Downloaded from UvA-DARE, the institutional repository of the University of Amsterdam (UvA)
http://dare.uva.nl/document/117774

File ID	117774
Filename	Epiloog

SOURCE (OR PART OF THE FOLLOWING SOURCE):

Type	Dissertation
Title	'Een meer of min doodlyken haat': Antipapisme en cultureel natiebesef in Nederland rond 1800
Author	E. Hagen
Faculty	Faculty of Humanities
Year	2008
Pages	314
ISBN	978 90 77503 86 7

FULL BIBLIOGRAPHIC DETAILS:
http://dare.uva.nl/record/285480

Copyright

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other then for strictly personal, individual use.

UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (http://dare.uva.nl)

EPILOOG

In de Nederlandse historiografie houdt de geschiedenis van het antipapisme op na 1747 om pas weer te beginnen na 1798.[1] Aangenomen wordt dat de tussenliggende halve eeuw meer tolerantie bracht. Op dat punt scoorden de door de Verlichting geïnspireerde natievormers inderdaad hoog. Tot de wapenfeiten van hun politieke aanvoerders – de patriotten gedurende de jaren tachtig, de Bataven vanaf het midden van de jaren negentig van de achttiende eeuw – behoorde zeker de opheffing van de rechtsongelijke positie van de katholieken. De opkomst van de notie van de seculiere overheid, die culmineerde in de afkondiging van de scheiding van kerk en staat in 1796, maakte een eind aan de sinds twee eeuwen bestaande discriminatie op grond van godsdienst. Maar de Nederlandse Verlichting kent ook een tot dusver onderbelichte schaduwzijde.

Het op algemeen christelijke grondslagen gevestigde cultureel natiebesef, zoals dat na 1750 in talrijke debatten werd gecultiveerd en in gedrukte media of de 'nationale communicatiegemeenschap' tot ontwikkeling kwam, stimuleerde het mentale proces van eenwording. Daarentegen trokken de steeds nauwer wordende definities van de nationale identiteit een scherpe grens ten opzichte van wat afweek. Ik begon dit onderzoek vanuit de hypothese, dat de opkomst van de nieuwe voorstellingen van de natiestaat rond 1800 tevens het ontstaansmoment vormde van een moderner, niet theologisch maar cultureel gekleurd antipapisme. De kern van het bronnenmateriaal bestond uit spectatoriale geschriften, politieke weekbladen, culturele tijdschriften en toneelstukken. De afzonderlijke analysen van deze genres concentreerden zich rond de vraag of de idealen over de Nederlandse identiteit en het bijbehorende moreel en politiek burgerschap de claim van confessionele neutraliteit waarmaakten. Om de gedachten te bepalen refereerde ik in de inleiding aan de these van het antipapisme als constituerende factor van het cultureel natiebesef, zoals Linda Colley deze uitwerkte voor Engeland. Daar werd in de tweede helft van de achttiende eeuw het besef van nationale eenheid gestimuleerd door het protestantisme voor te stellen als de grootste gemene deler van de Britse identiteit. De katholieken vormden amper één procent van de bevolking. De door de Britten openlijk beleden extreme haat tegen het katholicisme

werd vooral krachtig gevoed door hun vele oorlogen tegen de 'paapse' Fransen. Anders dan in Engeland vertegenwoordigden de katholieken in de Republiek een grote minderheid. Voor hun protestantse landgenoten hadden zij een aantrekkelijke interne vijand kunnen vormen. Dat zulks niet gebeurde heeft vooral te maken met de situatie in Nederland en met haar historische ontwikkeling sinds de Reformatie en de Opstand. Toch bleken er op het niveau van ideologische en historische legitimaties van de natie wel degelijk parallellen te trekken.

Nederland ontleende zijn identiteit van protestantse natie niet zoals Engeland aan een officiële staatskerk. Ons land kende tot 1796 echter wel een exclusief gereformeerde bestuurdersklasse en een bij uitsluiting van andere kerken door de overheid gefinancierde publieke kerk met bijbehorende privileges voor de gereformeerde gelovigen. Ook het uit historische elementen opgebouwde zelfbeeld was protestant. De Republiek heette welvarend en tolerant geworden te zijn omdat haar bewoners zich ten tijde van de Nederlandse Opstand hadden weten te ontworstelen aan het katholicisme. Vaak werd als nevenargument genoemd dat de economie sindsdien niet langer te lijden had onder het parasiterende kloosterwezen. Patriotten en orangisten namen verschillende posities in bij het debat over de samenhang tussen de Opstand en de Hervorming: twee zijden van dezelfde munt of twee toevallig tegelijkertijd optredende, maar niet echt samenhangende verschijnselen. Desondanks waren beide partijen soms geneigd de Opstandgeschiedenis met een nationaal sausje te overgieten door te benadrukken dat ook de katholieken hadden meegestreden. In eigentijdse, op de politieke situatie van het moment geënte voorbeelden over 'de natie', waarbij men ook de historie herijkte, keerde het antipapistisch element in aangepaste vorm echter weer terug.

Het aanzien van de Hervormers van de zestiende eeuw was altijd al hoog geweest, maar steeg nu tot nog groter hoogte. In retrospectief vereerden verlichte protestanten hen als de eerste grondleggers van de Verlichting. De Hervorming, maar ook het economisch wonder van de Gouden Eeuw, de vrije drukpers en zelfs de tot nationale mythe verheven Laurens Janszoon Coster die vóór Luther en Calvijn leefde, bewezen voor veel achttiende-eeuwers wat het protestantisme vermocht: beschaving, welvaart, verlichting, vrije meningsuiting, religieuze verdraagzaamheid en het recht op individuele godsdienstbeleving. Waarden die in protestantse ogen door het katholicisme in heden en verleden structureel met voeten werden getreden. In plaats van uit te gaan van kernprincipes als de vrijheid van denken en de rede, hield de kerk van Rome vast aan onfeilbaar menselijk gezag, gewetensdwang en bijgeloof. Men betreurde het lot van de inwoners van de landen die katholiek waren gebleven. De op historische argumenten gebaseerde trots op de Nederlandse republiek als protestantse natie, waarbij het katholi-

cisme fungeerde als tegenbeeld, was kenmerkend voor de gehele bestudeerde periode. In de jaren zeventig van de achttiende eeuw kwam het als zodanig tot uiting in spectatoriale geschriften. Daarin vormde het ook de belangrijkste, zo niet de enige, bron van antipapisme. Hoewel hier en daar medelijden werd geuit met de katholieken die als simpele zielen nog in de fabeltjes van de paus geloofden, waren dergelijke aantijgingen zelden gericht tegen de eigen landgenoten. Spectatorschrijvers bekommerden zich in eerste instantie om een heel andere groep, namelijk de aanhang van de protestantse orthodoxie. In de taal waarin men daarover schreef, klonken echter ook negatieve oordelen over het katholicisme door. De orthodoxe predikanten gedroegen zich als 'paapsche priesters', en dat was uiteraard niet bedoeld als compliment.

Het met het nationalisme verbonden antipapisme zoals dat beschreven is in de internationale literatuur, hechtte zich niet alleen aan de gehele natie omvattende beelden, maar ook aan opvattingen over het gedrag van de individuele leden daarvan. Dit gold ook voor de Republiek. De motivatie om de achterliggende periode van neergang voorgoed achter zich te laten, deed de overtuiging groeien dat het land erop vooruit zou gaan als alle ingezetenen van de Republiek er dezelfde waarden op na zouden houden. De Nederlanders moesten zichzelf opnieuw uitvinden als burgers met een grote liefde voor het vaderland en een christelijk geweten gebaseerd op een verinnerlijkte verlichte vroomheid. De intensief gevoerde propaganda voor dit cultureel natiebesef had voor de katholieken twee tegengestelde betekenissen. Dezelfde ideologie die de katholieken godsdienstvrijheid bracht, leverde tegelijkertijd argumenten waarmee zij zowel cultureel als politiek konden worden buitengesloten.

Vaderlandsliefde en politiek burgerschap

Begin jaren tachtig verklaarden de patriotten de aloude discussie over de dubbele loyaliteit van de katholieken als achterhaald. In de oorlog tegen Spanje hadden ook zij immers afdoende bewezen goede vaderlanders te zijn. Dit was een slimme politieke zet, want het ontkrachtte een eeuwenoud bezwaar tegen voorgenomen wijzigingen in de antikatholieke wetgeving. In politiek opzicht was de patriotse houding niettemin ambivalent. Vormde de participatie van de katholieken in de lagere bestuursorganen een belangrijk onderdeel van het beoogde hervormingsprogramma eind jaren tachtig, de beslissing om de volledige juridische gelijkstelling door te voeren liet echter tot 1795 op zich wachten. Mogelijk kwam dit deels doordat veel patriotten gereformeerd waren en hun eigen achtergrond nog niet

wisten te ontstijgen. Maar het was zeker ook een kwestie van tactiek. Zij hielden aan de bevoorrechte positie van de gereformeerde kerk vast om het krediet van hun beweging niet op het spel te zetten. In de praktijk verleenden de patriotten vooral rechten aan de katholieken waar dit hun politieke steun opleverde, dus in plaatsen waar veel katholieken woonden. In sommige steden, met name in Deventer, ondervonden de patriotten tegenstand van de gilden. Deze wilden de katholieken niet tot hun gelederen toelaten uit angst voor een te grote economische concurrentie. Dit mag als een opmerkelijke contradictie met de antipapistische beeldvorming gelden: daarin leden de katholieken juist aan een gebrekkig arbeidsethos, en leefden daardoor in armoedige omstandigheden. Buiten politieke weekbladen kreeg de patriottenbeweging ook steun vanuit de culturele pers. De *Vaderlandsche letteroefeningen* nam het standpunt van de revolutionairen tot uitgangspunt en ging akkoord met de door hen getroffen maatregelen ter bevordering van de katholieke emancipatie. Deze bemoeienis met de kwestie bleek echter eerder moreel-godsdienstig dan politiek van aard.

Niet alleen patriotten, ook veel orangisten achtten de katholieken alleszins in staat tot oprecht gemeende vaderlandsliefde, maar wat hen betreft mochten daaraan absoluut geen politieke consequenties worden verbonden. In stadhoudergezinde weekbladen werd zelfs de geringste wettelijke concessie aan de katholieken beschouwd als een aanval op de bestaande (kerkelijke) orde. Toch richtte hun antipapisme zich niet direct tegen de katholieken, maar vooral tegen degenen die zich volgens de orangisten uit politiek gewin valselijk profileerden als hun beschermers, de patriotten. Sec genomen was zowel het orangistisch antipapisme, als de op basis van spectatoriale geschriften beschreven anti-orthodoxe variant, een internprotestantse aangelegenheid. Ook voor de stadhoudergezinde *Nederlandsche bibliotheek* gold dat het blad zich niet bezighield met de politieke rechten van de katholieken. Zoals de door de Neêrlands-Israëlmythe gestempelde gereformeerde traditie het wilde, waren ze niet meer dan bijwoners – rechteloze figuranten die het decor completeerden waartegen de leden van de publieke kerk een sinds twee eeuwen superieure, maar steeds minder populaire, hoofdrol speelden.

Na de jaren 1780 werden katholieken door zowel patriotten als orangisten in beginsel als volwaardige vaderlanders beschouwd. Dat kreeg toen nog geen volledige vertaling in burgerrechterlijke zin. Ten opzichte van de patriottentijd liet de Bataafse periode een omgekeerde tendens te zien. Met de Omwenteling van 1795 werden de katholieken weliswaar voor de wet gelijkgesteld, maar nu gaven voorstanders van de revolutie lucht aan hun morele bezwaren daartegen. Een voorafschaduwing van deze verschuiving manifesteerde zich reeds in de perceptie van de revolutionaire gebeurtenissen in de Zuidelijke Nederlanden. De con-

frontatie met de godsdienstige gewoonten leidde bij veel daarheen uitgeweken Nederlandse patriotten tot zowel positieve als negatieve reacties. De positieve – bijvoorbeeld blijken van bewondering voor de devotionele toewijding – worden in de secundaire literatuur als het meest representatief beschouwd. Maar ook al waren de negatieve reacties kwantitatief in de minderheid, ze reflecteerden toch een opmerkelijke breuk met de eerdere confessioneel correcte opstelling van de patriotten in eigen land. De tolerante houding tegenover de Vlaamse en Brabantse gelovigen gold voornamelijk degenen die men als verlicht beschouwde. Bovendien kozen de meeste ballingen voor de progressieve vonckisten, hoofdzakelijk vanuit een sterk wantrouwen tegen de in de conservatieve beweging van Van der Noot actieve geestelijken.

Het thema van de politieke (on)betrouwbaarheid van de katholieken keerde na de afkondiging van de burgerlijke gelijkstelling in 1795 ook in de vaderlandse discussie terug. In de Bataafse retoriek werden katholieken in eerste instantie nadrukkelijk als vaderlandslievende medeburgers aangesproken. Toen zij echter daadwerkelijk aan de politiek gingen deelnemen, bleek alras dat veel Bataven er toch allerminst gerust op waren. De mogelijke gevaren van de katholieke loyaliteit aan de paus en de vermeende neiging van de katholieken tot overheersing werden opnieuw ter sprake gebracht, ondanks patriotse ontkrachtingen van dergelijke argumenten in de tachtiger jaren. In het debat rondom de scheiding van kerk en staat speelden sommige auteurs in op deze toenemende vrees voor paapse overheersing en vervolgzucht. In tegenstelling tot de orangisten geloofden de revolutionairen dat de scheiding van kerk en staat een dergelijke catastrofe kon afwenden. Desondanks leefde ook bij hen nog de angst dat de katholieken hun rechten zouden misbruiken om de kersverse democratie om zeep te helpen. Betoogd werd dat de katholieken die in het parlement zaten of daartoe wilden toetreden, nog niet tot een zelfstandige opinievorming in staat waren, die van een nieuwerwets politicus geëist werd. Waar Bataven verklaarden dat de katholieken politiek ondervertegenwoordigd waren omdat zij niet, zoals de gereformeerden, beschikten over een rijk reservoir aan politieke kandidaten, beklaagden orangisten, maar soms ook patriotse gereformeerden, zich juist over de onevenredig grote aantallen katholieken die zij overal in de raadszetels zagen plaatsnemen. De orangisten uitten eveneens felle kritiek op de praktische consequenties van de scheiding van kerk en staat: de herverdeling van de kerkgebouwen. Door hun innige verknochtheid aan de publieke kerk konden zij het verlies van hun positie maar moeilijk dragen. Zij benadrukten keer op keer dat Nederland al sinds de overwinning van de zestiende-eeuwse kerkhervormers op het roomse bijgeloof een protestantse natie was. Hun kerkelijke bezittingen waren rechtmatig verkre-

gen toen de eerste loyaliteit van de katholieken nog duidelijk bij de paus lag. De geschriften, waarin deze antipapistisch gekleurde lezing van het vaderlandse verleden voor de verdediging van de gereformeerde belangen werd ingezet, behoren tot de zeldzame bronnen die zicht geven op het rechtstreekse verband tussen antipapisme en de doelstelling de katholieken uit te sluiten. Wel moet hierbij worden aangetekend dat het niet de bedoeling was de gelijkstelling geheel terug te draaien. Slechts één auteur wilde de katholieken hun politieke rechten ontnemen: Stephanus Hanewinkel. Een precedent heeft hij echter niet geschapen.

De politieke gelijkstelling van de katholieken kwam ook aan de orde in twee bestudeerde culturele tijdschriften: de *Vaderlandsche letteroefeningen* en de *Vaderlandsche bibliotheek*. De *Letteroefeningen* fourneerde alle historisch-antipapistische argumenten die de gereformeerden gebruikten in hun strijd om de kerkgebouwen, maar matigde zich zelf geen oordeel aan over de manier waarop katholieken voor hun rechten opkwamen. Behalve aan de nagestreefde objectiviteit en de politiek afzijdige houding van de *Letteroefeningen*, kan dat worden verklaard uit de situatie dat veel van de redacteurs, als protestantse dissenters, zelf behoorden tot de burgers die dankzij het Bataafs regime in het bezit van politieke rechten waren gekomen. Toch begon dit tijdschrift de katholieken na 1796 steeds heviger te bekritiseren, evenwel net als in de patriottentijd, alleen op moreel-godsdienstige gronden. Bij de aan de publieke kerk gehechte redacteurs van de *Vaderlandsche bibliotheek* lag dat anders. Hun belangstelling voor de katholieken was voornamelijk politiek van aard. Bataafse katholieken plaatsten zij nadrukkelijk op een voetstuk, mede omdat zij gunstig afstaken bij hun meer behoudende geloofsgenoten. Fel keerde de periodiek zich tegen priesters, die de eed op de rechten van mens en burger niet wilden afleggen. Toch duurde de sympathie voor de katholieke revolutionairen niet lang. Vooral degenen, die betoogden dat de gereformeerden verkeerd omgingen met de kwestie van de kerkelijke goederen, kregen de wind van voren. Men had bovendien geen goed woord over voor auteurs die de katholieken wilden betrekken bij de toenaderingspogingen tussen de verschillende protestantse gezindten. Bleef de *Bibliotheek* vasthouden aan het Bataafs gelijkheidsideaal, de redactie kon zich zeer goed vinden in Hanewinkels analyse van Brabant, waarin hij stelde dat de katholieken voor de politiek ongeschikt waren.

Verlichte vroomheid als burgerdeugd

Dankzij de laat achttiende-eeuwse propaganda voor een verlicht vaderland op algemeen christelijke grondslag konden de katholieken zich opgenomen weten in

de samenleving. Tegelijk bracht het gepropageerde ideaal beperkingen met zich mee omdat de burgers verondersteld werden kerkgezag en dogmatisme af te wijzen. Zij mochten hun geloof nog uitsluitend op redelijke en innerlijke wijze beleven. De eis van redelijkheid legde de katholieken de verplichting op zich zoveel mogelijk naar het ideaalbeeld van de door de Verlichting aangeraakte protestant te modelleren; de nadruk op innerlijkheid dwong hen de uiterlijke aspecten van hun godsdienst danig af te zwakken. Op dit punt werd het concept van het moreel burgerschap daadwerkelijk omgezet in concreet beleid: men ontwierp wetgeving die beoogde korte metten te maken met de weer oplevende processiecultuur. De Bataven waren tolerant genoeg om de katholieken politieke rechten te verlenen. Ze konden het vanuit hun opvatting over een redelijke godsdienst en de scheiding van kerk en staat echter niet verantwoorden dit ook te laten gelden voor alle roomse openbare gebruiken en rituelen. In het door de verlichte natievormers gecreëerde ideologisch keurslijf van de nieuwe vroomheid manifesteerde het moderne antipapisme zich het meest pregnant. Als zodanig kwam het voornamelijk tot uiting in de culturele sfeer, omdat daarin de meeste aandacht werd besteed aan de morele kwaliteiten van de burger. De verbreiding vond plaats via de bij uitstek verlicht-progressieve culturele tijdschriften en was slechts in minimale mate afkomstig uit de traditionalistische, conservatieve hoek der orangisten.

Het jaar 1796 markeerde een cesuur, al moet deze breuk niet al te rigide worden opgevat. De tendens katholieken met een meer protestantse mentaliteit te bezielen begon al rond het midden van de eeuw. Een uitzondering hierop vormden politieke weekbladen van de jaren 1780. In patriotse publicistiek werd godsdienst net zo belangrijk geacht als vaderlandsliefde, maar het begrip zelf functioneerde in ongedifferentieerde zin. Dit geldt ook voor de orangistische weekbladpers. Daarenboven erkenden voorstanders van de status-quo het recht van katholieken op deelname aan de politiek niet. Vragen omtrent de morele kwaliteiten van de katholieken waren kortom niet erg relevant. In het eerste jaar van de patriotse revolutie verkondigde het orangistische, culturele tijdschrift *De Nederlandsche bibliotheek* (1774-1788) de katholieken als 'doolende broeders' te beschouwen.

Het antipapisme zoals dat, in samenhang met de moreel-godsdienstige inkleuring van burgerschap, vanaf ongeveer 1760 geleidelijk tot ontwikkeling kwam, deed zich voornamelijk voor in culturele en literaire genres met een verlicht-patriotse signatuur. Het manifesteerde zich het duidelijkst in de *Vaderlandsche letteroefeningen.* Metaforisch gesproken had het tijdschrift wel iets weg van een ballotagecommissie. De leden ervan – allen protestants – beslisten over het lidmaatschap van de morele natie. De katholieken werden toegelaten, mits zij bereid waren hun vroomheid in te

richten naar de eisen van de moderne tijd. De *Letteroefeningen*-redacteurs stelden zich op als hun goedbedoelende adviseurs. Zo wezen zij op het navolgenswaardige gedrag van Clemens XIV, een paus die in tal van literaire huldeblijken geroemd werd om zijn bijna protestantse karakter. De aanvankelijk vriendelijke adviezen veranderden na de scheiding van kerk en staat in dwingende eisen. Oogstte de schrijvende pastoor Petrus Schouten eerst nog waardering als verlicht katholiek, nu kreeg hij het zwaar te verduren. Vergeleken bij de dissenterse *Letteroefeningen* was de toonzetting van de gereformeerde *Vaderlandsche bibliotheek* al in een eerder stadium resoluut. Reeds in 1792 maakte het tijdschrift duidelijk dat het geen kwestie was van subtiel bijsturen, maar dat een door het Nut geleid beschavingsoffensief voortvarend ter hand moest worden genomen. De katholieken werden nadrukkelijk voor het blok gezet, omdat de *Vaderlandsche bibliotheek* hen direct aansprak als potentiële deelnemers aan de politieke gemeenschap. Het was in feite glashelder: wilden zij zich als politieke burgers een gelijkwaardige plaats in de samenleving verwerven, dan dienden zij de Verlichting aan te grijpen als houvast bij hun gedragingen en het belijden van hun godsdienst. Via actuele binnen- en buitenlandse exempla die deugden dan wel ondeugden verbeeldden, promootte het tijdschrift een actief ontmoedigingsbeleid ten aanzien van onverlicht en onverdraagzaam gedrag. Rond 1800 zette ook de *Bibliotheek* de aanval op Petrus Schouten in en beaamde het tijdschrift bovendien Hanewinkels constatering dat op het gebied van de morele vorming van de katholieken nog weinig vooruitgang was geboekt.

In kwantitatieve zin droegen de protestantse dissenters meer aan het moderne antipapisme bij dan de gereformeerden, omdat zij voor de vormgeving van het morele burgerschapsideaal ook genres als reisbeschrijvingen, kloosterromans en toneelstukken aanwendden. Hoewel de in de *Letteroefeningen* veelvuldig geciteerde reisbeschrijvers rapporteerden over de geloofspraktijken in andere landen, schilderden zij het katholicisme af als een godsdienst die weinig geschikt was om te fungeren als morele grondslag van burgerschap. Op grond van de erin gedemonstreerde afkeer van dwang, die strookte met de nadruk op de rede en innerlijke vroomheid als morele burgerplichten, kan het antimonastieke genre van de kloosterroman worden gezien als een ondersteuning van het cultureel natiebesef. Dit gaat in nog sterkere mate op voor de door protestantse dissenters gepopulariseerde kloosterspelen. Daarin symboliseerde de 'kloosterdwang' de onderdrukking van het vrije geweten. De publieke belangstelling voor deze thematiek was het meest intens in de jaren waarin de protestanten greep probeerden te krijgen op de problematiek van de katholieke emancipatie. Het megasucces van het toneelstuk *Fénelon of de Kameryksche kloosterlingen* viel precies in het jaar van de gelijkstelling, het protest van de katholieke geestelijken in Den Bosch tegen het in reprise gaan van

Melanie of de rampzalige kloosterdwang gebeurde juist in het voor de katholieken politiek zo enerverende jaar 1798, terwijl in datzelfde jaar ook Diderots kloosterroman *De kloosterling* drie herdrukken beleefde.

Het antimonasticisme bleek hoe dan ook steeds een uitlaatklep voor de preoccupaties van het ogenblik. Eind achttiende eeuw vond men kloosters kwalijk omdat ze nuttige burgers onttrokken aan de maatschappij. In de op het verval van de Republiek en op de rede gefocuste spectatoriale geschriften van de zeventiger jaren, waren het juist weer economische stilstand veroorzakende oorden van geestelijke luiheid en intellectuele domheid geweest, terwijl ze nog in de vroege achttiende eeuw een pornografische inspiratiebron vormden voor radicale libertijnen.

Ideologie en werkelijkheid

In deze studie kwam 1796 duidelijk naar voren als een omslagpunt, zowel op politiek als op moreel gebied. Daarmee leveren de bevindingen een bevestiging van wat een belangrijke wetmatigheid van het antipapisme lijkt. Namelijk dat het voorkomen ervan bijna altijd wijst op een verandering in de politieke ordening. Eerder was dit bijvoorbeeld het geval in de jaren twintig en dertig van de achttiende eeuw, toen de Republiek waarlijk in de greep was van het antipapisme. Dit hing samen met initiatieven die lokale overheden ontplooiden om de katholieken een meer legitieme positie in de Republiek te geven, zoals het (niet uitgevoerde) plan voor de toelating van een apostolisch vicaris. Ook het antipapisme dat zich na de gelijkstelling manifesteerde, hield verband met de zich wijzigende politieke relatie tussen protestanten en katholieken. Het blijft echter de vraag of het kan worden omschreven als een ideologie die gemobiliseerd werd met de bedoeling om daadwerkelijk politieke uitsluiting te bewerkstelligen. Pas als protestanten zich cultureel superieur wanen, als zij katholieken voortdurend onheus bejegenen en discrimineren en hen bovendien ook institutioneel uitsluiten, is het verschijnsel antipapisme volgens de in de inleiding aangehaalde analyse van John D. Brewer compleet. Alle drie de niveaus die Brewer onderscheidde, laten zich ook voor de Republiek aanwijzen, maar lang niet altijd in combinatie met elkaar. In veruit de meeste gevallen gingen blijken van het Nederlandse laat achttiende-eeuwse antipapisme niet verder dan Brewers eerste niveau, omschreven als een 'set of ideas': negatieve stereotypen en vooroordelen voorkomend in taal en tekst, cirkelend rondom noties van culturele superioriteit. Gereformeerde geschriften over de herverdeling van de kerkgebouwen, de Bataafse oproepen tot innerlijke vroomheid en daarmee de afwijzing van de processiecultuur, en Hanewinkels Brabantse reisromans zijn duidelijke voorbeel-

den hoe het antipapisme werd ingezet om uitsluiting van de katholieken in de praktijk te bewerkstelligen. Voor het overige laat de wisselwerking met de dagelijkse werkelijkheid zich echter zeer moeilijk vaststellen.

Hier en daar bleken tussen de verschillende antipapistische vooroordelen zelf, maar ook tussen de praktische en ideologische vormen van antipapisme, merkwaardige en bijna grappige contradicties te bestaan. Bijvoorbeeld het vooroordeel dat de katholieken ongeschikt voor arbeid waren, terwijl ze in de praktijk gezien werden als onwelkome economische concurrenten. Een ander voorbeeld betreft de grote verschillen in de Bataafse en orangistische perceptie van de mate waarin de katholieken hun weg vonden in de politiek. Als het antipapisme in zichzelf al zo tegenstrijdig was, en ook de werkelijkheid kennelijk zo kon afwijken van de beeldvorming en vice versa, dan is het nog maar helemaal de vraag of de rond 1800 snel teruglopende invloed van de katholieken geheel en al valt toe te schrijven aan belemmeringen die in een uniforme antipapistische ideologie gelegen waren. In de praktijk speelden geraffineerde vriendjespolitiek en de per regio in verschillende mate voorkomende machinaties van protestantse bestuurders om de macht niet met de politieke nieuwkomers te hoeven delen, zonder twijfel een grote rol. Met de aanwezigheid van katholieken in de landelijke politiek was het anders gesteld. In de eerste Nationale Vergadering namen liefst veertig katholieken zitting, een logenstraffing van het argument dat zij kampten met een tekort aan politieke kandidaten. Dat hun invloed al snel weer taande, had eerst en vooral te maken met de tweede staatsgreep van juni 1798. Toen werd de Nationale Vergadering gezuiverd van alle radicale elementen en daarmee ook van de katholieken. Natuurlijk mag tevens niet worden vergeten dat de gedurende twee eeuwen opgelopen achterstand van de katholieken zich niet binnen enkele jaren liet wegwerken. Volgens Van Sas bezien degenen die denken dat meer mogelijk was geweest de zaken vanuit een politiek correct achterafstandpunt. Emancipatieprocessen nemen nu eenmaal meerdere generaties in beslag.[2]

Al met al lijkt het antipapisme als historische verklaring voor de politieke uitsluiting van de katholieken na 1798 weinig toereikend. Toch school er wel degelijk politieke relevantie in, uitgaande van de door Kloek en Mijnhardt verdedigde stelling dat door de in 1798 grondwettelijk vastgelegde gelijkberechtiging de morele vorming van de burgers ging gelden als een belangrijke toelatingseis voor het burgerschap. Dit onderzoek heeft onmiskenbaar aangetoond dat voor diegenen onder de protestantse politici, die er niet voor terugdeinsden hun katholieke tegenkandidaten op ideologische gronden uit te schakelen, rond 1800 een pasklaar argumentatiekader voor het grijpen lag. Dit ging uit van de eis dat men om politiek te bedrijven diende te beschikken over een hoogontwikkeld moreel-christelijk besef, zij het

uitsluitend in combinatie met een exclusief protestantse notie van culturele superioriteit. Uiteindelijk kwam dit erop neer dat vooral gereformeerden baat hadden bij de nieuwe toelatingscriteria voor publieke ambten. In hoeverre dit katholieken in de politieke praktijk structureel parten heeft gespeeld, blijft de vraag. Daarvoor moeten andere bronnen worden geraadpleegd dan de door mij bestudeerde. Bij uitsluiting, directe en, zeker zoals hiervoor vaak bleek, indirecte discriminatie van individuele personen gaat het vaak om subtiele, onderhuidse en dikwijls niet meer te herleiden processen. Maar wellicht zijn interessante gegevens te vinden in archieven van lokale overheidsinstanties, in regionale kranten of mogelijk zelfs in persoonlijke aantekeningen van (plaatselijke) politici.

De uitwerking van antipapisme in de praktijk bleef in deze studie goeddeels buiten beschouwing. Het ging hier dan ook om dit fenomeen als aspect van de beeldvorming in de vroegnationalistische verlichte pers en literatuur. Na 1800 voltrok zich in het natiebesef opnieuw een omslag. Vanaf het moment dat men zich realiseerde dat de politieke legitimatie van de natie weg zou kunnen vallen door het verlies van de nationale zelfstandigheid, probeerde men deze dreigende leegte te ondervangen door het in de patriottentijd opgekomen 'vaderlandse gevoel' opnieuw te propageren, maar dan benaderd vanuit een apolitieke, meer culturele invalshoek. Historisch besef nam daarbij een belangrijke plaats in. Een literair bewijs bij uitstek van deze tendens is de roman *Maurits Lijnslager* (1808) van Adriaan Loosjes. Net als spectatorschrijvers eerder in de jaren zeventig van de achttiende eeuw, gebruikte ook Loosjes het katholicisme als een abstract tegenbeeld om de identiteit van de natie te definiëren. Om de cirkel rond te maken begeef ik mij nog een keer naar het niveau van de tekstanalyse en ga ik kort in op *Maurits Lijnslager*.

Loosjes' 'papenfresserei'

In 1905 al vormde de vaderlandslievende opzet van Loosjes' roman *Maurits Lijnslager* (1808) de insteek van Jan Koopmans' opstel 'Maurits Lijnslager en z'n ideaal burgerschap'.[3] Hoewel Koopmans' analyse compositorisch chaotisch is, deed hij een aantal relevante beweringen over Loosjes' 'papenfresserei'. Deze was volgens de literatuurhistoricus niet alleen kenmerkend voor Loosjes, maar voor alle patriotten. Koopmans uiteenzettingen daaromtrent werden met instemming overgenomen door G.P.M. Knuvelder, W. Drop en Loosjes' tot nog toe enige biografe, M.H. de Haan.[4] Voor A. van Duinkerken was Loosjes echter een echt 'vaderlandsche figuur' en een emancipator van de katholieken van het eerste uur. Een interpretatieverschil dat zich laat verklaren door Loosjes' ambivalente houding, die zoals uit het voor-

gaande bleek, kenmerkend was voor meer auteurs in deze tijd. Als voormalig Bataafs volksvertegenwoordiger onderschreef hij de burgerlijke gelijkstelling, maar in zijn zelfgeschapen literair verbeelde vaderland nam hij de vrijheid het katholicisme resoluut af te wijzen. In het hedendaagse nationalisme-onderzoek is *Maurits Lijnslager* veelvuldig tegen het licht gehouden, *níet* het door Loosjes opgeroepen beeld van het katholicisme.[5] Toch bestaat daartoe gerede aanleiding.

Om te beginnen is de titelheld Lijnslager, die Loosjes zijn avonturen laat beleven in de Gouden Eeuw, als model-vaderlander vanzelfsprekend protestant. Literatuur over vaderlandsliefde, met in de hoofdrol een katholiek, is in deze tijd nog volstrekt ondenkbaar. Het eerder genoemde, door Van der Willigen geschreven toneelstukje *De voorbeeldige pastoor* vormde een eerste en enige aanzet daartoe. Loosjes' doel was de sterke aspecten van zijn land te belichten. Dit deed hij bijvoorbeeld door de minpunten van het buitenland breed uit te meten. Hierbij speelden ook allerlei vooronderstellingen over de verschillen tussen het protestantisme en het katholicisme een rol. Dit komt tot uitdrukking in het verslag van Lijnslagers' reis door Italië in het eerste deel. In deze context treffen we bijna de complete staalkaart aan van de argumenten die kenmerkend zijn voor het laat achttiende-eeuws antipapisme. De nadelige gevolgen van de leer van Rome waren voor de titelheld verstrekkend. Hij nam ze waar op het terrein van de wetenschap, de economie, de religieuze kunst en de moreel-godsdienstige vorming van het individu.

De gangbare protestantse opvatting dat de kerk van Rome vijandig was aan de rede en daarmee iedere innovatie binnen de wetenschap blokkeerde, illustreert Loosjes aan de hand van Lijnslagers ontmoeting met Galilei. De astronoom en natuurkundige, die voor zijn conclusie dat de planeten om de zon draaiden op het einde van zijn leven op bevel van de paus onder huisarrest leefde, stelde spijtig vast dat hij in Holland in vrijheid had mogen werken; hij koesterde de hoop dat hij eens over de 'verblindheid' van zijn landgenoten 'door de rede zal zegepralen'. Begaan met het lot van de geleerde, wiens roem Loosjes op de Nederlanders liet afstralen door hem in de mond te leggen dat deze zijn inzichten dankte aan de Nederlandse uitvinding van de verrekijker, spreekt Lijnslager lovend over Holland als het land waar de idealen van godsdienstvrijheid en vrijheid van geweten worden hooggehouden en waar religieus vervolgden altijd een veilig heenkomen konden vinden.[6]

Het door Drury als klassiek antipapistisch aangemerkte argument dat 'economically irrational holy days contributed to a climate of laziness' valt bij Loosjes vrijwel letterlijk terug te vinden.[7] In een passage, waarin de auteur zijn titelheld ongewenst ooggetuige laat zijn van een dagenlang durend feestelijk ritueel ter gelegenheid van een heiligendag, gevolgd door een misviering en een grootschalige processie, merkte Lijnslager op dat: 'in het oog van een Hollandsch koopman

feesten van eenen zoo langen duur ten uiterste nadeelig zijn voor het volk, dat, staande den tijd der feestviering althans niets verrigt, en daardoor in zekere verwildering geraakt, waardoor het min geschikt wordt voor den arbeid; waaraan hij ook het groot getal van lediggangers en bedelaars toeschreef, dat hij in Italië meende op te merken.'[8]

De katholieke ondermijning van een krachtig arbeidsethos zag Lijnslager ook weerspiegeld in de kloosterinstellingen. Zij gaven aan de godsdienst een 'zwaarmoedigen toon' en maakten nonnen en monniken ongeschikt voor de 'genoegens, werkzaamheden en pligten, waarvoor menschen in de burgerlijke maatschappij duidelijk geschikt zijn'. [9]

Op zijn reis door Italië brengt Lijnslager veel tijd door met het bezichtigen van kerken en kloosters. Steevast wordt het bekijken van deze gebouwen aangegrepen om negatieve waardeoordelen uit te spreken over de 'zwier' van de katholieke architectuur en de kostbare kunst waarmee de heiligen- en reliekenverering was omgeven. Tijdens een bezoek aan de domkerk van Genua aanschouwt Lijnslager met aandacht, maar 'met geen' eerbied', de aldaar bewaarde smaragden schaal die bij het laatste avondmaal zou zijn gebruikt en de as van Johannes de Doper.[10] Elders schokt hem de aanblik van een met 'verkwistende pracht' tentoongestelde marmeren kruik met daarin de zweetdoek van Jezus en dat terwijl de profeet, naar Lijnslager verontwaardigd opmerkte 'de nederigheid zelve was'.[11] In een dialoog laat Loosjes Lijnslager uitleggen waarom het uitstallen van objecten ter verering en aanbidding moest worden verworpen. De uiterlijke, zinnenstrelende praal hielp bij het opwekken van een godsdienstige stemming, maar deed niets voor de verdieping van de innerlijke overtuiging van de christenen. Hun vroomheid was slechts buitenkant.[12] Het voor de katholieke kerktraditie kenmerkende vertoon van rijkdom verlaagde de godsdienst tot een vorm van oppervlakkig theater.

Vergeleken bij zijn afwijzende woorden over de uiterlijke manifestaties van de katholieke godsdienst, zijn Loosjes' portretten van individuele katholieken mild van toon. Met hen kan Lijnslager aangenaam converseren, zelfs over religie, al komt er altijd het teleurstellende moment waarop de aimabele gesprekspartner weinig kritisch van geest blijkt. Dat lag niet zozeer aan de persoon in kwestie als aan diens kerkelijke leer, die nu eenmaal blindelingse gehoorzaamheid eiste. De katholieken met wie Loosjes Lijnslager in contact laat komen voldoen aan het clichébeeld van de intellectueel passieve katholiek die geen pogingen doet de opvattingen van zijn kerk te begrijpen, laat staan zelf actief te onderzoeken. Hij neemt slechts gedwee aan wat de geestelijkheid hem voorschrijft.[13] Hoewel Lijnslager onder alle omstandigheden hoffelijk blijft, is het duidelijk dat hij een dergelijke geloofshouding sterk afkeurt. Zelf is hij het toonbeeld van de redelijke en

verlichte burger en betoont zich daarmee steeds weer de meerdere van de verstandelijk en godsdienstig gebrekkig ontwikkelde katholieken.[14]

De historische roman betekende voor het nationalistisch geladen antipapisme een nieuwe uitlaatklep. In geen ander genre kon een schrijver een historisch thema zo vrijelijk naar eigen inzicht uitwerken. Negentiende-eeuwse auteurs hebben van deze mogelijkheid op grote schaal gebruik gemaakt. Volgens de katholieke historicus Rogier gebeurde dat vooral met de vooropgezette kwade bedoeling de katholieken hun gerechtvaardigde wens op een fatsoenlijke plaats in het vaderlandse verleden te ontzeggen.[15] Pas rond 1850 presenteerden katholieke auteurs een eigen visie op de nationale geschiedenis. Het nationale geschiedbeeld verbrokkelde, zoals kan worden afgeleid uit de opkomst van het thema van protestantse en katholieke martelaarsmythen in de negentiende-eeuwse literatuur.[16] Zover was het in de tijd van Loosjes nog niet. Lijnslager toonde waar hij kon hoe kwalijk en funest de katholieke dogma's voor de opbouw van een burgermaatschappij waren, maar zijn antipapisme strekte zich niet uit tot zijn katholieke landgenoten. Voor Loosjes was dat ook niet opportuun: hij beoogde de nationale eenheid te bevestigen en om die eenheid niet te verstoren, situeerde hij zijn antipapisme in een niet-Nederlandse context. Vandaar ook dat hij, net als zoveel andere Bataafse patriotten, in passages over ontmoetingen met individuele katholieken zo zijn best deed om de betrokken personen verdraagzaamheid en respect uit te laten stralen. En vandaar ook dat hij net als zijn geestverwanten, in voorwoorden van teksten waarin het katholicisme ongunstig werd belicht, zich vooraf verontschuldigde bij de lezers. Het beeld van de katholieke kerk als een aan de culturele identiteit van de eigen natie wezensvreemde entiteit, werd zo van dat van de gewone Nederlandse katholieken onderscheiden. Het katholicisme stond een optimale geestelijke ontwikkeling in de weg, maar dat viel individuele gelovigen niet aan te rekenen. Dit betekent dat Loosjes een literaire held als de katholieke Vondel probleemloos in zijn historisch natiebeeld kon opnemen. Het betekent eveneens dat hij Lijnslager tegen de zin van zijn echtgenote kon laten toestemmen in een huwelijk tussen zijn tweede zoon Willem en het katholieke meisje Guurtje. Door haar op te voeren als een alleszins acceptabele schoondochter, wees Loosjes vooruit naar een toekomst van vreedzame coëxistentie, hetgeen – althans in Nederland – na eeuwen van hoogoplopende conflicten, inmiddels wat de hier besproken godsdiensten betreft, gerealiseerd lijkt.