

Het oude en het nieuwe geloof.
discussies rond 1900

Rede uitgesproken in de Pieterskerk door

E.G.E. van der Wall

ter gelegenheid van de 424e Dies Natalis
van de Universiteit Leiden op 8 februari 1999

Mijnheer de Rector Magnificus,
Excellenties,
Zeer gewaardeerde toehoorders,

In een ruimte als deze eerbiedwaardige Pieterskerk mag de vraag gesteld worden: “Zijn wij nog christenen?”. Het is een vraag die typisch past in een van de vele discussies die we aan het einde van dit millennium kunnen verwachten. Discussies waarin de balans van de twintigste eeuw - zo niet van het hele tweede millennium - wordt opgemaakt, en waarin voorspellingen over de een-en-twintigste eeuw over ons worden uitgestort. Voor historici en profeten wordt het ongetwijfeld een druk jaar. In die discussies zal ook de vraag naar de rol en betekenis van religie niet achterwege blijven. En dan kunnen we, wanneer we niet direct ons net globaal uitwerpen maar ons beperken tot West-Europa en met name ons eigen land, ons afvragen of wij nog christenen zijn. Maar die vraag is toch minder karakteristiek voor 1999 dan zij op het eerste gezicht lijkt: zij dateert al van ruim een eeuw geleden.

“Zijn wij nog christenen?”, dat was de vraag die de beroemde theoloog David Friedrich Strauss zich zelf en zijn lezers in 1872 stelde. Als om enig misverstand te voorkomen verstrekte hij er maar direkt het antwoord bij: ‘Nein!’.¹ We vinden deze klare taal in zijn geruchtmakende boek *Der alte und der neue Glaube*, dat hij als een laatste belijdenis van zijn geloof in de wereld zond. Maar belijdenis van welk geloof? In elk geval niet het traditionele protestantse of roomskatholieke christendom. Bijbelkritiek en darwinisme maakten dat hij daarin niets meer zag. De evolutietheorie liet volgens hem zien dat er geen plan ten grondslag lag aan de schepping. Als gevolg van de nieuwe natuurwetenschappelijke ontdekkingen werd het gebied van de godsdienst steeds kleiner, ‘evenals dat van de Amerikaanse roodhuiden die steeds meer hun plaats voor hun blanke burens inruimen’. Dat was voor Strauss een teken van voortschrijdende beschaving. Zoals hij ook kon juichen over de sterrenkunde die had aangetoond dat de hemelruimte zó gevuld was met allerlei zonne- en planetenstelsels dat er ‘voor den ouden persoonlijke God woningsnood ontstond’.

Van die ‘oude persoonlijke God’ had hij afscheid genomen, om die te vervangen door de verering van een a-teleologisch Universum. Toch achtte hij dit alternatief niet geheel bevredigend voor zijn gemoedsleven. Troost vond hij, zo bleek uit de bijlagen bij het boek, in literatuur en muziek: in Lessing, Goethe en Schiller; in Bach, Händel, Haydn, Gluck, Mozart en Beethoven.² In dat ‘nieuwe’ geloof overleed Strauss op 8 februari 1874, vandaag precies 125 jaar geleden, deze veelzijdige geleerde, literator en biograaf, die door Albert Schweitzer is getypeerd als niet de grootste of diepzinnigste, maar wel de waarachtigste theoloog.³

De strijd om het oude en het nieuwe geloof

Strauss' vraag 'zijn wij nog christenen?' kan karakteristiek heten voor de late negentiende eeuw. Zij werd ingegeven door het besef dat het christendom van verschillende kanten onder felle kritiek was komen te staan. Dat besef was op zich zelf niet nieuw: in de achttiende-eeuwse Verlichting had de soms ruwe religiekritiek nogal afbreuk gedaan aan de status van het christendom als unieke goddelijke openbaring. Was kritiek op religie, en in het bijzonder op het christendom, dus niet iets nieuws, toch krijgen we de indruk dat het besef van een groeiende kloof tussen de moderne wereld en het christelijk geloof niet eerder zo intens werd ervaren als in de vorige eeuw. Een pijnlijke worsteling om dat geloof was het gevolg.

Zoals bij onze David Friedrich Strauss die, van huis uit orthodox opgevoed, zich gedrongen zag van dat geloof van zijn jeugd afscheid te nemen. Gedrongen: omdat hij niet meer in de traditionele dogma's, niet meer in de bijbelse wonderen kon geloven. Het bovennatuurlijke viel weg - en daarmee veel, zo niet alles, van het traditionele geloofsgoed. Waarom, vroeg Strauss zich af, je dan hullen in hypocrisie om voor anderen en jezelf de schijn op te houden? Het was, kortom, een afscheid uit consequente eerlijkheid.⁴

Wat Strauss doormaakte, maakten velen in zijn tijd door: orthodox-christelijk opgevoed, raakten zij ten prooi aan groeiende twijfel, wat tot pijnlijke dilemma's leidde. Die twijfel betekende veelal een vaarwel aan het onbekommerde geloof van jeugd en ouderlijk milieu, de ervaring van een geestelijk vacuüm, een zoektocht naar nieuwe zekerheid, nog vaak nostalgisch omziend naar dat wat werd achtergelaten. Als er iets is wat in zoveel negentiende-eeuwse levensverhalen opvalt, dan is het wel de hevigheid van de emoties waarmee dat proces van twijfel en afscheid gepaard gaat. Hier geen vaarwel aan het geloof uit simpele onwetendheid of oppervlakkige onverschilligheid, maar uit diepgevoelde noodzaak tot oprechtheid.

Zij die hun oude geloof niet langer konden vasthouden en naar alternatieven daarvoor zochten, kregen vaak het verwijt te horen dat zij alleen maar het oude sloopten zonder daarvoor iets nieuws te bouwen. Hun motief was echter veelal niet destructief maar constructief. Alleen: iets nieuws bouwen is vaak moeilijker dan het oude slopen. Dat geldt niet alleen letterlijk en figuurlijk voor universiteiten - zoals de onze -, of voor de zogeheten Samen-Op-Weg-kerken die de slopershamer loslaten op een bloeiende theologische faculteit in een twijfelachtige poging elders iets nieuws te bouwen, maar dat geldt ook zeker waar het christelijk geloof in het geding is. Dat sloop echter niet het uiteindelijke doel was, maar alleen nodig voordat iets nieuws gebouwd kon worden, werd overal in Europa uitgesproken, door mensen als Strauss in Duitsland, Thomas Huxley in Engeland, en Allard Pierson in ons land.⁵

Hoe dat nieuwe bouwsel er ook uit zou komen te zien - daarover liepen de meningen vanzelfsprekend uiteen -, voor vele negentiende-eeuwers leed het geen twijfel dat het christendom in zijn huidige vorm zijn tijd had gehad. Zoals de Engelse literator Matthew Arnold constateerde, waren er wat het christendom betrof

twee dingen duidelijk: enerzijds dat mensen het niet zonder de christelijke religie konden stellen, anderzijds dat zij niet konden leven met de vorm die het christendom nu bezat.⁶

De strijd om het oude en het nieuwe geloof, het antieke en het moderne christendom⁷ - een strijd die we als het 'Leitmotif' van de late negentiende eeuw kunnen beschouwen -, wil ik belichten niet aan de hand van een paar bekende theologen maar van een tweetal onbekende leken. Gedwongen leken, omdat de poorten van de universiteit voor hen gesloten waren. Ik wil uw aandacht vragen voor twee auteurs uit de late negentiende eeuw, van wie het literair oeuvre in onze tijd vrijwel vergeten is, terwijl het destijds bij verschijning veelgelezen en veelbesproken was. Al hebben auteurs noch romans een plaats verworven in onze literaire canon, hun oeuvre biedt ons een boeiende blik op het religieuze klimaat van de late negentiende eeuw. Zoals we in het algemeen kunnen vaststellen dat die literatuur die wij vanuit letterkundig oogpunt als tweederangs waarden, juist als cultuurhistorisch document interessant is.

Robert Elsmere: van anglicaans geestelijke tot onkerkelijk sociaal werker

De eerste roman die ik wil bespreken en waarbij ik het uitvoerigst zal stilstaan, is getiteld *Robert Elsmere*, naar de held van het verhaal. De auteur is Mary Arnold, nichtje van de zojuist aangehaalde literator Matthew Arnold, kleindochter van de liberale anglicaanse patriarch Dr. Thomas Arnold. Mary Arnold is beter bekend onder de naam van haar echtgenoot; zij noemde zich gewoonlijk Mrs Humphry Ward.⁸ In 1888 werd zij in een klap een nationale en internationale beroemdheid met haar roman *Robert Elsmere*, thans vrijwel vergeten, toen een onverbidde bestseller en het gespreksonderwerp van de dag.⁹ Haar goede vriend Henry James noemde de verschijning van *Robert Elsmere* een publieke gebeurtenis van de eerste orde. Binnen een jaar beleefde de roman in Engeland twintig drukken.¹⁰ De figuur Elsmere en het naar hem genoemde 'elsmerisme' werden een begrip, ook in ons land.¹¹ Want niet alleen was het boek een groot succes in Engeland, maar ook in de rest van Europa¹², en vooral in de Verenigde Staten waar binnen een jaar honderdduizenden exemplaren werden verkocht; een succes dat dat van *De Hut van Oom Tom* evenaarde. Met Amerikaanse uitgevers was overigens het nodige te stellen over de rechten van *Robert Elsmere*: op dat moment gold in de Verenigde Staten nog niet het internationale copyright, zodat Mrs Ward en haar uitgever met lede ogen moesten toezien dat aanvankelijk alleen de Amerikanen van haar succes financieel beter werden. Dat er in 1891 eindelijk een International Copyright Bill werd aangenomen, lag vooral aan de affaire-*Elsmere*. Twintig jaar na *Elsmere*, in 1908, zou Mary Ward een succesvolle toernee door de Verenigde Staten houden, met een ontvangst op het Witte Huis waar zij met president Theodore Roosevelt een gesprek voerde over theologie.¹³

Recensenten zezen Mary Ward direct aan als de opvolgster van de befaamde victoriaanse schrijfster George Eliot, wat niet vreemd is aangezien veel van de

geestelijke dilemma's van de victoriaanse intellectueel juist door Eliot zo treffend beschreven zijn. George Eliot - haar eigen naam was Mary Ann Evans - was beter dan menig een in Engeland op de hoogte van de moderne godsdienstige en filosofische ontwikkelingen. Zo vertaalde zij voor het Engelse publiek Strauss' *Leben Jesu*, Feuerbach's *Wesen des Christentums* en Spinoza's *Ethica*, auteurs die ieder het hunne hadden bijgedragen aan de erosie van het christelijk geloof.

Mary Ward verdiepte zich evenzeer in de laatste geesteswetenschappelijke ontwikkelingen, zij was zeer belesen, resultaat van een grootse inhaalpoging om de achterstand die zij als ongestudeerde vrouw had weg te werken. Zij betreurde het zeer dat zij geen academische opleiding had kunnen volgen - in haar jeugd was dat voor vrouwen nog niet weggelegd - en dat zal zeker de reden zijn geweest dat zij in haar woonplaats Oxford actief betrokken was bij de stichting van een van de eerste colleges voor vrouwen aldaar (Somerville Hall, 1879). Van voorvechtster van vrouwenbelangen werd zij echter enige tijd later, tot veler verbazing en verbittering, een fel tegenstandster van het vrouwenkiesrecht, een conservatieve wending die haar reputatie geen goed deed. Zij verwierf niet alleen bekendheid als auteur en politiek activiste, maar ook als organisatrice van tal van activiteiten in Londen waar zij sinds 1881 met haar echtgenoot en gezin woonde. Tijdens de Eerste Wereldoorlog, ging zij, 63 jaar oud, als oorlogscorrespondente op pad. Zij overleed in 1920.¹⁴

Eerlijke twijfel

De roman die haar beroemd maakte, *Robert Elsmere*, behoort tot het genre van de tendensromans. Zulke tendensromans dienden als voertuig voor de propaganda van de auteur, wat soms de literaire kwaliteit niet erg ten goede kwam. Mary Ward zou dat in recensies ook nogal eens te horen krijgen. In deze omvangrijke roman wordt de ontwikkelingsgang beschreven van de jeugdige titelheld. Van conventioneel anglicaans predikant op het platteland tot sociaal-christelijk werker in de grote stad: dat is de geestelijke transformatie die ons door Mary Ward aanschouwelijk wordt gemaakt. Een transformatie door diepe twijfel heen. In het laat-victoriaanse Engeland verschenen nogal wat romans die aan religieuze twijfel gewijd waren en *Robert Elsmere* past uitstekend in die reeks.¹⁵ De roman vormt als het ware de uitwerking van Tennyson's beroemde dichtregels dat er meer geloof te vinden is in eerlijke twijfel dan in half de belijdenisgeschriften ('There lives more faith in honest doubt ... than in half the creeds').

Die 'eerlijke twijfel' werd bij Elsmere gewekt door zijn studie van de geschiedenis. Hij had grootse plannen om een werk over het ontstaan van Frankrijk in het vroeg-middeleeuwse Europa te schrijven. Tijdens zijn onderzoek stuitte hij op heiligenlevens waarin hem vooral de wonderverhalen troffen. Waren de getuigenissen waarop die wonderverhalen berustten wel voor waar aan te nemen? of was het simpel bijgeloof? Geleidelijk ging hij zich realiseren dat de vraag naar de waarde van getuigen evenzeer voor de bijbel gold. Om tenslotte tot de ingrijpende conclusie te

komen dat de getuigenissen voor de bijbelse wonderen ontoereikend waren. Anders gezegd, voor een 'evidence-based theology' moest van het bovennatuurlijke afstand gedaan worden. Ook Jezus diende te worden ontdaan van zijn bovennatuurlijke aspecten, hij werd tot een bijzonder mens, ons ethisch voorbeeld bij uitstek. Want hoeveel er ook van het traditionele geloof overboord ging, het zedelijke moment van het christelijk geloof bleef behouden.

De rol van boeken is groot in dit geestelijke proces, boeken die Elsmere aantreft in de bibliotheek van de landheer van het dorpje waar hij als predikant werkzaam is. In een in classicistische stijl ingerichte zaal stuit hij eerst op een prachtige verzameling zeventiende- en achttiende-eeuwse Engelse literatuur; ook Franse en Spaanse klassieken ontbreken niet. In een aangrenzende ruimte, waarin een geheel andere sfeer heerst, vindt hij dan de afdeling theologie, filosofie, geschiedenis en filologie. Naast keurig geordende kasten vol kerkvaders en anglicaanse theologie is er een aparte kast met achttiende-eeuwse Verlichtingsliteratuur, en wat afgezonderd, slordig her en der verspreid en dus duidelijk druk gelezen, de recente Duitse filosofische en theologische coryfeeën, vaak voorzien van een opdracht van de auteur. Elke plank is hier als het ware een autobiografisch fragment van de eigenaar, een 'apologia pro vita mea'.¹⁶ De landheer, kortom, is een groot geleerde die, na zijn verleden als aanhanger van John Henry Newman, jarenlang in Duitsland heeft vertoefd, in Frankrijk gestudeerd, en dus uitstekend op de hoogte is van de laatste stand van zaken op geesteswetenschappelijk gebied. Het heeft hem tot een scepticus gemaakt.

De erudiete landheer stelt zijn bibliotheek open voor de jonge predikant en gaat met hem gesprekken aan over het christelijk geloof, waarbij hij de felle aanval soms niet schuwt. Hijzelf is bezig een 'geschiedenis van het bewijs' te schrijven. Elsmere weet maar weinig steekhoudends tot verdediging van het christendom aan te voeren. Hij belandt vervolgens in een ernstige geestelijke crisis. Hij kan niet langer meer in de incarnatie en de opstanding als historische feiten geloven, het wonder is een natuurlijk product van het menselijk gevoel en de verbeelding. Hij besluit zijn ambt neer te leggen. Dat besluit verbaast de sceptische landheer die hem aanraadt gewoon predikant te blijven en intussen er zijn eigen ideeën op na te houden. Maar dat is een compromis dat niet voor een Elsmere is weggelegd: handelen en belijden dienen met elkaar in overeenstemming te zijn.¹⁷

Elsmere's beslissing, en de geestelijke strijd die daaraan vooraf gaat, leggen een zware druk op zijn overigens gelukkige huwelijk. Zijn vrome vrouw Catherine, die het orthodox-puritanisme waarin zij is grootgebracht niet kan noch wil loslaten, vraagt zich af hoe de evangeliën waar kunnen zijn, of van enige waarde, als zij niet historisch waar zijn. Zij lijdt onder de dramatische koerswijziging in het leven van haar echtgenoot, die inmiddels haar vraag voor zich zelf heeft opgelost en nu met een andere vraag worstelt, in zijn ogen de centrale vraag van zijn tijd: hoe vinden we een religie? hoe komen we tot een alomvattend ontwerp dat de samenleving kan vormen en de mens in toom kan houden?¹⁸ Een vraag die Strauss in zijn *Alte und neue Glaube* in vrijwel dezelfde bewoordingen stelt.

Elsmere geeft zelf vorm aan een nieuwe religie door in Londen's East End een kerkelijk ongebonden arbeidersgemeente te stichten. In die broederschap gaat hij 'het evangelie naar Elsmere' uitdragen: een niet-theologische, humanistische vorm van christendom. Hij begint met een natuurwetenschappelijke zondagsschool waar jongens zich met scheikundige proefjes kunnen vermaken en geeft les in botanie, beide met groot succes. Dan, om tegengas te geven tegen vrijdenkers die Socrates, Boeddha of Marcus Aurelius hoger weten te waarderen dan Christus, besluit hij de arbeiders iets te vertellen over de betekenis van Jezus voor het moderne leven. De werklieden, die hun inspiratiebron vinden in Thomas Paine en zijn ontmythologiserende *Age of Reason*, weten ook Elsmere's godsdienst van Jezus te waarderen.¹⁹ Het is Elsmere overigens niet lang vergund die uit te dragen: Mary Ward laat hem vroegtijdig overlijden aan de tering.

Het levensverhaal van Elsmere werd al snel het onderwerp van eindeloos veel preken, artikelen en zelfs van een toneelstuk; dat laatste was het geval in de Verenigde Staten. Niet alleen de roman zelf maar ook een bespreking ervan maakten *Elsmere* dé topic van de dag. Gebeurd was waar iedere uitgever op hoopt, zeker in een tijd waarin hij zijn auteurs niet elke dag op radio en televisie of via boekenbijlagen kon 'pluggen': *Robert Elsmere* werd uitvoerig gerecenseerd door een vooraanstaand lid van de Engelse samenleving, de liberale staatsman en voormalige premier William Gladstone.²⁰ De teneur van zijn recensie was lovend maar ook kritisch. Hij nam het de auteur vooral kwalijk dat zij Elsmere van zo weinig apologetische instrumenten had voorzien. De sceptische woordvoerder was door haar veel beter toegerust dan de christelijke.²¹

Mary Ward, die met Gladstone nog voordat zijn bespreking verscheen een lang gesprek had gevoerd en dus al van diens kritiek op de hoogte was, voelde zich geroepen hem te antwoorden. Haar interessante repliek, die blijkt geeft van haar grote kennis van de apologetiek, gaf zij de titel mee 'The New Reformation'. Die titel droeg het programma in zich van wat zij en anderen in feite beoogden: een nieuwe hervorming, om à la Luther en Calvijn het eigentijdse christendom te ontdoen van kwalijke onzuiverheden. Dat gevoel op de drempel te staan van een nieuwe tijd, een nieuwe Reformatie, als het ware een tweede Middeleeuwen achter zich latend, leefde zeer sterk bij deze late victorianen.²²

Wat voorts de roman *Robert Elsmere* voor de lezers interessant maakte, was dat zij er bekende figuren uit hun tijd in meenden te herkennen: zo zagen zij de sceptische landheer uitgerust met veel trekken van de prominente Oxfordse geleerde Mark Pattison, die Mary Ward goed kende. Zeker is dat een andere vooraanstaande Oxfordse academicus, de filosoof Thomas Hill Green, model stond voor Elsmere's uiterst sympathiek getekende agnostische mentor. Wat de hoofdpersoon zelf betreft, wist men eveneens enkele figuren aan te wijzen.²³

Hoe dan ook, Elsmere staat model voor tal van victorianen die door geloofstwijfel werden bevangen, een geloofstwijfel die zich onder meer uitte in dalende kerk-

gang. Dat de zondagse kerkgang in de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw sterk afnam, is getalsmatig voor Londen bewijsbaar. Daarbij is sprake van een opvallende daling onder de midden- en hogere klassen.²⁴ Opmerkelijk is dat in ons land in die periode eenzelfde proces valt waar te nemen: tussen 1879 en 1930 nam de onkerkelijkheid hier toe van een half procent tot veertien procent.²⁵

Het agnosticisme van Mary Ward is minder uitgesproken dan dat van iemand als Thomas Huxley, de man die het begrip 'agnost' in 1869 zou hebben 'uitgevonden' en aan wie zij graag refereert.²⁶ Behalve Huxley was haar oom Matthew Arnold een belangrijke vormende invloed op haar. Diens opvatting over religie als 'morality touched by emotion', zoals we die tegenkomen in zijn bekende boek *Literature and Dogma* (1873), maakte zij graag tot de hare. Aan Oscar Wilde ontlokte dit de opmerking dat *Robert Elsmere* hetzelfde bood als *Literature and Dogma* maar dan zonder 'literature'.²⁷

De rol van de bijbelkritiek en de studie van de geschiedenis

Het boeiendste deel van het boek vormt de beschrijving van Elsmere's groeiende twijfel. Waardoor werd die twijfel veroorzaakt? Mary Ward legt alle nadruk op de moderne bijbelkritiek, iets waarvan zij goed op de hoogte was. Zij kende de Duitse en Franse publicaties op dat terrein en had zich ook in Nederlandse bijbelcritici verdiept.²⁸ Geen wonder dat zij in haar roman de planken van de landsheerlijke bibliotheek stoffeerde met David Friedrich Strauss, Ernest Renan en anderen. Alweer stuiten we dus op Strauss, wiens geruchtmakende biografie van Jezus velen tot twijfel bracht. In zijn *Das Leben Jesu*, verschenen in 1835, tastte Strauss de geloofwaardigheid van de Evangeliën ernstig aan door het concept van de mythe daarop toe te passen: Jezus was weliswaar een historische persoon, maar niet Gods Zoon, dat was een mythe die zijn volgelingen hadden gecreëerd. Met die schokkende visie was Strauss' reputatie als 'apostel des ongeloofs' voorgoed gevestigd.²⁹ Staande aan het begin van een carrière in de universitaire wereld, werd hem de toegang daartoe met onmiddellijke ingang en voorgoed verboden.

Ook de katholieke hoogleraar Ernest Renan moest met zijn opvattingen over Jezus het universitaire veld ruimen, zij het dan niet definitief. In februari 1862, slechts drie dagen na het houden van zijn inaugurele rede aan het Collège de France, werd de kersverse hoogleraar Oosterse talen geschorst en niet lang daarna ontslagen omdat hij in zijn oratie betoogd had dat Jezus een gewoon mens was. Het jaar daarop publiceerde hij zijn befaamde *Vie de Jésus*, waarin hij die opvatting op dichtertelijke wijze herhaalde. Dat hij met zijn visie het christendom zou ontkennen, bestreed hij. Eén van zijn argumenten was dat hij te Leiden door de universiteit, waar men christelijk is, was gehuldigd, een onomstotelijk bewijs dat men hem voor een christen hield.

Die Leidse huldiging was Renan in het voorjaar van 1862 ten deel gevallen, dus kort na zijn sensationele rede en schorsing. Hij vereerde toen onze universiteit en in

het bijzonder de theologische faculteit met een bezoek. Een delegatie van theologiestudenten, bijeen in de salon ten huize van hun hoogleraar Abraham Kuenen, was zeer onder de indruk van deze Franse geleerde die zij uitvoerig prezen omdat hij 'de rechten der religieuze en filosofische vrijheden had hooggehouden'. Dertien jaar later, in 1875, toen onze universiteit haar driehonderdjarig bestaan vierde, was Renan als vertegenwoordiger van het Collège de France opnieuw in Leiden en voerde op de dies het woord.³⁰ Dat hij veelal in één adem met Strauss werd genoemd, verwondert niet; er bestond niet alleen in theologisch, maar ook in politiek opzicht grote affiniteit tussen beiden. Dat hij in Robert Elsmere's crisis een rol speelde, wekt geen verbazing. Mary Ward kende Renan overigens persoonlijk, zij had hem eens bij een bezoek aan Parijs ontmoet. Een pikant détail is dat Renan in de veronderstelling verkeerde dat hij zelf model had gestaan voor Robert Elsmere, althans gedeeltelijk.³¹

Wat het katholicisme betreft, dat zou Mary Ward's warme belangstelling ontvangen in verschillende romans, waaronder *Helbeck of Bannisdale* (1898). Opnieuw beschrijft zij een geestelijke crisis, ditmaal van de vrouwelijke hoofdpersoon, Laura, die als anticlericale vrijdenkster na ampele overweging afziet van een huwelijk met de strict-katholieke Helbeck. Haar crisis leidt niet, zoals bij Elsmere, tot een poging een nieuwe reformatie in gang te zetten, maar eindigt in zelfmoord. De katholieke verloofde wordt Jezuiet. Worden sommige katholieken in dit boek weinig vleiend geportretteerd, toch beklemtoont Mary Ward dat we veel aan de katholieke kerk te danken hebben. Veel bewondering koesterde zij voor modernistische katholieken, in het bijzonder voor George Tyrrell, in haar ogen de belangrijkste figuur van de vroege twintigste eeuw.

Aan wat Strauss in 1835 in gang zette, is nog altijd geen einde gekomen. Velen wagen zich aan een biografie van Jezus. Vaak komt men tot niet veel meer dan het opwarpen van het bekende negentiende-eeuwse gerecht, een gerecht dat door sommige gereformeerden in ons land als te scherp wordt ervaren, getuige reacties op het recente boek van H.M. Kuitert.³² Maar laten we wel zijn: in de hervormde kerk was dit al in de vorige eeuw volop aan de orde. Juist daarom sloeg Abraham Kuyper aan het doleren en kwam hij ertoe een eigen gereformeerde kerk op te richten. Is het wachten nu misschien op een nieuwe 'Abraham de Geweldige'...?

De huidige belangstelling voor Jezus' biografie blijkt ook uit het 'Jesus Seminar' in de Verenigde Staten waar geleerden en belangstellenden bijeenkomen om na te gaan wat we eigenlijk van Jezus weten. Een van de actieve deelnemers aan dit seminar is de Nederlandse filmregisseur Paul Verhoeven die na 'Basic Instinct' het kenmerkend hogerop wil zoeken door een leven van Jezus te verfilmen.³³

Opmerkelijk is dat Elsmere tot zijn nieuwe geloof komt als gevolg van zijn historische studie. Het darwinisme bijvoorbeeld speelt in de crisis van deze anglicaanse predikant een ondergeschikte rol. Tijdens zijn studie te Oxford had hij *The Origin of Species* ongelezen gelaten omdat Darwin's ideeën inmiddels zo'n beetje geaccepteerd

waren. Pas in de pastorie ging hij er zich in verdiepen en toen waren Darwin's ideeën een openbaring, zo bekend hij een oudere sceptische vriend, die hem er wel op wijst dat het een openbaring is die niet altijd overeenstemt met andere openbaringen. Maar dat deert Elsmere niet. De evolutietheorie schenkt ons uiteindelijk niet het heil: 'we are not saved by Darwinism'.³⁴

Het nieuwe geloof van Elsmere is representatief voor tal van zijn tijdgenoten: terwijl zij de kerk de rug toekeerden, wendden zij zich tot de arbeidersklasse om die te verheffen. Dat zij dan ook nogal eens socialist werden, bevreemd niet. Bij het onrustbarende mengsel van moderne bijbelkritiek en natuurwetenschap vormt het opkomend socialisme een derde ingrediënt dat velen in vertwijfeling bracht over nut en noodzaak van kerk en christendom. Die vertwijfeling maakte meestal spoedig plaats voor zekerheid, namelijk dat men voor verbetering van de sociale toestanden het niet van de kerk moest hebben omdat die stond voor handhaving van de sociale status quo.

'Elsmerisme' en modernisme in Nederland

In ons land werd *Robert Elsmere* enthousiast ontvangen. Al snel verscheen een Nederlandse vertaling, die nog voor verschijning zou zijn uitverkocht.³⁵ In een tijdschrift van rechtzinnige signatuur werd *Elsmere* opzettelijk besproken samen met een andere gevierde roman, *Ben Hur*, die als tegengif moest dienen: in *Ben Hur* werden de wonderen niet ontkend zoals in *Elsmere*.³⁶ De recensent van *De Gids*, een vrijzinnig predikant, ademde op omdat er eindelijk weer eens een boek verscheen waarin nog andere dan 'bloot zinnelijke passies' de boventoon voerden. Maar ook afgezien daarvan was hij vol lof. Wel wees hij erop dat Elsmere's geschiedenis voor onze landgenoten goeddeels tot het verleden behoorde en dat velen nu met een ander probleem worstelden, namelijk de relatie tussen de ontbinding van religie en het morele verval.³⁷ Een probleem dat niet zo lang geleden ook bij ons de gemoe-deren bezighield en dat in het huidige debat over 'normen en waarden' wel als factor ter sprake wordt gebracht.

Dat wij in ons land de problematiek van een Elsmere al genoegzaam kenden, had alles te maken met het modernisme. Niet alleen de literatuur, ook de theologie kende in de negentiende eeuw haar modernisme, eerst in protestantse, wat later ook in rooms-katholieke kring. Het protestantse modernisme had in Leiden haar basis. 'Moderne' geleerden als Scholten, Kuenen en Tiele bezorgden de Leidse theologische faculteit internationale vermaardheid. Het moderne van deze richting was, simpel gezegd, gelegen in een kritische houding tegenover de bijbel à la Strauss en Renan, en een streven het christendom te onderzoeken in een vergelijkend perspectief met andere godsdiensten.³⁸

Een hele generatie van moderne theologen werd gekweekt, waarvan sommigen zo modern werden dat zij hun predikantsambt neerlegden en de kerk verlieten. Anderen kwamen niet eens zover: al tijdens hun theologiestudie zagen zij een

toekomst als voorganger niet voor zich weggelegd. Zij wilden geen hypocriete ‘kanselhansworsten’ (Van Vloten) worden.³⁹ De theologiestudie verloor überhaupt veel van haar aantrekkelijkheid: “een jongen die tegenwoordig tegen zijn vader zegt: ‘Pa, ik zou wel voor dominé willen studeeren’, is bijna zeker van met een uitbundig gelach begroet te worden”.⁴⁰

Voor de moderne theologen vervulde Strauss een belangrijke rol. Maar zo enthousiast als zij Strauss’ *Leben Jesu* hadden ontvangen, zo teleurgesteld waren zij over zijn *Alte und neue Glaube*. Inconsequent, een terugval naar het rationalisme van Voltaire en Reimarus, kortom, ‘een stem uit de oude doos’ (L’Ange Huet).⁴¹ De revolutionair van vroeger had voor hen afgedaan. Het boek was nog wel door een modern predikant (A.A. Deenik) in het Nederlands vertaald, ten behoeve van diegenen die geheel met de godsdienst gebroken hadden en aan wie ook de moderne theologie geen bevrediging schonk.⁴²

De moderne theologen stemden overigens wel in met Strauss’ positieve visie op Darwin’s evolutieleer. Dat viel slecht bij de rechtzinnigen, die niets zagen in een theologie die een bondgenootschap aanging met een stelsel volgens hetwelk ‘onze Heer en Heiland, de Zoon des Menschen, als zodanig tevens is de zoon eens aaps, in rechte lijn van een chimpansee of orang oetan afkomstig’.⁴³

De Leidse hoogleraar Scholten uitte scherpe kritiek op het beeld dat Strauss van Jezus in zijn *Alte und neue Glaube* schetste.⁴⁴ Zo ging hij in op Strauss’ verwijt dat Jezus onverschillig stond tegenover wetenschap en kunst. Het is waar, erkent Scholten, Jezus heeft geen sociale of andere wetenschappen beoefend en heeft zich evenmin rechtstreeks met de staatkunde ingelaten. Maar bestaat het prerogatief aan Jezus toegekend dan in deze dingen? ‘Is Jezus, als grondvester van het religieuze leven, er minder om, wanneer hij in genoemde dingen niet stond op de hoogte der 19de eeuw? Maar doet dat terzake? Houden Beethoven, Rembrandt en Shakespeare op meesters te zijn in de kunst omdat zij geen astronomen, staatslieden, historici of taalkundigen waren? Zijn Copernicus en Newton er minder om, omdat zij in vele opzichten kinderen van hun tijd waren en Newton zich zelfs verdiepte in bijgelovige chiliastische berekeningen? Jezus heeft al achttien eeuwen geleden geschetst hoe de maatschappij zich dient te ontwikkelen. Dat is een omvormingsproces dat enige tijd kost. Maar, stelt Scholten, alles wat de moderne samenleving wil ligt binnen haar bereik ‘indien zij naar Jezus luistert’. Dat eeuwenlange proces zal daarin resulteren dat christendom en ware humaniteit één zullen zijn.’⁴⁵

Om de ware humaniteit

Om die ‘ware humaniteit’ maar dan zonder het gangbare christendom ging het ook veel van die moderneren die uit de kerk stapten. Er is een reeks namen te noemen van predikanten die afscheid namen van domineesland. Vanzelfsprekend denken we dan aan de Leidse alumnus Conrad Busken Huet, die op een steenworp afstand van deze kerk heeft gewoond. Zijn *Brieven over den Bijbel* uit 1857 - brieven waarin een mod-

ernistische broer zijn zusje over de nieuwe bijbelkritiek informeert - deden zeer veel om het modern-theologisch gedachtegoed in brede kring bekend te maken.⁴⁶

Allard Pierson, die ook enige tijd in Leiden studeerde, is een ander bekend voorbeeld van een modern theoloog die de kerk vaarwel zei. Dat het Amsterdamse Allard Pierson Museum niet gewijd is aan de moderne theologie maar aan de oude archeologie, is aan die wending te danken. De kerk had haar langste tijd gehad, zo meende Pierson, het christendom diende door 'het edelst humanisme' te worden vervangen.⁴⁷ De bekende uitspraak van Multatuli: 'het is de roeping van de mens om *mens* te zijn' werd door mensen als Pierson en Domela Nieuwenhuis, voormalig predikant van lutherse huize, volmondig onderschreven. Het streven om de mensheid te dienen - een negentiende-eeuwse vorm van 'cultivating humanity' (Martha Nussbaum) - poogden zij te vervullen door de letterkunde, journalistiek, politiek of de wetenschap in te gaan.⁴⁸

Een enkeling stichtte een nieuwe gemeente. Het bekendste voorbeeld daarvan is de Vrije Gemeente te Amsterdam die werd opgericht door de gebroeders Hugenholtz. Beide broers, zoons van een orthodox-piëtistisch predikant, hadden in 1877 hun ambt neergelegd. Hun Vrije Gemeente werd ondergebracht in het gebouw dat ons beter bekend is als Paradiso. Zoals vrije gemeenten elders in Europa en de Verenigde Staten, schonken zij veel aandacht aan niet-christelijke religies. Vanuit het in de Vrije Gemeente aangehangen standpunt dat geen der heersende godsdiensten *de* waarheid verkondigde, om het even of zij door Boeddha, Confucius, Zoroaster, Mozes of Jezus gesticht waren, verbaast het niet dat Petrus Hermanus Hugenholtz in zijn bundels *Levenslicht* teksten opnam uit al die godsdiensten, de klassieke oudheid en literatoren uit zijn eigen tijd.

Petrus Hugenholtz was overigens een van de grote fans van *Robert Elsmere*. De Nederlandse vertaling (die vier drukken beleefde) ging vergezeld van een warme aanbeveling van zijn hand, het boek had hem niet alleen geboeid maar 'geroerd en in de ziel gegrepen'. Voor alle halven en weifelmoedigen die, innerlijk vervreemd van het oude kerkgelof, er toch uiterlijk niet mee durfden te breken, moest dit boek beschamend en prikkelend zijn. Hadden velen de strijd van Elsmere allang achter zich, anderen bevonden zich er nog middenin. En wat het sociale deel betrof was het boek actueler dan ooit; iets waar ook anderen op wezen.⁴⁹

Met de lezersdoelgroep 'halven en weifelmoedigen' had Hugenholtz zonder twijfel moderneren op het oog die in de hervormde kerk bleven. In de loop van de jaren onderscheidden zich radicale en gematigde, links- en rechtsmoderneren. De radicaliteit beleefde een climax op een congres van moderneren in 1893 waar men tevreden met elkaar vaststelde: "Van Jezus staat historisch niets vast; ook niet zijn kruis, ook niet zijn naam, ook niet het feit van zijn verschijning".⁵⁰ Om radicaler te zijn dan deze late negentiende-eeuwers — daarin zullen late twintigste-eeuwers niet snel slagen.

Uit de reacties op *Robert Elsmere* kunnen we opmaken dat rond 1900 velen in ons land zich herkenden in de in deze roman beschreven religieuze problematiek. Vatten

we Mary Ward's paradoxale boodschap in één zin samen, dan luidt die: een goede geestelijke verliest zijn geloof in dogma's en wonderen. Maar het blijft niet bij verlies: er komt iets beters voor in de plaats. Met een variatie op John Henry Newman's beroemde bekeringsroman *Loss and Gain* (1848) gaf Mary Ward het laatste deel van *Robert Elsmere* de titel mee 'Gain and loss'. Er werd een balans opgemaakt. Die sloeg uiteindelijk positief door. Maar waarin bestond de winst? Het christelijk geloof komt pas waarlijk tot zijn recht door de mensheid in liefde te dienen. Het is belangrijker waarlijk mens te zijn dan christen.⁵¹

De religieuze balans van winst en verlies - of beter: verlies en winst - werd ook in ons land onderwerp van romans. Het zou interessant zijn om deze romans met de victoriaanse romans te vergelijken. Zo kunnen we ons afvragen in hoeverre het verschil in kerkelijke context een rol speelt. Voor ons taalgebied is dit genre echter tot nog toe nog nauwelijks bestudeerd, anders dan voor het Engelse taalgebied. En dat terwijl er in ons land een reeks romans verscheen over de geloofsproblematiek. Pierson's *Adriaan de Mérial*, Busken Huet's *Robert Bruce's leerjaren*, Kollewijn's *Twijfel*, F.W.N. Hugenholtz' *Geloofsstrijd*, Van Groeningen's *Martha de Bruin*, Vincent Loosjes *Kameleon* en Anna de Savornin Lohman's *Geloof* zijn slechts enkele voorbeelden daarvan. Bij de laatste roman wil ik tot slot nog een moment stilstaan om te laten zien welke vorm het thema van het oude en nieuwe geloof kon ontvangen in een Nederlandse kerkelijke en theologische context.

Het geloof in de Waarheid

Toen Anna de Savornin Lohman (dochter van M.A. de Savornin Lohman⁵², broer van de bekende politicus A.F. de Savornin Lohman) een eeuw geleden, in 1899, haar roman *Geloof* publiceerde, had zij al naam gemaakt als auteur van schokkende literatuur.⁵³ Schokkend in religieus en maatschappelijk opzicht. Wat dat laatste betreft, gold dat haar standpunt in het zogeheten 'vrouwenvraagstuk', een van de brandende kwesties van die tijd. Anna Lohman zag de hoogste bestemming van de vrouw gelegen in haar liefde voor een man. Dat was voor haar 'het eene noodige', zoals een spraakmakende roman van haar hand heet.⁵⁴ Een beroep kiezen of de wetenschap dienen, dat waren in haar ogen alleen maar hulpmiddelen om de vrouw zo goed mogelijk een mislukt leven te leren dragen; voor de waarachtige, als vrouw denkende en voelende, bestond maar één geluk: liefde. Vanuit deze visie bestreed zij de feministische topper van die jaren, getiteld *Hilda van Suylenburg* (1897), van de hand Cécile Goekoop-De Jong van Beek en Donk. Met Lohman's bestrijding kwam een discussie op gang waaraan ook de bekende vrijdenkster en socialiste Cornélie Huygens deelnam.⁵⁵

Bij Anna Lohman een conservatieve opvatting over de bestemming van de vrouw, zo lijkt het. Maar voordat u nu opgelucht ademhaalt of teleurgesteld u afwendt moet ik daar wel direct aan toevoegen dat het toch iets anders ligt. Want die liefde van een vrouw hoeft volgens haar niet in een huwelijks-relatie vorm te krijgen.

Zoals andere feministen in haar tijd was zij fel gekant tegen het in de hogere kringen gangbare, liefdeloze fatsoenshuwelijk dat zij als een vorm van prostitutie beschouwde. Zij keerde zich tegen de schijnmoraal die prostituees veroordeelde maar zelf van het huwelijk een koopcontract maakte. Vandaar haar pleidooi voor oprechte liefde die niet direct in het kader van een huwelijk hoefde te worden beleefd.⁵⁶

Haar aanval op conventie en fatsoensmoraal uitte zij in zulke ronde termen dat zij al spoedig als de ‘militante freule’ te boek stond. Of, met de recensent in *De Gids*, ‘een vrouw die durft’.⁵⁷ Wat zuinig merkte Annie Romein-Verschoor op dat die durf het enige was wat Lohman bezat.⁵⁸ Haar conservatieve, ‘burgerlijk’ feminisme bezorgde Lohman een slechte naam bij socialistische progressieve vrouwen uit haar eigen tijd en daarna. Het herinnert ons aan het effect dat Mary Ward’s antisuf-fragette-opstelling op haar reputatie had.⁵⁹ Overigens is Anna Lohman op latere leeftijd gehuwd; het was een kortstondig huwelijk want haar man, Hendrik Spoor, overleed al twee jaar nadat het huwelijk was voltrokken.

Waren haar vrijmoedige opvattingen over de relatie tussen man en vrouw iets waar tijdgenoten haar om prezen of verguisden, dat gold ook voor haar religieuze ideeën die wel als ‘multatuliaans’ zijn getypeerd. Gezien haar goed-calvinistische achtergrond kon men het nauwelijks begrijpen dat uitgerekend zij zich tot het agnosticisme had ‘bekeerd’. Want het was een bekering die zich in haar voltrokken had, een bekering van het ‘wreed dogmengeloof’, het conventionele kille calvinisme, tot het geloof in het Onbekende (Herbert Spencer’s ‘Unknowable’). In haar romans wordt dit thema nogal eens herhaald, soms tot in het karikaturale toe. Dat zij door recensenten vergeleken werd met George Eliot en Mary Ward zal eerder te maken hebben met overeenkomst in thematiek dan met literaire kwaliteiten. Haar omvangrijke oeuvre is vooral te waarderen als cultuurhistorisch document.

Haar nationale bekendheid dankte Anna de Savornin Lohman aan haar roman *Vragensmoede* uit 1896, een sleutelroman over de koude calvinistische kringen rond Abraham Kuiper. Het boek veroorzaakte evenveel rumoer als Couperus’ *Eline Vere*, een auteur die zij overigens zeer bewonderde. Haar eigen romans werden door iemand als W.H. de Beaufort sympathieker geacht dan die van Couperus, hoewel de vorm daarvan veel hoger stond.⁶⁰ Als Anna Lohman iets grondig haatte, dan was het wel het zelftevreden niets- en niemand ontziende schijngeloof van de kuyperianen en hun geestverwanten. Het is die intense morele verontwaardiging om de zogeheten fatsoenlijke wereld met haar dubbele moraal, om de hypocrisie ook op religieus gebied, die ten grondslag ligt aan haar twijfel aan het christelijk geloof. Opmerkelijk is dat zij noch door modernisme noch door darwinisme tot twijfelen is gebracht: bij haar ligt alle nadruk op het morele motief.⁶¹

Maar er is nog een andere factor die haar tot agnoste maakte: de desillusie om het droeve leven. Zo ervoer zij het verlies van haar moeder op jonge leeftijd als een onmiskenbare aanwijzing dat een liefdevolle persoonlijke God niet bestond. Bij haar is sprake van wat de theoloog Noordenbos noemt, in zijn klassieke Leidse dissertatie

uit 1931 over het negentiende-eeuwse atheïsme in Nederland, 'affectief ongelooft'.⁶²

Een enkel woord nog over de roman *Geloof*. Wat is dat 'geloof' dat dit boek tot titel heeft? Niet dat van de streng-orthodoxe vader, predikant in een klein dorp. Niet dat van de oudste zoon, hoogleraar theologie te Leiden. De moderne theologie heeft hem tot een twijfelaar gemaakt, deze 'Leidsche professor, met zijn modder-geloof tussen dogma en wetenschap'.⁶³ Het is evenmin het geloof van de tweede zoon, een deftig rechter in een provinciestad, lid van de kerkeraad, regent van een weeshuis, voorzitter van het burgerlijk armbestuur, een man die zorgeloos door het leven gaat met zijn uitwendig 'opvoedingsgeloof', dat geen enkel verband heeft met zijn innerlijk.

Het 'ware geloof' treffen we aan bij de derde, de jongste zoon, die zijn theologie-studie heeft afgebroken omdat hij niet meer kan geloven. De eerlijkheid gebod hem dit besluit te nemen. Nu hij de mensen niet geestelijk kan genezen, zal hij het lichamelijk pogen te doen: hij wordt arts. De moeder treurt om haar 'verloren' zoon. Hoe kan zij gelukkig zijn straks in het hiernamaals zonder haar jongen? God moet hem bekeren voordat het te laat is, dat kan niet anders. Die moederlijke hoop zal niet in vervulling gaan want de jonge arts sterft in zijn 'ongeloof', tot ontzetting van beide ouders tot wie zijn laatste woorden zijn: 'Ik gelóóft niet aan uw God -, en uw Hemel, - en uw verdoemenis. - Ik gelóóft niet'.⁶⁴

Paradoxaal genoeg is dus het ongelooft van de oprechte arts het ware geloof van Anna Lohman. Dat ware geloof kent geen liefdeloze dogma's, kent geen vals compromis tussen geloof en weten, maar is een oprechte, liefdevolle dienst aan de mensheid. Artsen dienen wel vaker als exempla van ongelovige weldoeners in de literatuur, zoals dokter Beelen in Allard Pierson's *Adriaan de Mérial*. Zo'n dokter is ontvankelijk voor het goede waar het ook te vinden is, bijvoorbeeld in het katholicisme. Anna Lohman vaart uit tegen protestanten die alle cliché's over katholieken opdreunen zonder ook maar iets af te weten van hun leer die de troost en kracht is van tienduizenden.⁶⁵ Katholieke recensenten hadden weliswaar veel aan te merken op de vrijmoedige, agnostische freule, maar dergelijke uitspraken konden hen wel bekoren.⁶⁶

Kortom, Anna Lohman gelooft in de Waarheid - of Waarachtigheid, zoals zij 'waarheid' schijnt op te vatten. De dienaren van dat geloof treft zij overal aan: onder protestanten, katholieken, orthodoxen, modernen, joden, boeddhisten, theosofen, spiritualisten [= spiritisten] en atheïsten. Dat zijn allemaal slechts verschillende namen voor dat éne begeren dat de drijfveer is van ons leven: het dienen van de Waarheid.⁶⁷ Deze visie die aan het christendom onder de godsdiensten en levensbeschouwingen geen unieke positie toekent, ja atheïsten onder de dienaren der Waarheid durft te rekenen, deed veel stof opwaaien.⁶⁸ Wat ons opvalt, is dat Anna Lohman hetzelfde criterium hanteert als Mary Ward: het komt aan op de waarheid, ongeacht de consequenties. Of met een geliefd motto van deze Engelse schrijfster en haar geestverwanten: 'It makes all the difference in the world whether we put Truth in the first place or in the second place'.⁶⁹

Besluit

De romans van Mary Ward en Anna de Savornin Lohman laten ons iets zien van de religieuze problematiek van een eeuw geleden. Veel daarvan zal ons niet schokkend in de oren klinken: op de golven van de secularisatie voortgewiegd zijn wij in het West-Europa van de late twintigste eeuw gewend aan afscheid van de kerk, aan twijfel die vaak in nieuwe zekerheid wordt opgelost. In zijn prachtige opstellen over de 'geestelijke machten' in het negentiende-eeuwse fin de siècle biedt de Leidse hoogleraar Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye een tour d'horizon van de vormen die de nieuwe zekerheid kon aannemen. Enkele jaren eerder had hij al de balans van de late negentiende eeuw opgemaakt onder de noemer 'zekerheid en twijfel'.⁷⁰

Die nieuwe zekerheid manifesteerde zich onder meer in een hang naar het irrationele. Rond 1900 haakten velen naar de onzichtbare wereld, wat zich uitte in de bloei van 'kleine geloven' als occultisme en spiritisme.⁷¹ De zogeheten nieuwe mystiek verwierf aanhangers, zowel in religieuze als literaire kring, hoewel deze nieuwe mystiek maar weinig van doen had met de 'oude', middeleeuwse mystiek.⁷² Het boeddhisme werd uitermate populair: wat Confucius was voor de achttiende-eeuwse Verlichter, werd Boeddha voor de late negentiende-eeuwer.⁷³

Maar ook het orthodoxe, het vrome christendom bloeide in het fin de siècle, getuige de grote populariteit van opwekkings- en evangelisatiebewegingen (Johannes de Heer), het Leger des Heils, en niet te vergeten de Nederlandse Christen-Studenten Vereniging (NCSV), opgericht in 1896, omdat honderden studenten niet alleen te gronde gingen 'in drank en vrouwen' maar ook in scepticisme en agnosticisme.⁷⁴ Zo blijkt dat het 'nieuwe' geloof allerlei vormen kon aannemen, vormen die het 'oude' geloof bepaald niet van zijn plaats verdrongen.

Wat valt een eeuw later te zeggen over het christendom? Wat zijn zijn 'kansen en bedreigingen'? Zijn wij nog christenen? Het proces van dechristianisering lijkt in West-Europa onverminderd voortgang te vinden. Wij leven in wat recent is genoemd een 'cultuur van agnosme'.⁷⁵ Kijken we echter wat verder om ons heen, dan blijkt onze 'global village' nog zeer veel christelijke bewoners te herbergen. Maar, blijvend bij het huidige West-Europa, is het moeilijk om een geestelijke balans op te maken, laat staan om voorspellingen te doen over de religie van de toekomst. Zeker waar wij nu, anders dan vroeger, leven in een multireligieuze samenleving.

Volgens de postmoderne priesters van het hogere bijgeloof mogen de 'grote verhalen' dan hebben afgedaan, het historisch perspectief laat ons zien dat processen op geestelijk gebied zich nooit rechtlijnig ontwikkelen. De Verlichting is gevolgd door Romantiek en Réveil, dat wil zeggen door een wending naar conservatisme en rechtzinnigheid. Het modernisme is gevolgd door de nieuwe mystiek, door vormen van irrationaliteit waarbij vroegere uitingen van bijgeloof verbleken - èn, niet te vergeten, direct na de Eerste Wereldoorlog, door Karl Barth en de dialectische theologie, een wending die men kan opvatten als een verzet tegen het negentiende-eeuwse theologisch liberalisme.

Wat impliceert dit? In elk geval dat van een 'vooruitgang' in verlichte zin, uit-

mondend in een algeheel afscheid van godsdienstig geloof, niet direct sprake is. Wij gaan niet toe naar een steeds modernere wereld in die zin dat naarmate de wetenschap voortschrijdt de mensen steeds verlichter worden. Ofwel: de wereld wordt niet steeds atheïstischer, en ook niet minder bijgelovig. Enerzijds vertoont de orthodoxie - niet alleen in het christendom maar ook in andere godsdiensten - een veel grotere persistentie dan verlichte geesten ooit voor mogelijk hebben gehouden - en houden. Anderzijds zien we eenzelfde persistentie in de hang naar het irrationele: een maand geleden nog was deze Pieterskerk het toneel van een Para Normaal Beurs waar men omgeven door wierookgeur voor hekserij, handlezen, wichelroedelopen en wat dies meer zij volop terecht kon. 'New Age' als 'Old Superstition Writ Large'.

Welke vorm het oude en het nieuwe geloof ook ontvangen, het is uitermate boeiend het christendom in al zijn schakeringen te bestuderen. Als wereldgodsdienst zal het christendom voorwerp van wetenschappelijke studie dienen te zijn en te blijven aan een klassieke universiteit als de onze, alleen al om redenen van godsdienst- en cultuurhistorische aard. Vandaag voeg ik daar graag nog één argument aan toe. En dat is dat onze universiteit 424 jaar geleden haar deuren opende omdat in het haar door Prins Willem van Oranje opgegeven 'mission statement' de studie van het christendom zeer hoog genoteerd stond. De overige dagen van het jaar zal dit argument door sommigen wellicht minder valabel worden geacht, maar als er één dag is waarop wij ons dit mogen herinneren, dan is het wel op de dies natalis van onze universiteit .

Ik heb gezegd.

- 1 Graag dank ik de heer J.D. de Mooij, studentassistent van de sectiekerkgeschiedenis, voor de assistentie verleend bij het onderzoek ter voorbereiding van deze rede. In *Der alte und der neue Glaube. Eine Bekenntnis* komen vier vragen aan de orde: 1. Sind wir noch Christen? 2. Haben wir noch Religion? 3. Wie begreifen wir die Welt? 4. Wie ordnen wir unser Leben?
- 2 Horton Harris, *David Friedrich Strauss and his theology*, Cambridge 1973, 239. Zie voorts Jean-Marie Paul, *D.F. Strauss (1808-1874) et son époque*, Paris 1982; Peter Schrembs, *David Friedrich Strauss: der 'Alte und der neue Glaube' in der zeitgenössischen Kritik*, Locarno 1987.
- 3 Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen 1906, geciteerd naar 9e druk Tübingen 1984, 106.
- 4 'Wanneer wij geen uitvluchten willen zoeken, wanneer wij niet draaien en verdraaien willen, wanneer wij ja ja en neen neen willen laten blijven, kortom, wanneer wij als eerlijke en oprechte mensen willen spreken, zoo moeten wij erkennen: wij zijn geen Christenen meer', *Het oude en het nieuwe geloof*, 90.
- 5 Voor Strauss, zie Harris, *David Friedrich Strauss*, 239; voor Huxley, zie Bernard Lightman, *The Origins of Agnosticism. Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge*, Baltimore-London 1987; voor Pierson ("de moderne theologie wil apologie door middel van kritiek; behoud door middel van verwoesting"), zie K.H. Roessingh, *Het modernisme in Nederland*, Haarlem 1922, 141.
- 6 "Two things about the Christian religion must surely be clear to anybody with eyes in his head. One is, that men cannot do without it; the other, that they cannot do with it as it is", *God and the Bible*, 1875, viii.
- 7 Vgl. A.D. Loman, 'Antiek en modern christendom', *De Gids* 1880/2, 26-59.
- 8 Zie voor Mary Ward (1851-1920) o.a. *A Writer's Recollections*, London 1918; Janet P. Trevelyan, *The Life of Mrs Humphry Ward*, London 1923; William S. Peterson, *Victorian Heretic. Mrs Humphry Ward's Robert Elsmere*, 1976; Françoise Rives, *Mrs Humphry Ward Romanière*, I-II, Lille 1981; John Sutherland, *Mrs Humphry Ward. Eminent Victorian Pre-eminent Edwardian*, Oxford 1990.
- 9 Mrs Humphry Ward, *Robert Elsmere*. Edited with an Introduction by Rosemary Ashton, Oxford-New York 1987.
- 10 Zie Rives, *Mrs Humphry Ward Romanière*, I, 10.
- 11 Zie o.a. J. Lindeboom, *Geschiedenis van het vrijzinnig protestantisme* III, Assen 1935, 166-170.
- 12 Zo verschenen vertalingen in het Duits, Deens, Italiaans, Nederlands, Noors, Russisch, en Zweeds, zie Rives, *Mrs Humphry Ward*, 1150-1157. Voor de Nederlandse vertaling, zie ook hierna.

- 13 In 1910 bezocht de president, samen met zijn vrouw, de familie Ward te Londen.
- 14 Voor een bibliografie van haar werken, artikelen, vertalingen etc. zie Rives, *Mrs Humphry Ward*, 1131-1150.
- 15 Lance St John Butler, *Victorian Doubt. Literary and Cultural Discourses*, New York etc. 1990, 89, 90.
- 16 *Robert Elsmere*, 191-195.
- 17 Mary Ward liet zich in *Robert Elsmere* leiden door het krachtige pleidooi voor oprechtheid in doen en spreken in John Morley's *On Compromise* (1874), zie Peterson, *Victorian Heretic*, 113-114; Sutherland, *Mrs Humphry Ward*, 90; vgl. Butler, *Victorian Doubt*, 96-102.
- 18 Voor de 'Evangelical' context van Catherine Elsmere, zie Hugh McLeod, *Class and Religion in the Late Victorian City*, London 1974, 239-241. Zie voorts *Robert Elsmere*, 394-396.
- 19 *Robert Elsmere*, 457-459, 471-481.
- 20 W.E. Gladstone, "'Robert Elsmere" and the Battle of Belief', *The Nineteenth Century* 23 (1888), 766-788.
- 21 'It must be obvious to every reader that in the great duel between the old faith and the new, as it is fought in *Robert Elsmere*, there is a great inequality in the distribution of the arms. Reasoning is the weapon of the new scheme; emotion the sole resource of the old', "'Robert Elsmere" and the Battle of Belief, 778.
- 22 'The New Reformation. A dialogue', *The Nineteenth Century* 25 (1889), 454-480. Vgl. Lightman, *The Origins of Agnosticism. Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge*, 123-125.
- 23 Zoals de predikant Stopford Brooke. Françoise Rives wijst op opmerkelijke overeenkomsten met Charles Kingsley (Tome II, 848-850). Dat Elsmere meer dan fictie voor haar was, blijkt ook uit het feit dat Mary Ward, kort na de publicatie van haar boek, een instituut in Londen oprichtte dat sterk deed denken aan Elsmere's broederschap.
- 24 McLeod, *Class and Religion in the Late Victorian City*, 232-239.
- 25 J.P. Kruijt, *De onkerkelijkheid in Nederland. Haar verbreiding en oorzaken. Proeve eener sociografische verklaring*, Groningen-Batavia 1933 (diss. A'dam).
- 26 Voor Elsmere's preken in zijn Londense broederschap putte zij uit Huxley's *Lay Sermons*.
- 27 Oscar Wilde, 'The Decay of Lying', 1889, in Richard Ellmann, *The Artist as Critic: Critical Writings of Oscar Wilde*, London 1970, 295.
- 28 Peterson, *Victorian Heretic*, 84.
- 29 Voor de receptie van Strauss in Nederland, zie H.W. Obbink, *David Friedrich Strauss, in Nederlandse reacties op zijn theologie in de negentiende eeuw*, Utrecht [1973] (diss.).

- 30 Zie J. Tielrooy, 'Ernest Renan en Nederland', in J. Tielrooy, *Verkenningen in het land der literatuur*, Groningen-Djakarta 1954, 215-216. In 1877 zou Renan te Den Haag de rede uitspreken ter herdenking van Spinoza's overlijden tweehonderd jaar tevoren.
- 31 Peterson, *Victorian Heretic*, 162.
- 32 H.M. Kuitert, *Jezus: nalatenschap van het christendom. Schets voor een christologie*, Baarn 1998.
- 33 'Jezus en de Bijbeldetectives. In debat met het Jesus Seminar', *Elsevier* 19-12-1998, 102-107.
- 34 *Robert Elsmere*, 170.
- 35 Voor een overzicht van de vertalingen van *Robert Elsmere* en andere romans van Mary Ward in het Nederlands, zie Rives, *Mrs Humphry Ward*, 1152-1154. Voor de receptie van Ward's werk in ons land, zie ook Jacqueline Bel, *Nederlandse literatuur in het fin de siècle. Een receptie-historisch overzicht van het proza tussen 1885 en 1900*, Amsterdam 1993, 146-147.
- 36 Voor de bespreking van *Robert Elsmere*, zie A.H.Raabe, 'Twee gevierde romans', *Stemmen voor Waarheid en Vrede* 27 (1890), 242-269. Voor een kritiek op deze recensie, zie J.D. Bierens de Haan, 'Robert Elsmere - eene antikritiek', *Stemmen voor Waarheid en Vrede* 27 (1890), 362-379, en een reactie daarop van A.H. Raabe, 'Palinodie?', 479-494.
- 37 J. van Loenen Martinet, 'Robert Elsmere', *De Gids* 54 (1890), 257-289. Om dezelfde reden toonde Lodewijk van Deyszel zich niet in *Robert Elsmere* geïnteresseerd: 'De wijziging in de gedachten van een predikant, dezelfde wijziging als die in de laatste halve eeuw in duizenden predikanten enz. netzoo is gebeurd, — die laat mij onverschillig' (gecit.in Gerard Brom, *De dominee in onze literatuur*, Nijmegen-Utrecht z.j., 66).
- 38 Zie G.J. Hoenderdaal, 'Het modernisme in Leiden', in W. Otterspeer (uitg.), *Een universiteit herleeft. Wetenschapsbeoefening aan de Leidse Universiteit vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw*, Leiden 1984, 10-25.
- 39 Bekende voorbeelden van zulke vroegtijdige afzwaaiers zijn P.J. Veth en W.G. Brill.
- 40 *De Hervorming*, 1877, geciteerd in Roessingh, *Het modernisme in Nederland*, 148.
- 41 J l'Ange Huet, 'Het standpunt der modernen', *De Gids* 37/2 (1873), 72.
- 42 Gecit. in Obbink, *David Friedrich Strauss*, 34.
- 43 L. Tinholt, bespreking van 'Poulain, Wat is een Christendom zonder leerstellingen?', *Stemmen voor Waarheid en Vrede* 1 (1864), 251; vgl. J.G. Hegeman, 'Darwin en onze voorouders. Nederlandse reacties op de evolutieleer van 1860-1875. Een terreinverkenning', in: H.A.M. Snelders en K. van Berkel (red.), *Natuurwetenschappen van Renaissance tot Darwin*, Den Haag 1981, 212-245. Voor darwinisme in de laat-19e-eeuwse literatuur in ons land, zie M.G.

- Kemperink, “Excelsior” is het devies van de natuur. Darwinisme in de Nederlandse roman (1860-1885), *Nederlandse Letterkunde* 3/2 (1998), 97-126.
- 44 In *Der alte und der neue Glaube* wordt Jezus getekend als een Schwärmer, een fanaticus, die door zijn hallucinerende discipelen voor opgestaan is verklaard. Voor Scholten’s kritiek, zie zijn ‘Strauss en het christendom’, *Theologisch Tijdschrift* 7 (1873), 251-286.
- 45 ‘Strauss en het christendom’, 270-271, 284-286; vgl. zijn ‘Dr. D.F. Strauss en de godsdienst’, *De tijdspiegel* 1874/1, 1-16; L.W.E. Rauwenhoff, ‘Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis von David Friedrich Strauss’, *Theologisch Tijdschrift* 7 (1873), 1-27, 107-174; J. l’Ange Huet, ‘Het standpunt der modernen’, *De Gids* 37/2 (1873), 71-118.
- 46 Niet tot ieders tevredenheid overigens: “Wat heeft het miniatuur-menschdom in Holland niet geraasd over mijn *Brieven over den Bijbel*”, schreef Huet naderhand toen hij als journalist in Indië werkzaam was, zie K.H. Roessingh, *Het modernisme in Nederland*, Haarlem 1922, 119.
- 47 Zie o.a. J. Trapman, ‘Allard Pierson en zijn afscheid van de kerk’, *Documentatieblad voor de Nederlandse kerkgeschiedenis na 1800* 45 (1996), 15-17; Corrie Molenberg, ‘Het allerheiligst ongelooft. Allard Pierson tussen moderne theologie en humanisme’, in Peter Derkx e.a. (red.), *Voor menselijkheid of tegen godsdienst? Humanisme in Nederland, 1850-1960*, Hilversum 1998, 51-68.
- 48 Voorts valt te denken aan A.G. van Hamel, J. l’Ange Huet, E.J.P. Jorissen, J.W. Straatman, Hendrik de Veer.
- 49 Zie voorts de bespreking van *Robert Elsmere* door J.H. Maronier in *De Hervorming*, uitgegeven door de Nederlandse Protestantenvbond, 21 juli 1888 (1), 28 juli 1888 (2); E. Asbeek Brüsse, ‘Wat is godsdienst?’, *Stemmen uit de Vrije Gemeente* 23 (1900), 65-92.
- 50 Geciteerd in J. Lindeboom, *Geschiedenis van het vrijzinnig protestantisme*, III, Assen 1935, 16.
- 51 Vgl. de motivatie van de theoloog en socialist F.W.N. Hugenholtz toen hij in februari 1899 zijn ontslag bij de Nederlandse Protestantenvbond indiende: ‘Uit liefde voor de godsdienst houd ik op langer godsdienstpredikant te zijn’. Zijn poging om een Arbeiderskerk op te richten mislukte, zie Herman Noordegraaf, ‘F.W.N. Hugenholtz als voorganger van de Protestantenvbond in Schiedam’, *Holland* 23 (1991), 40, 42. Vgl. ook Peter Derkx e.a. (red.), *Voor menselijkheid of tegen godsdienst? Humanisme in Nederland, 1850-1960*, Hilversum 1998.
- 52 Na een carrière in de rechterlijke macht werd M.A. de Savornin Lohman gouverneur van Suriname; het gouverneurschap liep uit in een politiek en financieel debacle.
- 53 Voor Anna de Savornin Lohman (1868-1930), zie o.a. haar *Herinneringen*, Amsterdam [1909]; Henri Hartog, *Een eigenwijs schrijfster (Anna de Savornin Lohman)*, Rotterdam 1903; F. Smit Kleine, *Anna Lohman (Jonkvrouwe Anna de*

Savornin Lohman), Amsterdam [1904]; Victor E. van Vriesland, *De vergetenen. Een bundel prozafragmenten bijeengebracht en ingeleid door* —, Amsterdam 1955; Erica van Boven, *Een hoofdstuk apart. 'Vrouwenromans' in de literaire kritiek 1898-1930*, Amsterdam 1992 (diss.); Maria Grever en Berteke Waaldijk, *Feministische openbaarheid. De Nationale Tentoonstelling van Vrouwenarbeid in 1898*, Amsterdam 1998. Behalve in Suriname verbleef Anna Lohman ook enige tijd in Duitsland, Schotland en Indië. Zij leverde bijdragen aan het *Soerabayasch Dagblad* en was jarenlang hoofdredactrice van het vrouwenweekblad *De Hollandsche Lelie*.

- 54 De onmiskenbare verwijzing naar het in de theologiegeschiedenis bekende begrip van het 'unum necessarium' vonden orthodoxe lezers in dit verband bepaald ongepast. Anna Lohman ontleende haar opvatting aan Laura Marholm's *Buch der Frauen* (1895). Voor een discussie over deze roman in *Het Vaderland*, zie Nop Maas (uitg.), *Marcellus Emants - W.G. van Nouhuys - A.W. Stellwagen, Letterkundige tijdsidealen*, Nijmegen 1984. Zie ook Jan Romein, *Op het breukvlak van twee eeuwen*, Amsterdam 1976, 770, 803.
- 55 Anna de Savornin Lohman, *De liefde in de vrouwenkwestie: Laura Marholm, Das Buch der Frauen en Mevrouw Goekoop, Hilda van Suylenburg*, Amsterdam [1898]. Zie o.a. Ulrika Jansz, *Denken over sekse in de eerste feministische golf*, Amsterdam 1990 (diss.), 113, 128-129. Vgl. P. de Rooy, 'Een hevig gewarrel. Humanitair idealisme en socialisme rond de eeuwwisseling', *BMGN* 106/4 (1991), 625-640.
- 56 Vgl. Marianne Braun, *De prijs van de liefde. De eerste feministische golf, het huwelijksrecht en de vaderlandse geschiedenis*, Amsterdam 1992 (diss.).
- 57 Vgl. Hartog, *Een eigenwijs schrijfster*; Annie Salomons, *Herinneringen uit de oude tijd*, 1957 (1984), 16, spreekt van 'de agressieve freule de Savornin Lohman'.
- 58 A.H.M. Romein-Verschoor, *Vrouwenspiegel. Een literair-sociologische studie over de Nederlandse romanschrijfster*, Utrecht 1935 (diss. Leiden), 72-74.
- 59 Vgl. Anneke Coutinho-Wiggelendam, 'Vrouwenemancipatie rond de eeuwwisseling en het verzet daartegen. Een vergelijkend onderzoek naar feminisme en anti-feminisme in Nederland in de periode 1870-1919', *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 2 (1981), 214-241.
- 60 Voor de receptie van *Vragensmoede*, zie Bel, *Nederlandse literatuur in het fin de siècle*, 144-146. Zie voorts Anna de Savornin Lohman, *Over boeken en schrijvers. Subjectieve opstellen*, Amsterdam [1903], 2, 130-155 (bespreking van *De Boeken der kleine Zielen*); vgl. Yme Kuiper, 'Aristocraten contra burgers. Couperus' *Boeken der kleine zielen* en het beschavingsdefensief rond 1900', in Remieg Aerts en Henk te Velde (red.), *De stijl van de burger. Over Nederlandse burgerlijke cultuur vanaf de middeleeuwen*, Kampen 1998, 188-189; J.P. de Valk en M. van Faassen (uitg.), *Dagboeken en aantekeningen van Willem Hendrik de Beaufort 1874-1918*, Eerste Band 1874-1910, 's-Gravenhage 1993, 501.
- 61 Voor het gegeven dat zeker niet altijd de nieuwe bijbelkritiek zo'n beslissende rol

in de bekering tot het ongelooft speelde, maar dat juist morele kritiek de aanzet vormde het geloof vaarwel te zeggen, zie Susan Budd, *Varieties of Unbelief. Atheists and Agnostics in English Society 1850-1960*, London 1977, 108-111.

- 62 Zie O. Noordenbos, *Het atheïsme in Nederland in de negentiende eeuw. Een kritisch overzicht*, Leiden 1931 (diss.), 124. Noordenbos wijst op o.m. Multatuli en Domela Nieuwenhuis die het geloof verloren op affectieve gronden (58, 117).
- 63 *Geloof*, 25-26.
- 64 *Geloof*, 90-91, 206.
- 65 *Geloof*, 124.
- 66 Is. Vogels, 'Waarheid en Bedrog. Ideeën van Anna de Savornin Lohman', *Studiën* jrg. 33, deel 56 (1901), 115-141; Alphons Laudy, 'Jonkvrouwe de Savornin Lohman's "Geloof"', in Alph. Laudy, *Zwerfers*, Leiden 1903, 12-29; G. Jonckbloet, *Jonkvrouwe Anna de Savornin Lohman in en uit hare werken*, Leiden 1912.
- 67 *Geloof*, 11-13.
- 68 Zie o.m. Vogels, 'Waarheid en Bedrog'; Jonckbloet, *Jonkvrouwe Anna de Savornin Lohman*, 52-58.
- 69 Het motto is een uitspraak van Richard Whately, die tot uitgangspunt dient van John Morley's *On Compromise*, en door Mary Ward en anderen graag werd overgenomen, zie Butler, *Victorian Doubt*, 136.
- 70 P.D. Chantepie de La Saussaye, 'Zekerheid en twijfel', in: *Geestelijke stroomingen. Verzamelde voordrachten en opstellen*, Haarlem 1914, 36-155. Vgl. zijn 'Geestelijke machten. Indrukken, Denkbeelden, Vragen', in: *Geestelijke stroomingen*, 156-345.
- 71 Jules Bois, *Les petites religions de Paris*, 1894.
- 72 Zie H.M. van Nes, *De nieuwe mystiek*, Rotterdam 1900; P.D. Chantepie de la Saussaye, 'Het mystieke in onze nieuwste letteren', in: *Geestelijke stroomingen*, 346-365.
- 73 De Leidse kerkelijke hoogleraar L. Knappert stelde in 1903 verbijsterd vast dat er niet één evangelie was, maar wel honderd: Jezus was socialist, tolstoiaan, asceet, boeddhist, pantheïst of pessimist (gecit. in A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795*, Kampen 1974, 218).
- 74 Aldus T. Scharren in *De Nederlandsche Christen-Studenten Vereeniging*, Utrecht [1897], gecit. in A.J. van den Berg, *De Nederlandse Christen-Studenten Vereeniging 1896-1985*, 's-Gravenhage 1991 (diss.), 35.
- 75 Anton Houtepen, *God, een open vraag. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme*, Zoetermeer 1997.