

Republiek. Zo werden literatuur en geschiedenis in functie gesteld van de sociabiliteitsidealen van kennis, deugd en beschaving terwille van de morele regeneratie van de natie. Het resultaat was een grote stroom gedichten en verhandelingen over thema's als burgerdeugd en vaderlandsliefde, noties die ook al in de spectatoriale tijdschriften de kern van de herstelboodschap hadden uitgemaakt. De literaire genootschappen koesterden tevens de liefde voor het Nederlands en vormden een bondgenootschap met hen die het gebruik van de moedertaal propageerden in het kader van een brede verspreiding van kennis. In dit perspectief moeten we het offensief tegen het gebruik van Latijn zien dat nu op gang werd gebracht. Het ging hierbij niet zozeer om een verwerping van de klassieke cultuur als zodanig. Steeds meer intellectuelen waren echter de mening toegedaan dat het stelselmatig gebruik van Latijn in wetenschappelijke geschriften, zelfs in die over contemporaine natuurwetenschappelijke en medische onderwerpen, de beoefening van kunsten en wetenschappen tot een kleine elite beperkt hield. In diverse genootschappen zette men zich dan ook aan het vervaardigen van vertalingen van Latijnse dissertaties ten behoeve van minder geschoolde medeleden. Ook de arrogantie die men achter de latinitas en de academiegeleerdheid vermoedde, moest het ontgelden. Het resultaat was dat het Latijn en het Nederlands, die sinds het begin van de zeventiende eeuw in intellectuele milieus een volledig gelijkwaardige plaats hadden bekleed, langzamerhand als elkaars tegenpolen werden beschouwd.

Salon en koffiehuis

Behalve in de meer of minder geïnstitutionaliseerde genootschappen kreeg de achttiende eeuwse 'gezelligheid' ook gestalte in salon en koffiehuis. De salon en het koffiehuis hebben in de Nederlandse Republiek nooit goed gedijd. In Frankrijk bijvoorbeeld speelde zeker tot in de jaren tachtig van de achttiende eeuw een belangrijk deel van het culturele en intellectuele leven zich af in de salon. De saloncultuur dateerde uit de zeventiende eeuw en was perfect toegesneden op de Franse sociale verhoudingen. Parijs kende twee centra van betekenis: het hof en de salon, en in beide maakte de adel de dienst uit. Voor vertegenwoordigers van handel en industrie hielden ze hun deuren gesloten. Van een vermenging van sociale groepen kwam in de salons dan ook niets terecht: zij bedienden vrijwel uitsluitend de 'monde' en zijn favoriete kunstenaars, acteurs en intellectuelen. De salon paste niet alleen in sociaal opzicht goed bij het aristocratisch milieu, ze was ook de incarnatie van het Franse sociabiliteitsideaal. Intelligentie, lichtvoetige conversatie, speelse invallen, gevatheid en sociale handigheid waren voorwaarde voor een succesvol optreden in de salon. Dit waren ook de kwaliteiten die Franse *philosophes* als het hart van het Franse beschavingsmodel hadden aangemerkt. De centrale rol die de vrouw in de salon speelde als gastvrouw en als hoedster van het gewenste intellectuele en sociale niveau, berustte evenmin op toeval. In het Franse beschavingsideaal was het vrije contact tussen de seksen de sleutel tot de totstandkoming van de *politesse* en dat begrip was nu eenmaal de kwintessens van de Franse beschavingsvoorsprong op de rest van Europa.

Ook in Nederland waren salons te vinden. Amsterdamse patriciërsfamilies hielden ze en ook in Den Haag kon men ze aantreffen. In een diplomatenstad hebben salons per definitie een politieke betekenis, maar een bijzondere culturele functie hebben de Haagse salons

nooit vervuld. Ze hebben zich in ieder geval nooit weten te onderscheiden van de ontvangsten, bals en andere partijtjes die het sociale leven van de elites in de Nederlandse steden moesten verlevendigen. Voor de relatieve onbeduidendheid van de Nederlandse salon zijn verschillende oorzaken aan te geven. Zo heeft de adel hier nooit het politieke en sociale gewicht gehad dat ze elders in Europa bezat en cultureel vervulde ze al helemaal geen voorttrekkersrol. Een adellijk mecenaat van betekenis heeft hier dan ook niet bestaan. Misschien wel net zo belangrijk is de omstandigheid dat Amsterdam en Den Haag de functies moesten delen die elders door slechts één metropool werden vervuld. Den Haag was dan wel de zetel van de Staten-Generaal en van het stadhouderlijk hof, het miste het economische gewicht van Amsterdam. En Amsterdam was tot ver in de achttiende eeuw één van Europa's economisch meest toonaangevende steden. Ook was het gewicht van Amsterdam groot genoeg om de politieke koers van de Republiek te bepalen. Een echt gouvernementeel centrum was Amsterdam echter niet en de stad miste de internationale en diplomatieke allure van Den Haag. Voor intellectuelen, kunstenaars en acteurs was er in Nederland geen natuurlijk artistiek en intellectueel centrum. Bovendien bezat noch Amsterdam noch Den Haag een volwaardige universiteit. Het resultaat was dat de twee Nederlandse steden die de meeste potentie hadden om een saloncultuur tot ontwikkeling te brengen, geen van beide over de gevarieerde populatie beschikten die daarvoor noodzakelijk was.

Er zijn nog andere verklaringen mogelijk. Historici hebbende verschillen tussen de Nederlandse en Franse intellectuele cultuur van de achttiende eeuw vaak willen herleiden tot het verschil tussen de flonkering van het *bon mot* die we in de salon aantreffen en de zwaarwichtige toon van de voordracht in het genootschap. Veel verklaren doet zo'n constatering echter niet. Bruikbaar is de door de antropologie aangereikte notie dat de salon paste in een adellijke traditie van gedrag en omgangsvormen terwijl het genootschap de conventies van een burgerlijke traditie weerspiegelde. Van doorslaggevende betekenis is echter geweest dat het beschavingsideaal in de Republiek van een geheel ander kaliber was dan het Franse. We hebben al gezien dat Van Effen de zo nauw met vrouwelijke activiteit verbonden *politesse* beschouwde als een voor een republiek verderfelijke beschavingsnorm. In zijn perspectief was een door vrouwen gedreven salon eerder een Trojaans paard dat de Nederlandse culturele en politieke ondergang beoogde dan een stap omhoog op de ladder van de beschaving. Daarom werd aan de als 'mannelijk' beschouwde voordracht verre de voorkeur gegeven boven de als 'vrouwelijk' beschouwde salonconversatie. Vrouwen kregen wel, zoals we nog zullen zien, een eigen maatschappelijke verantwoordelijkheid. Ze behoefden niet te schitteren in het openbare leven. Ze ontleenden hun sociale betekenis aan hun gidsrol voor de volgende generatie in de beslotenheid van het gezin.

Ook het koffiehuis is in de Republiek geen brandpunt van 'gezelligheid' geweest. In Engeland lag dat anders. Daar was het koffiehuis een verzamelplaats voor lieden van allerlei slag die er na de sluiting van de beurs hun activiteiten konden voortzetten. In het koffiehuis werd geroddeld, nieuws uitgewisseld en konden transacties worden afgerond. Daarnaast had het Engelse koffiehuis een aantal uitgesproken culturele functies. Het commerciële onderwijs voor belangstellenden in de natuurkunde, dat in Nederland in de genootschapsvorm werd gegoten, was in Engeland een koffiehuisaangelegenheid. Hier werd het publiek gerekruteerd en hier werden de lessen gehouden. Niet voor niets werden



De krant in het koffiehuis: '6 Junij missive van den Raadspensionaris Schimmelpenninck aan hun hoogmogende waarbij hij zijn demissie neemt ... in de Staats courant van heeden', uit het dagboek van Chr. Andriessen, 1806.

de koffiehuisen als 'penny universities' geafficheerd. Het Engelse koffiehuis huisvestte ook allerlei discussiegezelschappen. Het befaamde Britse duo dr. Johnson en James Boswell en hun kring bespraken wekelijks in het koffiehuis de Mitre literaire kwesties, terwijl de beroemde acteur en toneelschrijver David Garrick hof hield in een koffiehuis en het gebruikte als poste restante-adres. Ook de bijeenkomsten van reguliere genootschappen van allerlei signatuur vonden in koffiehuisen plaats. In de Londense samenleving van de achttiende eeuw, waar hof en adel aan de ene kant en de zakenwereld aan de andere kant in voortdurende competitie verwickeld waren, was het koffiehuis - dat een veel betere sociale reputatie bezat dan de kroeg - een ideale neutrale plaats waar de rivaliserende groepen elkaar konden ontmoeten.

Ook in het Nederlandse koffiehuis kon men ongedwongen debatteren, koffie en chocola drinken, nieuws uitwisselen en zakelijke contacten onderhouden. Over de culturele functie van deze instellingen weten we echter weinig. Opmerkelijk is in ieder geval dat, terwijl in de Engelse contemporaine literatuur het verschijnsel koffiehuis een enthousiast besproken thema is geweest, de Nederlandse auteur aan het koffiehuis niet veel aandacht besteedt. Natuurkundige lezingen vonden er in ieder geval niet plaats. Voorzover de bronnen daarover uitsluitsel geven, hielden ook maar weinig koffiehuisen er een leestafel op na, laat staan dat ze hiervoor een aparte ruimte hadden gereserveerd. Hoogstens hadden ze een abonnement op een paar kranten. Soms huurden genootschappen er hun ruimte, maar algemeen gebruik is dit zeker niet geweest. Van expliciet culturele activiteit lijkt dus geen spra-

ke te zijn geweest. Typerend in dit verband zou wel eens kunnen zijn dat de populariteit van het koffiehuis in de loop van de achttiende eeuw, toen het aantal verenigingen in de Republiek snel steeg, beduidend afnam. Waren er in 1700 in Amsterdam nog 32 koffiehuisen, rond 1750 telde de grootste stad van Nederland er nog maar zeventien. Kleine clubjes hielden hun vergaderingen bij toerbeurt bij de leden thuis. Literaire genootschappen vonden vaak onderdak bij een lid dat uitgever was en over een winkel of bedrijfsruimte beschikte; in ruil daarvoor mocht hij hun werken uitgeven. De wat grotere gezelschappen huurden als het enigszins kon een ruimte bij de overheid. Het ideaal van een gevestigd genootschap was echter een eigen gebouw. Men was bereid zich hiervoor diep in de schulden te steken. De enige gezelschappen die wel in het koffiehuis bijeenkwamen waren de Herensociëteiten en de vrijmetselaarsloges. Dit lag ook voor de hand, gezien de plaats die drank en maaltijden innamen in hun gezelligheidsstrategie. Om de geheimhouding toch te waarborgen maakten de loges de exploitant veelal tot lid. Bijna elke logeledenlijst telt dan ook wel enkele frères-servants.

Sociabiliteit was een Europees verschijnsel met nationale varianten. Al kwamen min of meer democratische verenigingen die hun doelstellingen en gebruik bij wet hadden vastgelegd overal voor, in de Republiek had deze vorm van genootschappelijkheid een ongeëvenaarde vlucht genomen. Daar staat tegenover dat Nederland nauwelijks de cultuur van de Franse salon en het Engelse koffiehuis kende. De meeste verwantschap vertoonde de Nederlandse genootschapstrategie met die in de Duitse landen. Maar zoals bij iedere vergelijking met Duitsland moet deze nader worden gepreciseerd. Krachtens zijn aard bloeide het genootschapswezen niet erg in gebieden waar de adel en de vorst de hoofdrol speelden en waar dus de vrijheid van vereniging en vergadering doorgaans beperkt was. Voorzover Duitsland met de Republiek vergelijkbaar was, gold dat - natuurlijk niet toevallig - vrije rijkssteden als Hamburg, Bremen en Frankfurt. Daar vertoonden de genootschappen eenzelfde variëteit als in de Republiek. Opmerkelijk is dat ook in de Duitse steden de betekenis van zowel de salon als het koffiehuis beperkt was. Tegen het einde van de eeuw werden de verschillen tussen landen evenwel kleiner. Ook in Frankrijk leidden de groei van het lezerspubliek en de verbreiding van de verlichtingscultuur tot de oprichting van besloten genootschappen. Bovendien kwam aan de vooravond van de Revolutie de dominante rol van de vrouw in het Franse culturele leven ter discussie te staan, wat in het voordeel uitviel van het moderne, door mannen gedomineerde verenigingsleven. Voor het Engelse koffiehuis geldt iets dergelijks. De georganiseerde sociabiliteit kreeg ook daar de overhand, al verliep dat proces zeer geleidelijk.

Reformistische en politieke gezelschappen

Tegen het eind van de jaren zeventig kwam er in de Republiek een nieuw type genootschap bij, dat als doelstelling had het ontwerpen en ten uitvoer brengen van maatschappijverbeterende plannen. Op het eerste gezicht is dit een logische ontwikkeling. Immers, het geleterde deel van de bevolking was tot de overtuiging gekomen dat de grondregels van het menselijk gedrag kenbaar waren. Ook meende men greep te hebben gekregen op de mechanismen achter de ontwikkeling van beschaving, kunsten en wetenschappen. Daarmee was het idee van de maakbare samenleving geboren. De stap naar een reformistisch genoot-

schap lag vervolgens voor de hand. Toch was het besluit een publieke rol te gaan vervullen revolutionair. Tot dan toe hadden alle genootschappen zich onderworpen aan het gezag van de overheid of waren ze in de beslotenheid van de binnenkamer werkzaam geweest. Door openlijk hervormingsplannen te presenteren en die uit te willen voeren kende men zich een eigen, zelfstandige plaats in de samenleving toe, in concurrentie met de overheid. Zo'n drastische stap werd niet lichtvaardig genomen. De geschiedenis van de voornaamste hervormingsgenootschappen laat dat duidelijk zien.

De oprichting van het eerste reformistische genootschap maakte een golf van enthousiasme los. In 1777 besloot de Hollandsche Maatschappij te Haarlem, toen een door haar uitgeschreven prijsvraag over de economische teruggang van de Republiek bijzonder veel succes bleek te hebben, een aparte vereniging op te richten die zich ten doel stelde de economische positie van de Republiek te verbeteren. Dit genootschap, de Oeconomische Tak (namelijk van de Hollandsche Maatschappij), koos daartoe een decentrale organisatievorm. Onder de koepel van een nationaal hoofdkantoor, in dit geval gevestigd te Haarlem, zou in elke plaats waar voldoende belangstelling was een relatief zelfstandige afdeling - departement genoemd - worden opgericht. De Oeconomische Tak sloeg aan en telde al spoedig duizenden leden. Toen begonnen ook meteen de moeilijkheden. Het grote probleem was namelijk dat binnen de organisatie verschillende welvaartsbeelden met elkaar concurreerden. Regenten en hun aanhang stond veelal herstel van de zeventiende-eeuwse stapelmarkt voor ogen. De uit de middengroepen afkomstige leden van de 'Tak' zagen daar weinig heil in. Gedurende de voorgaande decennia hadden ze de werkgelegenheid in de handel voortdurend zien krimpen en de daaruit voortgekomen werkloosheid beschouwden zij als bron van armoede en zedelijk verval. Zij stonden daarom een op industrialisering gerichte welvaartspolitiek voor, die vele handen werk zou verschaffen. De botsende visies van regenten en burgerij op de economische toekomst van de Republiek en het daaruitvolgende geharrewar blusten eerst het enthousiasme en brachten vervolgens de Oeconomische Tak aan de rand van de afgrond. In 1795 telde het genootschap nog maar 274 leden.

Het tweede grote hervormingsgenootschap kwam voort uit de alom bij intellectuelen groeiende overtuiging dat, nu de regentenelite het liet afweten bij het oplossen van de economische problemen die tot werkloosheid en verpaupering hadden geleid, het initiatief bij hen lag. Ze gingen ervan uit dat Gods harmonische schepping bedoeld was voor het geluk van de mensheid nu, op aarde. Om dit doel te bereiken moest de bestaande maatschappelijke orde geanalyseerd worden in het licht van de rede en de geschiedenis. Dit mondde uit in de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen, opgericht te Edam in 1784. In deze organisatie werden de verspreide opvattingen van de spectatoriale tijdschriften, de literaire genootschappen en de talloze prijsverhandelingen over de oorzaken van de achteruitgang van de Republiek aaneengesmeed tot een grootse hervormende ideologie. Het Nut werd net als de publieksgenootschappen vooral gedragen door de geletterde en intellectuele vertegenwoordigers van de middengroepen die over geen enkele politieke macht beschikten.

Het Nut had lering getrokken uit de gang van zaken bij de Oeconomische Tak en het wenste zijn programma dan ook op geen enkele manier aan overheidsdoeleinden ondergeschikt te maken. Het stelde vertrouwen in eigen kracht. In de oprichtingscirculaire verweten de stichters de grote geleerde genootschappen als de Hollandsche Maatschappij dat ze geen onderscheid hadden gemaakt tussen wetenschappen die nuttig waren voor de samen-

leving en wetenschappen die het persoonlijk genoeg vooropstelden. De waarde van de laatste categorie stond niet ter discussie, maar de beoefening ervan diende ondergeschikt gemaakt te worden aan het grote ideaal: de verspreiding van verlichte kennis onder alle bevolkingsgroepen. Met het oog hierop was het Nut vooral actief op het terrein van het elementaire onderwijs. Het ontwikkelde diverse hervormingsvoorstellen en produceerde reeksen schoolboekjes in lees- en schrijfvaardigheid, geschiedenis en geografie, wiskunde en toegepaste natuurwetenschap.

Maar behalve voor volksopvoeding maakte het Nut zich ook sterk voor modernisering van de wetenschap. Zoals we hebben gezien was er al eerder in de literaire genootschappen kritiek geuit op de onaantastbare positie van het Latijn aan de universiteiten. In het Nut werd die kritiek uitgewerkt tot een verlate ‘Querelle’. Over de hele linie werd de universitaire afhankelijkheid van het klassieke erfgoed aan de kaak gesteld. Volgens het Utrechtse Nutslid Gerrit van Bosveld stond de superioriteit van het moderne denken buiten kijf:

aan haar [de moderne wetenschap] alleen zijn wij de kennis van den waaren God, van de Natuur, derzelve krachten en werkingen, en alle die grote vorderingen in het uitgebreide vak der kunsten en wetenschappen verschuldigd. Aan haar alleen hebben wij te danken, de thans zoo hand over hand toeneemende Kunde onzer Eeuw.⁴

Met dit dubbele programma van volksverlichting en wetenschapsmodernisering hoopte het Nut het herstel in gang te zetten dat de Republiek weer tot een macht zou maken waarmee men in Europa rekening diende te houden.

Itwat paradoxaal is dat bij alle vernieuwingsgezindheid het verleden in het Nutsrecept een normerende rol bleef spelen. In diverse redevoeringen werd erop gewezen dat een herstel van de Republiek slechts kans van slagen had bij herstel van de oorspronkelijke zedelijke zuiverheid die de oude Bataven had gekenmerkt.⁵ Deze preoccupatie met het verleden was niet uitzonderlijk. Zoals we nog vaker zullen zien, zochten alle groepen die op een of andere wijze de neerwaartse gang van de Republiek wilden keren het ideaalbeeld en de rechtvaardiging van hun inspanningen in de vaderlandse geschiedenis. De oude elites en hun aanhang, voorzover verenigd in de grote geleerde genootschappen, streefden vooral naar herstel van het zeventiende-eeuwse regentenarcadië en van de traditionele humanistische wetenschapsbeoefening, waarin de bloei vanzelf zou terugkeren. Het morele herstelprogramma van het Nut was, voorzover het op de Bataafse zeden teruggreep, op een grotendeels fictief verleden gebaseerd. De grootheid van de zeventiende-eeuwse Republiek was realiteit, de ‘oude Bataafsche zeden’ zoals nog zal blijken, fictie en mythe.

In tegenstelling tot de exclusieve ledenrekrutering die bij de grote geleerde genootschappen gebruikelijk was en ook anders dan het in de meeste publieksgenootschappen gangbare lidmaatschap op voordracht, stelde het Nut zijn deuren open voor ieder die bereid was de christelijke en verlichte doelstellingen te onderschrijven en jaarlijks *f* 5,25 aan contributie op tafel te leggen. Het Nut wilde geen enkele sociale laag uitsluiten en de hele natie moest bij het plan worden betrokken. Van meet af aan was het Nut daarom op twee niveaus actief. De nationale maatschappij met haar zetel in Amsterdam was verantwoordelijk voor de ontwikkeling van nieuwe initiatieven op het terrein van de volksverlichting. De over het hele land verspreide lokale departementen dienden deze plannen op plaatselijk

niveau te verwezenlijken. Tevens voorzagen ze door het organiseren van lezingen in de culturele behoeften van de eigen leden. Vooral in achteraf gelegen dorpen moeten de Nutsavonden evenementen van de eerste orde zijn geweest.

Het Nut fungeerde als een thuishaven voor dat deel van de maatschappelijke bovenlaag dat nieuwe cultuur-politieke en economische idealen koesterde. Vele politieke patriotten waren leden van het eerste uur en het Nut heeft aan de politisering van de natie in de jaren 1780-1787 en daarna een belangrijke bijdrage geleverd. Het moderne genootschap vormde überhaupt een belangrijke politieke leerschool, zeker toen het een toevluchtsoord werd voor groepen die al in geen generaties meer met politieke besluitvorming te maken hadden gehad en nu ineens met een - zij het besloten - vorm van het politieke bedrijf geconfronteerd werden. In het genootschap immers was in principe iedereen gelijk, maakte men zelf wetten en regels, koos men zelf besturen en was iedereen gerechtigd te stemmen of bestuursfuncties te vervullen. Besluiten dienden bij meerderheid van stemmen te worden genomen. Omdat men het genootschap - daarover bestond geen enkel meningsverschil - zag als een microkosmos, als een afspiegeling van de samenleving, was het onvermijdelijk dat het politieke gedrag binnen het genootschap functioneerde als rolmodel voor de wereld daarbuiten. Dat die wereld daarbuiten volgens andere wetten en regels en door andere, niet volgens algemeen stemrecht gekozen regenten werd bestuurd, zal aanvankelijk nauwelijks problemen hebben opgeleverd. De stedelijke bestuursvorm van de Republiek berustte per slot van rekening op een eerbiedwaardige traditie. Toen de hervormingspogingen van de nauwelijks politieke macht bezittende middengroepen steeds weer op niets uitliepen - het echec van de Oeconomische Tak had dit nog eens onderstreept - waren maar weinigen geneigd de oorzaken daarvan te zoeken in een gebrekkige analyse van de problemen waarmee de Republiek kampte. Voor velen was het zonneklaar dat het politieke systeem dat binnen het genootschap zo goed functioneerde, nu maar eens in de samenleving als geheel moest worden beproefd. Voorwaarde was wel dat de idealen van de natuurlijke sociabiliteit van de mens alom verbreiding zouden vinden.

De revolutie van de patriotten die zich in de jaren 1786-1787 voltrok maar waarvoor de jaren vanaf 1780 de opmaat waren, kan worden beschouwd als een eerste poging die idealen deels langs politieke weg te realiseren. De Vierde Engelse Oorlog van 1780-1784 fungeerde als de lont in het kruitvat. De gelijktijdige binnenlandse verdeeldheid leidde tot een machtsvacuüm waarin het woord volop ruimte kreeg. De strijd om de politieke macht verplaatste zich vanuit de binnenkamers naar de straat en werd zo, in de nieuwe gepolitiseerde kranten en tijdschriften, tot een slag om de publieke opinie. De genootschapsvorm bleek een ideaal vehikel voor het organiseren van de door de politieke pers gemobiliseerde krachten. Daarmee deed een nieuw type genootschap zijn intrede: het politieke.

Het politieke genootschap van de patriotse periode kende twee verschijningsvormen: de burger- of vaderlandse sociëteit en het exercitiegenootschap. In de burgersociëteiten werd de politieke strategie van de dag besproken, werden rekesten aan de stedelijke overheid geformuleerd en ter tekening voorgelegd, werd geld ingezameld en werd vooral machtsvertoon georganiseerd in de vorm van betogingen rond het stadhuis om de gestelde eisen kracht bij te zetten. De burgersociëteiten fungeerden daarmee als de politieke tak van de beweging; de gewapende tak werd gevormd door de exercitiegenootschappen. Deze exerceerden doorgaans op terreinen buiten de stadswallen, maar deden dat in het openbaar, wat

onderstreept werd door een feestelijk en vooral indrukwekkend ceremonieel van in- en uitgeleide. Gezamenlijk waren de politieke genootschappen zeer effectief in het opvoeren van de politieke druk. Het is onwaarschijnlijk dat de patriotten in steden als Haarlem, Amsterdam en Utrecht, waar de stedelijke raden zich onder grote druk genoodzaakt zagen de rekesten van de patriotse partij in te willigen, die successen zouden hebben behaald zónder deze genootschappen.

Terecht konden de leden van het Amsterdamse Tot Nut der Schutterij, toen zij op 1 september 1787 de stad uittrokken, zingen:

Wij zien na lang en taai geduld
Hoe 't Achtbaar Stadtbewind
Ons aller hoop en wensch vervult
Daar 't Ordre en vrijheid mint.⁶

Hun succes was kortstondig. Binnen een maand zou het ‘achtbaar stadtbewind’ de oude toestand herstellen en moesten de schutters opnieuw geduld gaan oefenen. Tot 1795, toen met de Bataafse Revolutie het politieke genootschap een herkansing kreeg, die gretig werd benut. Binnen enkele maanden was de Republiek overdekt door een intensief corresponderend netwerk van honderden Vaderlandsche Sociëteiten, die op lokaal niveau de revolutie van brandstof voorzagen. Ze kwamen in de beginfase vaak dagelijks bijeen, gaven niet zelden eigen tijdschriften uit waarin de politieke toestand van commentaar werd voorzien en fungeerden als broedplaats voor een geheel nieuwe generatie politici. Toen echter de revolutie haar elan had verloren, was het met de belangstelling voor de Vaderlandsche Sociëteiten snel gedaan. Pas in de jaren veertig van de negentiende eeuw zou de politieke vereniging weer in betekenis winnen.

De schaal van Nederland

Rond 1800 was de Duitse universiteitsstad Jena enige tijd een brandpunt van artistieke en intellectuele creativiteit. Er was dan ook een onwaarschijnlijke hoeveelheid talent verzameld. Schiller doceerde er geschiedenis en iets verderop, in Weimar, resideerden Goethe en de oude Wieland. Zij waren al coryfeeën. Een groepje studenten en jonge hoogleraren zou het nog worden. Zij vormden wat later de vroegromantische kring is gaan heten: de broers Friedrich en August Wilhelm Schlegel, Ludwig Tieck, Clemens Brentano en Friedrich von Hardenberg, bekend geworden onder zijn pseudoniem Novalis. Hun grote inspirator was de hoogleraar filosofie Johann Gottlieb Fichte. Zijn idealistische wetenschapsopvatting, die een hoger, bovenempirisch weten postuleerde, werd door de jongeren geradicaliseerd tot de proclamatie dat de wereld ‘geromantiseerd’ moest worden en tot de stelling dat er ‘keinen wahren Realismus als den der Poesie’ bestond.

De invloed van Fichte bleef echter niet beperkt tot de literatuur. In 1798 deed hij een conflict ontbranden dat bekend staat als de Duitse atheïsmestrijd. Inzet daarvan was Fichtes streven de absolute morele autonomie van de mens veilig te stellen. Het ging hier om een probleem dat in feite voortvloeide uit de al eerder besproken gedachten van Hugo de Groot over de voorstelbaarheid van een menselijke samenleving zonder God. Als filosoof van de



'Den zedelijke en zinnelijke mensch', spotprent van een Kantiaanse genootschapsbijeenkomst door J.E. Marcus naar J. Smies, ca. 1803.

Voor op de lessenaar staat: 'oprechte Koningsberger Wijsbegeerte'. De voordrachtstekst vermeldt: 'doelmatige ondoelmatigheid - pijlsnel stilstaande ideën'. Op het schoolbord staat boven het linker figuurtje: 'de persoon van Jan achter zijn Eigen Ik', boven het middelste: 'Ik' en bij het rechter (een naakte vrouwenfiguur): 'Dit is: het beeld der Waarheid'. De spreker zal de (gebochelde) Jan Kinker voorstellen. Op de achtergrond hangt een portret van Kant.

vrije mens ging Fichte nog een stap verder dan zijn leermeester Kant. Met zijn vrijheidsgedachten inspireerde hij diverse kringen en genootschappen, zoals de Bund der freien Männer, waar zijn opvattingen geanimeerd werden besproken. Daarbij bleef het niet: uit heel Duitsland stroomden in deze jaren studenten en intellectuelen naar Jena om te participeren in deze vrijdenkerscultuur. Er kwam een eind aan toen Fichte wegens zijn religiekritische opvattingen door de Saksische regering tot ontslag werd gedwongen. Hij vond overigens onmiddellijk gastvrij onthaal in Pruisen.

In Nederland ontbraken dergelijke brandpunten van gedurfde vernieuwing geheel, ofschoon er wel degelijk pogingen werden ondernomen. De enige die erin slaagde om een eigen 'school' te creëren was een profeet van de reactie, namelijk Willem Bilderdijk. Rond 1820 wist deze als privaatdocent in de geschiedenis te Leiden een groepje toegewijde en getalenteerde volgelingen om zich heen te verzamelen die hij ervan doordrong dat de idee

van de menselijke vrijheid een onbeschaamde aanmatiging tegenover God was. Uit deze kring zou de belangrijke beweging van het Reveil voortkomen.

Bilderdijk en zijn aanhangers wilden een front vormen tegen de revolutionaire vrijheidsidealen die volgens hen bezit hadden genomen van Nederland. Maar hoe verlicht het land ook was, voor een platform voor werkelijk radicale opvattingen was geen ruimte. De oorzaak hiervan was niet, zoals in Jena, repressie door burgerlijke en kerkelijke overheden. In het vorige hoofdstuk is al vastgesteld dat de omvang van de Nederlandse lezersmarkt beperkingen oplegde aan de mogelijkheden voor onorthodoxe tijdschriften. Tot op zekere hoogte gold hetzelfde voor genootschappen en verenigingen van een afwijkende signatuur. Hoe moeilijk het leven was voor een radicale denker die zijn boodschap in de kleinschalige Nederlandse Republiek kwijt wilde, bewijst de genootschaps carrière van Johan Kinker, de scherpzinnigste aanhanger van Kant in Nederland en apostel ook van Schlegel en Fichte. De kantianen vormden omstreeks 1800 maar een klein clubje en met ware zendingsijver heeft Kinker het ene na het andere Amsterdamse genootschap proberen te veroveren als bastion van de nieuwe leer. Keer op keer moest hij echter teleurgesteld tot de conclusie komen dat hij veel te weinig medestanders vond om het genootschap naar zijn kantiaanse hand te zetten. Zelfs Amsterdam - veruit de grootste stad van Nederland - bleek nog te klein voor een levenskrachtige en invloedrijke beweging in de geest van de nieuwe Duitse filosofie. De vrijheid om radicale intellectuele experimenten te verkondigen was in Nederland wel aanwezig maar de omvang van het Nederlandse culturele publiek was vooralsnog te beperkt om ze momentum te laten krijgen. De schaal van Nederland zou in een eeuw, waarin het belang van goede culturele voorzieningen in de vorm van tijdschriften en genootschappen zo snel zou toenemen, uiteindelijk ook grenzen gaan stellen aan de expressiemogelijkheden van het schaarse genie.

Eindnoten:

- 1 *Weekblad voor den zoo genaamden gemeene man*, nr. 163.
- 2 Citaten uit: Handschriften KB, no. KA CLXXX (Zes bundels voorlezingen genootschap Diligentiae Omnia).
- 3 Scharp, 'Inwijdingsredevoering', geciteerd bij Mijnhardt, *Tot heil van 't menschedom*, 170.
- 4 Van Bosvelt, *Over den aard*, 8 februari 1792.
- 5 Nieuwenhuyzen, 'Aanspraak', 158-159.
- 6 *Op de eerste plegtige uittocht van het wapengenootschap Tot Nut der Schutterij*, aangehaald bij Reitsma, 'Genootschappen', 154.

8 Een nationale culturele gemeenschap

De ontwikkeldencultuur

Wanneer we ons een voorstelling proberen te maken van de circuits waarbinnen mensen in de vroegmoderne tijd met elkaar in verbinding stonden, kunnen we er een paar onderscheiden. Het voornaamste en omvangrijkste communicatiecircuit was de lokale gemeenschap. Voor het leeuwendeel van de Europeanen beperkten de contacten zich tot personen in eigen stad, dorp of buurtschap. In deze wereld was het gesproken woord praktisch het enige informatiemedium. Slechts een heel klein groepje had regionale of nog verder reikende contacten. In de praktijk gold dit voor de mensen die hadden leren lezen en schrijven en deze vaardigheden ook paraat hadden gehouden. Voor deze groep, voornamelijk bestaande uit kooplieden, geestelijken en bestuursfunctionarissen, waren er extra informatiebronnen beschikbaar, zoals de correspondentie met overheid, kerk, zakenrelaties of familie, aangevuld met een sporadische krant of aanplakbiljet. In die situatie is eeuwenlang weinig verandering gekomen en ze heeft voor grote delen van de Europese bevolking tot in de vorige eeuw voortgeduurd.

Daarnaast en grotendeels gescheiden ervan bestond een communicatiecircuit tussen geleerden. Ook die wereld kende een belangrijke lokale component, de plaatselijke universiteit bijvoorbeeld of de lokale kerkgemeenschap. In de vroegmoderne tijd waren de meeste geleerden voor hun broodwinning van de kerk afhankelijk. Maar hun contacten stopten maar zelden bij de stads- of landsgrenzen en hun habitus was daardoor vaak kosmopolitisch. Het meest gebruikte medium in dit communicatiesysteem was de correspondentie. In de zeventiende eeuw kwam daar geleidelijk aan het tijdschrift bij; kenmerkend genoeg was de open brief aan een geleerde collega de meest gebruikelijke berichtvorm in het vroege tijdschrift. Omvangrijk was deze wereld niet, maar ze had uitstraling en allure en vanaf het midden van de zeventiende eeuw spraken steeds meer van haar deelnemers vol trots over de 'Republiek der Letteren' of 'Republiek der Geleerden'. De voertaal in die kosmopolitische 'Republiek' was aanvankelijk het Latijn, maar dat kreeg steeds meer concurrentie van het Frans.

Haaks op deze twee systemen stonden de netwerken van overheid en kerk. Deze circuits waren per definitie bovenregionaal, territoriaal of, in het geval van de katholieke kerk, zelfs internationaal georganiseerd. Overheid en kerk waren er beide zeer op gespist de publieke arena te beheersen en de informatieuitwisseling onder controle te houden. Met de groeiende religieuze verdeeldheid in de zestiende en zeventiende eeuw en met de toegenomen pretenties van de vorsten als gevolg van de ideologie van het absolutisme, was de behoef-

te om in het publieke domein de dienst uit te maken alleen maar groter geworden. Alleen het geleerdcircuit had in de praktijk enige ruimte voor debat en discussie. In het lokale circuit was de behoefte daaraan overigens beduidend geringer: daar ging het vooral om informatieuitwisseling en zelden om waarheidsvragen. De geleerde wereld had expliciete privileges. In veel gevallen controleerde de vorst de gang van zaken in de wetenschappelijke academies, de nationale steunpunten van de internationale geleerdenrepubliek, en in ruil daarvoor kregen de geleerden mogelijkheden om in grote vrijheid hun onderlinge discussies te voeren. Het was een concessie die de vorst deed in het vertrouwen dat hij uiteindelijk militair en economisch garen zou spinnen bij een bloei van de wetenschappen in zijn gebied.

Hier kwam nog bij dat geleerden vaak best bereid waren vorst en kerk tegemoet te komen en de omvang van hun publiek te beperken. Ze schreven vaak en veel in het Latijn en dat betekende een stevige reductie van het potentiële publiek. Dat de geleerden dit zelf ook nuttig vonden, blijkt aardig uit een bespreking die de grote Franse geleerde Pierre Bayle wijdde aan een Franstalig seksueel voorlichtingsboek van de arts Nicolas Venette, dat ook in het Nederlands vertaald was onder de titel *Venus' minsieke gasthuis*. Bayle beoordeelde het boek positief maar betreurde het dat het niet in het Latijn was geschreven. Dat zou zijns inziens het lezerspubliek aanzienlijk hebben beperkt.¹ Kortom, de wereld van de geleerden was een zeer besloten wereld die nog nauwelijks geïnteresseerd was in het uitdragen van kennis.

Bayle schreef zijn kritiek tegen 1700, maar al in de zestiende eeuw had een proces van verandering ingezet dat allereerst te danken was aan de perfectionering van de boekdrukkunst. De publieke arena werd daardoor steeds moeilijker te controleren. Ook ontwikkelingen als politiek centralisatie en economische expansie verstoorden de balans. Eerder, in hoofdstuk 5, is bijzondere aandacht besteed aan de ontwikkeling van het idee van de individuele autonomie. Het vooropstellen van de autonomie van het individu, met de daaraan verbonden notie van een op arbeidsprestatie gebaseerd eigendom, verschafte een kleine maar groeiende elite het perspectief van intellectuele en economische emancipatie. Zij werd daarbij niet meer geleid door christelijke ideeën van naastenliefde en altruïsme. Motor van dit individualisme was het eigenbelang. Deze ontwikkelingen leidden ertoe dat er zich een groeiende groep geletterden vormde die geen geleerde pretenties had maar die wel, hetzij gedreven door economische belangen hetzij door pure interesse, contacten zocht achter de einder van eigen dorp of stad. Deze uitdijende netwerken vergden betere informatie- en communicatiekanalen en zo werden deze nieuwe geletterden een interessante doelgroep voor gespecialiseerde makelaars, dat wil zeggen de boekhandelaren en uitgevers. Kooplieden die een distributiesysteem van handgeschreven nieuwsbrieven onderhielden vormden bijvoorbeeld een potentieel publiek voor de uitgevers van kranten, en de producent van het geleerdentijdschrift zag na verloop van tijd op zijn beurt in het krantenlezend publiek een markt voor een populariserende variant.

Deze groep belangstellenden ontwikkelde zich tot de kern van een nieuw communicatiesysteem dat niet meer lokaal en evenmin kosmopolitisch maar vooral nationaal was georganiseerd. De ontstaansgeschiedenis daarvan maakt zichtbaar hoe nauw de cohesie van een samenleving verbonden is met culturele communicatieprocessen. Het achttiende-eeuwse natiebeseef kwam niet spontaan tot ontwikkeling binnen door politiek of natuur bepaalde

grenzen. Het ontstond in gemeenschappen waarbinnen de uitwisseling van gedachten aanzienlijk soepeler verliep dan met personen daarbuiten. Dat gebeurde wanneer er een referentiekader bestond van gemeenschappelijke taal, gedeelde kennis, morele opvattingen, omgangsvormen en wat we nog meer onder cultuur in de brede zin van het woord kunnen verstaan. Met andere woorden: de opkomst van het nationale besef was in hoge mate gerelateerd aan het ontstaan van een de hele natie omvattende ontwikkeldencultuur, waarover we eerder hebben gesproken. Dankzij deze ontwikkeldencultuur kon er tussen niet alleen geografisch maar ook sociaal onderscheiden groepen, met verschillende belangen en achtergronden, toch een gevoel van gemeenschap ontstaan. In dit perspectief moeten we David Hume's oproep zien om de muren te slechten die de wereld van de geleerden, met zelfs haar eigen taal, gescheiden hield van de zich vormende ontwikkeldencultuur. Een volgende stap waren de pleidooien om ook de enge horizons van de weinig ontwikkelden - degenen dus wier communicatie grotendeels of geheel tot de eigen kring beperkt bleef - te verruimen. Het radicaalst werd dit ideaal uitgedragen door de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen; zij zag cultuurspreiding als de basisvoorwaarde voor een succesvolle regeneratie van de Republiek.

Het voornaamste bindmiddel van deze ontwikkeldencultuur bleek de taal. Steeds meer informatie werd in de volkstaal geproduceerd. Dat betekende dat de taal voor die rol geschikt gemaakt moest worden. De gesproken volkstaal kende een grote regionale verscheidenheid. Er kwam behoefte aan een gestandaardiseerde cultuurtaal, waarvan de woorden en hun betekenis, de spelling en de grammatica waren vastgelegd, en die ook in het onderwijs werd aangeleerd. Na een lange aanloop kreeg dit alles rond 1800 zijn beslag. In het hoofdstuk over de taal komen we er uitvoerig op terug. Vooral dankzij de effectiviteit van de gestandaardiseerde volkstaal kon de nieuwe nationale communicatiegemeenschap de oudere werelden van de geleerden en de lokaal georiënteerden grotendeels aanexeren. Geheel weggevaagd werden ze natuurlijk geen van beide. Vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw is de 'geleerde wereld', en dan vooral die van de moderne wetenschappen, internationaler dan ooit. Daarnaast is een mondiaal bedrijfsleven ontstaan. Maar in de negentiende eeuw kwam tevens een regionaal nationalisme tot ontwikkeling, onder meer met de Friese Beweging. Het vermoeden dat er een verband tussen beide ontwikkelingen zou kunnen bestaan wordt nog versterkt wanneer we zien hoe in onze tijd een versnelling in het proces van Europese integratie gepaard gaat met een herleving van het regionalisme.

Het ontstaan van een publieke opinie

De pijlers van de nationale communicatiegemeenschap waren het gedrukte woord en het genootschap. Dankzij de expansie daarvan kreeg in de achttiende eeuw een nieuw concept gestalte: dat van de publieke opinie. De term als zodanig werd in Nederland pas na 1820 gemeengoed maar al ruim daarvoor had het begrip 'publiek' zich ontwikkeld tot een invloedrijke ideologische constructie. Het werd steeds meer gebruikt als wapen waarmee kon worden bedreigd. Aan dit beroep op de publieke opinie zitten twee kanten. Enerzijds is het publiek een anonieme instantie, zodat wie er een beroep op doet zichzelf tot op zekere hoogte anonimiseert. Aan de andere kant is zo'n beroep pas effectief als het publiek zelf

kennis van de zaak kan nemen. Een vrije publieke opinie kan slechts tot stand komen en bestaan bij de gratie van een vrije markt voor het gedrukte woord. Daar worden de meningen van anonieme individuele lezers en auteurs aaneengesmeed en daar ook vindt de confrontatie plaats met andere publieke meningen.

In dit opzicht liep de Nederlandse Republiek, zoals we hebben gezien, vanaf de late zestiende eeuw voorop in Europa. De succesvolle Opstand bracht een fragmentatie van kerk en staat teweeg waardoor de ruimte voor individuele initiatieven groter werd. Bovendien waren al rond 1600 de integratie van stad en platteland in een regionale economie en de verbinding van deze regionale eenheden in het internationale stedennetwerk op gang gekomen, met een sterke toename van de behoefte aan en mogelijkheden tot uitwisseling van informatie als gevolg. Vervolgens werden hier de eerste theorieën bedacht die de toegenomen bemoeienis van de mens met zichzelf en zijn omgeving moesten rechtvaardigen. Dankzij de relatieve tolerantie en een grote dichtheid aan drukkersbedrijven was er al vroeg sprake van publieke discussie, met name over politieke en religieuze zaken. In de zeventiende eeuw waren goed voorziene boekhandels, met een grote klantenkring die lang niet alleen uit geleerden bestond, al een normaal verschijnsel. Tenslotte waren in de Republiek ook de eerste moderne genootschappen te vinden die fungeerden als besloten verzamelplaats voor gelijkgezinden om kennis te verwerven, cultuur te delen, vrijuit te debatteren of maatschappelijk te emanciperen.

De voorsprong van de Nederlandse Republiek moet echter niet overtrokken worden. De politiek heeft lange tijd eigen media moeten ontberen. Het politieke debat kreeg voornamelijk gestalte in pamfletten en de verschijning daarvan was direct verbonden met de politieke temperatuur. In tijden van vrede en religieuze rust verschenen er maar weinig. Zelfs in de late achttiende eeuw bestond er nog steeds geen geregelde politieke pers. Wel deden in die tijd voor het eerst politieke tijdschriften en dito genootschappen hun intrede, maar ze verdwenen onmiddellijk van het toneel toen de revolutie was beëindigd. Niet de Republiek maar Engeland was het eerste Europese land met een goed georganiseerde politieke pers, ook in vreedstijd. Ook wat de moderne culturele sociabiliteit betreft, moet de voorsprong, van de Republiek niet overtrokken worden. Nog vóór 1700 liep Engeland zijn achterstand in, waarna stedelijk Duitsland spoedig volgde. Na 1750 zouden de sociabiliteitsideologie en de perfectionering van het culturele tijdschrift in heel West-Europa hun beslag krijgen, waarmee alom de instrumenten beschikbaar kwamen voor een moderne nationale communicatiegemeenschap.

De betekenis daarvan, hoe onvolkomen de situatie in vele opzichten ook nog was, kunnen we moeilijk overschatten. Binnen de nieuwe gemeenschap vonden alle achttiende eeuwse discussies over mens, staat, religie en samenleving plaats, werden toekomstplannen gesmeed, werd het heden geanalyseerd en werd het nationale verleden vormgegeven. De vraag welk deel van de bevolking nu eigenlijk aan die communicatiesamenleving deelnam, is daarom niet van belang ontbloot. Een antwoord is echter niet eenvoudig te geven. Wanneer we greep willen krijgen op de omvang, sociale samenstelling en het geografisch zwaartepunt, zullen we omwegen moeten bewandelen. Het begrip 'nationale communicatiegemeenschap' is per slot van rekening niet meer dan een historische constructie, uitsluitend bedoeld om meer inzicht te krijgen in veranderingsprocessen in het verleden. De meest voor de hand liggende omweg is dan een tracering van degenen die actief of passief aan de discussies deel hadden. Actieve participanten waren in ieder geval de leden van de genoot-

schappen, de passieve participanten moeten we zoeken bij het lezend publiek. Over beide is systematische informatie voorhanden.

Vooraf moeten we ons echter afvragen of lectuurkopers en genootschapsleden al of niet in min of meer gescheiden circuits verkeerden. Een scherp beeld hieromtrent is niet te geven maar dat er een nauwe vervlechting bestond is overduidelijk. Om te beginnen bereikten nogal wat genootschapsvoorlezingen, of dat nu dichtertelijke ontboezemingen, wetenschappelijke verhandelingen of morele overwegingen waren, later als zelfstandige publicatie de boekenmarkt. Belangrijker is dat tijdschriften regelmatig verhandelingen opnamen die eerst in genootschapsverband waren besproken. De redacteurs van de *Vaderlandsche letter-oefeningen* bestookten hun correspondenten regelmatig met de vraag of er in het lokale Nut niet recentelijk iets was 'gelezen' dat de moeite van het publiceren waard was. De genootschapsdiscussies bereikten zo dus een veel breder publiek dan alleen het gezelschap zelf. Nu waren echter de oplagen van de tijdschriften nog beperkt. Die van de florierende *Vaderlandsche letter-oefeningen* bewoog zich in 1800 rond de 1500 exemplaren, maar veel andere bladen kwamen niet boven de twee- of driehonderd uit. Vaak echter was het bereik van een tijdschrift vele malen groter, want zoals het tijdschrift weergaf wat in de genootschappen gebeurde, bood op zijn beurt het genootschapswezen de mogelijkheid het bereik van de tijdschriften te vergroten. Al eerder constateerden we dat culturele tijdschriften betrekkelijk weinig privé werden aangeschaft. Ze bleken echter wel vaak te worden afgenomen door leesgezelschappen, waarvan er rond 1800 al enkele honderden waren.

De vervlechting van genootschapspubliek en leespubliek wordt nog duidelijker wanneer we het oog richten op individuele praktijken. Voor een aantal plaatsen zijn we daarover gedetailleerd geïnformeerd. In Middelburg bijvoorbeeld kwam kort na 1800 meer dan zeventig procent van de totale boekaanschaf voor rekening van klanten die ook een actieve rol in het plaatselijke verenigingswezen speelden. Wanneer de aanschaf van gebruikslectuur (dus van huis-, tuin-, keuken- en schoolboeken en dergelijke) buiten beschouwing wordt gelaten, wordt dit percentage nog hoger. Dit publiek van lezers en genootschappers vertoonde een grote sociale homogeniteit. De overgrote meerderheid behoorde tot de gegoede burgerij; vertegenwoordigers van de middenstand waren schaars. De conclusie lijkt gewettigd dat we hier op de kern van het nieuwe communicatiecircuit stuiten.

Deze kern was omstreeks 1800 nog klein. In de grote geleerdegenootschappen waren in 1800 287 personen actief. Samen vertegenwoordigden zij ongeveer 0,05% van de huishoudens. De Maatschappij tot Nut van 't Algemeen telde in hetzelfde jaar het voor een genootschap onwaarschijnlijk grote aantal van 7500 leden - zo'n 1,5%. Het lezend publiek was groter, al week, als gezegd, de sociale samenstelling ervan nauwelijks af van die van de genootschapsleden. Voor Middelburg is gereconstrueerd dat rond 1800 in ongeveer 6 % van de huishoudens met enige regelmaat - dat wil zeggen voor meer dan een bulden per jaar - lectuur werd aangeschaft. Incidentele kopers waren er veel meer, maar hoe kleiner het bestede bedrag was, hoe groter kans dat het werd uitgegeven aan een volksboekje of ander genre dat niet kenmerkend was voor de verlichte ontwikkeldencultuur. Op basis van deze en andere gegevens kan de schatting worden gewaagd dat in Nederland van de ruwweg 500.000 huishoudens er tussen de 25.000 en 35.000 via een genootschap en/of door lectuur aan de nationale communicatiegemeenschap deel hadden. Anders gezegd: de publieke opinie in Nederland rond 1800 omvatte zo'n 5 à 7 % van de gezinnen.²

De samenstelling van het culturele publiek

Ook in de samenstelling van dit publiek kunnen tentatief nuances worden aangebracht. Eerder is al gesteld dat het publiek sociaal homogeen was: we vinden er voornamelijk vertegenwoordigers van de gegoede burgerij. Het onderzoek dat naar het leespubliek te Middelburg is verricht, laat de betrekkelijkheid van dit soort globale categorisering zien. Inderdaad treffen we nauwelijks arbeiders en dienstponeel aan onder de regelmatige klanten van de belangrijkste boekhandel ter stede, die van Salomon van Benthem. Hun dagloon zullen ze hard nodig hebben gehad voor dringender levensbehoeften. Een enkele kleine winkelier vinden we er echter wel als klant, zoals barbier Van Genneep, die in 1808 een abonnement had bij de winkelbibliotheek en een *Collection of amusing stories* aanschafte alsmede een Franse vertaling van de beroemde *Sentimental journey* van Laurence Sterne. Een nog opmerkelijker klant was J. Faro, een 'landman' onder IJzendijke in Zeeuws-Vlaanderen, die met regelmaat boeken van een hoog intellectueel niveau aanschafte, waaronder werk van de Schotse filosoof Hugh Blair. Maar ook het omgekeerde deed zich voor. Diverse Middelburgers met een comfortabel inkomen lieten het, als het om het kopen van boeken of deelname aan genootschappen ging, volledig afweten. De culturele inspanningen van regent P.J. Rethaan Macaré, rentmeester der exploiten, bleven beperkt tot de incidentele aanschaf van werkjes als Kellners *Historie der kanarivogelen*, dat nog geen gulden kostte. De welgestelde bankierszoon Jacob Hyman Hendrix kocht in 1819 geen enkel boek, besteedde in 1820 vijfeneenhalve gulden aan het eerste deel van een encyclopedie en in 1821 nog eens hetzelfde bedrag, nu aan het tweede deel. De meeste boekenkopende Middelburgers hadden net als Rethaan en Hendrix een voortgezette opleiding genoten en veelal de universiteit bezocht, maar toch stond ook twintig procent van de hoger opgeleiden geheel buiten de culturele communicatiegemeenschap. Zij waren geen lid van genootschappen en in de boekhandel vertoonden ze zich nooit. Daarnaast was er nog een omvangrijke groep van zo'n dertig procent die zich wel in het genootschap liet zien - ongetwijfeld omdat sommige genootschapslidmaatschappen nu eenmaal politiek nuttig en sociaal praktisch waren - maar voor boeken weinig belangstelling had. Mr. G.D. Steengracht bijvoorbeeld, lid van de Middelburgse stedelijke raad, was lid van de lokale sociëteit St. Joris en donteur van de Tekenacademie; de boekhandel bezocht hij alleen om er schrijfbehoeften aan te schaffen. De resterende vijftig procent was op beide fronten actief. Hoe onzeker deze cijfers ook zijn, ze maken duidelijk dat culturele belangstelling wel gerelateerd was aan scholingsgraad en welstand maar dat die relatie niet exclusief was. De deelnemers aan de nieuwe nationale communicatiegemeenschap vielen dan ook niet geheel samen met de top van de sociale piramide. Veeleer vormde dit publiek grafisch een soort wortel die de top van de piramide niet helemaal vulde en waarvan de punt diep reikte.

Het publiek bestond bovendien in grote meerderheid uit stadsbewoners. Het zwaartepunt van de nationale communicatiegemeenschap lag dan ook in Holland. Daar was de grootste concentratie van steden, daar waren de meeste boekhandels en de meeste genootschappen. Het tweede echelon werd gevormd door Zeeland, Utrecht, Friesland en Groningen. Tezamen waren dat de gewesten die van oudsher in de beleving van de tijdgenoten de politieke en economische kern van de Republiek vormden en ook op het culturele vlak overwicht hadden. In het derde echelon volgden Overijssel en Gelderland. Katholieke

gebieden als Brabant en Limburg participeerden nauwelijks in deze communicatiegemeenschap. Voor een deel is dit te wijten aan het agrarische, weinig verstedelijkte karakter van deze regio's maar ook de religieuze signatuur speelde een rol. Het was, enkele uitzonderingen daargelaten, de kleine protestantse bovenlaag die boeken kocht en genootschappen bevolkte.

Het is mogelijk de nationale communicatiegemeenschap meer te detailleren en wel op basis van de rol die de deelnemers erin vervulden. We zouden dan vijf concentrische kringen kunnen onderscheiden. Uiteraard gaat het hier niet om een historische realiteit maar om een constructie van typen participanten. De buitenste kring was veruit de grootste. Hij bestond uit de passieve consumenten die alleen via het gedrukte woord tot zich namen wat er in het centrum omging. Publiekelijk roerden zij zich niet of nauwelijks en evenmin waren zij bereid of in staat veel geld aan het gedrukte woord uit te geven. Ze lazen echter wel, als leners van een winkelbibliotheek, als deelnemers in een leesgezelschap of wellicht via vrienden en bekenden. De al veel kleinere kring daarbinnen bestond uit de groep van geregelde leetuurkopers. Hun participatie was al minder vrijblijvend omdat ze bereid waren hun geld in die deelname te investeren. Vaak waren zij actief in een leesgezelschap. De kring dáárbinnen was opnieuw beduidend kleiner. Hij werd gevormd door leden van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen en van bescheiden lokale genootschapjes. Deze groep, die ook met enige regelmaat leetuur aanschafte, was evenmin publicitair actief maar zij leverde wel de mensen die in het genootschap incidenteel lezingen hielden en bereid waren desgevraagd een bestuursfunctie te vervullen. Bovendien leverde zij de vaste bezoekers die het voortbestaan van de betreffende Nutsafdeling of genootschap garandeerden. Het overgrote deel van hen die deze drie buitenste kringen bevolkten, is opgegaan in de drom der naamlozen van de geschiedenis. Niettemin was zonder hen de nationale communicatiegemeenschap nooit tot stand gekomen.

De volgende, vierde, kring was vele malen kleiner dan de buitenste drie en bovendien geheel anders gestructureerd. Hij bestond uit figuren die met enige regelmaat via de drukpers van zich lieten horen en actief waren als sprekers en bestuurders van de belangrijkste genootschappen. Zij vormden een wereld waar men elkaar voortdurend tegenkwam: in vrijmetselaarsloges, bij voordrachtsavonden van literaire verenigingen, bij de uitvoeringen van muziek- en toneelgezelschappen en bij de algemene vergaderingen van geleerde genootschappen. Bovendien waren velen van hen verbonden door beroepscontacten, vriendschapsbetrekkingen en familierelaties. Het is een groep waarvoor het verleidelijk is het etiket van intellectueel te gebruiken, al zou dit begrip pas in de laatste decennia van de negentiende eeuw gangbaar worden. Ze waren goed opgeleid. Ze waren geëngageerd met de wereld waarin ze leefden en ze leverden er voortdurend commentaar op. Ze bezonnen zich op de maatschappelijke idealen waarover in de late achttiende eeuw gedebatteerd werd. Ze leverden een rechtvaardiging van hun bestaan met hun intellectuele expertise en culturele verdiensten. Sommigen leefden van hun pen of probeerden dat althans, voor anderen was schrijven een onbezoldigd nevenberoep naast de eigenlijke broodwinning en nog weer anderen waren vermogend of hadden inkomsten genoeg om hun letterkundige activiteiten als hun 'werk' te kunnen beschouwen.

Inkomsten of vermogen waren wel wenselijk want leven van de pen was niet eenvoudig. Op de bezoldiging van intellectuele creativiteit rustte een taboe omdat een schrijver

dan ‘te koop’ was, dus niet onafhankelijk. Vertalers mochten gerust broodschrijvers zijn, voor tijdschriftredacteurs en romanciers lag de zaak gevoeliger en voor essayisten en wetenschappelijke auteurs, en ook voor dichters die niet de suggestie wilden wekken creatief op bestelling te zijn, lijkt het eenvoudig *not done* te zijn geweest zich te laten betalen. Een duidelijk beeld van de gangbare conventies en praktijken hebben we echter nog niet. Wel is bekend dat uitgevers zich de intellectuele eigenaar beschouwden van door hen gepubliceerde werken. Een vroeg conflict hierover deed zich omstreeks 1780 voor tussen de journalist Jacob Voegen van Engelen, zoon van de spectatorschrijver Cornelius van Engelen die we later nog zullen ontmoeten, en zijn uitgevers Pieter Blussé en Willem Holtrop. Van Engelen eiste het eigendom op van een door hem bedachte tijdschriftformule als ‘voortbrengsel zijns vernufts’, terwijl de andere partij meende dat het recht erop hun als uitgever toekwam. Interessant in deze door Van Engelen publicitair hoog opgespeelde ruzie is niet alleen dat hij van het journalistieke auteursrecht een principiële kwestie maakte, maar ook dat hij daarbij de stelling verdedigde dat intellectuele activiteit als volwaardige arbeid beschouwd diende te worden, die aanspraak geeft op een adequate beloning. In feite sloot hij hiermee aan bij een debat dat al aan het einde van de zeventiende eeuw was aangezwengeld, toen John Locke poneerde dat culturele en intellectuele activiteit niet alleen recht gaf op een volwaardige plaats in de samenleving, maar ook op een maatschappelijke carrière en de daarbij behorende sociale waardering. Maar nog in 1817, toen bij wet de rechten op het eigendom van ‘oorspronkelijke letter- en kunstwerken’ werden geregeld, zou de Vereeniging ter Bevordering van de Belangen des Boekhandels stellen dat dit recht in het geval van een bezoldigde publicist bij zijn uitgever diende te berusten. Alleen de ‘wetenschap- of kunstlievenden schrijver’ die geheel belangeloos zijn gedachten aan het papier had toevertrouwd, zo vond de Vereeniging, mocht aanspraak maken op auteursrechtelijke bescherming.

In de wereld van de Nederlandse schrijvers, journalisten, commentatoren en genootschapsverhandelaars waren rond 1800 voor hun brood schrijvende intellectuelen als de Van Engelens nog tamelijk zeldzaam. De toon werd gezet door figuren als Joannes Lublink, eveneens een productief publicist en bovendien een gezaghebbend personage in het Amsterdamse en Nederlandse genootschapsleven. In veel opzichten was Lublink, zoon van een vermogende makelaar in tabak, een product van de nieuwe wereld die tegen 1800 contouren kreeg. Een school heeft hij nooit bezocht. Zijn ouders hadden zelf een curriculum samengesteld dat door privé-onderwijzers werd uitgevoerd. Hij had aldus, zoals zijn biograaf C.W. Westerbaen het omschreef, ‘geene geleerde, maar evenwel, eene hoogst beschaafde opvoeding’ gekregen.³ Lublink vertaalde, schreef wetenschappelijke verhandelingen, redigeerde tijdschriften, adviseerde uitgevers en schitterde in genootschappen met fraaie toespraken en populariserende beschouwingen over tal van maatschappelijke thema's. Anders dan vader en zoon Van Engelen kon hij dit alles uitsluitend voor zijn plezier doen.

Met Lublink zijn we aangekomen bij de ‘harde kern’, de binnenste ring, van de Nederlandse communicatiegemeenschap rond 1800. Het betreft een vrij kleine kring van mannen die allen goed geschoold waren, redelijk gefortuneerd of met een broodwinning die ruim tijd voor de schrijverij liet, erudiet, gematigd en vooral niet al te kritisch. Het nagenoeg ontbreken van een kritische toon in de toenmalige culturele circuits is maar al te begrijp-

pelijk in het licht van de geringe omvang van het wereldje, waar iedereen elkaar kende. Gematigdheid was een verstandige politiek, zoals ook het gebruik om boekbesprekingen anoniem te publiceren dat was.

Het lijkt erop dat de Nederlandse wereld van genootschappers en publicisten door haar geringe omvang een haast onnemaal bastion vormde waar men alleen door aangepast gedrag en grote compromisbereidheid kon doordringen. In dit systeem was geen plek voor carrièrerebeluste schrijvers uit de provincie die zich geen plaats in de wereld van de salons, academies en patronage hadden weten te verwerven, maar die met radicale publicaties, schimpschriften, opruiende politieke pamfletten en pornografie in hun onderhoud moesten voorzien. In Parijs en ook in Londen wemelde het van dergelijke lieden. Daar slaagden zij er met meer of minder succes in om een bestaan op te bouwen in de rafelige rand van een veel groter en minder hecht georganiseerd publicitair circuit. In de Nederlandse Republiek was dat praktisch onmogelijk. Alleen in tijden van grote politieke onrust, zoals rond 1787 en 1795, konden ook hier marginale journalisten profiteren van de dan sterk toenemende vraag naar politiek drukwerk. Een illustratief voorbeeld van zo'n Nederlandse journalist die in het kielzog van de revolutie snel carrière wist te maken en in korte tijd een omvangrijk oeuvre bij elkaar schreef is de Delftenaar Gerrit Paape. Na eerst gedebuteerd te hebben met conventionele orthodox-protestantse gedichten, raakte hij na 1779 in een reeks persoonlijke crises die hem in 1785 uiteindelijk in de radicaal-patriotse politiek deden belanden. Vanaf dat moment schreef hij in enkele jaren tijds, net zoals journalistieke collega's als Wybo Fynje en Pieter 't Hoen, tientallen politieke toneelstukken, beschouwingen en pamfletten. In 1787 moest hij vluchten, maar hij bleef schrijven en na de revolutie van 1795 was hij weer politiek én publicistisch actief. Het jaar 1798, toen alle spanning uit het politieke bedrijf verdween, betekende voor politieke commentatoren *avant la lettre* als Paape het einde. Eerst ver in de negentiende eeuw zou er voor dit soort schrijvers structureel ruimte ontstaan.

De primi onder de pares

De voorstelling van de culturele wereld rond 1800 in concentrische cirkels is natuurlijk, als gezegd, een constructie. Zij is voornamelijk afgeleid uit patronen in het genootschapsleven en in de boekconsumptie. In de praktijk steunden sommige leden van de voornaamste gezelschappen tevens het Nut of een obscuur plaatselijk gezelschapje en ook de meest erudiete boekenkopers schaften regelmatig simpele huisboekjes aan of een gedrukte preek van de lokale predikant. Joannes Lublink, zojuist opgevoerd als prototype van de kleine groep die de binnenste cirkel vormde, was een prominent lid van het chique Felix Meritis maar eerder zijn we hem al tegengekomen in het weinig flonkerende *Diligentiae Omnia* toen daar de bescheiden ster Hermanus Asschenbergh de lof van de genootschappelijke gelijkheid zong. Kern en periferie waren met elkaar vervlochten - dat is nu juist waarom er van een nationale communicatiegemeenschap gesproken kan worden.

Maar ook deze wereld van in principe *pares* kende en erkende haar *primi*. Asschenberg was zich er ongetwijfeld van bewust dat zijn 'gelijke' Lublink van een ander kaliber was dan hijzelf. Iemand als de predikant Ane Drijfhout, die als secretaris van het Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen een bescheiden reputatie genoot, behoorde tot het culturele circuit even-

als Martinus van Marum, directeur van Teylers Stichting, maar niemand zal de dilettantische dichter op één lijn hebben gesteld met de geleerde van wereldfaam. Waar waren degenen te vinden die in de ogen van de tijdgenoten de eersten onder de gelijken waren?

Het culturele prestige dat iemand genoot werd in hoge mate weerspiegeld door de aard van de genootschappen waarvan hij lid was. Van Marum was niet alleen directeur van Teylers maar ook lid van alle grote geleerde genootschappen. Daarmee nam hij een topositie in. Het lidmaatschap van een van de grote geleerde genootschappen was een belangrijk statussymbool. Naast de universiteiten waren het deze nauw aan de staat gelieerde organisaties in de Republiek die, in de vorm van een uitnodiging tot het lidmaatschap, een brevet van erkende wetenschappelijke kwaliteiten konden uitreiken. Bovendien wierven zij, ondanks hun sterk gewestelijke oriëntatie, hun leden landelijk. Duidelijk minder maar toch ook nog aanzienlijk was het prestige dat het lidmaatschap van de eveneens landelijke Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde verschafte. Met andere woorden: de ledenrekrutering van deze genootschappen laat zien wie in de ogen van de tijdgenoten de culturele elite vormden.

Bij elkaar benoemden de Hollandsche Maatschappij, het Zeeuwsch Genootschap, het Provinciaal Utrechtsch Genootschap, het Bataafsche Genootschap en de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde tussen 1770 en 1806 1032 leden. Daarbij waren echter slechts 707 personen betrokken, omdat ruim 30% van deze actieve beoefenaars van de wetenschap van meer dan één maatschappij lid was. Van de overigen hadden 141 (20%) bij twee genootschappen erkenning voor hun verdiensten gevonden, wisten 52 (7%) het tot drie te brengen, terwijl voor maar 29 (4%) de eer was weggelegd het lidmaatschap van vier genootschappen aangeboden te krijgen. Slechts een enkeling was lid van alle vijf geleerde genootschappen. Deze cijfers leveren een rangorde op, die wordt bevestigd door een nadere analyse van de respectieve groepen. Daaruit blijkt dat de meest enkelvoudige lidmaatschappen toebehoorden aan mensen die wel enige lokale of regionale faam hadden maar daarbuiten nauwelijks bekendheid genoten. Zij belichaamden die ene functie van deze genootschappen, namelijk die van platform voor de lokale en regionale top. In de meervoudige lidmaatschappen kwam de andere functie tot uiting, die van landelijk verzamelpunt van erkend talent. In dit kader verrast het niet dat het Provinciaal Utrechtsch Genootschap en het Zeeuwsch Genootschap relatief veel enkelvoudige leden telden: beide waren enig in hun gewest terwijl Holland drie maatschappijen telde.

De vijf geleerde maatschappijen verenigden de *fine fleur* van het culturele leven maar ze hadden niet het rijk alleen. Er waren, zoals bekend, ook grote literaire genootschappen, waarvan de ledenbestanden niet alleen elkaar gedeeltelijk overlaptten maar ook die van de vijf grote en - uiteraard - in het bijzonder dat van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde. Kunst Wordt door Arbeid Verkreegen (Leiden, 1766), Kunstliefde Spaart Geen Vlijt (Den Haag, 1772), Studium Scientiarum Genitrix (Rotterdam, 1773) en Wij Streven Naar De Volmaaktheid (Amsterdam, 1783) vonden, evenals de geleerde genootschappen, hun leden niet alleen in de eigen plaats maar door het hele land. In 1800 werd deze nationale oriëntatie geïnstitutionaliseerd toen drie van de vier (Kunstliefde zou pas in 1818 volgen) samengingen in de Bataafsche Maatschappij van Taal- en Dichtkunde. Vóór de fusie gaven de lidmaatschappen hetzelfde patroon te zien als die van de geleerde genootschappen, met verrassend overeenkomstige cijfers: aflopend van 65% enkelvoudige lidmaat-

schappen tot 5% leden die in alle vier actief waren. In de toppen van beide genootschapspiramides treffen we de meest gerespecteerde wetenschappers en literatoren van de tijd aan en daarmee de kern van de Nederlandse communicatiegemeenschap. (Natuurlijk was er ook de spreekwoordelijke uitzondering die de regel bevestigt: Betje Wolff en Aagje Deken hebben zich altijd ver van het genootschapswezen gehouden.) Deze kern bestond inderdaad uit die beroepsgroepen die in het hiervoor geschetste profiel naar voren kwamen: hoogleraren aan de universiteiten, artsen en chirurgijns, ingenieurs, zeevaartkundigen, literatoren, rectoren van Latijnse scholen en tenslotte vermogende kooplieden en renteniers.

De geografische herkomst van deze genootschappelijke top illustreert nog eens overweldigend de dominantie van het westen in het culturele leven: de overgrote meerderheid, 65%, was gevestigd in Holland, Utrecht bekleedde met 13% de tweede plaats en Zeeland met 10% de derde. De overige gewesten leverden bijna te verwaarlozen percentages, variërend van 4% voor Groningen tot 0,5% voor Drenthe, Gelderland en Overijssel. Opmerkelijk is echter dat binnen Holland Amsterdam, zeker in relatie tot zijn omvang, een marginale positie blijkt te hebben ingenomen. Geen enkel landelijk rekruterend genootschap was in Amsterdam gevestigd. De stad werd wat dat betreft moeiteloos voorbijgestreefd door Haarlem, Den Haag, Rotterdam en Leiden. Ook op het personele vlak sloeg Amsterdam een pover figuur. In relatie tot zijn inwonertal was het sterk ondervertegenwoordigd en werd het eveneens door de genoemde vier steden overvleugeld. Aan de vooravond van de Bataafse Revolutie was Amsterdam nog steeds onmiskenbaar het politieke en economische zwaartepunt van de Republiek, maar zijn wetenschappelijke en culturele gewicht was relatief gering. In zekere zin was de stad introvert. Kenmerkend is dat het belangrijkste genootschap, Felix Meritis, uitsluitend uit Amsterdammers bestond.

Culturele elite en sociale mobiliteit

Ook al waren er dan vele overeenkomsten tussen de geleerde en de literaire genootschappen, er waren ook verschillen en deze geven een opmerkelijk inzicht in de wijze waarop rond 1800 over culturele rangordes werd gedacht. Grote geleerde genootschappen als de Hollandsche Maatschappij, die institutioneel en personeel nauw verbonden waren met de staat, probeerden hun ledental beperkt te houden. De exclusiviteit van het lidmaatschap mocht niet in gevaar komen. Er kunnen moeiteloos citaten uit de genootschapscorrespondenties worden gelicht waaruit blijkt hoe zorgvuldig men waakte over de toegang. Zo schreef de befaamde bioloog Martinus Slabber in 1768 aan de directie van het jonge Zeeuwsch Genootschap: ‘als men maar verstandige lui aanneemt, die in geen de minste graad op de lijst der Weetnieten bekend zijn, waardoor de Maatschappij groot oneer zou lijden’. In alle geleerde genootschappen werd er strak de hand aan gehouden dat de leden voldeden aan de klassieke notie van een in de latinitas verankerde geleerdheid.

De literaire genootschappen waren minder eenkennig. In feite kenden zij drie soorten lidmaatschap. De actieve kern werd gevormd door een omvangrijke groep van enerzijds literatoren die hun dichterlijke sporen reeds hadden verdiend en anderzijds amateurs die dat onder hun leiding hoopten te gaan doen. Daarnaast probeerden de besturen hun gezelschap luister bij te zetten door erkende coryfeeën als Willem Bilderdijk, Rhijnvis Feith en Hieronymus van Alphen een bijzonder lidmaatschap aan te bieden. Daaraan waren geen

verplichtingen verbonden; van gewone leden werd jaarlijks een vastgesteld pensum aan dichtregels of verhandelingen geëist. Ook geen verplichtingen, althans geen literaire, had een derde categorie leden, namelijk die van de donateurs. Hun aantal was verreweg het grootst. Met hun contributie maakten zij de activiteiten en de regelmatige uitgave van de *Werken* mogelijk. Hun naam in de daarin opgenomen ledenlijst toonde hun culturele belangstelling en offervaardigheid aan de buitenwereld, en hoe meer en vooral hoe klinkender die namen waren, hoe meer luister ze het genootschap bijzetten. Men kon dus heel goed lid zijn zonder over dichterlijke creativiteit of een respectabele belesenheid te beschikken. Aan de andere kant was een literaire reputatie wel vereist om daarnaast het lidmaatschap aangeboden te krijgen van een van de andere grote genootschappen.

De gelaagde opbouw van de nationale communicatiegemeenschap en vooral het feit dat de top werd ingenomen door een kleine, door vele connecties samenhangende groep die overal een vinger in de pap had, maken ons attent op een nieuw verschijnsel: culturele elitevorming. Tijdens het *ancien régime* was iemands positie in de samenleving een combinatie van drie factoren: politieke macht, rijkdom en economisch vermogen en aanzien. Culturele belangstelling was daarbij geen factor van betekenis. Vooraanstaande families konden hun toonaangevende positie dan wel onderstrepen met uitgaven in de culturele sfeer, voor verfraaiing van huis en haard, voor het aanleggen van bibliotheken of voor het verzamelen van schilderijen, invloed op hun plaats op de maatschappelijke ladder had dat nauwelijks. Geleerden en literatoren - in de humanistische cultuur nog nagenoeg synonieme begrippen - hadden zich bovendien verschanst in hun eigen Republiek der Letteren. De totstandkoming van de nieuwe communicatiegemeenschap, waarbinnen alle discussies over politiek, staat, kerk en samenleving plaatsvonden en waar ontmoetingsplaatsen waren gecreëerd voor geleerden en dilettanten, schiep een nieuw concurrerend principe voor elitevorming: naast macht, rijkdom en vermogen werd ook en in toenemende mate belangstelling voor wetenschap, literatuur en kunst een factor van betekenis voor iemands prestige. Daarmee begon het ideaal van Locke en Hume gestalte te krijgen, namelijk de mogelijkheid van een maatschappelijke carrière op basis van intellectuele kwaliteiten en de gelijkwaardigheid van culturele en politieke bedrijvigheid.

Het zijn met name de literaire genootschappen die in deze ontwikkeling kunnen worden geplaatst. Hier was althans in principe culturele belangstelling het enige criterium voor toelating. Het geleerde genootschap bleef vooralsnog hechten aan klassieke geleerdheid en bovendien werd de dienst er niet uitgemaakt door de verkozen leden maar door het omvangrijke, uit regentenkringen afkomstige college van directeuren.

Sociale stijging was in de klassieke standensamenleving een probleem geweest. Hoewel men altijd enige beperkte mobiliteit had geaccepteerd, was het uitgangspunt toch de onveranderlijkheid van de door de Schepper ingestelde samenlevingsordening gebleven. Wel had de enorme economische expansie van de zeventiende eeuw de Republiek sociaal relatief flexibel gemaakt, maar in de eeuw daarop waren de omvang en het tempo van de mobiliteit weer afgenomen. Wie door de fortuin gezegend werd kon nog wel hopen enkele sporten op de sociale ladder omhoog te komen. Een nieuw verschijnsel werd echter sociale mobiliteit op basis van verdienste als cultuurdrager. Natuurlijk hadden zich ook eerder gevallen voorgedaan van kinderen van lage afkomst die het door hun intelligentie ver hadden gebracht, maar nu, in de tweede helft van de achttiende eeuw, steeg de status van de

intellectuele beroepen, waardoor ze een zekere zuigkracht gingen uitoefenen. Het feit dat ze uit het isolement van de Republiek der Letteren geraakten, verhoogde bovendien de toegankelijkheid.

Over de dimensies van deze verschuivingen is nog weinig bekend maar wel is duidelijk dat ook tijdgenoten het nieuwe verschijnsel signaleerden en er niet altijd goed weg mee wisten. Zo hekelde het spectatoriale tijdschrift de *Philosooph* de academische ambities in kringen van handwerkers:

Zie daar zo veele welgespiede Karels in *Pigmeen* veranderd, en zo veele vergenoegde Kruiers, lugtige Matroozen, of gelukkige Boeren in elendige Dorppreekers, hongerige Advokaten, schraale Geneesheeren, knorrende Praeceptoren [leraren aan de Latijnse school], en kniezende Professors herschappen.⁴

Natuurlijk kregen niet 'zo veele Karels' deze kans. En evenmin was de *Philosooph* een verdediger door dik en dun van de onveranderlijke standensamenleving. Het tijdschrift past hier de karakteristieke spectatoriale formule toe: het signaleert een verschijnsel en wakkert de discussie erover aan door op badinerende toon de negatieve kanten ervan te overdrijven. Maar de formule kon natuurlijk alleen aanslaan als de lezers het verschijnsel als zodanig herkenden.

De spot van de *Philosooph* met omhoogstrevende kruiers stond dan ook niet op zichzelf. Met vele vergelijkbare vertogen in andere tijdschriften maakt hij deel uit van een probleem dat in de achttiende eeuw, met name dankzij de bijdragen van Jean-Jacques Rousseau, de gemoederen internationaal heeft beziggehouden: het probleem van de spanning tussen enerzijds sociale en culturele mobiliteit en vooruitgang en anderzijds de daarmee gepaard gaande teloorgang van de traditionele gebondenheid en veiligheid.

In de Republiek leidde deze spanning tot breed en intensief gevoerde discussies over het onderwijs, de opvoeding, de ordening van de samenleving en de rol van natie en religie. Reeksen ambitieuze hervormingsplannen waren het gevolg: de blauwdrukken voor een nieuwe samenleving. Hieraan is het volgende deel gewijd.

Eindnoten:

- 1 Bayle's recensie wordt geanalyseerd in Roodenburg, 'Venus' minsieke gasthuis', 119.
- 2 Voor een nadere toelichting zie Mijnhardt, 'De Nederlandse Verlichting nagerekend', 178-180 en de daar aangehaalde literatuur.
- 3 Aangehaald bij Kloek, 'Lublink', 40.
- 4 *Philosooph*, nr. 110.

Blauwdrukken voor een samenleving

9 Utopie en toekomstverwachting

In 1777 gaf de romanschrijfster Betje Wolff een boekje uit met de intrigerende titel *Holland in 't Jaar MMCCCCXL*. In dit geschriftje probeerde ze zich voor te stellen hoe Nederland er over zeven eeuwen uit zou zien. Het ligt voor de hand dat ze zich een schrijvers- en lezersparadijs droomde, waarin een spectaculair gegroeid lezerspubliek slechts belangstelling had voor nuttige boeken, zodat auteurs 'om den brode' zoals zijzelf van een inkomen waren verzekerd.¹ Ook voor het overige stelde Wolff zich een toekomst voor die beter was dan haar eigen tijd. Daarmee hoort het werkje tot een genre dat zich in de tweede helft van de achttiende eeuw steeds meer populariteit zou verwerven, namelijk dat van de toekomstutopie.

Sinds de Engelse kardinaal Thomas More in de zestiende eeuw in zijn *Utopia* een ideale eilandsamenleving had geschilderd, was er een gestage stroom utopische romans en imaginaire reisverhalen op de markt gekomen. Utopische geschriften staan per definitie niet op zichzelf: zij houden de bestaande samenleving een spiegel voor. De achttiende-eeuwse utopieën leverden dan ook stuk voor stuk kritiek op de Europese samenleving door een idyllische wereld te schetsen waarin men met de toenmalige Europese problemen had afgerekend. Ze waren doorgaans gesitueerd op een nog niet ontdekt deel van de aarde en veelal bevolkt door 'brave wilden'. Vaak hadden ze een conservatief of ten minste een retrospectief karakter. Ze wilden laten zien hoe de samenleving vroeger, in minder 'bedorven' tijden was geweest of had kunnen zijn en misschien weer kon worden. Ook Nederlandse auteurs hadden een bescheiden aandeel in deze mode. Aan het begin van de achttiende eeuw verscheen bijvoorbeeld Hendrik Smeeks, *Beschryving van het magtig koningryk Krinke Kesmes*, dat de gehele achttiende eeuw door werd herdrukt. In 1775 bracht W.E. de Perponcher zijn *Rhapsodiën of het Leven van Altamont* uit en in 1798 publiceerde de radicaal-revolutionaire journalist Gerrit Paape zijn *De Bataafsche Republiek, zo als zij behoort te zijn, en zo als zij weezen kan: of Revolutionaire droom in 1798: wegens toekomstige gebeurtenissen tot 1998* dat in feite als de achttiende-eeuwse Nederlandse hekkensluis van het genre kan dienen.

In de tweede helft van de achttiende eeuw verandert de klassieke utopie van karakter, overigens zonder dat het genre geheel verdwijnt. Ideale samenlevingen worden vanaf die tijd minder vaak op een onbereikbare of nog niet verkende plek op de aardbol gesitueerd. Auteurs schetsen nu een fantasievoorstelling van het eigen land, die ze in een verre toekomst plaatsen. Het ligt voor de hand dat de in de loop van de achttiende eeuw enorm toegenomen kennis over verre landen en volken die verschuiving van geografisch onbekende naar in de toekomst gesitueerde utopieën heeft gestimuleerd. Men was er inmiddels achter gekomen dat de 'goede wilde' van Afrika of Amerika een fictie was. Het onbekende

Zuidland en de eilanden in de Stille Zuidzee die zo lang als gedroomde paradijzen hadden kunnen dienen, waren door toedoen van ontdekkingsreizigers als James Cook veel van hun geheimzinnigheid kwijt geraakt. Maar van minstens zoveel betekenis zal geweest zijn dat volgens velen de toekomst niet meer uitsluitend in Gods hand lag. De mensheid had in het verleden een gestage ontwikkeling doorgemaakt en er was geen enkele reden om aan te nemen dat dat proces een einde zou nemen. De toekomst hoefde niet meer als een gesloten boek te worden beschouwd, want de mensen beschikten zelf over mogelijkheden de loop der dingen te sturen. Zo'n mogelijkheid was de schildering van een betere samenleving, waarin de effecten werden getoond van bijvoorbeeld een betere opvoeding van de jeugd of van verstandige sociale hervormingen.

De toekomstroman kende enkele Engelse voorlopers maar de Franse veelschrijver Louis-Sébastien Mercier komt de eer toe het genre volwassen te hebben gemaakt. In 1771 verscheen zijn *L'an 2440, rêve s'il en fut jamais*, dat onmiddellijk grote populariteit verwierf. Het werd diverse malen uitgebreid en de definitieve versie verscheen in drie delen in 1786. Het boek werd ook in het Nederlands vertaald en het fungeerde tevens, zoals het overeenkomstige jaartal in de titel al doet vermoeden, als het directe voorbeeld voor Betje Wolff. Mercier toont zich in zijn roman overigens niet onverdeeld optimistisch over de mogelijkheden van de mensheid om zich te verbeteren en in de laatste editie van zijn roman drijft hij zelfs een beetje de spot met de strafrechthervormers van zijn eigen tijd. Ook in zijn ideale toekomstige samenleving vinden openbare terechtstellingen plaats, zij het veel minder vaak. Hij laat echter niet na telkens te beklemtonen dat in het Frankrijk van 2440 humaniteit de grondslag van het strafrecht is geworden en hij beklagt omstandig de Fransen van 1780, toen nog 'de misdaadige in het geheim agter de traliën gevonnisd, in de stilte van de nagt voor de deur van den burger [werd] geradbraakt'.²

Toekomstromans als die van Mercier en Wolff maakten geloofwaardig dat de toekomst beter kon zijn dan het heden. Door eenzelfde vertrouwen in de toekomst werd ook de grote apostel van de vooruitgang, de Franse *philosophe* Condorcet, gedreven toen hij in de jaren negentig de laatste hand legde aan zijn *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Condorcet voorspelde, in gevangenschap en wachtend op de guillotine, een toekomstig paradijs gekenmerkt door een dramatische vooruitgang in de geneeskunde, een radicale hervorming van de maatschappelijke orde en een scholingsoffensief waardoor onwetendheid bij alle bevolkingsgroepen binnen enkele generaties zou zijn uitgeroeid.

In de Nederlandse Republiek waren dergelijke systematische schetsen van een lokkende toekomst schaars. Dat betekende echter niet dat hier geen plannen werden gemaakt. Vanaf de jaren zeventig staan tijdschriften en genootschapsverhandelingen boordevol met hervormingsplannen, verschijnt het ene na het andere boek waarin verbeteringen worden voorgesteld en vinden in vele verenigingen en gezelschappen verhitte discussies plaats over de randvoorwaarden voor invoering van die verbeteringen. Na de Bataafse Revolutie van 1795 kreeg deze experimenteerdrijf ruim baan en werden vele plannen ook metterdaad in praktijk gebracht. Aan die veranderingsbehoefte lagen in de eerste plaats de in hoofdstuk 5 besproken gewijzigde opvattingen over mens en samenleving ten grondslag. Er was echter meer. Een van de opmerkelijkste verschuivingen die zich in deze periode voltrokken, was de transformatie van het burgerideaal. Tot ver in de achttiende eeuw was het etiket 'burger' gereserveerd gebleven voor slechts een klein deel van de bevolking. Met name in de laatste

decennia vóór 1800 zouden er steeds meer stemmen opgaan om elk mensenkind tot burger te verklaren en werd burgerschap een universeel ideaal. Toen in 1795 in Nederland, in navolging van de Franse zusterrepubliek, de mensenrechten voor de eerste keer in de geschiedenis in een juridisch document werden samengevat, heette dit document niet voor niets *Verklaring van de rechten van den mensch en burger*. Ook de opvattingen over religie en natie veranderden ingrijpend. Terwijl in de hiërarchische samenleving van het *ancien régime* het appèl op religie en natie doorgaans diende om groepen uit te sluiten, kregen godsdienst en nationaal saamhorigheidsgevoel na 1750 steeds meer inclusieve dimensies. Tezamen leidden deze nieuwe denkbeelden tot een reeks blauwdrukken voor een samenleving waarin onderwijs, economisch beleid en sociale en medische zorg hoge prioriteit kregen. Aan deze dromen achter de tekentafel van de ideale maatschappij zijn de volgende hoofdstukken gewijd.

Eindnoten:

- 1 Wolff, *Holland in het jaar*, 23.
- 2 Mercier, *Het jaar twee duizend vier honderd en veertig*, 1, 96-113.

10 Stedelijk republikanisme

Als wij hier van *Burgers* spreken, verstaan wij daar door juist geene menschen, die het groot- klein- of algemeen burgerrecht in eene stad gekogt hebben, of gebooren, en gebleeven zijn in eene stad, waarin hunne ouders dit recht hadden, en waar in zij het dus ook uit kracht hunner geboorte bezitten; neen, wij verstaan hier door een *Burger* elk, die maar een ingezetene is van een Land, en daar in zijne lasten of schot en lot betaalt, die met dat Land, en deszelfs Volk, dus zoo verbonden is, dat hem aan de welvaart van dat Land vrij wat gelegen ligt, en die de vijanden van dat Land, als zijne vijanden moet beschouwen.¹

Burgerschap is een begrip dat niet alleen historici veelvuldig gebruiken maar dat velen die deelnemen aan het publieke debat in de mond bestorven ligt. Ogenschijnlijk weet iedereen wat met begrippen als burger, burgerschap en burgerlijk wordt bedoeld. Bij nadere beschouwing versplinteren deze termen echter al snel. Er zijn vele soorten burgers en vele vormen van burgerschap, en de karakterisering burgerlijk kan zelfs zowel een positieve als negatieve lading hebben. Die meerduidigheid is niet van vandaag of gisteren. In zijn bekroonde prijsvraagverhandeling ‘Wie is de braaven man in 't gemeen burgerlijk leven?’ van 1790 maakte de predikant en succesvol pedagoog Johannes Wigeri meteen duidelijk dat begrippen als burger en aanverwante termen ook toen al niet helder en eenduidig waren. In de Nederlandse geschiedenis is het begrip aan voortdurende herijking onderhevig geweest en de laatste decennia van de achttiende eeuw blijken een cruciale fase in dit herwaarderingsproces te zijn geweest. Een verkenning van het achttiende-eeuwse burgerbegrip is daarom noodzakelijk. Welke burgersorten onderscheidde de achttiende-eeuwer en in hoeverre was zijn begrippenapparaat aan veranderingen onderhevig?

Burger in sociale zin

In het hedendaagse spraakgebruik is het begrip burger vooral een sociaal-economische categorie. Burgers vormen een specifieke klasse. Historici hebben er veel toe bijgedragen dat deze specifieke betekenis van het woord de gangbare is geworden. In de meeste historische handboeken wordt de burgerij als een duidelijk onderscheiden sociaal-economische groep ten tonele gevoerd, die vanaf de negentiende eeuw langzamerhand alle touwtjes in handen heeft weten te krijgen. De Franse Revolutie fungeert in deze voorstelling als het keerpunt en veel historisch onderzoek naar het *ancien régime* is gericht geweest op de vraag in hoeverre de burgerij in de diverse Europese landen erin was geslaagd zich al ruim vóór

de Revolutie een goede startpositie voor die maatschappelijke opmars te verwerven. De inspiratiebron bij uitstek voor deze interpretatie was het klassieke marxisme. Voor Marx was immers de Franse Revolutie het moment waarop de adel zijn machtsposities aan de burgerij had moeten afstaan en vervolgens beschouwden marxistische historici - en zij niet alleen - de negentiende en twintigste eeuw als het strijdtoneel waarop de in tal en kracht toenemende arbeidersklasse uiteindelijk de macht van de triomferende burgerij zou overnemen.

In dit historische ontwikkelingsmodel, dat ondanks toenemende nuancering nog steeds het standaardbeeld van de moderne geschiedenis bepaalt, heeft de Nederlandse Republiek altijd een bijzondere plaats ingenomen. Het Nederland van na de zestiende-eeuwse Opstand tegen de Spaanse Habsburgers leverde immers een probleem op: de vorst was hier geëlimineerd, de macht van de adel drastisch gereduceerd en het politieke overwicht was in de meeste gewesten definitief bij de steden beland. Voor de meeste historici is dit reden geweest Nederland als een vroege burgerlijke samenleving te karakteriseren, een traditie die door Johan Huizinga in zijn nog steeds herdrukte *Nederlandse beschaving van de zeventiende eeuw* is gecanoniseerd. Sindsdien is ‘typisch burgerlijk’ een constante in de karakterisering van alle mogelijke verschijnselen in de Nederlandse cultuur en samenleving: van de realistische schilderkunst en het ontbreken van majestueuze pleinen met ruitersstandbeelden tot en met de tolerantie. Een meeslepend verteller als Simon Schama heeft de traditie van een door de historie bepaalde Nederlandse burgerlijkheid de laatste decennia weer nieuw elan gegeven. De geschiedenis van Nederland lijkt daarmee het stempel van een praktisch onveranderlijke burgerlijkheid opgedrukt te hebben gekregen.

Dit beeld van de onveranderlijke burger heeft in het bijzonder de geschiedschrijving van de Nederlandse lotgevallen rond 1800 zwaar belast. Immers, als de Franse Revolutie gezien moet worden als het grote moment waarop de burger definitief zijn intrede doet op het Europese economische en politieke toneel, hoe was het dan met die Nederlandse burger gesteld? Voor hem was de periode van burgerheerschappij immers al veel eerder aangebroken? Waarom is die Nederlandse burger er dan niet in geslaagd zijn economische en politieke rechten al veel eerder te verruimen? De conclusie lijkt eigenlijk onontkoombaar dat de Nederlander van de late achttiende eeuw een mislukte burger is die de echte sprong naar de moderniteit niet heeft kunnen maken. Hoe moet anders verklaard worden dat de Nederlandse burger in 1789 door zijn Franse evenknie links werd ingehaald en in 1795 alleen met Franse hulp die overgang naar een moderne samenleving heeft weten te realiseren? Maar de vraag blijft dan waardoor die Nederlandse burger ‘mislukt’ zou zijn. Misschien moet een analyse beginnen met een herbezinning op de vraagstelling. Is het gangbare sociaal-economische, klassegebonden burgerbegrip eigenlijk wel zo bruikbaar wanneer het erom gaat te begrijpen wat er omstreeks 1800 met de Nederlandse burgerrepubliek aan de hand was?

Typerend genoeg blijkt de achttiende-eeuwer zelf, wanneer hij zijn status als burger probeert te omschrijven, nauwelijks een beroep te doen op de sociaal-economische definitie zoals die sinds de tweede helft van de negentiende eeuw gangbaar is geworden. Een Amsterdamse burger uit 1770 zou zijn burgerschap allereerst in juridische termen omschrijven, vervolgens in politieke en pas in de allerlaatste plaats zou hij het als een sociale hoedanigheid aanduiden. Elk van deze categorieën kende haar eigen jargon en haar eigen talen

en die talen sloten elkaar niet uit maar bestonden probleemloos naast elkaar. Wanneer die Amsterdamse burger zijn eigen status in sociale termen wilde vatten - ook al had hij daar maar zelden behoefte aan - dan beschouwde hij zich als iemand die noch tot de adel of het patriciaat noch tot het gemeen of het grauw behoorde. De burger maakte deel uit van wat hij omschreef als 'de burgerlijke of middelbare stand'. Binnen die groep waren talloze verfijningen mogelijk, die ook weer naar tijd en plaats fors konden verschillen. De status van een predikant in Amsterdam was nu eenmaal een andere dan die van zijn collega in Gouda. Een notaris in Schoonhoven bekleedde sociaal een geheel andere positie dan die in Rotterdam en ook de ambachtsbaas en de kleine handwerksman konden, hoewel beiden lid van hetzelfde gilde, niet over een kam geschoren worden. De meeste tijdgenoten waren het er echter wel over eens dat deze 'middelbare stand' de ruggengraat van de samenleving vormde.

Juridisch burgerschap

Ook al hebben historici, in navolging van Marx, sociaal-economische definities van burgerschap doorgaans als uitgangspunt van hun beschouwingen genomen, voor de tijdgenoten was de omschrijving van het burgerschap in juridische termen, dat wil zeggen als burger van een stad, veel belangrijker. Niet voor niets begint Wigeri er zijn zojuist geciteerde Nutsverhandeling mee. De grote betekenis die aan het juridisch burgerschap werd toegekend is heel begrijpelijk. In de Nederlandse Republiek waren de steden na de succesvolle Opstand de kern van de economische en politieke organisatie geworden: de stad was het centrum van het toenmalige burgeruniversum. Stadsbestuurders deden dan ook hun uiterste best de bijzondere status van de stad te onderstrepen. In de loop van de zeventiende eeuw moesten nogal wat steden worden uitgelegd, dat wil zeggen dat het stedelijk territorium moest worden vergroot om de groeiende inwoneraantallen en de toenemende bedrijvigheid te huisvesten. Telkens waren de stedelijke overheden bereid grote sommen te besteden om de nieuwe stadsdelen eveneens van wallen, grachten, poorten en verdedigingstorens te voorzien. Daarmee onderscheidde de stad zich nadrukkelijk als aparte eenheid van het omringende platteland. Die aparte status van hun stad legitimeerden stedelingen ook met een beroep op de stedelijke privileges die, met het stadsrecht als beginpunt, in de loop van eeuwen aan de stad waren verleend. Samen met de door de stadsbesturen opgestelde rechtsregels hadden die privileges zich tot een juridisch corpus, dat als uniek werd beschouwd, verdicht.

De stedelijke gemeenschap was daarmee een fysieke, politieke en juridische eenheid en het verschijnsel stad bezat een gevoelswaarde die voor ons praktisch verloren is gegaan, maar die voor de achttiende-eeuwer zeer reëel was. Voor hem was de stad de kern van de staat en in de Nederlandse verhoudingen hadden de provincie en de generaliteit als concurrerende machten maar uiterst beperkte mogelijkheden om de manoeuvreerruimte van de stad in te perken. Men was trots op zijn stad: 'het is een burger wel bedacht, die d'ere van zijn stad betracht' schreef de Haarlemse stadshistoriëschrijver Samuel Ampsing reeds in 1628 en die trots kwam tot uitdrukking in de bloei van de historische stadsbeschrijving. Elke stad van enige betekenis kreeg in de achttiende eeuw zijn eigen geschiedschrijving en men verwachtte van die geschiedschrijving dat ze onverkort de eigen stad in de hoogte zou

steken. Toen de Haarlemse historieschrijver Gerrit Willem van Oosten de Bruyn, die moderne historisch-wetenschappelijke pretenties had, in 1765 het eerste deel van zijn nieuwe stadsgeschiedenis presenteerde, reageerde het stadsbestuur met een ijzige stilte. De Bruyn was in hun ogen veel te kritisch geweest en had Haarlem ten onrechte als deel van het grotere Hollandse geheel en te weinig als een unieke stad beschreven. Elke stad had ook zijn eigen folklore, feesten en rituelen ontwikkeld die de zelfstandigheid en unciteit nog eens extra onderstreepten. Vele zeventiende-eeuwse commentatoren vonden zelfs dat Holland als gewest eigenlijk niet bestond. De steden waren eigenlijk ‘zoo veele verscheide Republiken’. Men beriep zich daarbij op de klassieke Romeins-republikeinse traditie van de stadstaat, die in het Italië van de Renaissance weer nieuwe betekenis had gekregen. Het Hollandse classicisme van de zeventiende eeuw, met zijn talloze verwijzingen naar de Romeinse Republiek, moet voor een belangrijk deel in deze context begrepen worden.

Deze identificatie met de Romeinse stadstaat is ook terug te vinden in het toenmalige burgerbegrip. Ten tijde van de Romeinse Republiek was het stedelijk burgerrecht de grondslag van het politieke systeem. Een nationaal burgerrecht bestond er niet. Toen Rome onder Augustus een keizerrijk was geworden, raakte een nieuw, alle inwoners van het gehele territorium omvattend begrip in zwang: dat van onderdaan. Dankzij het Romeinse recht werd ‘onderdaan’ een kernbegrip in het politieke denken van de latere Europese monarchieën. Generaties vorsten rechtvaardigden met een beroep op dit begrip hun absolutistische doctrines. In de Nederlandse Republiek daarentegen speelde het nauwelijks een rol. Hier oriënteerden zowel stedelijke elites als academische geleerden zich op het burgerbegrip van het republikeinse Rome.

Aan het stedelijk burgerrecht waren tastbare rechten en plichten verbonden. Deze rechten en plichten waren niet de resultante van geïnificeerde wetgeving maar een optelsom van provinciale en lokale wetten en keuren en evolueerden daarom in de loop der tijd. Een burger van Amsterdam deelde vele voorrechten en plichten met burgers van andere Hollandse steden, maar een belangrijk deel was typisch Amsterdams. Het juridisch burgerbegrip was, net als in Rome, exclusief. Slechts een deel van de stedelijke bevolking had burgerrecht en de plattelandsbevolking was er in haar geheel van uitgesloten.

Het stedelijk burgerrecht of poorterschap verwierf men in principe door geboorte. Dit beginsel werd niet overal op dezelfde wijze toegepast. In Nijmegen bijvoorbeeld betekende het dat men zoon of dochter van een burger moest zijn. In Den Bosch daarentegen was het voldoende in de stad te zijn geboren. Het was ook mogelijk het burgerschap te kopen. De prijzen ervan liepen nogal uiteen. In de achttiende eeuw kostte het burgerrecht in Amsterdam vijftig gulden terwijl Den Bosch slechts zeventien gulden vroeg. Om het te kunnen kopen moest men overigens geruime tijd in de betreffende stad gewoond hebben. Sluitstuk van de inburgering was de poorterseed, die men ten overstaan van schepenen moest afleggen. Daarbij beloofde men de stad en zijn medeburgers en medeburgeressen trouw te blijven. Burgers vormden - dat symboliseerde de eed - een bijzondere gemeenschap waarvoor men bereid moest zijn zo nodig zijn leven te riskeren.

Zwaar waren de aan het burgerschap verbonden plichten aan het einde van de achttiende eeuw overigens niet meer. De meeste burgertaken, zoals nachtwachtdiensten, waren inmiddels geprofessionaliseerd en de rechten wogen er ruimschoots tegenop. Allereerst was het burgerschap een noodzakelijke voorwaarde voor het bekleden van stedelijke amb-

ten. Dat gold niet alleen voor hoge politieke functies als het vroedschaps- of schepenamtb. In de meeste steden diende men ook voor het vervullen van een nederige betrekking als stadsbrugwachter of crieerder (omroeper) burger te zijn. Veel belangrijker was in de meeste steden dat men ook burger moest zijn om te kunnen toetreden tot een gilde. Via het gildesysteem was het economische bedrijf van de vroegmoderne stad geregeld. Voor praktisch elk beroep in handel of nijverheid (of voor een verzameling van aan elkaar verwante beroepen) bestond wel een gilde. Zo reguleerde het gilde van de oud-kleerkopers bijvoorbeeld de handel in tweedehandskleding. Elke stad kende tientallen gilden. Om gildemeester te kunnen zijn en actief deel te mogen nemen aan het stedelijk economisch leven was het poorterschap dus een noodzakelijke voorwaarde.

Ook in sociaal opzicht bood het burgerrecht voordelen. Een gildelid had bijvoorbeeld deel aan het netwerk van sociale voorzieningen dat de gilden in stand hielden. Wanneer hij kwam te overlijden was er voor zijn kinderen plaats in het burgerweeshuis. Het regime was daar minder onaangenaam dan in de opvanginrichtingen voor wezen van ouders die geen burgerrecht bezaten. Het burgerrecht bood ook juridische bescherming. Een burger van Leeuwarden die in Amsterdam een delict had begaan, kon niet zomaar in die stad worden berecht. Zijn Leeuwarder poorterschap bracht met zich mee dat hij uitsluitend voor een Leeuwarder schepenbank gedagvaard kon worden. Ook binnen de eigen stad genoot een burger juridische privileges. Kon een vreemdeling zomaar opgepakt en opgesloten worden, voor de arrestatie van een burger waren in veel steden handtekeningen van maar liefst vier schepenen nodig.

Aanvankelijk maakten de meeste stadsbesturen een scherp onderscheid tussen de burgers en de overige inwoners van de stad. Officiële stadsdocumenten hebben het dan ook vaak over burgers en ingezetenen. Ingezetenen, dat wil zeggen inwoners zonder burgerschap, vormden doorgaans de meerderheid in de steden. In de vroege zeventiende eeuw moesten immigranten in bijna alle steden een getuigschrift tonen van hun vorige plaats van inwoning. In de loop van de achttiende eeuw verloren de meeste van dergelijke bepalingen echter hun scherpe kantjes. Tegen het einde van de eeuw werd immigranten doorgaans weinig meer in de weg gelegd. Helemaal zonder slag of stoot ging dat overigens niet. Met name de stedelijke armenfondsen hadden bezwaar tegen een ruimhartig toelatingsbeleid. Zij klaagden onophoudelijk dat hun eigenlijke taak, de verzorging van de inheemse behoeftigen, ernstig in het gedrang kwam door de grote toevloed van ‘arme vreemden en bedelaars’.

Hoe liberaal het toelatingsbeleid zich ook ontwikkelde, het gildelidmaatschap bleef gesloten voor immigranten en alleen al die bepaling bracht teweeg dat niet-burgers doorgaans tot het armste deel van de bevolking behoorden. Het waren voor een belangrijk deel mensen zonder specifieke vaardigheden, los werkvolk, vagebonden en armoedzaaiers. Economisch en sociaal was hun positie zwak; als er iets mis ging, werden zij al gauw als zondebok aangewezen.

De structurele ongelijkheid die het poorterschap schiep moet overigens in de context worden gezien van het in hoofdstuk 3 al besproken corporatisme. Binnen de vroegmoderne stad bestonden vele corporaties. Naast de gilden waren er onder meer de instellingen van sociale zorg, de schutterijen, de rederijerskamers en, in academiesteden, de universiteiten. Iedere corporatie genoot krachtens stedelijke privileges allerlei exclusieve lidmaatschaps-

rechten - hoogleraren en studenten hadden bijvoorbeeld recht op een half vat bier belastingvrij per maand - en bezat eigen bestuurlijke en juridische bevoegdheden. In dit corporatieve stelsel was gelijkheid in de moderne betekenis ondenkbaar. De ongelijkheid werd uiteraard versterkt door sociaal-economische verschillen maar lag juridisch-institutioneel verankerd in het systeem.

In de loop van de zeventiende en vooral in de achttiende eeuw nam de betekenis van het burgerrecht en het lidmaatschap van corporaties geleidelijk af. Sociaal-economische factoren gingen steeds zwaarder wegen. Dat was geen typisch Nederlands verschijnsel. Overal in Europa, zelfs in Frankrijk, dat toch als de bakermat van de juridische standensamenleving mag gelden, werd iemands plaats in de samenleving steeds vaker bepaald door de factor bezit. Geld werd belangrijker dan geboorte of burgerrecht. Ofschoon het poorterschap nog steeds juridische betekenis hield, vervaagde het maatschappelijk onderscheid tussen burgers en ingezetenen langzamerhand. Inflatie van het poorterschap werd mede in de hand gewerkt doordat sommige stadsbesturen, met name van steden die in economische problemen waren geraakt, kapitaalkrachtige immigranten probeerden te lokken door ze onmiddellijke en kosteloze verlening van de burgerrechten in het vooruitzicht te stellen. Aan de andere kant konden bijvoorbeeld artsen en advocaten - twee traditioneel niet in gilden georganiseerde en in de achttiende eeuw sterk groeiende beroepsgroepen - zich als 'inwijkelingen' zonder formeel burgerrecht toch een gerespecteerde positie verwerven. Veelzeggend is ook dat de schutterijdienst, die voordien een privilege van de burgers was geweest, in de achttiende eeuw vrijwel zonder uitzondering aan burgers en ingezetenen werd opgelegd. Dat nam overigens niet weg dat de schutterij in haar nieuwe gedaante, ook al zaten er zowel burgers als ingezetenen in, zich nadrukkelijk als burgerij bleef presenteren. Onder hen bevonden zich veel kleine zelfstandigen die maar met moeite het hoofd boven water konden houden en wie er veel aan gelegen was zich te onderscheiden van het 'onnutte' deel van de bevolking: de bezitlozen en de vreemdelingen.

Deze geleidelijke betekenisverschuiving in het begrip 'burger' binnen de stedelijke schutterijen wijst er ook op dat in de late achttiende eeuw het onderscheid tussen burgers en ingezetenen er niet echt meer toe deed. De scheidslijn werd nu getrokken tussen de 'goede gemeente', dat wil zeggen het deel van de stadsbevolking dat in eigen onderhoud kon voorzien en de economische ruggengraat vormde, en het 'onnutte gezelschap', waartoe degenen werden gerekend die voortdurend op de rand van het bestaansminimum balanceerden. Toen in 1797 in de Nationale Vergadering een heftig debat werd gevoerd over het burgerrecht, verwoordde de dichter en publicist Pieter Leonard van de Kastele dat nieuwe, sociaal-economische perspectief door te stellen dat het 'steunsel der maatschappij niet is te zoeken, noch bij overmatigen rijkdom, noch bij de gealimenterden, maar bij die werkzame burgers, die door hunne arbeid, industrie en werkzaamheid hun eigen brood eten'.² Sociaal-economische sentimenten en realiteiten zetten dus in toenemende mate de traditionele corporatieve ordening onder druk. Verdwenen was zij aan het einde van de achttiende eeuw echter nog allerminst en evenmin de ongelijkheid die er inherent aan was. De macht van de traditie was groot.

Het lijkt erop dat de corporatieve traditie de speelbal werd van twee tegengestelde krachten. In steden waar armoede en achteruitgang het leven begonnen te domineren, zoals in de voormalige industriesteden in het Noorderkwartier en in het hart van Holland,

klampte men zich steeds meer aan de corporatieve ordening vast en trachtte men het lokale traditionalisme levend te houden. In een tijd van grote veranderingen zocht men vastigheid in traditionele systemen en regels. Het gedrag van het Haarlemse stadsbestuur jegens zijn geschiedschrijver spreekt in dit verband boekdelen. Ook in Nijmegen bleef het stedelijk burgerrecht onverminderd in aanzien. Tussen 1750 en 1795 werden continu jaarlijks zo'n 10 à 15 aktes uitgereikt aan nieuwkomers. Aan de andere kant werd de corporatieve ordening zowel van binnenuit als van buitenaf uitgehold door toenemende mobiliteit en communicatie. Meer dan de tijdgenoten zich kunnen hebben gerealiseerd legden deze moderniseringsprocessen een hypotheek op de juridische barrières in de stedelijke samenleving.

De burger als politicus

Het begrip burger had dus oorspronkelijk een juridische invulling en kreeg daarnaast in de loop van de achttiende eeuw meer sociaal-economische connotaties. Maar de achttiende-eeuwer gebruikte het woord ook wanneer hij zijn status in politieke termen definieerde, als *homo politicus* in de breedste zin van het woord. De burger in politieke context was nauw verbonden met die in juridische en sociale zin, maar had toch een eigen status. Wanneer de burger zichzelf zag als lid van de *res publica*, van de politieke gemeenschap van de Republiek, dacht hij vooral aan de burger uit de klassieke Oudheid en aan het burgerschap zoals dat in de stadstaatjes van het veertiende- en vijftiende-eeuwse Italië een nieuwe vorm had gekregen. De toegang tot de politieke gemeenschap van de Republiek werd beheerst door de stad waarvan hij het burgerrecht bezat. Het idee van staatsburgerschap bestond nog niet. Overigens nam de achttiende-eeuwer maar zelden het woord politiek in de mond. Zijn politieke ruimte omschreef hij liever in termen als burgerlijke vrijheid, of zoals een befaamd theoreticus uit de eerste helft van de achttiende eeuw, de Zeeuwse regent Lieven de Beaufort, dat had gedaan, als de *Vrijheit in den burgerstaet*.

Over wat die vrijheid nu precies inhield en over hoe de politieke verhoudingen geregeld moesten zijn, bestonden in de Republiek al sinds de zeventiende eeuw twee uitgesproken politieke tradities: een staatsgezinde en een stadhouderlijke. In de stadhouderlijke traditie waren de Oranjes de kern waar alles om draaide. In de staatsgezinde traditie was de stadhouder gemarginaliseerd en waren de statenvergaderingen van de afzonderlijke gewesten het middelpunt van het politieke universum. De Beaufort is misschien wel de meest uitgesproken achttiende-eeuwse vertegenwoordiger van die staatsgezinde traditie. Hij schreef zijn politieke hoofdwerk tijdens het Tweede Stadhouderloze Tijdperk van 1702-1747, toen de statenvergaderingen en daarmee de stedelijke regenten oppermachtig waren. Grondige analyse van het werk van De Beaufort heeft duidelijk gemaakt hoezeer de door hem gebruikte terminologie in het achttiende-eeuwse politieke discours tot aan 1795 betekenis is blijven houden.

In het achttiende-eeuwse staatsgezinde vocabulaire had het begrip burgerlijke vrijheid twee componenten. Het betekende allereerst en vooral: rechtsbescherming. Dat wil zeggen dat leven en eigendom in de Republiek door het bestuur bij wet waren gewaarborgd. Wanneer achttiende-eeuwers het over bestuur bij wet hadden, doelden ze overigens allerminst op een uniform, voor alle inwoners van de Republiek geldend juridisch systeem. Dat bestond immers niet. Ze hadden daarbij het ingewikkelde conglomeraat van wetten, keu-

ren en privileges op het oog dat van stad tot stad, van corporatie tot corporatie en van persoon tot persoon een andere geldigheid had. Wanneer men stelde dat inbreuken op die rechten altijd met een beroep op de rechter konden worden tegengegaan, dan bedoelde men dat elk individu het recht had conform de voor hem geldende wetten, keuren en privileges door die rechter behandeld te worden.

Individuele rechtszekerheid was een groot goed maar er hoorde naar het oordeel van de achttiende-eeuwse politiek-theoreticus nog iets bij en daarmee komen we bij de tweede component: vertegenwoordiging. Om De Beaufort zelf te citeren:

de stadsregering, jae selfs de Hooge Regering [d.w.z. het gewest] en de Oppermacht van het Land [d.w.z. de generaliteit] bestaet in het lichaem van het Volk ofte degenen die het verbeelden.³

Bij eerste lezing kijken we daar even vreemd van op. In de ogen van De Beaufort en zijn medestanders was het oligarchische regentenbewind ten tijde van het Tweede Stadhouderloze Tijdperk dus in feite een vrije republiek waarin ruimte was voor volksdeelname aan het regeringsproces.

Nogal wat historici hebben die tegenstrijdigheid aan de kaak gesteld en De Beaufort als een typische zelfgenoegzame regent, die soeverein de rechten van het volk met voeten trad, afgeschilderd. Daarmee wordt hem echter ernstig tekort gedaan. De Zeeuwse regent leefde in een wereld waarin het denken over politiek nu eenmaal in andere termen verliep dan die wij gewend zijn. Bovendien werden Nederlandse regenten als De Beaufort geconfronteerd met een groot probleem. In hun tijd waren vrije republieken met een grootmachtstatus, zoals bijvoorbeeld Venetië, Genua en de Nederlandse Republiek, op hun retour. Tegelijkertijd ontwikkelden vorstendommen, die eerst een door wet en representatieve volksvergaderingen getemperd bestuur hadden gekend, zich overal in Europa tot absolute monarchieën waarin de wil van de heerser tot wet was verheven. Het ging De Beaufort er in het geheel niet om te laten zien hoe democratisch de Nederlandse Republiek was. Hij wilde een oplossing vinden voor een klassiek vraagstuk, dat van de balans tussen volksregering en chaos. De politiek-theoretische literatuur van zijn tijd ging ervan uit dat betrokkenheid van het volk bij de regering tot onbestuurbaarheid en wanorde zou leiden en aldus haast automatisch de levensvatbaarheid van de staat ondermijnende. Democratische republieken waren daarom feitelijk onbestaanbaar.

De Beaufort, die zelf immers in een republiek woonde, zocht een veilige weg tussen aan de ene kant het ideaal van de volksregering en aan de andere kant het probleem van onbestuurbaarheid en machtsverlies. Zijn oplossing was tweeledig. Teneinde een oligarchie te vermijden moest er binnen het politieke systeem gecirculeerd worden: bestuurders mochten niet teveel aan het regeringskussen gehecht raken. Nog veel belangrijker achtte hij het om de toegang tot regeringsambten aan strenge voorschriften te binden. De Beaufort ontleende zijn bijzonder hooggestemde vereisten voor het regentschap aan de klassieke politieke geschriften van Aristoteles die vanaf de Romeinse Republiek tot aan de Renaissance voortdurend waren becommentarieerd. Lieden die vanwege hun lage driften alleen in staat waren hun eigenbelang na te streven, waren bijvoorbeeld van het bestuur uitgesloten. Hetzelfde gold de 'slaafachtigen', die zich makkelijk lieten overheersen, maar ook de 'heers-

zuchtigen' hoorden geen plaats in een regering te hebben. De republiek die De Beaufort voor ogen stond, was dus in principe een participatoire staat. In de praktijk waren echter slechts weinigen verkiesbaar voor een rol in die staat.

De Beaufort vertolkte fraai de gebruikelijke opvattingen over de politieke architectuur van de Republiek. Onloochenbaar was evenwel het gebrek aan verandering en vernieuwing binnen het staatsgezinde kamp. De *Vrijheit in den burgerstaet* was het laatste samenvattende, politieke werk van enige betekenis van de achttiende eeuw en de inhoud leunde nog sterk op de zeventiende-eeuwse traditie. Die traditie begon bij Pieter de la Court en liep via Spinoza naar een theoreticus als de Franeker hoogleraar Ulrich Huber. Allen hebben zij pogingen ondernomen om de specifieke politieke status van de Republiek te rationaliseren als een bestuursstelsel *sui generis* dat bestaansrecht had naast de monarchie of de oligarchie. Ze meenden de oplossing te hebben gevonden door de Republiek te presenteren als een absolute democratie. Voor de vroegmoderne politiek theoreticus gold immers concentratie van macht in één lichaam als ultieme voorwaarde voor de totstandkoming van een sterke staat. Net als in de absolute vorstenstaat was ook in de Republiek de soevereiniteit ongedeeld. Ze berustte bij de gewestelijke staten. Ulrich Huber, de laatste zeventiende-eeuwse theoreticus, had zijn werk nog besloten met een opdracht: wilde deze staat kans van overleven hebben, dan diende de bestuurlijke elite verder te worden uitgebreid en moesten de rechten van zelfs het armste individu beter worden omschreven. Van deze behoefte aan verbreding van draagvlak valt bij De Beaufort en zijn navolgers weinig of niets meer te bespeuren. Voor hen voldoet de door de klassieken aangedragen sombere visie op de menselijke natuur als excuus om niet meer over dergelijke problemen te hoeven nadenken.

De tegenpool van de staatsgezinde traditie was de stadhouderlijke of organistische. Zoals het woord al aangeeft had deze haar wortels in het merkwaardige verschijnsel van het stadhouderschap. Oorspronkelijk was de stadhouder de plaatsvervanger van de landsheer geweest. Na de afzwering van Filips II en het ontstaan van de Republiek was het stadhouderschap gebleven, maar wel als anomalie: aan de ene kant beschikte de stadhouder namelijk nog over allerlei, van de oorspronkelijke landsheer afkomstige, soevereine rechten. Aan de andere kant was hij, nu de landsheer was weggefallen en de provinciale statenvergaderingen zijn bevoegdheden hadden overgenomen, dienaar geworden van die nu soevereine gewestelijke lichamen. De aanhangers van deze traditie beschouwden het ambt van stadhouder als van het grootste gewicht. In hun ogen kon een stadstatenbond met vele middelpuntvliedende krachten niet adequaat functioneren zonder een stadhouder die niet alleen als leider van leger en vloot het hoogste militaire gezag uitoefende, maar die ook als het bindende element van de verzamelde statenvergaderingen daaraan kracht, status en slagvaardigheid verleende. Bovendien waren de stadhouders een uiterst nuttig tegenwicht tegen de oligarchische tendenties in de statenvergaderingen. Immers, zo redeneerden organistische auteurs, zonder een centralistisch tegenwicht zouden in de statenvergaderingen en in de corporaties die afgevaardigden naar die statenvergaderingen zonden, factiestrijd en nepotisme de boventoon voeren.

De aanduidingen 'stadhoudersgezind' en 'orangistisch' waren niet voor niets synoniem. Voor de stadhoudersgezinde auteurs leed het geen twijfel dat de prins van Oranje de enig denkbare bekleeders van het stadhouderschap waren. De juistheid van die stelling werd vol-

gens hen door de geschiedenis gedemonstreerd. De eerste stadhouders hadden de Republiek van de rand van de afgrond gered. Door hun afkomst en hun rijkdom viel dit ambt hun daarom haast rechtens toe.

Ook dit stelsel werd met een beroep op de klassieke *Politica* van Aristoteles gerechtvaardigd. In vele opzichten waren de stadhoudersgezinde politici het namelijk met de staatsgezinden eens. Ook zij achtten rechtsbescherming van eigendom en leven van het hoogste belang. Beide groeperingen beriepen zich op de Unie van Utrecht als de grondslag van een vrij republikeins staatsbestel en ook de orangisten betwistten niet dat de soevereiniteit bij de gewestelijke staten lag. Op de keper beschouwde concentreerde het voornaamste geschil zich op de verdeling van de macht in stad en staat. Voor de staatsgezinden was het stadhouderschap met zijn monarchale pretentie een pervertering van een echt vrij republikeins bestel. De orangisten daarentegen zagen de stadhouder als effectieve rem op een ongebreidelde oligarchisering.

De orangistische theoretici hadden overigens evenmin belangstelling voor een verruiming van de volksinvloed. De Prins van Oranje werd weliswaar geacht op te treden als ‘beschermer’ van de belangen van het volk tegen oligarchische inbreuken op hun rechten, maar van vertegenwoordigende rechten wilden ook de stadhoudersgezinden niets weten. In de tweede helft van de achttiende eeuw veranderde dat, al was het maar voor even. Verantwoordelijk voor die kortstondige theoretische modernisering van het stadhouderlijk stelsel was Elie Luzac, een Leids uitgever van een hog intellectueel gehalte. Hij was uitgever-redacteur van een van de belangrijkste internationale kranten van de achttiende eeuw, de *Gazette de Leyde*. Hij bracht werk van La Mettrie en Rousseau uit, vertaalde Montesquieu en Christiaan Wolff en was de meest consistente theoreticus van het stadhouderlijk stelsel in de laatste decennia van het *ancien régime*.

Luzac schreef zijn eerste tractaten in de jaren vijftig ter rechtvaardiging van de opstanden die in 1747 hadden geleid tot het herstel van het stadhouderschap. Het dilemma hierbij was dat hij die volksopstanden moest rechtvaardigen zonder verstrikt te raken in allerlei gedachtespinsels over volkssoevereiniteit. Het vernieuwende in Luzacs argumentatie was dat hij uitvoerig gebruik maakte van John Locke's *Two treatises of government*, die ook in Engeland waren benut om de Glorious Revolution van 1688 te legitimeren. In een tijd van crisis, zo stelde hij, waarin het heil en de toekomst van de beschaafde maatschappij op het spel stonden, had het volk het recht in te grijpen. Luzacs tractaat was echter geen aanzet tot een principiële verdediging van de rechten van het volk. Net zo min als De Beaufort beschouwde hij het als zijn intellectuele taak de basis van het politieke bedrijf te verbreden. Termen als natuurlijke rechten kwamen daarom niet uit zijn pen. Bovendien beklemtoonde hij dat het volk in normale omstandigheden geen enkele invloed op het regeren diende te hebben. Voor Luzac was volksinvloed alleen gewenst als het er om ging de uitwassen van een aristocratische regeringswijze tegen te gaan. Van natuurlijke rechten en van een pact tussen volk en vorst wilde hij niets weten, laat staan van volksregering of democratie.

Ook al verschilden de opvattingen van staatsgezinden en stadhoudersgezinden slechts gradueel en niet principieel van elkaar en waren beide partijen gedurende het grootste deel van de achttiende eeuw nauwelijks gevoelig voor vernieuwing, tegelijkertijd vormden ze de kern van de twee voornaamste rivaliserende machtsblokken in de Republiek. Beide politieke overtuigingen verbonden zich namelijk moeiteloos met andere religieuze en maatschappelijke kwesties, overigens zonder dat ze daarmee gelijkgeschakeld konden worden.



Elie Luzac, schilder onbekend.

De orthodoxie schaarde zich vanzelfsprekend achter Oranje, terwijl de Oranjes zich in ruil hiervoor graag het beschermheerschap van de Hervormde Kerk lieten aanleunen. Ook de voorstanders van een actieve buitenlandse politiek keken naar de stadhouder, die op zijn beurt weer groot prestige ontleende aan zijn functie van kapitein-generaal. Langs dergelijke lijnen kon in tijden van crisis gemakkelijk gevaarlijke groepsvorming ontstaan, waardoor de verschillende politieke theorieën uitgangspunten werden van rivaliserende wereld- en mensbeelden. Het wereldbeeld van de orangisten was dan organisch en hiërarchisch. Alle leden van de samenleving hadden hun eigen taak en hun eigen plaats en waren door hun specifieke rechten en plichten jegens elkaar in een gemeenschap gebonden. De stadhouder fungeerde in dit geheel als prins en held die het gehele stelsel bezielde en bijeenheid. Daartegenover stond het sombere, klassiek geïnspireerde, individualistische wereldbeeld van de staatsgezinden. Hierin werden individuen niet gedreven door deugden maar door hartstocht en eigenbelang. Voor een stadhouderlijk geslacht dat alleen kon denken in dynastieke termen, was in de wereld van de politiek dan ook geen plaats. Alleen ernstige, sobere regenten met een hooggestemde ambtsopvatting die hun passies aan banden hadden weten te leggen, waren in staat hoge posten te bekleden.

Van systematische partijvorming was echter in het geheel geen sprake. In vreedstijd - en de periode 1747-1780 was er een van langdurige vrede - versplinterden het debat en de groepen die deze verschillende politieke culturen droegen al snel; vele deelnemers namen dan onduidelijke tussenposities in en nuancering werd de regel. Een mooi voorbeeld van zo'n ondogmatische subtiliteit is Pieter Paulus' populaire verhandeling over *Het nut der stadhouderlijke regering* uit 1772. Deze studie symboliseert allereerst het weinig omstreden karakter van het erfstadhouderschap in die jaren. Voor Paulus was het stadhouderschap bij uitstek in staat het evenwicht tussen de verschillende groepen en sentimenten in de Republiek te bewaren. Die lof stond kritiek echter allerm minst in de weg. Wanneer de stad-

houder zich zou ontwikkelen tot monarch en het middelpunt zou worden van een hofcultuur waarin verschillende groepen gingen strijden om de aandacht van de vorst, kon ook het stadhouderschap degenereren tot een tirannie. Voor Paulus bleven alle stadhouders, inclusief de zittende, een risicofactor van de eerste orde.

De cultuur van het compromis

Tot mondigheid van de burger inspireerde de achttiende-eeuwse politieke theorie in Nederland dus niet. Daaruit mag echter niet worden afgeleid dat de burger in feite politiek rechteloos was. Hij had immers niet te maken met de theorie maar met de praktijk en de politieke praktijk van alledag bleek voortreffelijk in staat spanningen te kanaliseren en polarisatie te voorkomen. Het systeem werkte zelfs zo goed dat velen de idee koesterden dat burgers vrij en gelijk waren en zelfs dat ze een stem in het politieke kapittel hadden. Dat is minder verbazingwekkend dan het lijkt. De Republiek kende namelijk aan de basis - dat was dus in de stad - een reeks mechanismen en politieke participatiepraktijken die voorkwamen dat de afstand tussen bestuurders en bestuurden te groot werd. Allereerst was daar het in de Nederlandse verhoudingen zo gangbare compromismodel.

In hoofdstuk 3 is al vermeld dat van de bijna honderd steden met meer dan 2500 inwoners, er maar liefst 57 via de provinciale statenvergaderingen direct bij de nationale besluitvorming waren betrokken. Toen is al de conclusie getrokken dat Nederlandse bestuurders hadden geleerd hoe tussen de klippen van een veelheid aan tegenstellingen door te zeilen en, zonder zaken op de spits te drijven, compromissen te vinden die voor steeds wisselende meerderheden aanvaardbaar waren. Dit pragmatisme kon leiden tot burgerlijke vrijheden die elders onbekend waren. Een voorbeeld hiervan is de vrijheid van vereniging en vergadering. Dit is een modern democratisch grondrecht, waarvan we de introductie doorgaans met de Franse Revolutie en het moderne constitutionalisme associëren. Voordien bestond het in geen enkel Europees land. In de Republiek was het echter in de praktijk mogelijk in vrijheid te vergaderen en er bestond evenmin beletsel om verenigingen, clubs of genootschappen op te richten. Hetzelfde geldt voor de vrijheid van meningsuiting. In de Republiek was, zo is al eerder betoogd, sprake van een intense discussiecultuur. Met name via het pamflet was er ruimschoots mogelijkheid deel te nemen aan het openbare debat over de dagelijkse politiek. Ook hier werd zelden tegen opgetreden. In de praktijk was dus, dankzij transigerende, compromisbereide overheden, veel mogelijk. Tegelijk kon niemand rechten ontlenen aan die praktijk want in laatste instantie waren ook in de Republiek de autoriteiten absoluut en soeverein.

Ook de graad van politieke participatie was veel groter dan de theorie toeliet en steeg ver uit boven wat elders in Europa gebruikelijk was. Bij de nationale politiek, dat wil zeggen bij de besluitvorming in de Staten-Generaal, zo is eens becijferd, waren dankzij het decentrale systeem, op een bevolking van twee miljoen zielen ruim tweeduizend regenten betrokken, dat wil zeggen ruim één promille van de bevolking. Dat lijkt weinig maar het is nog altijd vijftien keer zoveel als in Engeland, waar de zevenhonderd leden van Lords en Commons die tezamen het Engelse parlement vormden over het lot van negen miljoen Engelsen beschikten. Op het terrein van de kleine politiek, het lokale bestuur, was de participatiegraad nog groter. Vele duizenden burgers, ambachtslieden en boeren waren vertegenwoordigd in

allerlei corporatieve colleges; in de steden waren dat onder meer de eerder genoemde gilden en armenzorgcolleges, op het platteland de waterschappen, dorps- en polderbesturen.

De informele invloed van Nederlandse burgers ging nog veel verder. Als zij dat nodig vonden konden zij zich onmiddellijk toegang tot het dagelijks bestuur van de stad, het college van burgemeesters, verschaffen. Hun sleutel was het rekest. Door middel van rekesten wist de goegemeente het college te vinden in tal van kwesties: buurtaangelegenheden, straatruzie of vraagstukken van openbare orde, werk en ruimtelijke ordening. Het college besteedde hieraan een flink deel van zijn tijd en het was vaak bereid allerlei burgerinitiatieven om te zetten in officiële stedelijke verordeningen. Onderzoek heeft bijvoorbeeld uitgewezen dat in Amsterdam grote delen van de stedelijke wetgeving niet het resultaat waren van regenteske willekeur maar van door burgers ingediende rekesten. Na de Opstand hadden de stadsbesturen de rechtstreekse invloed van gilden, schutterijen en colleges van stemhebbende burgers op de politieke besluitvorming tot een absoluut minimum weten te beperken; aan het recht van burgers om rekesten in te dienen is echter nooit getornd.

Kortom, er waren in de Nederlandse Republiek diverse directe en vooral indirecte vormen van participerende democratie voorhanden, vooral op lokaal niveau, maar evenmin als het recht van vrije vereniging waren die mogelijkheden in een rechtsvorm gegoten. Ze lagen besloten in een systeem van schikken en plooiën dat allerlei regionale, lokale en temporele variaties kende. Er valt daarom veel te zeggen voor de stelling dat een aantal rechten die we associëren met die van de negentiende-eeuwse staatsburger, in de Republiek al in embryonale vorm bestonden. Alleen niet als gecodificeerde rechten van de mens, maar als realiseerbare opties binnen een bestuurlijk systeem waarin het compromis de dienst uitmaakte. Anders gezegd: de publieke sfeer als expliciet domein waarin de burger zich zelfbewust een positie verwerft ten opzichte én ten koste van de overheid was in de Republiek al bevochten sinds de zeventiende eeuw. Gesteund door nieuwe communicatiemogelijkheden werd de burger in de achttiende eeuw zelfs nog succesvoller en slaagde hij erin de publieke sfeer goeddeels naar zijn eigen hand te zetten. Van codificatie van deze rechten was het niet gekomen. Voor een deel was de reden daarvoor van theoretische aard. Het vereiste nu eenmaal een enorme conceptuele stap om dagelijkse, van eeuwenoude privileges afgeleide praktijken te vertalen in abstracte rechten. Maar er waren ook prozaïsche redenen. Zolang de zorgen van de meeste burgers niet verder gingen dan zaken als de aanpassing van keuren om stank en overlast te voorkomen, en zolang de bestuurders dit informele overlegcircuit zorgvuldig intact lieten, zal er ook weinig aanleiding zijn geweest voor het debat over deelname aan de stedelijke regeringen en daarmee aan de landelijke politiek.

Deze reconstructie van de besluitvorming maakt ook duidelijk waarom het merendeel der politieke commentatoren tot aan het einde van de achttiende eeuw zo positief gestemd blijft over de toestand van de Republiek en zo zelden de pen grijpt om misstanden aan de kaak te stellen. Telkens weer wordt de lof gezongen van het bestaande politieke systeem, zoals dit citaat uit de *Nederlandsche spectator* van 1754 laat zien:

De gesteldheid van de maatschappye der Vereenigde Nederlanderen [is] zoodanig, dat zy haare leden op de beste en volmaakste wyze in hunne natuurlyke vryheid en onafhangelykheid beschermt, en *meer dan eenige andere burgerlyke maatschappy, ons bekend*, in staat stelt, om het heil van een gezellig leeven in alle zekerheid te genieten.⁴

Twintig jaar later prees Simon Stijl het vaderlandse politieke systeem in vergelijkbare bewoordingen. In 1774 verscheen zijn veel gelezen en geciteerde *Opkomst en bloei van de Republiek der Verenigde Nederlanden*. Dit geschiedwerk was modern. Stijl beoogde geen opsomming meer van veldslagen en dynastieën maar een vergelijkende beschavingsgeschiedenis. De meest ideale beschaving was zijns inziens die waarin de vrijheid het best gewaarborgd werd. Hij analyseerde daarvoor de geschiedenis van de republieken uit de klassieke Oudheid, bestudeerde de gebreken van Groot-Brittannië en voerde vervolgens de Republiek ten tonele. Voor Stijl was er na deze exercitie slechts één conclusie mogelijk: de Nederlandse Republiek was ‘de zetel van het waar geluk’, ‘mogelijk de enigste op de aardbodem’.⁵ Voor die krasse uitspraken voerde hij twee argumenten aan. Het eerste was dat hier te lande geen felle debatten over soevereiniteit en politieke participatie plaatsvonden. Stijl beschouwde dit allerminst als een teken van slapheid of achteruitgang. In zijn ogen waren de oude tegenstellingen pas in de tweede helft van de achttiende eeuw, met de introductie van het erfstadhouderschap, uitgewoed en was eindelijk de Republiek een stabiele mogendheid geworden waarin de rechten van het individu waren gewaarborgd. Zijn tweede argument was dat de Republiek precies de goede omvang had. Stijl achtte het een zegen dat de oude plannen van de staatsgezinden niet waren uitgevoerd en de Republiek niet was beperkt tot het kerngewest Holland, terwijl een vergroting van het territoire - het doel van de eerste generaties Oranjestadhouders - volgens hem evenzeer desastreus zou zijn geweest. Binnen een staat ter grootte van de Republiek waren de politieke verhoudingen nog overzichtelijk. Zolang de erfstadhouders zich niet in dynastieke avonturen zouden storten, achtte hij de toekomst van de Republiek verzekerd.

Leken de meeste Nederlanders dus tevreden over hun staat, zeker vergeleken met de rechteloosheid en tirannie die men met het buitenland associeerde, datzelfde buitenland keek doorgaans vol verbazing naar de Republiek. Men begreep daar het uiterst complexe functioneren van het politieke en sociale stelsel maar zelden. Dat onbegrip kon een Engels reiziger in de tweede helft van de zeventiende eeuw bijvoorbeeld ertoe brengen te schrijven dat ‘the Dutch behave as if all men were created equall’. Niets was minder waar. Ook in de achttiende eeuw werden de inwoners van de Republiek nog verdeeld door een juridische scheidslijn, die nog werd geaccentueerd door scherpe hiërarchische en sociale verschillen. Tussen een burgemeester en een gildeknecht bestond een enorm onderscheid. Beiden maakten echter deel uit van een systeem waarin oude corporatieve plichten en nieuwe abstracte rechten, klassieke standshiërarchieën en moderne sociaal-economische realiteiten elkaar van stad tot stad verschillend in balans hielden. Voor buitenstaanders was dit complexe dynamische evenwicht maar moeilijk te doorgronden.

De burger ter discussie

In de tweede helft van de achttiende eeuw bleef in het buitenland appreciatie bestaan voor het juridische systeem, de rechtsgelijkheid, de beschaafde straftoemeting en de relatieve veiligheid in de Republiek. Maar verder betoonden buitenlandse waarnemers zich steeds vaker veeleer verbijsterd dan verbaasd en maakte de waardering in toenemende mate plaats voor minachting. Ook bij sommige Nederlanders rees twijfel over de positie van het land.

Een belangrijke factor in die omslag was dat de Republiek, gedwongen door geldgebrek en militair onvermogen, zich in de Zevenjarige Oorlog en de Amerikaanse Vrijheidsoorlog afzijdig had moeten houden. Dit manifeste symptoom van zwakte werd aanleiding ook andere aspecten van het Nederlandse politiek-sociale systeem met een kritischer blik te beschouwen. Engelse pamflettisten stelden vast dat in de Republiek geen spoortje vrijheid meer heerste en Franse journalisten als Simon-Nicolas-Henri Linguet vergeleken de Nederlanders smalend met slaven omdat ze Engeland de voet niet meer durfden dwars te zetten.

Op zichzelf is op die kritiek veel af te dingen. Ze houdt immers een volstrekte miskenning in van de werkelijke verhoudingen in de Republiek, zoals ook uitvoerig is betoogd door contemporaine commentatoren en pamfletschrijvers en ook door latere historici. Een van de opmerkelijkste verdedigingen van de eer van de Nederlandse natie kwam van de Hoornse predikant E.M. Engelberts:

Het ontbreekt hun [= de Nederlanders] aan geest noch vinding, welke zig meest op het nuttige en noodzaakelyke, met een verheven uitzigt, toelegt. De vryheid gaat dit volk boven al ter harten, welke zy in den Godsdienst en Burgerstaat met de grootste naauwkeurigheid handhaven, zonder ze te misbruiken. Tot allerley kunsten en wetenschappen is de leenige en leerzaame aart van deeze natie geschikt. In de Digt-Schilderen Beeldhouwkunde en andere vrye kunsten zyn hier in evenredigheid van het klein begrip des lands zo veele uitmuntende Mannen gevonden als ergens, waar van sommigen de waereld tot eene geduurige verwondering zullen verstrekken. De haat en gramschap stygt zelden tot zulk een hoogte by de Nederlanders, als by andere natien: hun liefde is min buitenspoorig, egter niet min teder, vuurig, en bestendig: het medelyden is hun geheel eigen, waar door zy den inboorling of uitlander alle hulpe bieden. Hunne liefdaadigheid en mededeelzaamheid bepaalt zich niet binnen de grenzen van hun Land, alwaar voor allen, en allerley soort van armen en elendigen behoorlyke zorg gedraagen wordt; maar alle de onderdrukte kerken in Europa genieten 'er de verkwikkelyke blyken van: (...) Hunne verbonden koomen zy getrouwelyk na. Hunne landpaalen niet uittebreiden, en het heil der vrede boven de onzekere uitkomsten van den vernielenden en kostbaaren oorlog te stellen, is onder hen een eerste en onveranderlyke staatsregel; hoewel zy ook, geduurig en lang getergd, gereed zyn, om tot verdediging van hun Land, Vryheid en Godsdienst alles te waagen, of het evenwigt van Europa te handhaven. Spanje heeft hun moed ondervonden; Lodewyks hoogmoedige onderneemingen zyn door hun gedwarsboomd; dog dat ze veel van hunne bondgenooten kunnen verdraagen, eer ze tot het opvatten der wapenen gebragt worden, bewyzen de geduurige en ongewroke tekens van der Engelschen hebzucht en wreedheid.⁶

Evenals het verweer van Engelberts, waarop we nog zullen terugkomen, behelste dat van de Utrechtse edelman Nassau la Lecq in de eerste plaats een verdediging van het nationale karakter. In zijn afstraffing van de juist genoemde Linguet betoogde hij dat de Nederlanders geboren republikeinen waren en dat vrijheidszin hun met de paplepel was ingegoten.

Maar hoezeer de buitenlandse oordelen de Republiek onrecht mogen hebben gedaan, ze brengen wel onthullend aan het licht hoezeer het prestige van de Republiek in de loop van

een eeuw was verbleekt. Bovendien maken ze zichtbaar dat elders in Europa inmiddels andere politieke maatstaven werden gehanteerd dan in de Republiek.

In de loop van de achttiende eeuw was in Frankrijk en Engeland namelijk een nieuw politiek discours tot ontwikkeling gekomen, dat nog maar weinig raakvlakken had met het klassiek stedelijk-republikeinse ideaal dat in Nederland gangbaar was gebleven. Linguet bijvoorbeeld was een groot bewonderaar van Rousseau en als journalist, activist en theoreticus poogde hij aan de vooravond van de Franse Revolutie de belangen van enerzijds de vermogende elite en anderzijds de verpauperde massa met elkaar te verzoenen onder de leiding van een krachtige, op hervormingen en maatschappelijke vooruitgang gerichte staat. Linguet was geen groot *philosophe*. Zijn eclecticisme en de vele paradoxen in zijn werk maken hem echter tot een waardig representant van het Franse politieke denken in de tweede helft van de achttiende eeuw. Ook voor Linguet en de zijnen was vrijheid het sleutelbegrip in de politieke filosofie. Linguets vrijheidsbegrip was echter rijkelijk abstract: hij stond een terugkeer naar een vrije natuurstaat voor waarvan de mens door een absolutistische tirannie en een gedegenereerde cultuur vervreemd was geraakt. Hoe anders het begrip vrijheid in de Republiek werd opgevat, blijkt uit de verdediging van Nassau la Lecq. Voor hem betekende vrijheid allereerst rechtsbescherming en hij wierp Linguet dan ook de retorische vraag voor de voeten of Frankrijk ‘met zijn Bastille, galijen en lettres de cachet’ nu wel zo'n toonbeeld van vrijheid was.⁷

De begripsverwarring tussen Linguet en Nassau la Lecq illustreert hoe elders in Europa vertrouwde begrippen uit het republikeinse idioom een nieuwe inhoud hadden gekregen en ingezet werden ten behoeve van nieuwe idealen. Die nieuwe idealen vertoonden overigens onderling weer grote verschillen. Stonden in het Franse discours abstracte principes als volledige vrijheid ten opzichte van een absoluut vorst en volkomen gelijkheid in het middelpunt, in Engeland was het debat concreter en concentreerde zich op de relatie tussen vrijheid en de macht van het volk. Dit was een probleem waar men zich in de Republiek, zoals we hebben gezien, niet serieus mee bezighield, en in dat opzicht was de Engelse kritiek terecht. Met zijn Lagerhuis kende Engeland natuurlijk al een lange traditie van volksvertegenwoordiging. In de vroege achttiende eeuw was de soevereiniteit van het parlement naast de koning in ieder geval boven elke twijfel verheven geraakt. Het lidmaatschap van het Lagerhuis was echter het privilege van de landbezitters. In de loop van de eeuw trad een belangrijke verschuiving op: in de publieke discussie kwam het zwaartepunt nu bij de soevereiniteit van het volk te liggen en werd een brede representatie in het Lagerhuis bepleit. Deze idee kwam in het bijzonder voort uit de debatten rond de belastingheffing in de Amerikaanse koloniën. Daar was immers het credo geformuleerd dat het betalen van belasting en vertegenwoordigd zijn logisch met elkaar verbonden waren. Minstens zo belangrijk was dat er aan de beslotenheid van de politiek getornd werd. Het bespelen van de publieke opinie werd deel van het politieke handwerk, waarbij commercialisering niet werd geschuwd. Alle mogelijke soorten lectuur werden benut om politieke boodschappen aan de man te brengen en rond 1770 werden zelfs koekblijkes opgetooid met politieke leuzen.

Vernieuwende politieke theorievorming begeleidde dit proces. Een mijlpaal was de publicatie in 1768 van Joseph Priestley's *Essay on the first principles of government and the nature of political, civil, and religious government*. Hierin maakte Priestley voor het eerst een

scherp onderscheid tussen politieke en burgerlijke vrijheid, begrippen die in het corporatief gekleurde taalgebruik van het Nederlandse republikenisme onbekommerd door elkaar heen werden gebruikt. Burgerlijke vrijheid garandeerde bescherming van leven en bezit en verschafte elk individu het recht op zelfstandige intellectuele ontplooiing. Politieke vrijheid had uitsluitend betrekking op politieke rechten als kiesrecht en het recht gekozen te worden. Daarmee werden de vrijheid van het individu en de regeringsvorm van het land waarin dat idee leefde analytisch gescheiden. Het Nederlandse republikenisme berustte juist op een identificatie van beide met elkaar.

De geschriften waarin deze gedachten in Frankrijk en Engeland waren neergelegd, werden ook in de Nederlandse Republiek geïmporteerd, vertaald en herdrukt, met name in de jaren zeventig. In tijdschriften als de *Borger* en de *Staatsman* werden ze zelfs enthousiast van commentaar voorzien. Er was dus sprake van enige politieke reflectie. Tot een breed debat kwam het echter niet. Daarvan kon pas sprake zijn toen de Nederlandse burger beseftte dat het systeem van informele participerende democratie weliswaar voldeed op lokaal niveau, maar volstrekt ontoereikend was om natiebrede maatschappelijke hervormingen van de grond te brengen.

Vanaf 1770 bleek de tevredenheid over de Nederlandse ‘burgerstaat’ dus steeds minder gerechtvaardigd. Het juridisch burgerschap dat als grondslag van de maatschappelijke ordening had gefungeerd, werd door de sociaal-economische realiteiten ondermijnd. De klassieke medezeggenschapsvormen bleken niet toereikend om grote problemen aan te pakken en tenslotte bleek de vrijheid waarop de burgers zo trots waren maar een deel van het politieke spectrum te dekken. Het uit de Oudheid daterende voorbeeld van de *civis romanus*, waarmee de Nederlandse burgers zich zo lang hadden kunnen identificeren, was verbleekt en voldeed niet meer voor iedereen. Dit besef werd nog geaccentueerd door een buitengewoon belangrijke discussie, waarvan de inzet het probleem van de ideale burger was. Hierover handelt hoofdstuk 11.

Eindnoten:

- 1 Wigeri, ‘Antwoord op de vraag’, 3.
- 2 *Ontwerp van Constitutie*, I, 191.
- 3 [De Beaufort], *Verhandeling van de vryheit*, 30.
- 4 *Nederlandsche spectator*, nr. 218.
- 5 Stijl, *Opkomst en bloei*, 662.
- 6 Engelberts, *Verdediging van de eer*, 53-55.
- 7 Nassau la Lecq, *De staatsman*, aangehaald bij Klein, *Patriots republikenisme*, 38.

11 Een nieuw burgerideaal

Zoo lang elke burger zedelijk goed denkt en handelt heeft hij van de Maatschappij niets te vreezen. Zoo lang hij zijne voorregten niet misbruikt, zullen zij hem niet ontnoomen worden. Eigenbelang, maar een zeer geoorloofd eigenbelang, moet derhalve een ieder opwekken de kracht der Wet te schragen, door eigene zedelijkheid. Elke schraging van Wet en orde door eigen zedelijkheid, is derhalve, in den eigenlijksten zin, niet anders dan een dienst, welken de mens zich zelven bewijst.

Toen de Amsterdamse lutherse predikant George Hendrik Lagers in 1815 de eerste algemene vergadering van het Nut na de vestiging van het koninkrijk mocht openen, had hij geen beter thema kunnen bedenken dan de morele plichten van de burger. Lagers belichtte in zijn verhandeling de immense maatschappelijke betekenis van de ideeën die daarover gedurende de afgelopen decennia te berde waren gebracht, maar op zichzelf was de verbinding van burgerschap aan moraal niets nieuws. De Beaufort had immers ook al hoge zedelijke eisen aan kandidaten voor het regentschap gesteld, en hij deed dat op zijn beurt in navolging van Aristoteles. De meest invloedrijke verwoording van het klassieke morele burgerschap is echter te vinden bij Cicero. Cicero leefde in de nadagen van de Romeinse Republiek en zijn geschriften vormen een nog steeds lezenswaardige analyse van de kwaliteiten waarover de burger in een stedelijke omgeving dient te beschikken. In zijn visie was de stadsrepubliek een bijzonder kwetsbare constructie, die alleen door deugdzaam gedrag van haar burgers in stand kon worden gehouden. Die deugd, *virtus*, houdt voor Cicero in de eerste plaats de bereidheid in om privé-belangen op te offeren aan het algemeen nut. Groot belang hecht hij in dit kader aan een zorgvuldige opvoeding, waarvan in ieder geval onderwijs in de filosofie, de retorica en de geschiedenis deel moest uitmaken. Cicero's doelgroep was de elite. Hij was uitsluitend geïnteresseerd in dat deel van de Romeinse bevolking dat politieke invloed had. Die politieke bovenlaag diende voortdurend van de noodzaak van moreel verantwoord burgerlijk gedrag doordrongen te worden.

Het betoog van George Lagers laat zien dat omstreeks 1800 het denken over moreel burgerschap ingrijpend was veranderd. Inmiddels was het een algemeen aanvaarde gedachte dat niet alleen de elite, maar elk mens de maatschappelijke orde door zijn gedrag diende te schragen. Maar niet alleen sociaal was de reikwijdte van moreel burgerschap dramatisch vergroot. Werd tot ver in de achttiende eeuw moreel burgerschap vooral gezien als een noodzakelijke voorwaarde voor het ingewikkelde leven in de stedelijke samenleving, rond 1800 was het inzicht gegroeid dat geen enkele staat het zonder burgerlijke moraliteit kon stellen.

Vroegmoderne opvattingen over moreel burgerschap

Het klassieke ideaal van de deugdzame burger heeft nog gedurende het gehele *ancien régime* bestaan. Wel was het al in de late Middeleeuwen aangevuld met allerlei contemporaine idealen zoals die waren verwoord in literatuur, rederijkerstoneel en stadsgeschiedschrijving. Deze actualisering van de ciceroniaanse opvattingen, die zich ook in de stadscultuur van de lage landen omstreeks 1500 voltrok, is vaak opgevat als de oorsprong van de Nederlandse burgerlijke waarden. Er zou al in de late Middeleeuwen sprake zijn geweest van een zelfbewuste burgerklasse, die een eigen beschavingsideaal had ontwikkeld dat ze met verve aan de rest van de stedelijke bevolking probeerde op te leggen. Met deze constructie van een laatmiddeleeuws burgerlijk beschavingsoffensief werd als het ware de voorgeschiedenis gegeven van de succesvolle burgerlijke cultuur van de zeventiende eeuw zoals die door Huizinga en Schama ten tonele is gevoerd. De Nederlandse burgerlijkheid, met de haar kenmerkende reinheid, netheid, eenvoud en vlijt, moed en godsvrucht, is daarmee tot een historische constante gemaakt. Vanaf de stadscultuur van de late Middeleeuwen tot aan de filmkeuring van de jaren vijftig van de twintigste eeuw zouden volgens deze voorstelling van zaken burgerlijke elites bij voortduring in de slag zijn geweest om een praktisch onveranderlijke burgerlijke waardenschaal aan een onwillige onderlaag op te leggen.

Tegen deze interpretatie valt wel het een en ander in te brengen. Het vroegmoderne burgerlijke normenpatroon was geen poging om de gehele stedelijke samenleving voor deze morele waarden te winnen. Als men in de late Middeleeuwen het woord burgerlijk al in de mond neemt dan moeten we dat niet in negentiende-eeuwse sociale zin opvatten. Het ging om het gedrag van stedelijke burgers in juridische zin, van dat deel van de stadsbevolking dat iets te verliezen had. Dit wil niet zeggen dat er in de vroegmoderne tijd geen enkel beschavingsoffensief was. Dat was er wel degelijk. Het had zijn oorsprong echter niet in de stadscultuur maar wortelde in de Reformatie en de Contrareformatie. Het ging de vroegmoderne predikers van de nieuwe religieuze sensibiliteit - en dat geldt het protestantisme, het katholicisme en de vele vormen van religieus dissenterdom - er niet om het stadsleven op een hoger plan te brengen. Ze streefden naar de realisatie van een morele christengemeenschap als voorbereiding op en afspiegeling van het koninkrijk Gods. Er zijn zonder meer verbanden en overeenkomsten aan te wijzen tussen de morele normen van het reformatorisch en contrareformatorisch offensief en die van het uiteindelijk uit de klassieke Oudheid afkomstige stedelijke waardenpatroon. Dat betekent echter nog niet dat het kersteningsoffensief van de reformatorische moraalpredikers met de verbreiding van moreel burgerschap mag worden gelijk gesteld.

Het op Cicero en Aristoteles teruggaande Nederlandse ideaal van de deugdzame burger kan daarom niet als een ahistorische constante worden gezien, maar was voortdurend aan transformaties onderhevig. De meest ingrijpende herijking van dat ideaal vond plaats in de achttiende eeuw toen het verschijnsel samenleving - als conglomeraat van burgers - opnieuw doordacht werd maar nu fundamenteel veranderbaar werd geacht.

De achttiende eeuw

De eerste keer dat we de contouren van een modern moreel burgerschap van typisch Nederlandse snit aantreffen, zij het nog weinig precies, is in Justus van Effens *Hollandsche spectator*. Van Effen zijn we eerder al tegengekomen als vroege cultuurfilosoof, als beoefenaar *avant la lettre* van de vergelijkende beschavingsstudie en als pleitbezorger van een onvervalst republikeins beschavingstype dat gunstig afstak bij wat elders in Europa, met name in Frankrijk, werd gehuldigd. Het ideaal van de Nederlandse burger dat Van Effen voor ogen stond, lijkt in hoge mate gemodelleerd naar de persoon van de zeventiende eeuwse auteur Jacob Cats - of misschien moeten we zeggen: Van Effen maakte zijn ideaal tot historische werkelijkheid door het op Cats te projecteren. Cats, zo zegt hij, was

van eene ouderwetse ongevynde eenvoudigheid; men kend hem voor een trouw Vaderlander, een gediensig vriend, een kuisch Minnaar, een deftig [=zedig] en teder gemaal en huisvader, en dit alles is in hem gestaafd en verciert met eene standvastige, en altyd tot groter volmaaktheid strevende Godsvrugt.¹

Opmerkelijk is dat Van Effen in zijn karakterisering van Cats morele ingrediënten uit christelijke en humanistische vertogen over de burger vanaf de late Middeleeuwen tot aan de zeventiende eeuw, ineen laat vloeien in een normatief beeld van de Nederlander als drager van een hoogwaardige vaderlandse en burgerlijke beschaving. Voordien hadden die ingrediënten nooit in samenhang een norm voor Nederlandse burgerdeugd opgeleverd, hoogstens hadden ze als partiële verschijningsvormen daarvan gediend, bestemd voor nu eens een christelijke en dan weer een stedelijke context. Bij Van Effen lijkt de Nederlander een burger te zijn geworden, los van de vraag of hij in een stedelijke omgeving woonde of over stedelijk burgerrecht beschikte.

Op het eerste gezicht is het misschien merkwaardig dat Van Effen bij zijn schets van typisch Nederlands moreel burgerschap een beroep doet op een zeventiende-eeuws voorbeeld als Cats. De verklaring is te vinden in Van Effens bezorgdheid over de symptomen van achteruitgang die hij omstreeks 1730 in de Republiek had waargenomen. In die context krijgt zijn onderstreping van Cats' deugden haar werkelijke betekenis. Zijn *Hollandsche spectator* diende als vehikel voor de verklaring van het Nederlandse tekortschieten vergeleken bij de prestaties van met name Engeland en Frankrijk. Van Effen wilde zijn tijdgenoten een spiegel voorhouden, wilde ze aansporen hun achterstand op de omringende en vergelijkenderwijs veel sneller expanderende naties weer goed te maken. Als voornaamste bron van het kwaad zag hij de Franse gewoonten en gebruiken die vooral in leidende kringen in de Republiek omarmd werden, en hij schildert die dan ook als verderfelijk en on-Nederlands aristocratisch af. Als medicijn daartegen schiep hij een nieuw burgerlijk beeld van Cats dat zijn eigen lezerspubliek kon inspireren terug te keren naar het vermeende pad der vaderen. Cats als dichter van de eenvoud leverde immers uitstekende munitie om de neiging tot Frans geïnspireerde hoogdravendheid, die Van Effen in zijn eigen tijd meende waar te nemen, onder vuur te nemen.

Wanneer we Van Effen, zoals de geschiedschrijving vaak gedaan heeft, burgerlijke zelfingenomenheid, gezapigheid en tevredenheid met de bestaande toestand verwijten,

miskennen we de zorg over de toekomst van de Republiek die Nederlandse intellectuelen begon te besluipen en waarvan Van Effen als de eerste invloedrijke spreekbuis kan worden beschouwd. We zien dan tevens zijn volstrekt originele bijdrage aan de vaderlandse cultuurkritiek over het hoofd. Met zijn zorg over de stagnerende expansie van de Republiek, met zijn angst voor de opmars van een Frans aristocratisch beschavingsideaal en vooral met zijn creatieve uitvinding van een ogenschijnlijk authentieke Nederlandse burgermoraal die verre superieur was aan de Franse aristocratische zeden, is Van Effen de grondlegger van een specifiek Nederlandse versie van het moreel burgerschap.

Van Effens beschouwingen vormden allerminst het begin van een brede discussie over de plaats en de functie van de burger in de Republiek. Dat debat zou pas - maar dan ook met grote inzet - worden gevoerd in de tweede helft van de eeuw. Pas toen zou uit de versmelting van halfbewuste traditionele noties over burgerlijke moraliteit met een steeds groeiende zorg over de positie van de Republiek een nu nog herkenbare visie op burgerdeugd ontstaan, die zowel vaderlandse als universele trekken bezat. Die zorg was in hoge mate versterkt door de Oostenrijkse Successieoorlog van 1740-1748, waarin de Republiek tegen haar wil betrokken raakte. Haar penibele positie, zowel op het Europese politieke toneel als op economisch gebied, werd nu overduidelijk zichtbaar. Het ongelukkige verloop van de krijgshandelingen, dat Nederland op de rand van totale verovering door Frankrijk bracht, leidde tot de roep om hervormingen, vervolgens tot revolutie en uiteindelijk tot de verheffing van Oranje. Deze gebeurtenissen brachten een discussie over de economische en buitenlandspolitieke positie van de Republiek op gang die de dwingende achtergrond zou blijven van het publieke debat over het Nederlands burgerschap. Het is vooral in het licht van deze discussie dat Van Effens nog voorlopige diagnose haar volle gewicht krijgt. Ook de tijdgenoten zagen dat zo. De Nederlandse journalistiek van de tweede helft van de achttiende eeuw beschouwde Van Effens *Hollandsche spectator* niet alleen als het grote voorbeeld, ze bouwden ook voort op zijn analyses en brachten die nu onder in een samenhangende visie op de problemen van de Republiek, waarin de positie van de burger in het middelpunt stond.

De discussie kwam op gang in verhandelingen van genootschappen als het Stolpiaansch Legaat en Teylers Eerste Genootschap en in tijdschriften als de *Vaderlandsche letter-oefeningen*. Hier werd de relatie tussen godsdienst, deugd, passies en burgerlijke maatschappij opnieuw aan een onderzoek onderworpen. De gedachtevorming werd gestimuleerd door de receptie van rivaliserende ideeën van schrijvers als Shaftesbury, Frances Hutcheson, Thomas Reid en James Beattie enerzijds en Duitse auteurs als Leibniz en Wolff anderzijds, die in de Republiek tot een wonderlijke eclectische synthese werden aaneengesmeed. Dit publieke debat resulteerde in een grondige modernisering van het morele burgerbegrip. Naast het klassieke republikeinse ideaal van een politieke elite, waarin deugd stond voor belangeloze dienstbaarheid aan de staat en de bereidheid ook gewapenderhand die staat te verdedigen, en zijn door de vroegmoderne stadscultuur gekleurde verschijningsvormen, kwam nu een filosofisch gefundeerd alternatief te staan. Hierin kreeg het concept deugd een nieuwe invulling die beter was toegesneden op de hoogontwikkelde, commerciële en stedelijke samenleving die de Republiek eigenlijk was.

De spectatoriale boodschap

De belangrijkste verspreidingskanalen voor dit gedachtegoed zijn misschien wel de spectators geweest, een genre weekbladen met titels als de *Philosooph*, de *Rhapsodist* en de *Borger*, die we al eerder zijn tegengekomen en die in de historische vakliteratuur tot nu toe als burgerlijk genre bij uitstek zijn getypeerd. We zijn daarmee midden in een paradox beland. De kwalificatie dateert uit de negentiende eeuw, niet toevallig de periode waarin de burgerij, gedefinieerd als sociale groep, bezig was haar greep op de economische en culturele wereld te verstevigen, in de verwachting dat ooit een tijdperk van onbelemmerde burgerheerschappij zou aanbreken. In de toenmalige geschiedschrijving werden gebeurtenissen uit het verleden min of meer doelbewust geordend vanuit dat ideële toekomstbeeld: de spectator was een burgerlijk genre omdat het de waarden vertolkte die in de negentiende eeuw als essentieel voor de eigentijdse burgersamenleving werden beschouwd. We mogen daar echter allerminst uit afleiden dat de spectator door en voor burgers werd geschreven. De werkelijkheid was ingewikkelder.

Wat de spectator deed was een nieuw burgerideaal scheppen en verbreiden. Dit nieuwe ideaal ontleende zijn kracht echter in het geheel niet aan de sociale groepen die in de standaardgeschiedschrijving als de emanciperende maatschappelijke lagen worden aangeduid. De producenten en lezers van de spectators moeten voor een belangrijk deel, zij het niet uitsluitend, in de top van de sociale piramide worden gezocht. We hebben al eerder gezien dat het achttiende-eeuwse publiek grafisch kan worden voorgesteld als een wortel die een groot deel van de top van de sociale piramide vulde maar met zijn punt tot diep daaronder reikte. Toegepast op het burgerideaal betekent dit dat niet de achttiende-eeuwse burger in de latere sociale betekenis hier zijn eigen ideologie creëerde, maar dat gevestigde culturele elites, aangevuld met andere deelnemers, zich opwierpen tot pleitbezorgers van een nieuwe burgerlijke identiteit van puur Nederlandse snit. Aanvankelijk had men nog allerminst de missionaire aspiratie om de voltallige toenmalige burgerij, laat staan de bevolking als geheel, in dit ideaal te betrekken. Ze hadden vooral een gecultiveerd en weldenkend publiek van belangstellende lezers, denkers en schrijvers op het oog. De spectator moet daarom niet als de spreekbuis van een zich emanciperende groep worden beschouwd. De spectator is het medium waarin de achttiende-eeuwse culturele elite zich manifesteert als de nieuwe morele burger.

Centraal in het spectatoriale debat over het morele burgerschap stonden de mechanismen van het menselijk gedrag. Inzet hierbij was vooral de vraag in hoeverre de problemen waarmee de Republiek te kampen had terug te voeren waren op een gebrekkige beheersing van de menselijke passies en emoties, doorgaans aangeduid met termen als hartstochten, driften en begeerten. De schrijvers zochten hiermee aansluiting bij de klassieke erfenis waarin emoties als ongewenste verstoringen van de gemoedsrust werden beschouwd. Zij gaven die klassieke erfenis echter een nieuwe dimensie en beoordeelden passies en emoties niet meer uitsluitend negatief. In hun visie maakte het emotionele leven eveneens deel uit van Gods harmonische schepping en was het dus ook doelmatig. Deze wending was te danken aan de fysicotheologische traditie, die aan al het geschapene een nuttige functie toekende. Net zoals ogenschijnlijk schadelijke diersoorten als de houtworm nuttig waren omdat ze uiteindelijk de houthakkers aan een bestaan hielpen, hadden ook emoties als boosheid en ijdelheid zin.

Men moest ze serieus nemen en een plaats geven in een evenwichtig menselijk gedragspatroon. Voorwaarde was echter wel dat ze onder controle werden gehouden.

Dit controlevraagstuk hield direct verband met een ander klassiek debat: dat over de wisselwerking tussen lichaam en ziel. Sinds de introductie van de ideeën van Descartes in de zeventiende eeuw had deze discussie aan actualiteit gewonnen. Volgens Descartes - en tot ver in de achttiende eeuw ontleenden vele denkers hun premissen nog aan deze filosoof - waren materie en geest strikt gescheiden. In de spectatoriale pers werd hier krachtig stelling tegen genomen. Volgens de spectators was zo'n scheiding van lichaam en geest strijdig met de ervaring. Ze verwezen hiervoor onder meer naar de klassieke humoraalpathologie, volgens welke een overmaat aan bepaalde lichaamsvochten - met name de gal had deze functie - de gemoedsrust ernstig kon aantasten. Geestelijke inspanning kon deze fysiek geïnduceerde emoties echter in toom houden. Analoot hieraan, zo werd nu betoogd, konden de emoties in goede banen worden geleid door rede en deugd en daarop gebaseerde gedragscodes.

Ook toen in de tweede helft van de achttiende eeuw de klassieke humoraalpathologie concurrentie kreeg van neurofysiologische modellen, bleven de spectators hameren op de noodzaak lichamelijke affecten met behulp van culturele codes in bedwang te houden. Gewapend met deze inzichten pakten de spectators de twee problemen aan waarmee ze werden geconfronteerd: allereerst dat van de stilstand en achteruitgang van de Republiek, dat ze hadden gediagnosticeerd als een tekort aan emotionele controle; vervolgens dat van de modernisering van de klassieke moraalfilosofie, die moest worden aangepast aan het moderne stadsleven. De spectatoriale pers van de achttiende eeuw laat zich dan ook lezen als een gigantisch reservoir van psychologische casuïstiek waaruit een verantwoorde burgerlijke gedragscode kon worden afgeleid. Een bescheiden galerij van in de spectatoriale pers geanalyseerde gedragstypen kan deze stelling nader illustreren.

Nogal wat zonden die in de nieuwe Nederlandse burgercode geen pas gaven, waren volgens de spectatoriale pers seksueel getint. Vaak moesten in dit verband de 'saletjuffer' of de 'coquette' het ontgelden. Zij etaleerden maatschappelijk onaanvaardbare gedragingen als eigenliefde, pronkzucht, eerzucht, heerszucht en jaloezie. Dergelijke kwalijke eigenschappen waren het gevolg van een onvoldoende beheersing van de emoties, of zoals de *Philantropie* het onder woorden bracht:

[het zijn alle] hoedanigheden (...) die eyndelijk een onbepaalt en onweerstaanbaar gezag over het gemoed voeren, dat alle deugdzaame en verstandige neigingen onderdrukt en uitbluscht.²

Daarbij wordt echter telkens weer beklemtoond dat de meeste van deze emoties op zichzelf niet schadelijk zijn. Eigenliefde is nu eenmaal absoluut noodzakelijk voor het zelfbehoud en ligt zelfs vaak ten grondslag aan goede daden. Ook pronkzucht is niet per definitie verkeerd. De natuur heeft de mens nu eenmaal de mogelijkheid geschonken zintuiglijke genoegens te ondergaan en prikkeling van de zintuigen is heilzaam. Wat vermeden moet worden zijn de excessen.

Ook mannen moesten eraan geloven. Een geliefd doelwit waren de zogenaamde 'petit-mâtres' en 'lichtmissen'. Ondeugden van de 'petit-maître' waren zijn grote voorliefde voor

vrouwen, zijn galant gedrag, oppervlakkige conversatie en een ontoelaatbare gevoeligheid voor de mode. Had de ‘petit-maître’ onmiskenbaar verwijfde trekken, zijn tegenpool de lichtmis, de achttiende-eeuwse equivalent van de echte vent, moest het evenzeer ontgelden. Zuipen, gokken, vrouwen versieren - kortom de lichtmis is een persoon die zijn seksuele driften niet onder controle heeft. In hetzelfde licht bezag men de ‘sodomieten’, zoals de achttiende-eeuwer homoseksuelen aanduidde.

Het is duidelijk dat voor de spectatoriale beschouwers de ‘coquette’, de ‘petit-maître’, de lichtmis en de sodomiet vergelijkbare typen waren. Hun gedragingen werden aan de kaak gesteld als on-Nederlands en gepresenteerd als de resultante van het sluipende proces van verfransing. Zo werd een verband gelegd met het historisch beschavingsmodel dat Van Effen in zijn *Hollandsche spectator* had geïntroduceerd. Het resultaat was een invloedrijk discourstype waarin de navolging van Franse, aristocratische, losse en oppervlakkige zeden als de oorzaak van de achteruitgang van het zedelijk peil van de Nederlander werd opgevat. De bezorgdheid over de verfransing in de Nederlandse context van de achttiende eeuw had - anders dan de oudere historiografie vaak heeft gesteld - dan ook niet in de eerste plaats betrekking op Franse conversatie of een voorliefde voor Franse tuinaanleg, kleding, muziek, literatuur of architectuur. Frankrijk was in de achttiende eeuw nu eenmaal een cultureel toonaangevende natie en de spectatoriale auteurs stelden zulke gewoonten en voorkeuren alleen ter discussie voorzover die gepaard gingen met een snobistisch dédain voor wat Nederland zelf te bieden had. Veel fundamenteel was het bezwaar tegen levensvormen die volgens de spectators de Nederlandse burgerlijke samenleving ondermijnden. Franse aristocratische mores, inclusief seksueel libertinisme, waren toegesneden op een totaal andere omgeving, op het hof, op het landgoed of op de salon en vormden daarom een wezenlijke bedreiging voor de Nederlandse republikeinse samenleving. Elitaire praalzucht en neerbuigend gedrag waren niet passend in een moderne commerciële, stedelijke samenleving waarin sociaal contact tussen regent en burger, voortdurend overleg en compromisbereidheid van levensbelang waren. Voor de spectators was verfransing een sleutelbegrip in het discours waarin de intense bezorgdheid over de toekomst van de Republiek vorm kreeg. Als remedie propageerden de een burgerlijke gedragscode die de fragiele sociale verhoudingen in de moderne commerciële republikeinse samenleving in stand zou houden.

Niet alle kwaad kwam overigens van buiten. Ook de Nederlandse samenleving zelf produceerde ondeugden. Spilzucht zoals de lichtmis tentoonspreidde mocht dan nadelig zijn, vrekkingheid was maatschappelijk net zo min aanvaardbaar. Verlangen naar bestaanszekerheid en zelfs het streven naar rijkdom beschouwde de spectator als toelaatbare emoties. Die behoefte moest echter - zo stelde de *Kosmopoliet* - ‘gemaatigd en bestuurd worden, opdat zy niet ontaarte in eene onrustige drift, die ten hoogste verderfelyk is voor onze zedelyken welstand’.³ De door rede en deugd beheerste verschijningsvorm van het verlangen naar rijkdom is de spaarzaamheid. Spaarzaamheid als beheerste welvaartsbehoefte werd daarmee voor de spectator een typisch Nederlandse deugd bij uitstek.

Een andere Nederlandse ondeugd die in de ogen van de spectatoriale journalist bestrijding verdiende was de religieuze dweperij. Kleinere religieuze groeperingen als de hernhutters en de quakers kregen wel eens een veeg uit de pan, maar het heersende gereformeerde protestantisme en de diverse orthodoxe stromingen hierbinnen moesten het het

zwaarst ontgelden. *Bête noire* bij uitstek waren de piëtisten en alle groeperingen die de innerlijke geloofserving een centrale plaats toekenden en met de bevindelijken gelijkgeschakeld konden worden. Volgens de spectator leidde het gebrek aan emotiebeheersing in godsdienstige zaken tot twee kwaden die een deugzaam burger geen pas gaven: dweperij en intolerantie. Een ‘hartstogtelyke Godsdienstigheid’ zoals de *Onderzoeker* het noemde, wees praktisch altijd op een overheersing van door het lichaam gestuurde emoties en moest koste wat het kost bestreden worden. Niet eens zozeer omdat lijdens aan dit affect zichzelf het leven zuur maakten, maar vooral omdat de gevolgen ervan sociaal nadelig waren. Voor intolerantie gold *mutatis mutandis* hetzelfde. Bij mensen die over geloofszaken snel van de kook raakten, was de gal gestoord, wat onherroepelijk moest leiden tot onverdraagzaamheid en zelfs mensenhaat. De spectator stelde overigens in de eerste plaats de predikanten verantwoordelijk voor zulke aberraties: ‘wee hen die onder hunne handen vervalt! - Want deze dweepers kunnen onder den schyn van Godsdienst de grootste wreedheden begaan’.⁴

Opmerkelijk genoeg richtte de spectatoriale pers haar pijlen nauwelijks op een voor de hand liggende omvangrijke religieuze minderheid als de katholieken. Daar lag overigens geen principiële tolerantie aan ten grondslag, maar veeleer de onwrikbare overtuiging dat het protestantisme het katholicisme veruit in de schaduw stelde. Voor de spectators was de leer van de kerk van Rome weinig meer dan een samenstel van diverse vormen van bijgeloof. Haar aanhangers situeerden zij doorgaans per definitie enkele treden lager op de beschavingsladder en daarmee vielen de roomsen buiten hun doelgroep. Het protestantisme was - als de redelijkste van alle godsdiensten - het verst gevorderd in beschaving. En in deze overtuiging ligt precies de verklaring waarom de spectatoriale pers de protestantse orthodoxie zo hard viel. Met een op manipulatie van de emoties van de gemeenteleden gerichte preektrant gooiden predikanten van deze richting nu precies te grabbel wat de glorie van het protestantisme had behoren te zijn: een ingewortelde redelijkheid en een immer zoeken naar het juiste midden. Nederlands gematigd protestantisme en echte burgerlijkheid werden zo geleidelijk, zonder volledig gelijkgeschakeld te worden, steeds meer in elkaars verlengde geplaatst.

De bestiering van het verstand

Aan de staalkaart van Nederlandse burgerlijke waarden van spectatoriale snit lag een patroon ten grondslag. Een in hun ogen consequente en zorgvuldige observatie leidde de spectatorschrijvers telkens weer tot de conclusie dat voor het voortbestaan van de Nederlandse Republiek een specifiek Nederlandse variant van burgerlijk gedrag onmisbaar was. Was immers niet de zeventiende-eeuwse bloei onlosmakelijk met die burgerlijk-republikeinse deugden verbonden? De Nederlanders moesten dus weer tot Nederlandse *burgers* worden opgevoed.

Nu was opvoeding van oudsher de standaardremedie tegen alle mogelijke verschijningsvormen van het menselijk tekort geweest. Ook Cicero's ideaal behelsde een opvoedingsprogramma. De opvoedingsboodschap van de spectator ontleende haar overtuigingskracht echter aan een reeks nieuwe opvattingen over opvoeding, sociaal gedrag en onderwijs, die alle nauw waren verbonden met de idee van de vervolmaakbaarheid van de

mens. Aan de wieg ervan stond John Locke met zijn *Some thoughts concerning education*. Kerngedachte in Locke's educatieve filosofie was de gedachte van de 'tabula rasa': de mens was bij geboorte een blanco blad papier, dat in de opvoeding beschreven werd. Dit was een revolutionaire zienswijze, die aan de opvoeding totaal nieuwe dimensies gaf. Tot dan toe had opvoeden in hoge mate in het teken gestaan van het uitroeien van aangeboren slechte neigingen, want - om het met een calvinistisch credo te formuleren - de mens is 'tot alle kwaad geneigd'. Op basis van Locke's uitgangspunt moest niet bestrijding van het kwade maar aankweking van het goede begin- en eindpunt van de opvoeding zijn en dat legde de opvoeders een veel omvangrijker en verantwoordelijker taak op, maar ook een veel dankbaarder. Als de mens al tot de deugd vervolmaakbaar was, dan was het via de opvoeding. Kennis was volgens Locke de beste hulp op het pad der deugd. Een goede opvoeding diende daarom gericht te zijn op lezen, schrijven en het verwerven van inzicht in geschiedenis en natuurwetenschap. Dit waren nuttige, beschavende en deugdbevorderende vakken bij uitstek. Locke's ideeën werden al spoedig gemeengoed. Zijn boek werd overal vertaald en vele malen herdrukt. Eigenlijk ademt vrijwel elke opvoedkundige verhandeling uit de tweede helft van de achttiende eeuw zijn geest, ook al wordt hij niet met naam en toenaam genoemd. Hij mag de grootvader genoemd worden van zowel de *Emile* van Jean-Jacques Rousseau als van de werken van de in Duitsland zo invloedrijke filantropijnen.

Ook in de pedagogische opvattingen van de Nederlandse spectators schemert Locke voortdurend door. Wanneer de spectatorschrijver de opvoeding van de jeugd aan de orde stelt - en dat doet hij graag - gebeurt dat in de vertrouwde spectatoriale formule: uitgangspunt is een verslag van een typisch verkeerde praktijk waarvan hij getuige is geweest en vervolgens stelt hij, doorgaans in karakterologische termen, de diagnose om tenslotte het juiste alternatief te presenteren. In deze alternatieven worden de ideaalbeelden gecreëerd van de vier voornaamste pijlers van de opvoeding: moeders, vaders, school en lectuur. Voor elk onderzoekt de spectator de kloof tussen ideaal en werkelijkheid en de consequenties daarvan. En ook nu weer constateert hij zedelijke achteruitgang ten gevolge van verfransing en neergang van de Republiek ten gevolge van zedelijke achteruitgang.

Zo wordt de vader die zich slechts eenmaal per week, tijdens de zondagse maaltijd, met zijn kroost bezighoudt aan de schandpaal genageld. Een vader die zijn plichten kent neemt omstreeks het zesde levensjaar de opvoedingstaak van de moeder over. Hij selecteert eventuele gouverneurs, zoekt de juiste school uit en houdt zich minutieus met de lectuur van het kind bezig. Zijn verantwoordelijkheden strekten zich ook uit tot zijn dochters. Zo waarschuwt de spectator met regelmaat tegen de zogeheten Franse meisjeskostschool: wanneer men dochters alleen onderwijs laat geven in dansen, musiceren en borduren, moet men niet verbaasd zijn dat ze, eenmaal volwassen, niet meer met een Nederlandse burgerlijke levensstijl overweg kunnen. Ze aarden dan alleen nog maar in een adellijke omgeving met zedenverwildering als direct gevolg.

De vorming van het hart

Het nieuwe spectatoriale concept van de burger bevatte dus duidelijk cognitieve componenten. Een goede opvoeding en enige vertrouwdheid met wetenschap, geschiedenis en literatuur, samen te vatten als verlicht encyclopedisme, leverden de ontwikkeling die een

burgerlijk leven vereiste. Kennis alleen was echter niet voldoende, ook deugdzaam gedrag en een verfijnd gemoed waren nodig. Burgerlijke omgangsvormen behoorden niet het resultaat te zijn van het zich schikken naar lege conventies en loze regels, maar dienden door een authentieke sensibiliteit gestuurd te worden.

Dit appèl aan het oprechte en spontane gevoel past in wat wel de achttiende-eeuwse gevoelscultus wordt genoemd en waaraan in de literatuurgeschiedenis in het bijzonder de namen van Laurence Sterne, Jean-Jacques Rousseau, de jonge Goethe en, in Nederland, Rhijnvis Feith zijn verbonden. Zij wordt wel voorgesteld als in wezen een reactie op het rationalistische Verlichtingsdenken, een ‘preromantiek’ die al vooruitwijst naar de negentiende eeuw. Daarmee wordt echter miskend dat rede en gevoel altijd al complementair waren in het achttiende-eeuwse denken. Het waren beide faculteiten die de Schepper de mens had geschonken en die de mens waarlijk mens maakten - mits deze beide met elkaar in evenwicht hield. Deze gedachte vinden we ook terug in de spectatoriale pers; was de beheersing van het gevoel een *hot issue* voor de spectators, de verwerpelijkheid van ongevoeligheid was het evenzeer. Gevoelens als medelijden en mensenliefde zijn in de spectatoriale karaktergalerij sleutelbegrippen. Zo ziet de *Rhapsodist* medelijden als de motor van de menselijke samenleving:

Naar maate nu deze hartstogt [= het medelijden] werkzaam is onder eene Natie, naar maate elk lid van eene Staat zig, meer met andere leden, en met het geheel identificeert, bloeit de liefde voor het Vaderland, wordt het regt gehandhaafd, is het volk gevoeliger voor eer, en doet de stemme van het geweeten zich duidelijker hooren.⁵

De beste leerschool voor het verfijnen van het gevoel en voor een juist oordeel over de gepastheid van aandoeningen in alle mogelijke situaties was de kleine kring van gezin, vrienden, gezelschap en genootschap: in de onderlinge omgang en in conversatie kwamen de deelnemers tot gedeelde opvattingen en idealen en dankzij deze morele overeenstemming kwam de natuurlijke harmonie tot stand waartoe de mens was voorbestemd. Kortom, burgerdeugden waren het product van rede én gevoel, van ‘common sense’ en ‘common sensibility’.

Ook al had het debat over de burgerdeugd in Nederland een eigen nationale kleur, het paste wel degelijk in een Europese discussie. Het spectatoriale tijdschrift was niet alleen qua vorm maar ook qua thematiek een internationaal verschijnsel. Zijn oorsprong lag, zoals al eerder opgemerkt, in Engeland, bij de *Tatler* en de *Spectator* van Joseph Addison en Richard Steele. Niet alleen de *Hollandsche spectator* van Justus van Effen was naar dit voorbeeld gemodelleerd - en naar hem weer de vele daaropvolgende Nederlandse spectators - maar ook de talloze Duitse *Moralische Wochenschriften*. Ook Frankrijk heeft zijn spectators gehad maar een grote populariteit heeft het genre daar nooit gekend. De veronderstelling dringt zich op dat de sociale en politieke verhoudingen voor dit verschil verantwoordelijk zijn geweest. In Engeland, Duitsland en de Republiek had stedelijk burgerschap in de zeventiende en achttiende eeuw een veel grotere betekenis dan in Frankrijk, waar urbanisatie zich maar in beperkte mate had voorgedaan. Tot ver in de twintigste eeuw is ‘platteland’ het kenmerk van Frankrijk geweest en dat heeft duidelijk zijn invloed op de sociaal-politieke verhou-

dingen gehad. Het vorstelijk absolutisme had bovendien de toch al schaarse ruimte voor stedelijke, republikeinse idealen nog verder ingeperkt. In Frankrijk was de aristocratie bij uitstek de bondgenoot van het vorstelijk gezag geworden. Hoewel in grote delen van Duitsland absolutistische idealen en praktijken ook vele discipelen hadden gewonnen, was de stedelijke factor van grote betekenis gebleven. Vele Duitse rijkssteden bezaten een grote mate van zelfstandigheid en het lijkt dan ook geen toeval dat in de Duitse gebieden de *Moralische Wochenschriften* vooral een stedelijk fenomeen zijn geweest. We hebben eerder hetzelfde kunnen constateren met betrekking tot de Duitse genootschappelijkheid. Engeland was samen met de Republiek koploper in het verstedelijkingsproces geweest.

Ondanks de gemeenschappelijke stedelijke context hadden de debatten over moreel burgerschap in Duitsland, Engeland en de Republiek elk een eigen dimensie. De vorm die het burgerschap in Duitsland kreeg, was er vooral een die zich afzette tegen een in hofkringen toonaangevend adellijk beschavingsconcept. In Engeland leverde de spectatoriale pers een essentiële bijdrage aan de modernisering van de beschavingsidealen van de stedelijke elites na de Glorious Revolution van 1688 waarin vorst en adel er in de strijd om de macht stedelijke concurrentie bij hadden gekregen. In de Republiek was het burgerlijk beschavingsideaal van de spectators geprojecteerd in het roemrijke zestiende- en zeventiende-eeuwse verleden.

Het Nederlandse burgerdebat had meer raakvlakken met Europese thema's. Het maakte namelijk deel uit van de fundamentele achttiende-eeuwse modernisering van de klassieke moraalfilosofie die, tezamen met de christelijk-reformatorische ethiek, tot dat moment het denken over maatschappelijk gedrag had bepaald. In hoofdstuk 5 is al gebleken hoezeer het werk van Schotse denkers en schrijvers als Adam Smith voor die modernisering van belang is geweest. Het uitgangspunt van Smith was de klassieke stelling dat voor een geordende samenleving een redelijke beheersing van de passies noodzakelijk was. Van doorslaggevend belang was dat hij emoties als sympathie en medelijden als de grondslag voor alle sociale ontwikkeling aanwees. Voor Smith vervulde sympathie in de samenleving eenzelfde unieke en onmisbare rol als Newtons zwaartekracht in de natuur.

Zijn *Theory of moral sentiments*, waarin Smith deze stellingen verdedigde, vond in de Nederlandse spectatoriale en genootschapspressen grote weerklank, ook al werd de auteur zelden zelf aangehaald. Directe beïnvloeding kan lang niet altijd worden aangetoond, maar uiteindelijk is dat ook minder relevant. Veel belangrijker is dat zowel de Nederlanders als de Schotten, Fransen en Engelsen, goeddeels gewapend met hetzelfde begrippenapparaat, probeerden universele problemen op te lossen die echter steeds meer een nationale dimensie hadden gekregen. Voor de Schotten bijvoorbeeld was de centrale vraag hoe het mogelijk was een deugdzaam burgerlijk leven te leiden in een samenleving die na de aansluiting bij Engeland in 1707 haar politieke zelfstandigheid en identiteit had verloren. De klassieke moraalfilosofie had immers geleerd dat alleen belangeloze politieke activiteit tot deugdzaamheid kon leiden. Uit de ontdekking van psychologische en cognitieve mechanismen die universeel menselijk leken, konden de Schotse filosofen echter de conclusie trekken dat rede en gevoel net zo belangrijk waren voor een deugdzaam bestaan als politieke activiteit.

Ook Nederland had zijn specifieke problemen en dus kregen de discussies over de nieuwe ideeën hier eigen accenten. Elders lag de nadruk op de overtuiging dat de beoefening van wetenschap en literatuur, informele sociabiliteit en conversatie in de brede betekenis

van het woord een acceptabel alternatief waren voor politieke participatie voor al degenen die een deugdzame burgerlijke levensstijl nastreefden. In de Nederlandse spectatoriale pers en in vele genootschapsverhandelingen lag dit idee besloten in de overtuiging dat de talloze Nederlandse burgers die geen actieve politieke functies vervulden evengoed een rol konden spelen in het herstel van de oude Republiek, als zij zich maar de verlichte idealen en ideeën eigen maakten. Op deze wijze kwam de verantwoordelijkheid voor het algemene welzijn, die voordien uitsluitend bij degenen had gelegen die daadwerkelijk aan het politieke bedrijf deelnamen, nu ook binnen het bereik van alle gezeten en gecultiveerde maar niet politiek actieve burgers. Morele vorming, intellectuele ontwikkeling en een gevoelig gemoed zouden de burger uiteindelijk in staat stellen om als burger in de brede zin van het woord, als *civis*, te functioneren.

Deze moreel-cognitieve invulling van het burgerbegrip kon des te gemakkelijker ingang vinden omdat ze naadloos aansloot bij de bestaande situatie. Ze leverde in feite de theoretische rechtvaardiging van de al langer gegroeide praktijk waarin de niet over politieke macht beschikkende burger de mogelijkheid had om langs culturele wegen als drukpers en vereniging of langs politieke wegen als het rekest, toch zijn invloed te laten gelden. Dit moreel-cognitieve burgerschapsideaal leverde - en dat is nieuw - bovendien een werkbaar model voor geleidelijke hervormingen. De burger nieuwe stijl bedenkt oplossingen voor maatschappelijke problemen en legt die oplossingen vervolgens bij de overheid neer. Een goed deel van de veelvormige genootschappelijke activiteit die in hoofdstuk 7 ten tonele is gevoerd, moet in deze context worden begrepen.

Cultuurkritiek

Internationaal ging het debat over het morele burgerschap gepaard met discussies over de nadelige effecten van de weelde, over de dreiging van een teveel aan beschaving en over de verkieslijkheid van een natuurlijke levensstijl. Ook intellectuelen uit de Republiek namen aan dit debat deel maar gaven hun diagnoses en oplossingen een nationale draai. Deze discussies worden doorgaans vooral met Rousseau geassocieerd, maar Rousseau was allerminst een eenling. Overal in Europa lieten cultuurcritici zich horen. Met name Franse en Schotse denkers hielden zich bezig met de vraag in hoeverre de geschiedenis van mens en maatschappij door ontwikkeling werd gekenmerkt en in hoeverre er duidelijk van elkaar te onderscheiden beschavingsstadia konden worden geïdentificeerd. Enerzijds waren zij ervan overtuigd dat de beschaving steeds verder voortschreed; anderzijds stelde het toegenomen inzicht in die ontwikkeling hen in staat vele gebreken in de beschaving aan te wijzen. Rousseau's bijdrage aan deze controverses was bijzonder radicaal. Hij zag de beschaving van zijn eigen tijd allereerst als gekenmerkt door weelde en gekunsteld gedrag en verwierp haar daarom integraal. Ertegenover stelde hij zijn speculatieve idealen over de 'nobele wilde' in zijn onbedorven, onschuldige natuurstaat: 'Retournons à la Nature!'

De vooruitgang van de beschaving was een vast thema in de Nederlandse genootschappen en spectators en ook in de literatuur. Rousseau werd daarbij vaak uitgemaakt voor een overspannen idealist, een 'dweeper'. Hieronymus van Alphen, gezaghebbend dichter en literatuurtheoreticus, schrijft met minachting over Rousseau's wilde die 'niets nodig heeft,

dan voedsel, eene vrouw, en den slaap'.⁶ De spectator de *Denker* maakt zich evenmin illusies over het geluk in de natuurstaat als hij zich voorstelt hoe

den wilden Amerikaan in zijne bossen en moerassen alleen omzwervende, van de Burgerlijke Saamenlevinge beroofd, bijna niets van een beest verschille.⁷

Maar ook genuanceerder geluiden konden worden gehoord. De Utrechtse edelman De Perponcher stelde zich in zijn al eerder genoemde utopie *Rhapsodiën of het Leven van Altamont* (1775) voor hoe volksplantingen in veraf gelegen gebieden de beschaving een nieuwe kans konden geven. Zij zouden

een klein volk tragten op te kweken, dat door de beschaefdheid van 't ontwerp der natuur niet verwijderd werd. Een volk dat in deszelfs eenvoudigheid wijzer en gelukkiger zij dan de beschaefde volken, met alle de groot opgeevende lessen hunner zwetsende wijsgeeren, en al den wijschen toestel hunner weelde en pragt, nog immer worden konden.⁸

De *Philosooph* nam een middenpositie in:

Ik wil gaarne erkennen, dat een ver gevorderden en beschaafden Staat der Maatschappy de Menschelyke Natuur zig in verscheide opzigten voordelig vertoont. De menigvuldige behoeften, welke de Weelde voortbrengt, geeven gelegenheid om hunne bekwaamheden in derzelve vervulling te doen blyken; Dit vermeerdert de Werkzaamheid en eene loffelyken Naaryver; Dit bevordert de fraaije Konsten, en, naar maate Deze zig vervolmaaken, wordt tevens de Smaak verbeterd: het Verstand breidt zich uit, en de Zeden worden Heuscher, Beschaafder, Vriendelyker. Maar al deze schynbaare verbeteringen worden dikwijls zo misbruikt dat zy geen wezenlyk genoeg aanbrengen.⁹

Deze analyses van de beschavingsdynamiek maken de ambiguïteit van het Nederlandse debat zichtbaar. Deze tweeslachtigheid had haar directe oorsprong in de visie op de historische ontwikkeling die in de Republiek gemeengoed was geworden. Aan de ene kant was men ervan overtuigd dat de politieke en economische achteruitgang sinds de zeventiende eeuw alleen met behulp van rede, deugd en beschaving kon worden gekeerd. Aan de andere kant had men wel degelijk oog voor de problemen die aan de moderne, eigentijdse cultuur kleefden. Dat blijkt alleen al uit het feit dat een groot deel van de spectatoriale cultuurkritiek juist aan het blootleggen daarvan gewijd was. Met Rousseau's kritiek op de Franse cultuur kon men het daarom ook moeiteloos eens zijn. Men was er immers van overtuigd dat de import van het Franse beschavingsmodel de grondslagen van de Nederlandse republikeinse samenleving ondermijnde. Maar Rousseau's primitivistische alternatief wekte weinig enthousiasme: hoe moest men zich een moderne 'burgerlijke Saamenleving' voorstellen zonder kunsten en wetenschappen? Ook De Perponcher verbant de kunsten en wetenschappen niet uit Altamonts volksplanting; hij heeft er vertrouwen in dat bij een goede opvoeding uitwassen van de beschaving niet voorkomen. De zojuist aangehaalde passage uit zijn roman kan dan ook geïnterpreteerd worden in het licht van de gebruikelij-

ke positionering van Nederland tegenover Frankrijk: het kleine eenvoudige volk van Altamont staat model voor de Republiek en bij 'de beschaefde volken' met hun 'zwetsende wijsgeeren' en hun opzichtig vertoon van 'weelde en pragt' zullen de tijdgenoten in de eerste plaats aan Frankrijk hebben gedacht. Weelde en pracht vormden in de Europese beschavingsdebatten een onderwerp op zichzelf. Al in de klassieke traditie werden luxe en overdaad beschouwd als het gevaarlijke gevolg van commercialisering van de samenleving. In de Republiek, die haar bloei juist aan handel en commercie te danken had en waar de koopman-burger als icoon van de nationale welvaart gold, kon men met deze visie uiteraard slecht uit de voeten. Een mogelijkheid was geweest de weelde als productieve kracht te beschouwen. Dat gebeurde trouwens ook: de van oorsprong Nederlandse auteur Bernard Mandeville had in zijn werk *The fable of the bees, or Private vices, public benefits* (1714) de weelde voorgesteld als kracht achter welvaart, cultuur en beschaving. Ook Franse auteurs als Diderot verdedigden dat standpunt.

In het Nederlandse publieke debat echter vond deze positieve waardering nauwelijks weerklank omdat weelde hier wel degelijk werd geassocieerd met achteruitgang. Die was echter niet te wijten aan commercialisering maar juist aan het verdwijnen daarvan. Commercialisering, zo was de gedachte, leidt tot welvaart maar wee het moment waarop de commercialisering stopt omdat de winst niet meer wordt geïnvesteerd maar geconsumeerd: dan slaat de welvaart om in weelde en de beschaving in decadentie. Met name vanaf 1770 bestond algemeen het gevoel dat dit keerpunt bereikt was. In vele verhandelingen wordt dan met een zekere eentonigheid gesignaleerd hoe in kringen der meest vermogenden maar ook al in de lagen daaronder het kapitaal wordt verspild aan huizen, tuinen, karossen, dienstponeel, kleding en nutteloze opsmuk. Dit was des te schadelijker omdat het grootste deel van die overdaad uit Frankrijk werd betrokken. Daarmee was de cirkel rond. De weelde was in alle opzichten Franse, aristocratische import en zij tastte niet alleen economisch maar ook moreel de Nederlandse burgerlijk-republikeinse samenleving aan in het hart.

In de meeste gevallen werd de oplossing van het probleem gezocht in het beproefde mechanisme van de zelfcontrole. Gematigde weelde en consumptie waren een stimulans voor de welvaart, excessen waren schadelijk. De meest lucide vertolkingen van dit middenstandpunt geven de journalist-uitgever Elie Luzac en de koopman-intellectueel Isaac de Pinto. Zij verhieven weelde tot een historische categorie, die zich onttrok aan absolute normen. Wat voor een achttiende-eeuwse Franse aristocraat als een productieve hoeveelheid weelde kon worden geduid, kon voor een Nederlandse burger schadelijk zijn. Het probleem van de achteruitgang kleurde daarmee ook de Nederlandse variant van de Europabrede cultuurkritiek.

Een ethische code zonder religie?

Internationale debatten kregen dus een nationale kleur en universele principes werden langs deze lijnen van relativistische kanttekeningen voorzien. Dit mechanisme deed zich ook voor bij de discussie over de vraag of een redelijke deugd voldoende was voor verantwoord menselijk handelen. In de atmosfeer van diepe teleurstelling direct na 1800, toen de democratische experimenten van de Bataafse Republiek gedeels waren mislukt, de



De Ouden Tyd.



De Nieuwe Tyd.

'De Ouden Tyd' en 'De Nieuwe Tyd', ca. 1780.
 Prenten uit een almanak (mogelijk de Naauwkeurige Hollandsche almanach).

Franse bondgenoten hun hoge rekeningen voor verleende militaire assistentie hadden gepresenteerd en de herinneringen aan de Europese gebeurtenissen van de laatste jaren nog getekend waren door slachtpartijen, staatsterreur en ellende, waren twijfels aan de toereikendheid van deugd en rede als grondslagen voor acceptabel menselijk gedrag heel begrijpelijk. Had de euforie over de onbegrensde mogelijkheden van hervormingen tijdens de Europese revoluties immers niet alleen maar ontgoocheling gebracht? Menig tijdschriftartikel van het jaar 1800 tamboereerde op dit thema. In de *Arke Noachs* van dat jaar werd bijvoorbeeld nog eens breed uitgemeten hoezeer de problemen van de tijd verbonden waren met een verlies aan morele spankracht. Alleen gezamenlijke trouwe kerkgang zowel van het ‘vermogendste deel der natie’ als van ‘den gemenen man’ vermag ‘dien godsdienst te handhaven, die toch alleen in staat is ons boven de slagen van het noodlot te verheffen’.¹⁰

Dat nauwe verband tussen redelijke godsdienst en publieke deugd werd echter niet alleen gelegd in de donkere jaren rond 1800. Deze gedachte kon bogen op een lange traditie, die al rond 1770 een hoogtepunt vond in de zogenaamde Socratische Oorlog. Deze pennenstrijd was in 1768 uitgelokt door een roman van de Franse *philosophe* Marmontel, *Bélisaire*, die, zoals veel controversiële werken, was uitgegeven te Amsterdam. In *Bélisaire* wordt de vraag opgeworpen of heidenen als Socrates op grond van hun deugdzame leven ook recht hadden op een plaats in de hemel. Anders geformuleerd: waren christelijk zondebesef en de zorg over het leven na de dood wel noodzakelijk voor een deugzaam burgerbestaan? Dit was een knuppel in het hoenderhok. Een paar jaar achtereen woedde er een heftige pamflettenoorlog waarin op den duur Jan en alleman meedebatteerde over de vraag of heidenen en atheïsten wel over een natuurlijk besef van normen en waarden beschikten. Vanzelfsprekend was dit voor orthodoxe gereformeerde predikanten een onverteerbare gedachte. Zij wierpen zich onder leiding van de Rotterdamse dominee Petrus Hofstede dan ook met grote felheid en weinig egards in de strijd. In 1771 kreeg het conflict nationale dimensies, toen het spectatoriale weekblad de *Rhapsodist* zich erin mengde. Zoals voor de meeste spectators was ook voor de *Rhapsodist* een in de rede verankerde deugd de kern van modern moreel burgerschap. Metafysische inspiratie was daarbij niet noodzakelijk. Ook de *Vaderlandsche letter-oefeningen* neigden naar dit standpunt. De orthodoxe partij sloeg terug met de uitgave van een eigen tijdschrift: de *Nederlandsche bibliotheek*. Dit alles leidde tot zoveel onrust dat de Staten van Holland zich in 1773 genoodzaakt voelden via een officieel plakkaat alle verdere twist te verbieden. Dit verbod betekende het einde van het openlijke geruzie, maar niet van het debat.

Het ging dan ook allerminst om een louter academische kwestie. Orthodoxe calvinisten zagen eveneens het verval om zich heen grijpen maar zij weten dit allereerst aan de toenemende invloed van het redelijke denken. Dat liet weinig ruimte voor de goddelijke genade en moest wel tot geloofsafval leiden. De achteruitgang was in hun ogen een teken dat God Zijn hand van de Republiek had afgetrokken. Het verlichte geloof in de deugd was voor hen een regelrechte ontkenning van het dogma van de fundamentele zondigheid van de mens. Het meer vooruitstrevende deel van de publieke-opinievormers was er daarentegen veel aan gelegen aannemelijk te maken dat het project van het nieuwe morele burgerschap wel degelijk haalbaar was. De meesten kozen daarbij voor een gulden middenweg waarin geloof en rede werden verzoend: de rede was een gave van de Schepper om een deugdzame leven in overeenstemming met Zijn wil mogelijk te maken.

In de oudere geschiedschrijving is deze gematigde stellingname in het deugddebat van de jaren rond 1800 doorgaans geïnterpreteerd als de zoveelste aanwijzing dat een typisch Nederlands calvinisme het de intellectuelen hier onmogelijk maakte de stap naar een ethische code zonder God en religie te maken. Daarmee miste de Republiek de kans deel te hebben aan een van de grote verworvenheden van de achttiende eeuw: het creatieve atheïsme. Het zou echter verkeerd zijn te denken dat het elders in Europa wezenlijk anders was gesteld. Inderdaad zagen Duitse, Engelse en Franse *philosophes* als Kant, Hume en d'Holbach voor God geen enkele schragende ethische rol meer weggelegd. Toch waren het fundamentele atheïsme van d'Holbach of Hume en het scheppend agnosticisme van Kant in het Europa van de late achttiende eeuw geen populaire kwesties. Zelfs in de intellectuele kringen rond d'Holbach moest men de aanhangers van zijn leer met een lantaarntje zoeken en ook Voltaire bleef tot het eind van zijn dagen twifelen of een door het christelijk geloof geïnspireerde helleangst niet noodzakelijk bleef om tenminste het gewone volk in toom te houden.

Dit betekent natuurlijk niet dat intellectueel Europa nog volledig gevangen zat in de dogma's van de christelijke ethiek. Het betekent wel dat het vraagstuk van de verhouding tussen rede, godsdienst en moraal in het Europa van de tweede helft van de achttiende eeuw als een serieus probleem werd gezien. Aan het debat hierover namen ook vele Nederlandse geleerden deel. Het disputeren over het verband tussen religie en moraliteit vond vooral in de genootschappen en de geleerde maatschappijen plaats. Met name het Haarlemse Teylers Tweede Genootschap, het Leidse Stolpiaansch Legaat en de Hollandsche Maatschappij hebben zich uitvoerig met deze kwestie beziggehouden. Hoeveel belang men eraan hechtte, blijkt wel uit de grote aantallen antwoorden die op prijsvragen op dit terrein binnenkwamen. Vaak kwamen op genootschapsprijsvragen nauwelijks of geen inzendingen binnen of werd geen van de antwoorden een bekroning waardig geacht. De prijsvragen over godsdienst en deugd leverden bijna altijd vele hoogwaardige inzendingen op en resulteerden dus ook bijna allemaal in een bekroning.

Het Europese debat bewoog zich tussen twee polen. Aan de ene kant stonden de rationalisten die meenden dat de rede in staat was onderscheid te maken tussen goed en kwaad. In Engeland waren dat vrijzinnige anglicanen als Samuel Clarke en politieke radicalen als Richard Price; in Duitsland waren de aanhangers van de ideeën van Leibniz en Wolff dezelfde opvatting toegedaan. Aan de andere kant stonden de empirisch georiënteerde *philosophes* die meenden dat de rationalisten begripen en termen hopeloos met elkaar verwarden. Ze waren voornamelijk uit Engeland afkomstig. Voor auteurs als David Hume, Hutcheson en Adam Smith was het ondenkbaar dat het verstand verschil zou kunnen maken tussen goed en kwaad. Het vermogen dat onderscheid op het spoor te komen was volgens hen voorbehouden aan de zogenaamde *moral sense*, het al eerder besproken zesde zintuig, vergelijkbaar met reuk of smaak.

In de Republiek waren alle standpunten vertegenwoordigd maar de meeste aanhang genoot toch de theorie van de *moral sense*. Zij werd onder meer met verve gepropageerd door de uiterst productieve Allard Hulshoff, doopsgezind predikant te Amsterdam. Hulshoff was op dat moment een van de meest aansprekende filosofen in Nederland. Er ging dan ook bijna geen prijsvraag voorbij of hij nam eraan deel en niet zelden kwam hij ook als winnaar uit de bus. Maar Hulshoff had bekwame bondgenoten. Een van hen was de

Utrechtse hoogleraar wis- en natuurkunde J.F. Hennert, die zijn voorkeur voor de Britse filosofie niet onder stoelen of banken stak. Hennert was afkomstig uit Duitsland en had jarenlang in rationalistische wolffiaanse trant gedoopt, maar rond 1780 bekeerde hij zich tot de empirische Schotse filosofen die, zoals hij het zelf uitdrukt

het voetspoor van Locke volgen, en met de ondervinding en het gemeen menschen verstand raad pleegen: die dus afkerig zijn van al te afgetrokkene en vergezochte bespiegelingen, van fyne onderscheidingen, willekeurige Konst-Woorden, welke niet in de natuur der zaaken maar in de harssenen van grillige Menschen gegrond zijn, die gelijk de spinnen werken, haare webben uit het lighaam trekkende.¹¹

Toch lieten de meeste Nederlandse auteurs, Hulshoff en Hennert inclusief, de wolffiaanse, rationalistische inzichten niet geheel links liggen. Ze beproefden een opmerkelijke synthese van Duitse en Engelse ideeën en brachten een combinatie tot stand waarin door God geschonken, aangeboren zedelijke vermogens tezamen met verstandelijke inzichten verantwoordelijk waren voor een gelukkige samenleving. Geluk werd daarbij gedefinieerd als de staat van genoegende die het gevolg is van het juiste gebruik van redelijke en zedelijke vermogens.

De Nederlandse *philosophes* waren er in dit debat in geslaagd aannemelijk te maken dat een nieuwe morele burgercode conceptueel haalbaar was. Burgers waren in staat om de nieuwe idealen in praktijk te brengen en zo een bijdrage te leveren aan het geluk van de samenleving. Toch bleef de twijfel knagen of die combinatie van redelijke en zedelijke menselijke vermogens wel voldoende garantie bood voor deugdzaam gedrag. De opvattingen van Alexander Benjamin Fardon illustreren dit dilemma. Fardon, een Amsterdams koopman, rentenier en geroutineerd genootschapsdier, was een enthousiast prijsvraagdeelnemer. Hij won prijsvragen bij het Stolpiaansch Legaat, bij het Zeeuwsch Genootschap, bij de Hollandsche Maatschappij en bij de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen. Het centrale thema in zijn werk waren de ontwikkeling en prediking van de nieuwe burgeridealen. Hij zag bevordering van de nieuwe burgermoraal als een absolute noodzaak. Nog net niet bepleitte hij de oprichting van weer een nieuw genootschap, maar wel stak hij de draak met het feit dat zo veel gezelschappen verbetering van hun poëzie klaarblijkelijk belangrijker vonden dan verbetering van de maatschappij. Hij hoopte dan ook dat

van de menigte genootschappen in ons land, er veelligt wel één zyn zal, dat zich met dien taak belastte: het is te hoopen dat men er wel één zou vinden, wier Leden begreepen, dat het veel beeter is goede Burgers te maken, dan vaerzen te beschaven.¹²

Voor Fardon nu was het moeilijk voorstelbaar dat de mens uit eigen beweging altijd de keuze voor een zedelijk verantwoorde daad zou maken. Geloof in God, in het leven na de dood en een vorm van publieke godsdienstigheid waren daarom voor een deugdzaam samenleving onmisbaar:

De stelling dat de Deugd haar eigen loon is, en geen andere beweegreden behoeft dan 't geluk, dat zy, door haare beoeffening doet genieten, is dan de allerverderfelijckste, die

men voor kan draagen, indien zy dienen moet, om daardoor de leere eener wedervergelding na dit leven te weerspreken, terwyl zy ook tevens door de dagelyksche ondervinding en de beschouwing van den gewoonen loop der menschelyke zaaken genoegzaam wordt geloogenstrafd.¹³

De conclusie moet dan ook luiden dat noch de idee van de redelijke deugd, noch de aanname van een *moral sense* Nederlandse Verlichters er afdoende van heeft kunnen overtuigen dat deugd geen nadere stimulans nodig had. Kants categorische imperatief, die inhield dat de rede de mens als het ware dwong het goede te doen, kon op bijzonder weinig bijval rekenen. Zelfs ijverige apostelen van Kant, die hun hele leven aan de verspreiding van diens evangelie hebben gewijd, zoals de voormalige gereformeerde predikant Paulus van Hemert, waren niet geheel overtuigd van de toereikendheid van de categorische imperatief.

Wanneer we tenslotte de Nederlandse standpunten in het religie-deugddebat vergelijken met eveneens veelal gematigde posities die Verlichters elders in Europa innamen, blijkt het dus weinig verhelderend om de Nederlandse aarzelingen simpelweg als intellectueel onvermogen te bestempelen. Veel vruchtbaarder lijkt het de Nederlandse scepsis ten aanzien van de rationele deugd te verbinden met twee omstandigheden die typisch Nederlands waren. Allereerst waren er de zorg over de achteruitgang en de neiging om de als moreel gediagnosticeerde oorzaken een belangrijke rol toe te kennen. Bezorgdheid over zedenverwildering en achteruitgang was vanzelfsprekend geen uniek Nederlands probleem. In het Europese intellectuele debat waren klachten over morele corruptie en de teloorgang van deugd en eerlijkheid aan de orde van de dag. Daarbij werd veelal verwezen naar een vaag verleden waarin de deugd nog regeerde. In de Republiek daarentegen waren dit soort verwijzingen uiterst concreet: het deugdzame verleden zag men nog vlakbij, op een afstand van niet meer dan een paar generaties. Het rijk van de deugd was voor de Nederlandse intellectuelen geen mythe maar een nog bijna tastbare werkelijkheid. Het was de werkelijkheid van een kleine natie die onder Gods wonderbaarlijke leiding in verbijsterend korte tijd een indrukwekkende welvaart had bereikt, de toonaangevende mogendheid van Europa was geworden en cultureel de ene na de andere topprestatie had geleverd. In de Republiek was het dus in een recent verleden misgegaan en die direct zichtbare achteruitgang verleende het Nederlandse debat over het verband tussen godsdienst en deugd een scherpte en een onzekerheid die elders in deze mate niet voorkwamen.

Tegen radicale opvattingen was er nog een tweede barrière van meer praktische aard. Voor de paar denkers en dichters die wel durfden in te zetten op de absolute morele autonomie van de mens waren er waar weinig mogelijkheden om die gedachten uit te dragen. Al eerder is uiteengezet dat de markt voor lectuur in de Republiek te klein was om afwijkende opinies ruim baan te kunnen geven. Tijdschriften en genootschappen, de belangrijkste pijlers van de nieuwe communicatiegemeenschap, waren daarom gedwongen het juiste midden op te zoeken. Tekenend is het uitvoerige 'Bericht aangaande het atheïsme van professor Fichte en de bewegingen daardoor in Duitsland veroorzaakt', dat in het mengelwerk van de alleszins respectabele en zeker niet benepen orthodoxe *Nieuwe vaderlandsche bibliotheek* van 1800 was geplaatst. Daarin corrigeert de anonieme auteur zorgvuldig alle misverstanden rond het idealistisch stelsel van Fichte en stelt dat het onjuist zou zijn hem als een misdadiger aan te merken. Maar vervolgens wordt Fichte als een atheïst gebrandmerkt, van

wie ‘Kerk en Staat met recht kunnen eischen dat hij in openbaare geschriften de welgevoeglijkheid in acht neme’.¹⁴

De uitkomst van dit alles is een merkwaardige paradox. Terwijl de tolerantie in de Republiek, veel meer dan elders, ruimte schiep voor afwijkende opinies, maakten de marktverhoudingen het moeilijk om een forum te vinden waar ze ook konden worden uitgedragen. Alleen Franstalige geschriften die bestemd waren voor de internationale markt konden zich aan deze praktische restrictie onttrekken. Zo beperkte de schaal van Nederland uiteindelijk ook de bandbreedte van het Nederlandstalige intellectuele debat.

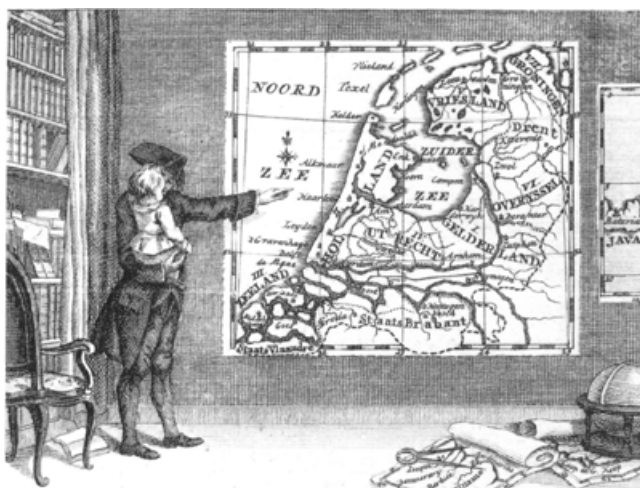
De oude en de nieuwe burger

De introductie van een nieuw, moreel georiënteerd en specifiek op de Nederlandse samenleving toegesneden burgerschapsideaal hield allerm minst in dat de meer traditionele invullingen van het begrip burgerschap hun geldigheid, aantrekkelijkheid of bruikbaarheid hadden verloren. Het verwarrende van de discussies is juist dat oud en nieuw onbekommerd naast elkaar bleven bestaan en dat zelfs allerlei overgangsvormen werden ontworpen zonder dat de deelnemers aan de debatten zich stootten aan de vele inconsistenties. Ook lijkt niemand zich geroepen te hebben gevoeld om een synthetische visie te ontwerpen waarin werd verantwoord welke plaats hierin toekwam aan oude en nieuwe concepties van de burger.

Een fraai voorbeeld van dit pendelen tussen traditie en vernieuwing is het denken van de veelzijdige publicist Johan Hendrik Swildens, een van de meer tot de verbeelding sprekende predikers van nieuwe idealen in de Republiek van deze tijd. Hij had bijvoorbeeld de hand in de publicatie van het belangrijkste manifest van de patriottenrevolutie van de jaren 1780-1787, de *Grondwettige herstelling* uit 1784, en ook de voorzet tot de Nederlandse *Verklaring van de regten van den mensch en burger* ten tijde van de Bataafse Revolutie tien jaar later, kwam voor zijn rekening. Swildens had ook manieren bedacht om zijn idealen onder het volk te brengen. Dankzij zijn connecties met de firma Koene aan de Amsterdamse Lindengracht, een geroutineerd producent van liedblaadjes en centsprenten, wist hij politieke en moraliserende liederen van eigen hand, getoonzet op bestaande wijsjes, in populaire volksliedboekjes opgenomen te krijgen:

Een braave Koopmans natie,
Te noemen vrek en lacie [lafaard],
Ei zeg eens, Heer van Statie
Is dit ook wel gedaan?
In ondeugd gantsch verzoopen
Zyn rang te kunnen koopen
De Deugd te laten loopen!...
Neen, dit moet anders gaan!

Is deze nieuwerwetse straatdeun moeiteloos te verbinden met een modern, de Republiek als geheel betreffend burgerschapsideaal, in zijn populaire *Vaderlandsch A B boek voor de Nederlandsche jeugd* (1781) projecteerde Swildens het moderne morele burgerschap met



*Neêrland is uw Vaderland. Veilig woont ge 'er in.
Als gij groot zijt, hebt gij dáár ook uw huisgezin.
Uit: J.H. Swildens, Vaderlandsch A-B boek voor de Nederlandsche jeugd, 1781.*

zoveel woorden in de stad en was de stad tegelijk de micro- en de makrokosmos van de samenleving: 'elke stad is als een groot huisgezin, waarin ieder arbeidzaam en vreedzaam moet leeven en alles willig doen, of laten, wat de Wetten gebieden, of verbieden'.

Het juridisch discours waarin de burger vooral als burger van de stad werd omschreven, bleef nog lang van betekenis. De stedelijke constituties werden pas gewijzigd toen onder Lodewijk Napoleon het land werd ingedeeld in gemeenten. Ook de klassieke visie dat het ware burgerschap tot uitdrukking kwam in het dragen van wapens - door Swildens met overtuiging aangehangen - zou nog tijdens de Bataafse Revolutie met enig succes worden gepredikt. Van groot belang was echter dat er naast het aloude exclusiverende, juridische concept van burgerschap nu een opvatting veld begon te winnen waarin burgerschap verbonden was aan morele kwaliteiten zodat het, althans in theorie, veel toegankelijker was geworden dan voorheen.

Dit morele burgerideaal was intussen ook gevoed door religieuze ontwikkelingen en door een nieuwe invulling die aan het begrip natie werd gegeven. Aan de religie en het natiebeseef zijn dan ook de volgende hoofdstukken gewijd.

Eindnoten:

- 1 *Hollandsche spectator*, nr. 37 (1732), 56.
- 2 *Philanthrope*, 1762, 322.
- 3 *Kosmopoliet*, 1776, 403.
- 4 *Menschenvriend*, 1793, 165.
- 5 *Rhapsodist*, 1773, 203-204.
- 6 Van Alphen, *Digitkundige verhandelingen*, 162.
- 7 *Denker*, 1767, 113.
- 8 Perponcher, *Rhapsodiën*, 1, 371.
- 9 *Philosooph*, 1767, 45-46.
- 10 *Arke Noachs*, 1800, 200.
- 11 Hennert, *Uitgelezene verhandelingen*, Voorrede.
- 12 *Verhandelingen Hollandsche Maatschappij*, 20, 2^e stuk, 379.
- 13 Fardon, *Wysgeerige verhandeling ter oplossing der vraage, Zyn 'er zedelyke daaden, tot dewelken 's menschen natuurlyke verplichting niet kan worden betoogd dan op grond van de onsterfelykheid der zielen*, aangehaald bij De Quay, *Genoegzaamheid*, 56.
- 14 *Nieuwe vaderlandsche bibliotheek*, 1800, 277.

12 Religie

In hun verzameling beschouwingen in verhaalvorm, *Brieven van Abraham Blankaart*, laten Betje Wolff en Aagje Deken hun held Blankaart een ‘Euangelische kuiëring’ maken door het kerkelijk Amsterdam van de late achttiende eeuw.¹ Blankaart is een zoeker. Zijn hele leven heeft hij geworsteld met de vraag welk kerkgenootschap nu eigenlijk het best bij de ware geest van het evangelie paste. Hij is dientengevolge een echte kenner van de Amsterdamse geloofsdiversiteit geworden en daarmee een ideale gids door kerkelijk Nederland. Op een winterse zondagmorgen begint Blankaart zijn wandeling bij de gereformeerde kerken. Amsterdam heeft er een fiks aantal: maar liefst acht grote kerken en twee kapellen. De Oude en de Nieuwe Kerk stammen uit de tijd van vóór de Opstand en zijn na 1578 aan de gereformeerden toebedeeld. In de zeventiende eeuw zijn er met de stadsuitbreiding nog een paar nieuwe bijgebouwd, zoals de Westerkerk en de Zuiderkerk. Met de Eilandskerk op het Bickerseiland kwam in 1736 aan de bouwwoede een eind. Alle richtingen binnen het gereformeerd protestantisme zijn in Amsterdam vertegenwoordigd: zowel de rekkelijke, liberale als de meer orthodoxe, precieze die beide teruggaan op zeventiende-eeuwse kerkelijke twisten. Blankaart stelt echter tot zijn genoegen vast dat het woord ‘ketter’ nog maar zelden van de Amsterdamse gereformeerde preekstoel gehoord wordt. Hij besluit zijn rondgang langs het gereformeerd protestantisme met een wandeling langs de kerkgebouwen van de kleinere kerkgemeenschappen, zoals de Waalse, officieel de Frans-gereformeerde kerk.

Blankaarts lange tocht langs de gebouwen van de bevoorrechte kerk is echter nog maar het begin van zijn wandeling. Amsterdam blijkt over meer niet-gereformeerde dan gereformeerde kerkgebouwen te beschikken. Eerst kuiert Blankaart langs de lutherse kerken, die prominente plekken in het stadscentrum innemen. Vooral de ronde Lutherse kerk aan de Haarlemmersluis is beeldbepalend voor het Amsterdam van de late achttiende eeuw. De zin van het naast elkaar bestaan van lutheranisme en calvinisme, beide loten van dezelfde reformatoische stam, ontgaat de tolerante Blankaart en brengt hem tot de verzuchting: ‘Wel, Lieve Heer, wat onderscheidt ons?’² Minder opvallend zijn de kerkgebouwen van de doopsgezinden. Blankaart draagt beide doopsgezinde richtingen, de zonisten en de lamisten, genoemd naar de gebouwen waar ze kerken, ook een goed hart toe. Net als de leden van de publieke kerk hopen ze immers ‘door de genade zalig te worden’. Aan de Herengracht treft Blankaart het kerkgebouw van de ‘Kwakers’ aan. Hun groepje is weliswaar klein, maar hij is ervan overtuigd dat ook zij het Koninkrijk der Hemelen zullen beërven. Het kerkgebouw der remonstranten, een vertimmerde hoedenmakerij aan de Keizersgracht, roept bij Blankaart gemengde gevoelens op. Aan de ene kant betreurt hij het onrecht dat deze gemeenschap is aangedaan, maar helemaal vertrouwen doet hij ze ook niet. Ze wekken immers de indruk

‘geen heel dulle liefhebbers van 't Kerkgaan te zijn’. Een bezoek aan de plaats van samenkomst van de hernhutters, een protestantse beweging die veel nadruk legde op de liturgie en haar hoofdkwartier in Zeist had, sluit de wandeling langs protestants Amsterdam af, maar het einde van Blankaarts kerkenpad is nog lang niet in zicht.

Ook de rooms-katholieken worden met een bezoek vereerd. Blankaart betreurt hun bijgelovigheid, maar omdat hij alle ‘welmeenende devote zielen voor waare Christenen houdt’ accepteert hij de katholieken uiteindelijk toch als medegelovigen. Hun werd in Amsterdam aan het eind van de achttiende eeuw dan ook geen strobreed meer in de weg gelegd, al was dat in de kleine steden en op het platteland nog wel eens anders. Er waren in Amsterdam maar liefst vijftien katholieke kerken, verzorgd door een grote variëteit aan priesterorden: dominicanen, augustijnen, franciscanen en karmelieten. Zelfs de jezuïeten waren er actief. Na 1730, toen ze in praktisch geheel Europa verdreven waren, bedienden de jezuïeten in Amsterdam nog steeds ongestoord hun twee staties. Officieel waren de katholieke kerken in de late achttiende eeuw nog steeds schuilkerken. Dat hield echter allerminst in dat het om kleine, onopvallende gebouwtjes ging. De meeste waren ruim bemeten en konden honderden kerkgangers bevatten. In de Hooiberg aan de Nieuwezijds Achterburgwal konden bijvoorbeeld zeshonderd bezoekers terecht en op de plek van de huidige Mozes- en Aäronkerk was in 1759 ook al een nieuwe monumentale katholieke kerk verzezen. Naast deze katholieke kerken waren er nog zeven gebouwen in gebruik bij de Oud-katholieken, volgelingen van de ideeën van bisschop Jansenius en in het begin van de achttiende eeuw van de Roomse Kerk afgescheiden.

Blankaart besluit zijn wandeling met een tocht langs de synagogen. Daarvan waren er drie, naast nog een aantal kleinere, zogenaamde bij-synagogen. De joden verschaffen Blankaart een ‘huiverende aandoening’ en met hen weet hij niet goed raad. De gereformeerde predikanten beschouwden de joden nog steeds als schuldig aan de dood van Christus. Blankaart hoopt op hun bekering en hun acceptatie maakt hij in de praktijk afhankelijk van de ‘Verlichting van hun Verstand’ en van bekering tot een ‘Christelijk hart’. Zijn gemengde gevoelens bij het zien van de synagogen hadden niet alleen religieuze achtergronden. In de neergaande Amsterdamse economie werden joden steeds meer beschouwd als buitenstaanders en als ongewenste vreemdelingen die een bedreiging betekenden voor de werkgelegenheid van de eigen bevolking. Vooral de joden van Oost-Europese afkomst waren hiervan het slachtoffer. Met de joden beëindigt Blankaart zijn wandeling. Amsterdam beschikte nog over een kleine keur aan exotische kerkgemeenschappen, vaak bestemd voor handelslui en zeelieden, zoals een Armeense gemeente aan de Krom Boomssloot en een Engelse episcopale kerk aan de Groenburgwal, maar daarvan rept hij niet.

Tolerantie

De wandeling van Blankaart was uniek en zou in geen enkele Europese achttiende-eeuwse metropool mogelijk zijn geweest. Praktisch alle geloven die in Europa te vinden waren, gaven in Amsterdam *acte de présence* en het is niet onwaarschijnlijk dat er meer zitplaatsen beschikbaar waren voor andersdenkenden dan voor lidmaten van de publieke kerk.

Die tolerantie had een lange traditie. Sinds 1579, toen daar bij de Unie van Utrecht de grondslagen voor waren gelegd, hadden zich echter nogal wat veranderingen voorgedaan.

In de zestiende eeuw had het Nederlandse tolerantiedenken zich nog beperkt tot gewetensvrijheid, al was dat in Europees perspectief revolutionair geweest. In de loop van de zeventiende en achttiende eeuw werden de mogelijkheden om andere godsdiensten dan de gereformeerde ook metterdaad uit te oefenen steeds verder verruimd. Een recht werd die vrije godsdienstoefening tot de Bataafse Revolutie echter nooit. Aanvankelijk waren de kerken van de dissenters niet als zodanig herkenbaar, al wist natuurlijk elke Amsterdammer wat er achter die onopvallende gevels gebeurde. Vanaf de tweede helft van de zeventiende eeuw kregen andersdenkenden meer ruimte en wisten ze soms zelfs met de opmerkelijke architectonische vormgeving van hun kerkgebouwen een stempel op de stad te drukken.

Tot ver in de achttiende eeuw was de Nederlandse tolerantiepraktijk nauwelijks een principiële en vooral een politieke kwestie geweest. De gereformeerden hadden er zich bij neer moeten leggen dat ze er nooit in zouden slagen het gehele volk tot de eigen kerk te bekeren. Daarvoor was hun positie getalsmatig te zwak en waren ze ook onderling te zeer verdeeld. Een gereformeerde staatskerk kon daarom niet ontstaan en verder dan de positie van bevoorrechte kerk hebben de gereformeerden het nooit gebracht. Diezelfde gereformeerden waren er tegelijkertijd voor verantwoordelijk dat een volwaardige tolerantiepolitiek evenmin mogelijk was. Daarvoor was hun positie, vooral in de stadsbesturen, veel te sterk. Die besturen bestonden lang niet altijd uit vrijzinnige geesten, zoals de traditie wil. Tot op het einde van de achttiende eeuw waren zelfs in het Amsterdamse stadsbestuur dogmatische scherpslijpers te vinden. Zacharias Alewijn bijvoorbeeld was een gerenommeerd Amsterdams regent die het tot president-schepen had weten te brengen. Daarnaast had hij grote literaire verdiensten. Hij was lid van vele genootschappen en stond te boek als een verdienstelijk dichter. Toch was hij een steunpilaar van de orthodoxie in de Socratische Oorlog en was hij een van de actiefste rechtzinnige pamflettisten.

Actieve vervolging van andersdenkenden was echter uitgesloten. De militaire greep van de stedelijke overheid op de samenleving was daarvoor te gering. In geval van stedelijke onlusten konden de stadsbesturen om de orde te herstellen alleen een beroep doen op de schutterij. Die was samengesteld uit de meer welgestelde inwoners van de stad en bij sociale of economische conflicten was haar betrouwbaarheid tamelijk groot en kon ze zonder risico's bij opstootjes worden ingezet. Wanneer godsdienst in het geding was, werd de situatie al snel explosief en nam de effectiviteit van de schutterij af. Schutters zouden dan bereid moeten zijn zich tegen geloofsgenoten te laten inzetten. De stadsbesturen onderkenden deze gevaren en waren bijzonder bedreven in het schikken en plooiën om rust en orde te bewaren zonder hun voornaamste politionele instrument tegen zichzelf in het harnas te jagen. De gereformeerde religie bleef echter de heersende en daarmee de onwrikbare steunpilaar van het politieke bestel van de Republiek van het *ancien régime*.

In de laatste decennia van de achttiende eeuw wint de ideële tolerantie het langzamerhand van de politieke en krijgt het Nederlandse tolerantiedenken een nieuwe signatuur. De gelijkstelling van alle godsdiensten, die bij de Staatsregeling van 1798 tot grondrecht werd, vindt in deze nieuwe tolerantie haar voorgeschiedenis. Het veranderende klimaat werd voor het eerst zichtbaar bij het debat over Voltaire's *Traité sur la tolérance* van 1763. Een Nederlandse vertaling verscheen het jaar erop - overigens niet in Amsterdam maar in Leeuwarden. Hoewel de Friese Staten het geschrift onmiddellijk verboden, waren er in 1774

al drie nieuwe Nederlandse vertalingen in omloop. Dat het denken over tolerantie veranderd was, valt af te lezen aan de reactie van de orthodoxie. Kampioen van deze richting was, tot aan zijn dood in 1805, de Utrechtse hoogleraar theologie Gisbertus Bonnet. Bonnet was een geleerd man die er herhaaldelijk blijk van had gegeven vertrouwd te zijn met het gehele spectrum van theologische discussies in de achttiende eeuw. Hij was bovendien een geoefend polemicus. Ook al was hij een zachtmoedig en toegankelijk mens, zijn hele leven zou hij op de bres staan voor de christelijke zuiverheid van het openbare leven. Tijdens zijn predikantschap in Rotterdam wist hij een poging van de katholieken om hun kerkgebouw te vergroten te verijdelen en als herder en leraar in Den Haag zat hij achter de zoveelste kruistocht van het consistorie tegen ‘de komediën, opera en andere ydelheeden in deze plaatze’. In 1766, vijf jaar na zijn benoeming tot hoogleraar en universiteitspredikant in Utrecht, wijdde hij zijn rectoraatsrede aan de tolerantie-ideeën van Voltaire. Daarmee nam hij de fakkel over van de zeventiende-eeuwse schatbewaarder van het calvinistisch erfgoed, Gisbertus Voetius. Toch was zijn benadering radicaal modern.

Bonnet accepteerde de grote variëteit in religieuze opinies, al bleef hij met Voetius van mening dat die verscheidenheid het resultaat was van de verdorvenheid van de menselijke natuur. Nieuw was dat hij niet langer de overheid opriep een heilstaat op gereformeerde grondslag te vestigen. De overheid had zijns inziens tot taak de rechtsorde te handhaven en diende daartoe ook verdraagzaam te zijn. Ook burgers onderling behoorden tolerantie te betrachten. De enige plek waar de kerk nog het recht had andersdenkenden te vervolgen was binnen de eigen kerkgemeenschap. Kerkelijke ambtsdragers hadden de plicht de eenmaal aangenomen leer zuiver te bewaren. Maar zelfs dit toch al rekkelijke standpunt werd ter discussie gesteld. Voor vele predikanten in de gereformeerde kerk, de Groningse hoogleraar H. Goodricke voorop, waren de belijdenisgeschriften geen geopenbaarde waarheid meer en dienden oprechte gelovigen zich open te stellen voor andersdenkenden, ook binnen de eigen kerk. Hier treft men de theoretische verantwoording aan voor Blankaarts blijde verzuchting dat aan de ketterjacht binnen de gereformeerde kerk gelukkig een einde is gekomen.

Voorstanders van principiële tolerantie kwamen er in de Republiek dan ook steeds meer. De rechtvaardiging van tolerantie zag er anders uit dan elders in Europa. Van Voltaire moesten de meeste Nederlanders bijvoorbeeld weinig hebben. Dat was niet omdat Voltaire zijn tolerantie baseerde op het natuurrecht, op grond waarvan elk individu het recht zou moeten hebben om zijn eigen geloof te belijden. Met het natuurrecht zelf hadden de Nederlandse deelnemers aan het debat geen enkele moeite. Per slot van rekening was een van de voornaamste verdedigers van dat idee, de Leidse hoogleraar Gerard Noodt, uit de Republiek zelf afkomstig. Waar ze bezwaren tegen hadden was het nogal theoretische karakter van de natuurrechtelijke argumentatie. Er waren hier immers geen mohammedanen, volgelingen van Confucius of boeddhisten die het recht opeisten hun eigen religie te belijden. Zelfs in Amsterdam waren alle geloven te herleiden tot de joods-christelijke traditie. Men verkoos daarom een pragmatische benadering waarbij die joods-christelijke traditie het uitgangspunt was.

Voor verdraagzame Nederlandse intellectuelen stond het aan de vooravond van de revolutie buiten kijf dat de tolerantie van de burgerlijke overheid inzake godsdienst geen grenzen hoorde te kennen. Maar eigenlijk zou er ook binnen de kerken absolute verdraag-

zaamheid moeten heersen. Sterker nog, een publieke kerk zou alleen recht van bestaan hebben wanneer alle christelijke kerkgenootschappen daarin op zouden gaan. Op het eerste gezicht vertoont dit pleidooi voor een brede volkskerk waarin voor alle protestantse variëteiten plaats moest zijn, een grote overeenkomst met de idealen van de remonstranten zo'n anderhalve eeuw eerder. In de vroege zeventiende eeuw waren concepten als kerk, staat en samenleving echter nog maar moeilijk analytisch van elkaar te scheiden of lagen ze direct in elkaars verlengde. Aan de vooravond van de revolutie waren, zoals we gezien hebben, staat en samenleving zelfstandige noties met een eigen dynamiek en een eigen werkingsgebied geworden. Een belangrijk gevolg was dat verdraagzaamheid geleidelijk haar oorspronkelijk christelijke connotaties verloor en zich tot een maatschappelijke deugd kon ontwikkelen. Verdraagzaamheid was daarmee tot morele imperatief geëvolueerd en kreeg naast bijvoorbeeld spaarzaamheid en gematigdheid een plaats op het palet van maatschappelijke deugden dat in de ogen van verlichte tijdgenoten onmisbaar was geworden in een commerciële en steeds heterogener verstedelijkte samenleving. Nog veel belangrijker was dat zo het klassieke burgerschapsideaal los was geraakt van zijn religieuze verankering. Immers, in de samenlevingsordering van het *ancien régime* - zelfs in de Republiek met haar grote feitelijke vrijheid - was religie een uitsluitingsgrond voor veel met het burgerschap verbonden rechten geweest. Niet-gereformeerden konden immers geen overheidsfuncties bekleden. De nieuwe burgerschapsdefinitie was echter religieus inclusief en kon zelfs als moreel hoogwaardiger dan de oudere omschrijvingen gelden. Immers, niet meer het lidmaatschap van een kerkelijke gemeenschap, maar maatschappelijke deugden waren de toelatingsgrond voor het nieuwe burgerschap geworden.

Ook al kon nu de gehele christenheid aanspraak maken op het nieuwe burgerschap of, nog sterker, diende ze hiertoe te worden uitgenodigd, ten aanzien van de katholieken bleef een zekere ambivalentie bestaan. Abraham Blankaart mocht katholieken dan wel als loten aan dezelfde joods-christelijke stam beschouwen, dat neemt niet weg dat juist het achttiende-eeuwse denken het katholicisme met een steeds zwaardere hypotheek belastte. Voltaire was daarin met zijn 'écrasez l'infâme', met zijn kruistocht tegen het Franse katholicisme voorgegaan en op dat punt waren Nederlandse protestanten zijn trouwste discipelen. De bezwaren tegen het katholicisme zoals die hun neerslag vonden in de tijdschriften waren tweeledig. Allereerst zag men het katholicisme als de ideale voedingsbodem voor bijgeloof en volgens het rationele protestantisme was bijgeloof het product van 'vrees en onkunde'. En het onderwijs- en opvoedingsoffensief dat zo nauw met het nieuwe burgerideaal verbonden was, had nu juist de bestrijding van onkunde en angst als voornaamste doel. Het katholicisme werd op die manier de tegenpool van het verlicht protestantisme, dat door zijn aanhangers graag als de redelijkste van alle godsdiensten werd aangeprezen. Het tweede bezwaar was dat het katholicisme de bakermat was van de inquisitie. Dat was op zichzelf al ernstig genoeg, maar bovendien vormde het daarmee een ernstige belemmering voor het vrije onderzoek. Katholicisme en vooruitgang waren eigenlijk fundamenteel onverenigbaar, want

waar bloeit de Kennis, de Geleerdheid, en de Weetenschappen in 't algemeen, meer dan in de Roomsche landen, waar de Inquisitie heerscht, of Geestelyke- en Wereldlyke goedkeuring der werken nodig zyn, dan in zodanige Protestantsche Landen, waar in alle

vernuften meer of min de teugel gevierd word? De waare Christelyke Godsdienst, de Zedekunde, de Waarheid der Historie, het geluk van den Staat, men zwygt de vryheid van 't Volk, en al wat daar aan kleefd, gelyk inzonderheid de Koophandel en de Scheepvaart is, worden die gevonden of bloeijen die meer in Italië of Spanje, dan onder de Protestanten?³

Katholicisme en protestantisme groeiden zo uit tot de representaten van radicaal tegengestelde maatschappijtypen. Het discours tegen het katholicisme had daarmee een dubbele functie gekregen: het bevestigde met nieuwe, verlichte argumenten een traditioneel religieus vooroordeel, en het schiep tegelijkertijd een duister repoussoir waartegen het verlichte ideaal van een burgerlijke samenleving van Nederlandse snit kon worden afgezet: deugdzaam, vooruitstrevend in wetenschap en kennis, welvarend en vooral protestants. Dit antikatholieke vertoog zou van immense betekenis blijken. Na een korte episode ten tijde van de Bataafse Revolutie waarin katholieken en protestanten broederlijk hun triomf beleefden, zouden katholieken ondanks hun volgens de nieuwe grondwetten formeel gelijke positie, al spoedig weer als tweederangsburgers worden beschouwd.

Tussen rede en openbaring

De ontwikkelingen op het tolerantiefront waarbij (protestants) christendom en maatschappelijke deugd in elkaars verlengde werden geplaatst, spoorden uitstekend met de veranderende opvattingen op het gebied van het theologisch denken. Op het eerste gezicht is van een grote vernieuwing in de achttiende eeuw geen sprake geweest. Nederlandse theologen hielden hun vak goed bij en de tijdschriften bespraken elk nieuw werk, maar veel verder dan wat radicale vakgenoten meer dan een eeuw eerder al hadden beweerd, was men niet gekomen. Zo predikten vertegenwoordigers van de theologische voorhoede als Jan Konijnenburg, hoogleraar aan het Remonstrants Seminarie te Amsterdam, compromissen tussen theologie en filosofie en tussen theologie en natuurwetenschap die grote gelijkenis vertoonden met de schikkingen die rond 1700 al waren bereikt, aan het einde van de heftige debatten over de filosofieën van Descartes en Spinoza.

Deze in de Nederlandse Republiek rond 1800 zo invloedrijke compromistheologie kan in feite goeddeels op het intellectuele conto worden geschreven van Herman Alexander Röell, hoogleraar filosofie aan de universiteit van Franeker, en Salomo van Til, theologieprofessor aan de universiteit van Leiden. Van Til en Röell hadden de goddelijkheid van Christus verdedigd, het idee van de drie-enigheid bevestigd en ze hadden zich verzet tegen zowel radicale cartesianen als spinozisten. Tegelijkertijd hadden ze een grote autoriteit voor de menselijke rede geclaimd, ook in theologische kwesties. Ze hadden betoogd dat de Bijbel een redelijk geschrift bij uitstek was en dat het christendom de redelijkste van alle godsdiensten was. Interpretatieverschillen behoefden daarom niet meer met behulp van geloofsdwang uit de weg te worden geruimd, maar konden in debat, op grond van redelijke argumenten worden opgelost.

Het compromis tussen natuurwetenschap en religie was de verdienste geweest van Bernard Nieuwentyt, burgemeester en stadsdokter in Purmerend. Zijn verdediging van de natuurwetenschap was op de experimentele traditie van Isaac Newton gebaseerd.

Nieuwentyt wenste de beoefening van de natuurwetenschap tot een acceptabel bedrijf te maken, zelfs in kringen die een letterlijke interpretatie van de Bijbel voorstonden. In een reeks publicaties, met als kroon op het werk *Het regt gebruik der wereltbeschouwingen* (1715), had Nieuwentyt betoogd dat de resultaten van het moderne natuuronderzoek in overeenstemming waren te brengen met de Bijbel. Hiermee wilde hij het beroep ontkrachten dat veel auteurs van ‘atheïstische’ publicaties van cartesiaanse en spinozistische signatuur op het gezag van de natuurwetenschap deden. De resultaten van het moderne natuuronderzoek, zo betoogt Nieuwentyt, bekrachtigden juist de bijbelse inzichten.

Ook al was er dan van een wezenlijke vernieuwing van de inzichten geen sprake, van immense betekenis is geweest dat de stellingen van Röell, Van Til en Nieuwentyt, die aan het begin van de eeuw internationaal nog als uiterst radicaal waren beschouwd en slechts geaccepteerd waren door een kleine elite, aan het einde van de eeuw gemeengoed werden. De remonstranten en de linkervleugel van de doopsgezinden gingen hierin voorop. Typerend in dit verband is dat de doopsgezinden de beoefening van de natuurwetenschappen al vroeg op het programma van hun theologische opleiding hadden gezet. Ook waren de doopsgezinden gangmakers van het proces in natuurwetenschappelijke genootschapsvorming. Na de eeuwhelft namen de gereformeerden de fakkel over en rond 1800 was het leeuwendeel van de gereformeerde predikanten in hun opleiding vertrouwd gemaakt met de inzichten rond de geldigheid van redelijke aanspraken en het godewelgevallig karakter van het natuurwetenschappelijk onderzoek. Met behulp van klassieke leerboeken als de *Primae lineae theologiae naturalis theoreticae* (1756) van de Leidse hoogleraar Johan Lulofs werd in de gereformeerde middenorthodoxie het primaat van de menselijke rede definitief gevestigd. Het protestantisme werd daarmee stilzwijgend uitgeroepen tot de godsdienst die het best aangepast was aan de noden en mogelijkheden van de menselijke natuur. De zogenaamde fysicotheologie, die het resultaat was van deze verzoening van theologie en natuurwetenschap, won zoals we in hoofdstuk 7 al hebben gezien geweldig aan respectabiliteit in gereformeerde kring dankzij de *Katechismus der natuur*, de bestseller van dominee J.F. Martinet. Het succes van dit werk bewijst hoezeer er in gereformeerde kring behoefte bestond aan zo'n populariserende verzoening van geloof en wetenschap. Martinet bood zijn lezers een optimistisch wereldbeeld aan, waarin de schepping was ingericht op basis van harmonie en doelmatigheid. In zijn voorwoord maakte hij zijn gereformeerde medegelovigen duidelijk dat ware godsvrucht niet zonder natuurwetenschappelijk onderzoek kon:

daar God het eerste en laatste einde in alle onze naspooringen behoort te zyn, zult gy, myn vermaan volgende, uit zyne Werken ontdekken deszelfs verheevenste denkwijze, met de edelste en grootmoedigste oogmerken die niet alleen bestendig op het groot en algemeen welzyn der Waereld, maar ook op het byzonder geluk van ieder Schepsel doelen en uitloopen.⁴

Rond 1800 beleefde de fysicotheologie haar hoogtepunt. Onbetwiste goeroe van de beweging was toen de Groningse predikant J.A. Uilkens, die Martinets geschriften moderniseerde en van nieuwe voorbeelden voorzag, maar ook zelf werk publiceerde gericht op elke mogelijke doelgroep: natuurcatechismussen voor vrouwen, voor kinderen, voor minver-

mogenden, voor op school en voor in de kerk. Telkens hamerde hij op het aambeeld van de doelmatigheid van de schepping. Immers,

't is goed naar de kerk gaan om daar God te leeren kennen en te dienen: maar 't is evenzeer goed, noodzakelijk en pligtmatig, God in de natuur op te merken, te bewonderen en te verheerlijken. Daarin toch doet Hij zich kennen als goed, wijs en almachtig.⁵

Hoezeer de gereformeerde orthodoxie was meegegaan in de receptie van de rationalistische theologie blijkt ook uit de geschriften van de al eerder genoemde Bonnet. Niet alleen Bonnets ideeën over tolerantie weken sterk af van die van zijn zeventiende-eeuwse voorganger Voetius, ook diens opvattingen over de reikwijdte van de rede waren door hem flink opgerekt. Volgens Voetius was de rede tot niets in staat, verduisterd als deze was door de erfzonde. Alleen geholpen door de Bijbel en gesteund door de Goddelijke genade was de mens in staat juiste kennis over God en Zijn schepping te verwerven. Bij Bonnet waren echter niet meer geloof en openbaring, maar rede en openbaring elkaars correlaten geworden. Op het zo cruciale punt van de verhouding tussen geloof en rede stemden de orthodoxe opvattingen dus in principe overeen met de meer radicale, en deze convergentie had tot gevolg dat rond 1800 gematigdheid en het theologische midden als het ware het handelsmerk van de meeste predikanten waren. De stromingen binnen de gereformeerde kerk, die elkaar dertig jaar eerder in de Socratische Oorlog nog naar het leven hadden gestaan, neigden nu naar een koers van verzoening waarin datgene wat hen verenigde belangrijker was dan wat hen scheidde. Karakteristiek is dat de voetiaanse Bonnet en de remonstrantse hoogleraar Paulus van Hemert na een felle twist over de reikwijdte van de rede elkaar weer vonden in de verdediging van het christendom. Van Hemert, een enthousiast propagandist van het kantianisme, was minstens mede zo gecharmeerd van Kant omdat diens opvattingen zo nuttig waren bij het 'voortplanten van begrippen, die aan het ongeloof en de loszinnigheid onzer eeuw den doodsteek dreigen'.⁶

Bonnet en Van Hemert waren in de Republiek de flankverdedigers van een omvangrijk leger apologeten dat elke aanval op het christendom meteen probeerde te keren. Met dat doel was in 1785 zelfs een speciaal Haagsch Genootschap ter Verdediging van de Christelijke Godsdienst opgericht, dat bij de publicatie van elk godsdienstondermijnd geschrift een prijsvraag voor de weerlegging ervan uitschreef. En het was niet de enige wachter op Zions muren. Teylers Godgeleerd Genootschap liet zich evenmin onbetuigd en zelfs de grote geleerde genootschappen schreven bij tijd en wijle prijsvragen op dit gebied uit. Het ging bij deze alom gedeelde afkeer van scepticisme, deïsme en atheïsme niet zozeer om de filosofische vooronderstellingen ervan als wel om de vermeende consequenties. Zojuist zagen we al dat zelfs voor de zeer vrijzinnige Van Hemert ongeloof en loszinnigheid op één lijn lagen. Geloofsafval was dus een onmiddellijke bedreiging voor het morele herstel van de Republiek.

De vraag rijst hoe concreet de vijand was tegen wie al deze apologetische activiteit gericht was. Hoe groot was de groep radicale vrijdenkers in de Republiek nu eigenlijk? Waren er binnen de Nederlandse samenleving echt individuen of zelfs groepen te vinden die uiterst heterodoxe denkbeelden koesterden of bestreden al die nijver schrijvende predikanten slechts fantomen? Het Nederlandse filosofisch radicalisme van de late zeventiende

eeuw mag dan inmiddels onomstreden zijn, het is tot nu toe bijzonder moeilijk gebleken personen van vlees en bloed te vinden met wie die stelling voor de late achttiende eeuw kan worden onderbouwd. In hoofdstuk 8 is de vergeefse kruistocht van Kinker al ter sprake gekomen. Deze Amsterdamse literator moest rond 1810 teleurgesteld constateren dat zijn poging om in Nederland een kantiaanse beweging te vestigen definitief was mislukt. Kants ideeën waren in betrekkelijk brede kring bekend maar het aantal werkelijke aanhangers was miniem. Hetzelfde lijkt a fortiori te hebben gegolden voor twee andere belangrijke vertegenwoordigers van het internationale religieuze radicalisme: Joseph Priestley en Thomas Paine. Priestley, een vooraanstaand chemisch onderzoeker die we eerder zijn tegengekomen als de eerste die een scherp onderscheid maakte tussen burgerlijke en politieke vrijheid, was tevens de auteur van enkele radicale geschriften over godsdienstige kwesties. Hij beschouwde zichzelf als een oprecht christen, maar in zijn pogingen het christendom van allerlei latere verbasteringen te zuiveren, trapte hij op de ene na de andere teen van het protestantse establishment. Zo bestreed hij bijvoorbeeld de goddelijkheid van Jezus. Tegelijkertijd was hij ervan overtuigd dat het einde der tijden nabij was. Met zijn mengeling van rationele en irrationele opvattingen plaatste hij zich in ieder geval buiten de protestantse orthodoxie. Van Priestley's hoofdwerk, de *History of the corruptions of christianity* (1782), zag in 1784 een al spoedig verboden Nederlandse vertaling het licht. Deze werd aanleiding tot een felle pennenstrijd waarin een indrukwekkend cohort van Priestley-bestrijders aantrad, en bij een pennenstrijd bleef het niet. Wanner, de Dordrechtse drukker van de vertaling, werd met een forse geldboete bestraft en door het gedurig stoken van de Dordtse predikant Van Rhijn tot de bedelstaf gebracht. Tot in de Hollandsche Maatschappij der Wetenschappen keerde de stemming zich tegen Priestley, en het voorstel om hem tot lid te benoemen - uiteraard niet op grond van zijn theologische of politieke geschriften maar als blijk van erkenning voor zijn chemisch onderzoek - leidde tot een heuse *cause célèbre*. Het voorstel werd uiteindelijk geaccepteerd, maar er is geen sprake van dat zich in Nederland een groep Priestley-discipelen zou hebben gevormd. De angst voor de ontvankelijkheid van zijn ideeën was feitelijk ongegrond maar is tekenend voor de kracht van het vervalsyndroom.

Nog veelzeggender is het gebrek aan enthousiasme voor Tom Paine's *Age of reason* in 1798. Paine was een alom bekend en gevreesd radicaal auteur. Met zijn *Common sense* had hij het debat over de Amerikaanse onafhankelijkheid een beslissende wending gegeven. Zijn *Rights of man* vormde een focus voor de Franse discussies over de rechten van de mens. In the *Age of reason*, voltooid tijdens zijn gevangenschap in het Luxembourg in Parijs, nam Paine afscheid van alle gevestigde religies en probeerde hij de betekenis van de christelijke traditie terug te brengen tot een beperkt aantal axioma's. Hij geloofde in het bestaan van God, in het leven na de dood, in de gelijkheid van de mens en hij was ervan overtuigd dat een zorgvuldige handhaving van de christelijke deugden garant stond voor een gelukkige samenleving. Paine's persoonlijke geloofsbelijdenis bracht overal in Europa de pennen in beweging en het merendeel ervan was in vitriool gedoopt. Medestanders vond hij maar weinig. In de Republiek was het niet anders. Wel zagen in 1798 maar liefst twee vertalingen het licht. Maar ook tegen Paine gerichte pamfletten werden snel vertaald. De reacties in de tijdschriften waren vrijwel zonder uitzondering negatief. Zelfs de vrijzinnige *Vaderlandsche letter-oefeningen* kon niets met *Age of reason* aanvangen. Ofschoon diverse weerleggingen het

bestaan van een painiaanse vijfde colonne suggereren, kunnen de aanhangers die de pen voor hem opnamen op de vingers van één hand geteld worden. Als zijn werk grote aftrek vond, lijkt dat eerder uit nieuwsgierigheid - Paine was tenslotte een beroemdheid - te zijn voortgekomen dan uit geestverwantschap.

De privatisering van de religie

In de discussies tussen historici over de relatie tussen wetenschap en theologie in de vroegmoderne tijd heeft bijna zonder uitzondering de nadruk op het gespannen karakter van die verhouding gelegen. Nog steeds is de visie dominant dat Reformatie, Wetenschappelijke Revolutie en Verlichting sleutelfasen waren in een scepticistische traditie die begint bij Erasmus en via Spinoza, Bayle, Hume en d'Holbach tot aan Darwin en verder loopt. Ook al is die these voortdurend genuanceerd en van steeds meer kanttekeningen voorzien, nog altijd luidt het grondthema van de geschiedschrijving dat zich in de zeventiende en achttiende eeuw een Europees drama voltrekt waarin steeds meer intellectuelen vraagtekens zetten bij een door bovennatuurlijke verschijnselen bepaald wereldbeeld.

De nadruk op de spanning tussen geloof en wetenschap is bijzonder effectief geweest bij het ordenen en interpreteren van de intellectuele geschiedenis. De verleidelijke eenvoud van deze these heeft echter ook duidelijke nadelen. Ze levert een vooral eendimensionaal beeld op dat het zicht op andere ontwikkelingen belemmert. Zo is er bijvoorbeeld nooit sprake geweest van een gesloten front van wetenschappers tegen theologen; het waren maar een paar wetenschappers en een handvol theologen die de discussie vuur en vlam hebben verschaft. De meerderheid putte zich juist uit in pogingen om beide kampen te verzoenen. Het werk van Nieuwentyt, Martinet en Uilkens en hun buitenlandse voorbeelden illustreren die behoefte in ruime mate. Bovendien blijft, zoals eerder al is betoogd, een onversneden atheïsme tot aan d'Holbach een schaars artikel. Veel belangrijker echter is dat in de zeventiende en achttiende eeuw, zoals we nu al een aantal malen hebben gezien, secularisering zelden de inzet van het debat is geweest. Scepticisme en ongeloof waren in de ogen van velen ongewenste bijproducten van de nieuwe rationele systemen.

De op secularisering gefixeerde visie heeft er voor gezorgd dat verzuchtingen over de schadelijkheid van atheïstische denkbeelden, ook als ze afkomstig waren van radicale deelnemers aan de debatten, zelden serieus zijn genomen. Ze werden hoogstens als bewijs gezien dat de radicalen eigenlijk niet voor hun denkbeelden konden uitkomen. Beducht als ze waren voor hun veiligheid zouden ze rookgordijnen van rechtzinnigheid hebben opgetrokken. Nu zou het niet verstandig zijn om de risico's, verbonden aan het uitdragen van tegendraadse opinies, te onderschatten. Toch is het de moeite waard de fideïstische uitlatingen van de deelnemers aan het radicale debat nu eens ernstig te nemen. Dergelijke ontboezemingen maken duidelijk waarom al die Nederlandse zeventiende- en achttiende eeuwse filosofen en theologen, zelfs die van radicale snit, zo'n groot belang aan de godsdienst bleven toekennen.

De positie van de godsdienst was in de Republiek een fundamenteel andere dan elders in Europa. Ook al had de Reformatie een einde gemaakt aan de eenheid van het middeleeuwse christendom, de meeste Europese staten waren er op de een of andere manier in geslaagd de religieuze eenheid in hun territoria te herstellen. In het Duitse Rijk was dat

gebeurd door de vorst het recht te geven de religie te kiezen; andersdenkenden dienden in de gelegenheid te worden gesteld het gebied te verlaten. In Frankrijk werden de protestanten - en ook katholieken met afwijkende opvattingen - te vuur en te zwaard bestreden. De climax van deze politiek was de herroeping van het Edict van Nantes en de hiermee samenhangende vervolging van de jansenisten ten tijde van Lodewijk XIV. In Engeland was de anglicaanse kerk de staatskerk. Alleen in de Republiek had herstel van de religieuze eenheid nooit een kans gekregen en was een politiek compromis noodzakelijk geworden. Dit compromis had overigens het voortwoekeren van religieuze twisten allerminst kunnen voorkomen. Religie bleef daarmee een geschilpunt, een gevaarlijke twistappel die zich makkelijk met andere politieke kwesties verbond, met name in tijd van oorlog - en tot het midden van de achttiende eeuw zijn er maar weinig jaren geweest waarin de Republiek niet in oorlog was.

Religie was dus explosief materiaal in de Nederlandse politieke en maatschappelijke verhoudingen; het was zaak er voorzichtig mee om te gaan. De overheid deed dit door een - beperkte - tolerantie te praktiseren. Sommige denkers verwachtten het heil van wetenschap en geleerdheid. In dit licht moeten de inspanningen van Nederlandse cartesianen als Lodewijk Meijer en Spinoza worden gezien. Meijer was bijvoorbeeld bereid de cartesiaanse methode ook op de religie toe te passen, een procédé waar Descartes zelf zich tot het uiterste tegen was blijven verzetten. Het gaat echter niet aan Meijer simpelweg als een religieus scepticus af te schilderen. Daarvoor waren zijn motieven veel te gecompliceerd. Meijer wenste ook een eind te maken aan de religieuze verdeeldheid. In zijn *Philosophia sacrae scripturae interpretis*, clandestien gepubliceerd in Eleutheropolis (=Amsterdam) in 1666 (een Nederlandse vertaling verscheen een jaar later) constateerde hij dat de theologie als wetenschap in grote problemen verkeerde. Hij stelde daarom voor de gangbare bijbelinterpretaties nu eens als cartesiaans filosoof te lezen. Zijn conclusie was voorspelbaar: de Bijbel zat vol met tegenstrijdigheden en ongerijmdheden en het zou een schande zijn de Schepper te betichten van het auteurschap van zo'n inconsequent geschrift. Op grond van dergelijke uitspraken is het niet moeilijk Meijer als scepticus te kwalificeren. Scepticisme was echter niet Meijers doel. Pas op basis van de cartesiaanse methode, zo meende hij, zou een wetenschappelijk onomstreden theologie kunnen worden ontwikkeld die een eind zou maken aan de schadelijke religieuze verdeeldheid in de Republiek.

Spinoza's drijfveren waren even gecompliceerd. Maar ook zijn *Tractatus theologico-politicus* kan moeiteloos worden gelezen als een pleidooi voor een politiek en religieus harmonische gemeenschap waarin voor alle individuele godsdienstige overtuigingen ruimte was, zonder dat de eendracht in gevaar zou komen.

In de tweede helft van de achttiende eeuw gaat die bezinning op de maatschappelijke betekenis van religie door. Diagnoses, remedies en vooral het begrippenapparaat waarmee het debat vorm krijgt, zijn inmiddels echter grondig gewijzigd. Staat en samenleving worden nu als gescheiden systemen opgevat. Bovendien is religie niet meer de alom gevreesde splijtzwaam in een Republiek die van crisis naar crisis wankelt. Zeker in de tweede eeuw helft is godsdienstige verdeeldheid geen brandende kwestie meer, noch in Europa noch in de Republiek. Voor velen, Betje Wolffs romanheld Abraham Blankaart voorop, zou de publieke kerk eigenlijk ruimte moeten bieden aan alle mogelijke varianten van de christelijke religie. Van de godsdienst werd nu een oplossing verwacht voor andere problemen.

Allereerst was er de vraag naar een nieuwe ethiek voor de moderne, commerciële, open stedelijke samenleving, een ethiek die een religieuze rechtvaardiging zou kunnen verschaffen voor de veel meer individueel gerichte, morele definities van burgerschap. In de tweede plaats verwachtten velen van de godsdienst een oplossing voor het vraagstuk van de achteruitgang van de Republiek. Anderen twijfelden. In welke vorm moest de godsdienst dan een bijdrage leveren aan de bestrijding van maatschappelijke kwalen? Was de religie überhaupt wel bij machte grondstoffen te leveren voor nieuwe sociale idealen?

Van oudsher had men de heersende gereformeerde kerk als leverancier voor en waakhond van maatschappelijke doelen gezien. De gevestigde protestantse religie was immers onderdeel van de zichtbare politieke orde. Ze maakte deel uit van het publieke bestel van het *ancien régime* en was dus bij uitstek het instrument om nieuwe sociale normen te introduceren. Voor mensen als Blankaart was het daarom duidelijk dat wanneer eenmaal de theologisch-dogmatische positie van die publieke kerk zo was opgerekt dat alle christenen daarin een plaats konden vinden, een stevige grondslag voor een nieuwe burgerlijke samenleving zou zijn gelegd. Zo simpel was dat echter in de tweede helft van de achttiende eeuw niet meer. Daarvoor waren de verhoudingen tussen de verschillende religieuze groepen te zeer geconsolideerd en gehiërarchiseerd. De verklaring voor die verstarring van de verhoudingen moet in het overheidsbeleid worden gezocht.

Praktisch alle lokale besturen in de Republiek waren er in geslaagd de armenzorg tot een kerkelijke aangelegenheid te maken. Ze hadden daarvoor een nagenoeg uniforme stelregel ontwikkeld: iedere gezindte diende voor zijn eigen armen te zorgen en degenen die nergens bij behoorden werden als stadsarmen beschouwd en waren de verantwoordelijkheid van de stedelijke armenkas. Het ging de overheid daarbij niet om een verkapte vorm van protestantisering. Het ging haar om het beheersbaar maken van een sociaal probleem, overigens zonder daarbij aan invloed in te moeten boeten. Want tegelijkertijd slaagde zij erin haar greep op de kerken te versterken. In praktisch alle kerkenraden en opzienerscolleges nam de invloed van de stadsbesturen toe. Ook de financiële bevoegdheden van kerkelijke organisaties werden ingeperkt en tenslotte kwam het recht van benoeming van nieuwe voorgangers, in welke kerkgemeenschap dan ook, vast in handen van de overheid.

Deze toenemende overheidsbemoeyenis met alle religieuze gezindten hield enerzijds een element van erkenning in, maar bleek tegelijkertijd een proces van segregatie en hiërarchisering in de hand te werken: omdat ze *de facto* andere religies naast zich moest dulden, kreeg de gereformeerde kerk het alleenrecht op de publieke uitoefening van de godsdienst en werd ze geïntegreerd in de politieke orde van het *ancien régime*. Voor de andere religies gold dat, in ruil voor acceptatie, hun godsdienstig-ceremonieel handelen zich in beslotenheid diende te voltrekken. Voor lutheranen en joden werd een uitzondering gemaakt. Niet omdat ze aanspraak konden maken op een speciale religieuze positie of omdat ze economisch van zo groot belang waren. Lutheranen en joden, en ook bijvoorbeeld Armeniërs, werden beschouwd als niet-Nederlanders die op grond van het vreemdelingenbeginsel het recht hadden hun godsdienst in het openbaar te belijden. Schuilkerken hoefden ze daarom niet te bouwen. Doopsgezinden, katholieken en remonstranten, die als inwoners van de Republiek golden, moesten dat wel. En zelfs die beperkte religieuze erkenning had een maatschappelijke prijs. In de achttiende eeuw had het van oorsprong religieus geïnspireerde onderscheid tussen publiek en privé steeds meer expliciete politieke, juridische en eco-

nomische dimensies gekregen. Was in de zeventiende eeuw een katholieke regent of een doopsgezinde zakkendrager geen uitzondering, in de achttiende eeuw werd de gereformeerde religie een privilegiërend principe bij uitstek en was het onderscheid tussen eersten tweederangs burgers onwikbaar geworden. Dat gold zelfs aan de universiteit: niet voor niets moest de katholieke medicus Gerard van Swieten, een van Boerhaaves meest veelbelovende leerlingen, halverwege de achttiende eeuw de wijk nemen naar het Habsburgse Wenen om aan een fatsoenlijke hoogleraarsbetrekking te komen; in Leiden stond religieuze overtuiging een dergelijke benoeming in de weg. Dat gold eveneens in het weeshuis: alleen lidmaten van de gereformeerde kerk kregen een uitzet mee bij hun vertrek uit de inrichting.

Een verbreding van de theologisch-dogmatische grondslag van de gereformeerde kerk zou daarom slechts een partiële oplossing voor dit probleem van fundamentele religieuze discriminatie hebben kunnen betekenen. De oplossing die vanaf het midden van de eeuw in de Republiek besproken werd, kende dergelijke beperkingen niet. Kern van de gedachtevorming was de verplaatsing van het zwaartepunt van de religie van de publieke naar de privé-sfeer. Tot dan toe was de keuze voor een bepaalde belijdenis een publieke daad geweest, ook al moest die in het verborgene plaatsvinden. In de loop van de achttiende eeuw neigden echter steeds meer theologen ertoe om die keuze als een aangelegenheid van het privé-geweten van de burger te beschouwen, die maatschappelijk geen consequenties behoorde te hebben. Helemaal origineel was deze gedachte niet. Met name in bevindelijke en piëtistische kring, de vleugel van de gereformeerde kerk die wel wordt aangeduid als de Nadere Reformatie, had men altijd al weinig fiducia in de publieke rol van de godsdienst gehad. Dat de gereformeerde kerk publieke kerk was had immers niet kunnen verhinderen dat dronkenschap, katholicisme, hoererij, zondagsontheiliging en andere vormen van zonde welig tierden. Het enige wat telde in de ogen van de Nadere Reformatoren was het hart van de vromen en alleen dankzij hun door de genade verrichte inspanningen was Gods eindoordeel over de zondige Republiek nog even opgeschort.

Verlichte theologen deden met de scheiding publiek-privé iets geheel anders. Door de godsdienst in de harten van individuen te lokaliseren, hieven zij in feite de religieuze grondslag voor maatschappelijke discriminatie op. Zo kon een geheel nieuw en groot potentieel aan talent, dat tot dan toe nooit een kans had gekregen, worden aangeboord. Nog belangrijker was dat de rol die aan de godsdienst was toegekend bij de instandhouding van de maatschappelijke orde hiermee een andere werd. Door de gelovigen voor te stellen als burgers van een onzichtbare morele gemeenschap werden religieuze idealen en de nieuwe maatschappelijke deugden aan elkaar gelijkgesteld. Beide waren nodig voor de open en moreel hoogwaardige burgersamenleving die men voor ogen had.

Aanvankelijk waren het vooral dissenterse theologen die het onderscheid tussen de morele gemeenschap van de eigen denominatie en die van het vaderland lieten vervagen. Na 1770 werden dergelijke geluiden ook geuit in de heersende kerk. In 1775 legde Jacobus Hinlopen, rechtzinnig gereformeerd predikant te Utrecht en een goede vriend van Gisbertus Bonnet, zijn gemeente in een biddagpreek uit dat ze geen belijdend lid mochten zijn omdat de 'wet van 't land' dat nu eenmaal vereiste 'om een ambt, om een aalmoes' in de wacht te kunnen slepen. Lidmaatschap van een kerk had alleen zin wanneer men de overtuiging was toegedaan dat godsdienst, burgerdeugd en nationaal welvaren in één groot verband stonden:

Brengen deze beminlijke deugden niet hare belooningen met zich? Vloeit niet uit zulk een oeffening van trouw in den burgerstaat, gepaard met, en gesterkt door, de heiligheid in den Godsdienst, veiligheid en zekerheid van goed, kuisheid en vrijheid?⁷

Deze theologische tournure die de religie van de publieke ruimte naar de binnenkamer verplaatste, voorzag klaarblijkelijk in een grote behoefte. In de tweede helft van de achttiende eeuw blijkt - de culturele elites liepen hierbij voorop - een grote belangstelling te zijn ontstaan voor het godsdienstig leven in de beslotenheid van het huisgezin. Talloze kinderbijbels, boeken met huiselijke gebeden, bundels met stichtelijke overpeinzingen naar aanleiding van voorvallen uit het leven van alledag zagen het licht en vonden hun weg op den duur ook naar huishoudens waar verder nauwelijks lectuur werd aangeschaft.

We moeten misschien daarom het individualistische karakter van de geprivatiseerde religiebeleving niet overschatten. Het zwaartepunt van de nieuwe godsdienstige activiteit werd waarschijnlijk niet zozeer naar het individueel geweten verplaatst alswel naar het gezin. De 'Meridiaan des Huisselyken Levens' werd in deze decennia, getuige onder andere de romans van Wolff en Deken, tot de kern van de samenleving gepromoveerd. Het gezin werd daarmee een geïdealiseerde metaforische constructie waarmee alle maatschappelijke problemen konden worden aangepakt. Eerst in deze context wordt de ware hausse in handboeken voor de huiselijke godsdienst begrijpelijk, die ook in deze tijd begint. In deze lectuur werden voorschriften gegeven voor de gemeenschappelijke gezinsgodsdienstoefening en de taak van vaders en moeders met betrekking tot de religieuze opvoeding van hun kinderen en van het personeel. Binnen deze geprivatiseerde nucleus van het gezin zou uiteindelijk de individualisering van de religie tot stand komen.

Het huisgezin werd zo de kern van de nieuwe burgerideologie. De populariteit van de religieuze huisboeken stond niet op zichzelf. Het gezin werd doelwit van reeksen pedagogische werken waarin de grondregels van het burgerlijk leven werden besproken. Een van de bekendste was van de hand van dezelfde Martinet die ook al de fysicotheologie had gepopulariseerd. De titel spreekt voor zich: *Huisboek voor vaderlandsche huisgezinnen*. Het boek bevat een schitterende catalogus van de nieuwe burgerlijke deugden die voor een 'wel geregelde' samenleving nodig waren. De verbinding die het *Huisboek* via het geweten van het individu legde tussen de voorschriften van de godsdienst en de belangen van de samenleving vond in brede kring langdurig weerklank: nog in 1831 zag een herdruk het licht. In vele kerkelijke gemeenten was het een geliefd catechisatiegeschenk, wat nogmaals de nauwe band tussen privatisering van de religie, het gezin en het nieuwe burgerschapsideaal illustreert.

Omdat Martinets *Huisboek* zonder reserves als icoon van de huiselijkheidsideologie kan gelden, is het goed om er wat langer bij stil te staan. In zijn voorrede 'Aan de Vaderlandsche Huisgezinnen' betoogt de auteur met kracht van argumenten hoe nauw de band tussen gezin en samenleving is. Het zelfportret waarin hij zijn engagement verantwoordt geeft meteen het profiel van de predikant nieuwe stijl die de 'Vaderlandsche verbastering' moet keren:

Een Leeraar van het Evangelie die het naderende einde der XVIII Eeuw beleeft, en, terwijl hij zich vermaakt met de beschouwing van verscheiden' Weetenschappen, veel gevorderd, sedert dezelve begin, door schone ontdekkingen, en een juister redeneer-

trant, niet weinig hoort roemen op eene aanmerkelijk verlichting, en op eene uitnemende beschaafdheid des Menschdoms, waardoor sommige hoofdondeugden onzer Natie zouden geweeken zijn, - een Leeraar, die, ondanks de twee genoemde voordeelen, de weelde der tijden ziet aanwassen, waardoor zo veele dingen verslonden worden boven de pragt der voorige jaaren, terwijl Eenvoudigheid, Grootheid, Nederigheid, Spaarzaamheid, Ingetogenheid en andere Deugden zeer zwaare verliezen geleeden hebben (...) Een Leeraar die de sterk doorgezette zugt tot navolging der ijdelheden, tegen welke de waare Menschenvriend met het bestgezinde hart zich vrugteloos verzet, moet aanschouwen; terwijl de Vaderlandsche Huisgezinnen het hoofd met moeite boven houden, om dat de winsten thans zo veel minder zijn, dan voorheen, en slegts eenen schijn van welvaart geeven, waardoor men inwendig zo vermagerd en uitteert, dat veele pragtige, doch arme en bedorven' Kinders, met den tijd, Hoofden der Huisgezinnen worden, - Nog eens, een Leeraar, die zelf, sinds veele jaaren, eenen geduurigen toegang hebbende tot allerlei Huisgezinnen van groote en geringe Lieden, en, veele deezer dingen van nabij beschouwende, diep geslagen wonden daardoor ontving; des hij de Vaderlandsche verbastering niet, als met eene onuitdrukkelijke smert, thans aan zijnen geest kan vertegenwoordigen, - Eindelijk een Leeraar van het Evangelie, die dit alles zo menigmaal met treurige aandoeningen herdenkt (...) en een nieuwe, eerlijke en minzame poging wil voegen bij die van 's Vaderlands beste Vrienden, om de misslagen der bedorven' Huisgezinnen te verbeteren, om anderen tegen het aanvallende kwaad te waarschouwen, om sommigen, die wankelen, nog te behouden, en om eenigen, die de ondeugden der Natie beweenen, te sterken in hun loflijke poogingen voor het behoud van het overschot der schoone zeden, en voor het algemeen welzijn der Maatschappij.⁸

Dit lange citaat geeft ook een verhelderende illustratie van een aantal kernelementen uit het laatachtende-eeuwse sociale denken. Allereerst maakt Martinet zichtbaar dat overheid, kerk, predikanten en kerkvolk niet meer in een formele machtsrelatie tot elkaar willen staan. De Nederlandse burgers worden, hetzij als kerklid hetzij als lid van de samenleving, niet meer gestuurd door bevelen maar aangemoedigd door zachte vermaningen. Het nieuwe morele burgerschapsideaal dat het *basso continuo* van het *Huisboek* vormt, wordt niet opgelegd, maar treedt elk gezin binnen om

in de taal der opregte liefde, door een HUISBOEK, van den morgen tot den avond, of wanneer Gij het maar dulden wil tot u te spreken, en de edelste, de vermaaklijkste en nuttigste Pligten op Tafel neer te leggen ten einde doolende Landgenooten terug te doen komen van de ligtzinnigheid die strijdig is met het oorspronkelijk karakter onzer Natie.⁹

De preek, het herderlijk vermaan, het vaderlijk onderwijs en de gesprekken in het gezin, tussen echtelieden, tussen ouders en kinderen en tussen gezinshoofden en personeel, waren middelen geworden om de onzichtbare morele gemeenschap van burgers elke dag weer vorm te geven, te vernieuwen en te versterken. De klassieke gezagsstructuur van het *ancien régime* was hiermee niet doorbroken. Wel vereisten de mondigheid van de nieuwe burger en het ideaal van de morele gemeenschap dat overreding aan dwang vooraf diende te gaan. Martinets voorrede laat goed zien hoe weinig problematisch de verhouding tussen geloof



Johannes Florentius Martinet, door R. Vinkeles.

en wetenschap in de laaatchttiende-eeuwse Republiek nog was. Martinet geeft, zonder ook maar door twijfels gekweld te worden, hoog op van de achttiende-eeuwse wetenschap en haar nieuwe methoden: empirisme en rationalisme. Hij is ervan overtuigd dat de toepassing daarvan grote voordelen en maatschappelijke vooruitgang zal blijven opleveren, maar beklemtoont ook dat die voordelen pas genoten kunnen worden wanneer tegelijkertijd de noodzaak van een gesocialiseerde religie wordt onderkend. Zonder godsdienst kan wetenschap niet bloeien.

In Martinet zien we de achttiende-eeuwse slotfase van de maatschappijvisie waarin ideeën over economische en politieke achteruitgang, zedenbederf en nieuwe burgerlijkheid nauw met elkaar waren vervlochten. De eerste contouren ervan hebben we waargenomen bij Van Effen rond 1730 en we zagen ze uitkristalliseren in de spectatoriale pers en de genootschapsdiscussies na het midden van de eeuw. Toen het *Huisboek* verscheen - in 1793 - was de achteruitgangsgedachte onontkoombaar geworden: economisch zat de Republiek in een diep dal en in de internationale politiek zat zij ernstig in de verdrukking. Tot nog maar een tiental jaren eerder leken de donkere kleuren waarin de toestand van de Nederlandse natie werd afgeschilderd vaak vooral te moeten dienen om des te stralender voorstellingen te geven van de toekomst die bij een tijdige keer wenkte. De cultuurkritiek van Martinet en zijn collega-huisboekschrijvers zal nauwelijks meer retorisch zijn bijge-

kleurd. Toch hadden ook zij de hoop op verbetering nog niet opgegeven en bleven zij vertrouwen stellen in volharding, vaderlandsliefde en Goddelijke genade.

Een tegenstem in dit koor van gematigd optimisme liet een van Martinets collega's horen, de Utrechtse predikant IJsbrand van Hamelsveld. Tijdens de revolutie van 1780-1787 had deze zich als overtuigd en actief patriot laten kennen, op grond waarvan hem een hoogleraarschap aan de Utrechtse universiteit was verleend dat hem vervolgens bij het keren van het tij weer was ontnomen. Sedertdien had hij een inktzwarte kijk op de toekomst, getuige zijn *Zedelijke toestand der Nederlandsche natie, op het einde der achttiende eeuw* (1791). Van Hamelsveld, zo lijkt het, hangt hier met zijn volle gewicht aan de noodklok in de wetenschap dat niemand het hoort. Het alom aanwezige verderf schildert hij in schrille kleuren zo breed uit dat er geen ruimte meer lijkt te zijn voor zelfs maar een sprankje hoop.

Van Hamelsvelds beschouwing is gebaseerd op een beeld van de Nederlandse geschiedenis sinds de zestiende eeuw dat veel gelijkens toont met de vierrijentheorie die in de christelijke traditie altijd de cyclus van opkomst, bloei, verval en ondergang had verbeeld. Na een sober begin tijdens de Opstand en grote welvaart in de Gouden Eeuw had de achttiende eeuw slechts uitgeblonken door weeldezucht: na zoveel consumptiedrift kon alleen maar het einde nabij zijn. Van Hamelsvelds boek is door historici vaak aangehaald en met reden: zijn litanie van het verval is meeslepend geschreven. Zijn uiterst pessimistische kijk op de Nederlandse geschiedenis, waarin de late achttiende eeuw na een grandioos verleden zich willens en wetens liet neerzinken in het diepste verderf, heeft dan ook school gemaakt. Representatief voor het laatachttiende-eeuwse sociale denken was Van Hamelsveld echter allerminst. Zijn visie is in de jaren negentig zonder twijfel sterk bepaald door het patriotse debacle van 1787. Martinet en Van Hamelsveld zullen voor de beschaafde tijdgenoot als de uitersten van het spectrum aan gemoedsstemmingen hebben gefungeerd. Dan weer pessimistisch, dan weer gematigd optimistisch, maar dat handelen noodzakelijk was, zal elk weldenkend mens duidelijk zijn geweest.

De vermaatschappelijking van de predikant

De schepping van een morele gemeenschap waarin godsdienst, vaderlandsliefde en burgerlijke waarden elkaar dienden te versterken en religieuze overtuiging geen grondslag voor maatschappelijke uitsluiting meer mocht zijn, leidde haast vanzelfsprekend tot nieuwe hiërarchieën, maar nu van culturele aard. Men beoordeelde zijn mede-Nederlanders niet meer naar hun religieuze herkomst maar naar de mate waarin door godsdienst geschraagde kennis en burgerdeugd deel van hun mentale bagage waren geworden. Dit had ingrijpende gevolgen voor de functie van de predikanten. Van oudsher 'stond' de predikant niet alleen in overdrachtelijke zin in zijn gemeente maar ook letterlijk: als prediker op de kansel. Toen hij rond 1800 naast leraar vooral ook herder moest zijn, werd zijn werkterrein veel breder, allereerst binnen de gemeente maar ook daarbuiten. In de zestiende en zeventiende eeuw waren huisbezoek en catechetisch onderwijs eerder uitzondering dan regel. Godsdienstonderwijs was ook minder noodzakelijk. Als deel van de vervlechting van godsdienst en samenleving werd de Heidelbergse Catechismus per slot van rekening op school van buiten geleerd. Vanaf de late zeventiende eeuw veranderde dit patroon. Dit was in de eerste plaats te danken aan de Nadere Reformatoren. Zij maakten zich als eersten ernstig

zorgen over de (vooral religieuze) onkunde en onverschilligheid van hun gemeenteleden en zij waren ook de eersten die belang toekenden aan de religieuze beleving van het individuele gemeentelid. Hoewel de verlichte predikanten van rond 1800 weinig moesten hebben van de sektarische neigingen van deze zogenaamde ‘fijnen’ en al evenmin van de wat dweperige sfeer waarin hun bijeenkomsten plaatsvonden, waren de meesten van hen er wel van overtuigd geraakt dat godsdienst - zoals alles - op een evenwicht van hoofd en hart moest zijn gebaseerd. De Bijbel en de leerstellingen waren er niet om uit het hoofd geleerd te worden, zij moesten worden begrepen en in het hart worden geïnternaliseerd. Alleen zo zou de religieus geïnspireerde seculiere ethiek de gestalte kunnen krijgen waar de moderne samenleving behoefte aan had.

Dit alles vereiste dat de predikant zich meer dan voorheen moest bekommeren om zowel de cognitief-morele als de religieuze vorming van zijn gemeente. Dit betekende dat hij systematisch onderricht moest geven in de catechese en vooral dat hij regelmatig op huisbezoek moest gaan om de gemeenteleden te begeleiden en zo nodig te vermanen. Martinet maakte er in het voorwoord van zijn *Huisboek* al een toespeling op dat hij dat metterdaad deed. Dertig jaar later, in 1821, zou de toenmalige *éminence grise* van de hervormde kerk, Jodocus Heringa, met grote voldoening constateren dat deze praktijk inmiddels algemeen ingang had gevonden:

[wij zien dat] sedert eenige jaren vele Predikanten, zich, meer dan voorheen, beijveren in het Onderwijzen van de jeugd en van bejaarde [= volwassen] minkundige lieden, teneinde eene redelijke kennis en overtuiging bij hen te bevorderen.¹⁰

Ook in de handboeken voor predikanten werd keer op keer op deze nieuwe maatschappelijke rol gewezen. De nieuwe functie sloot aan bij het professionaliseringsproces dat het beroep van predikant in de achttiende eeuw had doorgemaakt. De predikant was in de zestiende eeuw begonnen als bekleeder van een openbaar ambt, doorgaans weinig mobiel - de meesten bedienden slechts één gemeente - en met een beperkte beroepsopleiding. Aan het einde van de achttiende eeuw was hij een professional geworden, toegerust voor de religieuze, cognitieve en maatschappelijke vorming van zijn gemeenteleden. De opleiding was daartoe veranderd. Naast theologische werken en preekvoorschriften zagen nu ook pastorale handleidingen en vaktijdschriften het licht. De moderne dominee, die in 1843 door C.E. van Koetsveld in zijn *Schetsen uit de pastorij te Mastland* zou worden vereeuwigd, is in het revolutietijdvak geboren.

Ook de kerkelijke gemeente als onderdeel van de maatschappelijke orde kreeg in het kielzog van deze veranderingen een andere betekenis en waardering. De gemeente werd nu, samen met het gezin en het genootschap, een van de sociabele instellingen waarvan de ontwikkelde achttiende-eeuwer het heil voor de samenleving verwachtte. Al deze organisaties vervulden een grote variëteit aan functies. Gemeenschappelijk echter was hun taak als kweekvijvers voor verantwoord sociaal gedrag, essentieel voor een goed functionerend maatschappelijk bestel. Dat er een wezenlijke overeenkomst werd gevoeld tussen de organisatie en taken van de kerk en die van het (landelijke) genootschap, komt ook naar voren uit een nieuw begrip dat zijn intrede doet: het kerkgenootschap. Een van de eerste keren dat het wordt gebruikt is in de Staatsregeling van 1798, de eerste Nederlandse grondwet.

Daarin werd de scheiding van kerk en staat geregeld en kregen de nieuwe ontwikkelingen op religieus gebied een juridische basis. Het begrip kerkgenootschap was dus nodig om de nieuwe orde te kunnen beschrijven, maar het lijkt ook te hebben geïnspireerd tot nieuwe experimenten op het snijvlak van religie, staat en samenleving. Een voorbeeld daarvan is het Delftse Christo Sacrum, een gezelschap dat op basis van het ideaal van de vroege onverdeelde christenheid een werkplaats voor hedendaags moreel-religieus burgerschap wilde zijn. Het koos hiervoor, karakteristiek genoeg, een organisatie-model dat precies het midden hield tussen genootschap en kerkelijke gemeente.

Religiositeit rond 1800 is dus allerminst een achterhoedegevecht. Evenmin is het een fase in een permanent intellectueel seculariseringsproces dat loopt van Wetenschappelijke Revolutie tot de geslaagde ruimtereis van Joeri Gagarin. In de laatste decennia van de achttiende eeuw had religie een nieuwe, sociaal onmisbare dimensie gekregen. In dit licht moet ook de grote apologetische activiteit van predikanten aan de rechter- én aan de linkerzijde van het spectrum worden gezien. Voor de ongestoorde groei van verlichting en beschaving was godsdienst een essentiële voorwaarde. In zijn maatschappelijke functie vond de godsdienst een antwoord op de teloorgang van oudere, mede door de wetenschappelijke ontwikkelingen achterhaalde voorstellingen van mens en schepping en was hij perfect toegerust om in de negentiende eeuw een doorslaggevende rol te kunnen gaan spelen.

Het kerkvolk

De nieuwe opvattingen over godsdienst waren voorlopig in de verste verte nog geen gemeengoed. Al eerder hebben we vastgesteld dat de spraakmakende gemeente - de groep mensen die regelmatig met nieuwe geschriften en ideeën in aanraking kwam - niet veel meer dan vijf tot zeven procent van de huishoudens kan hebben omvat. De rest van het kerkvolk zal nauwelijks iets geweten hebben van de grote lijnen van het debat, laat staan van de details.

We moeten er daarbij voor oppassen ons een te moderne voorstelling van het gemeentelijk leven rond 1800 te maken. De organisatie en beleving van godsdienst verschilden rond 1800 nog sterk van wat in de loop van de negentiende eeuw regel werd. Het beeld van de religiositeit en de religieuze praktijken in de zeventiende- en achttiende-eeuwse Republiek berust vaak op een idealiserend terugprojecteren van een situatie die pas na 1850 haar beslag heeft gekregen. Om te beginnen was kerkelijke betrokkenheid voor lang niet iedereen vanzelfsprekend. De armenzorgpolitiek was er op gericht geweest het overgrote deel van de achttiende-eeuwse bevolking van de Republiek lidmaat van een of ander kerkgenootschap te laten worden. De officiële volks- en religietellingen die in de periode 1790-1815 met enige regelmaat zijn gehouden wijzen uit dat die politiek geslaagd is. Niet-kerkelijk geregistreerde inwoners zijn dan een grote zeldzaamheid. Dit betekende echter niet dat alle leden ook meelevend waren, iets wat een halve eeuw later normaal zou worden gevonden. Meer dan eenderde bezocht nooit een kerk. Bovendien was de dubbele zondagse kerkgang nog allerminst standaardpraktijk. Amsterdam huisvestte volgens de telling van 1809 ruim 100.000 gereformeerden. De acht grote kerken die de stad telde hadden bij lange na niet de capaciteit om dit aantal te herbergen, ook niet na aftrek van kleine kinderen, bejaarden en bedlegerigen. Nu was de geringe animo voor de kerkgang in Amsterdam en Rotterdam

berucht, maar ook voor de kleinere steden, waar de sociale controle veel groter was, zijn zulke rekensommen te maken. De greep van de kerk op de ingeschreven gemeenteleden was beperkt. Zelfs tijdens de kerkdienst liet, als we mogen afgaan op spectatoriale klachten over gepraat en ander rumoer, de discipline nog veel te wensen over. Rondom 1800 was nog evenmin sprake van inspanningen van de zijde van kerkelijke organisaties om door 'interne zending' de betrokkenheid van de gemeenteleden bij het kerkelijk leven te vergroten. Trouwens, ook de 'uitwendige zending' in de buiten-Europese wereld stelde nog nauwelijks iets voor. Naar de koloniën werden wel predikanten uitgezonden maar die hadden uitsluitend de zielzorg onder het VOC-personeel tot taak. Zending bedreven ze slechts bij hoge uitzondering.

De afwezigheid van zendings- en evangelisatieactiviteit in protestantse kring had verscheidene oorzaken. Allereerst waren er theologische argumenten tegen. Sinds Voetius in de zeventiende eeuw de gereformeerde dogmatiek had gecanoniseerd was de theologische aandacht gericht op de realisatie van een christelijke samenleving. Daarbij werd alle energie gestoken in het aansporen van de overheid om de haar toegeschreven taak uit te voeren. Het traditionele gereformeerde protestantisme had daarom moeite met een verbreiding van het christendom die niet stoelde op uitbreiding van politiek gezag of op zijn minst op veranderingen in de politieke verhoudingen. De overheid van haar kant echter bedreef een politiek die min of meer noodgedwongen gericht was op politieke tolerantie en de bevestiging van de religieuze status quo. In zo'n streven was weinig ruimte voor evangelisatieactiviteit. Dat zou maar onrust teweegbrengen. Zelfs het ontwikkelde publiek had moeite met religieuze mobiliteit. Maar weinig voorvallen maakten de *Vaderlandsche letter-oefeningen* zo boos als berichten over geheime bekeringsactiviteiten van roomse zijde. Daar komt nog iets bij. Omdat kerkgemeenschappen verantwoordelijk waren geworden voor hun eigen armen, was de drang om behoeftigen als lidmaat aan te nemen, uiterst gering. Dat kostte immers alleen maar geld. Vanaf 1770, toen het aantal armen explosief toenam, probeerden de kerkgemeenschappen hun aantallen armen zelfs zoveel mogelijk te beperken. Zoals uit het hoofdstuk over de armenzorg zal blijken, werden er zelfs processen gevoerd om armen maar vooral niet als lidmaat te hoeven accepteren. Evangelisatie had ook al om deze reden geen enkele prioriteit. Over de koloniën had de Nederlandse overheid al helemaal weinig zeggenschap. De overzeese gebieden werden bestuurd door de VOC, die als handelonderneming weinig prijs stelde op versturende activiteiten als zending. De gereformeerde synodale vergaderingen beschikten tenslotte in het geheel niet over de financiële middelen om een zelfstandig zendingsbeleid te kunnen ontwikkelen.

Zending en evangelisatie waren daarom in de vroegmoderne gereformeerde wereld nauwelijks voorstelbaar en de 'uitvinding' ervan is mede mogelijk gemaakt door een aantal typisch laatachtttiende-eeuwse ontwikkelingen. Pas tegen 1800 waren distributieapparaat en productietechnieken van de nieuwe nationale communicatiegemeenschap zodanig ontwikkeld dat een propagandaoffensief technisch en organisatorisch mogelijk werd. Dat valt bijvoorbeeld af te lezen aan de stichting van speciale, met dit soort taken belaste verenigingen. Het Nederlandsch Zendeling-Genootschap werd bijvoorbeeld opgericht in 1797 en was daarmee een van de oudste zendingsorganisaties in de westerse wereld. Het Nederlandsch Bijbelgenootschap dateert uit 1814; het kon zich dankzij de in de laatachtttiende-eeuwse boekhandel opgedane productie- en distributie-ervaringen al spoedig ont-

wikkelen tot een effectieve fabriek van traktaten gericht op de bekering van de grote aantallen dwalende en nog niet voldoende religieus gesocialiseerde kerkleden.

De privatisering van de religie was een minstens zo belangrijke stuwende kracht achter zending en evangelisatie. Immers, dankzij de verinnerlijking was godsdienst een morele kracht geworden die niet alleen het hart van individuen veranderde maar langs die indirecte weg ook de samenleving drastisch van karakter kon wijzigen. Interessant is overigens dat de privatisering weer nieuwe dilemma's opriep. Immers, hoe kon de buitenwacht ervan overtuigd zijn dat geloofsuitspraken of vormen van maatschappelijk handelen echt berustten op een diep doorvoelde innerlijke overtuiging en niet het product waren van een soepele aanpassing aan officiële regels of wenselijke gedragingen? Juist die noodzaak om de wereld van de oprechtheid van de bekering te overtuigen leidde tot een nieuw type religieuze retoriek waarin echte bekering en echt geloof pas mogelijk waren in een beschaafde samenleving. Vandaar ook de overtuiging dat maatschappelijke arbeid, dat wil zeggen het verbeteren van de beschavingsstandaard, een noodzakelijke voorwaarde was voor de totstandkoming van innerlijke overtuigingen. Vandaar ook de nieuwe impulsen voor het culturele beschavingsoffensief van de kerkelijke leiders.

In de zendingsgebieden kon die verhoging van het beschavingsniveau verwezenlijkt worden door de stichting van scholen en later ook van ziekenhuizen. In de eigen samenleving diende aan de kerstening eveneens scholing en sociale arbeid vooraf te gaan om ook de onderkant van de samenleving tot een aanvaardbaar civielisatiepeil te brengen, te beginnen bij het stil zijn tijdens de kerkdienst. En hiermee zijn we terug bij de maatschappelijke en pedagogische rollen van de predikant zoals die in de decennia rond 1800 werden geherdefinieerd. Het is een van de opmerkelijke paradoxen van de geschiedenis dat twee culturele ontwikkelingen van rond 1800 die vaak als elkaars tegenpolen worden voorgesteld, te weten verlichting, volksopvoeding en beschavingsoffensief enerzijds en de kerstening van de samenleving anderzijds, hun oorsprong vonden in dezelfde bron. En het kersteningsoffensief zou effectief blijken. De omvangrijke kerkbouwprogramma's van de eerste helft van de negentiende eeuw werden niet door de groei van de bevolking gerechtvaardigd. Die bleef praktisch stationair. De explosieve groei van het aantal kerkgebouwen kan alleen maar worden verklaard uit het verschijnsel dat omstreeks 1850 een veelvoud van de Nederlandse bevolking, vergeleken met een halve eeuw tevoren, er aan gewend was geraakt de zondag goeddeels aan kerkgang te besteden.

De introductie van de vele vernieuwingen die in het achttiende-eeuwse theologische denken en de pastorale praktijk waren opgetreden, verliep overigens allerminst zonder problemen. Wanneer we J. le Francq van Berkhey mogen geloven, was er aan het begin van de jaren zeventig van de achttiende eeuw van kerkelijke onrust nog geen sprake. Toen werkte hij aan zijn *Natuurlijke historie van Holland*, een cultureel-antropologische studie van het gewest Holland, waarin hij de godsdienstige gewoonten en gebruiken aan een nauwkeurig onderzoek onderwierp. Le Francq van Berkhey noteert bijvoorbeeld dat het met de kerkgang in de Alblasserwaard nogal droevig gesteld was. Men sloeg gemakkelijk over en zag er geen been in de kerkgang af te ronden met een genoeglijk spelletje op de kaatsbaan. Kortom, een kerkelijk gedrag dat verbetering behoefde. Van rumoerigheid of protesten tegen nieuwlichterij maakt Le Francq van Berkhey geen melding. In de tweede helft van de

jaren zeventig zou dat anders worden. In 1778 stak in de Republiek religieus geïnspireerde onrust de kop op die snel om zich heen greep en die als een veenbrand tot ver in de negentiende eeuw - en eigenlijk tot in de Tweede Wereldoorlog - periodiek zou opblazen in religieuze rellen en conflicten en zelfs in kerkelijke afscheidingsbewegingen.

Puur kerkelijk waren deze conflicten niet. In veel gevallen hadden zij ook sociale oorzaken. Maar aan de oorsprong ervan ligt toch altijd een religieus-theologisch probleem. Dat begint al bij de rellen rond de invoering van een nieuwe berijming van de psalmen in 1773. Tot dan toe was nog steeds de berijming van Datheen uit 1566 in gebruik, waarvan de uiterst onpoëtische taal met zijn vele stoplappen en bizarre, door rijm dwang afgedwongen tournures al generaties lang ergernis en spot had opgewekt. Toch waren de kerkelijke overheden altijd uiterst huiverig geweest voor een nieuwe berijming, omdat zij beseften dat een ingreep in de traditie van het geloof door velen als een aanval op het geloof zelf zou worden opgevat. De meest rechtzinnigen onder de synodeleden zullen het trouwens zelf zo hebben gevoeld. Dat men er niettemin na langdurige palavers toe overging om de vertrouwde teksten te vervangen door nieuwe, geschreven door vooraanstaande eigentijdse dichters, op een vernieuwde zangwijs, getuigt van een doordringen van de nieuwe religieuze opvattingen waarin innerlijke doorleving in de plaats werd gesteld van overgeleverde vormen. De nieuwe psalmberijming leidde tot hevige protesten, met name in de bevindelijk getinte zone die loopt van de Zeeuwse en Zuid-Hollandse eilanden via het rivierengebied en de Veluwe naar de Overijssels-Drentse veengebieden die nu nog als de 'bible-belt' wordt aangeduid. Hoe hoog de gemoederen daarbij opliepen kan worden geïllustreerd aan de hand van de Walcherse troebelen van 1778. De vernieuwing leidde daar tot een volksofstand die, toen een van de leiders van het verzet in het cachot werd gestopt, geheel uit de hand liep. Militaire troepen van buiten het eiland waren nodig om de rust te herstellen. In de ogen van de leiders van de opstand hadden verlichte predikanten van de gereformeerde kerk een onzalig verbond gesloten met de regenten om de Zeeuwse samenleving te hervormen volgens de inzichten van het 'redelijk geloof'. In zekere zin hadden zij daarin geen ongelijk. Drijvende kracht achter de invoering van de nieuwe psalmberijming was het Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen, dat, zoals bekend, door het uitschrijven van prijsvragen over een reeks van maatschappelijk nuttige onderwerpen - beroemd zijn de Zeeuwse prijsvragen over de verbetering van het lager onderwijs - de morele corruptie een halt trachtte toe te roepen en het verval van het gewest Zeeland probeerde te keren.

Het Zeeuwsch Genootschap en de daarbinnen actieve predikanten en regenten vormden allermint een bolwerk van nieuwlichterij. Ze stelden zich echter wel achter de hervorming van het psalmgezag, waarin het verlichte christusgeloof werd weerspiegeld dat, zoals gezegd, onder vele gereformeerde predikanten inmiddels gemeengoed was geworden. Bovendien was de traditionele zangwijze vooral de regenten een doorn in het oog. Een van hen, Mr. Daniel Radermacher, puissant rijk en vooraanstaand mecenas van de Zeeuwse muziekbeoefening, had de gereformeerde kerk van Arnemuiden zelfs een orgel geschonken om een eind te maken aan 't om 't seerst uytkrijten' van de psalmen van Datheen, die doorgaans zonder instrumentale begeleiding werden gezongen.

Dat de protestbeweging een samenzwering van verlichte predikanten en regenten meende te ontwaren, geeft al aan dat zij door meer werd gedreven dan alleen de spanningen die nu eenmaal ontstaan wanneer in een traditionele gemeenschap de banden met de rituele

godsdienstbeleving worden doorgesneden. Wat de opstandige inwoners van Walcheren bijvoorbeeld evenzeer tegen de borst stuitte, was de toenemende religieuze en burgerlijke tolerantie. Klap op de vuurpijl was het besluit van de Vlissingse vroedschap om in navolging van Middelburg de status quo te doorbreken waarbij de katholieken alleen in het geheim hun diensten mochten houden. Ook in Vlissingen zouden de katholieken een eigen kerkgebouw mogen neerzetten waar ze in het vervolg publiek zouden mogen kerken. Elders was het oproer op vergelijkbare wijze verbonden met lokale kwesties.

Het verzet tegen de modernisering van het gereformeerd protestantisme is nog te weinig onderzocht. Zo zijn de internationale dimensies ervan nog onduidelijk. Het gaat hier namelijk niet om een typisch Nederlands verschijnsel. In Schotland was Edinburgh in februari 1779, na maanden van bittere pamflettenstrijd, het toneel van twee weken geweld met precies dezelfde inzet als in Vlissingen: de verruiming van de tolerantie jegens de katholieken. De 'Gordon Riots', waarbij 60.000 orthodoxe protestanten het centrum van Londen bestormden uit protest tegen wijzigingen in het tolerantiebestel, passen in hetzelfde kader. In het Pruisen van Frederik II, waar de lutherse kerk staatskerk was, kon van officiële verruiming van de tolerantie jegens de katholieken geen sprake zijn. Hier concentreerde het verzet zich, net als in delen van de Republiek, op de van bovenaf, door Frederik de Grote opgelegde nieuwe psalmberijming. Na twee jaar van onrust in Pommeren en Oost-Friesland en vier maanden van furieus verzet in Berlijn was Frederik zelfs gedwongen, al was het maar tijdelijk, de opstandelingen hun zin te geven en de invoering van de nieuwe berijming op te schorten.

Een tweede golf van religieus verzet tegen de modernisering van de kerkelijke verhoudingen deed zich in Nederland voor na 1798. Weer vormden kerkgezag en katholieken de stenen des aanstoots, maar deze traditionele conflictpunten hadden een nieuwe scherpte gekregen door de invoering van de gelijkstelling van de godsdiensten en de scheiding van kerk en staat bij de afkondiging van de eerste Nederlandse grondwet, de Staatsregeling van 1798. Deze grondwetsartikelen, die in feite de juridische uitwerking waren van het debat over de privatisering van de godsdienst in de voorgaande decennia, hielden in dat geen enkele religie meer een strobreed in de weg mocht worden gelegd. Ook kwam een eind aan de bemoeienis van de overheid met de interne organisatie van de kerkgenootschappen. De revolutionaire elites waren het snel eens geworden over deze grondwettelijke bepalingen. De tenuitvoerlegging ervan had echter ingrijpende gevolgen en de afwikkeling zou nog lang op zich laten wachten. Zo moest bijvoorbeeld de ingewikkelde financiële relatie tussen staat en heersende kerk worden beëindigd. Dat was geen eenvoudige opgave omdat beide instituties sinds de Opstand van de zestiende eeuw ten nauwste waren vervlochten. Eerst in de jaren tachtig van de twintigste eeuw kreeg die afwikkeling haar definitieve beslag. Minstens zo ingewikkeld was de regeling van de verhouding met de katholieken. Onderhandelingen moesten bijvoorbeeld worden geopend over de teruggave van de grote kerken die de protestantse overheid de katholieken na de verovering van de Generaliteitslanden ontnomen had. De regelingen van deze overdracht en de financiële consequenties ervan zetten kwaad bloed en bleven vele jaren voor onrust zorgen. Weer was evenwel het kerkgezag de lont in het kruitvat. De verschuiving in de godsdienst van leer naar beleving had de behoefte doen ontstaan aan een nieuw type kerkelijk lied naast de oudtestamentische psalmen. Het zou als vertolking van het moderne gelovige gemoed

meer de troost en verzoening van het Nieuwe Testament moeten ademen. Een voorvechter van deze beweging was de Harderwijkse predikant Ahasverus van den Berg, een goede vriend van Martinet. Van den Berg schreef en vertaalde vele hymnen, zorgde dat hij op de hoogte was van de moderne muziektheorie en was de ziel van een groep dichters die teksten vervaardigde ten behoeve van een kerkelijk gezangboek. De gezangen werden in 1807 in de kerk geïntroduceerd en er volgde prompt een herhaling van het patroon van de jaren zeventig. Alle opgekropte ongenoegen over de teloorgang van de traditionele reformatorische semi-staatskerk kwam tot ontlading.

Een hoogtepunt zou het verzet bereiken met de Afscheiding van 1834. Toen maakten in navolging van ds. Hendrick de Cock uit Ulrum honderden kerkelijke gemeenten zich los uit het hervormde kerkverband. In de oudere geschiedschrijving werd deze scheuring verklaard uit het ongenoegen over de verlichte koers van de gereformeerde kerk (die inmiddels zelfs een nieuwe naam had gekregen: Nederlands Hervormde Kerk). Meer recent heeft men meer oog gekregen voor de sociale factoren die hierin meespeelden. De beweging vond namelijk vooral weerklank bij groepen die in de verdrukking zaten. Daarnaast moet de Afscheiding ook opgevat worden als een vorm van cultureel protest tegen het maatschappelijk beschavingsoffensief dat, onder invloed van de nieuwe beroepsopvatting van de predikant en de idealistische denkbeelden over de sociale rol van de godsdienst, de samenleving steeds meer bepaalde. Alleen in die context is de reactie van overheid en kerkelijke elite begrijpelijk. De overheid greep voor Nederlandse begrippen namelijk ongekend streng in met een verbod op de samenkomsten, dat werd afgedwongen door brute militaire inkwartiering bij de doorgaans arme afgescheidenen. In het licht van de sinds 1798 constitutioneel vastgelegde vrijheid van godsdienst en scheiding van kerk en staat was de legitimiteit van deze maatregelen hoogst aanvechtbaar. De meeste hervormde predikanten juichten het overheidsoptreden echter toe. De groep die nog maar enkele decennia eerder de privatisering van de religie had omhelsd, wenste daar nu niet de uiterste consequentie uit te trekken, namelijk de vrijheid om uit de bestaande orde te treden. Die houding van de hervormde elites vloeide voort uit de diepe teleurstelling over het failliet van de verbinding van de twee met elkaar strijdige idealen die aan de stichting van de Nederlandse Hervormde Kerk ten grondslag lagen. Aan de ene kant was dat het eeuwenoude, uit de zeventiende eeuw stammende ideaal van de brede reformatorische volkskerk (waar misschien op termijn zelfs plaats was voor katholieken wanneer die eenmaal hadden begrepen dat verlichting en beschaving nauw met het protestantse gedachtegoed verbonden waren). Aan de andere kant was dat het verlichte ideaal van een kerk met een maatschappelijke beschavingsmissie gebaseerd op de privatisering van het geloof. Daarmee zette, paradoxaal genoeg, de vrijheid van godsdienst een kerkelijk versplinteringsproces in gang dat tot ver in de twintigste eeuw zou doorgaan.

Het officiële gereformeerde protestantisme, door de radicale vernieuwingen juist ook voor intellectuelen acceptabel gebleven, was in het revolutietijdvak een beschavingsfactor van gewicht geworden en had zichzelf met succes als de motor van de vooruitgang gepresenteerd. Dat gold zowel de geëngageerde linkervleugel als de gematigde rechtervleugel. Niet voor niets had een irenisch en orthodox protestants godgeleerde als de Harderwijker professor Hermannus Muntinghe in 1797, temidden van het revolutionaire debat over de scheiding van kerk en staat, die positie voor de gereformeerde kerk opgeëist toen hij zijn

van oorsprong Latijnse oratie, *Over den invloed van den christelijken godsdienst op het volksgeluk*, ook in het Nederlands liet drukken. Muntinghe ging zo ver met de verlichte redeneertrant mee dat hij volksgeluk als maatschappelijk doel accepteerde; godsdienst bleef echter onmisbaar. Zelfs IJsbrand van Hamelsveld liet er, ondanks zijn politiek geïnspireerde twijfels over de verbeterbaarheid van de samenleving op de korte termijn, geen twijfel over bestaan dat dankzij de religie ‘het menschedom nogthans, bij elke nieuwe herstelling, zoo veel wint, dat men duidelijk ontwaart wordt, dat het, langs deze beurtwisselingen, tot zijne volmaaktheid wordt opgeleid’.¹¹ Zonder religie geen vervolmaking van de samenleving. Met deze boodschap ging de Bataafse Republiek de negentiende eeuw in.

Eindnoten:

- 1 Wolff en Deken, *Brieven van Blankaart*, I, 303-313.
- 2 *Ibidem*, 305.
- 3 *Nederlandsche criticus*, 1761, 291.
- 4 Martinet, *Katechismus der natuur*, 5.
- 5 Uilkens, *De kennis van den Schepper uit zijne schepselen*, 61.
- 6 *Magazijn voor de critische wijsgeerte*, 1799, Voorrede.
- 7 Jacobus Hinlopen, *Leerredenen*, aangehaald bij Van Rooden, *Religieuze regimes*, 113.
- 8 Martinet, *Huisboek voor vaderlandsche huisgezinnen*, Voorrede.
- 9 *Ibidem*.
- 10 Heringa, *Kerkelyke raadvrager*, I (1821) 70.
- 11 Van Hamelsveld, *Zedelijke toestand*, 28.

13 De natie: de geboorte van de moderne Nederlander

Zou men zeggen mogen, dat daar de *Liefde voor 't Vaderland* in 't gemeen heerschte, - daar men niet te vrede met behoorlyke winsten zich in den handel dikwerf van de laagste bedriegeryen bedient, of door ongeregelde verteeringen aan schandelyke bankbreuken schuldig maakt, en dus de aanleiding geeft, dat het gering overblijfsel van goed vertrouwen, het welk onze natie zoo lang den voorrang en zulk een voordeel gaf geheel vervalle? - daar zoo vele vermogenden eene ongehoorde en dikwerf ongeregelde levenswijze verkiezen, boven de lasten en lusten des Huwelijks, waar door zy zich zelve te vaster aan hun Vaderland verbinden, en hetzelfde eerlyke en nutte Burgers leveren zouden? - daar zoo veele duizenden onder de kleine Gemeente liever verkiezen een gemakkelijk leeven te leiden, of van de genade hunner meedeburgers geheel af te hangen, dan den Staat in de grootste verlegenheid hunnen dienste ter Land en ter Zee aan te bieden, en hunne kinderen daartoe op te kweeken? - daar eindelijk zoo veele grooten en kleinen te vrede zijn, dat zy leeven, schoon zy zich niet bekommeren, of zy leeven voor hun VADERLAND.¹

Inwoners van de Republiek hielden zich met onfrisse zaakjes bezig, namen hun gezinsplichten niet serieus of trokken liever van de steun dan zich iets aan te trekken van de problemen van hun benarde vaderland. Dat was, kort samengevat, de klacht waarmee geschiedschrijver en predikant E.M. Engelberts zijn vierdelige werk *De aloude staat en geschiedenissen der Vereenigde Nederlanden* (1784-1799) begon. Zijn verzuchtingen vestigen de aandacht op een centraal bestanddeel van het laatachttiende-eeuwse denken dat in dit boek tot nu toe niet veel aandacht heeft gekregen: vaderlandsliefde. Engelberts deed er ruim vijftien jaar over om zijn boek te voltooiën. Hij schreef zijn voorwoord vrijwel direct na het zo smadelijke begin van de Vierde Engelse Oorlog. Het laatste deel verscheen toen de Bataafse revolutionairen hun illusies al goeddeels hadden verloren. *De aloude staat* vertoont dan ook de sporen van de ontwikkelingen die het idee van vaderlandsliefde in deze turbulente tijd doormaakte. Vaderlandsliefde en daarmee verbonden noties als natiebeseft en nationalisme vormen samen met inmiddels vertrouwde begrippen als achteruitgang en burgerschap het hart van het Nederlandse mentale universum rond 1800. Voor de meeste commentatoren was vaderlandsliefde voor een effectief herstel van de Republiek even onmisbaar als gemoderniseerd burgerschap.

Nu hoefde de achttiende-eeuwse liefde voor het vaderland niet van Engelberts te leren. Dat wist Engelberts zelf natuurlijk ook wel. Hij liet zijn verhandeling over de 'Liefde tot het Vaderland' niet voor niets bij de Grieken en Romeinen beginnen. Het Nederlandse beseft een



Engelbert Matthias Engelberts, door R. Vinkeles naar J. Buys, 1784.

natie te zijn, een gemeenschappelijk vaderland te hebben dat een ieder diende te beminnen, is ten nauwste verbonden met de Opstand van de zestiende eeuw. Historici hebben ook in de periode daarvoor al wel figuraties van de latere naties willen zien. De Opstand schiep de definitieve randvoorwaarde voor de vorming van een Nederlandse staat en daarmee ook voor een Nederlandse cultuur. Ze doorbrak de relatief open situatie van rond 1500 en beperkte het aantal mogelijke variaties voor natievorming. De creatie van de Nederlandse staat aan het einde van de zestiende eeuw betekende overigens nog allerm minst dat het Nederlandse natiebesef vanaf dat moment een historische constante is die nauwkeurig te definiëren valt. De begrippen natie en vaderland bleken ook na 1580 vele ladingen te kunnen dekken. Ze fungeerden als strijdkreet die groepen in de samenleving kon mobiliseren maar evengoed kon uitsluiten. Natie en vaderland zijn daarmee de inzet van een permanent debat geweest. Dat geldt ook nu nog, nu we ons proberen te bevrijden van een naar het schijnt uitgediende terminologie.

Tot nog maar betrekkelijk kort geleden was de overheersende gedachte dat een cultureel gestoffeerd natiebesef pas werkelijk gestalte kreeg in de loop van de negentiende eeuw, als gevolg van de gedwongen staatkundige unificatie die zich rond 1800 voltrok. Nederland zou een zogenaamde natiestaat zijn geweest waarin het politieke, staatkundige element de

doorslaggevende factor was. In recente studies wordt er juist op gewezen hoe al decennia vóór de eenheidsstaat er krachten aan het werk zijn die wijzen op een zich profilerend besef van een eigen Nederlandse cultuur en zelfs in het tijdvak daarvóór zijn al bestanddelen van een Nederlandse cultuur zichtbaar. Eigenlijk vallen er sinds de Opstand in de ontwikkeling van het Nederlandse culturele natiebeseft twee hoofdstromen te onderscheiden: één wortelend in de geleerdentraditie van het humanisme en de ander in de religieuze verbondsretoriek van het protestantisme. Zij konden elkaar aanvullen maar ook uitsluiten, zij definieerden de natie geografisch fundamenteel verschillend en bij beide tradities werden ook steeds weer andere groepen buitengesloten.

Nationale mythes

Het oudst was de traditie die in de Nederlandse geschiedschrijving als de Bataafse mythe wordt aangeduid. In de ogen van nogal wat zestiende- en zeventiende-eeuwse schrijvers viel er, ruim voor de Opstand en eigenlijk al vanaf de Romeinse tijd, op het grondgebied van de latere Republiek een natie in wording te bespeuren. Die schepping van een Bataafs verleden moet als een poging worden gezien de verwarrende verschijnselen die deze auteurs in hun eigen tijd meemaakten, zoals de verschuiving van loyaliteit aan een heerser naar liefde voor een territorium, naar gehechtheid aan een vaderland, een historisch en daarmee respectabel tintje te geven. Dat oorspronkelijke territorium werd door humanistische geleerden gesitueerd op het mythische *Insula Batavorum*, het eiland der Bataven. De ligging daarvan was echter omstreven. Pas in de vroege zeventiende eeuw werd het pleit definitief beslecht ten gunste van Holland, wat natuurlijk niet los kan worden gezien van het feit dat dit gewest in de uitgekristalliseerde krachtsverhoudingen van de vroege Republiek de toon was gaan aangeven. Met deze Hollandse modellering kreeg de Bataafse mythe bovendien een politieke lading. In Holland, met zijn achttien aan hun zelfstandigheid hechtende steden, genoot de staatsgezinde doctrine veel aanhang. Deze legde de nadruk op de soevereiniteit van de afzonderlijke gewesten en wees machtsaanspraken van de stadhouders af. Het was Hugo de Groot, politiek denker, vooraanstaand humanist, literator en praktiserend politicus, die in een invloedrijk pamflet over de ouderdom van de Nederlandse Republiek het Bataafse oorsprongsverhaal verbond met de traditie van de statensoevereiniteit. In deze vorm zou de Bataafse mythe worden gecanoniseerd: Holland met in zijn kielzog de overige gewesten was al een vrije republiek sinds de Romeinse tijd en statensoevereiniteit was een Bataafse erfenis. Rembrandts schilderij van Claudius Civilis, dat niet voor niets het Amsterdamse stadhuis sierde, is een schitterende verbeelding van deze mythe.

Die nauwe verbinding met Holland en met een vooral Hollands natiebeseft is ervoor verantwoordelijk geweest dat de Bataafse mythe maar moeilijk als echt nationaal, het gehele territorium van de Republiek omspannend bindmiddel heeft kunnen fungeren. Het concept riep voortdurend verzet op van niet-Hollandse historici als Buchelius, Van Grijpskerke en Emmius, die de bakermat van de natie in respectievelijk Utrecht, Zeeland en Friesland situeerden. Toch kon de mythe populair blijven zolang Holland macht uitstraalde. Toen het aanzien van het gewest in de tweede helft van de achttiende eeuw begon te verbleken, boette ook de Bataafse mythe aan aantrekkingskracht in. Maar voordat het zover was, poogde

Engelberts haar nog eens nieuw leven in te blazen door de mythe tot grondslag te maken van een de gehele Republiek inspirerend geschiedverhaal.

Engelberts' Batavië beperkte zich niet meer tot een gewest en Engelberts' Bataven waren niet meer zomaar de tijdgenoten van de Romeinen. Het zijn bij hem oud-Nederlandse modelburgers geworden, waaraan alle contemporaine inwoners van de Republiek zich dienden te spiegelen. Zijn *Aloude staat* fungeerde als een burgerlijke deugdenspiegel, die goed te vergelijken valt met Martinets *Huisboek*, maar dan in een ver verleden gesitueerd. Bataafse vrouwen gaven bij Engelberts, volgens goed achttiende-eeuws voorschrift, hun kinderen de borst. De afstand tussen regeerders en geregeerden was niet al te groot, en de Oud-Bataafse bestuurspraktijken lijken direct geïnspireerd door contemporaine politieke geschriften als de *Grondwettige herstelling*, het handboek van de patriotten.

Toen Engelberts zijn *Aloude staat* schreef was de Bataafse mythe al aan slijtage onderhevig, niet alleen omdat het Hollandse prestige daalde maar ook omdat de wetenschappelijke houdbaarheid ervan ter discussie stond. Praktisch tegelijk met de verschijning van Engelberts werk verwees de Oranjegezinde Leidse hoogleraar Adriaan Kluit, ook *in politicis* Engelberts' grote tegenstander, op historisch-kritische gronden de Batavenmythe naar het archief van de afgedane interpretaties. Ook het nieuwe vak van de archeologie maakte duidelijk dat de oorspronkelijke bewoners van Nederland geen hoogbeschaafde Batavieren waren geweest maar veeleer primitieve jagers en hunebedbouwers. Waar een ongerept landschap Engelberts omstreeks 1780 nog in vervoering kon brengen over de huiselijkheid der Batavieren, zou dezelfde aanblik zo'n dertig jaar later bij de predikant en amateur-archeoloog Nicolaas Westendorp visioenen van een oertijd van jagende rabauwen oproepen. Engelberts' *Aloude staat* was zonder meer een serieus, volgens de regels van de kunst gecomponeerd geschiedverhaal. De auteur poogde telkens weer aannemelijk te maken dat zijn reconstructie op echte bronnen was gebaseerd. Engelberts' boek was echter meer. Het was ook een politiek geïnspireerd moralistisch pamflet waarmee hij zijn medeburgers hoopte op te wekken uit hun weinig vaderlandslievende lethargie. Met de Bataven als hun grote voorbeelden zouden zij in staat moeten zijn de Republiek te verheffen uit haar diepe verval. En juist in deze vorm, als inspirerend voorbeeld, zou de Bataafse mythe tot ver na de Bataafse Revolutie betekenis houden. Eerst vanaf de jaren twintig van de negentiende eeuw zou, met de professionalisering van de geschiedenis, (Middelnederlandse) letterkunde, geologie en archeologie, de Bataafse mythe in al haar verschijningsvormen definitief worden verwezen naar het domein waar zij thuishoorde: dat van de mythologie.

Naast de Bataafse was er nóg een mythe waarin ontstaan, karakter en geschiedenis van de Nederlandse natie in een leidend principe waren gesynthetiseerd en dat was die van het tweede Israël. De essentie van deze religieus geïnspireerde visie op de Nederlandse natie was dat de geschiedenis van de aanvankelijk zo onbetekenende Republiek, die geboren was uit het calvinistische verzet tegen het machtige katholieke Spanje, zich liet vergelijken met de geschiedenis van het oudtestamentische Israël. Ook toen had de almachtige God zich immers het lot van een klein en onbetekenend volk aangetrokken en er een verbond mee gesloten om het uit de Egyptische slavernij te verlossen. En juist dat verbond had Israël in staat gesteld een macht van betekenis te worden in het oude Palestina en de bakermat te worden van het christelijke heilsverhaal.

Die parallelie met het oudtestamentische Israël beperkte zich echter niet tot de ontstaansgeschiedenis van de Republiek. De tweede-Israëlmythe leverde een toetsingsmodel met behulp waarvan historische gebeurtenissen op hun juiste waarde konden worden geschat en de loop van de geschiedenis op zinvolle wijze kon worden geïnterpreteerd. De plagen en kwalen die de Republiek teisterden, moesten worden begrepen als de straffen van een wrekende God. Het waren de tuchtigingen die Zijn volk verdiende omdat het veel te traag was in het verwezenlijken van zijn aandeel in het verbond, namelijk het vestigen van Gods Koninkrijk in de Republiek. Volstrekt uniek voor Nederland was deze tweede-Israëlgedachte allerm minst. Ze was vanaf de tweede helft van de zestiende eeuw terug te vinden in praktisch alle landen waar vormen van calvinisme vaste voet aan de grond hadden gekregen. Zij vloeide direct voort uit de protestantse Reformatie, met haar nadruk op persoonlijke bijbelkennis en persoonlijke geloofsverantwoordelijkheid. Aan de effectiviteit van de mythe deed dit echter niets af. Zij bracht alle overtuigde aanhangers samen in een verbeelde gemeenschap die, vereend in prediking en gebedsritueel, stedelijke en gewestelijke barrières oversteeg en zelfs bij tijd en wijle de grenzen van de Republiek te buiten kon gaan. Elders - bijvoorbeeld in de Zuidelijke Nederlanden of in het goddeloze Frankrijk - woonden immers nog altijd verdrukte broeders en zusters in den gelove die smeekten om bevrijding. Deze religieus geïnspireerde visie op wat Nederlanders samenbond kon zich heel eenvoudig identificeren met de orangistische traditie. De stadhouders en het geslacht van Oranje fungeerden als de contemporaine verschijningsvormen van de door God gezonden outdtestamentische Richteren. Zoals dezen keer op keer het volk van Israël van de rand van de afgrond hadden weggesleept, hadden de stadhouders dat met de Republiek gedaan. Meer nog dan de Bataafse mythe sloot de tweede-Israëltraditie belangrijke groepen buiten. Katholieken behoorden er per definitie niet toe en voor minder rekkelijke auteurs was het zelfs betwistbaar of protestantse dissenters tot de natie mochten worden gerekend. Zij sloot in dat opzicht wonderwel aan bij de hiërarchisering en stabilisering van de kerkelijke verhoudingen die zich in de loop van de achttiende eeuw hadden voltrokken en die in het vorige hoofdstuk aan de orde zijn geweest.

Natiebesef en kosmopolitisme

Een Nederlands natiebesef, van welke aard dan ook, hoefde een meer kosmopolitische visie op de wereld niet in de weg te staan. Een particularistisch lokaal besef, een vast geloof in hetzij de Bataafse, hetzij de tweede-Israëlmythe en gevoelens van wereldburgerschap konden elkaar uitstekend aanvullen. Op grote schaal heeft zo'n ruimhartig kosmopolitisme echter in de Nederlandse Republiek niet bestaan. Een kosmopolitische adel ontbrak er weliswaar niet, maar deze door huwelijksbanden met families elders in Europa gelieerde sociale groep heeft in politiek en cultureel opzicht hier nooit de toonaangevende rol gespeeld die ze in grote delen van het Duitse Rijk, Frankrijk of Engeland wel vervulde. In Nederland waren het geleerden, bestuurders en beoefenaars van de vrije beroepen met een intellectuele belangstelling die zich van oudsher deel voelden van de internationale Republiek der Letteren. Voor hen was kosmopolitisme niet simpelweg een slagzin. Het betekende burger te zijn van een 'virtuele' republiek waarin het sociale, politieke en religieuze keurslijf van de gewone maatschappij even minder knelde en intellectuele vrijheid

de alfa en de omega van het bestaan was. Het besef deel uit te maken van een door eenzelfde taal en intellectuele conventies gereguleerde gemeenschap van gelijkgezinden kwam vanaf de laatste decennia van de zeventiende eeuw echter onder druk te staan. De vervanging van het Latijn door het Frans als voertaal in deze gemeenschap van de geest viel samen met een voor Europese begrippen ongekende Franse expansiepolitiek. Hierdoor begonnen vele intellectuelen, in Duitsland, in Engeland en ook in Nederland, de Franse taal te zien als een vooruitgeschoven Trojaans paard waarmee Frankrijk zijn imperialistische doelen probeerde te verwezenlijken. De *res publica*-gedachte had onder die imperialistische inkleuring duidelijk te lijden.

Tegen het midden van de achttiende eeuw werd een nieuwe fase ingeluid. De Oostenrijkse Successieoorlog (1740-1748) en vooral de Zevenjarige Oorlog (1756-1763) zetten de ingewikkelde verhouding tussen kosmopolitisme en natiebesef definitief op scherp. Die spanning wordt prachtig zichtbaar in het werk van de Duitse filosoof Johann Gottfried Herder, die ook in de Republiek veel gelezen en becommentarieerd werd. Herder beklemtoonde enerzijds de noodzaak om alle culturen, ook die van de kleinere of onbeduidende naties, als gelijkwaardig te beschouwen. Hij leverde daarmee de rechtvaardiging voor de eigenheid van alle culturen. Een maatstaf voor culturele excellentie ontbrak nu eenmaal. Herder had evenwel een scherp oog voor de schaduwzijden van de verheerlijking van de nationale eigenheid die hierdoor mogelijk werd. De acceptatie van verschillende culturen mocht volgens hem dan ook niet leiden tot een eenzijdige concentratie op de eigen natie. Alle naties en culturen droegen bij tot de verwezenlijking van een door de Schepper in de wereldgeschiedenis vastgelegd perfectioneringsproces waarbij de mensheid tot steeds nieuwe hoogten van *Humanität* zou worden gebracht.

De accentuering van het nationale element, uitgelokt door de oorlogen van het midden van de achttiende eeuw, viel samen met de versnelling in de groei van nationale communicatiegemeenschappen die hiervóór uitvoerig aan de orde is geweest. Door de ontwikkeling van het boekbedrijf, de snel groeiende betekenis van de volkstalen als gevolg van de succesvolle exploitatie van relatief nieuwe genres als het tijdschrift en de krant en door de stichting van honderden culturele genootschappen, verloor de kosmopolitische gemeenschap van filosofen, wetenschappers en hun publiek steeds meer terrein aan een de Republiek als geheel omspannende kennisgemeenschap. Symptomatisch voor deze ontwikkeling zijn publicaties als de *Nieuwe Nederlandsche jaarboeken* die vanaf 1748 begonnen te verschijnen en waarin opmerkelijke gebeurtenissen uit de gehele Republiek werden besproken. Juist de groeiende vertrouwdheid met wat er elders in de Republiek plaatsvond, zorgde ervoor dat het besef deel uit te maken van eenzelfde gemeenschap, dat voordien vooral in literaire vorm had bestaan, nu ook in de werkelijkheid van alledag gestalte begon te krijgen. In deze nationaal georiënteerde culturele communicatiegemeenschappen in wording kregen allerlei, in de internationale gemeenschap van geleerden en geletterden ontwikkelde denkbeelden hun nationale en aan het ontwikkelde publiek aangepaste vorm. Dat had al gegolden voor begrippen als burgerschap en de daarmee verbonden idealen, het was ook van toepassing op het historisch besef dat in de achttiende eeuw een grote verandering onderging.

Historisch besef

De dubbele verschuiving in oriëntatie: van lokaal naar gewestelijk en van kosmopolitisch naar nationaal, kreeg een nieuwe impuls door het ontstaan van het moderne historisch besef. Eeuwenlang had het denken over het nut van geschiedenis nauwelijks verandering ondergaan. Ten grondslag hieraan lag de overtuiging dat in de loop van de geschiedenis de onveranderlijke mens steeds weer voor hetzelfde soort beslissingen werd gesteld. Met andere woorden: de menselijke mogelijkheden en problemen in het heden weken niet fundamenteel af van die van vroeger. De geschiedschrijving was dan ook een aaneenschakeling van leerrijke feiten en voorbeelden. Die waren niet voor iedereen van belang, maar voor bestuurders en staatslieden, kortom voor allen die in het politieke bedrijf actief waren, was grondige kennis van wat de geschiedenis leerde onmisbaar. De dagelijkse bestuurspraktijk werd in hoge mate bepaald door het juridische en het historische precedent.

In de loop van de achttiende eeuw begint, eerst langzaam maar dan steeds sneller, een maatschappelijk historiseringsproces dat zou resulteren in de visionaire geschiedschrijving die de negentiende en de twintigste eeuw zou gaan kenmerken. Geschiedenis wordt dan een machtig epos dat het verleden zin, vaart en bezieling geeft, en tegelijkertijd richtsnoer is voor het handelen in het heden en een baken vormt naar de toekomst. In Voltaire's *Essai sur les mœurs* en Vico's *Scienza nuova* zijn de contouren van zo'n visionair perspectief, waarin de geschiedenis onze plaats in de wereld bepaalt, al zichtbaar. Voltaire was de overtuiging toegedaan dat beschavingen op elkaars schouders stonden, dat de toekomst anders zou zijn dan het heden en het verleden definitief geschiedenis geworden was. Een tweede kernidee van het moderne historisch besef was de zekerheid dat de historische ontwikkeling pas haar natuurlijke vorm had gekregen binnen de natiestaat. Beide elementen, het geloof in de vooruitgang en de beklemtoning van de natiestaat, maken de periode 1770-1970 tot het tijdvak van de geschiedenis bij uitstek. In dezen eeuwen was geschiedenisonderwijs daarom niet meer alleen nuttig voor aankomende staatslieden maar evenzeer onmisbaar voor elk aankomend burger. Die diende immers ook zijn plaats in de historische natieontwikkeling te kennen. De negentiende eeuw wordt dan ook de eeuw van het historisch museum, de eeuw van de razendsnel groeiende waardering voor de kunst van het verleden (niet alleen als kunst maar vooral ook als hoogtepunten van nationaal kunnen), het is de eeuw van de monumentenzorg en het is ook de eeuw waarin de historiserende stijlen in de architectuur opgang begonnen te maken. Het is de eeuw tenslotte waarin de geschiedenis zich losmaakte van de filosofie en de theologie en het zingevend kader ging leveren voor het maatschappelijk leven. De vertrouwde schoolplaten van Isings verbeelden dat geschiedenisideaal op treffende wijze. Ze verschaften de Nederlandse geschiedenis bijvoorbeeld een duidelijk eigen kleur: nationaal, vrijheidslievend en, niet te vergeten, protestants. Centrale elementen hierin waren de vaderlandsliefde, het huis van Oranje met zijn stamvader Willem de Zwijger en de vrijheidsstrijd tegen Spanje in de zestiende en zeventiende eeuw. De vaderlandse geschiedenis was daarmee ook moreel geladen. Als we handelden als onze voorvaderen zou het ons goed blijven gaan.

Deze nieuwe visie op de geschiedenis was direct verbonden met de idee van de maakbaarheid van de toekomst. Nu de mens greep had gekregen op zijn eigen lot, kon het verleden afgesloten worden en was de breukgedachte niet onvoorstelbaar meer. Vanaf het

moment dat verandering norm was, bleek het verschijnsel tijd ook een andere snelheid gekregen te hebben. De wereldgeschiedenis was niet alleen onomkeerbaar geworden, dankzij die onomkeerbaarheid kreeg ze in de ogen van de beschouwer ook een steeds sneller verloop. De vele in het voorafgaande al beschreven veranderingen in het revolutietijdvak hebben bij de inburgering van dit idee natuurlijk een belangrijke rol gespeeld. Rond 1840 brengt de Deventer predikant Joost Hidde Halbertsma, terugkijkend op de periode rond 1800, dat nieuwe tijdsbesef fraai onder woorden:

Wij leven in een tijdvak van doortocht van den eenen toestand naar een' anderen; wij zijn een geslacht van overgang tot andere staatkundige inrigtingen, andere uitvindingen, andere geloofsbegrippen, andere middelen van bestaan; met één woord, tot eene gansch andere wijze van zien en zijn.²

Onder invloed van dit nieuwe tijdsbewustzijn krijgt de wetenschap van de geschiedenis een geheel andere taak dan honderd jaar tevoren. Het gaat nu niet meer om historische voorbeelden en parallellen maar om het vinden van de eigen plaats in het grote en onomkeerbare proces van de wereldgeschiedenis. Van de geschiedenis werden nu antwoorden verwacht op vragen als: wie ben ik? Van wat voor samenleving maak ik deel uit? Die vragen gelden niet alleen het ik maar ook de ander. Wezenlijk nieuw wordt de vraag in hoeverre elk individu, elke samenleving en elk volk zijn eigen historische ontwikkelingstempo heeft. In het nieuwe historisch besef is daarmee de vergelijking van immense betekenis geworden. Alle volken en alle beschavingen maken een eigen ontwikkeling door en hebben ook allemaal hun eigen plaats op de tijdbalk van de ontwikkeling van de geschiedenis. De Duitse filosoof Herder die zich, zoals we zojuist gezien hebben, ook al met het probleem van de verhouding tussen nationalisme en kosmopolitisme had beziggehouden, trok uit zijn overtuiging van de volstrekte eigenheid van alle culturen dan ook de logische consequentie toen hij schreef:

Eigentlich hat jedes veränderliche Ding das Masz seiner Zeit in sich; dies besteht, wenn auch kein anderes da wäre; keine zwei Dinge der Welt haben dasselbe Masz der Zeit (...) Es gibt (man kann es eigentlich und kuhn sagen) im Universum zu einer Zeit unzählbar viele Zeiten.³

De nieuwe geschiedvisie bleek niet alleen uit te nodigen tot vergelijkende identiteitsbepaling, ze verschafte daarvoor ook nieuwe instrumenten. Nu de toekomst aan verandering onderhevig was geraakt, bleek paradoxaal genoeg ook het verleden plooibaar en vormbaar te zijn geworden. Dankzij het moderne historisch besef konden met behulp van het nu maakbare verleden nieuwe culturele constructies worden vervaardigd die moesten dienen om de dagelijkse realiteit nieuwe zin en betekenis te verschaffen.

In de zojuist geschetste context krijgt Engelberts' *Aloude staat* pas zijn volledige betekenis: het is niet alleen een politiek geïnspireerde deugdenspiegel, niet alleen een poging om de gehele Republiek onder de werking van de Bataafse mythe te brengen, het is vooral een geslaagd specimen van nieuwe verlicht-wijsgerige geschiedschrijving. Het verleden lever-

de bij Engelberts niet meer simpelweg materiaal voor de legitimering van het bestaande zoals dat bij De Groot's meesterwerk het geval was geweest. Engelberts' methoden en technieken waren al veel verfijnder dan die van De Groot. Het belangrijkste is echter dat bij hem het verleden de leverancier is geworden van materiaal voor historisch gefundeerde bakens voor de toekomst. Engelberts' Batavië diende om de Republiek een nieuwe eeuwenoude, heroïsche, ongepolijste maar tegelijkertijd hoogburgerlijke traditie te verschaffen, waardoor ze niet alleen de culturele competitie met de buurlanden beter aankon, maar tegelijkertijd wist welke richting het uit moest. Vergelijkbare voorbeelden van zo'n succesvolle culturele constructie zijn de Ossian-mythe van de Schotse letterkundige James Macpherson en wat later de historische mythologie van het Schotland van de clans, zoals Walter Scott die met zijn *Waverley*-romans in het leven riep. De tragiek van Engelberts is geweest dat de vroegnegentiende-eeuwse romantische wetenschapsbeoefening met haar fascinatie voor het primitieve, zijn meeslepende geschiedverhaal al zo snel wist te ondermijnen. Het is verleidelijk R.C. Bakhuizen van den Brink, met zijn bevlogen visies op de rol van de burger in de Nederlandse geschiedenis, als Engelberts' logische opvolger te zien.

Dat dit nieuwe historisch besef een grote stimulans voor de modernisering van het natiebesef heeft betekend, behoeft nauwelijks betoog. Elke natie kon zich nu de vraag stellen naar haar eigen identiteit, naar haar eigen plaats op de beschavingsladder, met name in vergelijking met concurrerende naties, en ze kon zich beijveren om de eigen natie van een zo eerbiedwaardig mogelijk verleden te voorzien. Dankzij deze historische 'Wende' wordt de negentiende eeuw de eeuw waarin de hardnekkige en vaak nog steeds gangbare beelden van het verleden worden geconstrueerd. Zonder de negentiende eeuw geen christelijke Middeleeuwen, weten we inmiddels. Zonder de negentiende eeuw geen christelijk (katholiek en protestants) vaderlands verleden. Zonder de negentiende eeuw geen Vlaamse beweging, zonder de negentiende eeuw geen Friese identiteit. Kortom, de negentiende eeuw is een grootleverancier van mythische constructies waarvan de bouwstenen in de achttiende eeuw werden vervaardigd.

Een ander vaderland

Overall in Europa heeft het modern historisch besef vernieuwing van het traditionele vaderlandse gevoel op gang gebracht. De Nederlandse variant ervan had echter een extra dimensie. In Nederland is de achttiende-eeuwse thematisering van de nationaal-culturele identiteit, het is al vaker gezegd, mede een reactie op de algemeen heersende overtuiging dat de Republiek haar beste tijd achter de rug had. Het achttiende-eeuwse zelfbeeld is daarom voor een belangrijk deel geworteld in gevoelens van verdrukking. We moeten de verontrusting waarmee bijvoorbeeld de achttiende-eeuwse spectators de samenleving beschouwden dan ook volstrekt serieus nemen, ook al was de verwoording ervan vaak retorisch opgeklopt. Om dezelfde redenen moeten we ons niet laten misleiden door het air van zelfvoldaanheid dat de laatachttiende-eeuwse teksten soms lijkt te kenmerken. Ook daaraan lagen retorische overwegingen ten grondslag. De soms in onze ogen wat al te uitbundige verheffing van de eigen vaderlandse schrijvers duidt allerminst op zelfgenoegzaamheid. Het zware verbale geschut werd veeleer ingezet uit verontrusting over de zwakke positie van de nationale taal en literatuur in een land waarin de onderwijsprogramma's voor de

elite overvloedig aandacht besteedden aan Latijn en Frans en niet of nauwelijks aan het Nederlands.

Het resultaat van de hierboven geschetste ontwikkelingen was dat er in de tweede helft van de achttiende eeuw alternatieven beschikbaar kwamen voor de standaardmythes van zowel de staats- als de Oranjegezinde natietradities. Eerder hebben we al gezien hoe achttiende-eeuwse universele normen voor menselijk gedrag een nationale dimensie kregen in de Nederlandse debatten over het burgerideaal. Het ging hierbij echter niet alleen om een filosofische discussie. De historische dimensie was net zo belangrijk. Engelberts had zijn Batavië tot de gehele Republiek opgerekt en opgesierd met eerbiedwaardige voorouders wier gewoonten, normen en waarden direct ontleend waren aan de eigentijdse discussies over de ideale burger. Evenzeer werkte in de burgerschapsdebatten de breuk tussen de publieke orde en de religie door. Het leggen van de verantwoordelijkheid voor de godsdienstbeleving bij het huisgezin en het individu betekende in feite dat de bodem onder de mythe van het tweede Israël was weggefallen. Niets zou meer een aanspraak van katholieken, doopsgezinden, luthersen en remonstranten op toelating tot de morele burgergemeenschap van het vaderland in de weg mogen staan.

Toen de geografische en religieuze barrières werden geslecht, kwam er ruimte voor de gedachte van een nationale, voor de natie als geheel karakteristieke kleuring van wetenschap en kunst. Vanaf het midden van de eeuw werden in diverse domeinen van de kosmopolitische Republiek der Letteren specifiek Nederlandse gebiedjes afgeperkt, die een wetenschappelijke verantwoording kregen en breed toegankelijk werden gemaakt. Zo'n specifiek nationaal domein werd bijvoorbeeld de vaderlandse geschiedenis. Tot 1749 bestond misschien zelfs de term niet eens. De paar colleges *historia patriae* die aan de universiteit door de classici werden verzorgd, hadden meer met retorica dan met studie van het nationale verleden van doen. In 1749 verschijnt het eerste deel van het monumentale werk van Jan Wagenaar, *Vaderlandsche historie*. In de jaren daarop zien niet alleen vele vervolgdelen het licht, maar ook talloze reacties, navolgingen en bewerkingen. Zowel op wetenschappelijk als op een meer populair niveau krijgt de beoefening van de vaderlandse geschiedenis daarmee contouren. Het vak krijgt ook een institutionele basis. In 1766 wordt met de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde een wetenschappelijke ontmoetingsplaats gecreëerd. Dertien jaar later, in 1779, volgt de universitaire legalisering en kan Kluit, de historicus die de Bataafse mythe had ontmaskerd, de eerste leerstoel bezetten. Tegelijkertijd krijgt de popularisatie van de vaderlandse geschiedenis gestalte in een aanzwellende stroom werken waarin voorvallen of episodes uit het vaderlandse verleden meer of minder smeug worden opgedist.

Een vergelijkbaar patroon geven de taal- en letterkunde te zien. Rond 1760 worden de eerste genootschappen opgericht die zich expliciet en exclusief wijden aan de vaderlandse letterkunde. Deels gebeurt dit uit verzet tegen de hegemonie van de klassieke filologie aan de universiteiten, deels uit verzet tegen de oriëntatie op het Frans van de culturele elite. Het zijn deze genootschappen die aan de wieg staan van de wetenschappelijke Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde. Ook hier volgt, zij het iets later, institutionalisering in een leerstoel: Matthijs Siegenbeek in 1797 te Leiden. Intussen was de meer dilettantistische belangstelling voor de vaderlandse letterkunde georganiseerd in een rijk scala van dichtgenootschappen. Het ledenbestand hiervan bestond in meerderheid niet uit dichters maar uit