nederland, dank zij het staatsmansbeleid van Oranje en de gunstige ligging aan de zee met haar havensteden, liet zich de banier der vrijheid niet uit de handen rukken en door den zegen, dien God schonk, werden de Vereenigde Zeven Gewesten het bolwerk voor de gewetensvrijheid in geheel Europa.

Evenwel, in de maand Augustus van 1567, toen de hardvochtige, doch bekwame veldheer Alva met zijn 10.000 geoefende soldaten zijn intocht in Brussel deed, was dat alles nog een gesloten boek. De wanhoop sloeg, naar het scheen, den Protestanten om het hart. En geen wonder. De gevangenissen vulden zich; wie maar eenigszins verdacht was, werd gegrepen; de schavotten werden opgericht en duizenden, men spreekt van 20.000, verloren door beulshanden het leven. Van eenig georganiseerd kerkelijk leven was nergens sprake meer. Zij, die maar eenigszins daartoe in staat waren, en dat waren duizenden bij duizenden, zoodat Gent en andere steden wel ontvolkt schenen, vluchtten naar het buitenland: naar Oost-Friesland, Emden[23]); naar Wesel; naar de Paltz, Heidelberg, Frankenthal. In Oost-Friesland en in de Paltz hebben de gereformeerde ballingen — in de andere Duitsch-Luthersche landen werden Gereformeerden niet toegelaten — in het onwrikbaar geloof, dat Nederland voor de reformatie niet verloren zou zijn, vluchtelingen-kerken

[23]) Boven de oostdeur der Groote Kerk te Emden ziet men nog een schip in zerksteen afgebeeld, met dit opschrift: „Scheepken Christi", en onder die beeltenis deze woorden:

Gods Kerk vervolgd, verdreven,
Heeft God hier troost gegeven.

Mr. H. J. KOENEN, Over de beide Staatspartijen in de voormalige Republiek der Vereenigde Nederlanden, bl. 13.

gevormd en aan het kerkelijk leven vaste vormen en regelen gegeven. Met name in *de Paltz,* waar de Keurvorst FREDERIK III van harte calvinist was en dus de bevolking — naar Lutherschen trant: het volk belijdt den godsdienst van den vorst — ook gereformeerd was, hebben de vluchtelingen niet stil gezeten, doch onder de leiding van hoogstbekwame mannen werk geleverd, dat voor de toekomst, dus ook voor Nederland, van rijken zegen zou getuigen. Daar was reeds, op verzoek van den Keurvorst, te Heidelberg door OLEVIANUS en URSINUS de *Catechismus* opgesteld. En nu vertoefden in de Paltz vooraanstaanden als CASPAR VAN DER HEYDEN (Heydanus), de voorzitter van de Emdersynode, 1571; MARNIX VAN ST. ALDEGONDE, staatsman, theoloog, dichter, een korten tijd ouderling in de Paltz; PETRUS DATHENUS, ijverig Evangeliedienaar, aanvankelijk hooggeacht door ORANJE [24]), en zoovelen meer.

Eén van de meest bekende onder de vermaarde mannen, die zich in de jaren der verstrooiing voor de Kerk verdienstelijk hebben gemaakt, is wel deze PETRUS DATHENUS. In 1530 geboren in een stadje in Fransch Vlaanderen (Mont Cassel) — later liet hij zich naar zijn geboorteplaats MONTANUS noemen — trad hij op jeugdigen leeftijd in het Karmelietenklooster te IJperen. Bedenkt men, in welken tijd zijn jeugd viel, dan is het begrijpelijk, dat een jongeling van zijn vurig karakter niet lang onder den kloosterdwang gebukt ging. Zoo ergens toch in Nederland, vond de hervorming aanvankelijk een vruchtbaren bodem in Zuid-Vlaanderen en in het aangrenzende Henegouwen. Hier woedden bovenal de vervolgingen van het geloofsonderzoek, en jaar op jaar verrezen er talrijke brandstapels te Rijssel, te Douai, Doornik en Valenciennes. Omstreeks dezen tijd, 1548 of 1549, ontvluchtte Datheen het klooster, nadat hij onder den invloed was gekomen van de prediking van Brully (uit Straatsburg naar Doornik gekomen, waar hij reeds in 1545 levend werd verbrand) en van Guydo de Brès. Datheen vluchtte met anderen naar Londen, waar hij eerst als typograaf werkzaam was en nu en dan op aanbeveling van À LASCO voorging in de Vluchtelingengemeente. Na het overlijden van den goedgezinden Eduard VI, 1553, opgevolgd door Maria „de Bloedige", werden de Nederlandsche uitgewekenen opnieuw gedwongen ter wille van hun geloof het land hunner ballingschap te verlaten. Onder de leiding van À LASCO scheepten zij zich in naar Duitschland; eerst na lange omzwervingen verkregen zij vergunning zich te vestigen in Oost-Friesland en in Frankfort. Datheen, die onder de vluchtelingen behoorde, werd in 1555 leeraar in laatstgenoemde vrije rijksstad, in welke stad hij van 1555—1562 meermalen in correspondentie was met Calvijn [25]); doch zes jaren daarna (1561) werden de Gereformeerden met Datheen door den Lutherschen stadsraad verbannen. Datheen en het meerendeel der vluchtelingen nemen nu de wijk naar de Paltz, waar gelijk hiervoor is opge-

[24]) GROEN VAN PRINSTERER, Handboek bl. 126.
[25]) F. L. RUTGERS, Calvijns invloed op de Reformatie in de Nederlanden, bl. 137/138.

merkt, de calvinistisch-gezinde FREDERIK III regeerde.[26]) Deze vorst bleek Datheen al spoedig zeer genegen te zijn. Met HEYDANUS (van der Heyden) werd hij als leeraar aangesteld en nam in de Paltz nu voortaan een gewichtige plaats in. De Keurvorst koos hem bij alle kerkelijke en ook andere aangelegenheden als zijn raadsman. Hier, in de Paltz, waren Kerk en Staat één. Immers, naar Duitsche methode, was ook daar de godsdienst van den vorst ook die van het volk. Anderen dan Gereformeerden werden er dus niet geduld. Misschien ligt in deze omstandigheid wel een der redenen, waarom Datheen later bleek een zoo heftige tegenstander te zijn van Oranje's tolerantiepolitiek. Volgens hem moest feitelijk de Kerk heerschappij ook over den Staat voeren; en nam hij geenszins het eenig goede en Schriftuurlijke standpunt in, dat de Staat niet aan de Kerk, maar, mèt de Kerk, aan de geboden Gods ondergeschikt is.[27]) Te betreuren is het in hooge mate, dat Datheen de juistheid hiervan niet heeft mogen inzien. Hoeveel kwaads zou niet voorkomen zijn, indien hij met Oranje ten opzichte van dit vraagstuk der godsdienstvrijheid eenstemmig ware geweest. Want Datheen was een begaafd man, van groote toewijding voor de belangen der Kerk.

In het jaar 1566, toen het er zoo geweldig spande in Nederland, was Datheen in de *Paltz;* en in dat jaar voltooide hij het groote werk van de *vertaling der Psalmen.* Een volledige vertaling van de Psalmen bestond er tot dusver niet. Die van MAROT en van BEZA bleken, ook door onvolledigheid, voor Nederland ongeschikt, en zoo voldeden de Psalmen van Datheen in buitengewone mate aan een levendig gevoelde behoefte. Datheens Psalmen zijn ruim 200 jaren bij de Gereformeerde Kerken in Nederland in gebruik geweest. Eerst in 1773 zijn ze[28]) door de thans nog in gebruik zijnde berijming vervangen. Ze zijn evenwel niet de eenige, welke in het begin van de worsteling met Spanje zijn verschenen. Ongeveer tegelijk met die van DATHEEN zag het licht de Psalmberijming van den zoozeer verdienstelijken en edelen JAN UTENHOVE, met À LASCO eenige jaren als ouderling te Londen werkzaam geweest. Ze konden het in de volksgunst niet winnen van Datheens berijming. Ernstiger mededinger zou allicht MARNIX' vertaling zijn geweest, indien deze kort voor of tegelijk met DATHEENS berijming verschenen ware. Vrij algemeen toch was de meening, dat de berijming van DATHEEN, hoe goed ook voor dien tijd, moest onderdoen voor die van den dichter van het heerlijke *Wilhelmus,* voor wat betreft de zuiverheid van taal, nauwgezetheid in de vertaling en dichterlijke waarde; terwijl ook het

---

[26]) A. A. VAN SCHELVEN, in zijn aangehaald werk, zegt van Frederik III, o.m., dat hij in de geschiedenis der Gereformeerde Kerken een gewichtige plaats bekleedt, bl. 234/35.

[27]) GROEN VAN PRINSTERER, Handboek, bl. 679.

[28]) Het titelblad van de eerste uitgaaf luidt: „*De Psalmen Davids, wt den Franchoychen Dichte overghesett* door Petrum Dathenum MDLXVII". De voorrede is gedagteekend: „25 Maart 1566". Deze uitgaaf was niet in het bezit van schrijver dezes.

gebruik van „du" en „dijn" bij Marnix door velen geprezen werd, zijnde in overeenstemming met de Fransche en Duitsche gewoonte bij het aanspreken van God.

Als vergelijkende voorbeelden worde het onderstaande gegeven:

MARNIX	DATHEEN
Psalm 84 : 2	Psalm 84 : 2
Een musch oft swaeln heeft in 't gemeyn Een huysken often nestken cleyn, Daer sy haer joncxkens legt ter rusten. Mijn God, mijn Coninck, dijn autaer Is mijnen troost: och mocht ik daer In dijnen Tempel mij verlusten. Wel hem, die in dijn Huys verkeert En dy gestadich looft ende eert.	De musschen en zwaalwen t' zamen Vinden eenen nest bekwame; Och Heere der heirscharen krachtig, O God mijn troost en helper mijn, Waar is 't dat Uw altaren zijn, Daar Gy woont, o myn Heer Almachtig? Wel hen, die in Uw huis eerbaar Wonen, die leven U eenpaar.
Psalm 125 : 2	Psalm 125 : 2
Gelyck Jerusalem in 't ronde Met bergen is bewalt End nimmermeer vervalt: Soo is God nu end' t' allen stonde Rondom syn volck, end sal 't beschermen In synen ermen.	Gelyk Jeruzalem rondommen Met bergen is bevrijd, Zoo zal ook t' allen tyd God Zijn kinderen te hulpe kommen In haren nood, naar zyn oorkonden, Tot allen stonden.
Psalm 44 : 2	Psalm 44 : 2
Dus heeft s' haer eygen erm end kracht Noyt uyt des vyands noot gebracht; Maer dyne handt end erm zeer sterck En dyne aenschijns heylsaem claerheyt Heeft hun geholpen; 't was dyn werck, Mits du se lief hadst in der waerheyt.	Onz' vaders hebben door 't zwaard krachtig 't Land niet ingenomen eendragtig; In den nood, die hen is geschied, Heeft hen haren arm verlost niet. Maar hen is geweest eenen schild Uw rechterhand en Uw sterk armen.
Psalm 44 : 5	Psalm 44 : 5
Maer nu verstootu ons heel wijt, En laetst ons worden, Heer, tot schanden; Du treckst met ons niet in den strijt, Du helpst ons niet uyt 's vijandts handen.	Maar Gy, Heer, zeer ver van ons wykt, Gy laat ons gansch worden tot schande; Onze krygslieden Gy bezwykt, Als zy in nood zijn der vijanden.
Psalm 44 : 12	Psalm 44 : 12
Och, Heere God! ontwaek, 't is tijt, Hoe blyfstu slapen, doch so lange? Waeck op, verstoot ons niet so wyt In eeuwicheyt, want ons is bange.	Waarom slaapt Gy, Heer, in den nood? Ontwaak, zie ons, die boven maten Benauwd zyn, en toon Uw kracht groot, En wil ons nu toch niet verlaten.

Van al de dichtwerken, die de geschiedschrijver Fruin uit dezen tijd heeft leeren kennen, acht hij de Psalmvertaling van Marnix het waardigst om nog gelezen te worden.[29]) Datheen zelf, die anders niet zoo gul was met lof, toonde zich ingenomen met Marnix' Psalmen.[30]) Toch kon deze bij de Kerken niet worden ingevoerd en bleven zij bij Datheens berijming. Noch de Synode van Middelburg (1581, toen Marnix' Berijming een jaar te voren reeds was verschenen),[31]) noch die van 's Gravenhage in 1586 waagde het de vertaling van Marnix in te voeren, al verdiende die als fraaier berijming en als oorspronkelijke vertolking van het Hebreeuwsch verre de voorkeur.[32]) Waarom? Beweerd is, dat de boekhandel, die groote voorraden van Datheens exemplaren had, zich verzette tegen de invoering van Marnix' uitgave. Aannemelijker is, dat beide Synoden, ook de Dordtsche Synode van 1618—1619, de gemeenten niet wilden ontrooven van de liederen, die haar hadden getroost in de dagen der ballingschap en vervolging en gesterkt toen de dageraad der vrijheid begon aan te breken; terwijl hierbij ook wel zal gewogen hebben een zekere piëteit jegens den Berijmer, die, althans in betrekking tot de Kerken in Nederland, zich evenals Marnix verdienstelijk heeft kunnen maken. Immers, tegelijk met de eerste uitgave zijner Psalmen, gaf Datheen een vertaling van den Heidelbergschen Catechismus; ook voegde hij daarbij „een Liturgie of verzameling van gebeden voor de openbare godsdienstoefening en van formulieren voor de bediening der Sacramenten".[33]) Reeds hieruit blijkt, dat de ballingen in den vreemde niet stilzaten, maar dat zij onvermoeid en in het geloof aan, en vertrouwen op een betere toekomst werkzaam waren voor de verdieping van de reformatie, voor den opbouw der Kerken. Dat Datheen in zijn arbeid voor de Kerk gesteund zal zijn door mannen als CASPAR VAN DER HEYDEN, ook bekend onder den naam van Heydanus, den grooten vriend van Marnix en van denzelfden leeftijd als Datheen — Heydanus overleed 1585 te Frankenthal — mogen wij wel aannemen. Trouwens, beiden waren vertegenwoordigers van de Paltz op het Convent van Wesel, November 1568, waarvan Datheen, en op de Emder Synode, 1571, waarvan van der Heyden voorzitter was; de twee voor de gemeenten in de verstrooiing en onder 't Kruis zoo buitengewoon gewichtige kerkelijke vergaderingen in den vreemde.

Inmiddels bleef Oranje onvermoeid bezig aan het ontwerpen van plannen tot bevrijding der verdrukte Nederlanden. Schier geheel zijn

---

[29]) R. FRUIN, t.a.p. bl. 291.

[30]) De titel luidt: „Het Boek der Psalmen Davids. Wt de Hebreische spraeck en Nederduytschen dichte, op de gewoonlijcke Francoische wijse overghebracht, door Philip van Marnix, Heer van St. Aldegonde, etc. 't Antwerpen 1580".

[31]) ROBIDÉ VAN DER AA, t.a.p. bl. 197.

[32]) TH. RUYS, Petrus Datheen, „Marnix' berijming blonk verre boven die van Datheen uit", bl. 240.

[33]) Men leze hierover het tweede deel van de reeds aangehaalde dissertatie van Dr. Th. Ruys, bl. 223 e.v.

vermogen offerde hij daaraan op, en zijn broeders waren hem tot in den dood getrouw. Zijn veldtocht in 1568, beoogende om, met steun van Fransche hulptroepen, de Waalsche provinciën op Alva te veroveren, mislukte, door muiterij, ook onder zijn aangeworven troepen, jammerlijk. Hij bleef onderwijl, met Marnix als zijn trouwe vriend, voortdurend in betrekking met invloedrijke Nederlanders en vertrouwde ook op den steun der Watergeuzen. Inmiddels werd, geheel tegen zijn verwachting, Den Briel op 1 April 1572 ingenomen en van dien dag af werd de toestand hoopvoller. Vlissingen, Enkhuizen, Dordrecht volgden spoedig na de victorie bij Den Briel; en reeds in Juli van hetzelfde jaar kon hij zijn raadsman Marnix als zijn vertegenwoordiger afvaardigen naar de eerste Staten-vergadering van Holland te *Dordrecht,* de bij uitnemendheid historische en Hollandsche stad aan de Merwede. Daar waren vertegenwoordigd: Dordrecht, Haarlem, Leiden, Gouda, Gorkum, Alkmaar, Oudewater, Hoorn, Enkhuizen, Medemblik, Edam en Monnikendam. In 's vijands handen waren toen nog Rotterdam, Amsterdam, Schiedam en nog eenige andere steden. Intusschen, het geluk diende. Mede om Alva af te leiden, was Oranje opnieuw met een leger in de Zuidelijke gewesten gevallen, waardoor Alva gedwongen werd zijn strijdkrachten uit Holland weg te nemen. Daardoor kon allengs bijna geheel Noord- en Zuid-Holland, behalve Amsterdam, dat eerst in 1578 overging, vrijgemaakt worden. Reeds in de maand Juli van het bevrijdingsjaar 1572 kon de Staten-Vergadering van Holland voor het eerst „in de vrijheid" gehouden worden. Uiteraard was deze eerste Staten-vergadering van ver-reikende beteekenis. MARNIX, 's Prinsen gevolmachtigde, heeft door zijn kunde en welsprekendheid op de Staten-besluiten grooten invloed gehad. De band tusschen Holland en Oranje werd versterkt; de Prins werd tot Ruwaard aangesteld; het kloeke besluit werd genomen aan den Prins het voor dien tijd zéér aanzienlijke bedrag van 500.000 Karolus gulden te doen toekomen, teneinde hem in staat te stellen den kamp om de vrijheid verder voort te zetten. Allerlei aangelegenheden moesten worden geregeld, waaronder niet in de laatste plaats *de zaak van de religie,* waaromtrent, op voorstel van Marnix, besloten werd, dat „gehouden zal worden *vrijheyt der religien,* zoo wel der gereformeerde als der roomsche religie, ende dat een yegelick in den zijnen in 't openbaer ende in eenige kercken of te capellen (zoo dat gevouchelicste bij de Overichheyt zal geordineert worden) zal gebruycken *vrije exercitie* der zelven, zonder dat daer inne yemant empechement, hinder ofte moeijenisse gedaen zal worden ende dat de geestelicke personen haeren staet ende onbecommert-blijven zullen". [34])

Had men in de volgende jaren zich maar aan deze resolutie gehouden! Het laat zich verstaan, dat de vrijmaking van Holland, ten deele ook

[34]) R. C. BAKHUIZEN V. D. BRINK, Cartons voor de Gesch. v. d. Ned. Vrijh. oorlog, II, 3e dr. bl. 205. In dit boekdeel zijn de Resolutiën van de Staten van Holland van Juli 1572 in haar geheel opgenomen.

van Zeeland, voor de zaak der reformatie van groote beteekenis was. Oranje wist, temidden van de schier onoverkomelijke moeilijkheden met zijn leger in de Zuidelijke gewesten, nog tijd te vinden zich ernstig met de aangelegenheden betreffende de religie bezig te houden. Op zijn verzoek en met zijn lastbrief vertrok DATHEEN uit de Paltz (Frankenthal), om in zijn naam de Gereformeerde Kerken van nog zoo zwakke formatie in Holland met raad en daad bij te staan; zoo ten opzichte van de samenstelling van kerkeraden en het beroepen van predikanten als ten aanzien van het gebruik der kerkegoederen tot bezoldiging van „predikanten en schoolmeesters". In het daaropvolgend jaar bracht Datheen, op last van den Prins, nogmaals een bezoek aan Holland, waarna hij weder naar Heidelberg vertrok en daar, met tijdelijke onderbrekingen, werkzaam bleef tot Mei 1578, in welk jaar hij na de zitting van de Dordtsche Synode in September, waarvan hij voorzitter was, als beroepen leeraar naar Gent vertrok. Mede door de bemoeiingen van ORANJE en DATHEEN was de positie der Gereformeerde Kerken sterker geworden; en reeds in 1574 werd de eerste Synode van Holland en Zeeland gehouden te Dordrecht, op welke Synode o.m. werden vastgesteld: De Bijbel eenige geloofsregel; onderteekening der belijdenis; eenvoudigheid in de godsdienstoefening; handhaving van de rechten der gemeente (de ouderlingen door haar gekozen uit een dubbele voordracht van het consistorium); invoering van den Heidelbergschen Catechismus; zorg voor de oprichting van christelijke scholen. [35])

De gunstige keer, kerkelijk en politiek, in Holland had aanvankelijk in de Zuidelijke gewesten geen invloed. Zwaar bleef daar, ook nà de inneming van Den Briel, drukken het schrikbewind van Alva. Iedere poging van verzet werd onmiddellijk met geweld onderdrukt. De Protestanten, die in 1566 een zoo krachtige actie hadden ontwikkeld, vertoefden in den vreemde of hielden zich nog steeds schuil, op straffe van anders naar galg of brandstapel verwezen te worden. Van godsdienstoefening, openbare of geheime, was geen sprake meer, zelfs niet in eigen huis. Toch kon de hardnekkige strijd van den onvermoeiden Prins op den duur niet zonder uitwerking blijven. Alva's positie werd, niet het minst door het succes van Oranje in Holland en Zeeland, met den dag zwakker; en eindelijk moest hij wel bukken en ontslag vragen, om nog vóór 1573 ten einde liep naar Spanje te vertrekken. Zijn heengaan gaf, vooral in de Zuidelijke gewesten, niet weinig verademing; terwijl onder zijn bezadigden en meer zachtmoedigen opvolger, Requessens, de hoop op betere tijden levendig werd. Dat Oranje, hoewel met zorgen en moeilijkheden in Holland (o.a. de belegering van Leiden) als overladen, op het gunstige oogenblik zat te wachten, teneinde in den loop der gebeurtenissen in Zuid-Nederland krachtig in te grijpen, is licht te verstaan.

Op ongedachte wijze kwam die gelegenheid, toen in de maand Juli

---

[35]) GROEN VAN PRINSTERER, Handboek, bl. 97.

van 1576 de Spaansche soldaten, nadat door hen Zierikzee voor Spanje was herwonnen, in opstand kwamen wegens achterstallige soldij en zij plunderende en brandschattende naar Brabant togen, Aalst vermeesterden, in Antwerpen allerlei gruwelen bedreven, waarbij 2500 burgers werden gedood en tot in de maand November van dat jaar hun muiterij voortzetten. Geweldig was de ergernis en de verontwaardiging, bij Roomsch en Onroomsch, tegen het slappe bestuur te Brussel (de Raad van State, die sinds den dood van Requessens, Maart 1567, tijdelijk het bewind voerde). De Prins stelde zich onmiddellijk in betrekking met de gezaghebbende leden van de Staten der Zuidelijke Gewesten, die op zijn raad bewerkten, dat Viglius en Barlaymont, de felle tegenstanders van Oranje en van de Calvinisten, gevangen werden genomen. Dank zij de schitterende staatsmanstalenten, waardoor de Prins bij deze verwikkelingen zoozeer uitblonk, slaagde hij er eindelijk in de Provinciën tot elkander te brengen bij de bekende *Pacificatie van Gent,* 8 Nov. 1576, bedoelende: vaste vriendschap tusschen de Gewesten, inzonderheid om de Spanjaarden te verdrijven, schorsing der religieplakkaten in de Vijftien gewesten, in Holland handhaving van den bestaanden toestand in godsdienstzaken; alles in afwachting van een nadere regeling van de Generale Staten.

Het is hier de plaats niet de gebeurtenissen te bespreken, in verband met de aanwezigheid in Zuid-Nederland van Mathias van Oostenrijk, op verzoek van eenige Edelen hier gekomen; van 's Konings landvoogd, Juan van Oostenrijk, opvolger van Requessens; van Anjou, door den invloed van Oranje naar hier geroepen, teneinde Frankrijk en Spanje van elkander te scheiden en daardoor Spanje's macht ten bate van de Nederlanden te verzwakken. Wij bepalen ons tot de gevolgen, welke Oranje's werk voor de reformatie had. En die gevolgen waren aanvankelijk van groote beteekenis. Oranje kreeg al dadelijk de handen vrij in Holland en Zeeland, welke provinciën nagenoeg geheel van Spanje's heerschappij bevrijd werden. Zelfs Utrecht en een gedeelte van Gelderland gingen tot den Prins over.

Aanvankelijk scheen het wel, alsof het streven van Oranje om al de Nederlandsche Gewesten als zelfstandige Staat onafhankelijk te maken, thans slagen zou. De reformatie vooral won bij de zoo ongedachte verandering in den algemeenen toestand. De ballingen keerden weder uit Emden, Londen, Heidelberg, Frankenthal, uit geheel de Paltz. Die tot heden zich verborgen hadden, kwamen uit hun schuilhoeken te voorschijn; en reeds in Januari 1577 wemelde het in Vlaanderen en Brabant van Calvinisten, die zich om de teruggekomen leeraars en voorgangers schaarden. In Gent, in Antwerpen, in Mechelen, in Brugge, zelfs in Brussel, was het volk vol geestdrift voor de vrijheid en zeer velen ook voor de reformatie. Nog in hetzelfde jaar werd Prins WILLEM met uitbundige geestdrift in Oost-Vlaanderen's hoofdstad en in Antwerpen ontvangen. Bijna in alle Vlaamsche en Brabantsche steden en dorpen traden

predikanten op en werd het kerkelijk leven georganiseerd. Te Antwerpen predikten op één enkelen Zondag vijftien gereformeerde leeraars in even zoovele gebouwen. Ook Brussel liet zich niet onbetuigd; reeds in 1578 trad de beroemde Petrus Plancius daar als leeraar op. Mechelen, Brugge, Doornik, IJperen, Oudenaarde, Dendermonde en zoovele andere gemeenten in Vlaanderen volgden. Overal was opgewekt geestelijk leven, een heerlijke toewijding voor de zaak der reformatie. De kerkelijke gemeenten werden in classen ingedeeld: in 1580 waren er in Oost- en Westvlaanderen 14 classen met 2 provinciale synoden [36]), die òf te Gent, òf te Brugge vergaderden. Op 8 Mei 1582 werd de Vlaamsche Synode gehouden in de prachtige St. Salvatoriskerk, thans de Kathedraal van het nu geheel roomsche Brugge. De aanvang van de notulen van deze Synode van Brugge luidt aldus:

„1. Den 8en Mey 1582, des morghes nae de predicatie, zijn verschenen in den Synode te Brugge in Ste Salvatoris Keercke met behoorlicke credentie briefven deze naervolghen Classe: Brugghe, Ghendt, Sluys, Dendermonde, Waes en de Vierambachten. 2. Naer aenroupynghe des Naems Gods zijn met ghemeene kuerstemme vercoren tot preses Theodorus van Berghe, D. des goddelicken woorts tot Brugghe, ende tot eenen assessor Theodorus Verhaer, D. des goddelicken woorts tot Hulst, ende tot scriba Philippus Andries, D. des goddelicken woorts tot Ghendt", enz.

Belangwekkend zijn schier al de notulen van deze kerkelijke vergaderingen. Allerlei vraagstukken, voor het reformatorisch leven van groot gewicht, worden er in behandeld; vraagstukken waarvan enkele ook nu nog op de kerkeraden en de classicale en synodale vergaderingen telkens de aandacht vragen: zorg voor de acten der vergaderingen, de opleiding van proponenten, de toelating tot den predikdienst, de vast- en bededagen, de orgels in de kerk, de censura morum, tuchtzaken, de bevordering der zedelijkheid, verkiezing van kerkeraadsleden en vooral de voorziening in predikantsplaatsen. Dit laatste punt neemt in schier alle acten een breede plaats in. Er was, al dadelijk in 1576, een schreiend gebrek aan predikanten; en hoe meer de reformatie zich uitbreidde, hoe nijpender het gebrek. Gevolg daarvan was ook, dat in de kerkelijke vergaderingen door „de broederen" menigvuldig geklaagd wordt, dat bij de beroeping van leeraars niet altijd de noodige voorzichtigheid wordt betracht en dat personen, die zich als leeraar aandienen, al spoedig blijken voor de bediening des Woords alleszins ongeschikt te zijn. Trouwens, het laat zich begrijpen, dat er veel kaf onder het koren was. Onder de predikanten waren er velen, die te voren priesters of monniken waren geweest en, toen zij zagen, dat de algemeene geest tot de Her-

---

[36]) H. Q. JANSSEN, De Kerkhervorming in Vlaanderen. Hierin zijn opgenomen de oorkonden, vermeldende de notulen van de classen en Synoden van Vlaanderen, II, bl. 74 v.v.

vorming overhelde, mede daartoe waren overgegaan.[37]) Hieraan kan echter onmiddellijk worden toegevoegd, dat toen uiteraard oneindig veel van de predikanten geëischt werd, dat zij menigmaal met levensgevaar hun dienstwerk hadden te verrichten, dat de geldelijke vergoeding voor hun zwaren arbeid meestal gering was en dat de overgroote meerderheid van hen kostelijk werk verrichtte, zich onderscheidde door hartelijke toewijding aan hun ambt en dat zeer velen van de predikanten „door geleerdheid en godsvrucht uitblonken". Slechts behoeven de namen genoemd te worden van Van der Heyden, Plancius, Lydius (in 1585 hoogleeraar te Franeker), Andries de Meester, Becius (één der Bijbelvertalers), Taffin, de Villiers, Damman, Bellius, Bastingius (later hoogleeraar te Leiden), van Thielt (1590 in Delft overleden als predikant) en zeer vele anderen.

Het is uiteraard niet doenlijk in bijzonderheden te treden omtrent het leven van de vele talentvolle en begaafde leeraars, die in dezen veelbewogen tijd de zaak der reformatie dienden. Slechts een enkele uitzondering voor PETRUS PLANCIUS, den geleerden theoloog, den beroemden sterrenkundige, wiskundige en vervaardiger van land- en zeekaarten. Geboren in een dorpje in Fransch Vlaanderen, 1552, werd hij, nog jong zijnde, naar West-Vlaanderen gezonden om in de Kruiskerken het Evangelie te verkondigen. Hij deed dat met ongemeenen zegen, dikwerf des nachts in schuren of op het open veld: eens in 14 nachten 11 maal gepredikt. In 1577, op 25-jarigen leeftijd, trad hij buiten Mechelen op. Zijn gehoor werd door de soldaten overvallen; hij zelf kon slechts ontkomen door de rivier over te zwemmen. Herhaaldelijk werd hij als hoofdketter ingedaagd. In 1578 te Brussel beroepen, bleef hij daar tot begin 1585, als wanneer hij, vermomd in soldatenkleeding, vluchtte naar Holland. Nog in ditzelfde jaar werd Plancius predikant te Amsterdam, waar hij de Kerk diende tot aan zijn overlijden, 15 Mei 1622, zeventig jaren oud zijnde. Weinigen hebben een zoo werkzaam en rijk gezegend leven gehad als deze oud-predikant van Brussel, waar hij steeds sprak in overvolle kerkgebouwen. Hij was één der opstellers van de contra-remonstrantie, lid van de Dordtsche Synode van 1618—1619, aangewezen als revisor van de nieuwe overzetting van den Bijbed. Als godgeleerde zeer bekwaam, doch zich nog meer onderscheidende als wiskundige. Met Reinier PAUW, den bekenden calvinistischen burgemeester van Amsterdam, en de gebroeders Houtman werkte Plancius samen, als technisch adviseur (zouden we thans zeggen) en als vervaardiger van de benoodigde kaarten bij de oprichting van de Oost-Indische Compagnie, waaraan hij ongelooflijke diensten heeft bewezen, zoodat zijn naam voor altijd daaraan verbonden bleef.

Ten bewijze, hoezeer de reformatie in de Zuidelijke Nederlanden, binnen een zoo verwonderlijk kort tijdsbestek, was doorgedrongen, diene, dat

[37]) H. Q. JANSSEN, t.a.p. I, bl. 29.

in 1583 en 1584 Antwerpen niet minder dan 11 predikanten had en 6 kerkgebouwen, waaronder de bekende prachtige O.L.V. kerk; Gent 7 à 8 leeraren; Brussel 12 predikanten; Brugge 6 kerkgebouwen met evenveel predikanten. Zoo zou kunnen worden voortgegaan met het noemen van namen van de zoo vele steden en dorpen in Oost- en West-vlaanderen, in Brabant en Henegouwen om nog meer te doen uitkomen met welk een ongedacht verblijdende zegen Oranje's werk, inzonderheid de Pacificatie van Gent, is bekroond geworden, zoo treffend blijkende uit den wonderlijken groei van de reformatie in Zuid-Nederland. Evenwel, hoe groot ook de geestdrift was van het jonge Calvinisme, hoezeer ook allengs het kerkelijk gereformeerd leven in geordende banen werd geleid, naar het exempel van Calvijn's kerk te Straatsburg en van de Londensche vluchtelingenkerk van 1552 — de reformatie bleef echter een zwak plantje, zoolang de groote meerderheid der bevolking roomsch bleef en Spanje voortging om machtige legers, nu onder den bekwamen PARMA, naar de Nederlanden te zenden, ten einde de hervorming voor goed terug te dringen: het eerst in Henegouwen, daarna in Brabant en in de beide Vlaanderen. Het plantje, hoewel het aanvankelijk welig scheen op te groeien, vorderde, in verband met de dagelijks dreigende doodelijke gevaren, nauwgezette en vooral uiterst voorzichtige verzorging.

Hoe zou het, naar den mensch gesproken, in België anders geloopen zijn, indien Datheen en zijn aanhangers daarmede rekening hadden gehouden, indien ze zich daarnaar hadden gedragen, indien zij Oranje met zijn voorzichtige staatkunde hadden willen of kunnen steunen.

De Prins liet zich door het uiterlijke niet misleiden. Er was geestdrift en er was bezieling. De reformatie breidde zich snel, misschien al te snel uit; doch hij was vol vreeze, hij wist door allerlei draden, die hem verbonden met de regeeringen in Spanje, Frankrijk, Engeland en Duitschland, dat er zware tijden te wachten waren voor de vrijgemaakte Gewesten en dus ook voor de Gereformeerde Kerken. Hij achtte het plicht om nu reeds, voorzooveel mogelijk, daarop zich voor te bereiden. Allereerst moest worden voorkomen, dat de verhouding tusschen Roomsch en Calvinistisch scherper werd, opdat straks, wanneer Parma het ontworpen plan tot het voor goed vernietigen van de vrijheid uitvoerde, deze twee partijen niet tegenover elkander stonden, maar zoo mogelijk samenwerkten tot het terugdringen van den gemeenschappelijken vijand. Hij wist zeer wel, dat die samenwerking, voor het minst het ophouden van elkander te vervolgen en te bestrijden, niet gemakkelijk zou gaan, met het oog op de algemeen heerschende opvattingen, uitgedrukt ook in art. 36 der Geloofsbelijdenis van de Gereformeerde Kerken [38]), tot welke Kerken de Prins, als zoovelen in die dagen aanvankelijk zwevend tusschen Luthersch en Gereformeerd, in 1573 met beslistheid was toe-

[38]) GROEN VAN PRINSTERER, Handboek, bl. 59. Bedoeld is hier het gedeelte uit art. 36, luidende: „om te weeren en uit te roeien alle afgoderij en valschen godsdienst, het Rijk der Antichrist te gronde te werpen.

getreden. Hij vleide zich echter met de hoop, dat wanneer het vreeselijk gevaar naderende was, predikanten en gemeenten met „matiging en zachtheid" zouden optreden, omdat hier immers de hoogste belangen, geestelijke en stoffelijke, op het spel stonden. Oranje is zich op dit punt steeds gelijk gebleven. Het bleek reeds uit de door Marnix op de eerste Staten-vergadering te Dordrecht, Juli 1572, voorgestelde en goedgekeurde resolutie betreffende de godsdienstvrijheid voor alle gezindten, dus ook voor de Roomschen. Hij stond die godsdienstvrijheid ook voor, omdat zonder haar het hem ondoenlijk voorkwam de Zuidelijke Gewesten vrij van Spanje te maken en het Calvinisme aldaar te redden van een gewissen ondergang; doch ook en vooral, omdat hij in beginsel godsdienstvrijheid voorstond. „De Prins heeft niet enkel verdrukte onderdanen beschermd; hij was de handhaver van recht en billijkheid tegenover veelsoortige onderdrukking. De Hervormde (Gereformeerde) Kerk werd door hem verdedigd tegen de aanmatiging der Overheid).[39]) In het veldwinnen van Godsdienstvrijheid, in onderlinge verdraagzaamheid van Hervormden en Roomschgezinden, hier en elders, zocht Willem I zijn meest krachtigen steun. Ze was ook voor zijn staatkundig overleg onmisbaar. Om den weerstand te *nationaliseeren;* om *religie-krijg,* ten gevolge waarvan Filips II terstond weer in een talrijk gedeelte der bevolking bondgenooten verkreeg, te vermijden of te stuiten; vooral ook om, tusschen *Frankrijk* en *Spanje,* in stede van samenspanning tot het uitroeien der reformatie, opnieuw politieken naijver en strijd te doen ontstaan: heilzame afleiding voor de Nederlanden, anders op den duur niet verdedigbaar tegen de ontzaggelijke krachten der Spaansche monarchie".[40])

Oranje is, helaas! in zijn pogingen tot bevrijding van al de Gewesten niet geslaagd en daardoor zijn, naar menschelijk inzicht, de Zuidelijke Nederlanden verloren gegaan voor de vrijheid en voor de reformatie beide. En de oorzaak daarvan? H. Q. Janssen, in leven Herv. predikant te St. Anne ter Muiden en schoolopziener in Zeeuwsch Vlaanderen, geeft daarop een antwoord in zijn meer aangehaald werk.[41]) „Nauwelijks was de Hervormde Kerk ontkomen aan de vervolging, waaraan zij vele jaren was ten prooi geweest; nauwelijks begon zij 't hoofd vrij en vroolijk op te heffen; nauwelijks verkreeg zij overwicht in Vlaanderen; of zij maakte zich helaas! schuldig aan dezelfde onverdraagzaamheid, waarvan zij zoo langen tijd den smartvollen, ondragelijken last getorscht had. 't Was of zij vergeten was, hoe zwaar het valt verdrukt te worden en hoe zij

---

[39]) De Staten van Holland, reeds in 1575 onder den invloed van het Libertinisme, wilden in dat jaar drie of vier commissarissen aanstellen om vanwege de Overheid toezicht over de Kerk te houden; voorts geen consistoriën dan bij der Staten advies en bewilliging. De Prins verzette zich daartegen met kracht. Later wilden zij de keus der leeraars onder de macht van den magistraat brengen, ja zelfs het doen vereffenen van leergeschillen. Ook dit is door den Prins gestuit. GROEN VAN PRINSTERER, Handboek, bl. 101.

[40]) Handboek, bl. 101 en 102.

[41]) T.a.p. II, bl. 37.

aanvankelijk niet meer gevraagd, niet meer verlangd had dan een plaats, een bescheiden plaats nevens het Roomsch-katholicisme. Wel ontstak zij geen brandstapels, wel richtte zij geen galgen en schavotten op, wel opende zij geen gevangenissen voor andersdenkenden, maar zij verjoeg ze, zij duldde ze niet in haar tegenwoordigheid. 't Was haar te doen om van de alleenheerschappij meester te worden".

Inderdaad was er, althans in de Noordelijke Nederlanden, geen schijn of schaduw van gewetensdwang, die, op het spoor der inquisitie, de rust van het huisgezin stoort of in het geheim de gemoederen dringt; ook drong men daar aan op handhaving van het verbod van openbare godsdienstoefening voor andersdenkenden, grootendeels omdat dat verbod voor de veiligheid van den Staat onvermijdelijk was. In het korte tijdsbestek tusschen 1576 en 1584 ging het in Vlaanderen en Brabant evenwel heel wat feller. Er kwam in Gent of in Brugge schier geen classis bijeen, of het onderwerp „uitroeijinge van de priesters" ten platten lande was een voornaam punt op de agenda. De „priesterdienst" moet, zoo wordt herhaaldelijk op classicale vergaderingen besloten, geheel verboden worden. Het is begrijpelijk, het is echt menschelijk. Bijna al de leden van consistoriën, classes en provinciale Synoden hadden persoonlijk geleden en zwaar geleden onder de gruwelijke vervolgingen van Spanje en de roomsche Kerk; bovendien, in de roomsche landen werden de protestanten nòg bloedig vervolgd. Verklaarbaar dus, nog afgezien van art. 36 der Geloofsbelijdenis, hetwelk overigens eischte, dat men den roomschen godsdienst in het openbaar niet duldde. Men had echter bij dat optreden tegen het roomsche gedeelte der bevolking in elk geval met matigheid moeten optreden; en vooral niet mogen verzuimen gedachtig te zijn aan het edele doel van Oranje, om, staande tusschen roomsche en protestantsche „heethoofden", de Spaansche heerschappij en daarmede den geloofsdwang van de zijde van Rome te verdrijven. MARNIX en vele anderen, die overigens het toen heerschende gevoelen deelden, dat de Overheid de ware religie, d. i. de gereformeerde leer, moet handhaven, gevoelden de moeilijkheden van Oranje, zagen in hem niet slechts den vertegenwoordiger van het Overheidsgezag, dat geëerbiedigd moest worden, maar bovenal een instrument in Gods had om de vrijheid ook voor Zuid-Nederland op Spanje ten volle te veroveren en meenden dientengevolge vertrouwen in hem te moeten stellen, zijn leiding, ook ten aanzien van de gelijkstelling van Gereformeerden en Roomsch-katholieken, te moeten aanvaarden en te volgen. Opmerking verdient ook zeker wel, dat niemand minder dan BEZA, Calvijns vriend, en OLEVIANUS, één der opstellers van den Heidelberger, aan de zijde van Oranje stonden.

Niet alzoo PETRUS DATHENUS, die — zoodra hij, in 1578, na zijn langdurigen arbeid in de Paltz, in Vlaanderen kwam om in September van dat jaar als predikant te Gent op te treden — zich hartstochtelijk verzette tegen de voorzichtige staatkunde van den Prins en geen enkel

middel, ook niet het ongeoorloofde jegens een man als Oranje, versmaadde, om de heillooze oppositie tegen dezen te versterken.

Oranje moest *bukken* voor de Gereformeerde Kerken van Gent en Brugge: de Kerk (van Datheen) zou heerschen over den Prins, dat wil hier zeggen: over het Overheidsgezag.

Twee factoren hebben bij deze handelingen van Datheen medegewerkt. De eerste is, dat hij in *de Paltz* heeft gearbeid onder een bevolking, die, omdat haar Keurvorst Frederik III gereformeerd was, ook nominaal in haar geheel gerekend werd te behooren tot de Gereformeerde Kerk, zoodat dáár geen sprake kon zijn van het dulden van de Roomsche kerk. Dit systeem wilde hij ook gevolgd zien in Nederland, daarbij de onvergeeflijke fout begaande over het hoofd te zien, dat de landsheer van Nederland, het tegendeel van dien van de Paltz, vóór alles het Calvinisme en de reformatie wilde verdelgen en dat Oranje al zijn krachten, heel zijn vermogen moest aanwenden, drie beminde broeders reeds voor de vrijheid had opgeofferd, om die verdelging te voorkomen. De tweede factor is het zoo licht vatbaar zijn van Datheen voor allerlei invloeden van buiten; ook van mannen, die zich meer door overdreven ijver, hartstocht en onverdraagzaamheid dan door oprecht geloof in de door hen voorgestane zaak onderscheidden. Inzonderheid worden hier bedoeld drie personen: JAN CASIMIR, JOHAN VAN HEMBYSE en tenslotte de geneesheer CHUNRADUS te Husum in Noord-Duitschland. Eerstgenoemde was de tweede zoon van den in 1576 overleden Keurvorst Frederik III: „ijverig gereformeerd, onberaden, ongestadig, voortvarend, heftig, noch door bekwaamheden uitstekend, noch door karakter". Hembyse, voorschepen van Gent, wordt ons geteekend als hoogmoedig, eergierig, aan het eind verrader van het Calvinisme.[42]) De geneesheer Chunradus was een vurige volgeling van de secte van David Jorisz.

Jan Casimir, met wien Datheen in de Paltz in voortdurend nauwe betrekking was geweest en dien hij enkele malen als veld-prediker gevolgd had in de godsdienst-oorlogen in Frankrijk, laatstelijk nog in 1576, was met een door Koningin Elisabeth bezoldigde krijgsmacht in België gekomen, ten einde ons in den strijd tegen Spanje te steunen en daardoor de reformatie te bevorderen. Het bleek al spoedig, dat zijn inmenging in de aangelegenheden van Nederland slechts, althans in hoofdzaak, diende om de Gereformeerden tegen de Roomschen op te zetten, om hen afkeerig te maken van Oranje's verstandige en voor de zaak der reformatie zoo heilzame staatkunde; en het bleek helaas! ook, dat Datheen onder den invloed van den Duitschen graaf was en hem in zijn afkeurenswaardig streven steunde. Intusschen had Datheen, die zich, gelijk hiervoren ook is aangegeven, verdienstelijk jegens de Gereformeerde Kerk had gemaakt, destijds nog het volle vertrouwen van alle

---

[42]) GROEN VAN PRINSTERER, Handboek bl. 125, 126 en 129 (Olevianus en Beza). ROBIDÉ VAN DER AA, t.a.p. bl. 216 en 217.

Gereformeerden. Toen dan ook in Juni 1578 de eerste hier te lande gehouden Generale Synode te Dordrecht bijeenkwam — de vergadering van eenige broeders in de verstrooiing te Wesel in 1568 was een Convent, de eerste nationale Synode werd in 1571 in Emden gehouden — wees zij Datheen nog tot haar voorzitter aan. In de zittingen dezer Synode bleek het echter al spoedig hoe schadelijk Casimirs invloed voor Datheen was; herhaaldelijk toch poogde hij religie en overheid, politieke en kerkelijke zaken dooreen te mengen en zuiver politieke onderwerpen in een Synodale vergadering, welke zoo gewichtige kerkelijke aangelegenheden had te behartigen, naar voren te brengen. Eensdeels om de Gereformeerden voor den vreemden Paltzgraaf te winnen, anderdeels om Oranje's politiek in verband met Anjou's komst in de Nederlanden bij al wat Calvinist was verdacht te maken. Desniettemin werd door deze Synode van Juni 1578 besloten een verzoekschrift tot Mathias van Oostenrijk, eigenlijk aan Oranje, te richten, waarin aangedrongen werd op de vrije uitoefening van den gereformeerden godsdienst, doch waarin ook de verzekering werd gegeven, dat harerzijds al het mogelijke zou worden gedaan om daden van geweld tegen de Roomschgezinden, tegen de geestelijkheid en de kerkegoederen te voorkomen.[43]) Dit verzoekschrift strookte geheel met de wenschen van den Prins, die dan ook onmiddellijk het plan van den bekenden *Religie-vrede* ontwierp, waarvan de hoofdbepaling deze was, dat de Gereformeerden in elke plaats vrije godsdienstoefening zouden hebben, waar honderd gezinnen zulks verlangden, maar dat dan ook de Roomschen in hun godsdienstoefeningen nergens zouden worden gestoord.

Oranje begreep zeer wel, dat deze *Religie-vrede,* naar zijn overtuiging het eenige middel om Vlaanderen en Brabant voor de vrijheid en voor de hervorming te behouden, alleen zou kunnen slagen, indien èn Roomschen èn Gereformeerden zich matigden in het elkander bestoken. Helaas! De Prins werd op een voor hem en voor de zaak der vrijheid allerdroevigste wijze teleurgesteld. Niemand minder dan Datheen, nog wel de voorzitter van de Dordtsche Synode, stelde zich aan het hoofd der beweging tegen de invoering van den Religie-vrede. Wij weten niet of de kennismaking van Datheen met den volksmenner JOHAN HEMBYSE dagteekent van vóór of na de Synode van de maand Juni 1578; doch dit is wel zeker, dat toen hij in de maand September van dat jaar zich als leeraar verbond aan de Gereformeerde Kerk van Gent hij aanstonds onder den slechten invloed van Hembyse kwam en spoedig diens blinde volgeling werd. Reeds onder diens leiding waren de Gentenaren, onder wie zich ten allen tijde, gelijk ook blijkt uit de boeken van den Vlaamschen schrijver Consciense, roerige en onruststokende elementen hebben be-

[43]) ROBIDÉ VAN DER AA, t.a.p. bl. 209 en 210. De schrijver verklaart op bl. 189, dat hij heeft gevolgd „de voortreffelijke dissertatie van Dr. H. ter Haar, die voor het eerst nà W. te Water met veel scherpzinnigheid een opzettelijk onderzoek aan Dathenus wijdde".

vonden, begonnen met op ruwe wijze uiting te geven aan hun afkeer van andersdenkenden, met name van Roomschen. Gedurende de maanden Februari tot November 1578, terwijl Datheen dus, althans van September af, in Gent reeds werkzaam was, werd de stad Gent, destijds met een grooter bevolking dan Parijs, gedurig verontrust door allerlei gewelddadigheden: door overmoed en brooddronkenschap, door het verbranden van beelden en schilderijen; door het mishandelen van kloosterlingen; kerken werden tot kazernen en paardenstallen gemaakt; geweigerd werd om zelfs één kerkgebouw aan de Roomschen te gunnen. Hembyse bepaalde zich daartoe niet. Gesteund en gevolgd door Datheen en een misleide en verblinde menigte Gentenaars poogde hij alle steden en dorpen in Vlaanderen te dwingen, hun voorbeeld te volgen. Zoo kan men lezen bij één onzer oude historieschrijvers o.a. van den aanval van Hembyse op de Vlaamsche stad Oudenaarde het volgende[44]: „Toen de Hervorming zich in Vlaanderen begon te vestigen was Oudenaarde één dier steden, waar zij mede aldra met geestdrift ontvangen werd. Willem van Maulde, ridder heer van MANSAERT, was er hoogbaljuw en kapitein: een man, die den prins van Oranje ten sterkste was toegedaan. Intusschen zocht de bekende Gentsche ijveraar Jan van Hembyse er zijn gezag te doen gelden. Mansaert trachtte er den Religie-vrede in te voeren, die in Juli 1578 door den aartshertog Mathias en den prins van Oranje te Antwerpen gesloten was. Maar Hembyse, die in zijn dollen ijver den Roomsch-gezinden geen vrijheid van godsdienst vergunnen wilde, gelijk bij dezen vrede was aangenomen, zond 22 Nov. 1578 kapitein Rochelfin naar Oudenaarde om Mansaert uit het kasteel te lichten. Dit mislukte echter en Mansaert, die Rochelfin vermeesterde en gevangen nam, bleef gouverneur der stad. Doch de Hervormden van Oudenaarde, nu door de partij van Hembyse voortdurend opgezet, weigerden den Religievrede aan te nemen. Voorts wilden zij de geestelijken, die tengevolge van den Religie-vrede weder aangesteld waren, in de stad geenszins dulden. In een oploop in Juli 1579 werden zij verdreven, alle kerken en geestelijke gestichten geplunderd en de geestelijke goederen verkocht. De roomsche godsdienst werd strengelijk verboden en de Hervormden verkregen de alleenheerschappij". Zooverre het verhaal. Verklaarbaar, dat toen Parma, eenigen tijd daarna, het beleg om Oudenaarde sloeg, hij, door de onderdrukte roomschgebleven Oudenaarders — en hun aantal was, juist door de vervolging, waaraan zij voortdurend van de zijde der door Hembyze opgezette Gereformeerden bloot stonden, niet gering — werd gesteund en bij zijn spoedig daarop gevolgde komst in de stad door een groot deel der bevolking uitbundig werd toegejuicht. Oudenaarde was voortaan „verloren voor de reformatie"; want al wat gereformeerd was, werd voor goed verbannen. Iets dergelijks gebeurde een paar maanden later in Middelburg (gelegen

---

[44]) ROBIJN, Historie van den oorsprong, voortgang en ondergang der ketterije binnen en omtrent Audenaerde, bl. 190—192.

in Vlaanderen), toen in Januari 1579 Hembyse een bende Gentenaars naar die stad zond, om alle geestelijken en nonnen, welke ingevolge den Religie-vrede daar geduld werden, op ruwe wijze gevankelijk naar Gent te voeren.

Oranje, die van deze uitspattingen der Gentenaars het ergste vreesde voor den zoo noodigen en onmisbaren Godsdienstvrede, ijlde in December 1578 naar Gent, waar hij door een muitende, opgezette menigte ergerlijk werd bejegend, doch door zijn waardig optreden en welsprekende woorden de rust wist te herstellen. Hembyse en Datheen hadden zich, beducht voor Oranje's invloed, bijtijds.... uit de voeten gemaakt! De roomsche geestelijken werden door den Prins weder in de stad toegelaten. Doch zoodra Oranje begin Januari Gent had verlaten, verschenen de moedige Hembyse en Datheen weder te Gent, om opnieuw de gemoederen in beweging te brengen en de geestelijken uit de stad te zetten. Marnix en twee gezaghebbende predikanten werden door den Prins naar Gent gezonden, teneinde in mondeling onderhoud, Datheen vooral, te bewegen, van verdere gewelddadigheden af te zien. Het baatte niet, en zoo heerschte het geweld wederom in de straten. Oranje werd op schandelijke wijze gelasterd, niet slechts door Hembyse, Datheen en Modet, ook door andere predikanten, met name van Brugge. Zóó aanstekelijk werkte het jammelijk optreden van Datheen. In hun verblinding beschouwden zij den Prins als een wereldling, niet veel beter dan een ongeloovige, terwijl Hembyse in 1584 door het stadsbestuur van Gent onder toejuiching van de volksmenigte, die hem eerst had vereerd als de *echte* Calvinist, „een man Gods, bestemd om de ware Kerk te verdedigen", als verrader op het schavot werd gebracht. De pogingen van Marnix en van vele predikanten slaagden niet. Op de vergaderingen van classen en provinciale synoden in Vlaanderen waren deze heftige aanvallen op den persoon en het karakter van den Grondlegger van onze vrijheden menigwerf een onderwerp van bespreking, hetwelk zeer verklaarbaar was, aangezien het allengs duidelijk werd, waartoe het drijven van heethoofden als Hembyse, Datheen en Modet moest leiden, n.l. tot algeheele vernietiging van het werk der reformatie. In de „acta ofte handelinge der Provinciale Sinodij der Vlaemsche kercken, gehouden binnen Brugghe, 4 November 1579", leest men o.m.: „Alsoo sekere missiven ende brieven van welbekende ende godsalige persoonen aan den Sinodum geschreven sijn, ja ook mondelinge aangegeven is geweest, dat het Sinodus met haare interpositie en de authoriteijt zoude willen besien, ofte sij het geschil, welke nu al lange tussen sijn princelijke EXCELLENTIE ende PETRUM DATHENUM opgestaan is, konden nederleggen ende op beyde sijden alsoo moderen ende pecaveren, dat deselve niet en kwamen tot meerder verwarringe, ende tot groter nadeelen van de kercke Kristy ende sijnes Woords; hebben de broederen eendragtelijk voor raatsaam bevonden, datter uit name van den Sinodo eenen lieflijken en smekenden brief aan D. Dathenum zal geschreven worden om hem te bidden om Christiwille,

ende tot vermaninge dat hy hem een weinig wil laten geseggen, ende te verwilligen om met sijne Excellentie te komen tot eenen lieflijken ende gewenscht accoort en de vredemakinge, opdat sulke zonderlinge Swarigheyt, daar dog niet dan alle swarigheyt wyt rijsen kan, gestilt sijnde, hij Dathenus wederomme in sijnen dienst met vreugde soude mogen treden ende deselve voorts met groten vreugden continueren; item, dat beneffens desen brief nog een andere geschreven sal worden aan de Kercke van Antwerpen, opdat die metten Sinodo overeenstemmende 'tselve hant houden en tewerk stellen ter eeren Gods en de vorderinge sijns Heiligen Euangelum".

Tot recht verstand van dit besluit der Brugsche Synode, moet men weten, dat, toen deze beslissing werd genomen, Datheen weder in de Paltz vertoefde. Oranje toch was in de maand Augustus van dat jaar, 1579, opnieuw genoodzaakt, vanwege de ergerlijke tooneelen onder de leiding van Hembyse en Datheen in Gent, zich naar die stad van woeling en onrust te begeven. Al wat bij de eerste komst van Oranje, in December van het vorige jaar, was hersteld, was weder afgebroken en te niet gedaan. De Prins kwam er nu ten tweede male; doch niet dan met groot levensgevaar voor zijn eigen persoon kon hij en zijn gevolg de stad binnentreden. Zoozeer waren de gemoederen opgehitst. Oranje's kalm en krachtig optreden bracht evenwel weder rust; doch Hembyse en Datheen hadden, evenals het vorige jaar, nog vóór de komst van den Prins, het hazenpad gekozen en waren dus weder op de vlucht gegaan. Hembyze werd achterhaald, doch weder vrijgelaten en Datheen vond een toevluchtsoord bij en een jaargeld van zijn ouden vriend, Johan Casimir, die het niet lang in Vlaanderen had uitgehouden en nu weder in de Paltz was. Datheen aanvaardde opnieuw bij de kerk van Frankenthal het ambt van leeraar. De goedgemeende brief van de Brugsche Synode aan Datheen schijnt hem niet tot betere gedachten gebracht te hebben. Hij ging voort, van uit zijn veilig toevluchtsoord in de Paltz, de Gereformeerden in Vlaanderen op te stoken tegen de Roomschen en tegen Oranje. Zijn voorbeeld vond bij sommige predikanten maar al te zeer navolging. Zelfs van den kansel in Gent en in Brugge werd Oranje als een verrader van den godsdienst, als „de hinkende Prins" aan de minachting van de gemeente blootgesteld. Ook de Synode van Middelburg van 1581 had zich met deze ergerlijke dingen ingelaten. De bekende hofprediker DE VILLIERS rapporteerde op haar verzoek aan de Synode, dat hij met Taffin en Van der Heyden zich tot Datheen hadden begeven om hem tot matiging en kalmte te brengen; Datheen beloofde beterschap, doch drie dagen later deed hij juist het tegenovergestelde. *Aan beloften hield hij zich niet,* zoodra hij onder den kwaden invloed van Hembyse kwam. De Villiers roemt ten slotte in zijn brief aan de Synode de echt christelijke vergevensgezindheid van Oranje tegenover Datheen.

Oranje werd door dit alles bij de uitvoering van zijn grootsche taak, de bevrijding van geheel Nederland als eerste voorwaarde tot het behoud

van de Gereformeerde Kerken, machteloos gemaakt. Schier alle Roomschen beschouwden, nà de tooneelen in Gent en elders, de Pacificatie van Gent als verbroken en kozen de zijde van Parma, zoodat zij, van heel den Religievrede afkeerig geworden, met drommen zich aansloten bij de Spaanschgezinden.

En zoo naderde met rassche schreden voor Vlaanderen en Brabant, voor de Gereformeerde Kerken aldaar, de ontknooping van het treurspel, het tragisch einde van de in 1574 onder zoo gunstige omstandigheden en voorteekenen aangevangen worsteling om de vrijheid van het land en om de uitbreiding van de reformatie in de Zuidelijke Nederlanden. De Unie van Atrecht, gesloten tusschen de roomsch-gezinde provinciën als terugslag op de woelingen van Hembyse en Datheen met hun aanhang, was er de voorbode van; de Unie van Utrecht van 1579 kon het verschrikkelijke gevaar, door Oranje zoo gevreesd, dat hem ziek maakte van angst en hem nacht noch dag rust liet, niet meer keeren. Tot de vernietiging van de vrijheid van Zuid-Nederland, tot de ontbinding van al de Gereformeerde Kerken aldaar was vast besloten. Parma, van de door Hembyse en Datheen verwekte troebelen behendig gebruik makende, trok met zijn leger op en heroverde allengs geheel Vlaanderen en Brabant. *Kortrijk* viel reeds 27 Februari 1580. Na de inneming dezer stad werd zij het tooneel van den gruwelijksten moord en plundering. De Gereformeerden waren de voorwerpen der woedende wraak; de ouderling Simon van Torre werd gevangen genomen en, nadat men hem den grijzen baard geheel uitgetrokken en deerlijk mishandeld had, werd hij in een vunzig kerkerhol geworpen, waar hij stierf. Wouter Wilge, een oud, aanzienlijk man en ijverig voorstander der reformatie, werd op de pijnbank gebracht en daarna opgehangen. De predikant ontsnapte ternauwernood aan den dood. De inneming was vanzelf „de doodslag der reformatie" van Kortrijk. Intusschen, zoo wreed als Parma's soldaten hier tegen weerlooze gereformeerde menschen optraden, geschiedde het nergens. Alleen nog bij de inneming van Dendermonde werd de predikant Arend, „moorddadig in een zak versmoord". Maar overigens trad Parma met zekere bezadigdheid en gematigdheid op. De Gereformeerden werden niet mishandeld. De predikanten moesten binnen enkele uren de ingenomen plaats verlaten; de gereformeerde ingezetenen moesten òf tot de Roomsche Kerk overgaan òf hun bezittingen binnen eenigen tijd verkoopen om daarna de woonplaats voor goed te verlaten. De Gereformeerde Kerken en haar belijders werden in den volstrektsten zin van het woord niet meer geduld. Het zuiver *roomsche standpunt,* doch dat Datheen ook innam, blijkende uit de mishandeling, die de Roomschen in Gent van hem of van zijn aanhang moesten ondergaan. Parma ging inmiddels voort met zijn veroveringen, terwijl Oranje, vogelvrij verklaard en door laster en sluipmoord achtervolgd, machteloos was. *Doornik* werd door den Spaanschen veldheer op 30 November 1581, *Aalst* op 23 April 1582, *Oudenaarde* op 5 Juli 1582 bemachtigd; in het volgende jaar werden

ingenomen *Aardenburg, Hulst, Middelburg* (gelegen in Vlaanderen), *Blankenbergh, Dixmuden, Duinkerke,* en *Veurne;* in 1584 vielen voor de reformatie de geweldigste slagen; want heroverd voor Spanje en de Roomsche Kerk werden in dat jaar: *IJperen,* 10 April; *Brugge,* 25 Mei; *Damme,* 22 Mei; *Dendermonde,* Augustus; *Eeklo,* 16 Sept.; *Gent* 19 September; en eindelijk in 1585: *Brussel,* 13 Mei; *Mechelen,* 19 Juli en *Antwerpen,* 17 Augustus.

De Gereformeerden, die maar eenigszins daartoe in staat waren, verlieten hun door de Spanjaarden veroverde woonplaats en trokken naar elders; het meerendeel naar de Noordelijke Nederlanden. Zoo verlieten niet minder dan 40.000 ingezetenen de stad Antwerpen; de bevolking van Middelburg (Zeeland) vermeerderde met 1055 belijdende Gereformeerden uit de Scheldestad. Uit Gent vertrokken 9000 gereformeerde huisgezinnen, eveneens naar Holland. Met ontroering leest men in de verhalen uit deze droevige tijden, hoe de predikanten aan den vooravond van den uittocht naar den vreemde plechtig afscheid nemen van hun gemeente en haar toespreken, hoe aangrijpend de geloovigen werden vermaand bij de belijdenis te volharden, hoe onder tranen en zuchten de groote schare, die straks aan Spanje en aan de Roomsche Kerk worden overgeleverd of in den vreemde zullen gaan, bepaald wordt bij het lijden en bij de vervolging, die allen te wachten staan. Bijna alle predikanten — dertien uit Antwerpen, twaalf uit Brussel, acht uit Gent, zes uit Brugge, enz. — togen naar Holland en Zeeland en „werden daar zeer herbergzaam zoowel door de Staten als door de gemeenten bejegend", behalve enkele predikanten van Brugge en Gent, die met Datheen Oranje's staatkunde, *zelfs op den kansel, zoo zeer hadden gelasterd.* Zij werden, eerst op last van de Staten van Holland en van Prins Maurits verhoord, terwijl Datheen zelf in hechtenis werd genomen tot eind December 1584.

Nog even moet de aandacht gevraagd worden voor PETRUS DATHEEN, den armen, verblinden volgeling van HEMBYSE. Beiden waren in het begin van 1583 weder uit de Paltz naar Gent gekomen, waar zij opnieuw met gejuich, hoewel niet meer door *alle* gereformeerde Gentenaren, maar dan toch door een groote volksmenigte, werden ontvangen. De geschiedenis vermeldt niet, of zij tengevolge van onmin met Jan Casimir de Paltz hebben moeten verlaten. Oogenschijnlijk wel. Anders schijnt het niet verklaard te kunnen worden, dat Datheen, na de inneming van Gent door Parma, niet weder naar de Paltz, naar Frankenthal ging, maar zich begaf naar de Noordelijke Nederlanden; terwijl hij toch wel er verzekerd van kon zijn, dat hij daar niet vriendelijk zou worden ontvangen, noch door de Staten van Holland, noch door Maurits, die zijn vader Willem van Oranje was opgevolgd, noch door de Gereformeerde Kerken en tal van haar predikanten. Wat er ook moge voorgevallen zijn tusschen Johan Casimir en Datheen, deze vestigde zich in 1583 weder in Gent, waar het al spoedig bleek, dat zijn invloed en zijn kracht voor een goed deel gebroken waren.

Aan de leiding van den demagoog Hembyse kon hij zich blijkbaar niet onttrekken; ook toen het al meer bleek, welk een dubbelzinnige en verraderlijke rol deze volksmenner speelde. Hoe moet de arme verdoolde Datheen niet te moede zijn geweest, toen hij met eigen oogen zag, dat Hembyse een huichelaar, een verrader was. Het bleek al spoedig uit diens handelingen. *Aalst* was door Parma ingenomen en de bekwame zeer verdienstelijke predikant PRESSIUS werd gevangene, bedreigd met den dood. Zijn in de stad nog vertoevende gereformeerde broederen zonden met spoed een schrijven aan den Gentschen kerkeraad, met de smeekbede, toch alle pogingen in het werk te willen stellen tot bevrijding van hun beminden leeraar. De kerkeraad draagt aan Hembyze op, b.v. door uitwisseling van gevangenen, daaraan te voldoen. „Maar", zooals men in het droevig verhaal kan lezen, „alsoo Hembyse nu de Kerk niet soo gunstig meer was als hij vroeger wel geweest was, soo is alle hoop verloren geweest, tot groote droefheid van de vromen".[45]) Daarop werd Pressius „zonder vorm van recht in een steenput verdronken". Hembyse had er geen oogenblik aan gedacht de opdracht van den kerkeraad uit te voeren. Geslepen genoeg om in te zien, dat Gent niet lang meer weerstand aan Parma zou kunnen bieden, was het zijn streven geworden met de Spanjaarden op goeden voet te komen. Dat kwam, nog vóór de uitvoering van zijn verraderlijke plannen, openbaar door een mislukte poging van hem om Dendermonde, den voormuur van de stad, aan Parma over te leveren. Nu was het — jammer genoeg te laat! — met de volksgunst uit. Verwoed stoof de volkspartij, die hem zoo steeds had vergood, te wapen, zette haar voormaligen afgod gevangen en de verrader boette zijn schuld op het schavot. Het is tot heden niet uitgemaakt in hoeverre Datheen in dit verraad betrokken was, hoewel hij één der afgevaardigden van Gent was om met Parma te overleggen. Zeker is het, dat hij, bij de inneming van de stad in September 1584, niet meer was de vroeger zoo zeer gewaardeerde voorganger en leeraar der gemeente.

Trouwens de oogen waren bij de groote meerderheid der Gereformeerden van Gent opengegaan voor de vreeselijke gevolgen, die het dooreenmengen van politieke en kerkelijke zaken, het niet onderscheiden van wat des Staats en wat der Kerk was, reeds had gehad en nog zou hebben. Toen de treurmare van het *vermoorden* van den Prins van Oranje, op 10 Juli 1584 te Delft, zich verspreidde in het in die maand nog vrije *Gent,* moesten de door het verraad van Hembyse tot bezinning gekomen Gereformeerden van den Zwijger getuigen: *„Zijne goedgunstigheid en getrouwheid jegens deze landen is bekend tot den laatsten adem van zijn leven; en het is overal bekend, dat alle de verliezen ons over gekomen zijn, omdat men zijn raad niet heeft geloofd*". Hoezeer is het te bejammeren, dat de oogen van de Gentenaren niet vroeger daarvoor geopend waren, dat zij niet bijtijds zich verzet hadden tegen de roekelooze en heillooze handelingen

[45]) H. Q. JANSSEN, t.a.p. bl. 37.

van Datheen, dat zij niet aanstonds geluisterd hadden naar den raad van den vromen MARNIX en van hoogstaande predikanten. Nu kwam het getuigenis der broederen uit Gent te laat.

Het kwaad was geschied; en de hervorming was voor België *voor goed* ondergegaan.

DATHEEN zelf is, aan het eind van zijn leven onder voor hem zeer treurige omstandigheden, tot belijdenis van zijn schuld gekomen. Gelijk hiervoren reeds is medegedeeld, werd hij, op het eind van 1584 in Holland gekomen, te Utrecht in hechtenis genomen, doch spoedig uit de gevangenis ontslagen en naar Duitschland verbannen. Een kerkelijke betrekking aanvaardde hij nimmer meer. De man, die eens in de Nederlandsche Gereformeerde Kerken een zoo voorname rol had gespeeld, en twee maal haar hoogste vergadering had geleid, kon nu door de strenge afkeuring van regeering, Kerken en ambtgenooten, moeilijk meer in den dienst der Kerken blijven. In Noord-Duitschland hield hij zich onder den naam van MONTANUS bij afwisseling op in Staden of in het Sleeswijksche stadje Husum, waar hij zijn onderhoud vond door het uitoefenen der geneeskunde, die de begaafde man reeds in zijn jeugd had aangeleerd. Weldra tot stadsdokter aangesteld zag hij zich in de gelegenheid, om zijn gezin, dat nog seeds in de Paltz was achtergebleven, tot zich te ontbieden. Reeds in Engeland had hij een gewezen non gehuwd; deze vrouw was hem naar Frankfort en Frankenthal gevolgd, maar vergezelde hem nimmer op zijn reizen naar Nederland; laten we aannemen, omdat hij zijn verblijf daar als tijdelijk beschouwde. In Husum kwam Datheen helaas! in kennis met den hiervoor genoemden Chunradus, geneesheer, een volgeling van de bekende gevoelens van den geestdrijver David Jorisz. Deze volgeling verschafte hem de werken van dien geestdrijver en beroemde zich wijd en zijd er op, dat hij den gereformeerden Datheen tot de zoozeer afwijkende leer van David Jorisz. had overgehaald. Die geruchten drongen ook tot Nederland door en verwekten begrijpelijkerwijze in de Gereformeerde Kerken geen geringe ergernis. Had de man, die zooveel tot haar vestiging had bijgedragen, thans zijn naam veranderd, zijn kerkelijk ambt vaarwel gezegd en de belijdenis, waarvoor hij steeds zoo hartstochtelijk gekampt had, verzaakt voor de zoo algemeen verfoeide gevoelens van David Jorisz. die de Drieëenheid loochende, het overheidsambt en alle kerkelijke ordinantiën verwierp, en een vrijheid voor den christen predikte, die bij vele zijner volgelingen tot de grootste bandeloosheid en ongebondenheid oversloeg? De eer der Kerk vorderde deze geruchten nader te onderzoeken en de Nationale Synode, in 1586 te 's Gravenhage gehouden, vaardigde met dat doel twee predikanten af. Onderweg sloot zich nog de Emdensche leeraar Menso Alting bij dit tweetal aan. Hoe schrok dit drietal, toen zij de woning van Datheen in Staden hadden opgespoord: de man, wiens vurige welsprekendheid en krachtige taal eens duizenden hoorders had doen trillen, was onkenbaar veranderd, en zijn ingevallen trekken en zwakke stem bewogen tot het grootste medelijden. Hij ont-

kende ten stelligste, dat hij aangaande de hoofdleerstukken — de Drieeenheid, de Zoon Gods en de alleenzaligmakende kracht des geloofs — van gevoelen veranderd was. Maar toen de afgevaardigden hem tegemoet voerden, dat hij zelf aan den geneesheer van Husum geschreven had, omtrent vele zaken een ander inzicht te hebben, werd hij ontroerd en legde daarop onder tranen de merkwaardige verklaring af: „Ik heb vroeger te veel de voorbeelden van Gideon, Jozua en David gebruikt, om den burgeroorlog (tegen Oranje, in Vlaanderen) te verontschuldigen; *thans heb ik ingezien, dat zulks niet de ware weg is om den godsdienst voort te planten en onze martelaren anders gehandeld hebben.* Ook heb ik voormaals te veel aan uiterlijke ceremoniën gehecht en de hoofdzaak verzuimd, om mijn gemeenteleden de ware bekeering des harten te prediken". Datheen gaf hierop een schriftelijke verklaring, dat hij de leer van David Jorisz. en andere Libertijnen verwierp en de afgevaardigden, die hem beloofden eenigen geldelijken onderstand vanwege de Synode, verlieten den beklagenswaardigen man niet geheel onvoldaan, die niet lang daarna, 17 Maart 1588 in het naburige Elbing overleed.[47])

Droevig was het eind van den kamp om de doorwerking der reformatie in de Zuidelijke Nederlanden, in welken kamp DATHEEN naar de verklaring van hemzelf aan de verkeerde zijde stond; droevig was ook de levensavond van dezen man, die zich door eerzuchtigen en demagogen als Casimir en Hembyse had laten leiden, waardoor zooveel nadeel aan de goede zaak werd toegebracht en die Oranje zoo bij uitstek bemoeilijkt heeft in den strijd om de vrijheid.

Er is over dezen grooten staatsman, over ORANJE, niet altijd een gunstig oordeel geveld; althans wat betreft zijn weifelende houding tot het jaar 1566, die door menig geschiedschrijver afgekeurd is. Zelfs Groen van Prinsterer, die overigens met buitengewoon groote waardeering telkens van den Prins gewaagt, zegt van hem: *„het struikelen* in velen was mede zijn deel"; doch voegt daaraan toe: „maar ook het *strijden van den goeden strijd* en het *behouden van het geloof*".[48]) En Bakhuyzen van den Brink, die allerminst de tekortkomingen van Oranje, gedurende de eerste periode van zijn optreden voor de vrijheid, ontkent, getuigt van hem: „Beschuldig hem van staatszucht, er zijn eigenschappen, die hem van alle staatszuchtingen onderscheiden: dat in het midden der schrikkelijkste, der in vele opzichten buitensporigste omwenteling, *zijn hand zich met geen onschuldig bloed bevlekt heeft, zijn geweten voor geen geld te koop is geweest.* Zulk een lof wordt niet verkregen, tenzij die eerzucht zelve vast zij aan hoogere, aan heiliger beginselen".[49]) Eervoller getuigenis kan wel niet worden gegeven aan een man als de Prins, die onder de moeilijkste omstandigheden het ideaal nastreefde om Nederland te bevrijden zoo van de Spaansche heerschappij als van godsdienstvervolging.

[47]) Deze bijzonderheden zijn ontleend aan het a.w. van ROBIDÉ VAN DER AA.
[48]) GROEN VAN PRINSTERER, Handboek, bl. 104.
[49]) BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, t.a.p. II, bl. 109.

En bij het getuigenis van dezen kundigen geschiedschrijver sluit zich volkomen aan, hetgeen de Prins schreef aan zijn broeder Johan van Nassau: „God heeft mij de genade geschonken openlijk te kunnen zeggen: dat ik altijd boven mijn eigen welzijn het welzijn des Vaderlands heb gesteld"; waarop Jan van Nassau antwoordde: „Zij, die strijd voeren voor Gods Woord en de vrijheid des Vaderlands, behooren niet te zien op belooning, maar op Gods eere en het algemeen behoud. Wat men voor God, het Vaderland en den naaste op het spel zet, is niet verloren, maar op woeker gesteld".

Als in het voor de Zuidelijke Nederlanden zoo vreeselijke jaar 1584 — toen Parma stad voor stad innam, de vrijheid vernietigde en het werk der reformatie stuk sloeg — Willem de Zwijger door het moordend lood doodelijk getroffen wordt en onder de bede: „Mijn God, erbarm U over mij en over mijn arm volk" nederzinkt, dan is er toch eigenlijk geen plaats voor deernis ten opzichte van den Held, die den strijd voor de goede zaak had gestreden en die het geloof heeft mogen behouden; maar wel voor Datheen en zijn verblinde volgelingen, van wie de zachtmoedige, calvinistische Franeker hoogleeraar LYDIUS, oud-predikant van Brugge, moest verklaren: „deze lieden hebben ons Vlaanderen en Brabant doen verliezen".[50])

Begin 1582 werd de Brugsche classe in tweeën gescheiden, in die van Brugge en die van Sluis. Bijna gelijktijdig werd voor beide classen een eigen zegel ingevoerd. De Sluische classe deed dit in haar vergadering te Schoondijke, 24 April 1582. Het „merk", dat daarop gesteld zou worden, was een hellend schip, zijnde op de baren der zee, met de woorden van Matth. 8 : 25: „Help ons, Heere of wij vergaan".[51])

„Help ons, Heere of wij vergaan"... Het was of men in dien noodkreet een voorgevoel uitdrukt van den ondergang der Gereformeerde Kerken in Brabant en Vlaanderen. Het was als een bede, opgezonden tot God, bij Wien alleen behoud en leven is. Die bede is voor de Kerken in die Gewesten niet verhoord geworden. Het angstig voorgevoel heeft zich bewaarheid, en de Gereformeerde Kerk in Vlaanderen is, naar het bestel des Heeren, voor overmacht en geweld, meest door eigen schuld, bezweken om nooit weder op te staan. „Wij troosten ons daarmede," zegt H. Q. Janssen[52]), „dat Vlaanderen, in zijn Hervormde ballingen en vluchtelingen, aan Noord-Nederland schatten van vroomheid en geleerdheid geleverd heeft, die schatten van goud en zilver ver te boven gaan. God heeft het zoo gewild".

Inderdaad, van zuiver Hollandsch standpunt bezien, kan in zeker opzicht worden gezegd, dat de overgang van de Zuidelijke Nederlanden

---

[50]) H. Q. JANSSEN, t.a.p. bl. 118.
[51]) Naar de vertaling van Luther. In onzen Bijbel lezen we: „Heere, behoed ons, wij vergaan".
[52]) H. Q. JANSSEN, II, t.a.p. bl. 59.

ten voordeele is geweest. Een groot aantal van de regenten, geleerden, predikanten, kooplieden en fabrikanten, die Noord-Nederland tot eer zijn geweest, waren uit het Zuiden geboortig. Gomaris, Daniël Heinsius, Usselinx, Plancius, Lydius, Lipsius, Damme, Simon Stevin (de leermeester van Prins Maurits), Lemaire, Aerssen (de griffier der Staten-Generaal) Caron (de gezant bij het Engelsche Hof), Nicaire de Sille (pensionaris van Amsterdam), Van Meteren (de geschiedschrijver), de Moncheron, (de eerste ondernemer der Indische tochten om het Noorden) en zooveel anderen, te veel om ze allen op te noemen, waren Belgen van afkomst. Dat was het nieuwe bloed, dat, in de aderen van Holland opgenomen, het verjongde en verlevendigde, en voor een eeuw tot den wakkersten, krachtigsten Staat van Europa maakte. Doch hoezeer de Calvinisten in ons vaderland dankbaar zijn voor de aanwinst van zulke geleerde en ondernemende mannen, zij blijven het betreuren, dat de Republiek, die uit den worstelstrijd opkwam, slechts bestond uit zeven der zeventien Gewesten, dat Brabant en Vlaanderen, de kern van den oud-Nederlandschen Staat, buitengesloten bleven. Van uitbreiding van grondgebied, van aanhechting der aangrenzende gewesten kon geen sprake meer zijn. Het oogenblik om een grooten Nederlandschen Staat te vormen was voor goed voorbij gegaan.[53]) Wel was er in 1609 nog kans om de erfenis van den Hertog van Cleef, Gulik en Berg voor ons land te winnen, maar de kleinzielige politiek van Hollands regenten, die zich tevreden stelden met hun provincie, belette van de gelegenheid gebruik te maken. Die beperking van grondgebied en dus ook van bevolking heeft zich later gewroken. Het bleek toch alras, dat de schitterende rol, die de Republiek in Europa speelde, boven haar krachten was, dat zij niet in staat bleek, door gemis aan kolonisten als gevolg van de kleine bevolking, om Nieuw-Nederland in Amerika te behouden. Had Nederland meer kolonisten naar Amerika kunnen zenden dan Engeland er heen zond, de groote natie, die thans Noord-Amerika van den westelijken tot den oostelijken Oceaan vervult, zou een Nederlandsche wezen. Onze taal en onze letterkunde, onze Gereformeerde Kerk zouden niet beperkt zijn gebleven binnen de grenzen van het kleine moederland; zij zouden een gemeengoed kunnen geworden zijn van een gedurig aangroeiende Nederlandsche taal sprekende bevolking.

Had DATHEEN en hadden zijn volgelingen den raad van den vèr vooruitzienden ORANJE gevolgd, waren Vlaanderen en Brabant voor Oranje, voor Nederland behouden gebleven, hoe geheel anders zou het allicht met ons vaderland, met onze volksplantingen in Amerika, met onze Gereformeerde Kerk en met onze taal gegaan zijn!

De geschiedenis, zegt Groen van Prinsterer, geeft in de ervaring der voorgeslachten treffend onderricht.....

---

[53]) R. FRUIN, *Verspreide Geschriften* I, bl. 29.

II. DE CALVINISTEN EN DE POLITIEKEN.

De verslagenheid, bij het verlies van WILLEM van Oranje (10 Juli 1584), was ontzettend en algemeen. Wel werden ijlings maatregelen ter volharding van den strijd om de vrijheid beraamd, de Unie van Utrecht bevestigd, de zeventienjarige Maurits in den Raad van State en dus in de regeering gebracht. Doch daarmede was het gevaar, dat van alle kanten dreigde, niet weggenomen. PARMA ging rusteloos voort met de Zuidelijke Nederlanden weder geheel onder Spaansche heerschappij te brengen en de reformatie in Vlaanderen en Brabant geheel te vernietigen. Binnen ongeveer een jaar, na den moord op den Prins gepleegd, waren Gent, Brussel, Mechelen en Antwerpen in zijn bezit en was het met de vrijheid en de reformatie in Zuid-Nederland voor goed gedaan. Straks valt hij met zijn krijgsmacht in de Noordelijke Nederlanden en bemachtigt hij Venlo, Grave, Deventer en Zutphen. Van de zeventien Gewesten waren nu Zeeland, Holland, Utrecht en Friesland de eenige, die zich nog geheel in onze macht bevonden. Groningen was koningsgezind en bedreigde het platteland van Friesland. Steenwijk en Coevorden waren in handen der Spanjaarden. Nijmegen en al het land ten Oosten van den IJssel en ten zuiden van Maas en Waal gehoorzaamden aan den Koning. Vlissingen was nu aan de beurt en Vlissingen in de macht van Parma beteekende, dat het Spaansch geworden Antwerpen de Schelde weder voor haar geopend zou zien, ten nadeele van Amsterdam.

Ernstig in hooge mate scheen de toestand. En daarbij kwam dan nog de tijdelijke en gebrekkige regeeringsvorm, die voor een zoo hoog noodig krachtig ingrijpen buitengewoon belemmerend moest zijn. Zoolang ORANJE leefde, werd dit gebrekkige vergoed door de omstandigheid, dat de Prins, die aller vertrouwen genoot, van Calvinisten en Libertijnen[54]), feitelijk persoonlijk ongeveer alles bestuurde en regelde; terwijl men bovendien algemeen leefde in de verwachting, dat hij weldra als Graaf van Holland en Zeeland, zij het met beperkte souvereine macht bekleed, de gewenschte eenheid in het bestuur zou aanbrengen. Helaas! nog vóór de voorbereidende maatregelen tot de verheffing in de Grafelijke waardigheid ten volle konden getroffen zijn, was de beminde Prins plotseling aan het vaderland ontvallen.

Wat nu te doen? MAURITS was nog te jong en te onervaren om van hem, reeds nu, te mogen verwachten, dat hij Parma zou kunnen weerstaan; OLDENBARNEVELT was toen nog slechts bekend als Pensionaris van Rotterdam. Ten einde raad wendde men zich tot de Koningin van Engeland om haar de souvereiniteit over de Nederlandsche Gewesten

---

[54]) P. C. HOOFT, *Ned. Historiën* XX, 908. „Immers dit zal niemandt loochenen, dat geen Vorst onder de zon ooit vuurigher bemindt, en hoogher geacht mogcht worden van zijn onderdaanen, dan zijne Doorluchtigheit geweest is van de Hollanders en de Zeeuwen".

op te dragen, waardoor, naar gehoopt werd, Parma in zijn veroveringen zou gestuit worden. Het verzoek werd in zooverre ingewilligd, dat LEICESTER als Landvoogd met een krijgsmacht naar Holland werd gezonden (December 1585). Verlichting heeft echter zijn aanwezigheid hier te lande niet gegeven; evenmin is Parma gedurende zijn verblijf (tot December 1587) in zijn voortgang tot staan gebracht. Al ligt er slechts een vierde waarheid in al het kwaad, dat Bosboom–Toussaint in haar drie Leicester-romans van den Engelschen Landvoogd zegt, dan nog wordt het duidelijk, dat hij ten eenenmale ongeschikt was voor het doel, hetwelk met zijn komst beoogd werd. Zijn plannen waren zeker niet kwaad. Hij wilde meerdere centralisatie in de regeering en bevordering van den bloei der Gereformeerde Kerken, o.a. heeft hij het houden van de Nationale Synode van 's Gravenhage van 20 Juni—1 Augustus 1586 mogelijk gemaakt; doch hem ontbraken de gaven om dat tweeërlei doel langs den goeden weg te bereiken. Al te spoedig zijn vertrouwen schenkende aan personen van geringe kwaliteiten, zelfs aan intriganten als den zich voor financier aandienenden Reingoud, wist hij zich geen oprechte vrienden te maken, zoodat niemand, gelijk Groen van Prinsterer zegt, zich zoovele vijanden heeft gemaakt. Warm voorstander van het Protestantisme, zelfs van het Puritanisme, „althans uit staatkunde", was hij aan velen niet ongevallig (in Utrecht had hij een grooten aanhang onder de Gereformeerden); doch kon bij tal van vooraanstaande Calvinisten geen duurzame sympathie verwerven.[55]) Zijn verbod om handel te drijven op Spanje verwekte een storm van verontwaardiging onder de kooplieden, voor het meerendeel Calvinisten; terwijl zijn weinig gelukkig optreden als veldheer tegen de Spanjaarden en het gerucht, dat Koningin Elisabeth over den vrede aan het onderhandelen was met Filips II er niet weinig aan toebrachten om zijn positie onhoudbaar te maken. In December 1587 vertrok hij dan ook voor goed naar Engeland, waar hij — in zeker opzicht een uitkomst voor ons land! — reeds het volgend jaar overleed.

Onder de oogenschijnlijk meest ernstige, moeielijke omstandigheden waren nu de vrijgevochten Nederlandsche gewesten aan zichzelve overgelaten, zonder steun van een andere mogendheid en op een tijdstip, dat Parma zegevierend trok van de eene plaats naar de andere in het oosten van ons land. Het bleek intusschen al spoedig, dat er redenen waren om de toekomst met eenig meerder vertrouwen tegemoet te gaan. Vooreerst de roekeloosheid van den anders zoo wikkenden en aarzelenden Koning van Spanje, hieruit blijkende, dat hij zich gereed maakte niet slechts zich met zijn militaire macht te mengen in den strijd tegen de Hugenoten in Frankrijk, maar ook om met een groote vloot (de z.g. onoverwinnelijke vloot) Engeland aan te vallen. Door het eene werd Parma weerhouden met kracht zijn veroveringen in Nederland voort te

[55]) GROEN VAN PRINSTERER, *Handboek,* bl. 154.

zetten; en door het andere werd de Koningin van Engeland, hoewel aanvankelijk zeer ontstemd door de terugkomst van Leicester, weder gedreven aan de zijde van de Noordelijke Gewesten. En eindelijk waren, reeds tijdens de aanwezigheid van Leicester in ons land, „drie uitstekende mannen" naar voren getreden, aan wie — Prins MAURITS als veldheer, OLDENBARNEVELT als staatsman en Graaf WILLEM LODEWIJK als vriend en raadsman van Maurits — de Republiek, ook in het handhaven van volksrechten en gewetensvrijheid, haar opkomst, haar toeneming in voorspoed en krachten, haar onafhankelijkheid en luister te danken heeft gehad.

Prins MAURITS, die vanaf zijn negen-jarigen leeftijd met zijn neef Willem Lodewijk en nog drie andere zonen van Graaf Jan van Nassau te Heidelberg onderwezen werd, is „buiten vergelijking de kundigste van alle leden zijner begaafde familie geweest".[56]) Zijn aanleg voor de wiskunde was zoo buitengewoon, dat reeds op zijn negende jaar onderwijzers zijn *divinum ingenium* roemden. Als veldheer onovertroffen. Schitterende veldslagen heeft hij, als men den slag bij Nieuwpoort uitzondert, bijna niet geleverd. Zijn groote voorzichtigheid, zijn zuinigheid — hij was ook in zijn persoonlijk leven zuinig tot op het schriele toe en liet dan ook bij zijn overlijden een groot vermogen na aan zijn broeder Frederik Hendrik — weerhielden hem de krachten van den Staat op het spel te zetten. Maurits voerde den krijg, zooals hij schaak speelde, het spel waarmede hij zich bij voorkeur ontspande. Hij speelde bedaard, overlegde alle kansen en liet zoo weinig mogelijk aan het geluk over; en toch wist hij zich met zijn leger met ongeloofelijke snelheid te verplaatsen: Coevorden was door hem ingenomen en drie dagen daarna lag hij met zijn troepen reeds voor Hulst; het doet, natuurlijk op zeer kleine schaal, haast denken aan het beleid van Alexander de Groote, van Hannibal of Napoleon. In krijgskunst uitgeleerd; begeerig naar krijgsbedrijf; rusteloos bezig, in volkomen overeenstemming met zijn neef Willem Lodewijk, met de vorming en de leiding van zijn weldra voortreffelijk geoefend leger, was Maurits echter in staatkundig doorzicht en overleg met zijn vader niet vergelijkbaar. Evenwel was hij volstrekt afkeerig van elke verzoening met Spanje, die voor onafhankelijkheid of godsdienst gevaarlijk zou kunnen zijn. Zulk een man moest, onder de leiding Gods, wel tot grooten zegen èn voor ons land èn voor de Gereformeerde Kerken zijn. Zijn grootvader van moeders zijde, Maurits van Saxen, brak op jeugdigen leeftijd de heerschappij van Karel V over Duitschland; de kleinzoon maakte, nog vóór hij 30 jaren oud was, in Nederland voor goed een einde aan die van Filips II.

Evenwel, de geschiedenis van Vaderland en Kerk zou naar alle waarschijnlijkheid geheel anders geloopen zijn, indien de zeven jaren oudere Graaf WILLEM LODEWIJK (1560—1620) niet naast Maurits had gestaan

---

[56]) BUSKEN HUET, *Het land van Rembrandt*, IIb, bl. 221.

en dezen niet in militaire en godsdienstzaken steeds met raad en daad had gediend. Godvreezend staatsman en onbesproken van gedrag; beminnelijk en bedachtzaam; met vastheid Friesland en daarna in 1594 Groningen besturend, in welke Gewesten hij zeer bemind was en waar zijn naam nog steeds in hooge eere wordt gehouden, Maurits' trouwste vriend, ja meer dan vriend gebleken...[57]) Welk een voorrecht, dat God aan ons land heeft geschonken deze twee mannen, die elkander aanvulden, elkander vertrouwden en die eensgezind mochten samenwerken tot heil van land en volk. Samen overlegden zij ten aanzien van de beste middelen en maatregelen om het leger zóó in te richten, dat het bestand zou zijn tegen de geoefende en geschoolde strijdkrachten van Parma; samen bespraken en legden zij vast hetgeen noodig was om de overheersching van de Kerk door Libertijnen, gesteund door Remonstranten, te voorkomen. Willem Lodewijk was bij dit alles, ook in godsvrucht, in vele opzichten de meerdere; doch Maurits schatte zijn neef hoog en volgde steeds diens wijzer inzicht.

Dank zij deze heilzame samenwerking, werd het plan voor den veldtocht door Oldenbarnevelt en door de Staten gesteund; en kon Maurits, het uitvoerend hoofd van het beroemde tweeal Maurits-Willem Lodewijk, binnen een tiental jaren den vaderlandschen bodem zoo goed als geheel vrij maken van Spanje. Behalve vele wapenfeiten, o.a. het ruitergevecht bij Turnhout en de slag bij Nieuwpoort, heeft Maurits, tot verbazing van geheel Europa, 38 steden en 45 forten met beleg vermeesterd, 5 steden en 10 forten bij verrassing ingenomen en 12 vestingen ontzet.

En terwijl Maurits, in overleg met zijn neef en vriend Willem Lodewijk, de Noordelijke Nederlanden bevrijdde van het „spaensche ongediert", was OLDENBARNEVELT onvermoeid werkzaam om aan de regeering, aan het bestuur des lands vastheid te geven, om de financiën, de rechtspraak, de verhouding tot het buitenland naar behooren te regelen. Oldenbarnevelt is geenszins de grondlegger van onze onafhankelijkheid, van ons zelfstandig volksbestaan — dat zijn Willem van Oranje, Prins Maurits, Graaf Willem Lodewijk — hij is wèl de stichter van de Republiek, van den republikeinschen regeeringsvorm. De souvereine macht berustte voorheen bij den landsheer; in den opstand tegen Spanje was Oranje de ruwaard, de plaatsvervanger van den vorst, doch de Staten van Holland trokken allengs allerlei souvereine rechten tot zich, gelijk reeds bleek bij de eerste vergadering van die Staten, Juni 1572. De Prins, vol moeiten en zorgen, liet dit aanvankelijk gaan, in afwachting, dat straks bij zijn verheffing tot Graaf van Holland en Zeeland omtrent de souvereiniteits-

---

[57]) DA COSTA, *Slag bij Nieuwpoort.*

U, Maurits trouwste vriend, ja meer dan vriend gebleken,
in 't kamp als in den raad U zelven steeds gelijk
in vroomheid, ootmoed, deugd, graaf Willem Lodewijk!
O, Flonckersteen, zelfs naast dien Maurits niet verbleekend,
maar vaak door zuivrer gloed nog boven hem uitstekend!

vraag vanzelve het beslissend antwoord zou worden gegeven; inmiddels bleef hij toch de man, die tenslotte de leiding had, tot wien allen als hun vorst opzagen. In 1581, toen Filips II als landsheer werd afgezworen, was de zetel van de souvereine macht, om het zoo eens uit te drukken, vacant geworden. Oranje eerst plaatsvervangend, was nu na de afzwering van Filips II waarnemend souverein, tot hij het straks werkelijk zou zijn. Doch nog vóór een en ander definitief was vastgelegd, werd de vogelvrijverklaarde Prins vermoord en bleef de zetel onbezet. Prins Maurits werd te jong geacht om hem nu reeds de grafelijke waardigheid op te dragen, zoodat men, toen nog van oordeel, dat de souvereine macht aan een vorst moest opgedragen worden, zich wendde tot de Koningin van Engeland. Bij het vertrek van Leicester in December 1587 rees weder dezelfde moeilijkheid. Onder de leiding nu van Oldenbarnevelt, die in Maart 1586 van Pensionaris van Rotterdam Advocaat van Holland en van den Lande was geworden, ging men eenvoudig niet meer over tot het voorzien in den vacanten grafelijken zetel, maar eigenden de Generale Staten zich de souvereine macht van den vroegeren landsheer toe. Deze omwenteling bracht ons den republikeinschen regeeringsvorm, maakte van de Vereenigde Provinciën een Republiek. Het was een zeer gebrekkige regeeringsvorm, gelijk die allengs in de practijk ging gelden: heerschzuchtige Provinciale Staten, Holland het meest, onwillige steden, opzij schuiven van instructiën, oligarchie; een en ander gelukkig getemperd door het heilzaam, maar niet wettig omschreven, gezag der Stadhouders, die in den Raad van State zitting hadden en Kapitein-Generaal en Admiraal der Unie waren. Onder Oldenbarnevelt werd van de nadeelen, noodwendig verbonden aan zulk een regeerstelsel, nog weinig bespeurd; vermits dat stelsel het mogelijk maakte, dat een kundig man als 's lands Advocaat de zaken zoo goed als alleen regelt. Tot ongeveer den dag, waarop hij op last van de Generale Staten door Maurits in hechtenis werd genomen, was hij feitelijk *dictator;* tegelijk minister van Binnenlandsche en van Buitenlandsche Zaken, van Justitie en Financiën, van Oorlog en Marine, later ook nog van Koloniën.

En de zaken marcheerden, naar het oordeel van alle geschiedschrijvers, onder dit dictatorschap wonder goed. Het volk had intusschen absoluut niets te zeggen, geheel in overeenstemming met het systeem der *Libertijnen,* van wie Oldenbarnevelt het hoofd was. Willem van Oranje, de man van de „kleine luyden", was van een geheel ander gevoelen. In Juni 1574 had de Prins verlangd, dat de Schutters, Gilden of Burgers zouden vertegenwoordigd worden in de Vroedschappen, zelfs in de Staten; doch daarvan waren de Libertijnen of de Politieken, weldra de bloem van de Regentenpartij vormende, volstrekt afkeerig. Alle democratie was uit den booze. En het volk, dat in het Leicestersche tijdperk sterke neiging had in beweging te komen, berustte thans.

Het ging immers naar wensch! Maurits en Willem Lodewijk, tot wie het Calvinistisch volksdeel hoog opzag, verdreven op kostelijke wijze de

gehate Spanjaarden van 's lands erve; er was immers godsdienstvrijheid voor de Gereformeerden, en de Kerken met hare vele voortreffelijke leeraars werden met den dag van meer beteekenis en waarde voor de Vereenigde Provinciën. Voor het overige liet — jammer genoeg! — de wijze, waarop Oldenbarnevelt en zijn vertrouwden op hun manier vastheid aan 's lands bestuur poogden te geven, het volk koud; en eereposten begeerden de Calvinisten niet.[58]) Zoolang de Advocaat Maurits in zijn zegetocht tegen de Spanjolen, de aartsvijanden, niet al te zeer belemmerde, maar hem als tot dusver behoorlijk steunde, zoolang aan de Gereformeerde belijdenis niet werd getornd en de zelfstandigheid der Kerk niet werd aangerand — zóólang bleven de Calvinisten de kalmste en goedmoedigste menschen, verzetten zij zich niet eens tegen de leuze: „zooals de heeren het wijzen, zullen wij het prijzen". Maar dit waren dan ook de onbeschreven doch onverbiddelijke voorwaarden, waarvan afwijking zelfs in geringe mate niet zou worden geduld. Zooals Prof. Naber zegt[59]): „Nimmer heeft zich in den Calvinist de strijder voor het geloof verloochend. Nederig en meegaand in alle andere opzichten en omstandigheden, was hij trotsch en onbuigzaam, waar de Kerk en godsdienst zijn bijstand schenen te eischen". Al ware het Oldenbarnevelt zelf met al zijn gezag en verdiensten, de Calvinist, overigens zoo rustig en lijdzaam — al te lijdzaam zelfs onder het bewind van de Libertijnen — zou geen oogenblik aarzelen dien staatsman in zijn positie, in zijn macht en gezag aan te tasten, en een strijd op leven en dood tegen hem aan te binden, indien te eeniger tijd openbaar mocht worden, dat hij òf 's Volks helden Maurits en Willem Lodewijk zou tegenwerken, òf de Kerk in haar vrijheid en in haar Belijdenis zou aanranden.

Het scheen niet overbodig met deze woorden de verhouding van den schier alvermogenden en zeer bekwamen Johan van Oldenbarnevelt tegenover de Republiek en van de Calvinisten tegenover dien staatsman aan te geven, teneinde vooraf te laten uitkomen, dat niet dan om buitengewoon ernstige redenen de Gereformeerden de worsteling tegen de coalitie van Libertijnen en Remonstranten hebben aangevangen. Die ernstige redenen waren aanwezig, toen het hun duidelijk werd, dat die Coalitie het op de Belijdenis van de Gereformeerde Kerk gemunt had.

De ergerlijke fout van de Libertijnen, de voorgangers van de Liberalen uit de vorige eeuw, was, dat zij — de „Politieken", gelijk wijlen Prof. Dr. Rutgers hen noemde[60]) — bij hun afkeer van de „kerkelijken", of zooals zij in de dagen vanaf BILDERDIJK tot KUYPER genoemd werden de „fijnen", geheel over het hoofd zagen, hoe hemelsbreed verschil er bestond in de verdiensten jegens het vaderland tusschen hen en de Calvinisten. „Wat groote dingen zijn door de

---

[58]) R. FRUIN, *Tien jaren*, bl. 42.
[59]) J. C. NABER, *Staat en Kerk*, Gids September 1878, bl. 471.
[60]) F. L. RUTGERS, *De geldigheid van de Oude Kerkenordening der Ned. Ger. Kerken*, bl. 29.

Calvinistische schare niet tot stand gebracht. Calvinisten waren het, die door de Spaansche overwinningen uit Vlaanderen en Brabant naar het Noorden gedreven, aldaar het nieuwe bloed uitmaakten, dat, in Hollands aderen opgenomen, het verjongde en verlevendigde en voor een eeuw tot den wakkersten en krachtigsten Staat van Europa maakte; Calvinisten zij, die Nederlands handel vestigden in alle koopsteden van Europa; Calvinisten zij, die Nederlands driekleur op Nova Zembla's strand en onder den Indischen hemel hebben doen wapperen. Onder den invloed van zulke mannen en zulke daden is het Hollandsche volk Calvinistisch, is het geloof aan Gods onbeperkte almacht hem tot den hoeksteen van zijn godsdienst, ja tot het grondbeginsel, het uitgangspunt in al zijn denken en doen geworden. Spotte wie lust heeft met al te vaak bekrompen uitingen van de Calvinisten, maar men vergete nimmer, wat al grootsche feiten op zijn naam in Nederland's annalen geboekt staan".[61]) Van het laatste wilden echter de „Politieken" niets weten, vergetend, dat de Hoofts en Coornherts in Emden of elders rustig zaten, kort vóór of onmiddellijk na de komst van Alva in Nederland, toen onze Calvinistische vaderen de worsteling met Spanje om de vrijheid, onder bloed en tranen, aanvingen en doorzetten.[62]) Nog vóór er ernstige sprake was van vervolging, bergden de Libertijnen „het veege lijf"; en eerst toen er niet het minste gevaar meer was in Holland, keerden ze rustig van Emden huiswaarts, om in het vaderland de vruchten van de worsteling der Calvinisten te genieten.[63])

„Men zou zich bijna verwonderen"— schrijft Prof. Naber[64]), — dat twee categorieën van personen, zoo verschillend in aard en aanleg, aan één vaderland terzelfder tijd konden zijn ontsproten. Tegenover de geestdrift der Calvinisten stelden zij koude onverschilligheid, tegenover de edelste zelfopoffering van vrijheidszin egoïsme en oligarchistische staatszucht. Hadden wij toenmaals niet dan zulke mannen gehad, wat ware er van onze vrijheid, van onze godsdienstige ontwikkeling gekomen? En toch heeft later de oligarchie (n.l. het Libertinisme) zich de verdienste van den vrijheidskrijg toegeëigend, welken strijd zij nimmer met een sprankje energie en geloof had medegestreden. Was men dan vergeten, dat hun eenige rol daarin had bestaan, zich met den stroom mede te laten glijden, waartegen zij niet kon oproeien, en dat het aan dit slim beleid te wijten was, dat de „Politieken" nà de behaalde overwinning, met al de vrucht van anderer zweet en bloed gingen strijken, zonder den rechthebbenden zelfs den roem van hun bedrijf te laten?"

Bij een oppervlakkige inzage van Coornherts *Zedekunde,* van Hugo de Groot's *Bewijs van den waren Godsdienst* of van Hooft's brieven en redevoeringen, zou men geneigd zijn te meenen, dat in godsdienstigen

61) J. C. NABER, t.a.p. bl. 474.
62) DE BOSCH KEMPER, *Staatkundige Geschiedenis,* bl. 70.
63) H. DE WILDE, *Niet afgeweken,* bl. 135.
64) J. C. NABER, t.a.p. bl. 475.

zin het verschil tusschen hen en de Gereformeerden niet zoo groot was. Er is in de keuze van hun woorden, in de wijze van uitdrukking zooal niet veel, dan toch iets, dat gelijkt op hetgeen men leest en hoort van onze calvinistische vaderen met hun, om het zoo eens uit te drukken, geijkte Bijbelsche woorden. Bakhuizen van den Brink maakt, in verband hiermede, de opmerking, dat „godsdienstigheid in die dagen, meer nog dan in de onze, een uiterlijke vorm was, prijselijk zoo gij wilt, maar met godsdienstigheid des harten, niet op één lijn te stellen".[65]) Hoe dit moge zijn, bij lezing van hun geschriften blijkt het al dadellijk, dat zij de „fijnen", n.l. de Gereformeerden, haten niet minder dan de Roomschen, dat velen van hen niet bij een Gereformeerde Kerk zijn aangesloten, en zoo al, dan alleen om voor een ambt of een baantje in aanmerking te kunnen komen. Er was wel ter dege een groot verschil, een diepgaand verschil tusschen het Libertinisme en het Calvinisme. Men leze slechts wat Dirck Volkertsz COORNHERT, 1522—1590, de dilletant-theoloog, zooals Dr. DIJK hem aanduidt[66]), van de Gereformeerde Kerken zegt: „De roomsche kerken, hoe besmet, zijn de kerken van Christus. De vuilheid kleeft de substantie aan, maar neemt haar niet weg. De kerken der Gereformeerden daarentegen zijn niet dan enkel schuim zonder grond".[67]) En deze man heeft in zijn tijd grooten invloed gehad op de levensbeschouwing van Oldenbarnevelt, van de beide Hoofts, van Hugo de Groot en andere vooraanstaande anti-Calvinisten. VOETIUS heeft Coornhert aangeduid als „een halve heiden, halve onnoozele, vloekwaardige banierdrager der predikanten-haters en predikanten-kwellers"; en TRIGLAND heeft hem gekarakteriseerd als „een van de grootste vijanden, die de Gereformeerde leer en Kerk ooit gehad hebben, die de christelijke religie op het hoogste gehaat en op het gemeenste gelasterd heeft".[68]) Ook bij den geschiedschrijver Fruin komt Coornhert, bij een vergelijking van hem met Marnix van St. Aldegonde, er niet al te best af. „De één," n.l. MARNIX, „moedig, ernstig, streng edelman, die geleerd heeft in den strijd des levens niet op menschenkrachten, maar op Gods hulp te steunen, doch die dan ook, in het vaste geloof dat God hem bijstaat, zich sterk gevoelt; een man van een vaste, lang beproefde overtuiging, bij wien nooit een zweem van twijfel opkomt en bereid om zelf voor zijn geloof vervolging te lijden en zijn leven te geven". „De ander", n.l. COORNHERT, „die het gevaar schuwt" — in 1572 had hij het vaderland als verloren opgegeven en nog vóór de komst van Alva het veege lijf geborgen! — „die geen martelaar zal worden, een liefhebber van disputeeren, een breedsprakig, uitvoerig twistschrijver, die alles wil beproeven en het goede behouden, die meer in het zoeken der waarheid dan in haar bezit

---

[65]) BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, t.a.p. II, bl. 129.
[66]) Dr. K. DIJK, *Om 't eeuwig welbehagen*, bl. 145.
[67]) BUSKEN HUET, t.a.p. IIa, bl. 60 en 58.
[68]) TRIGLAND, *Kerkelijke Geschiedenis*, bl. 197.

zijn roem stelt".[69]) COORNHERT en MARNIX nu worden in het standaardwerk van Fruin geteekend als de vertegenwoordigers der beide richtingen, die zich destijds openbaarden.....

..... Het moge ons vergund zijn hier een oogenblik den draad van ons betoog neer te leggen en de aandacht te vragen voor een antwoord op de vraag, meermalen gesteld, hoe het toch te verklaren is, dat historieschrijvers van grooten naam als Fruin, Bakhuizen van den Brink, Naber, Busken Huët, Jorissen, Blok en zoovele anderen, allen mannen van liberalen huize, met zoo merkwaardige objectiviteit de feiten uit de geschiedenis van het zoo gewichtige tijdperk 1560—1618 naar voren brengen en daardoor het oordeel van het Christelijk protestantsch volksdeel omtrent de bedoelingen en handelingen van Oranje en Marnix, Maurits en Trigland tegenover Filips II en Alva, Oldenbarnevelt en Uytenbogaert bevestigen. Het antwoord ligt in den arbeid van GROEN VAN PRINSTERER, die in 1834 door Koning Willem I belast werd met het toezicht over het huis-archief van Oranje. Deze opdracht is in velerlei opzicht van groote beteekenis en tot grooten zegen geweest, daar zij den stoot gaf voor een volledíger en objectiever geschiedbeschrijving. Door zijn nieuwen arbeid werd Groen in kennis gesteld met een groote verzameling brieven van de Oranjevorsten, van Marnix van St. Aldegonde, van godgeleerden en staatslieden, van buitenlandsche vorsten en gezanten. Hij leerde uit die brieven de Oranjevorsten en de personen, die met hen in correspondentie waren geweest, kennen, zooals niemand vóór hem daartoe in staat was gesteld; hij kon nu met eigen oogen nagaan, welke de drijfveeren onzer vaderen waren in den opstand tegen Spanje, in den strijd tegen de coalitie van Libertijnen en Remonstranten. Dit gaf hem, ongezocht, een geheel nieuwen gezichtskring ten aanzien van de leiding Gods met ons land, zoo ten opzichte van de groote verdiensten van Prins Willem en zijn nakomelingen als van den aard en de beteekenis van het Calvinisme voor ons volk. En zoo werden door den stichter van de Antirevolutionaire partij uitgegeven de *Archives de la maison d'Orange,* in de opdracht waarvan hij aan den Koning schreef: „La maison d'Orange-Nassau peut librement ouvrir ses archives".

De vruchten van dezen moeizamen maar rijk gezegenden arbeid, die Groen jarenlang bezighield, zijn gebleken van groote beteekenis te zijn geweest voor het verkrijgen van een geschiedbeschouwing, op historische feiten gegrond. Dr. BYVANCK, in leven directeur van de Koninklijke Bibliotheek te 's Gravenhage, die een zoo lezenswaardig boek schreef over „De jeugd van Da Costa (1798—1825)", zegt niet ten onrechte van onze vroegere historieschrijvers: „Wanneer de geschiedenis buiten adem is geraakt door het opnoemen van het rijtje Hollandsche Graven, houdt ze alleen nog geluid voor een paar belegeringen uit den Tachtigjarigen oorlog, de terechtstellling van Oldenbarnevelt en den moord der

---

[69]) R. FRUIN, *Tien jaren,* bl. 279 en 280.

De Witten". Dit is juist, doch er is nog iets anders, waarop Mr. H. J. Koenen met name in zijn meermalen aangehaald werd met nadruk heeft gewezen. Er was, met opzet, of laten we het zacht zeggen, tengevolge van onbekendheid met de werkelijke feiten, een zekere eenzijdigheid, die heel veel op partijdigheid geleek, in de geschiedbeschouwing van Brandt, van Wagenaar en Bor, nog in de vorige eeuw zelfs van Motley, niet te miskennen; een partijdigheid ten nadeele vanzelf voor het Calvinisme en in het voordeel van de Oligarchie, van de Regenten-partij. Coornhert en Hooft, vader en zoon, Oldenbarnevelt en Hugo de Groot waren de mannen van ruimen blik, niets hebbende van de onverdraagzaamheid der steile Gereformeerden. Groen heeft iets anders geleerd — neen, hij heeft iets anders gevònden en het gevondene heeft hij, tot schrik van de vereerders van het Libertinisme en van zijn geschiedschrijvers, openbaar gemaakt. Hij zelf zegt het: „De uitgaven van onbekende Handschriften, van vertrouwelijke Brieven vooral, werpt de overlevering, die eeuwen stand gehouden heeft, omver". [70])

„Het werk der Heeren Groen van Prinsterer, *Archives de la Maison d'Orange Nassau*", schrijft Bakhuizen van den Brink, „is niet alleen om zijn inhoud voor onze geschiedenis onschatbaar, maar verdient ook om de wijze, waarop het uitgevoerd werd, hoogen lof. Groen spreekt van „jaren, aan de bestudeering der oorkonden van het tijdperk van Willem van Oranje ten koste gelegd". Met bescheidenheid verzekert hij: „Ik weet niet, of ik wel gedaan heb, zooveel tijd, dien ik aan de uitgave van stukken had kunnen wijden, aan de toelichting te besteden; maar vele der aanteekeningen hebben mij onbeschrijfelijken arbeid gekost". Voorzeker heeft hij er wel aan gedaan; immers, schoon zijn voorbeeld ons, bij de behandeling der geschiedenis, uit den eentonigen slenter van napraten en zelfvergoding nog in geen fikschen stap hebbe overgebracht; als proeve van diep en doortastend navorschen is Groen's arbeid voortreffelijk".

Het was dus voor Groen weggelegd, om tegenover de Libertijnsche geschiedbeschouwing der Wagenaars de wezenlijke feiten te stellen en zoo den weg aan te geven voor een Nederlandsche, voor een nationale geschiedbeschrijving. Wat BILDERDIJK, bij gebreke van de noodige gegevens, niet vermocht, dat kon nu wel Groen, dat konden nu ook anderen. Hij zelf deed dit door zijn *Handboek der Vaderlandsche Geschiedenis,* dat in telegram-stijl een rijke schat, een schier onuitputtelijke bron van authentieke gegevens bevat; ook door zijn *Maurice et Barnevellt.* En hoewel Prof. Fruin als *liberaal* meermalen tegenover den *antirevolutionair* Groen had gestaan, zoo werd hij met anderen zijn uitnemende leerling in de beschrijving van 's Lands historie. De *Tien jaren,* het *Voorspel* en vele andere geschriften van dezen kundigen historieschrijver — die allen verschenen nà de uitgave van de eerste deelen der *Archives* en van het

[70]) *Ned. Gedachten* 1873, V bl. 101.

Handboek (jaar van de eerste uitgave 1846) — kunnen in zekeren zin vruchten van dien arbeid van Groen worden genoemd. „Fruin erkende in Groen den leidsman" — schreef Dr. Byvanck in het jaar van het overlijden van Fruin, 1899 — „die voor het eerst kort en bondig een gestalte had gegeven aan de geschiedenis van het nationale leven; hij volgde den geschiedschrijver op zijn pad, en hij gevoelde zich als een jongeren broeder van den ernstigen man met het opofferend hart". [71]) En dan volgt uit dezelfde pen: „Groen van Prinsterer was de voorganger. Fruin heeft onze geschiedenis bestudeerd, Bakhuizen heeft ze doorleefd; maar Groen heeft haar bronnen geopend en haar weg opnieuw afgebakend. Door de uitgaaf van het *Huis-archief der Oranje's* en door het samenstellen van zijn *Handboek* leidde hij de moderne methode der historie-beschouwing bij ons in".

En blijkens deze historie-beschouwing, door den stichter van de Antirevolutionaire partij ingeleid en door een aantal deskundige en wetenschappelijke mannen, met Fruin aan het hoofd, getrouw gevolgd, staat het nu wel onomstootelijk vast, tot welk een rijken zegen God het Calvinisme heeft gesteld voor ons volk, ook voor andere volkeren, door zijn kloeken en moedigen strijd tegen Spaansche heerschappij, tegen godsdienstvervolging en tegen de overheersching van de Overheid over de Kerk.....

..... Na deze kleine uitweiding kan de draad van ons betoog weder opgenomen en de aandacht opnieuw gevraagd worden voor de „Politieken" van de laatste helft der 16e en van de eerste jaren der 17de eeuw.

De zuiverste type van het Libertinisme is zeker wel CORNELIS PIETERSZ. HOOFT, in 1546 te Amsterdam geboren en daar 1626 overleden, een tijdperk waarin èn de vrijheids-oorlog tegen Spanje èn de strijd om de vrijheid van de Kerk vallen. Hooft was, als zoovele anderen, in 1567 naar Emden gevlucht, naar Amsterdam teruggekeerd in 1578, in welk jaar die stad zich voor Oranje had verklaard en het sein dus voor hem en zijn medeballingen op veilig stond. Achtereenvolgens was hij Schepen, lid van de Vroedschap en gedurende de jaren 1588 tot 1660 herhaaldelijk één der vier Burgemeesteren van Amsterdam. Een man van zaken en van gezag bij de lieden van den handel; op zijn manier geleerd; volgens eigen zeggen den Bijbel op z'n duimpje kennend; een bewonderaar van Erasmus, ook van Coornhert en dus aanhanger der humanistisch-libertijnsche levensbeschouwing; tegenstander, fel tegenstander der Gereformeerde belijdenis en vooral van de Gereformeerde predikanten; verdraagzaam, ja, doch alleen als het meeningen gold in strijd met de leer der Gereformeerde Kerken. En voorts een voorstander van de *volstrekte afhankelijkheid* der Kerken van de Overheid. Voorlooper van de in opkomst zijnde Regentenpartij van Holland, had hij, evenals zijn zoon, Pieter Cornelisz. Hooft, Drost van Muiden, de vermaarde schrijver

[71]) Dr. BYVANCK over Fruin, *De Gids*, Maart 1899.

der *Nederlandsche Historiën,* een aristocratischen afkeer van het volk, dikwerf door hem aangeduid als het „graauw" of de „gemeente", vergetende blijkbaar, dat zijn grootvader een gewoon Zaandammer schipper was geweest. „Als een echte man van kom-op", was hij zeer bang om voor een burgerman te worden gehouden. Zijn zoon, de historie-schrijver, was van hetzelfde soort. De Overheid, zegt deze, moet nauwlettend op het volk toezien. Wanneer bij het ontzet van Leiden enkele burgers sterven, door te gulzig van het uitgedeelde voedsel te eten, geeft dit aan Hooft Jr. de opmerking in de pen: „zoo luttel bedachtzaemheits vindt men, in alles, bij den gemeenen man, om zijn eighe nut te weeten: 't en zij d'Ooverheit het bezorght en hem te vooren meet". De Overheid moet zelfs den schijn niet geven aan „'t graauw yet uit vreeze toe te geeven". [72]) De zoon deed in afkeer van de „fijnen" niet onder bij den vader. In beider leven schijnt het voorgekomen te zijn, dat een ouderling van een Gereformeerde Kerk bankroet ging. De oude heer maakte zich daar geweldig boos over en haalt dit bankroet aan als één der redenen om de benoeming van ouderlingen en diakenen aan de Kerk te ontnemen en die te brengen onder het bestuur der burgerlijke gemeente; de zoon volgt den vader en maakt op dien gefailleerden ouderling een zeer boosaardig vers.

OLDENBARNEVELT toonde in geheel zijn leven van denzelfden geest bezield te zijn. Ook hij had van „het volk" een vinnigen afkeer; en veel stelliger dan tegen de heerschappij van een vorst was hij tegen een regeeringsvorm, die aan de menigte een beteekenenden invloed op het bestuur van de stad of provincie zou toestaan. „Het is", placht hij menigwerf te zeggen, „beter verheert als verknegt te zijn, gebruyckende de heeren altijd eenige discretie, maar de knegten geen". Vandaar zijn afkeer van de bemoeiing van predikanten met wat hij achtte uitsluitend te behooren tot de zaken der regeering, ook omdat de meeste dier predikanten toentertijd tot „de lagere klasse" behoorden; en van die klasse had hij niet minder afkeer dan de Hoofts, de kleinkinderen van een eerzamen Zaanschen schipper. Iets van dien standen-trots hadden, gelijk de Antirevollutionaire partij uit dien tijd maar al te zeer moest hooren en gevoelen, de Liberalen van de vorige eeuw; zij, die òf den strijd tegen de liberalistische overheersching hebben meegemaakt òf van hun vaders en grootvaders vernomen hebben, hoe de liberale en conservatieve heeren van uit de hoogte neerzagen op den „kleinen man", die zich veroorloofde een eigen meening te hebben in zaken van Kerk en Staat, die het waagde lid van een anti-revolutionaire kiesvereeniging te zijn en bij de verkiezingen niet te stemmen op den candidaat van zijn liberalen cliënt, dito patroon of dito grondeigenaar — zij weten dat alles opperbest. Als men, gelijk schrijver dezes, medegemaakt heeft den reuzenstrijd van Dr. Kuyper in de zeventiger en tachtiger jaren van de vorige eeuw tegen de Scherpe

[72]) Dr. JOH. BREEN. *Pieter Cornelisz. Hooft,* bl. 158.

Resolutie van Kappeijne, tegen de liberalistische overheersching — dan kan, niet verdedigd, maar dan toch eenigermate verstaan worden de haat van onze Calvinistische vaderen tegen den hooghartigen en aristocratischen Oldenbarnevelt en zijn factie, toen hij, niet tevreden met de macht, welke hij had, zijn positie misbruikte om de Belijdenis aan de Kerk te ontnemen en die Kerk te knechten.

Want op de Gereformeerde Kerk vooral hadden de Libertijnen het gemunt. Om twee redenen. Ten eerste omdat zij afkeerig waren van elken positieven godsdienst; en vervolgens omdat het niet kon worden geduld, dat er een organisatie, een Kerk van het Gereformeerde volk zou zijn, die, wat de zuiver geestelijke belangen betrof, buiten de macht van de Staten, dus van Oldenbarnevelt en zijn aanhang, een eigen zelfstandige positie zou innemen.

Burgemeester Hooft, die nimmer zich bij de Gereformeerde Kerk aangesloten heeft [73]), achtte dat niet alleen bij de keuze van kerkelijke ambtsdragers de Overheid moest worden gekend, maar ook bij de beslechting van kerkelijke geschillen. Hij noemt het dan ook „een groot abus", dat „men opentlicck sustineert dat de Magistraat geen gesach in kerckelijcke saecken competeert". In zijn treurspel, *Baeto, door* Busken Huët genoemd een „theologisch-politisch tractaat", theoretiseert de Drost van Muiden, Hooft's zoon, aldus: Alle gezag in geestelijke zaken daalt af van den vorst; de Kerk vormt eenvoudig een tak van dienst in den Staat, evengoed als het leger of de Waterstaat. Den Vorste past het hoogh gesagh in allen". Opdat de Overheid nauwkeuriger kan toezien, dat het met de geestelijke belangen in orde is, zou de dichter Hooft, zou niet minder Oldenbarnevelt het zeer gewenscht achten, dat allen — Lutherschen en Calvinisten, Dooperschen, ja ook Roomschen, precies als in de dagen van het Réveil en de Afscheiding! — in één Kerk vereenigd waren. En Oldenbarnevelts zienswijze leert men uit deze door hem gesproken woorden: „Op 't stuck van de authoriteyt van den Staet over kerckelijcke persoonen ende saecken, bekenne ick de selve (als ten alder hoogsten noodich, so voor den dienst ende verseeckeringe van den Staet, als selfs tot behoudenisse van de religie en de religieons verwanten (n.l. de Gereformeerden) altijdts voorghestaen te hebben, als een principaelste en de nooteliesche hoocheyt en recht van den landen: 't welck ick eedt en de amptshalven schuldich verplicht, en de gehouden ben voor te staen". Aan den Engelschen gezant schreef hij, in 1613, dat „de Kerckelijke persoonen ende hare saecken moeten staen onder de directie van de souvereine Overichheit". En Hugo de Groot, 1583—1644, ging, zoo mogelijk nog verder dan de meesten. Hij, de geleerde, zoo overal vermaard door zijn *Recht van Oorlog en Vrede* — door Groen echter aangeduid als „zwak van karakter, meer als geleerde uitstekend dan als staatsman of diplomaat", en voor wiens gedachtenis zoo nu en dan luidruchtige

[73]) Mr. H. J. KOENEN, t.a.p. bl. 11.

feesten worden georganiseerd — durfde in April 1616 als afgevaardigde van de Staten van Holland in de vergadering van de Vroedschap van Amsterdam de stelling voor te dragen, „dat den Heeren Staten het hoogste opzicht, beleid en bestier toequam over kerckelijke persoonen ende volcken," nadat door hem vooraf was verkondigd, dat „verscheyden heydt van publique religie, ten hooghsten schadelick in coninghrijken selve [74]), voor de republiquen t' eenemael ruineux is".

Deze Hugo de Groot wordt, vergissen wij ons niet, ondanks deze stellingen, door Busken Huët als „gedrochtelijk" gekwalificeerd, door de geleerden van dezen tijd „het Delftsche orakel" genoemd!.....

Wanneer een Pensionaris van Rotterdam — De Groot was als zoodanig een opvolger van Oldenbarnevelt — zulke gevoelens voordraagt, en hij in de genoemde Vroedschap van Amsterdam de woordvoerder is van de Staten van Holland, die de macht bezitten en het voornemen koesteren door rechtbanken, deurwaarders, schutterijen, waardgelders, de eenmaal opgevatte meeningen door te drijven, dan begint het met de zaak der vrijheid er donker uit te zien. „Er bestaat dan" — zegt de schrijver van het Land van Rembrand niet onaardig — „in naam der verdraagzaamheid, een nieuwe soort van ketterjacht en geloofsvervolging, en met verwondering zien wij mannen, die geen theologen beweren te zijn, in zulke mate door de theologie beheerscht worden, dat zij hun Staten-vergadering in een Synode gaan herscheppen; zelven gaan bepalen van welke kleur de predestinatie is; en, hebben zij een keus gedaan, op geld- en lijfstraffe anderen gaan dwingen in die voorkeur te berusten, zooal niet haar te aanbidden". Maar het verst, als het nog verder kon, gaat de hofpredikant UYTENBOGAERT, nog in 1586 bewonderaar van de zelfstandigheid der Kerk, doch later geheel veranderd en zelfs leider van de Remonstranten geworden. Van dezen predikant is de befaamde leuze afkomstig: „dat in Staatszaken alles was te prijzen, wat de Heeren wijzen"; immers, „den Staten komt niet alleen toe hun onderdanen met het *lichamelijke,* tijdelijke goed, maar ook met het *geestelijke,* eeuwige te verzorgen. 't Wetboek is den overheden niet minder dan den predikanten gegeven: dezen om het te verkondigen, maar genen om toe te zien, dat het wèl en naar waarheid verkondigd wordt". [75])

Bij zulke *theorieën,* die de „Politieken" al dadelijk na 1572 poogden wel terdege *in practijk* te brengen en gedurende de remonstrantsche troebelen tot 1618 in den meest tyrannieken zin, moeten inderdaad wel de onpartijdige geschiedschrijvers den bijna zeventigjarigen Arnhemschen

---

[74]) Met „coninghrijcken" zal De Groot wel bedoeld hebben, Frankrijk en Engeland, waar de Gereformeerden en de Puriteinen slechts zéér ten deele geduld werden. Nog op 8 Juli 1618, kort voor zijn in hechtenisneming, schreef Oldenbarnevelt: „In Engelant, daer die ordre van de Puritainen ofte cruyskercken geen plaetse en mach hebben; nochte oock die ordre van de synode van Vranckrijk: in Engelant, *ende hier,* behoort die ordre bij de Hoge Overicheyt gemaeckt te worden; gelijk aldaer is". BUSKEN HUET, t.a.p. bl. 81.

[75]) Mr. H. J. KOENEN, t.a.p. bl. 46.

predikant JOHANNES FONTANES onvoorwaardelijk in het gelijk stellen, als hij uit den grond van zijn gereformeerd gemoed aan den beroemden Franeker Hoogleeraar LUBBERTUS, leermeester van Bogerman, schrijft (4 Januari 1613): „Vier en veertig jaren ben ik in de Evangelie-bediening werkzaam geweest; vijf en dertig daarvan heb ik te Arnhem doorgebracht, met gevaar voor leven en goed; de overige in de Rijn-Paltz, onder den keurvorst Frederik III. Maar nooit heeft de rechtgeloovige Kerk mij zulk een aanblik vertoond als heden ten dage. Hoe nu? De beslissingen over de verhevenste vraagstukken der godgeleerdheid zal aan de wereldlijke Overheid staan. Wij, die te voren herders over de kudde van den Heere Christus waren, wij zullen voortaan schapen onder de macht der Overheid wezen!" [76])

Ter verontschuldiging van hetgeen door Hooft, Oldenbarnevelt, Hugo de Groot en Uytenbogaert — thans algemeen, dus niet alleen door de Calvinisten, veroordeeld — werd voorgestaan, is er meermalen op gewezen, dat de destijds algemeen heerschende opvattingen omtrent de verhouding van Overheid en religie, van Staat en Kerk tot het innemen van dat standpunt wel aanleiding moesten geven. Inderdaad kan niet worden ontkend, dat het aanvaarden van een publieke, van een Staatskerk met vrije kerkelijke censuur, tengevolge waarvan de gecensureerde voor staatsbediening onbevoegd werd, de positie van de Calvinisten in hun strijd tegen de „Politieken" niet versterkte. Dit systeem toch, beweerden de Barneveltisten, moest leiden tot heerschappij van de Kerk. Naar het oordeel van alle geschiedschrijvers, had de Gereformeerde Kerk echter veel meer te klagen over aanmatiging van de Staten dan omgekeerd. Trouwens, er was inzake den band tusschen Overheid en Kerk principieel verschil tusschen beide partijen, al werd door deze twee richtingen het bestendigen van dien band voorgestaan.

Er waren feitelijk destijds drie richtingen ten opzichte van deze aangelegenheid: een *roomsch-Datheensche,* een *libertinistische* en een *calvinistische* richting.

Vóór de reformatie was de band tusschen de Overheid en de eenige bestaande kerk, n.l. de Roomsche, zeer eng. En wel in dezen zin, dat de Overheid geheel afhankelijk was van de geestelijkheid, van de roomsche Kerk, welker bevelen zij had uit te voeren. Het is bekend genoeg, dat de werkelijkheid niet altijd klopte met het stelsel, dat er menigwerf een weerbarstige vorst tegen het geestelijk gezag opkwam; doch daarmede was de theorie nog niet omvergeworpen, dat de Kerk boven de Overheid stond, dat de laatste ondergeschikt was aan de eerste. Dit nu was het *Roomsche* stelsel, dat, gelijk men in de vorige bladzijden kon zien, in Datheen, die van den kansel Oranje wilde dwingen naar zijn bevelen te handelen, geenszins in alle opzichten een tegenstander vond. Toen nu de reformatie vorderingen maakte, kwam er, in steeds ruimeren kring, een

[76]) Dr. L. H. WAGENAAR, *Levensbeschrijving van Johannes Fontanus,* bl. 143.

Overheid, die niet meer Roomsch maar Gereformeerd was; niet in de personen, waaruit zij was samengesteld — onder die personen werd menigeen gevonden, die alleen maar niet-roomsch was, doch overigens òf geen lid der Gereformeerde Kerk òf onverschillig stond tegenover elken positieven godsdienst — maar in haar karakter als Overheid. Deze bleef nu, gelijk vroeger, de religie handhaven, maar dan nu naar de overtuiging der Gereformeerden. Zij bleef, gelijk vroeger, de Kerk beschermen; maar dan nu de Kerk van Gereformeerde belijdenis. En daarvan was o.a. het gevolg, dat zij zich nu niet slechts gerechtigd, maar ook geroepen achtte, en ook door de Kerk zelve werd aangespoord, om de overheidsmacht te gebruiken tot bevordering van de reformatie. Ook nu dus, evenals onder het roomsche régime, een nauwe band tusschen Overheid en Kerk, niet een geheel op zichzelf staan èn van de eerste èn van de laatste. Van overheidswege zijn toen heel wat personen en kerken, om het zoo eens uit te drukken, Gereformeerd gemaakt; wel niet op zoo groote schaal en met zulke geweldige dwangmiddelen als in de dagen van Karel de Groote heidenen in christenen werden omgezet, maar dan toch ongeveer naar dezelfde, zij het dan mildere, methode. Begrijpelijk, dat de Gereformeerden in de Overheid, die hen zoo doeltreffend had geholpen, de beschermster hunner Kerk zagen, dat zij zich, geheel anders dus dan de Roomschen, ietwat afhankelijk van haar gevoelden. Prof. RUTGERS zegt dan ook, bij zijn historische beschouwingen over de Gereformeerde Kerkenordening [77]) — door het Convent van Wesel in November 1568 voorbereid en tenslotte door de Dordtsche Synode van 13 Nov. 1618—29 Mei 1619 definitief vastgesteld — dat het dikwijls van wege de Kerken zelve is uitgesproken, dat ook de Overheid, van haar standpunt, de door een Synode gemaakte ordening te beoordeelen had. En de Kerken toonden voorts zich bereid, om op allerlei punten aan de Overheid toe te geven; soms misschien nog wel eenigszins verder dan het eigenlijk kon en mocht. Maar in geen geval was ooit toe te geven, dat de gansche ordening aan de Overheid toekwam, en dat al wat de Kerken daarvoor opstelden, slechts de waarde had van een voorstel: ongeveer als een kerkelijk advies, of als een verzameling van kerkelijke wenschen. Tegenover zulke opvatting hielden zij met nadruk vast, dat die ordening voor de Kerken zelve reeds behoorlijk van kracht was, dat zij hiervoor reeds genoegzame autorisatie had, en wel van de kerkelijke Overheid, d.w.z. van Christus, het Hoofd en den Koning der Kerk. Deze geldigheid echter kon niet anders dan kerkelijk zijn. En nu wenschten de Kerken — als gevolg van den al te nauwen band met de Overheid! — ook een *politieke* geldigheid, opdat het *publiek karakter* der Kerk ook op haar ordening als het ware zou overgaan, zoodat deze niet slechts kerkelijke ordinantie, maar ook tevens Staatswet zou zijn. Goedkeuring werd dus niet verzocht; doch in overeenstemming met dat standpunt

[77]) F. L. RUTGERS, t.a.p. bl. 25.

luidde het besluit, dat door de laatste Synode van Dordrecht genomen werd: „Is besloten, de Doorluchtige en Hoogvermogende Heeren Staten Generaal te verzoeken dat hun Hoogmogenden gelieven met hun autoriteit en approbatie deze Canones (n.l. van de kerkenordening) te versterken, opdat zij doorgaans (d.i. overal zonder onderscheid) in de Nederlandsche Kerken kracht van Openbare wetten zouden mogen hebben, en des te nauwer tot vrede en stichting der Kerken onderhouden zouden mogen worden". [78])

Hieruit blijkt wel tweeërlei. Ten eerste, dat de Calvinisten allerminst bedoelden, naar roomschen trant, dat de Overheid slechts zou hebben uit te voeren, wat de Kerken besloten hadden; een standpunt, waarvan Datheen niet geheel afkeerig was, blijkende uit zijn drijven tegen Oranje, doch door Marnix, Van der Heyden, Taffin, Villier en zoovele anderen streng afgekeurd. En voorts, dat de Calvinisten, hoewel aanvaardende het publiek karakter der Kerk, geenszins voorstonden het stelsel van de zoogenaamde „Politieken" (Libertijnen en Remonstranten), volgens hetwelk aan de Overheid toekwam te bepalen, niet slechts welke Kerk de publieke zijn zou, maar ook hoe die Kerk zou zijn ingericht en welke ordinantiën daarin gelden zouden; waartegenover Jacobus TRIGLAND — 1610—1634 predikant te Amsterdam. 1634—1654 hoogleeraar te Leiden — als gezaghebbende pen- en woordvoerder der Calvinisten, zeer beslist ontkende, dat het „in de macht der Overheid zou zijn iets te gebieden, hetwelk den Woorde Gods tegen is, of voor te schrijven regelen naar welke men de Heilige Schrift zou uitleggen; of de herders en leeraars uit te sluiten van het oordeel aangaande de geschillen over het stuk der leer, of in eenige welgestelde Kerk iets te ordineeren voorbijgaande het wettig kerkelijk oordeel". [79])

Binnen de destijds heerschende opvatting omtrent den band tusschen de Overheid en de officieele Kerk waren er dus drie stelsels: 1° het *roomsch-Datheensche,* de Overheid onderworpen aan de Kerk; 2° het *caesaropapistische* van Libertijnen en Remonstranten, de Kerk aan de Overheid onderworpen, waardoor het geestelijke rijk van Christus een wereldsch Rijk en het kerkelijke ambt een politieke bediening wordt; en 3° het *calvinisme,* de Overheid beschermster der Kerk.

Het roomsche systeem had, na de doorwerking der reformatie, voor ons land afgedaan; de strijd was nu begonnen tusschen de „Politieken" en de Calvinisten, in welken strijd laatstgenoemden aanvankelijk zwak zoo niet machteloos stonden, aangezien de Libertijnen, reeds bij het begin van den opstand tegen Spanje, niet zonder succes stelselmatig gepoogd hadden in de Vroedschappen zich vast te nestelen en die te beheerschen. Heel het streven der Vroedschappen en der Gewestelijke Staten was nu om de Kerk aan banden te leggen, haar te gebruiken als instrument van

---

[78]) F. L. RUTGERS, t.a.p. bl. 29.
[79]) GROEN VAN PRINSTERER, *Handboek,* bl. 193.

de Overheid, zooals een Provinciale Synode in 1582 het uitdrukte: „dat de predikanten alleen prediken en de sacramenten bedienen zouden en dat de magistraten de predikanten aan- en afstellen, en voorts de Kerk regeeren zouden, zooals zij dat het best en bekwaamst zouden oordeelen". [80]) Geheel in dien geest ontworpen zijn de „kerkelijke wetten" in 1576, die de plaats zouden moeten innemen van de door de Emder Synode van 1571 vastgestelde Kerkenordening; en volgens welke ontwerpen de stadsregeeringen zelve predikanten, ouderlingen en diakenen benoemen en de censuur in het laatste ressort uitoefenen zouden; de predikanten mochten in geen algemeene vergaderingen bijeen komen dan in een zeer beperkten kring, terwijl voorts geen onderteekening van de Formulieren van Eenigheid bij het aanvaarden van eenig ambt gevorderd werd. Zoo deze ontwerpen ingevoerd waren, wat door tusschenkomst van ORANJE *niet* is geschied, zou elke plaatselijke Kerk een bijzondere *stadsinstelling* geworden zijn, aan de luimen van een soms nog roomschen of althans niet-gereformeerden magistraat overgeleverd. Geen wonder, dat de predikanten zulk een machtsoverschrijding verfoeiden en dat zij met geheel het gereformeerde volk allengs een afkeer hadden van de partij der „Politieken" (libertijnen). „Zij hadden" — zegt Fruin — „van hun meester Calvijn geleerd, hoe een Kerk behoort ingericht te wezen; en het pleit voor de vastheid hunner overtuiging in dit opzicht, dat zij, van hun eerste Synode in 1568 (bedoeld is het Convent van Wesel), nog in ballingschap gehouden, tot op die van 1618, steeds, wat de hoofdzaak betreft, dezelfde ordening hebben gewild. Vrije benoeming van predikanten, ouderlingen en diakenen door den Kerkeraad; vrije vergadering van kerkeraad, van classis, van provinciale en nationale Synode op gezette tijden; handhaving van de eenigheid van het geloof en van de eenvormigheid der bediening door examinatie, door verplichte onderteekening der formulieren en, desnoods, door censuur en afsnijding der afvalligen... In het vorderen van zoo groote zelfstandigheid was voor de Kerk niet onredelijks of aanmatigends gelegen. Een Kerk, die zichzelve niet regeert, maar aan den leiband der wereldlijke Overheid loopen moet, kan zich niet ontwikkelen, kan niet leven en werken gelijk het haar betaamt". [81])

Indien Oldenbarnevelt dit standpunt had kunnen innemen, hoe geheel anders zou de geschiedenis van ons volk en van de Gereformeerde

---

[80]) TRIGLAND, t.a.p. bl. 164.

[81]) R. FRUIN, t.a.p. bl. 268. Indien Thorbecke bekend had kunnen zijn met de trouwens toen nog niet verschenen *Archives* van Groen, hij zou allicht niet, in *le Journal de la Haye van September* 1837, de vervolgingsmaatregelen der Regeering tegen de Afgescheidenen hebben verdedigd. Groen bestreed de artikelen van Thorbecke in hetzelfde blad. Diens vertoogen waren, schreef Groen, „gevaarlijk voor de zelfstandigheid der Kerk en de vrijheid van geweten". Het is bekend, dat de zeer vriendschappelijke verhouding tusschen die beide Staatslieden veranderde in 1837, na het verschijnen van Groens geschrift over de „Maatregelen tegen de Afgescheidenen". *Nalezing* door CD. BUSKEN HUET, bl. 93 vlg.

Kerken zijn geweest. Reeds in 1583, juist toen zijn politieke loopbaan als Pensionaris van Rotterdam begon, was hij de aanlegger en drijver van het opleggen van een „kerkewet" aan de Kerken, die dan heette door een commissie te zijn samengesteld. Ook van deze „kerkenwet" kwam voorloopig niets; doch in 1581 werd door de Staten van Holland opnieuw een Commissie voor de aangelegenheid benoemd, bestaande uit acht „wereldlijke" en acht kerkelijke personen. Nog voor die Commissie was bijeengekomen, was het ontwerp reeds in de hoofdtrekken overeenkomstig des dictators gevoelen vastgesteld. Deze beruchte *„kerkewet" van Oldenbarnevelt, 1591,* waarover later zooveel te doen is geweest, moest de Kerkenordening van 1571 — gehandhaafd, zij het eenigszinns gewijzigd, door de Nationale Synode van 1578 (Dordrecht) en door die van 1586 (Den Haag) — op zij schuiven. Volgens die kerkwet staat de beroeping van predikanten, ouderlingen en diakenen aan een commissie van vier wereldlijken, door de vroedschap aan te wijzen. De vergaderingen van den kerkeraad, van de classis, van de provinciale synode zijn geoorloofd, mits er alleen kerkelijke zaken behandeld worden. Van een *nationale* synode werd niet gesproken. Trouwens, de kerkewet van 1591 moest alleen gelden voor Holland, zulks in overeenstemming met Oldenbarnevelt's regeersysteem betreffende de zelfstandigheid van elke Provincie, inzonderheid van Holland, dat iedere provincie de kerkelijke zaken voor zich zelve had te regelen, in welk stelsel vanzelf een nationale synode niet past. Van den beroepen leeraar zal geen onderteekening van formulieren gevergd worden; hij moet alleen verklaren, dat hij de Bijbelleer, sommierlijk vervat in den Catechismus, zuiver zal verkondigen. De censuur op de leden der Kerk berust in het laatste ressort bij de provinciale synode, aangevuld echter met zooveel stemgerechtigde gedeputeerden als de Staten goed zullen vinden uit hun midden af te vaardigen; de meerderheid der stemmen beslist. Ook deze kerkewet bleef voorloopig rusten, dank zij het hevig verzet van de Kerken; doch Oldenbarnevelt zou wel pogen haar te gelegener tijd in te voeren.

Wat door de Kerkewetten van 1576, 1583 en 1591 bedoeld wordt, werd zoo nu en dan door een Libertijnsche Vroedschap toegepast. De „Politieken" van Utrecht onderscheidden zich daarin op bijzondere wijze. Er was daar een gemeente, onder leiding van DUIFHUIS tot diens overlijden. Deze Duifhuis was vooraf pastoor geweest en predikte tegen de groote misbruiken van het Pausdom, doch vereenigde zich geenszins met de Gereformeerde belijdenis, met den Catechismus, met het leerstuk der predestinatie, of met de kerkelijke censuur, die volgens Duifhuis door de Overheid moest geschieden. Die gemeente van Duifhuis (van de Jacobikerk te Utrecht) werd uiteraard door de Gereformeerden niet als Gereformeerde Kerk erkend; doch nu ging de Magistraat van Utrecht, geheel in den geest der „Politieken", zich er mee inlaten, den Gereformeerden den eisch opleggende Duifhuis' gemeente als Kerk te erkennen.

Natuurlijk hevig verzet. En nà den dood van den pastoor van de Jacobikerk — hij stierf op 50-jarigen leeftijd in 1581 — werd de spanning niet minder. Utrecht's Magistraat stelde zelf predikanten aan, onder wier gehoor de Gereformeerden vanzelf niet konden komen. Zij vergaderden nu in conventikelen in huizen of elders buiten de stad; doch ook die samenkomsten werden door de Staten van Utrecht, bij plakkaat van 1590, streng verboden, op boete of hechtenis. Hier had men nu inderdaad een voorspel van hetgeen straks bij de remonstrantenbeweging van overheidswege zou voorvallen. De Staten van Holland waren geen haar beter dan die van Utrecht. Een resolutie van die Staten, 1598, gebood dat te Oud-Beijerland, waar de meerderheid der gemeente het met den predikant niet eens was, het Avondmaal voorloopig niet zou worden gehouden.

De verhouding tusschen „Politieken" en Calvinisten was inmiddels nog oneindig meer gespannen en scherper geworden, toen de Barneveldisten er niet voor terugdeinsden om van een zuiver theologisch geschil over het leerstuk der *predestinatie* een *politiek* geschil te maken. Doch hier stuitten de „Politieken", stuitte hun voorman Oldenbarnevelt op de onverzettelijkheid van het Gereformeerde volk, toen van die zijde aan de Kerk, zonder op haar onafhankelijkheid inzake de leer te letten, gevaarlijke wangevoelens, in strijd met haar Belijdenis, werden opgedrongen. De Regeering kwam nu in botsing, niet met een volkswaan van den dag, maar met de geloofsovertuiging, welke den weerstand tegen Spanje bezield had. Het werd dientengevolge een *kerkelijk* en tevens populair en *nationaal* verzet, dat leidde tot den val van Oldenbarnevelt. „Ook hier" — zegt Groen [82]) — „een theologiseerend volk, calvinistische beslistheid, puriteinsche veerkracht en, om der conscientie wille, onbedwingbaarheid van vrijheidszin. Ook de eenvoudige christen (aan het geloof en aan het veertigjarige martelaarschap zijner vaderen gedachtig) wist, dat aan de politieke macht geen heerschappij toekomt in de Kerk".

Van het leerstuk van de *Predestinatie* of Voorbeschikking, het middenpunt van het geschil tusschen Remonstranten en Contra-remonstranten, behoeft hier niet veel gezegd te worden. Het is van algemeene bekendheid, dat Arminius, van 1602—1609 Leidsch hoogleeraar, in het openbaar uiting gaf aan zijn gevoelen betreffende art. 16 van de Gereformeerde Geloofsbelijdenis — in welk artikel beleden wordt, dat God zich betoont barmhartig en rechtvaardig. Barmhartig, doordien Hij uit de verderfenis trekt en verlost degenen, die Hij, in Zijn eeuwigen en onveranderlijken raad, uit enkele goedertierenheid uitverkoren heeft in Jezus Christus, onzen Heere; zonder eenige aanmerking hunner werken. Rechtvaardig, doordien Hij de anderen laat in hun val en verderf, waar zij zich zelven in geworpen hebben" — en dat diens afwijkend gevoelen, reeds door den dilettant-theoloog Coornhert, door den roerigen Coolhaes en door

[82]) GROEN VAN PRINSTERER, *Handboek*, bl. 194.

den half roomschen half protestantschen Duifhuis verkondigd was. Het was ook een afwijking van hetgeen door alle reformatoren was voorgestaan: door Zwingli en Luther zoowel als door Calvijn en Beza. „De belijdenis van Gods eeuwig welbehagen is een centraal dogma geweest van alle reformatoren. Allen, die in de machtige beweging der zestiende eeuw leiding gaven, hebben in deze waarheid de scherpste uitdrukking gevonden van hun standpunt tegenover het roomsche pelagianisme; doch niemand heeft deze leer der vrije, souvereine, verkiezende genade zoo diep gepeild, zoo helder ontwikkeld, zoo warm beleden als de hervormer van Genève, Johannes CALVIJN. Overal, waar Calvijn zijn stempel op het kerkelijk leven drukte, en het werk der reformatie onder zijn machtigen invloed gelouterd en verdiept, geordend en voltooid werd, is deze waarheid, als het *cor ecclesiae,* als het fundamenteele dogma beleden en alle gereformeerde leidslieden hebben zonder onderscheid hun theologie door de erkentenis van Gods eeuwig raadsbesluit laten beheerschen". [83]) In de meest stellige bewoordingen is deze belijdenis omtrent de voorverordineering in de Gereformeerde Kerken van alle landen aangenomen — in Frankrijk, art. 12; in Engeland, art. 16; in Zwitserland, art. 10; — als een punt, dat tot de rechte kennis van den weg ter zaligheid en de souvereiniteit Gods behoort. Geen wonder, dat Arminius' optreden tegen art. 16 van de Nederlandsche Belijdenis een grooten indruk maakte op de Gereformeerden in de eerste plaats, die daarin zagen een aanranding van hetgeen hun dierbaar was geworden; doch ook op de Politieken, de Libertijnen, voor wie een aanval op een voornaam leerstuk van de Kerk niet onwelkom was. Bovendien werd zeer wel gevoeld, dat er nog wat meer achter zat dan het leerstuk van de predestinatie. Zooals Trigland opmerkte, had de ondervinding geleerd, dat daarmede nog verscheidene andere zware fundamenteele dolingen in verband stonden, als de rechtvaardigmaking door het werk des geloofs, de leer van den vrijen wil, het loochenen van de zekerheid der zaligheid in dit leven. En tenslotte het uitbreiden van de macht der Overheid van, in religiezaken, te beschikken en te beslissen naar believen.

Het laatste bleek al spoedig.

Arminius vond, dank zij zijn positie als hoogleeraar te Leiden en ook omdat hij het bedenkelijke van zijn afwijkingen een tijdlang listig wist te verbergen, aanhangers. Weersproken bleef hij intusschen allerminst. Nog vóór zijn overlijden, in 1609, werden de Gereformeerden tegen zijn afdwalingen van de leer der Kerk zeer ernstig gewaarschuwd door bekwame godgeleerden als GOMARIS, vandaar *Gomaristen,* HELMICHIUS en JUNIUS. Ook de classen en spoedig daarop de provinciale synoden werkten krachtig mede om den voortgang van Arminius' anti-gereformeerde stellingen te stuiten. Doch nu kwamen de Libertijnen, voor wie de eenheid en de kracht van de Gereformeerde Kerken een belemmering

[83]) Dr. K. DIJK, t.a.p. bl. 128 en 143.

was voor hun aristocratisch-oligarchische politiek, zich met veel misbaar scharen aan de zijde van de Arminianen en partij kiezen tegen Gomarus en de „religions-verwanten", n.l. de „Gereformeerden". Van toen af werd het theologisch of kerkelijk geschil vertroebeld, gingen Barnevelt met de Staten van Holland en Utrecht zich er mede bemoeien en moest het wel een strijd worden van het Calvinisme om de vrijheid der Kerk inzake haar Belijdenis tegen de Overheid. De Arminianen aanvaardden dien stelm, in plaats van den kerkelijken weg in te slaan en zoo te pogen het geschil tot de eene of andere oplossing te brengen. Dat deze weg niet werd gevolgd, doch de sterke arm van de Overheid begeerd werd, bewees wel, dat zij kerkelijk niet sterk stonden. Trouwens, het kon hun geenszins onbekend zijn, dat de overgroote meerderheid van de Gereformeerden tegen hun afwijkingen sterk gekant was; en zij konden dus vermoeden, dat bij een uitspraak der Kerken het blijken zou, dat onwrikbaar zou vastgehouden worden aan de Belijdenis. In de Kerk wenschten de Arminianen echter te blijven. En dit kon niet, tenzij de groote meerderheid van handhavers der Belijdenis ondergeschikt en onderworpen werd aan de kleine minderheid van Arminianen. Oldenbarnevelt, met zijn denkbeelden over een Kerk als een overheidsinstelling, als een verzameling van allerlei godsdienstige richtingen, verklaarde zich bereid de Staten ervoor te spannen en het Arminianisme in zijn streven, om in de Gereformeerde Kerken heerschappij te voeren, krachtig te steunen. En nu ging het voortaan hard tegen hard. Wie zouden overwinnen: de Overheid of de Kerk, de Politieken of de Calvinisten?

In de maand Januari van 1910 richtten de Arminiaansch-gezinden zich met een door Uytenbogaert opgesteld Vertoog of *Remonstrantie* — vandaar de naam van *Remonstranten* — niet tot de Kerken, maar tot de Staten van Holland. „In deze Remonstrantie werd" — zegt Trigland — „op kunstige wijze verbloemd, wat weldra bleek hun gevoelen te zijn omtrent de vijf punten: 1. verkiezing uit een voorgezien geloof; 2. algemeenheid van de voldoening van Christus; 3. vrije wil; 4. ongenoegzaamheid der goddelijke genade ter bekeering van den zondaar; 5. mogelijkheid van afval der heiligen. Stellingen, die een strekking hebben om de eere Gods, den roem des Verlossers, en de genade des Heiligen Geestes te verdonkeren, die het Evangelie omkeeren, de Christenen van allen troost berooven, en de beoefening van nederige zelfverloochening en dankbaren ootmoed in den weg te staan. De vrije wil de spil, waar het gansche rad op draait". Het volgende jaar (1611, 10 Maart) leverden daarop de Gereformeerden een *Contra-remonstrantie* in, waarnaar zij *Contra-remonstranten* voortaan werden genoemd. Laatstgenoemden drongen aan op de bijeenroeping der Kerken in *nationale* Synode; doch daar waren de Remonstranten fel tegen. Zij wilden wel een Synode, maar... onder voorzitting, oordeel, beleid en bestuur der Staten. Dat was echter, repliceerden de Contra-remonstranten, geen Synode van de Kerken, slechts een politieke vergadering, waar aan eventueele vertegen-

woordigers der Kerken het zwijgen zou worden opgelegd. Dit was reeds gebleken, toen in 1601 enkele theologische hoogleeraren werden „geciteerd" bij de Staten van Holland: „als Arminius sprak, waren alle oogen en ooren geopend; als Gomarus aan het woord kon komen, liet men de hoofden hangen en hij werd met minachting aangehoord", deelt Trigland mede.

Resolutie op resolutie moest strekken om de Contra-remonstranten tot zwijgen te brengen, om de positie der Remonstranten te versterken. Bij één van die resoluties, 24 Maart 1612, toen Arminius reeds overleden en opgevolgd was als hoogleeraar door den fellen remonstrant Vorstius, werd vergunning verleend aan de Magistraten om de hiervoren genoemde beruchte Kerkewet van 1591 in te voeren. Gevolg daarvan was, dat in vele gemeenten — Oudewater, Gouda, Hoorn, Schoonhoven, Heusden, Rotterdam, Schiedam, 's Gravenhage — door den Magistraat remonstrantsche leeraars aan de Kerk werden opgedrongen of als zoodanig werden aangesteld. De Gereformeerden in die gemeenten, niet onder het gehoor van die magistraats-predikanten willende zijn, vereenigden zich elders ter plaatse, soms ook buiten de stad, waardoor zij in verband met de schier onbegaanbare wegen den scheldnaam van *slijkgeuzen* verkregen. In 1616 verscheen een „rigoureuse keure", in de pen gegeven door de Vroedschap, en dus door den Pensionaris Hugo de Groot, van Rotterdam. Alle godsdienstoefeningen der Gereformeerden, zelfs buiten de stad, werden daarbij verboden, op een bij lijfsdwang te verhalen boete van drie honderd gulden, voor elken predikant, die het woord gevoerd, de sacramenten bediend of een hoofdstuk uit den Bijbel zou voorgelezen hebben; „verclarende voor verbeurt huys, schuyr, berchschip, schuyt, velt ofte andere plaetsen daer soodanighe oeffeninghe soude mogen worden gedaen". Kortom, de zuivere herhaling, behalve de doodstraf, van Margaretha's plakkaten tegen de hagepreekers, een halve eeuw te voren. In Schoonhoven werden de Gereformeerden reeds in 1614 vervolgd. In 1615 werd aan een predikant en een ouderling de stad ontzegd; vijf ouderlingen en diakenen werden ontpoorterd, hun nering verboden. Beroep op de Staten baatte niet. Toen vertegenwoordigers van de Schoonhovensche Contra-remonstranten in de Staten zich wilden verdedigen, duwde Oldenbernevelt hun toe: „hier valt geen repliek". Zij mochten alleen maar het vonnis aanhooren. Elders ging het evenzoo. ROZEUS, de eenige contra-remonstrantsche predikant in 's Gravenhage, werd gelast in eenigheid met Uytenbogaert te verkeeren, ook aan het Heilig Avondmaal. Hij weigert en wordt geschorst. Tal van lidmaten verzochten herstel van den geliefden leeraar en begaven zich, in afwachting daarvan, ter predicatie naar Rijswijk. Ds. Geselius te Rotterdam, een zachtmoedig man, doch contra-remonstrant, werd 14 Februari 1612 's morgens om 5 uur „met schout en diefleiders buiten de poort gebracht".

Hoe ver men komen kan, als de Overheid zich gaat inlaten met wat niet aan haar maar aan een ander, in casu de Kerk, behoort, blijkt uit

de door Oldenbarnevelt ontworpen resolutie van de Staten van Holland, waarbij gewoonweg een aloud recht aan de burgers werd ontnomen, n.l. om tegen een vonnis van de stedelijke regeering in beroep te komen bij het Provinciaal Hof. Door deze resolutie kon een remonstrantsche Magistraat naar welgevallen beslikken over het lot van de gereformeerde burgerij, die voor de godsdienstvrijheid wenschte op te komen en aan wie dus feitelijk, bij een libertijnsche Vroedschap, die vrijheid gewoonweg werd ontnomen.

Geweldig werd onder dit alles de spanning. Het geschil, dat eerst binnen Leiden besloten scheen, had zich over heel het land verspreid. In 's Lands raadzaal werd er over gedebatteerd, op de kansels werd er over gepredikt, tot in de trekschuiten werd er over gesproken. Met kracht verzetten zich de Gereformeerden tegen Oldenbarnevelts maatregelen, tegen de Libertijnsche regenten; de Remonstranten poogden de gereformeerde predikanten te ontzetten of te verjagen. En wat het houden van een nationale Synode aangaat, Libertijnen en Remonstranten zouden zich daarvoor alleen verklaren, indien op die Synode eenige artikelen van de Gereformeerde Geloofsbelijdenis zouden worden gewijzigd en, in afwachting daarvan, de Formulieren van Eenigheid voorloopig buiten kracht zouden worden gesteld. In geen geval gingen de Contra-remonstranten daarmede accoord. Trigland en anderen bleken verontwaardigd over de lichtzinnige wijze, waarop de Remonstranten de Belijdenis wilden aanranden. „De Nederlandsche Belijdenis" — sprak Trigland — „is maar niet simpelijk een menschelijk geschrift, maar een geschrift bij godvruchtige en getrouwe leeraars der ware Kerk onzes Heeren uit den Woorde Gods gesteld, om te dienen voor een gezonde en Schriftuurlijke belijdenis des geloofs; bij de vrome martelaren, in gevangenissen, op pijnbanken, in vuren, onder zwaard en galg, standvastig bekend; om welke vele duizenden hun goed en bloed in gevaar hebben gesteld, naakt en bloot uit hun vaderland naar andere landen in ballingschap zijn getrokken; welke alle de Gereformeerde Kerken in Nederland en in Frankrijk voor gezond en Godes Woord conform hebben erkend. Dat is wat meer als simpelijk een geschrift bij menschen gesteld". Trigland drong aan op een Nationale Synode, uitsluitend om door de Kerken te onderzoeken de stellingen van de Remonstranten en daarover een uitspraak te doen, aan de hand van Schrift en Belijdenis. Doch daar werd door de overzijde niet eens aan gedacht. De Remonstranten, in bond met de Libertijnen en met Oldenbarnevelt als hun beschermer, gevoelden zich sterk en van hun macht maakten zij in ruime mate gebruik om, waar het maar even kon, de Gereformeerden achteruit te zetten en te vervolgen.

Steeds scherper werd het verzet der Calvinisten tegen Oldenbarnevelt. Amsterdam, gesteund door den calvinist Reinier Pauw, Enkhuizen en vele andere steden schaarden zich aan de zijde der Gereformeerden; ook Friesland, Groningen en Gelderland en Zeeland stonden, onder den invloed van Graaf Willem Lodewijk, tegenover de Politieken van Holland

en Utrecht. Doch hoe scherper de tegenstand werd, hoe beslister Oldenbarnevelt en met hem de Staten van Holland zich bleven verzetten tegen godsdienstvrijheid voor de Gereformeerden. Dezen hadden zich zelfs aanvankelijk ermede tevreden gesteld, dat zij slechts vrijheid van godsdienstoefening zouden verkrijgen, dat de kerkgebouwen tusschen hen en de Remonstranten zouden worden verdeeld. De Libertijnen en de Remonstranten wilden er niets van weten. Toch haakten beide partijen naar een beslissing — maar hoe verschillend! De Remonstranten met de „Politieken" wilden haar uit de raadkamer, dus van de Overheid; de Calvinisten uit de vergadering der Kerken, dus uit de Synode ontvangen.[84]) Zulke tegenstrijdige gevoelens ten opzichte van een beslechting van den jammerlijken strijd waren niet te vereenigen. Er moest iets anders gebeuren. En dit kwam dan ook.

MAURITS had zich, hoe fel ook de gemoederen in beweging gebracht werden, onzijdig gehouden, ook zelfs, toen aan den predikant Roseus de kansel in de Hofstad werd geweigerd. Geheel anders zijn neef WILLEM LODEWIJK, stadhouder van Friesland en Groningen. Deze had van den aanvang der troebelen af gepoogd OLDENBARNEVELT en de Staten van Holland en Utrecht tot een andere, tot een onzijdige houding over te halen. Herhaaldelijk was hij daartoe in 's Gravenhage geweest, besprekingen gevoerd met vertegenwoordigers van beide partijen. Toen het bleek, dat niets baatte, dat Oldenbarnevelt het er op gezet had de Gereformeerden er onder te brengen en de Kerk van haar belijdenis te ontrooven, meende de Graaf, dat het zóó niet langer ging, en dat Maurits, al ware het alleen maar voor de eere van het Huis van Oranje-Nassau, verplicht was het voor de Gereformeerde Kerken te moeten opnemen. Als altijd had de raad van zijn neef en vriend bij Maurits een goeden ingang; vooral toen Oldenbarnevelt de brutaliteit had om tegen de wederstreving der gereformeerde burgerijen de militaire hulp van Maurits in te roepen.

Nu was de maat vol. Tot partijkiezen gedwongen, verklaarde hij, volgens zijn eed, den Gereformeerden godsdienst, pilaar en vastigheid van den Staat, met kracht, desnoods met geweld van wapenen, te zullen beschermen. Aan geen verdrukken van de Remonstranten werd overigens door hem gedacht. Aanvankelijk meende hij, dat veel zou zijn gewonnen, indien slechts aan het verdrukken van de Gereformeerden een eind gemaakt werd; indien de gewetensvrijheid der Contra-remonstranten, door het niet verstoren hunner bijeenkomsten, erkend; indien hun, in de groote steden althans, een eigen kerkgebouw verleend en, nà deze tijdelijke schikking, het oordeel over de theologische geschillen, niet door de Overheid, maar door een wettige Nationale Synode geveld zou worden. Een alleszins billijke en redelijke eisch van Maurits. Trigland vereenigde zich er mede, zeggende, dat de Gereformeerden alleen maar vrijheid wenschten en dat ze dan wel kans zouden zien de Arminianen dood te

[84]) Mr. H. J. KOENEN, t.a.p., bl. 46.

preeken. [85]) Indien de Advocaat en de „Politieken" zich met den redelijken eisch van Maurits hadden kunnen vereenigen, hoe zouden de zaken èn voor Oldenbarnevelt èn voor de Gereformeerde Kerken in de toekomst anders en beter gegaan zijn. Helaas! Zij dachten er niet aan om toe te geven. De Libertijnen, die voorheen zelden of nooit een godsdienstoefening bijwoonden, zag men nu elken Zondagvoormiddag getrouw onder het gehoor van een remonstrantschen predikant; ook Oldenbarnevelt en Hugo de Groot. De Remonstranten, ook daardoor zich sterk gevoelende, sloegen het verzoek van Maurits af; trouwens, ze waren van niets zoo bang als van een Nationale Synode, wel wetende, hoe de gezindheid was van de Kerken in 't algemeen; doch daarmede tegelijk het bewijs leverende, hoe theologisch zwak zij stonden.

De Stadhouder, verontwaardigd over het afslaan van zijn goed bedoeld en rechtvaardig voorstel, koos nu partij. Het contra-remonstrantsch gevoelen, verklaarde hij thans, was de kerkleer, de leer der oude Protestanten, „die mijn heer Vader op den zetel hebben gebracht". Barnevelt zeide: „ik ben geen theologant". Maurits repliceerde: „zoo ben ik ook niet; laat ons dan de theologanten bijeen roepen, de Synode nationaal vergaderen en daar de kwestie decideeren; dan komen wij er af". Omstreeks 1530 plantte Karel V, bij een overgebleven kapel van het *dominicanerklooster,* het Voorhout. Die kapel, sinds eenige jaren als geschutgieterij gebruikt, werd door Maurits' invloed hersteld in een kerkgebouw, dat vervolgens ten gebruike werd afgestaan aan den predikant Roseus en de Gereformeerden. Het had veel voeten in de aarde gekost, want de tegenstand was groot; doch Maurits had doorgedreven. Op Zondag 23 Juli 1617 zou in dat gebouw, sinds Kloosterkerk genaamd, voor het eerst Ds. Roseus voor de Gereformeerden optreden; en deze godsdienstoefening nu werd bijgewoond door Maurits en zijn gevolg. Het spreekt vanzelf, dat deze daad van den Stadhouder van zeer groote beteekenis voor den strijd der Gereformeerden tegen de Politieken en Remonstranten was. Zij gevoelden zich er door versterkt; en vele tegenstanders waren geneigd om toe te geven. Doch Oldenbarnevelt wilde van toegeven niet weten. Hoewel Holland en Utrecht alleen stonden, de Generale Staten in meerderheid het bijeenroepen van een Nationale Synode wenschten, bleef de Advocaat, en bleven met hem Holland en Utrecht, in oppositie tegen Maurits, de Unie en de Gereformeerden. Met geringe meerderheid drijft Oldenbarnevelt, kort nà Maurits' kerkgang naar de Kloosterkerk, de *Scherpe Resolutie* door, één der meest roekelooze besluiten, die ooit genomen zijn. Deze resolutie van de Staten van Holland, van 4 Augustus 1617, bedoelde: 1° vergunning tot het houden van een Provinciale Synode, dus niet van een Nationale, onder autoriteit en directie der Staten; 2° de steden zijn gemachtigd om, tegenover de krijgsmacht van den Stadhouder, op eigen kosten waardgelders in dienst

[85]) GROEN VAN PRINSTERER, *Handboek,* bl. 205.

te nemen, teneinde de Gereformeerden te bedwingen en zoo noodig Maurits tegen te staan; 3° van nul en geenerlei waarde te beschouwen een klacht, in de religiezaken, tegen de stedelijke regenten tot de rechterlijke macht gericht.

Inderdaad, een burgeroorlog lag in deze Scherpe Resolutie opgesloten. [86])

Doch Oldenbarnevelt had eigen kracht te hoog berekend. Maurits, onder den invloed ook van Willem Lodewijk, trad thans met kracht op; wist zijn gezag te handhaven; terwijl de Staten-Generaal 11 November 1617 besloten tot het houden van een *Nationale Synode* te Dordrecht. Toch — het is haast onbegrijpelijk! — bleven Oldenbarnevelt, Hugo de Groot, Ledeboer (secretaris der Staten van Utrecht) met een kleine meerderheid van de leden der Staten van Holland en Utrecht zich schrap zetten, werden allerlei resoluties genomen, bedoelende het gezag van Maurits te verzwakken en het samenkomen van de Nationale Synode, hoewel deze reeds door de Staten-Generaal was bijeengeroepen, onmogelijk te maken.

De Staten-Generaal meenden thans, ook op aandrang van Maurits en Willem Lodewijk, met beslistheid te moeten optreden tegen de zuiver *revolutionaire* houding van de oppositie. Zij besloten tot afdanking van de waardgelders in al die plaatsen, waar zij waren aangesteld; Maurits werd met zijn krijgsmacht naar de opstandige steden gezonden; en toen Oldenbarnevelt en zijn volgelingen bleven rebelleeren tegen het wettig gezag, hardnekkig voortgingen om onrust en opstand te verwekken, werd Maurits gemachtigd Oldenbarnevelt in hechtenis genomen, 29 Augustus 1618. In dit lot deelden ook Hugo de Groot, Hogerbeets en Ledenberg. Dat deze daad van de Staten-Generaal en Maurits, door de zeer ernstige omstandigheden, waarin de Republiek verkeerde, onvermijdelijk geworden, een hevige spanning veroorzaakte zoo onder de vereenigde Libertijnen en Remonstranten als onder de Calvinisten, is licht te begrijpen. Het recht was hier echter ten volle aan de zijde van de Staten-Generaal, als vertegenwoordigende de Unie van de Zeven Provinciën en dus de eenheid van de Republiek. Het ging hier toch om de hoogste belangen van land en volk: het voorkomen van de overheersching door een revolutionaire factie; de vrijheid van godsdienstoefening voor de Gereformeerden en de autonomie van de Kerk; de handhaving van het gezag van den Stadhouder en van den Kapitein generaal van 's lands weermacht; de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht. Een buitengewone Rechtbank van 24 rechters, onder welken ook voorstanders van Oldenbarnevelts regeerstelsel, werd door de Staten-Generaal samengesteld. Zonderling — terwijl deze Rechtbank de beschuldigingen tegen 's Lands Advocaat en zijn aanhang ernstig onderzocht, gingen de Libertijnen en Remonstranten toch door met hier en daar de onrust gaande te houden

[86]) R. FRUIN, *Gids* 1858 II, bl. 311.

en bleven de libertijnsche Regenten, waar ze maar kans vonden, de Gereformeerden onderdrukken. Dit, gevoegd bij de onwaardige houding der Remonstrantsche „geciteerden" ter Dordtsche Synode, die inmiddels reeds aan het vergaderen was, heeft op de stemming van de 24 rechters stellig niet ten gunste van de beschuldigden gewerkt.[87]) Eindelijk viel de beslissing. Op 13 Mei 1619 werd beslist, dat Hugo de Groot voor eeuwig zou worden verbannen, werd Oldenbarnevelt met *algemeene stemmen* ter dood veroordeeld en werden zijn goederen verbeurd verklaard; daags daarna werd op het Binnenhof het vonnis voltrokken. Het schijnt, dat Willem Lodewijk op een zachter oordeel, althans op gratie betreffende de doodstraf moet hebben aangedrongen; doch Maurits bleef onwrikbaar, al zou hij allicht vrijstelling van die straf voorgestaan hebben, indien de beklaagde zelf gratie had verzocht en daarmede schuld had erkend.

Met dit droevig einde van den leider der Politieken, van den bekwamen en werkzamen staatsman, die, in de moeilijke dagen nà Oranje's overlijden, zich verdienstelijk jegens den Lande had gemaakt, was de strijd om de Vrijheid — de eenheid van de Republiek, de autonomie en zelfstandigheid van de Gereformeerde Kerken — beslist. Het vonnis was *hard;* doch alle geschiedschrijvers van den nieuweren tijd, voorgelicht ook door Groens *Archives,* stemmen overeen, dat het *rechtvaardig* was. Van hem werd in het Resolutie-boek der Staten van Holland, ten dage zijns overlijden, met aandoenlijken ernst en eenvoud aangeteekend: „een man van grooten bedrijve, arbeidzaamheid, geheugen en beleid, ja buitengewoon in alles; die staat, ziet toe, dat hij niet valle, en zij God zijne ziele genadig, Amen!"

Zoo was dan eindelijk, met de in hechtenisneming van Oldenbarnevelt in Augustus 1618, het pleit tusschen het Libertinisme en het Calvinisme beslecht en trad het Calvinisme als overwinnaar naar voren. De Nationale Synode kon van toen af rustig te Dordrecht bijeenkomen om uitspraak te doen over de bekende V stellingen der Remonstranten; en de nijvere Burgerij kon, niet meer belemmerd door de binnenlandsche troebelen, haar energie en veerkracht toonen ten opzichte van handel, scheepvaart en nijverheid.

Meermalen hadden de Politieken hun beduchtheid te kennen gegeven ten opzichte van 's lands welvaart, indien de Gereformeerden, de Slijkgeuzen, het van hen zouden winnen. Nooit evenwel heeft de Republiek der zeven Provinciën een betere vertooning in Europa gemaakt, dan nadat de Calvinisten hun zin gekregen hadden en de Synode van Dordrecht bijeengekomen was. Ons volk gloeide in die dagen van ondernemingsdrift, van zucht naar avonturen.[88]) Haringnering, zuivelbereiding, hout- en graanhandel, scheepvaart — alles bloeide en ging

[87]) Dr. H. H. KUYPER. *Het derde Eeuwfeest der Dordtsche Synode.* Novembernummer 1918, *Stemmen des Tijds,* bl. 22 en volg.

[88]) BUSKEN HUET, t.a.p., bl. 87.

snel vooruit. Wij gingen in schier alles Engeland, Frankrijk, en andere rijken te boven. De handel over zee werd, eenige jaren na Oldenbarnevelt's val, in Europa gedreven door ongeveer 25.000 schepen, en daarvan behoorden er 15.000 aan de Hollanders en niet meer dan 550 aan Frankrijk. Op Engeland handelden vijfhonderd Hollandsche schepen, op Holland niet meer dan vijftig Engelsche. Uit de Hollandsche havens voeren noordwaarts naar de Oostzee over de drieduizend vaartuigen; tweeduizend andere zuidwaarts naar Frankrijk, Spanje en de Middellandsche Zee. Vijfhonderd Hollandsche schepen dreven den houthandel van geheel Europa. Een Spanjaard, die in dien tijd ons land bezocht, stond verbaasd, als hij zag hoe Holland overvloeide van allerlei waren, die het toch zelf niet voortbracht: het had bijna geen graan, maar Europa had geen beter voorziene voorraadschuren; het had geen kudden, maar verweefde een overvloed van wol tot laken; het had geen wijnbergen, maar het bezat den stapel der Duitsche en Fransche wijnen; het had geen bosschen, maar timmerde meer schepen dan al het overige Europa tezamen. De bevolking breidde zich uit; in verband waarmede men zich in Noord-Holland bezig hield met het droogmaken van meren. De Oost-Indische Compagnie, aan de oprichting waarvan de calvinist Reinier Pauw en de beroemde Plancius een zoo groot aandeel hebben gehad, gaf nog boven de verwachting groote en schitterende resultaten. Gevolg van een en ander was, dat er groote welvaart heerschte, dat er in handelskringen groote winsten gemaakt werden, en ook dat van werkloosheid geen sprake was, wel dat er aanhoudend geklaagd werd over gebrek aan werkkrachten.

Naar het getuigenis van alle geschiedschrijvers, had de echte godsdienstzin, door de reformatie verlevendigd, had het zoeken van de dingen, die van Boven zijn, een gezegenden invloed op de zeden en de gewoonten van ons volk; terwijl hiermede gepaard ging spaarzaamheid, die de weelde in toom hield. Het geld, in de laatste helft der 16de eeuw en de eerste helft der 17de eeuw nog met moeite gewonnen, werd slechts bij uitzondering in weelde verkwist. Voor de armen was de beurs nooit gesloten; „de Hollandsche milddadigheid was even groot als de Hollandsche wingunst". De diaconieën in de steden, de diaconie in Amsterdam vooraan, waren op de hoogte van haar roeping, zoodat voor ouden van dagen, invalieden, weduwen en weezen van de zijde der Gereformeerde Kerken op voortreffelijke wijze werd gezorgd. Een vreemdeling, die tegen het eind van den Wapenstilstand Amsterdam bezocht, riep in verwondering uit: „Mij, als ik het zeggen zal, heeft het meest in de stad getroffen, dat er voor zieken en armen, voor grijzen en weezen zoo voorbeeldig wordt gezorgd, in gebouwen zoo grootsch, dat ik aarzel of ik ze godshuizen dan wel paleizen noemen moet".

Onwillekeurig wordt men hierbij in gedachten teruggeleid naar de eerste jaren van de reformatie, toen de Zuidelijke Nederlanden op groote welvaart en voorspoed zich konden beroemen. En nu, vijftig jaren later?

Hoe scherp steekt tegen de bedrijvigheid en welvaart in Holland en de andere Noordelijke Nederlanden de doodsche stilte en de armoede der Zuidelijke Nederlanden af! Treurig inderdaad zag het er, enkele jaren vóór en nà den strijd van het Calvinisme hier te lande tegen het Libertinisme, in Vlaanderen en Brabant uit. De opstand tegen Spanje was gedempt, maar het leven was tevens uitgedoofd, precies zooals door Oranje en Marnix tegenover het dooreenmengen van Overheid en Kerk door Datheen was voorspeld; de wakkerste burgers waren uit het land geweken, en die gebleven waren hadden lust tot nijverheid en de gelegenheid tot handel drijven verloren; de weverijen van de Vlaamsche steden hadden voor haar voortbrengsels geen uitweg. Hoe diep was Antwerpen, de eens zoo machtige koopstad, gezonken! Het wezenlijke Antwerpen," zegt Fruin, „had zich met de kern zijner burgers naar Amsterdam verplaatst; wat Parma in 1585 gewonnen had, was een dood lichaam in staat van ontbinding". [89]) Zoo sterk was de ontvolking, dat de huizen leeg stonden, en dat er geld werd toegegeven aan die ze bewonen en bewaren wilden. Geen sprekender teeken der algemeene ellende dan het plakkaat van 1591, waarbij Parma aan een ieder die wil vergunning geeft om de woest liggende gronden in Vlaanderen, zonder huur of pacht voor eigen rekening te bebouwen, zoo lang de eigenaar niet opkomt.

Terwijl de Zuidelijke Nederlanden, na de vernietiging van de vrijheid en van de reformatie, in armoede vervielen door den stilstand of grooten achteruitgang van schier alle bedrijven, hadden de Noordelijke Nederlanden, waar het Calvinisme den strijd om de vrijheid, zoo tegen Spanje's heerschappij als tegen Libertijnsche onderdrukking, met heldenmoed had volgehouden, slechts te roemen in vele zegeningen en weldaden. De Republiek stond, ondanks de remonstrantsche troebelen, bij het begin der zeventiende eeuw, aan den aanvang van haar Gouden Eeuw, waarin schilders en dichters, godgeleerden en natuurkundigen, vlootvoogden en veldheeren, staatslieden en diplomaten den naam van Holland, van de Republiek der zeven Provinciën, door geheel Europa en daarbuiten beroemd zouden maken. Helaas, het heeft niet veel langer dan een eeuw mogen duren. Naarmate het calvinistisch hart der Nederlanders flauwer is gaan kloppen, naarmate de Gereformeerde Kerk afweek van den door de Dordtsche Synode aangewezen weg, is Nederland allengs een mogendheid van een lageren rang geworden; en zelfs, in de dagen toen de brave-Hendrik-roman van Sara Burgerhart opgang maakte, voor een tijd uit de rij der Europeesche natiën geschrapt.

En terwijl voor de Republiek der Zeven Provinciën de Gouden Eeuw was aangebroken, waren vertegenwoordigers van de Gereformeerde Christenheid — 58 Nederlanders (hoogleeraren, predikanten en ouderlingen), benevens 28 uitlandsche godgeleerden, uit Engeland, Schotland, de Paltz, Hessen, Zwitserland, Nassau, Oost-Friesland en Bremen —

---

[89]) R. FRUIN, *Tien jaren,* bl. 211 en volg.

in Dordrecht, de zoo bij uitnemendheid historische Hollandsche stad, te zamen gekomen om, in Synode, een oordeel te vellen over de stellingen der Remonstranten, om opnieuw de Belijdenis van Guido de Brès, zooals deze op de Antwerper Synode van 1 Januari 1567 was herzien, te toetsen aan Gods Woord en verder vastheid te geven aan de leer, die voortaan in de Gereformeerde Kerken, in en buiten Nederland, zou gelden. [90]) „Nadat aan den morgen van 13 November 1618 in de Groote Kerk in het Nederlandsch en in de Augustijnerkerk in het Fransch een bidstond was gehouden, werden de buitenlandsche theologen in plechtigen optocht door de binnenlandsche afgevaardigden naar de vergaderplaats voor de Synode bestemd, de Stadsdoelen, begeleid. Dit gebouw was voor de samenkomst der Synode ingericht. Het bestond uit verschillende vertrekken, die voor commissie-vergaderingen werden gebruikt; de bovenverdieping werd geheel ingenomen door een ruime en hooge zaal met gekleurde vensters. Aan weerszijden waren gestoelten voor de afgevaardigden aangebracht, waarvan de zetels en lessenaars met groen laken waren bekleed. Drie zware koperen luchters hingen van de balken. Aan het einde van de zaal bevond zich een hooge schouw, waar steeds een groot vuur brandde, maar dat — de winter was zeer streng en vroeg begonnen — toch niet voldoende was, om de groote en holle ruimte te verwarmen. De leden der Synode kregen dan ook elk een stoof met een gloeiende kool. Vóór de schouw stond de tafel voor het Moderamen bestemd. En voorts waren boven den ingang twee galerijen aangebracht, waar plaats was voor de toehoorders.

„Nadat de verschillende afgevaardigden naar deze zaal geleid en hun zitplaatsen hun aangewezen waren, trad Ds. Lydius, de predikant van Dordrecht, naar voren, en wekte in een korte aangrijpende peroratie — waarin hij herinnerde aan het woord van Achab: die het harnas aantrekt, beroeme zich niet als een, die het heeft afgelegd — allen op tot gebed. In dat gebed legde hij God den droevigen toestand der Nederlandsche Kerk voor, smeekte hij, dat Hij in de Synode wilde presideeren met zijn Heiligen Geest, opdat alles mocht uitloopen tot de eere van Zijn naam en eindigde hij met een voorbede voor de vorsten en magistraten, die tot de samenkomst dezer Synode hadden medegewerkt. Nadat hij vervolgens de politieke Commissarissen, die als vertegenwoordigers der Generale Staten aanwezig waren, verzocht had aan deze den dank over te brengen voor het samenroepen der Synode, noodigde hij den voorzitter der Commissarissen uit de Synode te openen. Martinus Gregori, eerste raadsheer van het hof van Gelderland, hield nu een korte toespraak, waarin hij mededeelde, om welke oorzaken de Staten-Generaal deze Synode hadden bijeengeroepen, n.l. om een einde te maken aan de droeve disputen en twisten, welke binnen Leiden besloten zijn, daarna heel het

[90]) Dr. H. H. KUYPER geeft in het reeds aangehaalde artikel in de *Stemmen des Tijds* een belangwekkende beschrijving van deze beroemde Dordtsche Synode, van het gebouw, waarin zij vergaderde, van haar opening en sluiting.

land in beroering hadden gebracht, zoodat het weinig had gescheeld, of Kerk en Staat waren beiden onderstboven gekeerd. Daarna verklaarde hij de Synode voor geopend. In de volgende zitting werd overgegaan tot de keuze van het Moderamen. Als voorzitter werd aangewezen Johannes BOGERMAN, predikant te Leeuwarden, vertrouwde vriend van Graaf Willem Lodewijk en raadsman van Prins Maurits. Als assessoren werden benoemd Jacobus Rolandus, predikant te Amsterdam en Hermanus Faukelius, afgevaardigde van Zeeland; terwijl als scriba's zouden fungeeren Sebastiaan Damman uit Gelderland en Festus Hommius, predikant te Leiden. Alvorens de Synode met haar werkzaamheden een aanvang nam, legden haar leden hoofd voor hoofd den eed af, „dat zij in deze Synodale handelingen niet eenig *menschelijk* geschrift, maar *alleen* Gods Woord voor den zekeren en ongetwijfelden regel des geloofs zouden houden en gebruiken, en dat zij in deze zaak alleen Gods eer, de rust der Kerken en de behouding van de zuiverheid der leer op het oog zouden hebben".

Het ligt niet in het bestek van het onderwerp, dat in deze bladzijden behandeld wordt, in bijzonderheden te treden over de handelingen van de Dordtsche Synode, noch over de obstructionistische wijze, waarop de vertegenwoordigers van de Remonstranten zich, onder de leiding van den heftigen Episcopius, gedroegen. Slechts worde de aandacht gevraagd voor de resultaten van de 180 zittingen, die van 13 November tot eind Mei werden gehouden. Met algemeene stemmen werden de Remonstranten met hun V stellingen in het ongelijk gesteld en daartegenover de V artikelen als Leerregels *met algemeene stemmen* aangenomen. Aangezien de Nationale Synode van de Fransche Kerken, aan wie door den Franschen Koning Lodewijk XIII verboden was afgevaardigden naar Dordrecht te zenden, in 1620 de uitspraak der Dordtsche Synode onderzocht en conform den Woorde Gods en de Belijdenis der Fransche Kerken bevonden heeft, kan worden gezegd, dat die uitspraak als het gevoelen der gereformeerde Christenheid is erkend. De Synode zorgde verder voor de belangen der Kerken. De Geloofsbelijdnis en de Catechismus werden opnieuw getoetst aan Gods Woord, waarbij bleek, dat geen herziening of verandering noodig werd geacht. En eindelijk werd last gegeven tot een *nieuwe Bijbelvertaling,* waardoor de arbeid, door Marnix van St. Aldegonde in de laatste jaren van zijn leven (overleden 1598) daaraan gewijd, kon worden voortgezet.

Een enkel woord over deze Bijbelvertaling moge hier een plaats vinden. Vóór de Dordtsche Synode en nog een paar tientallen jaren daarna — men mag veilig zeggen: van den aanvang der reformatie tot 1645 — hadden de ongeletterde Lutherschen, Doopsgezinden, ook Wederdoopers en Gereformeerden, zich bediend van een vertaling van Luthers Bijbel. Deze vertaling, volgens zeggen door een dilettant te Emden ondernomen en bekend onder den naam *Vulgata,* was door Marnix, kenner bij uitnemendheid van Hebreeuwsch, Grieksch en Latijn, scherp gegispt, als

bevattende zeer vele onjuistheden. Het is dus zeer verklaarbaar, dat de Dordtsche Synode, daartoe ook door de mildheid van de Staten-Generaal in staat gesteld, het als haar taak beschouwde om dezen Luthersch-Hollandschen Bijbel te vervangen door een overzetting geheel naar de oorspronkelijke talen. Dit zou uiteraard een zeer omvangrijk doch ook uiterst moeilijk werk worden, waarvoor bekwaamheid en nauwgezetheid van deskundige mannen zeer noodig waren. Door de Synode werd voor dat grootsche werk aangewezen een Commissie of College van zes overzetters en dubbel zooveel herzieners. Stierf een der aangewezenen, altijd stond er een plaatsvervanger op de voordracht. Al de vertalers, en bijna alle correctoren, waren theologen, predikanten en hoogleeraren; terwijl uit alle oorden des lands de beste krachten waren te hulp geroepen. Voorzitter van de commissie voor den Statenbijbel was de praeses van die Synode, Johannes Bogerman, één van de honderdtachtig predikanten in Friesland, allen contra-remonstranten. Bogerman's toekomstige vader was in het begin van den geuzentijd roomsch priester geweest, te Kollum; had, wegens het overgaan tot de reformatie, het land moeten ruimen, was daarna, toen de reformatie in Friesland doorgedrongen was, gehuwd teruggekomen. De zoon, Johannes, kwam door den vader in de gunst bij Willem Lodewijk, op wiens aanbeveling aan de Staten van Friesland hij in de gelegenheid gesteld werd naar Oxford en Cambridge, naar Zurich, naar Genève te reizen, waar hij den tachtigjarigen Beza, Calvijns opvolger, met groote ingenomenheid college had hooren geven. „Zoo fokte destijds in Friesland het gouvernement knappe calvinistische predikanten; en Bogerman was erkentelijk voor de ontvangen gunsten. Ook hield hij als alle Friezen bijzonder veel van zijn Provincie". [91])

De Bijbel-commissie ving eerst 1626 aan met haar arbeid; de kosten daaraan verbonden zijn door de Staten-Generaal gedekt met een mildheid, die bewijst dat de Republiek toen reeds in goeden doen verkeerde. Het eenige evenwel — en dit teekent de verkeerde verhouding van Overheid en Kerk in die tijden! — wat de Staten-Generaal *niet* verkozen, was dat de vertaling zou doorgaan voor een onderneming der Kerken. De Staten, *niet* de Kerken, machtigden tot uitgeven, en het titelblad vermeldt nog heden ten dage het „op last" Hunner Hoogvermogenden. Voortreffelijk, door alle deskundigen zeer geroemd, werk, is door Bogerman en zijn medewerkers geleverd. Noch Hooft, noch Huygens, noch Vondel, noch zelfs de populaire Cats, zijn in zulke mate de taalmeesters van het Nederlandsche volk geweest als de overzetters van den Staten-Bijbel. Men kan zeggen, dat uit den Staten-Bijbel de groote menigte voor het eerst Hollandsch geleerd heeft, in onderscheiding van middel-nederlandsch. „Op de latere taal heeft de Staten-Bijbel een onberekenbaren invloed uitgeoefend". [92]) De grootste voldoening echter zal wel voor de

---

[91]) Busken Huet, t.a.p. bl. 97.
[92]) Dr. Wijnne, *Vad. Geschiedenis*, bl. 154.

contra-remonstrantsche vertolkers zijn geweest, dat, toen zij met hun werk gereed waren en het met lynxoogen door vijandige Remonstranten onderzocht werd, dezen hen geen enkele maal op vervalsching betrappen konden. „Niet één plaats, betrekking hebbend op den vrijen wil of op de predestinatie, bleek anders vertaald dan de grondtekst eischte. De goede trouw der onderneming was onverdacht. *Ook besloten de Remonstranten den Staten-Bijbel bij hun gemeenten in te voeren.*[93])

De beteekenis van den arbeid van onze Gereformeerde vaderen in deze Synode heeft, gelijk uit het vorenstaande moge blijken, zich maar niet bepaald tot den eigen kring der Gereformeerden, zij strekt zich uit, voor wat betreft de vaststelling der V Canones tot de geheele Gereformeerde christenheid, en voor wat den Staten-Bijbel aangaat tot de nationale taal van het geheele Nederlandsche volk. Groen van Prinsterer heeft dit, en nu ook Dr. H. H. Kuyper in de *Stemmen des Tijds* van 1918, duidelijk en klaar aangetoond. De strijd der Calvinisten tegen het Libertinisme en het Remonstrantisme is dan ook geenszins te vergeefs geweest. Hoezeer ook de Gereformeerde Kerk, zulks in verband met de destijds heerschende opvattingen, al te zeer geneigd was de Overheid, n.l. de Staten, ter wille te zijn, op één punt was bij de worsteling tegen de Oldenbarneveltisten gebleken, dat zij moedig en zonder aanzien des persoons stand wist te houden. Toen de Overheid het, terwille van haar politiek, waagde de Geloofsbelijdenis aan te randen, die voor haar het credo van het geloof, de erfenis der vaderen was, hebben de Calvinisten het hoofd niet willen buigen, maar hebben ze stand gehouden, lijden en vervolgingen verdragen, met de schoone voldoening, dat de zuiverheid der leer gehandhaafd bleef en dat het Nederlandsche volk met den kostelijken Staten-Bijbel verrijkt werd.[94])

Om de vrijheid ging de groote worsteling in de dagen van Willem van Oranje; om de vrijheid ging het eveneens in de dagen van diens zoon, Maurits. Oranje heeft, met zijn ver vooruitziende, met zijn *tolerantie*-politiek, voor de Zuidelijke Nederlanden het pleit verloren, tengevolge ook en vooral van Datheens verwarring en dooreenmenging van taak en roeping der Overheid en die der Kerk, van de door diens op de spitsdrijving der tegenstelling tusschen roomsche en gereformeerde landgenooten. De Calvinisten waren, veertig jaren later, door den steun van Maurits, overwinnaars in den strijd tegen Oldenbarnevelt, die evenals Datheen, zij het dan aan den anderen kant, Overheid en Kerk, wat beider roeping aangaat, niet van elkander wist te onderscheiden en wiens streven het was om, zelfs inzake leer en belijdenis, de Kerk afhankelijk te maken van de Overheid.

In twee opzichten werd helaas! de overwinning der Calvinisten op de Politieken van haar glans beroofd — zelfs in die mate, dat Dr. A.

---

[93]) GROEN VAN PRINSTERER, *Handboek*, bl. 217.
[94]) Dr. J. TH. DE VISSER. *Staat en Kerk* II. Inleiding.

Kuyper in zijn „Gemeene Gratie" spreekt van een *schijn*overwinning. In de eerste plaats begonnen de Gereformeerden, onmiddellijk nà de sluiting der Dordtsche Synode, tegenover de Remonstranten te doen, wat zij juist van hen zoo scherp en terecht afgekeurd hadden. In plaats van er op aan te sturen, dat de Remonstranten in eigen kerkgebouwen vrijelijk hun godsdienstoefeningen konden houden, werd hun dat zelfs niet alleen geweigerd en verboden, maar werden ook 200 remonstrantsche predikanten, nadat hun de dienst in de Gereformeerde Kerk was opgezegd, gelast om zich te schikken tot een stil en ambteloos leven; in welk geval de Staten-Generaal ten deele voor hun onderhoud zorgen zouden. Zeventig van hen teekenden de „Acte van Stilstand"; ongeveer tachtig werden over de grenzen gezet. En daarna volgde nog het berucht „placaet (3 Juli 1619) van de Hooge en Mogende Heeren Staten Generael der Vereenigde Nederlanden, daer bij alle Ingezetenen der zelven Landen verboden wordt te houden eenige aparte Vergaderingen ofte Conventiculen, onder decksel van oeffeninge van de Leere in de vijf bekende controverse Religions Poincte vervattet", enz. Zooals de Remonstranten de Gereformeerden hadden bejegend, zoo deden thans de laatsten tegenover de eersten.

De strijd om de vrijheid was tenslotte geëindigd met de vrijheid alleen voor de Gereformeerden.

En in de tweede plaats zou het weldra in hooge mate bedenkelijk blijken te zijn, dat de band, die van den aanvang der reformatie af gelegd was tusschen Kerk en Overheid, steeds nauwer werd aangehaald, zoodat ten slotte aan de Kerk een *publiek* karakter werd gegeven en zij Staatskerk werd. Dat niet door de kerken, maar door de Overheid de Dordtsche Synode was uitgeschreven, teekent genoegzaam de verkeerde verhouding, waarin beiden toen reeds tot elkander stonden. En bovendien, op de Synode zelve deed zich de Overheidsbemoeiing meermalen minder aangenaam gevoelen. De Staten-Generaal, die haar uitschreven, bepaalden waarover zou worden gehandeld en in welke volgorde dat zou geschieden. Ook stelden de Staten-Generaal het aantal deputaten, uit elke particuliere synode af te vaardigen, vast; zij laten zich, door hen aangewezen gecommitteerden, op de Synode vertegenwoordigen, welke gecommitteerden uit naam van de Staten de Synode openen en sluiten en die ook bij de behandeling der onderwerpen meermalen, op niet altijd aangename wijze vooral tegenover den Voorzitter Bogerman, ingrijpen. De Overheid had zelve gezorgd, dat de Kerken naar haar verlangen een nationale Synode zouden verkrijgen; zij zou haar als de eenige officieele Kerk erkennen, aan haar allerlei geldelijke en andere voorrechten geven. Doch daartegenover stond, dat die Overheid zich ook, met toepassing van de ook toenmaals zeer bekende leuze: „wiens brood men eet, diens woord men spreekt", voortaan met allerlei kerkelijke zaken zou inlaten. En nu werd het een voortdurende strijd tusschen beide instituten: van de Kerk om haar vrijheid, van de Staten en van de Magistraten om hun gezag ten opzichte van

de officieele Kerk uit te breiden. In dien strijd stond de Kerk het zwakst, omdat zij het publiek karakter, aan haar gegeven, had aanvaard en daardoor Overheidsbemoeiing zich moest laten welgevallen. De gevolgen lieten niet op zich wachten. De Kerk, die door den Staat of de Overheid voorgetrokken wordt boven andere, verzwakt allengs, raakt achterop en is tenslotte gedoemd tot machteloosheid. Helaas! reeds twintig jaren na de Dordtsche Synode, het glanspunt der Gereformeerde Kerken, moest worden geconstateerd, dat niet slechts de Kerk te Amsterdam, maar ook die van zeer vele andere steden en dorpen, waren geknecht. [95])

Zelfs werd niet meer toegelaten, dat de Kerken voortaan in nationale Synode zouden bijeenkomen.

Zondert men de samenkomst van eenige broederen der Kerken „uit de verstrooiing", het Convent te Wezel, September 1568, uit, dan hebben de Gereformeerde Kerken van den aanvang der reformatie tot het eind der 18de eeuw slechts vijf nationale Synoden gehad: Emden van 4—13 October 1571, Dordrecht 8—18 Juni 1578, Middelburg 20 Mei —21 Juni 1581, 's Gravenhage 29 Juni—1 Augustus 1586, en de laatste van Dordrecht, 13 November 1618—29 Mei 1619.

En toen was het uit; het hoogtepunt was bereikt.

In de 17de eeuw, in geheel de 18de eeuw kon het niet meer komen tot een Nationale Synode, als gevolg van den drukkenden band, dien de Staat om de Kerken had gelegd. Men behoeft niet te vragen, hoe de Kerken geestelijk daaronder geleden moeten hebben, hoe door het niet meer samenkomen, niet meer met elkander overleggen van de Kerken over geheel het land, allerlei sekten welig gingen tieren, specifiek *provinciale* en *locale* afwijkingen van de gezonde leer vermeerderden, en allerlei verkeerde opvattingen en begrippen omtrent Kerk en Belijdenis, omtrent de ambten in de Kerk en de beide Sacramenten, post vatten. De Kerken bleken dan ook — bij de verbreiding van de beginselen van ongeloof en revolutie, gedurende den strijd in ons vaderland van Patriotten en Oranjeklanten, bij de nadering van de Omwenteling van 1795 — zouteloos geworden te zijn: zonder geloof en dies zonder kracht en zonder eenigen invloed.

Een halve overwinning slechts volgde op den kloeken strijd van de Calvinisten tegen de Politieken. Waarom? Omdat onze vaderen de vrijheid, de volle vrijheid, en dus „het nieuwe licht" niet aandurfden.

---

[95]) Dr. J. TH. DE VISSER, t.a.p., II, bl. 264.

III. „HET NIEUWE LICHT".

Een bericht in een dagblad [99]), vermeldende de opening van een bijzondere lagere school (met den naam *„Dathenus"*), uitgaande van de (oud)-Gereformeerden te Rotterdam, moge, in verband met het te behandelen onderwerp, aanleiding geven tot een tweetal opmerkingen.

De eerste is deze, dat dit bericht de belangstelling en ingenomenheid van ieder Antirevolutionair verdient. Immers blijkt ook hieruit weder, dat „het nieuwe licht", met welke niet al te vriendelijk bedoelde uitdrukking het optreden en het streven van de Anti-revolutionaire partij van de zijde der Staatkundig Gereformeerden nu en dan zoo gaarne wordt gekwalificeerd, ook in dien kring, sneller dan aanvankelijk mocht worden verwacht, doordringt. Nog maar eenige jaren geleden waren de (oud)-Gereformeerden, met zeer enkele uitzonderingen, afkeerig van bijzondere christelijke scholen; hun kinderen ontvingen voor het meerendeel òf huisonderwijs, zoo goed en zoo kwaad als dit ging, òf zij werden gezonden naar een openbare school. De oprichting van een tweede bijzondere school te Rotterdam en van nog een paar bijzondere scholen elders in ons land voor deze groep menschen stemt dan ook tot dank. Vooreerst omdat hieruit blijkt, dat de (oud-)Gereformeerden eindelijk dan toch zijn gekomen op de anti-revolutionaire lijn en zij nu ook — wel wat laat, doch beter laat dan nooit! — met ons van oordeel zijn, dat de Staat niet kan, niet mag schoolmeesteren, tenzij dan dat er in de Burgerij geen fut, geen energie genoeg is om zelve scholen op te richten; dat dus de school niet van de Overheid, maar naar den eisch van Gods Woord van de verantwoordelijke ouders behoort uit te gaan. En eindelijk, omdat bij verdere uitbreiding van het (oud-)Gereformeerd lager onderwijs de kinderen uit dien kring, die steeds op zoo verren afstand stond van den kring der Anti-revolutionairen, onderricht zullen worden in scholen, waar des Heeren Woord de eerste en de eereplaats zal innemen. Op het terrein van het onderwijs hebben deze zelfde (oud-)Gereformeerden onlangs nog een fikschen stap op den anti-revolutionairen weg gezet, en wel door de oprichting van een *theologische* school, eveneens te Rotterdam; iets waarvan die menschen vroeger absoluut niets wilden weten, bewerende, dat predikanten, die aan een theologische school hadden gestudeerd, „maar dominees van de fabriek" waren.

Dat is „het nieuwe licht", hetwelk allengs breeder terrein onder hen gaat bestrijken.

Vóór de invoering van den door onze Partij scherp bestreden stemdwang, ging het ijveren van ònze menschen voor hun beginselen, ook bij de stembus, bij de (oud-)Gereformeerden door voor „wereldsch gedoe", waarmede zij, enkelen uitgezonderd, niets te doen wilden hebben;

---

[99]) *De Rotterdammer* (a.r.) van 30 Augustus 1927.

ze waren òf met geen stok naar de stembus te krijgen, òf, zoo ze al gingen, hielden de Anti-revolutionairen ter plaatse het hart vast of ze niet op Links zouden stemmen. Thans is bij hen alle politieke schuwheid van vroeger geweken en nemen ze aan den stembusstrijd deel met een ijver, die, als ze zich niet een weinig gaan matigen, zondige hartstocht dreigt te worden. Het gaan van onze anti-revolutionaire vrouwen naar de stembus wordt — is althans — zoo streng mogelijk door de Staatkundig Gereformeerden afgekeurd, die er weer een nieuwe verwording van onze partij in zagen; doch zelven gaan hun vrouwen in steeds grooter getale naar de stemlokalen, zonder dat er van de zijde van Ds. KERSTEN en de zijnen maatregelen genomen worden om òf die vrouwen tot de oude paden terug te brengen, òf ze aan de „slappe" Anti-revolutionaire partij over te doen. Van verplichte verzekering zijn de geestelijke nazaten van Ds. Ledeboer afkeerig, omdat verzekering zelve uit den booze is; doch als met de feiten wordt aangetoond, dat aftredende raadsleden van hun Partij „verzekerd" zijn, dan denken ze er niet aan om die dwalende vrienden niet meer te candideeren, maar dan zegt hun leider, — die trouwens zelf in het weduwenpensioen voor Kamerleden opgenomen en dus ook al „verzekerd" is! — dat dit aan de consciëntie van die candidaten moet worden overgelaten; precies zooals dit gaat bij onze Partij, die al of niet verzekerd-zijn geheel overlaat aan de conscientie van onze menschen.

In deze tegenstrijdigheid tusschen *woorden* en *daden,* tusschen *theorie* en *practijk* ligt iets, dat allicht met een scherp woord zou kunnen geteekend worden. We zullen dit echter niet doen, omdat in deze tegenstrijdigheid voor ons een zekere voldoening ligt en voldoening uiteraard meer stemt tot dank dan tot critiek. Inderdaad is het niet te loochenen, dat de (oud-)Gereformeerden, Ds. Kerstens keurbende in zijn Staatkundig Gereformeerde Partij, zachtjes aan naderen de Antirevolutionairen in hun strijd „om de vrijheid", zoo ten opzichte van het onderwijs onzer kinderen en de opleiding van predikanten als ten aanzien van de conscientie-vrijheid betreffende de „verzekering" en het stemmen der vrouwen. Zij gaan, gelijk hieruit blijkt, meer en meer stralen opvangen van „het nieuwe licht", dat onder den gezegenden arbeid van de mannen van het Réveil, in calvinistischen geest voortgezet door GROEN VAN PRINSTERER en KUYPER, tot heil van land en volk is opgegaan.

De tweede opmerking is van geheel anderen aard. Zij betreft den naam, die aan de oud-Gereformeerde school te Rotterdam is gegeven: den naam van DATHENUS. Gelijk hiervoren is uiteengezet, kan men in het veel bewogen leven van dezen man drie perioden onderscheiden. De eerste periode begint in 1549, toen hij, voor de reformatie gewonnen, op negentienjarigen leeftijd met andere ballingen naar Engeland vlucht; zij eindigt in 1578 met zijn vertrek uit Frankenthal, kort na het overlijden van den keurvorst Frederik III van de Paltz, bij wien hij hofprediker was. In die eerste periode valt het aandeel, dat Datheen met vele anderen

heeft gehad aan de uitbreiding van de reformatie, o.a. zijn Psalmenberijming; ook zijn arbeid onder de hulptroepen van Johan Casimir, tweeden zoon van Frederik III, in de bekende godsdienstoorlogen in Frankrijk; en verder hetgeen door hem verricht is in de samenkomsten van Lutherschen en Gereformeerden, die hij op last van den Keurvorst bijwoonde en welke samenkomsten moesten dienen om zoo mogelijk tot overeenstemming of fusie tusschen die beide groepen van Protestanten te komen. De tweede periode van Datheen loopt van de aanvaarding van de bediening des Woords in September 1578 te Gent tot zijn ontvluchting, een paar dagen vóór de in bezitneming van die stad door Parma, September 1584. Van deze periode, evenals de derde tot zijn overlijden in 1588, de donkere levensavond van den eens zoo vermaarden man, is in de vorige bladzijden een en ander medegedeeld, aan de hand van de historie-schrijvers Groen van Prinsterer, Janssen, Te Water, Acquoy, Robidé van der Aa en anderen. Aan welke periode is nu door het Bestuur gedacht, toen het besloot aan zijn school den naam van den auteur der bekende Psalmberijming te geven? Helaas, blijkbaar aan de tweede periode, van 1578—1584, toen Datheen — onder den invloed eerst van Oranje's persoonlijken tegenstander Johan Casimir, daarna van den volksmenner en verrader Hembyse — den kansel ontwijdde door het volk op te zetten tegen en afkeerig te maken van den Prins; waarin naar het getuigenis van alle deskundige geschiedschrijvers, Groen voorop, de voornaamste oorzaak moet worden gezocht van den val van Brabant en Vlaanderen, van de vernietiging der reformatie en daarmede van de Gereformeerde Kerken in die Gewesten.

In vermeld dagbladbericht leest men o.m.: „Spreker (Ds. G. H. KERSTEN) „zet uiteen waarom het Bestuur den naam Dathenus koos, om vervolgens „aan de hand van de historie de juistheid dier naamgeving aan te toonen „en de groote beteekenis van Dathenus voor ons land en inzonderheid „voor de Gereformeerde leer te belichten. Gewezen wordt op Dathenus' „vlucht, op zijn verblijf te Frankfort en in de Paltz en op zijn actie tegen „de politiek van Willem van Oranje. Spreker trekt ten deze een parallel „met den huidigen toestand op politiek terrein en uit den wensch, dat „die stoere geest nog gevonden mag worden".

Is dit dagbladbericht juist, dan moet daaruit wel worden opgemaakt, dat Ds. Kersten het felle optreden van Datheen — over hetwelk deze later, in het onderhoud, hetwelk twee afgevaardigden van de Haagsche Synode van 1586 met hem hadden, zelf getoond heeft bitter berouw te hebben — geenszins afgekeurd, maar veeleer geprezen heeft, Zoo gaarne zouden wij dezen lof op Datheen op rekening stellen van onkunde omtrent de geschiedenis der reformatie in de Zuidelijke Nederlanden, 1560—1584; van het onbekend zijn met de historische studiën van Groen en van zoovele anderen over dat zoo aangrijpend stuk kerkgeschiedenis uit die jaren. Zulk een verontschuldiging kan echter niet gelden voor iemand, die telkens als *censor* tegenover de Anti-revolutionaire partij optreedt, aan

het hoofd staat van een theologische school en bovendien leider is van de partij der Staatkundig Gereformeerden, welke zich zóózeer onderscheiden door de hooghartige wijze, waarop zij bij voorkeur, zoo niet uitsluitend. onze Partij aanvallen. Van zulk een man mag men verwachten, neen, kan men zelfs eischen dat hij dàt stuk reformatiegeschiedenis, van zoo groote beteekenis van de Kerke Christi, voldoende kent.

Dit alzoo vaststaande, wordt het spreken van Ds. Kersten geheel onverklaarbaar.

Hij toch weet, dat Datheeen in zijn felle en roekelooze oppositie tegen Oranje, den van God gegeven leider in den strijd „om de vrijheid" tegen Spanje's en Rome's heerschappij, alleen stond, behalve dan een paar predikanten uit Brugge en omgeving; dat schier alle predikanten, consistoriums, classen, zelfs particuliere synoden — Marnix, Gaspar van der Heyden, Lydius, Plancius, Damman, Taffin, de Villiers e.a. — zich tegen Datheen hebben moeten keeren; dat van die zijden hem „gebid en gesmeekt" is terug te keeren van den te kwader uur ingeslagen weg, waarop volksmenners en oproerige geesten hem gebracht hadden; dat hij onder den indruk van de tot hem door Marnix, Van der Heyden en anderen gerichte vermaningen meermalen beterschap beloofde, doch telkens weer zijn belofte schond; dat hij bij voortduring den grondregel van de Gereformeerde Kerkenordening, nog pas in de onder zijn leiding gehouden Dordtsche Synode van Juni 1578 opnieuw vastgesteld, overtrad door den kansel te misbruiken voor zijn aanvallen op Oranje en dus voor *politieke* zaken; dat hij den demagoog Hembyse niet weerstond, veeleer volgde in diens opruiing van het volk, hetwelk zich aan de grofste uitspattingen schuldig maakte; dat als Oranje in Gent kwam om de orde te herstellen „de stoere geest" Datheen en de volksmenner Hembyse tot twee keer toe smadelijk op de vlucht gingen, teneinde zich niet voor den Prins te moeten verantwoorden; dat de overgroote meerderheid van kerkeraden en predikanten in Zeeland en Holland, toen hij in 1584 na den val van Gent in Noord-Nederland was aangekomen, in hem geen vertrouwen meer kon stellen; en dat hij daarop, na een paar maanden in hechtenis te zijn geweest, geknakt en gebroken, naar Duitschland toog, waar hij weder onder nadeelige invloeden kwam, nu van de geestdrijverij der David Joriszen — en dit alles wetende, hoe kan dan een man van de *verantwoordelijke* positie als de heer Kersten zóó over Datheens strijd tegen Oranje spreken, alsof die ergerlijke en on-christelijke oppositie niet de meest verschrikkelijke gevolgen voor de vrijheid, voor de reformatie en voor de Gereformeerde Kerken heeft gehad?.....

Wij staan hier voor een zielkundig raadsel.

De Staatkundig Gereformeerden beroepen zich gaarne op „onze Gereformeerde vaderen", en zij doen dat telkens om de Anti-revolutionaire partij tegenover die vaderen te stellen. Wij beroepen ons nu ook eens, tegenover Ds. Kerstens onverklaarbare, onverdedigbare en dus onverantwoordelijke vereering van Datheen, op een achtbare rij van vooraan-

staande mannen, geloofshelden uit de dagen van strijd om de vrijheid voor Volk en Kerk; op een Marnix van St. Aldegonde, den dichter van ons „Wilhelmus", den vertaler van de Psalmen; op Gaspar van der Heyden, den voorzitter van de Emder Synode van 1571; op zoovele anderen, die zich eendrachtig om den vogelvrij-verklaarden ORANJE schaarden, in wien zij eerden den voor die ernstige dagen aangewezen drager en vertegenwoordiger van het Overheidsgezag. Of behooren die mannen niet of niet meer tot de „Gereformeerde vaderen" van de Staatkundig Gereformeerden? Moeten die bij voorkeur gezocht worden onder de volgelingen of de misleiden van Hembyse, volksmenner en verrader van Volk en Kerk: Datheen en Modet van Gent; Capito, Baselius, Merlin en Jan Haren (later weer roomsch geworden) van Brugge?[100]) Zijn nu deze predikanten — van wie de Franeker hoogleeraar Lydius, voorheen predikant in Vlaanderen, de vriend en medewerker van Ursinus, te Heidelberg, heeft moeten getuigen, dat zij ons Brabant en Vlaanderen voor de reformatie hebben doen verliezen — de „gereformeerde vaderen" van Ds. Kersten en zijn menschen?...

Het zou inderdaad — ook al mocht zelfs gedacht zijn aan Datheen uit zijn eerste periode — beter en meer gereformeerd zijn geweest, indien de verpolitieking van Ds. Kersten nu toch niet zoo verre ware gegaan om bij het geven van een naam aan een school zijn afkeer van de Anti-revolutionairen er weder bij te halen, doch dat die naam ware ontleend aan één der gereformeerde vaderen, die zich voor de uitbreiding van Gods Koninkrijk niet als de „stoere" Datheen van *vleeschelijke* maar van *geestelijke* wapenen hebben bediend, b.v. van den vromen en zachtmoedigen Middelburgschen predikant Willem Teellinck (1579—1629). In elk geval kunnen de Staatkundig Gereformeerden er zich van verzekerd houden, dat, wanneer zij mochten voortgaan met de namen van „onze Gereformeerde vaderen" te misbruiken als projectielen tegen de Anti-revolutionaire partij, deze, bij de beoordeeling van de beteekenis en de waarde van die namen, aan het kompas van den staatsman-*historicus* Groen meer vertrouwen schenkt dan aan dat van den *politicus* Kersten.

Intusschen, de naam van Datheen of Dathenus herinnert aan de opvattingen onzer vaderen omtrent de verhouding van Kerk en Overheid, aan de opvattingen ook, die nog heerschen in den kring van de (oud-) Gereformeerden betreffende de taak en de roeping van de Overheid. De Staatkundig Gereformeerde partij, waarin die menschen de leiding geven, gewaagt in haar Program — dat behalve op een bepaald straks aan te geven punt zich zoo nauw mogelijk, met een beetje andere woorden, bij het Program van de Anti-revolutionaire partij aansluit — niet van art. 36 der Gereformeerde Geloofsbelijdenis; haar woord- en penvoerders zeggen evenwel, dat dit artikel hun richtsnoer is, met het duidelijke oog-

[100]) H. Q. JANSEN, t.a.p. bl. 111, 133 en 139.

merk om zichzelven onder „het oude licht" en ons onder „het nieuwe licht" te plaatsen.

Wat zij echter onder dat art. 36 verstaan, is tot heden voor de Staatkundig Gereformeerden zelven niet zeer duidelijk.

Ze hebben wel ietwat gevoeld, dat het toch niet aangaat om in het vage zich op dat artikel te blijven beroepen, dat bij zoo'n beroep allerlei vragen kunnen rijzen, b.v. in verband ook met hetgeen de partij van Ds. Lingbeek daaromtrent zegt voor te staan. Indertijd is dan ook door de Staatkundig Gereformeerden een Commissie aangewezen om de beteekenis en de toepassing van dat artikel op de verhouding van Volk en Overheid te bestudeeren. Of de Commissie niet geslaagd is in haar studie dan wel of het resultaat van die studie niet welgevallig was aan de leiding der Partij, is ons niet bekend. Zeker is, dat de studie is stopgezet, bij decreet van den leider. En zoo zitten de menschen van „het oude licht" ten opzichte hiervan nog helaas! in het duister. Dit is toch wel jammer. Indien de Commissie aan het studeeren ware gebleven, zou zij van zelf — indien zij dat al niet heeft gedaan — ook de geschriften van Calvijn, Beza, Voetius, Kuyper, vader en zoon, Rutgers en andere „deskundigen" op dit gebied hebben opgeslagen; zou zij ook haar aandacht hebben moeten wijden aan de periode Oranje-Marnix en Datheen, 1574—1584; aan het tijdperk tot de Dordtsche Synode van 1618—1619; aan de positie der Gereformeerde Kerken uit de 17de en 18de eeuw, toen zij, mede tengevolge van „het oude licht" van Constantijn en Rome, waaronder „onze Gereformeerde vaderen" nog leefden, door de libertijnsche Regenten werden *geknecht*. Allicht ware die Commissie alsdan tot de gevolgtrekking gekomen, dat een nauw verband tusschen Kerk en Overheid het eerst en het meest schadelijk is voor de Kerk zelve en ook dat het Calvinisme voor een christelijke staatkunde nog iets anders aangeeft dan een vaag beroep op artikel 36. Voor de Hervormde (Gereformeerde) Staatspartij bestaat ten opzichte daarvan geen moeilijkheid. Deze toch erkent maar één Kerk, n.l. „de Nederl. Hervormde Kerk" als „de historische, wettige openbaring van het lichaam van Christus in Nederland", art. 2 van de Statuten; alle andere kerkformaties zijn roomsche of „afgescheidene", tellen dus niet mee, en in verband daarmede wil zij „in overeenstemming met art. 36 der Ned. Geloofsbelijdenis, het hervormd karakter van onze natie handhaven en tot zijn recht doen komen in de Grondwet", art. 3. Een Partij dus van een groep menschen, die tot één bepaalde Kerk behooren, de Ned. Herv. Kerk, en die heerschen wil over geheel het Nederlandsche volk. De Staatkundig Gereformeerden staan daar feitelijk mijlen ver van verwijderd. Hun partij toch wordt geleid door menschen, behoorende tot in ons land verspreide (oud-)gereformeerde gemeenten, met name in Zeeland en Zuid-Holland, als van wijlen P. van Dijke (St. Philipsland), van wijlen Daan Bakker van „de Palmboom" (een hoeve onder 's Gravenpolder), van wijlen H. Stam, aan de boorden van den Hollandschen IJssel werkzaam geweest, en van anderen. Vanzelf

zou hieruit moeten volgen, dat de Staatkundig Gereformeerden een anderen kijk hadden op art. 36 dan de Hervormde (Gereformeerde) Staatkundigen. Of eerstgenoemden zich daarvan behoorlijk rekenschap geven, aangezien zij zich telkens op art. 36 beroepen, mag haast worden betwijfeld; doch dat is noch voor de eene, noch voor de andere partij genoegzame reden om de Anti-revolutionairen niet in „het nieuwe licht" te plaatsen en op die manier dat artikel te misbruiken door eendrachtig onze partij bij eenvoudige menschen, die met alle Antirevolutionairen groote waarde hechten aan dat artikel 36, verdacht te maken.

Voorzoover sprake kan zijn van een positief standpunt, door deze onze „protestantsche wederpartijders" tegenover de Anti-revolutionaire partij ingenomen, mogen de Anti-revolutionairen geen oogenblik aarzelen te verklaren, dat die wederpartijders, meenende onder „het oude licht" te leven, van de *duidelijke uitspraken van de Heilige Schrift,* zelfs ook van de beginselen van het Calvinisme *in volstrekten zin zijn afgeweken,* dat dientengevolge de strijd, dien de belijders van den Naam des Heeren „om de vrijheid" hebben te voeren, door die menschen niet wordt verstaan, zooals Gods Woord het ons leert en zooals Calvijn het ook heeft bedoeld. Het kan allicht zijn nut hebben dit nader toe te lichten, niet om iets nieuws te vertellen, maar om nog eens te herhalen, wat door onze voorgangers omtrent „het nieuwe licht", voor het meerendeel in verspreide geschriften, is gezegd. Er zal daarbij gelegenheid zijn om eenigszins uitvoerig stil te staan bij de geschiedenis en de beteekenis van artikel 36, bepaaldelijk bij „het oude licht", n.l. de bekende zinsnede van dit artikel, betreffende „het weren en het uitroeien van alle afgoderij en valschen godsdienst en het ten gronde werpen van het rijk des anti-Christs". Indien de hiervoren genoemde Commissie van de Staatkundig Gereformeerden in de eventueele kennisneming van deze nadere toelichting aanleiding mocht vinden om — met verlof van Ds. Kersten natuurlijk! — haar studie voort te zetten, kan dit uiteraard niet anders dan aangenaam zijn!

Het is van algemeene bekendheid, dat het grondbeginsel van CALVIJNS leer is de volstrekte souvereiniteit van den Drieëenigen God over alle geschapen leven, hetzij dit zienlijk of onzienlijk zij. Op zichzelf ligt daarin niets bijzonders, zegt DR. DE VISSER.[101]) „Ieder Christen belijdt Gods Oppermajesteit en geen christelijke Kerk of Staat is denkbaar zonder eerbiediging van Hem, als den hoogsten Koning. Wij moeten ons er dus voor wachten de waarheid van Gods souvereiniteit aan te zien als iets bijzonders, als iets, dat speciaal het eigendom was van Calvijn en van hen, die zich in bijzonderen zin geestverwanten noemen. Al de hervormers en alle hervormden stemden ongetwijfeld in met het lied op de glorie des Almachtigen, dat Paulus eens gezongen heeft:

---

[101]) Dr. J. TH. DE VISSER, *De reformatie en de Staatkunde.* Aug./Sept. nr. van *Stemmen des Tijds* 1917, bl. 24.

„Want uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen, Hem zij de heerlijkheid in eeuwigheid". Het treft ons dan ook niet bijzonder, dat Calvijn die waarheid tot grondslag maakt van zijn geloofsleer, ja voor zijn staatsleer. Het verrassende schuilt alleen in de wijze, waarop hij dit deed. Hij plaatste haar namelijk met een scherpte op den voorgrond, die voor het eerst haar strenge eischen deed gevoelen; hij leerde met haar vóór alles rekening houden, hetgeen men, juist omdat zij zoozeer vanzelf sprak, gevaar liep niet te doen; hij deed den rijkdom van beginselen zien, die in haar liggen opgesloten en voor elk terrein van het leven van beteekenis zijn; hij leidde uit haar met ijzeren consekwentie gedachten, stellingen, leeringen af, die de Christenheid voor tal van nieuwe vraagstukken plaatste. Daarom en daarom alleen is de naam van Calvijn voor goed verbonden met de leer van de souvereiniteit Gods.

Uit deze belijdenis van de volstrekte souvereiniteit Gods over al wat bestaat en leeft, door Calvijn steeds op den voorgrond gesteld, vloeit voort, dat geen enkele mensch, geen enkele macht gezag of souvereiniteit in zich zelf heeft, dat er slechts afgeleid gezag, afgeleide souvereiniteit is en dat alle gezag hier op aarde door God is verleend en dus uitgeoefend wordt bij de gratie Gods.

Dit geldt voor *de Overheid* en voor *de Maatschappij,* het geldt ook voor *de Kerk.*

Er kan dus gesproken worden van drieërlei *afgeleide* souvereiniteit: 1°. de souvereiniteit in den *Staat,* 2°. de souvereiniteit in de *kringen van ons volksleven,* en 3°. de souvereiniteit *in de Kerk van Christus hier op aarde.*[102]) Deze onderscheiding, volgens Calvijns leer betreffende de souvereiniteit Gods, geeft de duidelijke en klare aanwijzing, dat de *Overheid,* dat het *Gezin* en andere kringen, die te zamen de maatschappij vormen, dat de *Kerk* ieder voor zich zelve een eigen taak en roeping hebben, dat dus het gezag noch van den een, noch van den ander onbeperkt is. En hierin nu ligt de zekerheid van onze *burgerlijke vrijheden* tegenover de machtsoverschrijding van de Overheid, ook van de machtsoverschrijding van Maatschappij en Kerk.

In het feit van de zonde van geheel het menschelijk geslacht ligt de oorsprong van de Overheid; in haar zijn en in haar regeeren bij de gratie Gods ligt de grond van haar gezag. De Wederdoopers uit de 16de eeuw droomden van een Godsrijk op aarde, in deze bedeeling; zij wilden dientengevolge van een Overheid niets weten. Socialisten en communisten wenschen, als ideaal, een gemeenschap, waarin alle kringen zullen opgaan, waarin de grenzen van het gezag tusschen Overheid en van onderscheidene kringen het volksleven zullen wegvallen. Daartegenover gelooven wij, met het eerste stuk van artikel 36 van de Geref. Geloofsbelijdenis, „dat onze goede God, uit oorzaak der verdorvenheid des menschelijken geslachts Koningen, Prinsen en Overheden verordend

---

[102]) Dr. A. KUYPER, *Het Calvinisme,* zes Stonelezingen, 1898, bl. 70.

heeft, willende dat de wereld geregeerd wordt door wetten en politie; opdat de ongebondenheid der menschen bedwongen worde, en het alles met goede ordinantie onder de menschen toega. Tot dat einde heeft Hij der Overheid het zwaard in handen gegeven, tot straffe der boozen en bescherming der vromen. Rom. 13". En bij deze belijdenis, wat haar strekking aangaat geheel door Calvijn aangegeven, voegt zich de stelling, dat alle Overheidsgezag op aarde eeniglijk afvloeit uit de souvereiniteit Gods en dààrom door ieder mensch, die onder dat gezag valt, moet worden geëerbiedigd en gehoorzaamd.

„Als God mij zegt: *Gehoorzaam,* dan, ja, buig ik diep eerbiedig het hoofd zonder dat dit mijn persoonlijke eere als mensch te na komt. Even smadelijk toch als ge u verlaagt door te bukken voor een menschenkind, wiens adem in zijn neusgaten is, even hoog verheft het u, zoo ge zwicht voor het gezag van den Heere des hemels en der aarde. Zoo blijft het dan bij het woord der Schrift: „Door mij regeeren de koningen", of ook bij het woord van den Apostel: „Alle macht die er is, is uit God, zoodat wie zich tegen de macht stelt, God wederstaat". De Overheid een instrument van gemeene gratie, om de ongebondenheid en den gruwel te stuiten en den goede tegen den kwade te beschermen. Maar zij is nog meer. De Overheid is bij dat alles door God ingesteld als *zijn dienaresse,* om het kunstwerk Gods in zijn schepping der menschheid voor algeheele vernieling te bewaren. Het zijn Gods ordinantiën, het is Gods bestel, het is Gods gerechtigheid, het is Gods eere als Opperste Kunstenaar en Bouwmeester, die door de zonde worden aangerand. En nu stelde God magistraten in, om tegenover het woelen der zonde zijn gerechtigheid te handhaven, en geeft daartoe aan de Overheid zelfs het ontzettende recht over leven en dood. Daarom regeert *alle* Overheid in keizerrijken, in republieken, in steden en in staten „bij de gratie Gods". [103])

Tegenover deze belijdenis van den oorsprong en het gezag van de Overheid staat tweeërlei theorie: „die van de *Volkssouvereiniteit,* gelijk deze in 1789 (Fransche revolutie) naar voren trad en die van de *Staatssouvereiniteit,* zooals de vrijzinnigen langen tijd hebben voorgestaan. Er is wel eens beweerd, dat Volkssouvereiniteit en Calvinisme toch eigenlijk niet van elkander verschillen, ja zelfs, dat de Fransche revolutie als haar voorgangers had den opstand onder Oranje tegen Spanje en den Amerikaanschen Vrijheidsoorlog onder Washington. Een Amerikaansch schrijver heeft hierin aanleiding gevonden de tegenstelling tusschen een en ander op deze scherpe wijze aan te geven: „De beginselen van de Amerikaansche en de Fransche revolutie lijken juist even veel op elkaar, als de stille puriteinsche huismoeder op de echtbreukige vrouw in een Fransche schandaalroman". Principieel staan beide stelsels tegenover elkander. Het Calvinisme legt het gezag vast in de souvereiniteit Gods, in de ordinantiën, die Hij in zijn Woord heeft gegeven zoo ten aanzien

---

[103]) Dr. A. KUYPER, t.a.p. bl. 74.

van de rechten als van de plichten van Overheid en Volk beiden. Daartegenover staat de Staatssouvereiniteit, die indertijd in Mr. J. E. Levy een vurige advocaat vond. In zijn fraaie schets over het Fascisme herinnert Dr. BEUMER aan diens leuze, dat er niets is, absoluut niets, dat de Staat niet mag doen, indien slechts het algemeen belang of zelfbehoud in het spel is.[104]) Bij zulk een leer, erger nog dan het Fascisme, kan de Staat als despoot regeeren en komen al onze burgerlijke vrijheden in het gedrang. Prof. Dr. H. DOOYEWEERD zegt er van, dat dit stelsel van Staats-souvereiniteit de politiek beheerscht wil zien door slechts één wet: het heil van den Staat, waaraan al het andere: godsdienst, zedelijkheid en individueel belang der burgers dienstbaar moet zijn.[105])

Volks-souvereiniteit en Staatssouvereiniteit leiden beide, door het niet eerbiedigen van de ordinantiën, die God voor het leven van Volk en Overheid heeft gegeven, tot dwinglandij, tot tyrannie. Daartegenover staat het Calvinistisch beginsel van de vrijheid, volgens hetwelk de Overheid gezag binnen haar eigen terrein heeft, doch welk gezag zijn grenzen vindt in de leer van de *souvereiniteit in eigen kring*. En hieronder wordt verstaan, dat het huisgezin, het bedrijf, de wetenschap, de kunst en zooveel meer maatschappelijke kringen vormen, die niet aan den Staat hun aanzijn danken, noch ook aan de hoogheid van den Staat hun levenswet ontleenen, maar gehoorzamen aan een hoog gezag in eigen boezem, dat evenals de Overheid heerscht bij de gratie Gods. „In het zelfstandig karakter van elk dier kringen openbaart zich noodzakelijkerwijs gezag. Dit gezag moge in onderscheidene kringen met trappen opklimmen, maar neemt tenslotte toch den vorm aan van een hoogste gezag in dien kring. En dat hoogste gezag nu bestempelen we opzettelijk met den naam van „souvereiniteit in eigen kring", om scherp en beslist uit te drukken, dat dit hoogste gezag in elken kring *niets dan God boven zich* heeft, en dat de Staat zich hier niet tusschen kan schuiven en hier niet uit eigen macht heeft te bevelen".[106]) Gebonden door haar eigen lastbrief, mag de Overheid den goddelijken lastbrief, waaronder het huisgezin en andere kringen staan, niet loochenen, noch wijzigen, noch verscheuren. „De Overheidssouvereiniteit bij de gratie Gods gaat hier, om Gods wil, voor een andere souvereiniteit van even goddelijken oorsprong uit den weg. Noch het wetenschappelijk leven, noch het kunstleven, noch de landbouw, noch de nijverheid, noch de handel, noch het familie-leven mag gedwongen worden zich naar de gratie der Overheid te voegen. De Overheid mag geen woekerplant zijn, die alle leven opslorpt. Op eigen wortel heeft ze te midden van de andere stammen haar plaats in het woud in te nemen, en alzoo alle leven dat zelfstandig opschiet in zijn heilige autonomie te mainteneeren".[107]) Zoo zijn de

[104]) *Antirevolutionaire Staatkunde*, October 1927, bl. 406.
[105]) *Antirevolutionaire Staatkunde*. Driemaandelijksch orgaan 1927, bl. 90.
[106]) Dr. A. KUYPER, t.a.p. bl. 82.
[107]) Dr. A. KUYPER, t.a.p. bl. 88.

rechten en vrijheden van het gezin, van het geheele maatschappelijk leven afgeleid uit dezelfde Bron, waaruit het hoog gezag der Overheid vloeit, t.w. *uit de absolute souvereiniteit Gods.* Uit die eene Bron in God vloeit de souvereiniteit in eigen kring, voor het huisgezin en voor elke levenssfeer, even rechtstreeks als de hoogheid van het Overheidsgezag. Uiteraard moet het bestaan van deze afgeleide machten, van de Overheid en van de zelfstandige kringen, aanleiding geven tot botsing. Aan de eene zijde, bepaaldelijk bij het stelsel van Volkssouvereiniteit en dat van Staatssouvereiniteit, een overschrijding van het Overheidsgezag en een aanranden van de rechten en vrijheden van den zelfstandigen kring; aan de andere zijde een wederstreven van den zelfstandigen kring tegen een ingrijpen van de Overheid in het belang van het algemeen of van orde en rust.

Onze schoolstrijd is voor het eerst-genoemde een sterk sprekend voorbeeld. *Onder de leiding van de Anti-revolutionaire partij,* van Groen, Kuyper, Lohman en Mackay is de strijd „om de vrijheid" aangebonden, teneinde de zelfstandigheid van het huisgezin in betrekking tot het onderwijs der kinderen te verdedigen of te handhaven; en deze strijd is onder Gods zegen een triomf geworden ten bate van de vrijheid van het gezin en van de ouders. Die strijd had niet slechts tot oogmerk om aan de ouders volledige gelegenheid te verschaffen hun kinderen naar den eisch van Gods Woord te laten onderwijzen; hij had ook een staatkundige strekking, n.l. om de rechten en de vrijheden van den zelfstandigen kring van het gezin tegenover de machtsoverschrijding van den Staat te doen eerbiedigen. Een *dubbele* overwinning dus, die behaald werd en die de voorstanders van de vrije school, dus ook de Staatkundig Gereformeerden, naast God, uitsluitend te danken hebben aan het gezamenlijk optreden van Anti-revolutionairen, Christelijk historischen en Roomschen.

In de derde plaats moet gewaakt worden voor de zelfstandigheid, voor de *souvereiniteit van de Kerk,* zulks ook in overeenstemming met de grondbeginselen van het Calvinisme. Bij een bespreking van dit punt treedt uiteraard het meermalen genoemd artikel 36 der Gereformeerde Geloofsbelijdenis naar voren en verdienen achtereenvolgens onze aandacht:

1. de algemeene strekking van art. 36;
2. de Staatskerk in het licht der geschiedenis van de Christelijke Kerk en van het Oude en Nieuwe Testament;
3. de gewraakte zinsnede van art. 36;
4. de taak van de Overheid.

Vooraf worde het artikel, zooals het in de Synode van Antwerpen van 1 Januari 1567 eenigszins gewijzigd van Guido de Brès werd overgenomen en door de Dordtsche Synode van 1618 en 1619 werd vastgesteld, hier afgedrukt.

1. Wij gelooven, dat onze goede Godt uyt oorsake der verdorvenheyt des menschelicken geslachtes, Koningen, Princen ende Overheden verordent heeft, willende dat de werelt geregeert worde door wetten en

politien; opdat de ongebondenheyt des menschen bedwongen worde, ende het alles met goede ordinantie onder de menschen toega.

2. Tot dien eynde heeft Hij de Overheyt het sweert in handen gegeven, tot straffe der boozen ende beschermínge der vroomen, Rom. 13.

3. Ende haer ampt is, niet alleen acht te nemen ende te waken over de politie, maer oock de hant te houden aen den heyligen kerckendienst: *om te weeren ende uyt te roeijen alle afgoderije ende valschen Godsdienst, om het Rijcke des Antichrists te gronde te werpen,* ende het Koninckrijcke Jesu Christi te voorderen, 't woord des Evangeliums overal te doen prediken, opdat God van een yegelijck geëert ende gedient worde, gelijck Hij in zijn Woort gebiedt.

4. Voorder, een yeder van wat qualiteit, conditie ofte staet hij zij, is schuldigh hen den Overheden te onderwerpen, schattingen te betalen, haer eere ende eerbiedinge toe te dragen, ende hen gehoorzaem te sijn in alle dingen, die niet en strijden tegen Gods Woort, voor haer biddende in hare gebeden, opdat se de Heere stieren wille in alle hare wegen, ende dat wij een gerust ende stil leven leyden in alle Godsaligheyt ende eerbaerheyt. 1 Tim. 2 : 2.

5. Ende hierover verwerpen wij de Wederdoopers en de andere oproerige menschen; ende in 't gemeyn alle degene die de Overheden en de Magistraten verwerpen, ende Justitie omstooten willen; invoeren de gemeynschap der goederen, ende verwerren de eerbaerheyt, die God onder de menschen gestelt heeft.

Opmerking verdient al dadelijk, dat dit artikel 36 niet onmiddellijk volgt op de artikelen 33 en 34, die over de Kerk, doch na de artikelen 34 en 35, die over de Sacramenten handelen, terwijl het laatste, het 37ste artikel, „Van het laetste Oordeel" gewaagt. Ook deze volgorde heeft wel eens aanleiding gegeven tot de vraag, of in de „Belijdenisse des Geloofs der Gereformeerde Kercken in Nederlant", aangevende dus de leer der *Kerk,* wel plaats zoude zijn gegeven aan een artikel 36 over „het Ampt der *Overheyt*", indien de opsteller GUIDO DE BRÈS niet de Wederdoopers op zijn weg had ontmoet. Of deze opmerking juist is, worde hier niet beoordeeld. Zeker is het evenwel, dat al de Hervormers — Luther, Zwingli, Calvijn, Beza — ook Marnix en die met hem leiding gaven aan den voortgang der reformatie in de Zuidelijke en Noordelijke Nederlanden, in hun arbeid buitengewoon ernstig werden belemmerd door de Geestdrijverij van een groote schare uit die tijden. Vandaar dan ook, dat in alle Gereformeerde Confessies — van Zwitserland, Frankrijk, Engeland, Schotland en de Paltz — voorkomt een soortgelijk artikel als dat van Guido de Brès voor Nederland. De bedoeling daarvan is duidelijk. De Gereformeerden, de volgelingen van Calvijn en Beza, wenschten zich los te maken van een richting, door velen voorgestaan, die met Rome gebroken hadden doch die in hun denkbeelden en in de wijze van hun optreden in alle opzichten afweken van hetgeen door de reformatoren werd voorgestaan en bepleit.

De dwaling van de Anabaptisten of Wederdoopers, in hun onderscheidene schakeeringen en secten, bestond hierin, dat zij het Koninkrijk, dat komen moet met wat nu bereikbaar is, verwarden. Ze zagen niet in, dat in deze bedeeling nog niet op te richten is, wat ons eerst in de toekomst van onzen Heere Jezus is toegezegd. Dientengevolge letten ze niet op het verschil tusschen de eerste komst van Christus hier op aarde, om zondaren te redden van het eeuwig bederf, èn zijn tweede komst als hij verschijnen zal, om het Vrederijk op aarde op te richten. Gelijk de Joden, en zelfs de discipelen een tijdlang, verwachtten, dat terstond na Golgotha de eeuwige gelukstaat zou ingaan, zoo beeldden ook zij zich in, dat wie geestelijk tot God bekeerd was, nu ook aanstonds een onzondigen toestand bereikte en op een onzondige, geestelijke maatschappij recht had. Zij waanden te leven als in een Paradijstoestand; en aangezien er in het Paradijs geen *privaat bezit* denkbaar was, in het Paradijs geen *Overheid* optrad en geen *zwaard* werd gedragen, en geen *eed* werd afgelegd, achtten zij dat ook hier op aarde thans dat alles moest worden afgeschaft, en een toestand zonder privaat bezit, zonder Overheid, zonder zwaard en zonder eed moest worden in het leven geroepen.[108]) Aan hun woelen is de naam van Jan van Leiden met zijn verschrikkelijke excessen, is de herinnering aan den gruwelijken Boerenopstand in Duitschland, aan de revolutionaire handelingen in Frankrijk en Zwitserland voor altijd verbonden.

Dat de vorsten, de regeeringen der landen, waar die geestdrijverij zich in haar revolutionair karakter openbaarde, scherp tegen haar optraden, is verklaarbaar, hoewel moet betreurd worden, dat het nemen van maatregelen om de wederdoopers binnen de perken van orde en rust te houden gepaard ging met gruwelijke vervolgingen, waaraan niet slechts de leiders, maar menigmaal ook onnoozele en onschuldige menschen bloot stonden. En wat het ergste is, was dit, dat alle vorsten en regeeringen, die aan Rome trouw waren gebleven — en dus, aanvankelijk althans, uit onkunde — de Gereformeerden gelijkstelden met de Wederdoopers, en dientengevolge de Calvinisten evenzeer als de Anabaptisten gevaarlijk achtten voor de rust en orde. Zij legden voor beiden denzelfden maatstaf aan, beschouwden hen als revolutionairen en straften hen als zoodanig, dikwerf op onmenschelijke wijze. Al erkennen we gaarne, zegt Dr. Kuyper in zijn aangehaald werk, dat ook uit den kring der Wederdoopers hier te lande een geheele schare van vrouwen en van mannen is voortgekomen, die hun geloof met hun bloed bezegeld hebben, toch staat het vast, dat de Dooperij voor geen gering deel aansprakelijk is en blijft voor de gruwzame vervolging, die zich onder Maria de Bloedige, onder de Fransche Koningen en onder Alva hier te lande ontketend heeft tegen de Protestanten.

Afgezien van andere redenen, die onze reformatoren er toe geleid

---

[108]) Dr. A. KUYPER. *De Gemeene Gratie* III, bl. 26.

hebben, om in de Confessies ook te gewagen van het ambt der Overheid, is het dus zeer verklaarbaar, dat zij van de gelegenheid, die zich hier voordeed, gaarne gebruik maakten om, met verwijzing overigens naar de beginselen, door hen beleden, nog eens in een afzonderlijk artikel klaar en duidelijk te laten uitkomen, dat zij met de uitspattingen en de anarchistische stellingen der Geestdrijvers niets uitstaande hadden, dat zij daarentegen de Overheid als een instelling Gods eerden en gehoorzaamden. Geheel in overeenstemming daarmede werd de Fransche Confessie aan den Franschen Koning, werd eveneens de Nederlandsche Geloofsbelijdenis van 1562, nog vóór zij door de Synode van Antwerpen van 1567 eenigszins gewijzigd door de Kerken was overgenomen, aan den Spaanschen Koning toegezonden en zelfs opgedragen. Uit het eerste, tweede, vierde en vijfde lid van het artikel 36 kon nu den Vorsten blijken, dat zij, die de reformatie waren toegedaan, vierkant stonden tegenover de Wederdooperij. Geheel het artikel schijnt dan ook aanvankelijk bedoeld te zijn als een krachtig protest tegen, als een zuivering van den blaam alsof Gereformeerden en Geestdrijvers op één lijn zouden staan en hetzelfde zouden belijden.

Hadden de reformatoren zich tot dit alleszins verklaarbaar protest bepaald, waren zij niet verder gegaan dan scherp aan te geven de eigen opvatting omtrent het ambt der Overheid als instelling Gods en de plichten van een ieder tegenover haar, allicht zou het naar menschelijk inzicht anders gegaan zijn met de ontwikkeling en de uitbreiding der reformatie, en met den arbeid voor het Koninkrijk Gods, ja met de geschiedenis van het Christendom. Het heeft niet zoo moeten zijn. Niet slechts Guido de Brès, maar alle opstellers van Confessies meenden verder te mogen gaan dan het vastleggen in de Belijdenis van een protest ten opzichte van de revolutionaire Anabaptisten, dan het vastleggen van een verklaring, dat een ieder, dus ook de geloovige, verplicht is de Overheid te gehoorzamen. Dit blijkt uit het derde lid, dat, terwijl al het overige alleen handelt over de plichten der onderdanen tegenover de Overheid, omgekeerd aan deze, n.l. aan de Overheid, plichten oplegt; en wel in dezen zin, dat de Overheid niet slechts geroepen is om de Kerk te beschermen en daardoor het Koninkrijk van Jezus Christus te vorderen, maar ook om de Kerk, die de ontworpen Belijdenis als zoodanig heeft overgenomen, als de *ware* Kerk te beschouwen en die Kerk tegenover alle andere *valsche* Kerken, inzonderheid de roomsche Kerk, te handhaven... ook door te weren en uit te roeien alle afgoderij en valschen godsdienst.

Desnoods met het zwaard, gelijk in de tweede zinsnede van lid 2 wordt aangegeven.

Dit tweede lid, dat „God aan de Overheid het zwaard in handen heeft gegeven tot straffe der boozen en bescherming der vromen", ziet uiteraard niet alleen op de overtredingen tegen de tweede Tafel der Wet, maar evenzeer op die tegen de eerste Tafel, waaronder de afgoderij en de valsche godsdienst valt. Dit blijkt genoegzaam

uit het feit, dat de Gereformeerde Kerken op haar eerste Nationale Synode te Emden in 1571 besloten heeft ook de Fransche Confessie te onderteekenen, en in deze Confessie uitdrukkelijk staat: „Om deze oorzaken heeft God het *zwaard* in de handen der Overheidspersonen gegeven om tegen te gaan de zonden, die begaan worden niet alleen tegen te tweede Tafel van de geboden Gods, maar ook tegen de eerste Tafel". Ook het beroep, dat onze vaderen bij dit gedeelte van de Belijdenis deden op de Heilige Schrift en met name op den reformatorischen arbeid van Koning Josia, waarvan gemeld wordt in II Kon. 23, wijst dit afdoende uit; want hier is niet alleen sprake van het wegdoen der afgodsbeelden, maar ook, in vers 20, van „het slachten der priesteren der hoogten op hun altaren".[109]) Als dan ook Ds. LINGBEEK en Ds. KERSTEN zeggen, dat zij „de 21 woorden", n.l. de tweede zinsnede van lid 3 van art. 36, willen gehandhaafd zien, maar dat zij er niet aan denken om de overtreders met het zwaard te straffen, is het klaar en duidelijk, *dat ook zij niet* ten volle *zich aan het geheele artikel 36 houden* en komen dus hun aanvallen tegen onze partij in een zonderling licht te staan.[110])

Het spreekt wel vanzelf, dat het standpunt van de Fransche Confessie, hetwelk door alle onze reformatoren, ook door Calvijn[111]), werd ingenomen, de tegenstelling van de roomsche Vorsten en de roomsche Kerk met de reformatie buitengewoon heeft verscherpt; dat die tegenstelling er geenszin toe leidde om de „ketters" zachter te behandelen. Men gaf zich daarvan wel rekenschap, doch dit bracht niet tot verandering van stelsel, hetwelk overigens de reformatoren *niet* hadden *uitgedacht,* maar dat ze bij hun optreden hadden *gevonden:* het stelsel van de middeleeuwen, van Rome, dat eeuw na eeuw had geheerscht; en volgens hetwelk er maar één *ware Kerk* is en alle andere Kerken *valsche* Kerken zijn, die vervolgd en uitgeroeid moeten worden; en dit stelsel werd op nagenoeg dezelfde gronden door onze Gereformeerde vaderen, op dit punt nog volstrekt verkeerende onder het „oude licht" van Rome, bepleit zooals het steeds verdedigd was geworden door de roomsche Kerkvaders, zelfs door den beroemden Augustinus, den grooten bestrijder van het Pelagianisme.

Het kan wellicht de moeite loonen, om hierbij een oogenblik stil te staan en allereerst de aandacht te vragen voor de vervolging der Christenen onder het Romeinsche keizerrijk en „de redding uit den nood" door CONSTANTIJN DE GROOTE. De geschiedschrijvers melden van de eerste Christenen, dat hun liefdadigheid, hun streng zedelijke levenswandel, die zoo scherp afstak bij de algemeen heerschende zedeloosheid

---

[109]) *Acta der Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland,* gehouden te Utrecht 1905, bl. 281.

[110]) *Handelingen Tweede Kamer,* 1927—1928, bl. 338.

[111]) Dit blijkt o.m. uit het tractaat, dat Calvijn schreef om de terdoodbrenging van Servet te verdedigen, dat tot titel draagt: *„Een getrouwe uiteenzetting van de dwalingen, van Michael Servet en een korte weerlegging dier dwalingen waarin geleerd wordt, dat de ketters met het zwaard moeten gestraft worden".* Dit tractaaat is door Beza verdedigd. *Acta der Generale Synode,* bl. 288.

in geheel de bekende wereld, de eenvoud en de oprechtheid, waarmede zij voor hun geloof opkwamen, edele karakters, zoowel onder de Joden als Heidenen, onwederstaanbaar aantrokken. Paulus, de groote Apostel der Heidenen, had door de werking van den Heiligen Geest duizenden tot bekeering gebracht. Geen gevaar duchtend, reisde hij van land tot land, overal den Christus predikende en overal nieuwe gemeenten stichtend; door hem werd het Christendom verbreid in Syrië, Klein Azië, Griekenland, Macedonië en Rome. De Romeinen, die overigens tegenover door hen niet voorgestane afgodendiensten niet altijd onverdraagzaam waren, konden den voortgang van het Christendom niet dulden. Zij toornden tegen de Christenen, die zich geheel afzonderden van de overige bevolking, en volstrekt weigerden zich maar in het minst te schikken naar de gebruiken van het Heidendom. Dientengevolge werden zij op de gruwzaamste wijze vervolgd. Eerst onder Galienus, in 257 alleenheerscher geworden, die de Christenen niet geheel ongenegen was, verscheen een bevelschrift, waarbij den Christenen vrije uitoefening van hun godsdienst werd toegestaan. Gedurende 40 jaren genoten zij nu een bijna ongestoorde rust en namen zij tevens zeer in aantal toe. Toen Diocletianus, onder wien de vervolging weder hervat werd, in 285 de regeering aanvaardde, was het Christendom reeds over het geheele Romeinsche rijk en onder alle standen verspreid. Er was nauwelijks een stad, waarin niet een Christengemeente bestond; ja in sommige streken maakten de Christenen reeds de meerderheid uit.[112]) De vervolging van Diocletianus, die in 305 aftrad, vermocht den voortgang en de uitbreiding van het Christendom niet meer te stuiten. Daaraan is ook wel toe te schrijven, dat onder Galerius en Constantius Chlorus (de vader van Constantijn de Groote), die gezamenlijk het bewind voerden, de vervolging ophield; en toen Constantijn zijn vader bij diens dood, reeds in 306, opvolgde, wist hij te bewerken, dat zijn mederegenten Galerius en Lucinus met hem het bekende verdraagzaamheidsbesluit lieten uitvaardigen (311), waarbij de Christenen wel „verblind" worden genoemd en van hen gezegd wordt, dat zij „in hun verwatenheid van den godsdienst van hun voorvaderen afvallig zijn geworden", en in „hun goddelooze dwaasheden volharden"; doch waarvan het slot was, dat den Christenen veroorloofd werd „hun bijzondere geloofsbegrippen vrij te belijden en zonder vrees of overlast in hun heiligdommen bijeen te komen" enz. Nog in hetzelfde jaar 311 stierf Galerius, en nu kon Constantijn vrijer optreden ten opzichte van de Christenen. Zijn moeder Helena ging door voor een christin; hij zelf weifelde; in elk geval hield hij er rekening mede, dat de Christenen door hun aantal een groote zedelijke macht vormden in zijn Rijk en tegenover hem als Keizer. De geschiedschrijvers oordeelen in het algemeen niet gunstig over dezen Romeinschen Keizer, die gelijk bekend is, de naar hem genoemde stad Constantinopel bouwde en ook

---

[112]) ADOLF STRECKFUSS. *De geschiedenis der Wereld,* III, bl. 603 vlg.

daar woonde. Hij wordt voorgesteld als een hoogst bekwaam veldheer, handig staatsman, slecht financiër, wreed en heerschzuchtig. Hoe dit moge zijn, tijdens zijn bewind van 306 tot 337 werd maatregel op maatregel genomen om de Christenen te bevoorrechten. Er werden voor hen op staatskosten kerkgebouwen ingericht; alle uitgaven voor den christelijken godsdienst werden door den Keizer betaald; zij werden bij benoemingen tot staatsbeambten voorgetrokken. Kortom, de christelijke Kerk werd feitelijk een *Staatskerk* en Constantijn achtte zich heer en meester van de Kerk. Hij mengde zich als Keizer in de geschillen, die in den boezem der Kerk waren gerezen. De groote Kerkvergadering van Nicea van 325, die beslissen moest over de leer van Arius, vrijwel loochenende de godheid van Christus, werd door hem bijeengeroepen en bijgewoond; zelfs nam hij aan de besprekingen deel. Bij keizerlijk decreet bepaalt hij welke richting in de Kerk de heerschende zal zijn, verbant heden (325) Arius, straks (328) Athanasius.

Hij mengt zich ock in den strijd der Donatisten in Carthago en draagt aan den bisschop van Rome de beslissing op, waardoor hij dezen boven de andere bisschoppen een overwicht gaf: het begin van de Pauselijke overmacht in de Kerk.

Het Heidendom, hoewel het door Constantijn weinig of niet vervolgd werd, was overwonnen, na drie eeuwen lang tegen het Christendom te hebben gewoed. De zegepraal was duurzaam, want de pogingen, door Julianus den Afvallige, vijf en twintig jaren na Constantijns dood aangewend om de heerschappij van het Heidendom te herstellen, mislukten, ook door diens vroegtijdigen dood (363). Bij massa's voegden de Heidenen zich bij de Kerk, dat wil zeggen, aan de zijde van den Keizer, teneinde den weg ontsloten te zien tot keizerlijke gunst en eerepost!....

Zóó werd de Kerk oogenschijnlijk machtig, maar zoo kwam het ook, dat het geloof daalde en dat al spoedig de wereld in de Kerk binnendrong; de geestelijken werden al meer wereldsch, de leiding der Kerk bleef nu niet langer bij de oprecht geloovigen, maar bij de invloedrijke personen van het Hof. Uitgezonderd Julianus den Afvallige gingen opvolgende Keizers op het voetspoor van Constantijn voort. Werden de Heidenen aanvankelijk niet vervolgd en liet men hen, die afweken van de ter kerkvergadering van Nicea (325) vastgestelde belijdenis, eenigen tijd met rust, ongeveer veertig jaren na den dood van Constantijn veranderde dit. Keizer THEODOSIUS, eveneens de Groote genaamd, vaardigde in 380 het volgende edict uit:

„Het is *onze wil,* dat alle volken, die onder ons zacht en gematigd bestuur staan, *eenparig* dien godsdienst aanhangen, welke door den heiligen Petrus *te Rome* werd onderwezen, die door getrouwe overlevering bewaard is en thans door den *paus* Damasus en den bisschop Peter van Alexandrië, een man van apostolische heiligheid, beleden wordt. Laat ons, naar het voorschrift der Apostelen en de leer van het Evangelie, gelooven aan de uitsluitende godheid van den Vader, den

Zoon en den Heiligen Geest, onder gelijke majesteit en in de heiligste Drieëenheid. Wij geven aan alle belijders dezer leer het recht om den titel van *Katholieke* christenen aan te nemen, en *daar wij alle anderen beschouwen als buitensporige waanzinnigen,* brandmerken wij hen met den smadelijken naam van *ketters* en verklaren wij, dat hun conventikelen niet langer den eervollen naam van Kerken mogen voeren. Behalve de verdoemenis door een goddelijke gerechtigheid, hebben zij ook nog de *strengste straffen* te vreezen, die wij *krachtens onze oppermacht,* geleid door hemelsche waarheid, doeltreffend zullen achten, op hen toe te passen".

Dit edikt, door een wereldsch vorst aan de Kerk en aan de Christenheid opgelegd, is door Rome aanvaard en Rome heeft zich naar dit edict steeds gedragen, met deze wijziging, dat de paus van Rome weldra de leer verkondigde, dat niet de Kerk aan de Overheid, maar omgekeerd de Overheid van de Kerk afhankelijk is en aan deze haar gezag ontleent. Doch hoe ook de verhouding tusschen Kerk en Overheid in den loop der jaren veranderde, vast bleef Rome zich houden aan het vervolgingssysteem door Theodosus voorgeschreven; en dit stelsel nu werd door de reformatoren van de 16e eeuw *gevonden,* in principe overgenomen en neergelegd in de Confessies.

Wie nu voor dat systeem van een Romeinsch Keizer en van den Paus van Rome — een systeem, dat niets dan ellende heeft voortgebracht, voor Kerk en Staat beiden, en dat naar onze overtuiging volstrekt in strijd is met het Woord des Heeren — niet in vereering nederknielt, die wordt door de Staatkundig Hervormden en ook door de Staatkundig Gereformeerden verketterd en onder „het nieuwe licht" ten toon gesteld.

Keizer Theodosius, hoe bekwaam bewindsman hij ook moge geweest zijn, staat in de geschiedenis niet bekend als een deskundige in kerkelijke zaken; bij hem zal voor de uitvaardiging van zijn edict wel gewogen hebben, evenals bij alle vorsten na hem, die berucht zijn geworden door godsdienst-vervolgingen, dat één Kerk voor geheel het land een zekere volkseenheid geeft en dat zulk een eenheid gemakkelijker te besturen is dan een natie, die in twee of meer kerkelijke groepen uiteenvalt. De Bisschoppen volgden hem, omdat zij van oordeel waren, dat geen onderscheid van zichtbare en onzichtbare Kerk kan of mag worden gemaakt, zoodat de roomsche Kerk de eenig ware en de eenig mogelijke moet zijn. Alle Kerken, alle richtingen, die zich tegenover haar stelden, waren valsche Kerken en valsche Godsdiensten, die als afgodendienst moesten worden vervolgd door de Overheid; men herinnere zich maar de vervolgingen, waaraan de Waldenzen en Albigenzen bloot stonden.

Onze reformatoren weken, theoretisch althans, niet van Theodosius en van de Bisschoppen af. Er mocht, ook volgens hun oordeel, maar één Kerk zijn. Nu niet meer de roomsche, maar de gereformeerde Kerk. Calvijn, Beza en allen, die met hen eensdenkend waren, keerden zich van Rome af, niet om zich in conventikelen af te zonderen, maar om naar de reformatorische beginselen de eigenlijke Kerk te institueeren. Dientengevolge

was Rome nu, op haar beurt, de valsche Kerk, die, volgens het heerschende stelsel van den romeinschen Keizer Theodosius, moest worden geweerd en uitgeroeid; en was de Gereformeerde Kerk de ware Kerk. Andere namen, maar geheel hetzelfde stelsel.

Calvijn, en onze vaderen uit de eerste jaren van de reformatie, zaten echter, bij het volgen en doortrekken van de lijn van Keizer Theodosius en van den Paus van Rome, met twee moeilijkheden.

Vooreerst, dat zij er niet toe konden komen den Doop en het huwelijk in de roomsche Kerk niet te erkennen, zoodat de kinderen, in die Kerk gedoopt, bij overgang naar de Gereformeerde Kerk, niet werden herdoopt; en huwelijken in de roomsche Kerk gesloten — Burgerlijke Stand was er toen nog niet — door de Gereformeerde Kerk als wettig gesloten werden beschouwd; terwijl Calvijn bovendien, tegenover het woelen der Libertijnen, meermalen heeft verklaard, dat Rome nog met de Gereformeerden een zeer belangrijk stuk waarheid verdedigde; ja zelfs er toe kwam vele Kerken, die nog onder de roomsche hiërarchie verbleven, toch als „christelijke Kerken" te beschouwen.[113]) En ten tweede, de illusie van Luther, Calvijn en Beza, dat alle geloovigen, die met Rome hadden gebroken, zich nu in één Kerk zouden vereenigen, is als zooveel illusies ijdel gebleken. Wel werden, ingevolge die illusie, de meest ernstige pogingen aangewend om Lutherschen en Calvinisten bijeen te brengen onder één Kerkformatie. Marnix, Van der Heyden, Datheen, ook Oranje en Keurvorst Frederik III hebben zich daarbij onderscheiden; doch al hun pogingen waren en bleven tevergeefs. Rome moest, volgens het heerschende stelsel, als *valsche* godsdienst, vervolgd en afgebroken worden; en in plaats daarvan zou komen de *ware* Kerk, waartoe allen, die den naam van God beleden, zouden behooren: dus evenals vroeger *één Kerk*. Er waren nog wel vele Wederdoopers, doch met deze revolutionairen zou de Overheid korte metten maken; die leverden geen bezwaar voor het verwezenlijken van het ideaal van één Kerk. Het teleurstellend resultaat van al den arbeid was echter, dat er onder die Protestanten al meer eigen kerkformaties kwamen: Lutherschen, Gereformeerden, Remonstranten, Anglikanen, Presbyterianen, Puriteinen, enz. Konden nu al die kerken met afgoderij en valschen godsdienst op één lijn gesteld worden? Er waren maar heel weinigen, die daarop een bevestigend antwoord waagden te geven. In verband met dit feit, is dan ook meermalen opgemerkt, o.m. door Dr. Kuyper in zijn aangehaald werk, bl. 267, dat — indien de Confessies niet in de eerste jaren van de reformatie, doch daarna, toen de *pluriformiteit der kerken* een feit was en dus niet meer kon geloochend en tegengegaan worden, opgesteld waren — een verklaring, als in het derde lid van art. 36 voorkomende, een andere gedaante zou erlangd hebben.

Ook en vooral, omdat deze zinsnede toch eigenlijk in strijd is met de

---

[113]) Dr A. KUYPER, t.a.p. bl. 264.

beginselen, door Calvijn zelf beleden ten opzichte zoowel van de Kerk als van de Overheid.

Intusschen is de tweede zinsnede van lid 3 van artikel 36 door de vaderen van de Dordtsche Synode van 1618—1619 gehandhaafd. Hoe nu is het voorgeschreven „weren en uitroeien, ook met het zwaard" uitgevoerd? Wat het zwaard aangaat, bleek de uitvoering zeer inconsekwent, in strijd n.l. met lid 2. Er is in ons land geen enkele Roomsche, geen Remonstrant of Luthersche om afgoderij of valschen godsdienst door beulshanden om het leven gebracht. Wel ietwat zonderling, want zóó handelende had men toch er op moeten aansturen, om de Belijdenis in dezen zin te wijzigen, dat het tweede lid niet van toepassing werd geacht voor de gevallen, bedoeld in het derde lid. Niet alleen zonderling, doch ook *inconsekwent* en onverdedigbaar. Als men vast houden wil aan de 21 woorden, dan moeten ze ook uitgevoerd worden. Doet men dit niet, dan wordt ten slotte heel de belijdenis op losse schroeven gezet. Ds. Kersten moet, alvorens verder te gaan met zijn verwijten aan de Anti-revolutionaire partij, daaraan eens zijn gedachten wijden!...

Wat wèl werd gedaan, is dit, dat de Gereformeerde Kerk, als in de dagen van Constantijn en Theodosius ten opzichte van de christelijke Kerk, tot *Staatskerk* werd... verheven zullen we maar zeggen. Dit zou weldra blijken voor de Kerk en voor het geestelijk leven der natie van zeer schadelijken invloed te zijn. Heeft eenmaal de Overheid haar ijk op de ééne Kerk in onderscheiding van de overigen gezet, worden door de Overheid als in de dagen van Constantijn en Theodosius alleen zij voor een landsbetrekking waardig gekeurd, die tot de officiëel geijkte Kerk behooren, dan ligt in het lidmaatschap van die Kerk belofte van staatsinvloed en politieke toekomst, en sluiten zich bij die Kerk aan, wie, in beginsel vreemd aan haar streven en bedoelen, haar zoeken met wereldsche bijoogmerken. Zoo is het ten onzent na den dood van Prins Mairits gegaan, en juist daardoor zijn de Gereformeerde Kerken achterop geraakt, ontzonken aan haar oorspronkelijke frischheid en bijna twee eeuwen gedoemd geweest tot machteloosheid tegenover de machtsoverschrijding der libertijnsche Regenten. Lid van de Staatskerk, ambtsdrager er van te zijn gaf, vooral in de steden, aanzien en macht en dientengevolge werd de dienst van het Woord gezocht door tal van jonge mannen van zekeren stand, die het Evangelie als middel gebruikten, om een voordeelig ambt te krijgen en familie-invloed te versterken.

Het doel van de 21 woorden van artikel 36 is er dan ook nooit door bereikt.

De Kerken hebben haar vrijheid in Christus, ze hebben haar onafhankelijkheid, ze hebben haar zelfstandige positie ingeboet, en *alleen* de roomsche Kerk is sinds de tweede helft der 17de eeuw in kracht van eenheid vooruitgegaan, doordien ze met taaie volharding haar vrijheid wist te handhaven.

Hier heeft men het Overheidsterrein en het terrein der Kerk verward,

gelijk dit nog, ondanks al het licht, dat ook voor hen is opgegaan, geschiedt door de Staatkundig Gereformeerden en Staatkundig Hervormden.

De schade van die verwarring van denkbeelden is het hardst, niet op den Staat, ook niet ten slotte op de roomsche Kerk, maar op de Gereformeerde Kerken neergekomen. „Houdt men daarbij nu in het oog, dat noch Jezus noch zijn apostelen ook maar met één woord een recht als het hierbedoelde aan de Overheid hebben toegekend, en dat wel telkens in het Nieuwe Verbond aan de verplichtingen óók der geloovigen jegens de Overheid, maar nooit, nergens, en met niet één woord van een verplichting voor de Overheid tegenover de Kerk gesproken wordt — dan verstaan we niet, waaraan we recht zouden kunnen of moeten ontleenen, om een band tusschen de Overheid en de Kerk van Christus te leggen, die blijkens de les der historie zoo bitter noodlottig voor de Kerk, voor het Koninkrijk Gods en voor het geestelijk leven gewerkt heeft". [114])

Van de zijde der Staatkundig Hervormden wordt telkens gepoogd niet slechts hun *antipapisme* maar ook een *Staatskerk,* gelijk zij ook nu nog durven voor te staan, te verdedigen, met een beroep op GROEN VAN PRINSTERER. Daartegenover staat de eenvoudige herinnering, dat de *April-beweging* van 1853 — door Groen aangeduid als de *Utrecht-Datheensche* richting — in Groen een scherpen bestrijder vond. [115]) „Deze Utrecht-*Datheensche* richting mag" — schreef hij — *„niet domineeren, of wij verliezen het karakteristieke, ik mag zeggen het nobele, als eenig proefhoudende van ons anti-revolutionair beginsel en worden als in een oogenblik reactionair, immers contra-revolutionair, hetgeen voor God en onze conscientie niet vermag.* [116]) En wat het voorstaan van een *staatskerk* aangaat, Groen is steeds opgekomen voor de handhaving van of de eerbiediging van het protestantsch karakter van de natie, althans boven den Moerdijk, gelijk Kuyper dit ook heeft gedaan en wij, volgens ons Program, eveneens doen. Doch dit is nog iets anders dan een *onchristelijk* antipapisme, nog iets anders dan een Staatskerk, een nauwe band tusschen Kerk en Overheid, waarbij de Kerk in de verdrukking moet komen. Groen wenschte geen scheiding van Kerk en Staat als THORBECKE begeerde. Deze had in 1853 gezegd, dat de Kerk gelijkgesteld moest worden met een *particulier genootschap.* Elf jaren later, 23 Nov. 1864, sprak hij van „een zoogenaamde scheiding", en noemde deze uitdrukking juister, omdat de kerkgenootschappen tot den Staat steeds in zekere betrekking moesten staan. Groen heeft de scheiding, zooals hij deze opvatte, aangegeven, in zijn Kamerrede van 17 December 1849: „Geen heerschende Kerk" (zooals de Staatk. Herv. wenschen), „geen miskenning der rechten van den Staat. Ik voeg er bij, dat de rechten der gezindheden, haar karakter van corporatiën *juris publici,* met nauwgezetheid moeten worden ge-

[114]) Dr. A. KUYPER, *De Gemeene Gratie,* bl. 255.
[115]) H. DE WILDE, *Niet afgeweken,* bl. 123 en volg.
[116]) *De Nederlander,* (Groen) van 14 April 1853.

eerbiedigd. De Staat is geen absoluut wezen, afgescheiden van de natiën, geen alvermogend wezen, dat volstaan kan met aan de Kerk te geven datgene, waarop ze, als corporatie *juris privata,* recht heeft. De hier te lande bestaande christelijke Kerkgenootschappen (dus ook de Roomschen, de Lutherschen enz.) en ook het Israëlitische kerkgenootschap, hebben een *grondwettig* niet alleen, maar een *openbaar* en *historisch* aanzijn. Wat moet dus, nu alle gezindheden *gelijk recht* hebben, de Staat tegenover de Kerk doen? Waken voor eigen recht en ook voor de rechten der gezindheden onderling; zorgen dat, terwijl openlijke discussie geen belemmering ondergaat, een gezindheid zich niet aanmatigt een andere gezindheid te verdrukken... De gezindheden hebben hier te lande een *historisch* bestaan, zij zijn niet *getolereerd* bij de genade der Grondwet". Deze wijze woorden, die de Anti-revolutionaire partij als „het nieuwe licht" tegenover „het oude licht" van onze protestantsche wederpartijders nog gaarne van *a* to *z* onderschrijft en overneemt, moeten toch, dunkt ons, wel iets te zeggen hebben aan de anti-papisten van de Datheensche richting en aan de voorstanders van een nauwen band tusschen Staat en „ware" Kerk. Daarbij rijst vanzelf de vraag, wat nu eigenlijk toch Ds. Kersten en zijn partijgenooten, die zich in de Kamer, in de Staten en in de Gemeenteraden ook al, in concurrentie met de menschen van Ds. Lingbeek, geweldig druk maken met artikel 36, onder die „ware" Kerk verstaan. De in niet eens alle provinciën van ons land verspreide en op zich zelve staande gemeenten van Van Dijke, van Bakker, van Stam, van Kersten en van anderen soms — vormen die groepen, voor het meerendeel van zwakke kerkformatie, de echte, vormen die samen de ware Kerk en moeten nu alle andere gezindheden als afgoderij en valsche godsdienst uitgeroeid, mitsgaders haar leden als *ketters* met den zwaarde gestraft worden?... Dwaas en bespottelijk klinken zulke vragen, maar zij rijzen onwillekeurig, wanneer men zoo maar klakkeloos, zonder behoorlijk onderzoek, zonder rekening te houden met de leiding Gods in de historie van ons volk, zonder te overwegen wat God in zijn Woord daarvan zegt, napraat wat onze Gereformeerde vaderen, *onder geheel andere omstandigheden* en dus zéér verklaarbaar, omtrent de verhouding van Overheid en Kerk beleden.

Inderdaad, het wordt hoog tijd, dat de Staatkundig Gereformeerden, willen zij aanspraak maken op den naam van een ernstige politieke partij, de onderbroken studie over art. 36 gaan hervatten. Want dan zal, naar we hopen, ingezien worden, dat zij met hun medestanders van de groep-Lingbeek op een gansch verkeerden weg zijn, dat zij op jammerlijke wijze de zichtbare Kerk met de onzichtbare Kerk van Christus verwarren en dat zij ook daardoor, evenals in de dagen van Hembyse en Datheen, den naam van Gereformeerd *tot een aanfluiting* gaan maken. Zij moeten daarbij dan ook eens overwegen, hoe niet slechts Groen en Kuyper over het vraagstuk van Kerk en Staat ons leerden, maar ook hoe andere mannen van naam, als Cromwell en Milton, daarover dachten.

MERLE D'AUBIGNÉ, van 1823 tot 1830 predikant in een kleine protestantsche gemeente te Brussel, met wien Groen van Prinsterer tijdens zijn verblijf aldaar van 1828 tot 1830 veelvuldig in aanraking kwam en welke vermaarde leeraar voor zijn geestelijk leven van groote beteekenis is geweest, heeft ook naam verkregen door zijn studiën over de reformatie. Groen heeft uit die studiën en uit de gesprekken met den historicus d'Aubigné zeer veel geleerd, waardoor mede de grond gelegd werd voor zijn opvattingen omtrent de verhouding en de roeping van Kerk en Staat. De Brusselsche predikant heeft ook een en ander mede gedeeld van de denkbeelden van CROMWELL en diens secretaris, MILTON, den beroemden dichter van het „Verloren Paradijs", betreffende dat vraagstuk. Cromwell, de protector van Engeland, stond evenals schier alle geloovigen uit dien tijd een z.g. Staatskerk voor; doch was overigens een warm voorstander van een uitgebreide gewetensvrijheid, zoo niet van volledige godsdienstvrijheid. Het nieuwe Parlement van 4 Sept. 1654 stond blijkbaar niet op dat standpunt. Het nam een besluit, dat alleen die „Gezindheden" zouden worden geduld, die van de fundamenteele leerstukken van het Christendom belijdenis deden; een commissie, wier taak het was om het Parlement een opgave van zoodanige leerstukken te verstrekken, legde een lijst over, welke zestien fundamenteele leerstukken inhield, waarbij tegelijk van de „burgerlijke verdraagzaamheid" onderscheidene „Gezindheden" werden uitgesloten. In Januari 1655 gaf Cromwell daarover in het Parlement zijn ongenoegen te kennen. „Is het eerlijk en oprecht" — zeide hij o.m. — „indien wij vrijheid verlangen voor ons zelven, en haar niet gunnen aan anderen? O, welk een hooggaande schijnheiligheid, dat zij, die door de Bisschoppen verdrukt zijn geweest, van den oogenblik aan dat zij het juk verbroken zien, waaronder zij gebukt gingen, op hun beurt de grootste geweldenaars worden voor anderen! Of zouden zij ook niet dezulken, die thans om handhaving hunner vrijheid verzoeken, zoo zij eerlang in macht geraakten, met opzicht tot ons het eigen beginsel van onverdraagzaamheid kunnen in toepassing brengen? Een andere zaak is het met spotters, met heiligschenders, met hen die oneenigheid zaaien, met lasteraars, kwaadsprekers, dezulken die door booze samensprekingen goede zeden bederven, en met personen van losbandigen wandel. De burgerlijke Overheid is daar, om de zoodanigen te tuchtigen en te straffen" [117]) Ten opzichte van de Roomschen evenwel nam Cromwell dit ruime standpunt niet altijd in; niet om het roomsch zijn, maar omdat zij, onder de leiding van Jezuïeten, ijverden voor het herstel van de monarchie en dus voor den Staat gevaarlijk waren; een *politieke* factor, die zich ook bij onze vaderen tegenover de Roomschen, en soms niet ten onrechte, zeer sterk deed gevoelen. Van dit gevoelen gaf hij blijk in een brief aan den Franschen Minister kardinaal MAZARIN, die naar het schijnt verzocht had de Room-

[117]) J. H. MERLE D'AUBIGNÉ, *Olivier Cromwell*, 1852, II bl. 38 vlg.

schen in Engeland te dulden; in welken brief van 26 December 1656 CROMWELL o.m. schreef: „Hoe gaarne ik ook gevolg zou geven aan uw verzoek, kan ik dat niet doen onder de tegenwoordige omstandigheden; en ik behoef wel niet te zeggen, dat dit „niet kunnen" geheel onafhankelijk is van mijn wil. Ik kan, uit aanmerking van den staat der zaken, niet voldoen aan uw bede om verdraagzaamheid, ten gunste der Katholieken in Engeland. Ik zeg, dat ik het niet kan, zoo het tenminste een publieke verklaring is, welke gij verlangt. Want voor het overige geloof ik, dat gij minder grond hebt om u over mijn regeering te beklagen, wat de Katholieken aangaat en den dwang het geweten aangedaan. Ik heb sommigenen zelfs zeer velen toegevendheid doen ondervinden, en ik heb onderscheid gemaakt tusschen de vroomgeloovigen en de samenzweerders. Ja, ik kan het met blijdschap zeggen en in het aangezicht van God, die in mijn hart getuigenis geeft der waarheid van hetgeen ik betuig. Ik *heb* dat onderscheid gemaakt; ik heb, om met den apostel Judas te spreken, velen „uit het vuur gegrepen", dat is, hen gered uit het verterend vuur der vervolging en des gewelds, waarmede de gevoelens overheerscht werden, en dat in de willekeurige maatregelen van het hooge gezag ook de hand naar den eigendom der personen uitstrekten. Ik stel mij voor nieuwe stappen van vooruitgang op dezen weg te doen".[118])

Ruim, zeer ruim was, het blijkt uit het aangehaalde, het standpunt van Cromwell ten opzichte van gewetensvrijheid; het naderde haast dat van de volledige godsdienstvrijheid voor allen: „het nieuwe licht" dus, waarvan nog altijd de partijen van Ds. Kersten en Ds. Lingbeek afkeer hebben, ondanks de lessen der historie, ondanks de leiding Gods in de geschiedenis van de Kerken. Cromwells secretaris Milton nam een nog ruimer standpunt in. In zijn „Tractaat over de christelijke leer" zegt hij: „Zij, die gelooven dat het gezag en de wapenen der Overheid vereischt worden om de Kerk te besturen, verkorten de macht der Kerk en bewijzen hun wantrouwen in haar". Ieder persoon heeft, volgens hem, uitsluitend het recht, om voor zich zelven te beslissen, wat zijn geloofskeuze aangaat. „Indien gij" — vervolgde hij — „aan de Kerk overlaat, zal uw wijsheid niet slechts uw zwaarwichtige taak en die der Overheid met de helft verminderen en wel met de eene helft, die u ook behoort vremd te blijven; maar gij zult dan ook niet toestaan, dat het gedwongen huwelijk tusschen twee zoo verschillende machten, de burgerlijke en de kerkelijke macht, langer blijft bestaan. Indien gij de Kerk van allen dwang ontslaat, zult gij verhinderen, dat gezegde twee machten, onder den schijn, dat zij elkander wederkeerig steunen, elkander langer ondermijnen en ten laatste omverwerpen. Maar die dwang kan nochtans met opzicht van de Kerk niet geheel ophouden, zoolang zij blijft jaargelden trekken; zoolang zij van den Staat geld ontvangt, dat in dien zin een vergif der Kerk, een verstikking der Waarheid, een ellendig huurloon

---

[118]) MERLE D'AUBIGNÉ, t.a.p. bl. 87.

is voor de prediking des Evangelies. Zoo gij dit kwaad dan wegneemt, zult gij de Kerk waarlijk vrij maken en uit haren schoot die wisselaars en die kooplieden verdrijven, wier beroep, weliswaar, niet is dat zij *duiven* verkoopen, maar die nochtans de *Duif* bij uitnemendheid, dat is de Heilige Geest, verkoopen".[119]) Merle d'Aubigné sloot zich bij deze opvatting van Milton geheel aan en zoo ziet men hieruit, dat „het nieuwe licht", waarin de Staatkundig Gereformeerden Groen en Kuyper en geheel de Anti-revolutionaire partij met zeker welgevallen plaatsen, door belijders van den Naam des Heeren werd verspreid, lang vóór onze partij bestond.

Evenwel moet hieraan dadelijk worden toegevoegd, dat wanneer duidelijk mocht worden aangetoond, dat „het nieuwe licht", dat het gevoelen van de Anti-revolutionaire partij ten aanzien van de verhouding van Kerk en Staat en dus ook van de tweede zinsnede lid 3 van artikel 36, in strijd ware met de Heilige Schrift, ieder anti-revolutionair onmiddellijk zich voor *het* licht, dat de Bijbel daaromtrent zou verspreiden, zou hebben neder te buigen. De ernstige vraag, waarmede de Staatkundig Gereformeerden, de Anti-revolutionairen en alle anderen zich in de allereerste plaats hebben bezig te houden, is deze, of de bedoelde zinsnede der Gereformeerde Geloofsbelijdenis *conform den Woorde Gods, dan wel daarmede in strijd is.*

Dit alleen is beslissend voor ons allen: voor Ds. Kersten zoowel als voor Mr. Th. Heemskerk (voorzitter van de a.r. Kamerfractie), voor Ds. Lingbeek als voor Dr. de Visser (voorzitter van de chr. hist. Kamerfractie).

In dit verband moge worden herinnerd aan een uitspraak van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken, gehouden te Utrecht van 22 Augustus tot 7 Sept. 1905. Negen jaren te voren, op de Synode van die Kerken, in 1896 te Middelburg gehouden, was een bezwaarschrift ingekomen, inzake de 21 woorden van art. 36, van de professoren Rutgers, Noordtzij, Wielenga, Lindeboom, Biesterveld, Kuyper, Bavinck en den zendingsdirector J. H. Donner. De Synode van Middelburg achtte het gravamen (tegen de genoemde zinsnede) van genoegzame beteekenis om een Commissie van acht leden aan te wijzen, ten einde voor een volgende Synode van advies te dienen. Het schijnt, dat die Commissie haar taak ietwat te breed heeft opgevat: zich in verbinding te stellen met buitenlandsche Kerken en een onderzoek betreffende de taak van de Overheid en de verhouding van deze tegenover de Kerk; en dat hieraan moet worden toegeschreven, dat noch op de Synode van 1899 te Groningen, noch op die van 1902 te Arnhem de Commissie haar advies had ingezonden. Dit gaf aan de Arnhemsche Synode aanleiding om een nieuwe Commissie aan te wijzen, die haar taak meer beperkt zou opvatten en zich zou bepalen tot het gravamen tegen de woorden „om te weren en uit te roeien *alle afgoderij en valschen godsdienst en het rijk des antichrists te gronde te werpen*". In die Commissie hadden zitting: Dr. H.

---

[119]) MERLE D'AUBIGNÉ, t.a.p. bl. 76.

Bavinck, Ds. T. Bos, M. de Jonge Jzn. (ouderling Goes) Dr. H. H. Kuyper, Ds. A. Littooy, Jhr. Mr. A. F. de Savornin Lohman en T. Tromp (ouderling Rotterdam). Gelijk men uit de namen kan zien, was de Commissie op gelukkige wijze samengesteld: twee kundige theologen, Dr. BAVINCK en Dr. H. H. KUYPER (de eenig overgeblevene van al de leden), de bekwame rechtsgeleerde DE SAVORNIN LOHMAN; twee predikanten, BOS en LITTOOY, die een breede plaats innamen in het kerkelijk leven der Gereformeerden; tenslotte twee ouderlingen, DE JONGE en TROMP, die schrijver dezes jaren lang gekend heeft als scherpzinnige en achtbare mannen.

Deze Commissie nu heeft een belangwekkend en leerzaam rapport uitgebracht, van blijvende actueele beteekenis, dus ook voor dezen tijd; een rapport, waarop dan ook nu nog de aandacht mag worden gevestigd. De Utrechtsche Synode van 1905 heeft zich nà breede gedachtenwisseling, die helaas niet in de *Acta* is opgenomen, met het advies van het rapport vereenigd, n.l. dat het gravamen als gegrond op Gods Woord werd geacht en dat dientengevolge de gewraakte woorden uit art. 36 moesten worden geschrapt. Na vooraf de resultaten van een breed historisch onderzoek naar den zin en beteekenis van de gewraakte zinsnede van art. 36 medegedeeld te hebben, treedt het rapport in een beschouwing omtrent de vraag, of het gravamen juist, en dus de aangevallen zinsnede met de Heilige Schrift in strijd is. Het antwoord op deze vraag schijnt ons zoo duidelijk en tevens zoo volledig en afdoend, dat het hun, die niet in het bezit der Acta van de Utrechtsche Synode van 1905 zijn, allicht aangenaam zal zijn, indien het hier in zijn geheel wordt overgenomen.[120])

„Onze vaderen waren gewoon voor dit dogma (n.l. betreffende de gewraakte 21 woorden van art. 36) een beroep te doen op hetgeen God de Heere in Lev. 24 : 15 en 16 aangaande de godslastering en Deut. 13 : 1—6 en 18 : 20 aangaande den Israëliet, die anderen verleidde of zelf afviel tot afgoderij, bevolen had. Deze plaatsen raken echter de kwestie niet, waarom het hier gaat, daar in de genoemde teksten geen sprake is van een valschen eeredienst of Kerk, die er afgodische gebruiken op na houdt, maar van godslastering, valsche profetie en afval tot het heidendom. Evenmin geldt hier het voorbeeld, waar onze vaderen op wezen, van Pinehas, Elia en Elisa, die met geweld de afgoderij hebben tegengegaan: omdat deze personen geen overheidsambt bekleed hebben en uit hun handelingen derhalve geen regel voor de Overheid kan worden afgeleid. Van meer belang is zeker, hetgeen ons in de boeken der Koningen en Kronieken gemeld wordt omtrent godvruchtige koningen als Aser, Jehu, Josia e.a., die de hoogten hebben weggenomen, de afgoderij hebben uitgeroeid, de Baäls-priesters hebben gedood cf. I Kon. 15 : 12 en v.v.; II Kon. 10 : 18 en v.v.; 18 : 4; 23 : 1 en v.v.; II Kron. 31 : 1; 34 : 33, omdat hieruit blijkt, dat onder de Oude Bedeeling dit

---

120) *Acta der Generale Synode van Utrecht*, bl. 293 vlg.

uitroeien van de afgoderij en den valschen godsdienst door de Overheid een Gode welgevallig werk was, en dit toen metterdaad tot de roeping der Overheid behoorde.

„Intusschen, de theocratische rechtsbedeeling en wetgeving van Israël kan niet zonder meer voor de christelijke Overheid in onze dagen ten regel worden gesteld, omdat daardoor de grens zou worden uitgewischt, die Oud en Nieuw Verbond scheidt. Bij Israël was Volk en Kerk één, had God als Israëls Koning de wetten gegeven, droeg het koningschap evenals de eeredienst een typische karakter, viel de kerkelijke met de burgerlijke straf saam. Dat alles is onder de Nieuwe Bedeeling anders geworden; de Kerk is zelfstandig komen te staan naast den Staat; de geestelijke tucht is onderscheiden geworden van de burgerlijke straf; het typisch koningschap is in Christus' geestelijk koningschap vervuld; de wetgeving is aan de aardsche Overheid opgedragen. Israëls wetten op ons staatsleven toe te passen is daarom in strijd met de bedoeling Gods. Waar nog bij komt, dat zelfs zij, die het sterkst dit gevoelen drijven, toch de volle toepassing van hun eigen beginsel nooit hebben aangedurfd. Als God aan Israël beveelt, dat de sabbatschender zal gesteenigd worden (Num. 15 : 32—36) en dat de ziel, die het Pascha niet houdt, uit haar volkeren zal worden uitgeroeid (Ex. 12 : 19), dan heeft niemand gewaagd daaruit af te leiden, dat de Christelijke Overheid ook nu sabbatschennis of moedwillig verzuim van het Avondmaal met den dood zou moeten straffen.[121])

„Ontkend is daarmede niet, dat in de zoogenaamde burgerlijke wetgeving van Israël beginselen liggen opgesloten, die voor alle tijden en voor alle volkeren gelden. Zij (n.l. de leden der Commissie Bavinck c.s.) scheiden niet in sociniaanschen zin tusschen Oud- en Nieuw Testament, alsof voor den Christen en de christelijke Overheid het Oude Testament geen beteekenis meer zou hebben, Maar ze gelooven, dat deze eeuwige beginselen niet te vinden zijn eenvoudig door zich te beroepen op een wet of voorbeeld uit Israëls geschiedenis, wanneer daarbij geen rekening wordt gehouden met het principiëele onderscheid, dat Israëls theocratie van de Nieuw Testamentische bedeeling scheidt.

„De moeielijkheid schuilt toch hierin, dat God de Heere voor deze Nieuw-Testamentische bedeeling geen klaar en uitgedrukt bevel heeft gegeven, hoe de christelijke Overheid tegenover ketterij, valschen godsdienst en het rijk van den antichrist heeft op te treden. Elke poging toch om hiervoor een regel af te leiden, hetzij uit de Oud-Testamentische profetie, zooals Ps. 2 : 10—12 en Jes. 49 : 23; hetzij uit de straffen, die de Apostelen hebben uitgeoefend tegen Ananias en Saffira en tegen

[121]) Het is dan ook opmerkelijk, dat toen in later tijd de roomsche polemisten zich op deze zelfde teksten beriepen, om daarmede de Inquisitie en het dooden van ketters te verdedigen, onze vaderen zelven de geldigheid van deze wetten en voorbeelden van Israël voor onze dagen ontkend hebben, omdat *„deze wetten behoorden tot de bijzondere wetten en de burgerlijke regeering van Israël en daarom niet als regel mochten gesteld worden voor iedere Overheid"*.

Elymas den toovenaar; hetzij uit de algemeene roeping der Overheid Rom. 13 : 2 en 1 Tim. 2 : 1, 2 — de plaatsen waarop Calvijn zich beroept — brengt hier geen stap verder, omdat in al deze teksten met geen woord sprake is van het uitroeien van afgoderijen of het vervolgen van ketters. Uit Ps. 2 en Jes. 49 kan alleen worden afgeleid, dat de overheidspersonen zich voor Christus hebben te buigen en zijn Kerk hebben te beschermen, maar niet dat de Overheid als zoodanig geroepen is met het zwaard de vijanden van Christus en zijn Kerk te verdelgen. De schrikkelijke straffen door de Apostelen op Ananias, Saffira en Elymas toegepast, zijn wonderen van God geweest en kunnen evenmin voor de Overheid tot regel worden gerekend als de ondergang van Pharao en zijn heir in de Roode Zee. En de uitspraak van PAULUS, dat de Overheid als dienaresse Gods het zwaard draagt tot straf dengene, die kwaad doet, geldt niet alleen voor de christelijke Overheid, maar voor de Overheid in het algemeen, en zegt hier even weinig als de vermaning van den Apostel, dat de gemeente bidden zal „voor koningen en allen, die in hoogheid gezeten zijn, opdat wij een gerust en stil leven mogen leiden in alle godzaligheid en eerbaarheid"; want blijkbaar wordt hiermede niets anders bedoeld dan dat de Overheid de Christenen niet ver volge, maar hen bescherme, opdat zij rustig en stil kunnen leven. Nu mag uit dat zwijgen van het Nieuwe Testament zeker niet te veel worden afgeleid; want de christelijke Kerk stond bij haar optreden tegenover een *heidensche* Overheid, en directe aanleiding bestond er dus niet voor de Apostelen, om zich over deze vraag uit te laten. Maar wel blijkt hieruit, dat met een beroep op een *rechtstreeksch* bevel van God in het Nieuwe Testament deze kwestie niet is opgelost.

„Naar de overtuiging der Commissie kan die oplossing dan ook alleen gevonden worden door acht te geven op de *beginselen,* die Gods Woord ons in het Nieuwe Testament kennen doet aangaande den aard van Christus' Koninkrijk. Juist daarin ligt de tegenstelling met het Oude Testament, dat het koninkrijk niet aardsch maar geestelijk is; niet komt met uitwendige gedaante, maar binnen in u is. Christus zelf heeft tot Pilatus gezegd: „Mijn Koninkrijk is niet van deze wereld. Indien mijn Koninkrijk van deze wereld ware, zoo zouden mijn dienaars gestreden hebben, opdat ik den Joden niet ware overgeleverd; maar nu is mijn Koninkrijk niet van hier" (Joh. 18 : 36).

„Toen PETRUS het zwaard wilde trekken om hem te verdedigen, sprak Christus: „Keer uw zwaard weder in zijn plaats; want allen, die het zwaard nemen, zullen door het zwaard vergaan" (Matth. 26 : 52). En toen de discipelen vuur uit den hemel wilden laten nederdalen om de Samaritanen te verdelgen, die Christus niet wilden ontvangen, bestrafte Hij hem en sprak: „Gij weet niet, van hoedanigen geest gij zijt" (Luc. 9 : 55). Alle poging om zijn Rijk door *uitwendig* geweld uit te breiden of te verdedigen, heeft Christus derhalve tegengestaan en afgekeurd, omdat dit met den aard van zijn Koninkrijk in strijd was. En

dat dit niet alleen gold tijdens zijn omwandeling op aarde, toen Hij nog in den staat der vernedering was, maar de blijvende grondwet zou zijn voor zijn Koninkrijk, heeft Hij uitdrukkelijk geleerd in de gelijkenis van het onkruid op den akker. Want als de dienaars van den heer van den akker vragen: „wilt gij, dat wij heengaan, en het onkruid vergaderen", geeft de heer ten antwoord: „Neen, opdat gij, het onkruid vergaderende, ook mogelijk met deszelve de tarwe niet uittrekt. Laat ze beide tezamen opwassen tot den oogst en in den tijd des oogstes zal ik tot de maaiers zeggen: vergadert eerst het onkruid, en bindt het in busselen, om het te verbranden; maar brengt de tarwe samen in mijn schuur" (Matth. 13 : 29—31). Over de bedoeling van dit woord kan geen twijfel bestaan; want Christus zelf heeft hiervan de verklaring gegeven in Matth. 13 : 36—43.

„Zoo hebben het ook de Apostelen verstaan, toen zij na Christus' hemelvaart zijn uitgegaan in de wereld om Christus' Kerk te stichten. Zij hebben dat gedaan, gelijk de Apostel Paulus uitdrukkelijk zegt, niet „met vleeschelijke wapenen" (II Cor. 10 : 4), maar door het zwaard des Geestes, dat is Gods Woord (Ef. 6 : 17). Zij hebben den strijd gevoerd „niet tegen vleesch en bloed, maar tegen de overheden, tegen de machten, tegen de geweldhebbers der wereld, de duisternis dezer eeuw, tegen de geestelijke boosheden in de lucht", en dat alleen met de geestelijke wapenrusting, die God hun geschonken had (Ef. 6 : 12 en v.v.). Hun eenige kracht lag in het Evangelie, dat zij predikten; want dat „Evangelie is een kracht Gods, tot zaligheid een iegelijk, die gelooft" (Rom. 1 : 16). Zóó hebben ze de Kerk gesticht, de ketterijen uitgebannen, de wereld overwonnen. Dit is de overwinning die de wereld overwint, namelijk ons geloof (1 Joh. 5 : 4). En zoo is de profetie vervuld, dat *„niet door kracht noch door geweld, maar door Gods geest de geestelijke tempel* van Christus' gemeente zou worden gebouwd (Zach. 4 : 6).

„Indien dit de ordinantie Gods is voor zijn Kerk, dan mag de Overheid deze ordinantiën niet weerstaan. Zij mag niet wijzer willen zijn dan God, die alleen door de prediking zijns Woords zijn Kerk wil uitbreiden en in stand houden. Zij is *dienaresse* Gods; en daarom heeft zij zijn bevel te eerbiedigen. Zij mag de Kerk niet met het *materiëele* zwaard beschermen tegen ketters; want Christus heeft aan zijn Kerk het *geestelijke* zwaard geschonken, om dit te doen. Zij mag de afgoderij en den valschen godsdienst niet uitroeien en het rijk van den anti-christ te gronde werpen; want Christus heeft gewild, dat boozen en goeden te zamen zouden opwassen, totdat Hij zelf in den dag des oogstes scheiding maken zal.

„Hierbij komt in de tweede plaats, dat God nergens in zijn Woord beloofd heeft, dat Hij aan de Overheid een bijzondere leiding zijns geestes schenken zou, om onderscheid te maken tusschen de *zuivere* en de *valsche* Kerk, tusschen het *ware* geloof en de ketterij. Onder de Oud-Testamentische bedeeling kon de Overheid bij elk voorkomend geval door *Urim* en *Thummim* of door de profetie Gods wil vernemen; maar

deze bijzondere openbaring Gods viel onder het Nieuwe Testament weg. Consekwent is dan ook hier alleen de *roomsche Kerk,* die aan den Paus een onfeilbaar gezag toekent en aan zijn uitspraak als Overheid bindt. Maar voor ons Protestanten, die zulk een onfeilbaar gezag der Kerk loochenen en gelooven, dat de Overheid zelfstandig en naar den eisch van haar eigen geweten heeft te handelen, ontbreekt elke waarborg, dat de Overheid in haar keuze en beslissing niet mistasten zal. Gelijk de historie dan ook leert, dat de Overheid telkens juist de ware Kerk vervolgd heeft en de *valsche* Kerk *beschermd*".

Aan het slot van dit principieele betoog in het rapport van Bavinck c.s. wordt er dan nog terecht op gewezen, dat de ervaring evenzoo leert, dat door vervolging of onderdrukking van Overheidswege de ketterij en de afgoderij niet uitgeroeid wordt, maar veeleer toeneemt in kracht. MARESIUS, één der groote theologen uit de tweede helft der 17de eeuw, heeft in verband met dit feit zoo treffend gezegd, „dat de ketters met geen andere steenen moeten gesteenigd worden, dan die opgegraven zijn uit de steengroeve van Gods Woord, dat zij met geen ander zwaard moeten gedood worden dan met het zwaard des Evangelies, en dat het beter is hem zacht tot de kennis der Waarheid te leiden dan hen met wreedheid te dooden".[122]) Hoe schoon dit ook moge gezegd zijn, het betreft toch eigenlijk, als we 't zoo eens zeggen mogen, den practischen kant van het vraagstuk. Hoofdzaak voor de belijdenis van Gods Woord is en moet zijn: wat zegt de Heilige Schrift er van? En nu blijkt toch wel overtuigend uit het aangehaalde van het rapport Bavinck c.s., dat op dit punt, dat Kersten en Lingbeek, waaromtrent zij een zoo geweldig spectakel maken, waarmede zij te pas en te onpas voor den dag komen, de Heilige Schrift *niet* aan hun zijde hebben. Tenzij... zij alsnog beginnen met het aangehaalde betoog, eveneens natuurlijk aan de hand van Gods Woord, te weerleggen. Dat is tot heden nog niet eens gepoogd. Hoevele (oud-)Gereformeerden en Staatkundig Gereformeerden zullen het gelezen hebben? Misschien niet één op de honderd.

Uit hetgeen Ds. Kersten in de zitting van de Tweede Kamer van 17 November 1927 tegenover Mr. HEEMSKERKS leerzame redevoering opmerkte, zou opgemaakt kunnen worden, dat het rapport Bavinck c.s. hem niet onbekend is. Maar dan had hij het Schriftuurlijk gedeelte van dat rapport moeten weerleggen. Dat deed hij met geen enkel woord.

En dan veroorlooft men zich, eigengerechtigd en hooghartig, steeds te zeggen, dat dáár het ware, het oude licht is en dat de Anti-revolutionairen in het valsche, in „het nieuwe licht" verkeeren. Is er geen aanleiding, *zoolang zij hun standpunt niet toetsen aan het Woord des Heeren,* van onze zijde te beweren, dat zij in het valsche en wij in het aloude licht van Gods Woord leven? En mocht Ds. Kersten eventueel antwoorden: ik kan, met den Bijbel vóór mij, het betoog van het rapport-Bavinck

---

122) S. MARESIUS, *Uitlegging van onze Geloofsbelijdenis,* bl. 556.

niet weerleggen, ik moet het wel eens zijn met den Kerkvader Maresius, dan mag hem toch wel ernstig in overweging gegeven worden niet op *Datheensche* manier voort te gaan met het schoone artikel 36 van onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis te misbruiken als middel om de Antirevolutionaire partij te lasteren, een blaam op haar te werpen, alsof deze als staatkundige partij in tegenstelling van die van Ds. Kersten van het Woord des Heeren ware afgeweken.

Calvijn en onze vaderen van de Dordtsche Synode hebben gedwaald; doch onmiddellijk behoort hieraan te worden toegevoegd, dat hun dwaling alleszins te verstaan is. Zij waren geboren, leefden en waren opgetreden als reformatoren in een tijd, toen niemand er aan dacht om te veroordeelen of te breken met het systeem van de keizers Constantijn en Theodosius en van de pausen van Rome, volgens hetwelk er maar van één Kerk voor alle landen en volkeren sprake kon zijn, één zichtbare Kerk, die met de onzichtbare ineenvloeit; als gevolg waarvan allen, die van haar door ketterijen afweken, moesten worden gestraft door de Overheid. God heeft aan de menschheid, in den loop der historie van de drie eeuwen nà de reformatie, wel iets anders geleerd. Hij heeft ons, in zijn genadig Bestel, geplaatst voor het feit, dat er niet één, maar dat er een haast niet te tellen aantal kerkformaties is, waarvan alleen de oprecht geloovigen in den Drieëenigen God tot de onzichtbare Kerk verzameld worden. Hij heeft ons ook geleerd, in de geschiedenis ook van ons land en volk, dat de macht der Overheid berust op het recht om *dwang* uit te oefenen, terwijl het gezag der Kerk rust op de *overtuiging,* die ze wekt; dat de Overheid den welstand bedoelt voor dit *aardsche leven,* de Kerk de *eeuwige zaligheid* en dat de Overheid als zoodanig niet de gave bezit om te onderscheiden tusschen wat ware en valsche Kerk is, om uit te maken of b.v. de verzameling van onderling ook weer verschillende en op zich zelf staande oud-gereformeerde Gemeenten, dan wel de „Volkskerk" van Ds. Lingbeek, met uitsluiting van alle andere kerkelijke groepen, den eerenaam van „ware" verdient.

Trouwens, de door God zoo rijk begenadigde Calvijn heeft meer dan iemand anders in zijn tijd het verschil met Rome op dit punt verstaan. Hij heeft dan ook het eeuwenoude middeleeuwsche stelsel van Rome zoo maar niet klakkeloos overgenomen. Dit blijkt uit de door hem voorgestane vrijheid van geloofsovertuiging, gewetensvrijheid; eveneens door onze vaderen aldus beleden: „De Overheid mag niemand dwingen tot het geloof, dat zij zelve voor waarheid houdt. Want het geloof moet door overtuiging, niet door dwang komen; niets behoort zoo vrijwillig te zijn als de religie en de innerlijke dienst van God; en niets ligt minder op den weg eener christelijke Overheid dan een averechtsche en verkeerde wreedheid, waardoor zij de menschen tot huichelaars maakt en hen dwingt om met den mond te belijden, wat ze met het hart niet gelooven". Gewichtig in dit verband is voorzeker de bepaling, bij de Unie van Utrecht (1579) uitdrukkelijk tot grondwet van den Staat der Vereenigde Provinciën

aangenomen: dat een iegelijk bij zijn godsdienst ongemoeid zal mogen blijven, dat niemand wegens zijn geloof onderzocht of gestraft zal worden. Daarmee werd al wat naar inquisitie zweemt, voor eeuwig uit Nederland verbannen. Het geweten is steeds door allen als een ontoegankelijk heiligdom ontzien. Het voortplanten van hetgeen in de oogen der heerschende richting dwaling was, werd belet, maar het geloof er aan werd niet tot misdaad gerekend; zelfs liet men doorgaans geheel in overeenstemming met Voetius' gevoelen in den huiselijken kring de andersdenkenden vrijelijk hun godsdienst oefenen.[123]) Terecht merkt de commissie-Bavinck hierbij op, dat dit toch een inconsekwent systeem was. Wèl vrijheid van geloofsovertuiging, geen vrijheid van openbare godsdienstoefening — een onhoudbaar stelsel. Want alle religie brengt uit haar aard mede, dat zij niet alleen is inwendige dienst, maar ook uitwendige dienst. Wie den eerste toestaat, kan den tweede niet weren.[124])

En in de tweede plaats week Calvijn en weken onze vaderen af van de roomsche opvatting, dat de Paus als stedehouder van Christus de macht zou hebben over de Overheid en ook van die der Lutherschen, alsof de Overheid te zeggen zou hebben over de Kerk. Calvijn heeft het duidelijk en klaar gezegd, dat er tweeërlei regeering is: „de eerste, die in de ziel of in den inwendigen mensch gelegen is en het eeuwige leven betreft; en de tweede, die *alleenlijk* tot onderwijzing van de burgerlijke en uitwendige rechtvaardigheid behoort". De tegenstelling tusschen de roeping van den Staat en van de Kerk wordt door Calvijn scherp aangeduid: „Want gelijk geen stad of geen dorp kan bestaan zonder magistraat of politie, alzoo heeft ook de Kerke Gods zekere geestelijke politie en regeering van noode, *dewelke nochtans ganschelijk onderscheiden is van de burgerlijke* regeering".[125]) Zoo zijn dus, dit volgt uit Calvijns woord, de Overheid en de Kerk twee zelfstandige instellingen, die niet op elkanders gebied mogen ingrijpen. De consekwentie van deze onderscheiding van geestelijke regeering en burgerlijk bestuur was uiteraard, dat de gevallen, waarin de Overheid de ketters strafte, steeds meer zijn beperkt, dat men — in strijd met den eisch van artikel 36! — van doodstraf niets wilde weten, de geestelijke wapenen beter keurde dan het wereldlijk zwaard om de ketters te overwinnen; en dat men allengs ook tot de overtuiging kwam, dat de Overheid niet aan elke secte of Kerk, die opkwam, de vrije godsdienstoefening had te ontzeggen. Dit is steeds verder doorgegaan, zoodat we thans leven in een land van volledige godsdienstvrijheid, geheel in overeenstemming met wat in het rapport-Bavinck op *grond van Gods Woord* is betoogd; gelukkig ook in overeenstemming met de beginselen, met het Program van de Antirevolutionaire partij.

Hiermede zijn echter niet alle vragen, die bij een beschouwing over

---

[123]) R. FRUIN, t.a.p. bl. 246.
[124]) *Acta Generale Synode Utrecht*, 1905, bl. 300.
[125]) *Institutie* IV, 20, I en IV. 11, 1.

art. 36 kunnen rijzen, beantwoord. Vragen, die in één vraag kunnen worden opgenomen: hoe hebben de belijders van den Naam des Heeren, in verband met art. 36, na de wegneming van de gewraakte woorden, te oordeelen over de taak zoo ten aanzien van de Kerk als van de geheele burgerij? De commissie-Bavinck c.s. heeft aan deze vraag ook even haar aandacht gewijd, doch meende daarop niet te moeten ingaan. De commissie erkende gaarne, dat in den loop der historie zich een gansch andere verhouding tusschen Staat en Kerk ontwikkeld heeft dan in de dagen onzer vaderen en in verband daarmede bij velen de overtuiging zich gevestigd heeft, dat het niet de roeping der Overheid is om aan één bepaalde Kerk boven een andere de voorkeur te schenken of één bepaalde religie te verklaren tot religie van Staat. „Intusschen" [126]) — zoo gaat het rapport-Bavinck c.s. voort — „zou met zulk een negatieve uitspraak, gesteld, dat men haar in de Confessie wilde opnemen, het vraagstuk, dat hier aan de orde is, niet opgelost zijn. De Kerk zou, om aan de andere zijde misverstand af te weren, evenzeer verplicht zijn tegenover de *neutrale* Staatsidee de valsche scheiding van Staat en Kerk, het niet meer rekenen met de ordinantiën Gods met het volksleven en de ontkerstening van de gedoopte natiën, positief haar dogma te stellen, wat volgens den Woorde Gods de roeping der Overheid is. Juist op dit punt echter ontbreekt tot nog toe deze scherp belijnde, wel gefundeerde overtuiging, die alleen tot formuleering van een nieuw dogma leiden kan. Tal van vraagstukken komen hierbij aan de orde, die nog niet genoegzaam zijn doorgedacht en waaromtrent nog geen *communis opinio* is verkregen. Thans reeds een beslissing te willen nemen, zou een plukken zijn van de vrucht, vóórdat ze rijp was, een vooruitloopen op de leiding des Heiligen Geestes, die de Kerk in elke waarheid leiden moet."

Indien een commissie als deze, waarin twee kundige en bekwame godgeleerden als Dr. H. H. Kuyper en de nog steeds betreurde Dr. H. Bavinck met een staatsman als wijlen De Savornin Lohman zitting hadden, zich met zoo grooten schroom uitlaat over een beantwoording van de vraag, welke taak de christelijke Overheid heeft op religieus en ethisch gebied, of wat de verhouding moet wezen tusschen Staat en Kerk — dan behoort toch zeker wel ieder ander, die zich aan dergelijke beantwoording waagt, bescheidenheid en schuchterheid in hooge mate in acht te nemen. De theoloog Lingbeek, van wien Dr. de Visser eens getuigde, dat „hij niet op de hoogte van de dingen is" [127]), durft met zijn partij het probleem wel aan.

De Herv. (Ger.) staatspartij stelt in haar Statuten de Nederlandsche Hervormde Kerk in het middenpunt, in het centrum van alle volksbelangen. Van haar moet alles uitgaan, om haar concentreert zich alles. Geen bijzondere christelijke scholen meer, maar de openbare school met

---

[126]) *Acta*, t.a.p. bl. 275.
[127]) *Handelingen, Tweede Kamer* 1926—1927, bl. 591.

den Bijbel; vermeerdering van het aantal predikanten, natuurlijk alleen voor de Herv. Kerk, gesalarieerd uit de Schatkist; in eere herstelling van de Theologische faculteit ten bate alleen van de Hervormde Kerk; bij de benoeming van hoogleeraren rekening te houden met art. 36. Dus alles Gereformeerd, maar in Lingbeekiaanschen zin.

Daarmede hebben die menschen het groote probleem opgelost!...

Dr. Kuyper heeft eens van die zonderlinge dingen niet onaardig gezegd, dat zij een kettingredeneering vormen „uiterst eenvoudig en geen de minste inspanning of nadenken vereischende".[128]) De Herv. (Geref.) belijdenis is de zuivere belijdenis. Alleen wie zuiver belijdt, kan God naar waarheid dienen. De Overheid moet God dienen, dus moet ze alleen de Gereformeerde (Hervormde) belijdenis voorstaan, de bijzondere christelijke scholen niet meer erkennen, maar op de openbare school den Bijbel brengen, de heele en halve socialistische onderwijzers ontslaan en onderwijzers benoemen, die art. 36 onderschrijven. De Overheid kan haar taak niet vervullen dan door mannen, die zelf God kunnen dienen. Dat kunnen alleen wie zuiver van belijdenis en tot de Vaderlandsche Kerk behooren. Alzoo moeten alle officier, alle ambtenaar, alle openbare onderwijzer, kortom allen, die de Overheidsmacht uitoefenen, van Gereformeerde belijdenis zijn. En als ge die sluitreden dan teneinde hebt gebracht, dan geschiedt er... *niets,* dan blijft alles bij het oude, en is de uitwerking van uw woord... *nul*.....

Nul..... geldt dit toch eigenlijk ook niet de Staatkundig Gereformeerden? Lees maar eens, wat hun leider, de heer Kersten, in de Tweede Kamer zeide[129]): „Aan de Regeering in onze, krachtens wording en historie calvinistische natie, blijft zeker den eisch te stellen, ons volk te leiden naar de beginselen der aloude Gereformeerde Belijdenis, als geheel op Gods Woord gegrond. Het ligt niet in mijn bedoeling over die Gereformeerde Belijdenis, in zooverre zij de roeping der Overheid teekent, met name over art. 36 der Nederlandsche Geloofsbelijdenis, thans te spreken. Ik volsta met te verklaren, dat ik mij op die onveranderde aloude belijdenis wensch te gronden. Maar dan moet ik van de Landsoverheid den eisch stellen Gods Wet in het publieke leven te handhaven". Wat nu van zulk een orakeltaal te zeggen? Terwijl het, gelijk iedereen weet, zijn aanhoudend streven is de Anti-revolutionaire partij op Datheensche manier te verzwakken en dientengevolge het pleiten in 's Lands raadzaal voor een regeering naar den eisch van de ordinantiën Gods daaronder moet lijden, eischt hij tegelijk van de Overheid, dat zij het volk moet leiden naar de beginselen der Gereformeerde Belijdenis; maar zegt niet, wat hij en wat de Overheid daaronder hebben te verstaan, ook niet hoe en op welke wijze de 21 woorden uit art. 36 kunnen worden toegepast in een land als het onze, waar de voorstanders van de Nederlandsche Geloofs-

---

[128]) Dr. A. KUYPER, *De Gemeene Gratie* III, bl. 248.
[129]) *Handelingen,* Tweede Kamer, 1926—1927, bl. 599.

belijdenis een klein kuddeke, een zeer kleine minderheid vormen tegenover het groot aantal socialisten, vrijzinnigen en andere tegenstanders van onze Confessie. „Hij zal er thans niet over spreken" — en de Commissie van zijn partijgenooten, die een antwoord moest geven op tal van vragen, welke bij een toepassing van art. 36 rijzen, ook onder zijn eigen vrienden, laat de partij, laat alle partijen, laat ook de Overheid, van welke die toepassing wordt geëischt, in het duister. En zooals de haan kraait, piepen de kuikens: in de Staten, in de gemeenteraden. Artikel 36 moet gevolgd, toegepast worden door de Overheid — maar „het ligt niet in onze bedoeling over dat Artikel, in zooverre het de roeping der Overheid teekent, *thans* te spreken".

Thans niet — wanneer dan wel?

Deze vraag klemt te meer, aangezien het Program der Staatkundig Gereformeerden vrijwel het Program der Anti-revolutionaire partij nadert; en uit hun Program geenszins blijkt, dat zij, uitgezonderd natuurlijk de opvatting van artikel 36, ver van ons staan. Integendeel, wat daarin voorkomt van de roeping der Overheid ten aanzien van het onderwijs, van armenverzorging, van doodstraf, van vaccinedwang, en zoo veel meer, wijkt van onze anti-revolutionaire beginselen niet af, is zelfs uit ons Program overgenomen. Waarom dan die geweldige oppositie, niet tegen andere partijen, maar bepaaldelijk haast uitsluitend tegen onze Partij? Behalve dan inzake het overigens ook door ons aanvaarde Artikel 36, behalve de bekende zinsnede, waaromtrent het nog zou moeten blijken, of zij van de aloude Anti-revolutionaire Partij afwijken, indien zij er maar eens toe konden komen in het publiek mede te deelen wat zij onder en met dat artikel verstaan. Behalve dan die zinsnede schijnt er geen principieel verschil te bestaan. Met deze exceptie, dat de in hun Program opgenomen eisch, dat de Overheid geroepen zou zijn „in alle samenkomsten te verbieden het verbreiden van beginselen, die de eere Gods en het gezag der Overheid aanranden" bezwaarlijk de instemming zou kunnen verkrijgen van een Calvinist, van huis uit voorstander van de vrijheid. Zulk een eisch gaat toch al heel ver; zou bij uitvoering tot onduldbare aanranding van onze geestelijke vrijheid kunnen leiden; in de eerste plaats voor de belijders van den Naam des Heeren; en is trouwens bij geen mogelijkheid uit te voeren. De Overheid zou alsdan vast moeten beginnen met de vergaderingen van de Kamers, van de Staten en van de Gemeenteraden, waar herhaaldelijk beginselen worden verkondigd, die de eere Gods aanranden. En waar is de grens, en door wie en hoe zal uitgemaakt worden, dat dit in een vergadering geschiedt? Er zal, wil zulk een eisch tot zijn recht kunnen komen, een soort *inquisitie* moeten worden ingesteld. Hoe zal die inquisitie moeten zijn samengesteld? Uitsluitend uit oud-Gereformeerde menschen, of kan de lugubere taak van inquisiteurs soms aan de lieden van Ds. Lingbeek worden opgedragen? De vragen vermenigvuldigen zich hier. Doch vast staat, dat als dit nu „het oude licht" is — weren en uitroeien van valschen

godsdienst en ketters en voorts een inquisitoriaal onderzoek naar hetgeen op vergaderingen wordt gesproken — dit toch heel veel herinnert aan de sombere en duistere dagen, waarin onze vaderen onder Alva en Da Vargas zuchtten, zoodat wij, anti-revolutionairen, ons wel waarlijk mogen verheugen over „het nieuwe licht", dat in Gods gunst over ons is gaan schijnen.

Niet door kracht en geweld, maar door mijn Geest zal het geschieden — het schijnt wel, dat dit woord bij de politici van de Staatkundig Gereformeerden geen instemming meer kan vinden: het moet maar *met geweld geschieden.* Natuurlijk komt er van dat alles niets. Niemand denkt er aan op order van deze nieuwe geweldenaars om art. 36 te doen uitvoeren door de Overheid, zooals van die zijde, naar het schijnt althans, gewenscht wordt; niemand, ook niet onze r.k. landgenooten, die in dit opzicht heel wat geleerd hebben en daardoor ruimer staan dan de Staatkundig Gereformeerden; niemand denkt er aan den tijd van de middeleeuwen, zooals Mr. HEEMSKERK zoo juist opmerkte in de hiervoor vermelde Kamerzitting, om den tijd van de inquisitie te doen herleven, zooals Ds. Kersten c.s. wel moeten begeeren, krachtens hun geredeneer over „de 21 woorden".

Maar hieruit blijkt opnieuw, dat de politiek van beide zich noemende Gereformeerde of Hervormde Staatkundigen tot vage woorden en frasen zich bepaalt, op niets anders uitloopt, en *nul* tot uitkomst heeft.

In al de dingen, waaromtrent de Staatkundig Gereformeerden het met ons wel eens moeten zijn — onderwijs, vaccinedwang, stemdwang, vrouwenkiesrecht, doodstraf, zondagsheiliging, enz. — praten zij ons na, dikwerf daarbij zeer onpractisch en daardoor schadelijk en nadeelig voor de goede zaak, niet in acht nemende „tijd en wijze". En als zij het over art. 36 en „over Gods geboden" hebben, dan doen zij dat zeer bepaaldelijk met de bedoeling om het onzen anti-revolutionairen Ministers, Kamerleden, Burgemeesters, Wethouders, Gedeputeerden en Raadsleden lastig te maken, om tegenover socialisten en vrijzinnigen te laten uitkomen, dat de Anti-revolutionairen een beginselloos en karakterloos stelletje zijn.

Evenals de „stoere" Datheen tegenover den Vader des Vaderlands deed!

En als dan hun gevraagd wordt toch eens duidelijk te willen zeggen, wat zij, in tegenstelling met de Anti-revolutionairen, onder art. 36 en onder „Gods geboden" verstaan, dan krijgt men daarop geen antwoord, dan zullen ze „thans" daarop niet ingaan. Doch het doel is bereikt. Gelijk Datheen door Oranje te lasteren en diens werk af te breken, zoo meenen Datheens vereerders van thans de positie van het Calvinisme te kunnen verzwakken door ten overstaan van een menigte mannen en vrouwen, die van GROEN en KUYPER wel eens hebben hooren spreken, maar die allicht geen letter van hun geschriften gelezen hebben, smalend en minachtend te praten en te schrijven over den door God gezegenden arbeid van deze ontslapen voorgangers.

Nul — neen, erger dan nul is en moet de uitwerking zijn van de