

III. Antirevolutionaire ideologie en partijvorming (1870-1940)

Om inzicht te krijgen in de politieke ideologie die in de tweede helft van de negentiende eeuw in antirevolutionair orthodox-protestantse kring ontwikkeld werd, is het nodig kort in te gaan op enkele aspecten van het traditionele calvinisme.

1. Het traditionele calvinisme¹

In het traditionele calvinisme stonden drie begrippen centraal: schepping, zondeval en verlossing. Voorop stond dat God de wereld had geschapen opdat deze, door zich te ontplooien, hem zou eren. De mens speelde daarbij, als hoogste schepsel, een belangrijke rol: hij diende te heersen over de schepping om deze aan haar doel te laten voldoen. In zijn oorspronkelijke staat was de mens voor die taak adequaat uitgerust. Instinctief wist hij wat van hem verlangd werd. Op natuurlijke wijze zou de mens Gods bedoeling met de wereld ten uitvoer hebben gebracht, als hij niet in het paradijs zijn geboden had overtreden. Door deze 'zondeval' verbrak de mens de band met God, hetgeen tot gevolg had dat hij zijn natuurlijke kennis van wat God van hem verlangde verloor. De zonde heerste sindsdien op aarde. Maar na de schepping en de zondeval kwam de verlossing. God openbaarde zich opnieuw aan de mens, via de bijbel en zijn zoon Jezus Christus. Hierdoor kon de mens weer inzicht krijgen in Gods bedoeling met de wereld. Van een volledige terugkeer naar de paradijselijke toestand was echter geen sprake. Sinds zondeval en verlossing waren er twee krachten in de wereld werkzaam: die van God en die van de duivel.

Vanuit deze levensvisie leerde Calvijn (1509-1564) dat de mens de plicht had de wereld in te richten zoals God haar bedoeld had. Dit was een universele opdracht: de hele schepping moest God eren. Vandaar dat de gelovige volgens Calvijn van nature ook maatschappelijk actief moest zijn. Aan de strijd die zich in de wereldgeschiedenis afspeelde tussen God en de duivel moest de gelovige op alle terreinen des levens zijn steentje bijdragen.

Ten aanzien van de vraag hoe de mens kon weten wat God van hem verlangde, wees Calvijn in de eerste plaats op de bijbel. Daarin waren Gods geboden te vinden, die voor het menselijk leven een universele geldigheid

hadden. Calvijn beseftte dat de mens sinds de zondeval een onvolmaakt wezen was en dat hij Gods wil nooit volledig kon kennen, ook niet door gebruik te maken van de bijbel. Een interpretator van de openbaring als het kerkelijk leergezag in de katholieke kerk accepteerde hij dan ook niet. Iedere gelovige moest zich daarentegen persoonlijk verdiepen in de bijbel. Door er van jongs af aan mee vertrouwd te raken, kon het inzicht in Gods geboden steeds verder groeien. Ook uit de schepping en de geschiedenis konden Gods geboden worden afgeleid, maar deze konden eerst goed worden 'gelezen' vanuit een door de bijbel gevormde geest.

Het traditionele calvinisme was in zekere zin anti-intellectualistisch. De gelovige diende zich niet te verbazen wanneer de in de bijbel voorgeschreven normen hem in eerste instantie onlogisch voorkwamen. Hij diende ook in dat geval te buigen voor Gods woord en zich te troosten met de gedachte dat Gods wegen ondoorgrondelijk maar juist waren. Eén van de moeilijk te bevatten elementen van het calvinisme was de predestinatieleer: bij de geboorte van de mens was volgens Calvijn reeds door God bestemd of hij na zijn dood in de hemel of in de hel zou komen. Zijn levenswandel kon daaraan niets veranderen. Het eeuwige leven kon de mens dan ook niet 'verdiennen' door zogenaamde 'goede werken', maar werd hem slechts door Gods genade verleend. Het was geenszins de bedoeling van dit leerstuk dat de mens zich niet bekommerde om Gods geboden. Ondanks het feit dat alles voorbestemd was, was het zijn opdracht zijn gehele leven in te richten op de manier zoals God dat wilde.

Omdat aan Gods geboden een universele geldigheid werd toegeschreven, claimde het calvinisme, evenals hetatholicisme, ook op wereldlijk terrein de hoogste autoriteit. De ideale maatschappij was een calvinistische theocratie: een maatschappij waar de overheid er zorg voor droeg dat Gods geboden werden nageleefd. In het Genève van de zestiende eeuw probeerde Calvijn dit ideaal te verwezenlijken. De wereldlijke overheid had daar tot taak het calvinisme te beschermen en andere godsdiensten te bestrijden, waarbij in een enkel geval de brandstapel werd gehanteerd.

2. De synode van Dordrecht

In het begin van de zeventiende eeuw had het calvinisme in Nederland vaste voet gekregen. Ook andere protestantse richtingen hadden echter aanzienlijke aanhang verworven. Tijdens de synode van Dordrecht (1618-1619) werd er religieuze helderheid geschapen: niet alleen werd de inhoud van het calvinistische geloof in een drietal documenten vastgelegd (de zogenaamde *Drie formulieren van eenigheid*), ook werd bepaald dat de calvinistische kerk in de Republiek de publieke kerk zou zijn.

De Dordtse formulieren hebben tot diep in de twintigste eeuw een be-

langrijke rol gespeeld in het Nederlandse calvinisme – in zekere zin was hun functie vergelijkbaar met die van de encyclieken in de katholieke kerk. Zij bestonden uit de Heidelbergse catechismus, de Nederlandse geloofsbelijdenis en de ‘Dordtse leerregels’, die bedoeld waren als bestrijding van de minder rechtzinnige protestanten (de remonstranten).

De uitgangspunten van het calvinisme keerden in deze documenten terug. In de Nederlandse geloofsbelijdenis werden Gods soevereiniteit over de wereld en zijn alomtegenwoordigheid centraal gesteld. Niet alleen had God de wereld geschapen, maar ook alles wat op aarde gebeurde was conform zijn wil:

Wij gelooven dat die goede God, nadat Hij alle dingen geschapen had, dezelve niet heeft laten varen, noch den gevalle ofte der fortune overgegeven, maar stiert en regeert ze alzoo naar zijnen heiligen wille, dat in deze wereld niets geschiedt zonder zijne ordinantie.²

In de Heidelbergse catechismus werd zelfs gesteld dat er geen haar van het hoofd van een mens kon vallen zonder ‘den wille mijns hemelschen Vaders’.³

In de geloofsbelijdenis werd duidelijk gemaakt dat Gods wil in de eerste plaats in de bijbel te vinden was en dat er geen gelijkwaardige kenbron was:

Wij gelooven, dat deze H. Schrifture den wille Gods volkomenlijk vervat, en dat al ‘tgene de mensch schuldig is te gelooven om zalig te worden, daarin genoegzaam geleerd wordt.⁴

Verder werd gesteld dat de gelovige moest gehoorzamen aan de in de bijbel geopenbaarde geboden en deze niet op basis van de rede diende te vervormen. Gehoorzaamheid gold daarom in de calvinistische geloofsbeleving als een belangrijke deugd. Degenen die niet gehoorzaamden aan Gods geboden konden Zijn straf verwachten: God werd niet alleen omschreven als een God van liefde, maar ook als ‘eenen verschrikkelijken, onberispelijken en rechtvaardigen Richter en Wreker’.⁵

Met de synode van Dordrecht leek in de Nederlandse Republiek Calvijns theocratische ideaal gerealiseerd te worden. De soep werd echter niet zo heet gegeten als zij werd opgediend. Weliswaar werden openbare godsdienst-uitoefeningen van andere religies verboden en konden staatsfuncties slechts door leden van de gereformeerde kerk worden uitgeoefend, maar ten aanzien van doopsgezinden, katholieken en andere religieuze stromingen trad

de overheid tolerant op.⁶ De Hollandse kooplieden en regenten waren blijkbaar meer geïnteresseerd in vrede en rust dan in godsdienstige haarkloverijen.⁷ De rechtzinnige calvinisten, die overigens niet veel meer dan tien procent van de bevolking uitmaakten, konden het theocratische ideaal dan ook bij lange na niet realiseren.

3. Groen van Prinsterer

Het calvinisme bleef tot de Franse tijd de rol van semi-staatsreligie vervullen. Na 1795 werd de scheiding van kerk en staat doorgevoerd. Na de bevrijding van Nederland in 1813 kreeg het calvinisme zijn bevoorrechte positie niet meer terug, tot spijt van de rechtzinnige protestanten. Willem I voerde een systeem in waarbij de diverse gezindten (protestanten, katholieken, joden) gelijke rechten kregen. Tegelijkertijd probeerde hij met het *Algemeen Reglement voor de Nederlandse Hervormde Kerk* uit 1816 zijn ideaal van een door de staat gereguleerd, geprotegeerd en gefinancierd kerkelijk leven wat de protestanten betreft tot werkelijkheid te brengen. Willem I werd feitelijk hoofd van de kerk, waarmee zij ver verwijderd raakte van haar traditionele 'democratische' organisatie.⁸

Een nog grotere bron van onvrede voor de calvinisten vormde de afbraak van de traditionele theologie die in de negentiende eeuw plaatsvond. Tal van theologen binnen de Nederlandse Hervormde Kerk, zoals de gereformeerde kerk sinds 1816 werd genoemd, kwamen tot inzichten die ver verwijderd waren van het traditionele calvinisme. Met name aan de universiteiten van Groningen en Leiden kwam deze moderne theologische richting, meestal 'het modernisme' genoemd, tot ontwikkeling.⁹ In de jaren dertig en veertig van de negentiende eeuw trokken deze theologen bijvoorbeeld de alomtegenwoordigheid van God in twijfel. In het uiterste geval leidde dit tot de opvatting dat God de wereld na de schepping aan haar lot had overgelaten. Anderzijds werd het karakter van de bijbel als goddelijke openbaring gerelativeerd. Veel in de bijbel werd slechts symbolische waarde toegeschreven. De wonderen waren geen echte wonderen, maar moesten of als natuurverschijnselen worden verklaard of symbolisch worden geïnterpreteerd; het scheppingsverhaal moest niet letterlijk worden genomen. In het uiterste geval leidde dit tot het in twijfel trekken van het goddelijke karakter van Jezus, zijn wederopstanding en het eeuwige leven.

Uit protest tegen het modernisme begonnen de orthodoxen in de hervormde kerk, die vasthielden aan de traditionele leer, zich in de loop van de negentiende eeuw te organiseren. Een eerste uiting hiervan was het Réveil. Deze beweging was rond 1810 ontstaan in franstalig Zwitserland als reactie op de Franse Revolutie. Zij legde de nadruk op het irrationele karakter van het geloof en wilde vasthouden aan de traditionele belijdenis. Ook in

Nederland kreeg het Réveil met enige vertraging invloed, met name in de hogere kringen, via personen als W. Bilderdijk (1756-1831), I. da Costa (1798-1860) en G. Groen van Prinsterer (1801-1876). Een tweede orthodoxe reactie was de Afscheiding. Uit onvrede met de synode, die krachtens het reglement van Willem I geen uitspraken deed over theologische twisten, stichtten een aantal orthodoxe dominees in 1834 een eigen kerkgenootschap. De afgescheidenen wilden onverkort vasthouden aan de Dordtse formuleren. Mede door vervolging van overheidswege kon de Afscheiding niet uitgroeien tot een massabeweging. Tot een krachtige organisatie kwam de orthodoxie aanvankelijk dan ook niet.

In de loop van de negentiende eeuw begonnen de orthodox-protestanten zich ook in politiek opzicht te roeren. De aristocraat Groen van Prinsterer was hier de voorloper. Rond het midden van de negentiende eeuw begon hij zich te verzetten tegen de maatschappelijke invloed van het verlichtingsdenken.¹⁰ Groen zag de Verlichting als de geïnstitutionaliseerde afwending van Gods wil. Omdat het verlichtingsdenken uitging van de menselijke rede en niet van Gods geboden, representeerde het voor hem de zonde. Een politiek die slechts gebaseerd was op de rede moest volgens hem – vanwege de werking van de zonde – op den duur funeste gevolgen hebben.

Groen voelde zich verplicht om als orthodoxe rots in de verlichte branding te pleiten voor een onvoorwaardelijke onderwerping aan Gods geboden. Hij verzette zich krachtig tegen begrippen als volkssoevereiniteit en de autonome rechten van de mens. Dergelijke standpunten noemde Groen 'revolutionair', omdat de juiste ordening werd omgedraaid: in plaats van Gods wil werd die van de mens centraal gesteld. Zijn eigen standpunt noemde Groen daarom *anti*-revolutionair. Daarnaast noemde hij zichzelf ook christelijk-historisch. Getrouw aan het calvinisme meende hij namelijk dat de loop van de geschiedenis door God werd bepaald. Het historisch gegroeide kon daardoor in grote mate gelijkgesteld worden met Gods wil. Omdat de Franse Revolutie op brute wijze had gebroken met de historische ontwikkeling, was deze voor Groen in strijd met Gods wil. In zijn verzet tegen de revolutie wilde hij zich aansluiten bij het historisch gegroeide. Speciaal voor Nederland moest zijns inziens de calvinistische draad die in 1795 was losgelaten weer worden opgepakt, opdat de natuurlijke ontwikkeling van de Nederlandse staat kon worden voortgezet.

Groen streefde uiteindelijk naar de herkerstening van de Nederlandse samenleving, maar het bleef bij hem ten aanzien van dat ideaal aanvaankelijk bij een vrome gedachte; het ontbrak hem aan een concrete strategie. In eerste instantie bleven zijn politieke activiteiten voornamelijk beperkt tot verzet tegen het verlichtingsdenken, zonder dat hij positief aangaf wat er in

Nederland diende te gebeuren. Zijn aarzelende aanzetten tot politieke machtsvorming ondervonden echter een krachtige stimulans in de schoolstrijd, die in de tweede helft van de negentiende eeuw de Nederlandse politiek domineerde.

4. De schoolstrijd

De orthodox-protestanten hadden uitgesproken opvattingen over het onderwijs: dit diende in calvinistische geest te worden verzorgd. Naarmate verlichte standpunten meer invloed kregen dreigde in hun ogen het christelijke karakter van het onderwijs te verwateren. Over de vraag hoe dit kon worden voorkomen liepen de meningen onder de protestanten uiteen.¹¹

Sommigen verdedigden een theocratisch standpunt. Volgens hen diende de overheid het calvinistische karakter van het onderwijs te bewaken. Er moesten verplichte staatsscholen komen, die het onderwijs naar calvinistische snit zouden inrichten. Dit standpunt was even traditioneel als irreeël. In het Nederland van 1850 was het traditionele calvinisme een te marginaal verschijnsel geworden om dit ideaal succesvol te kunnen nastreven. Andere protestanten streefden eveneens naar christelijke staatsscholen, maar verstonden daar iets anders onder. Zij beschouwden gewetens- en godsdienstvrijheid als de meest wezenlijke protestantse waarden. Het onderwijs op de staatsscholen moest van deze verdraagzame christelijke geest doortrokken zijn. Volgens de 'ethische' protestanten, zoals de aanhangers van dit standpunt werden genoemd, dienden de verschillende gezindten in de staat hetzelfde onderwijs te volgen. Zij wilden de kerstening van de samenleving verwezenlijken via de geleidelijke doorwerking van de christelijke beginselen.

Rond Groen ontstond een derde stroming. Aanvankelijk had hij het theocratische standpunt ingenomen. Later onderkende ook hij de rechten van andersdenkenden en streefde hij naar een facultatieve splitsing van de staatsschool naar drie typen scholen van staatswege: een protestantse, een katholieke en een joodse. Naar aanleiding van een door de ethische protestant J.J.L. van der Brugghen voorbereide wet veranderde Groen echter van mening. Volgens deze in 1857 aangenomen wet moest de openbare school als regel en de bijzondere school als uitzondering worden beschouwd, terwijl bovendien de laatste niet door de staat gefinancierd werd. In deze wet zag Groen de secularisatie van de staat vorm krijgen. Dit bracht hem tot de overtuiging dat de staat, zich ontpopt hebbende als onchristelijk, neutraal moest worden: zij diende zich volledig te onthouden van geestelijke beïnvloeding van de bevolking. Ook de openbare staatsschool moest daarom neutraal worden. Hiertoe diende artikel 23 van de wet-Van der Brugghen, waarin gesteld werd dat de staatsschool tot doel had de 'opleiding tot chris-

telijke en maatschappelijke deugden', verwijderd te worden. Het was voor Groen dus alles of niets. Met dit standpunt vervreemde Groen zowel de theocraten als de ethischen van zich. Voor de eersten was een neutrale staat niet te accepteren, terwijl de tweeden Groen verweten de openbare school tot een onchristelijk instituut te maken.

Ditselfde conflict tussen ethischen en volgelingen van Groen vond enkele jaren later plaats in de in 1861 opgerichte organisatie ter verdediging van de bijzondere school, Christelijk Nationaal Schoolonderwijs (CNS). Aanvankelijk werkten in deze organisatie ethischen (die op zichzelf niets tegen de bijzondere school hadden) en volgelingen van Groen samen. Op een vergadering van CNS in 1869 werd door de jonge predikant Abraham Kuyper de zaak op de spits gedreven: om de openbare school neutraal te maken moest artikel 23 uit de schoolwet van 1857 worden verwijderd, omdat de overheersende staatsidee 'satanisch' was. Enkele CNS-leden uit de ethische hoek gingen dit te ver. Zij verlieten de organisatie.

De keuze die Groen naar aanleiding van de wet-Van der Brugghen maakte, had grote consequenties. Hij deed voorlopig afstand van het theocratische ideaal, omdat er zijns inziens van een onchristelijke overheid weinig goeds was te verwachten. Als alternatief zocht hij de afwending van de staat: de orthodoxen dienden eigen scholen op te richten, ook al moesten zij die zelf financieren. Ook op politiek gebied begon Groen na 1857 de afzondering te zoeken. Naast de conservatieve en liberale richtingen was er sinds het midden van de negentiende eeuw sprake van een 'antirevolutionaire' richting in de Nederlandse politiek. Niet alle parlementariërs die hieronder werden geschaard hingen echter Groens standpunt aan. Voor de verkiezing van de Tweede Kamer in 1871 karakteriseerde Groen daarom slechts drie kandidaten als echte vertegenwoordigers van de antirevolutionaire richting. Onder hen bevond zich Kuyper. Dit deed Groen omdat hij van mening was dat een aantal als antirevolutionair te boek staande Kamerleden te veel tegen de conservatieve stroming aanleunde. Met name hun weigering actie te ondernemen tegen artikel 23 uit de schoolwet was voor hem reden deze protestanten als niet-volwaardige antirevolutionairen te beschouwen. Groen koos in 1871 dus ook op politiek gebied voor het isolement. Ondanks het feit dat geen van de drie aanbevolen kandidaten een zetel wist te behalen, wordt dit moment toch een keerpunt in de geschiedenis van de antirevolutionaire richting genoemd, omdat zij zich hiermee losweekte van de conservatieven.¹² Een nog veel belangrijker keerpunt werd echter bereikt toen Abraham Kuyper de leiding van de antirevolutionaire beweging van Groen overnam.

5. Abraham Kuyper en het neocalvinisme

Meer nog dan Groen van Prinsterer heeft zijn opvolger Abraham Kuyper (1837-1920) het karakter van de antirevolutionaire beweging bepaald. Soms wordt Groen gepresenteerd als de denker van de antirevolutionairen en Kuyper als hun organisator. Vergeten wordt dan dat onder invloed van Kuyper de beweging ingrijpend veranderde. Hij zorgde er namelijk voor dat zij een *neocalvinistisch* karakter kreeg.¹³

Er kan van neocalvinisme worden gesproken omdat Kuyper op twee punten brak met het traditionele calvinisme. In de eerste plaats ontwikkelde hij, in navolging van Groen, een andere visie op de staat. Waar in het traditionele calvinisme de staat de plicht had de bevolking het ware geloof op te leggen en het ongeloof te bestrijden, meende Kuyper dat de staat, omdat hij onchristelijk was geworden, in geestelijk opzicht neutraal moest worden. Dit punt was zo wezenlijk dat zelfs de Nederlandse geloofsbelijdenis, één van de Dordtse formulieren, werd aangepast. Op de synode van 1905 te Utrecht zou uiteindelijk een deel van de passage uit de geloofsbelijdenis die betrekking had op de rol van de staat bij de bestrijding van het ongeloof tussen haakjes worden gezet.

Het tweede punt waarop Kuypers denkpatroon afweek van het traditionele calvinisme betrof de kenbaarheid van Gods geboden. Volgens het traditionele calvinisme was het de mens vanwege de erfzonde niet gegeven Gods geboden objectief te kennen. Weliswaar had de verlossing een remmende werking op de zonde, maar het volledig kennen van Gods wil was ook na de openbaring onmogelijk. Ofschoon Kuyper niet om de werking van de zonde heen kon, trachtte hij die toch te minimaliseren, althans wat de ware gelovigen betreft. Hiertoe zocht hij naar een manier om de kennis van Gods geboden te objectiveren.

Kuyper had grote bezwaren tegen christenen die meenden dat iedereen zijn eigen inschatting van Gods geboden kon maken. In de gelovige die op die manier met de bijbel omging had hij geen enkel vertrouwen:

Hij leest die Schrift, hij denkt er op eigen gelegenheid over na, en beproeft nu zelf, wat voorstelling omtrent de wereld en 's werelds loop hij zich daaruit te vormen heeft.

Door op deze manier met de bijbel om te gaan stond het iedereen vrij zijn eigen conclusies uit Gods woord te trekken en konden de gelovigen nooit tot 'eenheid en samenhang in hun voorstelling' komen. Te hooi en te gras zou men tot opinies komen, 'op den klank van dezen of genen tekst afgaande'. Er was daarom volgens Kuyper behoefte aan een methode die de

mens in staat stelde op systematische wijze tot kennis van Gods wil te komen. Kuyper:

Voor dat doel komt het dus aan op een principieele, wel samenhangende, en op het leven toegepaste kennis van den inhoud der Schrift. Het is dan niet genoeg dat ge zegt: Wij zijn het er saam over eens, dat de Schrift ons leiden moet, maar ge moet nader bepalen, hoe ge te weten komt, wat die Schrift wil en bedoelt.

Volgens Kuyper vormden de bijbelse geboden een stelsel, waarvan de delen in vast onderling verband stonden. Eén individu kon dat stelsel onmogelijk doorgronden. Daarom was er behoefte aan een 'welbedoordachte hermeneutiek', op basis waarvan men gezamenlijk tot een steeds beter begrip van het stelsel kon komen en uiteindelijk tot een complete levens- en wereldbeschouwing. Deze hermeneutiek werd volgens Kuyper gevormd door de 'gereformeerde beginselen':

Neemt ge (...) de Gereformeerde beginselen als grondslag aan, dan hebt ge u over al deze vraagstukken van uitlegging uitgesproken, en weet ge hoe ge saam den zin en de openbaring der Schrift omtrent den mensch en de verhouding waarin God hem geplaatst heeft, verstaat.¹⁴

Over de vraag wat Kuyper precies verstond onder de gereformeerde beginselen is hij nooit duidelijk geweest. Uit zijn geschriften is echter wel het een en ander te destilleren. In ieder geval behoorde de opvatting ertoe dat de bijbel de belangrijkste kenbron was van Gods geboden. Ook in de geschiedenis en de natuur openbaarde God zich, maar deze bronnen kon de mens pas lezen vanuit een door de bijbel gevormde geest. Een ander gereformeerd beginsel leerde uit welke boeken de bijbel bestond; de zogenaamde 'apocriefe boeken' hoorden daar bijvoorbeeld niet bij. Voorts was de goddelijke autoriteit van de bijbel een gereformeerd beginsel. Een laatste beginsel leerde hoe de bijbel geïnterpreteerd moest worden. Zij moest worden gezien als een organisch geheel en diende in haar totaliteit te worden beschouwd. De gereformeerde beginselen gezamenlijk leerden op welke manier men tot kennis van Gods geboden kon komen, ze vormden hiertoe het instrumentarium. Zij moeten dus goed worden onderscheiden van Gods geboden.¹⁵

Een belangrijke vraag is wie bepaalde hoe de gereformeerde beginselen moesten worden toegepast. Volgens Van Weringh zag Kuyper zichzelf als de interpretator van de gereformeerde beginselen.¹⁶ De Bruijn concludeert

iets soortgelijks als hij stelt dat Kuyper een wereld schiep, 'waarin zijn woord wet was'.¹⁷ De gereformeerde beginselen kunnen gezien worden als een kunstgreep van Kuyper, die hij nodig had om tot een objectivering van Gods geboden te komen. Hij was van mening dat God zelf de gereformeerden te hulp gekomen was bij het vinden van die beginselen:

Het is onder het koninklijk bestel van den Christus, dat in zijn kerk deze pluriforme uitteekening van het stelsel Gods, *uit de Schrift*, opkwam. En het is onder de voorlichting van den Heiligen Geest, dat steeds helderder werd ingezien, welke paden doodloopen, en langs welke paden de belijders van Christus van kracht tot kracht kunnen voortgaan. En daarom weigeren ze het weefsel van het voorgeslacht *weer* uit te trekken, om telkens een nieuw weefsel op te zetten, maar weven ze stil en rustig aan het oude weefsel voort.¹⁸

Kuyper erkende dat er ook andere samenhangende voorstellingen van Gods stelsel waren, zoals de katholieke en de lutherse, maar zag de gereformeerde leer als 'de hoogste, de zuiverste, de meest adequate uitdrukking (...) van wat God ons in zijn Woord heeft geopenbaard'.¹⁹

Door te claimen dat via de gereformeerde beginselen de mens tot objectieve uitspraken over Gods geboden kon komen, brak Kuyper in zekere zin met het anti-intellectualistische karakter van het calvinisme. Kuyper ging echter niet geheel voorbij aan de zonde. Hij gaf bijvoorbeeld toe dat men

tot de volmondige bekentenis (moet) komen, dat het *Woord Gods*, hoe volkomen in zichzelf ook, juist omdat het slechts *zondaren* vindt, in de diepte van zijn beginselen nooit volkomen kan worden verstaan, en dat het stelliglijk, en met zekerheid, en eens voorgoed, voor alle eeuwen en voor alle landen, muurvast opmaken en formuleren en decreteren van de rechtsbeginselen of ordinantiën ons in dit Woord geopenbaard, kortweg tot de *onmogelijkheden* behoort.²⁰

Er zijn tal van citaten te geven waaruit blijkt dat Kuyper van mening was dat de zonde een volledige kennis van Gods geboden in de weg stond. Kuypers opvattingen waren dus tegenstrijdig. Hij heeft dit trachten op te lossen door een onderscheid te maken tussen een algemene en een bijzondere openbaring.

God openbaarde zich volgens Kuyper op twee manieren. In de eerste plaats via de 'algemene openbaring': in de natuur, de geschiedenis en het menselijk geweten. En in de tweede plaats via de 'bijzondere openbaring',

waarmee hij de bijbel bedoelde. Volgens Kuyper was de remmende werking van de zonde voor de bijzondere openbaring veel minder groot dan voor de algemene. Op basis van de bijzondere openbaring, waarvan alleen de ware gelovigen gebruik konden maken, was Gods wil zelfs 'tot op een zeer belangrijke hoogte' kenbaar.²¹ Jan Romein noemde de algemene openbaring 'de sordine op de paradijsvloek', omdat dankzij haar de calvinisten met andersdenkenden konden samenwerken. Er is echter ook veel voor te zeggen om deze betiteling juist aan de bijzondere openbaring te geven, aangezien het volgens Kuyper uiteindelijk slechts dankzij deze vorm van openbaring voor de mens mogelijk was om – ondanks de erfzonde – tot systematische kennis van Gods geboden te komen.²²

Ook ten aanzien van het gebruik van de bijzondere openbaring deed Kuyper tegenstrijdige uitspraken. Zo bepleitte hij soms een rationele omgang met de bijbel (via de gereformeerde beginselen), soms een mystieke. In de bijbel kon niet rechtstreeks, als in een wetboek, worden nageslagen wat de gelovige te doen stond. De bijbel diende als een organisch geheel te worden beschouwd, dat slechts in zijn totaliteit kon worden verstaan. Het trekken van conclusies aan de hand van één bijbelcitaat was daarom onmogelijk, want 'zelf stuit wie enkel tekst naast tekst legt, gedurig op geheel tegenstrijdige uitspraken'.²³ Door dicht bij de bijbel te leven kon de gelovige steeds duidelijker Gods wil voor ogen krijgen. Door van jongs af aan in contact te komen met de bijbel diende het besef van Gods wil geleidelijk te groeien. Deze mystieke werking van de bijzondere openbaring vatte Kuyper als volgt samen:

Zijn 'Woord' zoekt niet 's mensen verstand, niet zijn gevoel, niet zijn geweten, niet zijn verbeelding, maar die allen saam. Het woord Gods glijdt af langs alle geleidraden, baant zich een weg door alle toegangen van ons wezen en gaat door tot de binnenste samenvoegselen der ziel. Het woord Gods wil tot den mensch zelf, tot den geheelen mensch, spreken, en zoekt hem daarom op in het diepst verborgene van zijn wezen.²⁴

Kuyper had het onderscheid tussen algemene en bijzondere openbaring nodig om duidelijk te maken waarom de ware gelovigen kennis van Gods geboden konden krijgen. Op basis van de bijzondere openbaring (en de samenhang daarvan met de algemene openbaring) en de gereformeerde beginselen kon men ook op profaan terrein opereren met Gods geboden.

6. *Antirevolutionaire ideologie*

Kuyper ging in het objectiveren van Gods geboden veel verder dan Groen.

De laatste had sterke aarzelingen gehad om geloof en politiek rechtstreeks met elkaar te verbinden. Bij zijn politieke activiteiten had hij zich voornamelijk met het onderwijs beziggehouden. Bij andere kwesties was het zijns inziens minder duidelijk wat Gods geboden eisten. Kuyper dacht daar anders over. Hij was van mening dat vanwege de kennis van Gods geboden de calvinisten een geheel eigen benadering van de politiek hadden.

Toen Kuyper in de jaren zeventig van de negentiende eeuw de eerste aanzetten deed tot het ontwikkelen van een antirevolutionaire ideologie, verzette Groen zich aanvankelijk daartegen.²⁵ Na het verkiezingsdebacle van 1871 schreef Kuyper al in het kerkelijke weekblad *De Heraut* dat de antirevolutionairen behoefte hadden aan een eigen politiek program en een eigen partijorganisatie. Groen stond hier uiterst gereserveerd tegenover, met name omdat hij vreesde dat vertegenwoordigers van zo'n partij hun vrijheid zouden verliezen. Zo dachten overigens de meeste antirevolutionairen erover. In 1874 mislukte dan ook een poging van Kuyper om de antirevolutionaire Kamerleden te organiseren rond een politiek program. Enkele jaren later stemde wel een groep antirevolutionaire kiesverenigingen in met een door hem opgesteld program (*Het Program*). Dit resulteerde in 1879 in een landelijke organisatie van antirevolutionaire kiesverenigingen: de ARP.

Over de vraag in hoeverre Kuyper met zijn program een antirevolutionaire ideologie ontwikkelde bestaat onenigheid. Kossmann is van mening dat Kuypers denken zulke 'grove tegenstrijdigheden' kende dat men van een ideologie nauwelijks kan spreken.²⁶ De Bruijn meent echter dat Kuyper met *Het Program* een 'solide basis voor de antirevolutionaire politiek' leverde.²⁷ Dit laatste standpunt lijkt beter houdbaar, te meer daar Kuyper vanaf 1878 uitgebreide commentaren schreef op *Het Program*. In 1879 bundelde hij deze in *Ons Program*.

In Kuypers politieke visie stond voorop dat God soeverein was op alle terreinen des levens. God had normen geschapen – Kuyper noemde ze ordinantiën – die het gehele leven moesten bepalen. 'Wat nu', zo vroeg hij zich af, 'is voor den calvinist het geloof in die ordinantiën Gods?' Zijn antwoord:

Niets anders dan de onwrikbaar in het hart gefundeerde overtuiging, dat *alle* leven eerst door God uitgedacht, en eerst daarna door God verwezenlijkt is, en dat deswege in alle geschapen leven een van God voor dat leven bestelde wet ligt.²⁸

Er waren volgens Kuyper onder andere ordeningen Gods voor het menselijk lichaam, voor het denken, voor de kunst en voor het zedelijk leven.

Deze normen waren niet zo algemeen dat zij de concrete beslissingen aan het individu overlieten, maar bepaalden volgens Kuiper 'op zedelijk terrein tot in het kleinste en bijzonderste afdalend' hoe de mens moest leven.²⁹ De allesbepalende strijd in de wereldgeschiedenis was die tussen hen die Gods geboden erkenden en hen die deze in de wind sloegen. Deze tegenstelling duidde hij aan als de 'antithese'. Ook in de politiek liep er volgens Kuiper een scheidslijn tussen hen die zich op Gods geboden oriënteerden en hen die dat niet deden.

Omdat God soeverein was ontleende de staat volgens Kuiper zijn gezag niet aan de wil van de meerderheid van de bevolking maar aan God. God had de staat in het leven geroepen om de werking van de zonde af te remmen. De staat was echter niet almachtig. Zo moest zij in ieder geval Gods geboden in acht nemen. De macht van de staat werd verder ingedamd door het beginsel van de 'sovereiniteit in eigen kring'. Volgens Kuiper bestond de maatschappij uit diverse kringen (gezin, staat, kerk, etc.) die elk van God een bepaald gezag hadden gekregen en daarom ten opzichte van elkaar in principe autonoom waren. Zo was het de staat niet toegestaan in te grijpen in het gezinsleven of in dat van de kerk. Deze visie op de overheid is het belangrijkste element van de antirevolutionaire ideologie. De diverse kringen moesten in de maatschappij de ruimte krijgen om als verantwoordelijke organisaties hun activiteiten op eigen terrein te ontplooiën. Vanuit deze leer kwam Kuiper tot een organische maatschappijvisie. De diverse kringen in de maatschappij waren zelfstandig, maar konden niet zonder elkaar. Gezamenlijk vormden zij één geheel. De staat was niet meer dan één van deze kringen en mocht niet van bovenaf de ideale maatschappijordening opleggen.

De scheiding van kerk en staat was een logische consequentie van Kuipers denken. Dit betekende niet dat geloof en politiek niets met elkaar te maken hadden, integendeel. Het betekende slechts dat kerk en staat zich niet rechtstreeks met elkaar dienden te bemoeien. Indirect was er echter wel een band: via het geweten van de gelovigen.

Uitgaande van deze grondbeginselen ontwikkelde Kuiper in *Ons Program* een antirevolutionaire visie op de school, de defensie, de financiën, het kiesrecht, de buitenlandse politiek, de koloniën, het zedelijk leven, etc. Sinds *Ons Program* kan men dan ook spreken van een antirevolutionaire ideologie.

7. Bovenmenselijke status en universele functie

Omdat Gods geboden objectief waren te achterhalen, was het volgens Kuiper mogelijk om, overal waar er twee meningen waren, 'krachtens de vaste beginselen (...) de ééne mogelijkheid goed, de andere af te keuren'.³⁰

Antirevolutionairen schroomden dan ook niet hun politieke standpunten te vereenzelvigen met Gods wil. De absolute geldigheid van Gods geboden werd ook aan de daarop gebaseerde politieke visie toegeschreven. In een gedenboek is bijvoorbeeld te lezen:

Ons Program is geen uitvinding van mensen en de beginselen daarin vervat zijn geen spinsels van het menselijk brein, zooals dit bij de linksche partijen het geval is, maar zij zijn ontleend aan het onveranderlijk en eeuwig blijvend woord van God.³¹

Even verderop staat zelfs:

Wanneer zich in een volk een partij geformeerd heeft, die deze eeuwige beginselen belijdt, dan is die partij zelf een goddelijke creatie, vrucht van de werking des Heiligen Geestes in de harten der geloovigen, die door Hem in contact met deze beginselen zijn gebracht en onder Zijne leiding zijn vereenigd en georganiseerd, om op staatkundig terrein te arbeiden tot verheerlijking van den Naam des Heeren, tot bevordering van de komst van Gods Koninkrijk en tot zegen voor land en volk.³²

Net zoals het calvinistische geloof het religieuze leven volledig bepaalde, had de antirevolutionaire ideologie volgens Kuyper een universele politieke functie. De bijbel gaf niet op elke vraag een pasklaar antwoord, maar elk politiek strijdpunt moest wel bezien worden vanuit het antirevolutionaire interpretatiekader. De antithese was volgens Kuyper de 'geheel de staatkundige positie beheerschende tegenstelling'.³³

Een voorbeeld van de manier waarop Kuyper een link legde tussen de bijbel en de concrete politiek vormt zijn opvatting over vrijhandel. In 1913 hield hij een rede, waarin hij uitlegde waarom het systeem van vrijhandel, zoals de Engelsen dat voorstonden, indruiste tegen 'Gods Heilige orde'. De bijbel leerde namelijk dat het Gods bedoeling was geweest dat er op aarde verschillende volkeren naast elkaar leefden en dat er naties ontstonden. De geschiedenis van de toren van Babel toonde aan dat de mens niet moest proberen daaraan te ontsnappen. De logische consequentie van het naast elkaar leven van diverse volkeren was volgens Kuyper het heffen van tarieven aan 's lands grenzen. Vandaar dat volgens Kuyper de Heilige orde van God het heffen van tarieven vereiste:

En daartegenover nu is de Vrijhandel, als dogma uit den menschelijken bajert opgedoken, er op uit om deze Heilige orde teniet te

doen en nogmaals op te richten wat God zelf bij Babels torenbouw eerst gevonnist heeft, en toen neersloeg.³⁴

Bij de beschrijving van de katholieke ideologie is gebleken dat het toeschrijven van een bovenmenselijke status en een universele functie aan die ideologie consequenties had voor de politieke opstelling van de gelovigen. Diezelfde consequenties kunnen ten aanzien van de antirevolutionaire ideologie worden getrokken. Zo was het volgens Kuiper voor de gelovige een gewetensplicht de realisering van de eigen ideologie te bevorderen. Ook de exclusiviteitspretentie was aanwezig: de antirevolutionaire ideologie werd gepresenteerd als de enige juiste oplossing voor de ellende in de wereld. Doordat de wereld zich sinds de Franse Revolutie van God had afgewend, ging zij haar ondergang tegemoet. Slechts een terugkeer naar Gods geboden kon redding bieden. Indien dat zou gebeuren kon in de toekomst een christelijke staat ontstaan. Ofschoon in het neocalvinisme geen ruimte was voor een neothomistisch optimisme zoals dat door de katholieken werd uitgedragen, is er in een toelichting op het beginselprogramma wel te lezen:

En het is niet onmogelijk, dat God ons kleine volk en de groote mannen, die Hij aan ons volk gaf, gebruiken wil om de publieke opinie in Europa te zuiveren.³⁵

De belangrijkste consequentie betreft echter die voor de partijvorming. Omdat de realisering van de christelijke staat afhankelijk was van de mate waarin christenen zich politiek zouden uiten, was eigen partijvorming noodzaak geworden, zo beweert Schutte.³⁶ Elders noemt hij antirevolutionaire partijvorming een 'vanzelfsprekend uitvloeisel' van Kuipers neocalvinisme.³⁷ Kuiper was inderdaad van mening dat zolang slechts een minderheid van de Nederlandse samenleving de calvinistische levensbeschouwing aanhing, de vorming van een eigen partij noodzakelijk was:

Partijvorming wordt plichtmatig, indien uw beginsel, de moeder-gedachte van uw denkbeelden, (...) door de toongevende kringen om u heen geïgnoreerd, ondermijnd of bestreden wordt.³⁸

Elders noemt Kuiper partijvorming in een wereld 'waarin de zonde woont' een 'onafwijsbare noodzakelijkheid'.³⁹

8. *Verzuilingstheorieën*

Zoals bekend achtte Kuiper niet alleen partijvorming 'plichtmatig', maar ook het oprichten van onder andere een eigen krant (*De Standaard*, 1872),

een eigen universiteit (de Vrije Universiteit, 1880) en een eigen kerkgenootschap (de Gereformeerde Kerken in Nederland, 1892). Over de motieven achter deze organisatiedrang bestaat in de literatuur geen eenstemmigheid.

Evenals bij het onderzoek naar de katholieke verzuiling is bij dat naar de gereformeerde van oudsher de nadruk gelegd op het emancipatiemotief. Hendriks' studie *De emancipatie van de gereformeerden* is hier de belangrijkste exponent van. Hendriks ziet het herkersteningsmotief als een bijverschijnsel van het emancipatiestreven. Van een emancipatiebeweging werden de gereformeerden na 1900 een 'naar dominantie strevende minoriteit'.⁴⁰ In *De Voormannen* (1972) levert de socioloog D.Th. Kuiper kritiek op deze analyse. Naar zijn mening was het streven de Nederlandse samenleving te herkerstenen al vanaf de vroege negentiende eeuw onder de orthodox-protestanten aanwezig. De protestantse organisaties die na 1870 opgericht waren hadden volgens hem vanaf het begin een ambitieuzer doel dan het verkrijgen van een gelijkwaardige positie in de maatschappij.⁴¹

Kuipers visie wordt door andere auteurs ondersteund. Volgens Van Weringh wilde Kuyper de ware gelovigen organiseren in een submaatschappij, die volledig was ingericht naar Gods geboden. Vanuit deze submaatschappij zou later de gehele samenleving gekerstend moeten worden.⁴² In het proefschrift van de theoloog Sutarno wordt geconcludeerd dat het herkersteningsstreven het belangrijkste motief was voor de oprichting van de ARP.⁴³ Ook J. de Bruijn is die mening toegedaan. Hij stelt het herkersteningsmotief centraal bij de oprichting van de ARP en ziet het emancipatiestreven eerder als een gevolg hiervan dan als een oorzaak.⁴⁴

Ook onze analyse sluit bij die van Kuiper aan. Voor de oprichting van de ARP was de claim te beschikken over het juiste instrumentarium om Gods wil te achterhalen het diepste motief. In hoeverre deze conclusie ook getrokken kan worden voor de andere organisaties binnen de gereformeerde zuil is een vraag die pas na nader onderzoek beantwoord kan worden. Het belangrijkste motief voor de oprichting van de ARP kan echter omschreven worden als 'expansie door organisatie'.⁴⁵

9. Breuk in het antirevolutionaire front

Het is niet verbazingwekkend dat de theocratische en de ethische protestanten, die reeds in conflict met Groen waren gekomen, zich evenmin konden vinden in de ARP zoals die onder leiding van Kuyper gestalte kreeg. De theocraten hadden bezwaren tegen de neutrale staat en de ethischen tegen het isolement, aangezien zij streefden naar kerstening van de maatschappij via de geleidelijke doorwerking van de christelijke normen. Met het neocalvinisme heeft Kuyper de reeds door Groen geslagen kloof met de

theocraten en de ethischen daarom nog verder verdiept. Kuiper vervreemde echter nog een derde groep orthodox-protestanten van zich, die zich aanvankelijk wel bij de ARP had aangesloten.

Volgens Kuipers ideaal vormden de antirevolutionaire Kamerleden een hechte eenheid. Slechts op die manier kon de partij naar zijn mening invloed uitoefenen. Vanaf het ontstaan van de ARP waren er echter Kamerleden die bezwaren hadden tegen Kuipers manier van leiding geven. Zijn belangrijkste tegenstander in deze was A.F. de Savornin Lohman (1837-1924), in de eerste jaren de tweede man in de partijhiërarchie. Evenals Groen was Lohman sceptisch over de mogelijkheid Gods geboden in de politiek te objectiveren. Overigens waren Kuiper en Lohman het op veel punten eens. Beiden geloofden dat er goddelijke normen waren waaraan de mens moest proberen te gehoorzamen. De onenigheid betrof de mogelijkheid uit Gods normen concrete politieke standpunten af te leiden. Lohman meende dat het vrijwel onmogelijk was een rechtstreeks verband te leggen tussen geloof en politiek.

De dieperliggende achtergrond van het meningsverschil tussen Kuiper en Lohman kan beschreven worden aan de hand van het conflict dat in het midden van de jaren negentig aan de Vrije Universiteit (VU) tussen beide voormannen plaatsvond. Kuiper en Lohman hadden een verschillende visie op de taak van de VU. Kuiper had haar bedoeld als een plaats waar op basis van de gereformeerde beginselen systematisch werd gewerkt aan de ontvouwing van Gods stelsel. Vandaar dat iedere hoogleeraar moest verklaren in te stemmen met de Dordtse formulieren en de gereformeerde beginselen.

Lohman, die in 1884 hoogleeraar staatsrecht was geworden, wilde zich echter niet bij voorhand vastleggen op bepaalde uitgangspunten. Hij vreesde dat het zoeken naar de waarheid daardoor belemmerd zou worden. De gereformeerde universiteit onderscheidde zich naar zijn mening slechts van andere universiteiten doordat haar medewerkers het gereformeerde geloof aanhingen. Iets als een gereformeerde wetenschapsopvatting bestond er naar zijn mening niet:

Zij die de wetenschap beoefenen, moeten zich in niets gebonden weten dan door liefde voor waarheid in het algemeen (...) Zij behoeven zich niet af te zonderen van andere onderzoekers op het gebied der wetenschap, ook al wandelen dezen niet in het Licht.⁴⁶

Wanneer de wetenschapper zich vooraf moest vastleggen op een bepaalde levensbeschouwing, zoals Kuiper wilde, zou hij volgens Lohman niet meer

vrij zijn. Er was zijns inziens maar één waarheid, waarnaar iedere wetenschapper, ongeacht zijn geloof, moest zoeken:

De Waarheid is één; wij willen de waarheid kennen, en leggen ons nu ten slotte toch neer bij *voorstellingen* van de waarheid, die wij dan *ten grondslag* gaan leggen voor verder onderzoek. De verschillende menselijke opvattingen der waarheid komen zóó in de plaats der waarheid zelve.⁴⁷

Kuypers verwachting dat aan de Vrije Universiteit langzaam maar zeker steeds meer inzicht verkregen zou worden in Gods stelsel, deelde Lohman evenmin. Hij was van mening dat Kuyper een onmogelijk doel najoeg:

In plaats van als nederige arbeiders steeds dieper door te dringen in de waarheid welke God ons heeft geopenbaard, en die alleen de ware grondslag is en zal blijven van alle onderzoek, wil men de grondslagen van het gebouw door een senaat of faculteit doen 'vaststellen', om dan daarop het gebouw der wetenschap op te trekken. Dat gebouw kan dan door de groep, welke die stichting in het leven riep, als het vast gebouw der gereformeerde waarheid vol bewondering worden aangestaard.⁴⁸

Menselijke opvattingen, hoe systematisch ook gevonden, mochten volgens Lohman nooit een goddelijke lading krijgen: 'de feilbare beoefenaars der wetenschap zouden hun inzichten dan ook niet (mogen) uitgeven voor goddelijke waarheid'.⁴⁹

Waar de beide voormannen zo'n tegenovergestelde visie hadden, lag een splitsing in politiek opzicht voor de hand. Al in een brief uit 1880 verweet Lohman Kuyper dat hij zichzelf het recht had toegekend om uit te maken wat christelijk was om vervolgens die mening met behulp van *De Standaard* en *De Heraut* ingang te doen vinden bij het gereformeerde volk. Volgens Lohman meende Kuyper dat

Nederland alleen te redden (was), als eene partij van blinde aanhangers, die zich den naam toeëigenen van gereformeerde christenen, en op elk gebied eenvoudig zich houden aan de formulieren en aan mijne inzichten, door dik en dun gaande, bij de stembus zich vereenigen om mannen af te vaardigen die, onder mijn leiding, een andere wending geven aan de staatstaken.⁵⁰

Oprechte tegenspraak moest volgens Lohman in de partij geduld worden. In dezelfde brief schreef hij Kuyper:

Gij stoot elementen af, die konden en moesten meewerken. Gij doodt, veel meer dan gij het zelf weet, elke zelfstandigheid.⁵¹

Doordat de ARP in de loop van de jaren tachtig onder invloed van Kuyper een steeds geprononceerder neocalvinistisch karakter kreeg, werd de breuk met Lohman onvermijdelijk. De uiteindelijke aanleiding daarvoor vormde een conflict over een wetsvoorstel tot kiesrechtuitbreiding. De feiten zijn bekend. In 1894 diende de liberale minister Tak van Poortvliet een wetsvoorstel in, waarbij het kiesrecht in ruime mate uitgebreid zou worden. Taks voorstel kwam niet overeen met het antirevolutionaire standpunt over kiesrecht, zoals dat in 1879 in *Ons Program* was verwoord. De ARP streefde naar het zogenaamde huismanskiesrecht: een systeem waarbij het mannelijke gezinshoofd namens het gezin één stem mocht uitbrengen. Desondanks wilde Kuyper uit tactische overwegingen Taks voorstel steunen. De wetswijziging zou de ARP electoraal geen windeieren leggen, terwijl Kuyper bovendien van mening was dat het huismanskiesrecht (nog) niet haalbaar was. Lohman wilde echter het kiesrecht slechts geleidelijk uitbreiden en beriep zich daarbij op *Ons Program*.

Bij dit conflict bleek hoe Kuyper de verhouding tussen partij en Kamerleden zag. Maandenlang bewerkte hij via *De Standaard* zijn achterban, waarbij hij het deed voorkomen alsof zijn standpunt logisch voortvloeide uit de gereformeerde beginselen en hij de tegenstanders van het wetsvoorstel voor 'conservatieven' uitmaakte. De aan de verkiezingen voorafgaande Deputatenvergadering, het hoogste orgaan in de ARP, wist Kuyper zo naar zijn hand te zetten, dat zij zich uitsprak voor kiesrechtuitbreiding. Het werd de tegenstanders van Taks voorstel vrijwel onmogelijk gemaakt in de partij te blijven. Dit ging Lohman te ver. Kon hij nog accepteren dat een meerderheid in de partij voor kiesrechtuitbreiding was, zelf verlangde hij het recht een andere opvatting te hebben. Na de verkiezingen scheidde Lohman zich van Kuypers fractie af en vormde hij met een aantal geestverwanten de Vrij-Antirevolutionaire fractie.

De gang van zaken rond het voorstel-Tak geeft aan dat Kuyper zichzelf in staat achtte vast te stellen welk standpunt conform Gods geboden was. Partijleden met afwijkende opvattingen werden geacht niet de realisering van Gods wil na te streven en moesten daarom uit de partij worden verwijderd. Lohman verzette zich ten principale tegen dit systeem. Hij was geen neocalvinist en moest dus vroeg of laat Kuypers ARP verlaten. Zijn verwijdering uit de antirevolutionaire beweging vormde voor hem het bewijs dat

volgens Kuyper de partijleden zich aan de leider moesten onderwerpen:

Want zoo iemand tot heengaan te dwingen is alleen geoorloofd in een stelsel, krachtens hetwelk men de vrijheid van denken en onderwijzen van *menschelijke* goedkeuring afhankelijk maakt.⁵²

Volgens de gangbare visie op de breuk tussen Kuyper en Lohman ging deze in de eerste plaats terug op de tegenstellingen in de antirevolutionaire beweging tussen een aristocratische vleugel en een democratische stroming van 'kleine luyden'. Waar de democraat Kuyper voorstander was van verruiming van het kiesrecht, waren aristocraten als Lohman, die hechtten aan de machtspositie van de traditionele elite, daar nog lang niet aan toe. Volgens deze visie was Kuyper moderner en stond hij al met één been in de twintigste eeuw, terwijl Lohman weigerde afscheid te nemen van de negentiende eeuw. Deze visie, die met name vanuit antirevolutionaire hoek is beschreven en onlangs nog omstandig is uiteengezet, bevredigt niet geheel.⁵³ In een breder kader gezien, dient de oorzaak in de eerste plaats gezocht te worden in een verschil van mening over de mogelijkheid Gods wil op politiek gebied te achterhalen.

Na dit conflict werd Lohman volledig uit de neocalvinistische beweging verwijderd. Een jaar later werd hij ervan beschuldigd af te wijken van artikel 2 van de statuten van de Vereeniging voor Hooger Onderwijs op Gereformeerde Grondslag (de vereniging waarvan de VU uitging), waarin al het onderwijs aan de universiteit werd gebonden aan de gereformeerde beginselen. Lohman offerde volgens Kuyper deze beginselen op aan zijn individuele vrijheid. Er werd een commissie ingesteld die moest onderzoeken of Lohmans onderwijs wel werd gegeven volgens de gereformeerde beginselen. Daartoe hield de commissie zich eerst bezig met de vraag wat nu eigenlijk onder die beginselen moest worden verstaan en op welke wijze ze in de wetenschap moesten worden toegepast. Zij kwam tot een schema van negentien stellingen. Dit gaf echter slechts aan welke systematiek er vereist was om de gereformeerde beginselen te achterhalen. Uiteindelijk concludeerde de commissie dat Lohman onder gereformeerde beginselen niets anders verstond dan 'Gods woord'. Op grond van deze constatering werd Lohman min of meer gedwongen de Vrije Universiteit te verlaten. Hij hield de eer aan zichzelf en vertrok met een drietal geestverwanten.⁵⁴

10. De Christelijk-Historische Unie

Belangrijke delen van de protestantse groeperingen die zich niet bij de ARP hadden aangesloten – de theocraten, de ethischen en de vrij-antirevoluti-

onairen – verenigden zich later in de Christelijk-Historische Unie. De theocratische en ethische protestanten waren eind negentiende eeuw ook tot partijvorming gekomen. In 1898 was de Bond van kiesverenigingen op Christelijk-Historische grondslag in de provincie Friesland opgericht.⁵⁵ Deze 'Friese Bond' baseerde zich grotendeels op de ideeën van de theocratische theoloog Ph.J. Hoedemaker (1839-1910). Hoedemaker wenste geen afscheid te nemen van het ideaal van een theocratische staat en droomde van een hervormde volkskerk.⁵⁶ De ethische protestanten organiseerden zich in 1896 in de Christelijk Historische Kiezersbond. Deze partij streefde in de eerste plaats naar christelijk staatsonderwijs. In zijn beginselprogramma zette de Kiezersbond zich scherp af tegen de opvatting dat Gods wil objectief te achterhalen was. De Bond was van mening 'van God geen stelsel van staatkunde ontvangen (te) hebben'.⁵⁷

Voor de partij die hij na zijn conflict met Kuyper oprichtte wilde Lohman aanvankelijk geen afstand doen van de naam antirevolutionair, omdat hij van mening was dat niet Kuyper maar hij trouw was aan Groen. Kuyper zou volgens hem zijn partij beter 'calvinistisch' kunnen noemen. Omdat Kuyper dat weigerde noemde Lohman zijn in 1898 opgerichte partij de Vrij-Antirevolutionaire Partij. In haar programma werd de nadruk gelegd op de individuele vrijheid van de leden.

Via twee fusies zouden deze drie partijen uiteindelijk de Christelijk-Historische Unie vormen. Dit was opmerkelijk, aangezien er diepgaande verschillen tussen de partijen bestonden, met name in de visie op de staat. De Friese Bond was van mening dat de staat ondergeschikt moest zijn aan de kerk, terwijl de Vrij-Antirevolutionairen in de lijn van Groen en Kuyper de neutraliteit van de staat nastreefden. De Kiezersbond nam een tussenpositie in. Slechts via een aantal dubbelzinnige compromissen kon overeenstemming worden bereikt. In 1903 vormden de Kiezersbond en de Vrij-Antirevolutionairen gezamenlijk de Christelijk-Historische Partij. In haar beginselprogramma werd het streven naar de neutrale staat opgegeven, waarbij de Vrij-Antirevolutionairen dus een principiële veer lieten.

In 1908 werd na een fusie tussen de Christelijk-Historische Partij en de Friese Bond de CHU opgericht. Deze fusie was veel problematischer, gezien het theocratische karakter van de Friese Bond. Eén van de compromissen die de fusie mogelijk maakten betrof de rol van de kerk. Artikel 1 van het beginselprogramma van de nieuwe partij luidde: 'Ter beoordeling op staatkundig gebied van de vraag, wat die ordening Gods is, worde gelet (...) op het oordeel der Christelijke kerk'.⁵⁸ Waar de Friese Bond hier de Nederlandse Hervormde Kerk op het oog had, interpreteerde de gereformeerde Lohman dit als 'de algemeen christelijke kerk'. Een ander compromis treft men aan in artikel 4. Hierin werd bepaald dat Nederland bestuurd

moet worden 'als een christelijke staat in Protestantschen zin'. De Friese Bonders bedoelden hiermee dat bijvoorbeeld katholieken als tweederangsburgers moesten worden beschouwd, terwijl de leden van de Christelijk-Historische Partij slechts wilden uitdrukken dat protestantse waarden als gewetensvrijheid en rechtsgelijkheid in Nederland moesten worden aanvaard. Ook in het afwijzen van de neutrale staat zat een dubbelzinnigheid. Waar de Friese Bonders streefden naar een theocratie, wilden de overigen slechts voorkomen dat de staat in neocalvinistische neutraliteit zou vervallen.

In de CHU bleven de drie stromingen nog lange tijd zichtbaar. Dit werd mogelijk gemaakt door de invloed van de Vrij-Antirevolutionairen, die de individuele vrijheid als heilig beschouwden. Een gevolg van deze verschillen binnen de CHU was dat het christelijk-historisch denken over politiek minder rechtlijnig en uitgewerkt was dan dat van de ARP of de RKSP. Ofschoon de CHU in veel opzichten aan de ARP verwante ideeën had, kan van een christelijk-historische ideologie niet gesproken worden. De christelijk-historischen vonden elkaar slechts in de opvatting dat men politiek wenste te bedrijven op basis van de menselijke inschatting van Gods wil, zoals die geopenbaard was in de bijbel. Voor haar politieke standpunten claimde de Unie echter geen bovenmenselijke status.

Waar in ARP en RKSP Gods geboden als het ware via een logische redenering tot politieke standpunten leidden, hadden deze geboden in de Unie slechts de functie van 'richtsnoer en toetssteen'. Niet ieder politiek standpunt kon met de eigen beginselen in verband gebracht worden. Weliswaar was het een geloofsplicht de doorwerking van de goddelijke beginselen te bevorderen, maar ieder diende zelf te bepalen welke politieke standpunten voortvloeiden uit het geloof. Lohman was van mening dat het geloof zo veel hoger stond dan de politiek, dat het hem moeite kostte de verbinding te leggen.⁵⁹ Christelijk-historische partijvorming was volgens de CHU geen principiële noodzaak. Lohman aanvaardde de christelijke partij slechts vanwege de schoolstrijd, zoals ook Groen die centraal had gesteld. Wanneer die kwestie zou zijn opgelost en de christelijke beginselen door de overgrote meerderheid niet meer zouden worden bestreden, zou de CHU zich kunnen opheffen. Volgens Lohman zou als allen 'de verplichting zouden erkennen op staatkundig gebied met de christelijke beginselen rekening te houden, omdat ons volk een christelijk volk is' eigen partijvorming niet meer noodzakelijk zijn.⁶⁰

11. De ARP tot 1940

Ondanks de splitsingen in het orthodox-protestantse kamp werd de ARP een groot succes. Door met de katholieken samen te werken wist de partij

al in 1888 een minister-president te leveren. In 1901 stond Kuypers zelf aan de leiding van een kabinet. Ondanks deze successen werd het neocalvinisme nog tijdens het leven van Kuypers – die in 1920 overleed – binnen de partij bekritiseerd. In 1915 verscheen een brochure, *Leider en leiding in de Anti-Revolutionaire Partij*, waarin een vijftal vooraanstaande antirevolutionairen verzet aantekende tegen Kuypers manier van leidinggeven. Aanleiding voor de brochure vormde de kritiek die Kuypers had op de gang van zaken in de ARP. Die richtte zich in het bijzonder op een nieuwe voorman in de partij, Th. Heemskerk (1852-1932), die zonder met hem contact op te nemen in 1908 een kabinet had geformeerd. In het algemeen verweet Kuypers de partij dat zij niet onvoorwaardelijk zijn leiderschap accepteerde. In 1915 bereikte Kuypers kritiek een hoogtepunt toen hij in een reeks commentaren in *De Standaard* (de zogenaamde 'starrentritsen') de partij opriep zijn leiderschap weer te aanvaarden.

De schrijvers van de brochure, onder wie Heemskerk en H. Bavinck (na Kuypers de belangrijkste gereformeerde theoloog), leverden, in weliswaar voorzichtige bewoordingen, scherpe kritiek op Kuypers leiderschap. Men verweet hem de ARP niet alleen te willen binden aan *Het Program* uit 1878, maar ook aan zijn persoonlijke toelichting daarop, *Ons Program*. En dat terwijl – zo betoogden de brochureschrijvers – Kuypers het boek had gepresenteerd als niet meer dan een persoonlijke toelichting op het officiële program.⁶¹ Principiële was de kritiek die geleverd werd op Kuypers visie op de verhouding tussen geloof en politiek:

Toen de Antirevolutionaire Partij opkwam, had ze jarenlang alleen met de schoolquaestie te doen; en hier sprong het verband van godsdienst en politiek een ieder in het oog. En ook viel het niet moeilijk, uit de Christelijke belijdenis eenige algemeene politieke gedachten en zelfs een program van beginselen af te leiden. En in de vreugde over dezen rijkdom beeldden velen zich nu in, dat zij er waren en in die beginselen den sleutel bezaten tot oplossing van alle vragen, die zich op politiek terrein voor konden doen. Het was de tijd der principia, de tijd van het naïef geloof aan de schier onbepaalde macht der idee. Maar dat viel toch niet mede, toen men kennismakte met de werkelijkheid en voor de vele nieuwe en ernstige problemen van het leven kwam te staan. Men zag zich toen al spoedig genoodzaakt, om eene 'neutrale zône' aan te nemen, die buiten de grenzen der beginselen lag. En wat erger was, zoodra er verband moest gelegd worden tusschen beginselen en practische politiek, werd binnen den eigen kring groot verschil van meening openbaar. Dat was geen onwil of boos op-

Deze kritiek trof het hart van de neocalvinistische ideologie: haar toepasbaarheid in de concrete politiek. Niet alle politieke kwesties konden volgens de critici in verband worden gebracht met het geloof. Het idee van een neutrale zône vormde de oplossing. Zij riepen op tot een onderzoek naar 'de draagkracht en de straallengte van onze beginselen'. Als het grootste gevaar zag men

dat men naar het verband van beginselen en praktische vraagstukken zoo maar in het ruwe een slag slaat, met beroep op een tekst uit de H. Schrift de moeilijkste quaesties tot beslissing brengt, en den godsdienst tot het bereiken van politieke doeleinden misbruikt.⁶³

Het is opmerkelijk dat deze kritiek zonder directe consequenties voor de betrokkenen geuit kon worden. Het vijftal zou nog lang na 1915 in de anti-revolutionaire wereld een belangrijke rol spelen. Toch waren hun ideeën voorlopig nog verre van gemeengoed. Volgens Schutte bleef de gereformeerde wereld nog 'decennialang na Kuypers (...) in de door hem gestelde kaders van antithese en isolement (...) volharden'.⁶⁴ Voor het interbellum gold dat in ieder geval: in veel opzichten werd deze periode gekenmerkt door een verdere uitwerking van Kuypers gedachtengoed.

Op kerkelijk gebied veranderde evenmin veel. De gereformeerde synode hield consequent vast aan de Dordtse formulieren. Op de synode van 1926 te Assen werd bijvoorbeeld uitgesproken dat de slang in het paradijs werkelijk had gesproken en dat dit verhaal niet overdrachtelijk was bedoeld. Dit standpunt zou de gereformeerde synode nog enkele decennia volhouden: tot in de jaren zestig was er geen ruimte voor nadere hermeneutiek.⁶⁵

De integrale pretentie van Kuypers neocalvinisme deed de behoefte ontstaan aan een eigen filosofie, die een vergelijkbare functie kon vervullen als het neothomisme in de katholieke wereld. De VU was de aangewezen plek voor de ontwikkeling daarvan. De hoogleraren H. Dooyeweerd en D.H.Th. Vollenhoven ontwierpen in de jaren dertig de Wijsbegeerte der Wetsidee. Kern hiervan was de idee dat God wetten had uitgevaardigd, die voor het aardse leven ongelimiteerde gelding hadden.⁶⁶

Het was Dooyeweerds opzet om door het systematisch doordenken van Kuypers opvattingen tot een universele calvinistische filosofie te komen, op basis waarvan de gelovige zijn houding in het leven kon bepalen. Dooyeweerd stuitte echter op enkele inconsequenties in Kuypers denken.

Omdat hij deze niet in zijn filosofie kon incorporeren, moest hij op enkele punten afstand nemen van Kuiper. Over de uitgangspunten van het calvinisme waren Dooyeweerd en Kuiper het eens. Voor beiden was het een vaststaand gegeven dat de schepping door God was gewild en dat hij met de ontwikkeling van de wereld een bedoeling had. Dooyeweerts term 'wets-idee' verwees naar de wetten die God voor de wereld had geschapen. Waar Kuiper zo'n wet een 'goddelijke ordinantie' noemde, introduceerde Dooyeweerd het begrip 'structuurbeginsel'. Structuurbeginselen beschouwde hij als in de schepping verankerde uitdrukkingen van Gods wil, die niet zonder rampzalige gevolgen geïgnoreerd konden worden. Het belangrijkste structuurbeginsel was volgens Dooyeweerd de soevereiniteit in eigen kring.

Dooyeweerd verschilde echter met Kuiper van mening over de vraag op welke manier de mens Gods wil kon achterhalen. Waar Kuiper twee methoden voor de interpretatie van de bijbel onderscheidde, een intuïtieve en een rationele, zag Dooyeweerd, meer conform de calvinistische traditie, maar één methode: slechts door Gods genade kon het de mens duidelijk worden wat God van hem wilde. Hij moest zich daartoe openstellen voor God. Volgens hem was Kuiper het katholieke denken, dat ook twee methoden (openbaring en rede) onderscheidde om Gods wil te achterhalen, griezelig dicht genaderd. Dooyeweerd verweet Kuiper bovendien dat door zijn rationele denkwijze bij zijn volgelingen de neiging was ontstaan onderscheid te maken tussen een neutrale en een principiële zône. De principiële zône bestond dan uit kwesties waarover in de bijbel uitspraken te vinden waren, terwijl de neutrale zône bestond uit kwesties waarvoor dat niet gold. Om misverstanden te voorkomen diende daarom in dit opzicht afstand te worden genomen van Kuiper. Er moest duidelijk worden gesteld dat een neutrale zône niet bestond en dat al het geschapene onder Gods gezag viel. De volgelingen van de Wijsbegeerte der Wetsidee kwamen in dat opzicht lijnrecht tegenover de zoëven besproken brochureschrijvers te staan.

In de jaren dertig kreeg Dooyeweerts filosofie onder antirevolutionaire intellectuelen grote invloed. Dooyeweerd zelf was van 1922 tot 1926 adjunct-directeur van het wetenschappelijk bureau van de ARP, de Dr. Abraham Kuiperstichting. In het door hem opgerichte maandblad *Anti-Revolutionaire Staatskunde* plaatste hij vanaf 1924 enkele politiek-filosofische artikelen.⁶⁷ Nadat hij in 1926 tot hoogleraar aan de Vrije Universiteit was benoemd werkte hij zijn politieke denkbeelden systematisch uit. Nog lang na zijn vertrek zou Dooyeweerts geest op de Kuiperstichting blijven rondwaren.

De ideologische grondslag van de ARP veranderde door dit alles niet wezenlijk. Het beginselprogramma onderging in 1916 en 1934 minieme wijzigingen. Een politieke noodzaak voor aanpassingen was ook niet aanwezig:

het ging de ARP in het interbellum voor de wind. Kuypers opvolger H. Colijn was lange tijd de gezaghebbendste politicus van Nederland en onder zijn leiding wist de ARP een machtspositie in de Nederlandse politiek te verkrijgen. De ARP ging als neocalvinistische partij de jaren veertig in.

12. Conclusie

In de jaren zeventig van de negentiende eeuw ontwikkelde Kuyper op basis van denkbeelden van met name Calvijn en Groen een politieke ideologie, die hij een bovenmenselijke status en een universele functie toeschreef. Zijn belangrijkste motief om tot partijvorming te komen vormde zijn overtuiging dat een politieke partij het beste middel was om die ideologie invloed te laten uitoefenen. De legitimatie van de ARP kan in vier punten worden samengevat.

1. Er zijn goddelijke geboden (ordinantiën) met een universele geldigheid.
2. Deze zijn door de mens op systematische wijze te achterhalen, en wel via de gereformeerde beginselen.
3. Deze geboden zijn te vertalen in een ideologie met een bovenmenselijke status en een universele politieke functie.
4. Het is de plicht van de gelovigen de invloed van deze ideologie in de Nederlandse samenleving zo groot mogelijk te laten zijn.⁶⁸

Uit deze punten vloeide voor Kuyper de plicht voort om een eigen partij op te richten, zolang de antirevolutionaire ideologie niet op ruime schaal aanvaard werd.

- in: *Politiek Perspectief* 1 (1972), 19-33 en *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding* (Bloemendaal 1977), 709-728.
157. Archief-KVP 593, Bemerkingen bij het werkstuk 'Grondslag en karakter van politiek en partij', 2, 3, 4, 8, 10, 10, 11, 7.
 158. Archief-KVP 165, notulen partijbestuur KVP 30-10-1965; archief-KVP 166, notulen partijbestuur KVP 4-12-1965. Het rapport werd aangenomen met 18 tegen 8 stemmen.
 159. *Grondslag en karakter van de KVP. Rapport van de structuurcommissie van de KVP* (Den Haag 1966).
 160. Archief-KVP 593, Verzamelrapport van de rapporten der KVP-werkgroepen over het rapport van de KVP Structuurcommissie 'Grondslag en karakter van de K.V.P.'. Zie voorts: 'Naar één christelijke partij', *KVP*'66, juli 1966, 3.
 161. Archief-KVP 1677, Werkcommissie beginselprogram KVP. Agenda voor een eerste bijeenkomst.
 162. Archief-KVP 1677, Algemeen staatkundig program, concept-De Kort 29-4-1966.
 163. Archief-KVP 1677, Perquin aan leden Beginselprogramcommissie 22-8-1966. Overigens was reeds op 20-8-1966 de tekst van het basis-program in de pers aan de orde geweest.
 164. Archief-KVP 1677, *Ontwerp basis-program* (Z.p. z.j. (1966)).
 165. J.G. Stokman, 'Het nieuwe basis-program', *KVP*'66, september 1966, 3.
 166. Geciteerd in D.J. Hoekstra, *Partijvernieuwing in politiek Nederland. Samenvatting en commentaar* (Alphen aan den Rijn 1968), 13.
 167. Verkuil, *Grondhouding*, 54.

Noten bij hoofdstuk III

1. Het navolgende is gebaseerd op: C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie. Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het gereformeerd protestantisme* (Zoetermeer 1992); Banning, *Hedendaagse sociale bewegingen*, 104-144.
2. *De Drie Formulieren van Eenigheid, met de kerkorde, gelijk die voor de Gereformeerde Kerken dezer landen zijn vastgesteld in haar laatstgehouden Nationale Synode* (uitgegeven door A. Kuypers) (Amsterdam 1883), 9 (artikel XIII).
3. *Ibid.*, 31 (zondag 1); zie ook art.XIII van de Geloofsbelijdenis, 21.
4. *Ibid.*, 5. (art. VII).
5. *Ibid.*, 73 (art.I.15 van de leerregels tegen de remonstranten).
6. H.A. Enno van Gelder, *Getemperde vrijheid. Een verhandeling over de verhouding van kerk en staat in de Republiek der Verenigde Nederlanden en de vrijheid van meningsuiting inzake godsdienst, drukpers en onderwijs, gedurende de 17e eeuw* (Groningen 1972).

7. J. Peters en O. Schreuder, *Katholiek en protestant. Een historisch en contemporain onderzoek naar confessionele culturen* (Nijmegen z.j. (1987)), 43-58.
8. A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795. Haar geschiedenis en theologie in de negentiende en twintigste eeuw* (Kampen 1974), 26-31.
9. Er kan onderscheid gemaakt worden tussen de diverse vormen van theologische vernieuwing: G.J. Schutte, 'De ere Gods en de moderne staat. Het antwoord van de Anti-Revolutionaire Partij op de secularisatie en democratisering van Nederland: antithese, soevereiniteit in eigen kring en gemene gratie', *Radix* 9 (1983), 74-75. Cf. K.H. Roessingh, *Het modernisme in Nederland* (Haarlem 1922).
10. Schutte, 'De ere Gods'; J. de Bruijn, 'Partij of beginsel? De antirevolutionaire en christelijk-historische richting in de Nederlandse politiek', in: J. de Bruijn (red.), *Een land nog niet in kaart gebracht. Aspecten van het protestants-christelijk leven in Nederland in de jaren 1880-1940* (Amsterdam 1987), 27-69; D.Th. Kuiper, 'Het Nederlandse protestantisme in ontwikkelingsperspectief (1860-1940)', in: De Bruijn, *Een land nog niet in kaart gebracht*, 1-25.
11. Het navolgende is vooral gebaseerd op D.Th. Kuiper, *De voormannen. Een sociaal-wetenschappelijke studie over ideologie, konflikt en kerngroepvorming binnen de Gereformeerde wereld in Nederland tussen 1820 en 1930* (Meppel-Kampen 1972), 67-77, 84-108, en H.E.S. Woldring en D.Th. Kuiper, *Reformatorische maatschappijkritiek. Ontwikkelingen op het gebied van sociale filosofie en sociologie in de kring van het Nederlandse protestantisme van de 19e eeuw tot heden* (Kampen 1980), 22-35.
12. G.M. den Hartogh, *Groen van Prinsterer en de verkiezingen van 1871. Een keerpunt in de wordingsgeschiedenis der Anti-Revolutionaire Partij* (Kampen 1933).
13. Een studie over het neocalvinisme is niet voorhanden. Het navolgende is deels gebaseerd op de eerder genoemde literatuur en op: Jac. van Weringh, *Het maatschappijbeeld van Abraham Kuyper* (Assen 1967). Dit proefschrift heeft veel kritiek ontvangen, met name omdat Kuyper onterecht in de prefascistische hoek geplaatst zou zijn. Los van die kwestie biedt de studie een scherpe analyse van Kuypers strategie, zoals ook één van Van Weringhs critici, D.Th. Kuiper, erkent. Zie voor de kritiek van Kuiper: *Trouw*, 7-8-1967 en 7-11-1970; *Acta Politica* 3 (1967), 88-89; *Voormannen*, 312-314, 361; *Reformatorische maatschappijkritiek*, 49-51, 63-65. Andere kritiek: Schutte, 'De ere Gods', 101.
14. A. Kuyper, *Band aan het woord. Antwoord op de vraag 'hoe is eene universiteit aan het woord van God te binden?'* (Amsterdam 1899), 21, 20, 15, 17.
15. Deze opsomming is met name afgeleid uit Kuyper, *Band aan het woord*.
16. Van Weringh, *Maatschappijbeeld*, 107.
17. De Bruijn, 'Partij of beginsel?', 91.
18. Kuyper, *Band aan het woord*, 23.

19. Ibid., 24.
20. A. Kuiper, *Ons program* (Amsterdam-Pretoria z.j., vierde druk), 55.
21. Ibid., 49.
22. J. Romein, 'Abraham Kuiper. De klokkenist der kleine luyden', in: J. en A. Romein, *Erflaters van onze beschaving. Nederlandse gestalten uit zes eeuwen*, deel IV (Amsterdam 1940), 156.
23. Kuiper, *Band aan het woord*, 16.
24. A. Kuiper, *De Schrift, het woord Gods* (Tiel 1870), 33.
25. Zie voor het volgende: R. Kuiper, *Zelfbeeld en wereldbeeld. Antirevolutionairen en het buitenland, 1848-1905* (Kampen 1992), 104-110.
26. E.H. Kossmann, 'De groei van de Anti-Revolutionaire Partij', in: *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, deel 11 (Zeist 1956), 3.
27. De Bruijn, 'Partij of beginsel', 39.
28. A. Kuiper, *Het calvinisme. Zes Stone-lezingen in October 1898 te Princeton (N.-J.) gehouden* (Amsterdam-Pretoria z.j.), 61.
29. Ibid., 62.
30. Kuiper, *Ons program*, 48.
31. H. Janssen, 'De antirevolutionaire partij en de toekomst', in: *Schrift en historie. Gedenkboek bij het vijftig-jarig bestaan der georganiseerde antirevolutionaire partij 1878-1928* (Kampen 1928), 481.
32. Ibid., 481-482.
33. Schutte, 'De ere Gods', 87.
34. A. Kuiper, *Heilige orde. Rede in den bond van antirevolutionaire kiesverenigingen te Amsterdam gehouden op 30 Mei 1913* (Kampen 1913), 18. Op dit voorbeeld is verschillende malen door J. Zijlstra gewezen, onder andere in: J. Zijlstra, 'Antirevolutionairen en economische politiek', in: De Bruijn, *Een land nog niet in kaart gebracht*, 156.
35. *Leidraad bij de anti-revolutionaire beginselen* (Amersfoort 1922), 37.
36. Schutte, 'De ere Gods', 81.
37. G.J. Schutte, 'Abraham Kuiper - vormer van een volksdeel', in: C. Augustijn e.a. (red.), *Abraham Kuiper. Zijn volksdeel, zijn invloed* (Delft 1987), 20.
38. Kuiper, *Ons Program*, 401.
39. Geciteerd uit brief van Kuiper aan Gunning (1885) in: P. Kasteel, *Abraham Kuiper* (Kampen 1938), 193.
40. Hendriks, *Emancipatie van gereformeerden*, 121, 154.
41. Kuiper, *Voormannen*, stelling 5. Zie voor een uitwerking hiervan: D.Th. Kuiper, 'Emancipatie en (des-)integratie. Bespreking van een aantal sociologische studies over de veranderingen in de reformatorische en katholieke wereld', *Anti-Revolutionaire Staatskunde* 43 (1973), 122-124.
42. Van Weringh, *Maatschappijbeeld*.
43. Sutarno, *Het Kuypriaanse model van een christelijke politieke organisatie. Een onderzoek naar zijn doelmatigheid als middel om het politiek-staatskundige leven vanuit het christelijk geloof te beïnvloeden* (Z.p. (Amsterdam) 1970), 5-26.
44. De Bruijn, 'Partij of beginsel', 31. Cf. J. Klapwijk, 'Christelijke organisa-

- ties in verlegenheid', in: C. Rijnsdorp e.a. (red.), *Christelijke organisaties in discussie. Een bijdrage* ('s-Gravenhage 1979), 21-67.
45. Cf. Righart, *De katholieke zuil*, die verzuiling typeert als 'bescherming door aanpassing', 274.
 46. A.F. de Savornin Lohman, *De waarheid bovenal. Een bezwaarschrift* (Utrecht, 1899), 65.
 47. Ibid., 31-32.
 48. Ibid., 47.
 49. Ibid., 63.
 50. Lohman aan Kuyper 19-12-1880, geciteerd in: J.H. Prins, 'Kuyper als partijleider', in: Augustijn, *Abraham Kuyper*, 100-101.
 51. Ibidem.
 52. Lohman, *De waarheid bovenal*, 65.
 53. R. Kuiper, *Herenmuiterij. Vernieuwing en sociaal conflict in de anti-revolutionaire beweging, 1871-1894* (Leiden 1994).
 54. L.C. Suttorp, *Jhr. Mr. Alexander Frederik de Savornin Lohman 1837-1924. Zijn leven en werken* ('s-Gravenhage 1948), 82-98; Hans van Spanning, *De Christelijk Historische Unie (1908-1980). Enige hoofdlijnen uit haar geschiedenis* (Z.p. z.j. (1988), twee delen, deel 1, 19-22; Van Weringh, *Maatschappijbeeld*, 101-110. J.C. Rullmann, *De Vrije Universiteit. Haar ontstaan en haar bestaan* (Amsterdam 1930), 179-201.
 55. Het navolgende is gebaseerd op: Van Spanning, *De CHU*, deel 1, 13-54; Jan Wieten, *Dagblad en doorbraak. De Nederlander en De Nieuwe Nederlander* (Kampen 1986), 13-24.
 56. G.J.J.A. Delfgaauw, *De staatsleer van Hoedemaker. Een bijdrage tot de kennis van de christelijk-historische staatsopvatting* (Kampen 1963).
 57. Van Spanning, *De CHU*, deel 1, 88.
 58. Ibid., 134.
 59. I.A. Diepenhorst, *Historisch-critische bijdrage tot de leer van den christelijken staat* (Amsterdam 1943), 263.
 60. Van Spanning, *De CHU*, deel 1, 128; C.E. van Koetsveld, *De Christelijk-Historische Unie* (Baarn z.j. (1909)), 20-21; H. van Spanning en J. van den Assem, 'De betekenis van De Savornin Lohman voor de partijpolitieke ontwikkeling in Nederland', in: W.F. de Gaay Fortman (red.), *Jhr. mr. A.F. de Savornin Lohman, 29 mei 1837 - 11 juni 1924. Een bundel opstellen* (Kampen 1987), 136.
 61. Kuyper, *Ons program*, iii.
 62. A. Anema e.a., *Leider en leiding in de Anti-Revolutionaire Partij* (Amsterdam 1915), 43-44.
 63. Ibid., 46; vorige citaat p. 45.
 64. Schutte, 'Abraham Kuyper', 33.
 65. J. Veenhof, 'Geschiedenis van theologie en spiritualiteit in de gereformeerde kerken', in: M.E. Brinkman (red.), *Honderd jaar theologie. Aspecten van een eeuw theologie in de Gereformeerde Kerken in Nederland (1892-1992)* (Kampen 1992), 39.

66. René van Woudenberg, *Gelovend denken. Inleiding tot een christelijke filosofie* (Kampen 1992), 25-65; J.M. Spier, *Inleiding in de wijsbegeerte der wetsidee* (Kampen 1950); Hendrik van Eikema Hommes, *Inleiding tot de wijsbegeerte van Herman Dooyeweerd* ('s-Gravenhage 1982); Woldring en Kuiper, *Reformatorsche maatschappijkritiek*, 98-127.
67. Vanaf 1924 verscheen een (nooit afgeronde) artikelenserie van Dooyeweerd: 'In den strijd om een christelijke staatkunde. Proeve van een fundeering der Calvinistische levens- en wereldbeschouwing in hare wetsidee', *Anti-Revolutionaire Staatkunde* (drie-maandelijksse serie) 1 (1927), 7-25.
68. Zijlstra geeft in zijn memoires een soortgelijk schema voor de traditionele legitimatie van de ARP: a) er bestaat een in beginsel kenbare, goddelijke rechtsordening; b) de feitelijke rechtsordening moet daarmee in overeenstemming worden gebracht; c) christenen moeten zich politiek organiseren om dat doel te bereiken. Jelle Zijlstra, *Per slot van rekening. Memoires* (Amsterdam-Antwerpen 1992), 81.

Noten bij hoofdstuk IV

1. Hendriks, *Emancipatie van gereformeerden*.
2. Woldring en Kuiper, *Reformatorsche maatschappijkritiek*, 127, 144, 164-165. De term 'stille omwenteling' ontleen zij aan: Thijs Booy, *Een stille omwenteling. Het gereformeerde leven in onze jeugd* (Amsterdam 1956).
3. Van Wissen, *Het christen-democratisch denken*, 54, 257.
4. J. Plomp, *Een kerk in beweging. De Gereformeerde Kerken in Nederland na de Tweede Wereldoorlog* (Kampen 1987); G Dekker, 'De stille revolutie'. *De ontwikkeling van de Gereformeerde Kerken in Nederland tussen 1950 en 1990* (Kampen 1992); Veenhof, 'Geschiedenis van theologie', 66.
5. W.J. Wieringa, 'De Vrije Universiteit als bijzondere instelling - 1880-1980', in: M. van Os en W.J. Wieringa (red.), *Wetenschap en rekenschap 1880-1980. Een eeuw wetenschapsbeoefening en wetenschapsbeschouwing aan de Vrije Universiteit* (Kampen 1980), 28.
6. Woldring en Kuiper, *Reformatorsche maatschappijkritiek*, 342-343.
7. Zie hiervoor: Wieringa, 'De vrije universiteit', 37. Cf. Kuyper, *Band aan het woord*.
8. Doeko Bosscher, *Om de erfenis van Colijn. De ARP op de grens van twee werelden 1939-1952* (Alphen aan den Rijn 1980), 12.
9. Ibid., 85-86.
10. Ibid., 264-265.
11. Ibid, passim; Woldring en Kuiper, *Reformatorsche maatschappijkritiek*, 131-132.
12. H. van Riessen, *De maatschappij der toekomst* (Franeker z.j. (1952)), 115.
13. Woldring en Kuiper, *Reformatorsche maatschappijkritiek*, 129-131.
14. Archief-Groen 3, Rapport commissie-J. Ridderbos, 1938.