

NEOCALVINISTISCH CULTUURPROTESTANTISME. ABRAHAM KUYPERS
*STONE LECTURES*¹

[*Dokumentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800* 29/65 (2006) 5-19]

Arie L. Molendijk, Rijksuniversiteit Groningen

‘Tusschen de moderne orthodoxie en de moderne theologie bestaat ...
deze merkwaardige overeenkomst, dat beide modern zijn.’ (Allard
Pierson)²

‘U tot redding van uw bidcel te bepalen als heel het overige van uw
huis in brand staat, is het werk van dwazen.’ (Abraham Kuiper)³

I. Inleiding

De fascinatie die uitgaat van Abraham Kuiper ligt voor een niet onbelangrijk deel in zijn vermogen om voortdurend te polariseren. Achter elk verschil van mening liggen diepe tegenstellingen verborgen. Onder elke levensuiting schuilt een beginsel en daaronder weer een grondbeginsel, dat tegenover een ander principe gesteld wordt. These staat tegenover antithese en verzoening lijkt uitgesloten. Dit uitgangspunt geeft Kuipers redevoeringen een enorm dramatisch effect: halfheden zijn uit den boze, grenzen moeten bewaakt worden en offers zijn onvermijdelijk. Christus is niet gekomen om vrede te brengen, maar om tweedracht te zaaien, ‘juist *om een grens, die niemand uitwisch, te trekken* tusschen wie den zoom van zijn kleed aangrijpt en wie hem verwerpt’.⁴ De toehoorders worden meegezogen in een spektakel van wereldhistorische betekenis, waarin er maar één juiste keuze gemaakt kan worden.

¹ Voor hun commentaar op een eerdere versie van deze bijdrage dank ik Jasper Vree, Peter van Rooden, Jan Bremmer, Hetty Zock, Jorien Holsappel en de redactieleden van het *DNK*.

² Allard Pierson, *De oorsprong der moderne rigting* (Haarlem 1862), 77.

³ Abraham Kuiper, *Het Calvinisme* (zes Stone-lezingen in oktober 1898 te Princeton (N.-J.) gehouden) (Amsterdam – Pretoria s.a. [1899]), 132. Een taalkundig enigszins gemoderniseerde uitgave is Kuiper, *Het Calvinisme* (zes Stone-lezingen in oktober 1898 te Princeton (N.-J.) gehouden), vierde druk, bewerkt en ingeleid door George Harinck (Soesterberg 2002). Deze editie bevat een naamregister.

⁴ Kuiper, *De verflauwing der grenzen* (Amsterdam 1892), 46. Cursiveringen zijn altijd aan het origineel ontleend, tenzij anders is aangegeven. Zie de bijdrage van J. Vree over de *verflauwing* in: C. Augustijn & Vree (red.), *Abraham Kuiper. Vast en Veranderlijk* (Zoetermeer 1998), 149-164.

Al komt deze stijl op den duur wellicht wat vermoeiend en zelfs geforceerd over,⁵ ze is buitengewoon effectief gebleken. Het effect is mijns inziens niet te herleiden tot de polariserende retoriek alleen, maar heeft ook te maken met de heldere boodschap die zo voor het voetlicht gebracht werd.⁶ Het was niet alleen ‘wij’ tegenover de ‘boze buitenwereld’, maar Kuyper bood tevens een aansprekende visie op de plaats van religie (het calvinisme) in de moderne tijd, die hij laat beginnen met de Franse revolutie. Cruciaal nu in zijn visie op de moderniteit is dat – alle dualistische retoriek ten spijt – religie en de moderne cultuur zeker niet louter en alleen antithetisch tegenover elkaar gesteld worden. In tegendeel: het calvinisme levert een wezenlijke bijdrage aan typisch moderne ontwikkelingen, zoals het ontstaan van een democratische rechtsstaat.

Als uitgangspunt van mijn beschouwing neem ik Kuypers monografie *Het Calvinisme*, die in 1899 in het Engels en het Nederlands verscheen. Het boek is nog steeds verkrijgbaar en is vermoedelijk het meest vertaalde werk van Kuyper. De uitgave is gebaseerd op de *Stone Lectures* die hij in 1898 te Princeton hield.⁷ Bij deze gelegenheid werd hem ook een eredoctoraat verleend. Er valt niet één boek aan te wijzen dat het definitieve standpunt van Kuyper bevat, maar *Het Calvinisme* komt toch dicht in de buurt. Op waarlijk grandioze wijze wordt hier het calvinisme tot een wereldbeheersend principe getransformeerd. De conclusie is onontkoombaar: gezien de vele bedreigingen moet er ‘op *radicale beslistheid* worden aangedrongen, met halfheden komen we niet verder, en de oppervlakkigheid staalt ons niet. Beginsel moet weer tegenover beginsel, wereldbeschouwing tegenover wereldbeschouwing,

⁵ Jan Romein, ‘Abraham Kuyper. De klokkenist der kleine luyden’, in: Jan en Annie Romein, *Erfaters van onze beschaving. Nederlandse gestalten uit zes eeuwen* (1938-1940), zevende druk (Amsterdam – Antwerpen 1959), 748-771, hier 749.

⁶ Deze ‘helderheid’ van Kuypers stijl impliceert niet dat er geen onduidelijkheden in zijn betoog zouden zijn te constateren – ‘onduidelijkheden’ die (zeker voor zijn gehoor) toch toegedeekt worden door de kracht van de dualistische retoriek. Over Kuypers politieke stijl zie Henk te Velde, *Stijlen van leiderschap. Persoon en politiek van Thorbecke tot Den Uyl* (Amsterdam 2002), 55-103.

⁷ Kuyper schreef de *Stone Lectures* in het Nederlands, liet deze eerst door de Engelstalige gournante van zijn kinderen vertalen, en vervolgens nog een keer, toen hij eenmaal in Amerika was aangekomen. Ik vermoed dat de tekst zoals deze gepubliceerd is – zie A. Kuijper, *Calvinism* (Six Stone-Lectures), (Amsterdam – Pretoria s.a. [1899] – niet wezenlijk verschilt van de daadwerkelijk gehouden lezingen, maar hard bewijs voor deze stelling heb ik niet. In de brieven aan zijn familie schreef hij dat de lezingen soms wel twee uur duurden. Vgl. Kuyper, *Ik voel steeds meer dat ik hier moet zijn. Amerikaanse brieven van Abraham Kuyper aan zijn vrouw en kinderen*, bezorgd en toegelicht door dr. George Harinck en mr. Margriet Urbanus (Amsterdam 2004), 50: ‘Jammer slechts dat mijn lectures, door het langzaam spreken in een vreemde taal, te lang werden. Soms twee uur. Maar juist daardoor zag ik te beter, dat ik geslaagd was’ (14.10.1898). Ik baseer mij op de Nederlandse uitgave.

geest tegenover geest getuigen, en zegge wie het beter weet, maar dan ken ik geen vaster en geen hechter bolwerk dan het nog altoos onverwinnlijk Calvinisme' (196).⁸

Over Kuyper is veel geschreven. In 1998 – ter gelegenheid van het feit dat het honderd jaar geleden was dat Kuyper de *Stone Lectures* gehouden had – is een engelstalige bloemlezing van zijn werk verschenen⁹ en zijn er maar liefst drie conferenties georganiseerd, in Princeton, Grand Rapids en Amsterdam. De door de Vrije Universiteit georganiseerde bijeenkomst droeg de titel 'Christianity and Culture: The Heritage of Abraham Kuyper on Different Continents'.¹⁰ Auteurs afkomstig van vier continenten gaven hier hun visie op het belang van Kuyper. Bovendien verscheen er in 1998 een zeer grondige monografie over de *Stone Lectures*.¹¹ Al is Abraham Kuyper de icoon van het neocalvinisme en, in mindere mate, van de (Amerikaanse) evangelicalen geworden,¹² toch wordt hij in veel bredere kring gewaardeerd. Reeds voor auteurs als Max Weber en Ernst Troeltsch vormde Kuyper een belangrijk referentiepunt.¹³ Het lijkt misschien lastig nog iets nieuws over de *Stone Lectures* tekst te berde te willen brengen, maar dat is toch mijn inzet. Het gaat mij niet om een beschouwing van de ontwikkeling van Kuypers gedachtegoed (met alle nuanceringen en veranderingen daarin),¹⁴ maar om de vraag hoe hij in deze cruciale tekst zijn positie construeerde. Ik wil laten zien dat Kuyper hier met moderne

⁸ Naar Kuyper, *Het Calvinisme*, wordt alleen middels het paginanummer verwezen. Cursiveringen zijn altijd aan deze tekst ontleend.

⁹ James D. Bratt (red.), *Abraham Kuyper. A Centennial Reader* (Grand Rapids – Cambridge 1998).

¹⁰ Cornelis van der Kooi & Jan de Bruijn, eds, *Kuyper Reconsidered. Aspects of his Life and Work* (VU Studies on Protestant History, 3), (Amsterdam 1999), met een bijdrage over de receptie van Kuypers gedachtegoed in de Verenigde Staten van de hand van George Harinck (273-282).

¹¹ Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview. Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Grand Rapids – Cambridge 1998); cf. Jeroen Koch, *Abraham Kuyper. Een biografie* (Amsterdam 2006) 419-428.

¹² Vgl. Augustijn & Vree, *Abraham Kuyper. Vast en Veranderlijk*, 162 (over 'neocalvinisme') en John Bolt, *A Free Church, A Holy Nation. Abraham Kuyper's American Public Theology* (Michigan – Cambridge 2001). Bolt wil Kuypers gedachtegoed uitwerken tot een 'charter for North American evangelicals engaged in today's cultural battles' (flaptekst).

¹³ Cf. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912), 607, 666, 731, 738v., 769, 785, 790, 792. Over de *Stone Lectures*: 'Das Buch ist ... eine Art Gesamtbekanntnis des modernen orthodoxen Calvinismus. Uebrigens ist hier der Neocalvinismus in einer geradezu unerhörten Weise in den primitiven Genfer Calvinismus hineingedeutet. Es ist das Buch eines Dogmatikers und Politikers und als solches höchst lehrreich, als historische Leistung dagegen sehr irreführend' (607, noot 309); cf. Arie L. Molendijk, 'Ernst Troeltschs holländische Reisen. Eine Skizze - Im Anhang: drei Briefe Troeltschs an Karel Hendrik Roessingh', *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* 6 (1991) 24-39 (met de uitgave van een briefje van Troeltsch aan Kuyper of zijn secretaris).

¹⁴ Vgl. C. Augustijn, 'Kuypers theologie van de samenleving' (1987), in: Augustijn & Vree, *Abraham Kuyper*, 24-53. Van de oudere studies noem ik: A.A. van Ruler, *Kuypers idee eener Christelijke cultuur* (Nijkerk s.a.); S.J. Ridderbos, *De theologische cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper* (Kampen 1947); Jac. van Wieringh, *Het maatschappijbeeld van Abraham Kuyper* (Assen 1967).

(godsdienstwijsgerige) middelen een theologische cultuursynthese biedt, die alle antithese ten spijt (of misschien nog beter: door middel van de antithese) een verzoening tussen religie en moderne levenswereld nastreeft.¹⁵ Daarbij probeer ik ook recht te doen aan zijn retoriek.

II. Structuur (eerste en zesde lezing)

Het Calvinisme is opgebouwd uit zes lezingen van elk ongeveer 33 pagina's. In totaal beslaat het boekje 197 bladzijden met weinig noten. Kuypers heeft geen voorwoord toegevoegd en begint de eerste lezing, 'Het calvinisme in de historie', met een vergelijking tussen het oude, historisch gevormde en trage Europa en de Nieuwe Wereld, waar de trein des levens zich sneller voortspoedt. In de volgende vier hoofdstukken bepaalt hij de relatie van het calvinisme tot achtereenvolgens de religie, de staatkunde, de wetenschap en de kunst, om te eindigen met een verhandeling over het calvinisme en de toekomst. Aan het begin van zijn laatste lezing geeft hij een resumé:

In mijn eerste lezing hief ik het Calvinisme uit het splinterig gewirwar van confessioneele bekrompenheid op tot den hoogen rang van een principieel zelfstandig stelsel, waaraan we een geheel eigene, omvattende *wereld-* en *levensbeschouwing* danken. Een levensbeschouwing die, in historische beteekenis, met het Paganisme, het Islamisme en het Romanisme op één lijn staande, in diepte van opvatting, in zuiverheid van lijnen en in trap van ontwikkeling die alle te boven gaat. Daarna legde ik u het beginsel van dit machtig stelsel bloot in zijn absoluut *religieus-ethisch* standpunt. En voorts trok ik uit dit vaste beginsel de drie lijnen, waarlangs het Calvinisme het leven der menschheid op het gebied van *Staat, Wetenschap* en *Kunst* geleid heeft (168).

¹⁵ Voor alle duidelijkheid voeg ik hieraan toe dat mijn opvatting van 'modern' en 'moderniteit' niet verward moet worden met Kuypers zeer polemische gebruik van de term 'modernisme'. Mijn opvatting veronderstelt de moderne – met Georg Simmel, Max Weber en Ernst Troeltsch beginnende – historische en sociologische begripsvorming omtrent moderniteit.

Zelfstandig, omvattend en van algemene, maatschappelijke en culturele betekenis. Op één lijn met andere wereldbeschouwingen, maar daar toch hoog boven verheven. De toekomst lijkt op het eerste gezicht aan het calvinisme, maar zonder antagonisme en dramatiek gaat niets bij Kuyper. De betekenis van het calvinisme voor de toekomst blijkt in het laatste hoofdstuk opeens (in tegenspraak met eerdere triomfalistische uitspraken) allerminst zeker. Al wil hij dan niet zover gaan om ‘te zeggen dat we nu reeds aan een generaal bankroet toe zijn, toch zijn de teekenen onheilspellend’ (168).

Het antagonisme ligt in de visie van Kuyper besloten in de titanenstrijd tussen het christelijke en het moderne element. In 1789 lag het keerpunt en stak de ‘storm van het Modernisme op’ (2). Met modernisme doelde Kuyper niet op een theologische positie of op het vigerende katholieke modernisme, maar op een veel breder verschijnsel, dat sinds de Franse revolutie ‘als een kanker’ woekerde en het christelijk bewustzijn ondermijnde.¹⁶ Het is niet voldoende om tegenover het ‘ni Dieu ni maître’ van het modernisme het christelijk principe als zodanig te plaatsen. De beste mogelijkheid tot verdediging ligt in het calvinisme, omdat hier het christendom zijn zuiverste en sterkste uitdrukking vindt. Feitelijk verklaart Kuyper het calvinisme tot het betere christendom. Door het calvinisme niet eng confessioneel of kerkelijk te nemen, maar als een dragend beginsel van een alle terreinen van het leven omvattende wereldbeschouwing, wordt het een begrip van wereldhistorische betekenis, ondanks het feit dat de eigen groep – dat ziet Kuyper heel goed – vrij klein zal blijven.¹⁷

Het calvinisme wordt door Kuyper op één lijn gesteld met andere ‘complexen van menselijk leven’ (8), zoals paganisme, islamisme, romanisme en modernisme. Op drie punten – de opvatting van God, mens en wereld – vergelijkt Kuyper deze stelsels en preciseert zo de zelfstandigheid en meerwaarde van het calvinisme. Wat betreft het godsbegrip stelt hij dat het paganisme (dit geldt zowel voor het laagstaande animisme als het hoogstaande boeddhisme) God ‘in het creatuur’ vermoedt, terwijl de islam ‘alle contact tussen het creatuur en God afsnijdt’ (12). De grondgedachte van

¹⁶ Voor een analyse van het gebruik van het begrip modernisme zie Heslam, *Creating a Christian Worldview*, 96-111, die drie elementen onderscheidt, te weten de Franse Revolutie, het (Duitse) pantheïsme en het (Darwinistische) evolutie-denken. Over de frequente verwijzingen naar de Franse Revolutie, die door Kuyper scherp van de Amerikaanse revolutie werd onderscheiden, zegt Heslam het volgende: ‘Throughout his journalistic and political career, Kuyper made more frequent reference to the French Revolution than to any other historical event, including the Reformation. This was in large part due to the intellectual legacy of Groen van Prinsterer, who emphasized the antithesis between Christian Faith and the unbelief (*ongeloof*) of the French Revolution’ (97). Daarbij ging het Kuyper niet zozeer om de historische gebeurtenis zelf als het daarin vertegenwoordigde anti-christelijke principe.

¹⁷ Vgl. Kuyper, *Het Calvinisme*, 189.

het Rooms-Katholicisme is dat ‘God met het creatuur in gemeenschap treedt door middel van een mystieken tusschenschakel’, te weten de kerk als ‘zichtbaar, tastbaar, waarneembaar instituut’ (12). In het calvinisme daarentegen is er een onmiddellijke gemeenschap tussen God en mens (door de Heilige Geest). Daarin ligt volgens Kuyper de kern van de predestinatieleer.¹⁸ Het modernisme valt enigszins buiten de vergelijking, maar verhoudt zich door zijn atheïsme toch ook – en wel op negatieve wijze – tot God. Het jodendom blijft hier, evenals overige religies, buiten beschouwing.¹⁹

Een mogelijke tegenwerping zou zijn dat ook Luther de onmiddelijkheid tussen God en mens gepropageerd heeft, maar dat is volgens Kuyper onjuist. In het lutheranisme werd de *ecclesia representativa* (de clerus) tussen God en de gelovigen geplaatst. Sterker nog, zo vervolgt hij, ‘in alle Luthersche landen is de Reformatie meer van de Vorsten dan van het volk uitgegaan, is daardoor onder de macht van de Overheid gekomen, die als ‘*summus episcopus*’ ambtelijk in de Kerk optrad, en heeft dientengevolge noch het sociale noch het staatkundige leven, overeenkomstig haar levensbeginsel, omgezet’ (14). In deze zinsnede wordt reeds duidelijk, dat Kuyper het calvinisme ziet als de bij uitstek moderne vorm van religie, die niet van bovenaf opgelegd wordt en waarbij de scheiding tussen kerk en staat geaccepteerd wordt.

Dit punt komt terug bij de bespreking van het mensbegrip. Omdat volgens het calvinistisch principe het menselijke leven rechtstreeks onder God geplaatst is, mag er geen onderscheid tussen individuen gemaakt worden dan voorzover dit door God gegeven is. Het calvinisme veroordeelt slavernij en is gekant tegen alle hiërarchie tussen mensen. Dat wil niet zeggen dat er geen door God gegeven verschillen qua sekse of talent zouden zijn. Kuyper zet zich scherp af tegen het modernisme, dat elk verschil zou loochenen en van de vrouw een man wil maken en van de man een vrouw. Het modernisme nivelleert en doodt het leven ‘door het onder de ban van de eenvormigheid te leggen’ (19).²⁰ Zonder het met zoveel woorden te zeggen is de implicatie duidelijk. Terwijl het modernisme dwingend uniformeert, laat het calvinisme het leven vrij. Aan Kuypers beschouwing ligt de facto – zonder dat hij dat

¹⁸ Vgl. Kuyper, *Het Calvinisme*, 13.

¹⁹ Vgl. Kuyper, *Het Calvinisme*, 26. Tot het jodendom verhiel Kuyper zich, zoals bekend, antithetisch; vgl. G.J. van Klinken, ‘Abraham Kuyper and the “Jewish Question”’, in: *Kuyper Reconsidered*, 293-298.

²⁰ Dit is al een oud thema; vgl. Kuyper, *Eenvormigheid, de vloek van het moderne leven* (lezing gehouden in het Odéon te Amsterdam, 22 april 1869) (Amsterdam 1869).

uitdrukkelijk zelf zo formuleert – een opvatting ten grondslag van wat modern is. ‘Modern’ in de calvinistische zin van het woord staat voor vrijheid en pluralisme.

Een volgende moderniserende werking van het calvinisme ligt besloten in de leer van de gemeene gratie, ‘waardoor God het leven der wereld in stand hield, den vloek die op de wereld rustte ontspande, haar bederf stuitte, en alzoo de rijke ontwikkeling van ons leven door liet gaan, om daarin als Schepper zichzelf te verheerlijken’ (22). Dit leerstuk legitimeert de emancipatie op verschillende terreinen van het menselijk leven.²¹ In hedendaagse, sociologische termen: het calvinisme is compatibel met moderne differentiatieprocessen en heeft in dit opzicht ook een stimulerende bijdrage geleverd. Ware calvinisten trekken zich niet terug in de beslotenheid van hun binnenkamer of op het kerkelijk erf, maar participeren in maatschappelijke ontwikkelingen en nemen hier ook initiatief. ‘Op het *zondige* in de wereld, niet op die *wereld* zelve zou voortaan de vloek rusten, en tegenover het kloosterlijk mijden van de wereld spreekt van nu voortaan de plicht, om *in* de wereld God te dienen, ook in zijn wereldsch, maar daarom niet minder Goddelijk beroep’ (23). Kuyper zet zich af tegen de (doperse) wereldmijding en claimt dat het Nederlandse calvinisme op alle gebied – of het nu gaat om scheepvaart, handel, land- en tuinbouw, industrie, kunst of wetenschap (21, 33) – een enorme impuls heeft gegeven. De beroemde, later gepubliceerde these van Max Weber dat de protestantse (voor Kuyper: calvinistische) ethiek een mentaliteit heeft bevorderd die gunstig is voor de ontwikkeling van het kapitalisme is in overeenstemming met Kuypers ideeën.

De moderniseringstheorie wordt door Kuyper niet expliciet uitgewerkt, maar is zeker een structurerend element in de vergelijkingen tussen de verschillende wereldbeschouwingen. Daarbij hanteert hij zowel een diachroon als een synchroon perspectief. Het paganisme, het islamisme en het romanisme zijn drie opeenvolgende stadia in een ontwikkelingsgang die ten einde loopt. Heden ten dage ligt de leiding bij het calvinisme en het concurrerende modernisme. Andere landen en continenten, zoals China, Mexico en Afrika, zijn in Kuypers visie te geïsoleerd om een rol van betekenis te kunnen spelen. *Westward the course of empire*,²² zoals duidelijk wordt in de volgende, breed aangezette schets:

²¹ De opvatting van de kerk als de vergadering der gelovigen legitimeert de emancipatie op kerkelijk gebied.

²² Over deze topos zie Jan Willem Schulte Nordholt, *De mythe van het Westen. Amerika als het laatste wereldrijk* (Amsterdam 1992).

Uit Nederland en Engeland is de grondgedachte van het Calvinisme naar Amerika overgebracht, en is onze hoogere ontwikkeling steeds meer westwaarts getogen, aan het strand der stille Zuidzee eerbiediglijk wachtend wat verderen loop God haar besteld heeft. Doch in welke mysteriën de toekomst ook gehuld zij, vast staat, dat de breede stroom van de ontwikkeling van ons geslacht van Babylon naar San Francisco doorloopt, door de vijf stadiën van de Babylonisch-Egyptische, de Grieksch-Romeinsche, de Islamitische, de Romanistische en de Calvinistische beschaving, en dat hetgeen thans zoo in Europa als in Amerika de geesten in spanning doet worstelen, is de principiële tegenstelling tusschen de energie van het Calvinisme dat van God uitging, in Gods Woord de bron van zijn kracht vond en in heel ons menschelijk leven de eere Gods hoog hield, en anderzijds zijn *Zerrbild* in de Fransche Revolutie, dat in het *ni Dieu ni maître* zijn ongeloofskreet aanhief, en straks in Duitsch-pantheistischen vorm terugzuigt naar een modern Paganisme (27).

Het is fascinerend om te zien hoe Kuyper te werk gaat. Hier wordt opeens een aantal culturen genoemd die tot dan toe in het betoog nauwelijks een rol gespeeld hadden, maar de vergelijking maakt wel mooi de wereldhistorische betekenis van het calvinisme duidelijk. Dit wereldhistorisch perspectief is geen bijzaak. Aan het einde van zijn laatste lezing komt Kuyper erop terug, als hij stelt dat het ten diepste om een strijd tussen calvinisme en heidendom (modernisme) gaat. Opeens wendt hij zijn blik dan naar het oosten: 'In Azië is het probleem der wereld begonnen, in Azië zal het zijn voleinding vinden' (196). Hoe de geschiedenis zal aflopen, ligt uiteindelijk in Gods hand.

Het hele betoog is doortrokken van een dynamische levensmetaforiek,²³ die de ontwikkeling een zekere onontkoombaarheid geeft. Kuyper ziet in de Verenigde Staten het eindpunt van een door het calvinistische principe gedomineerde ontwikkeling.²⁴ De vooruitgang in de vorm van het calvinisme wordt scherp belicht, terwijl het modernisme wordt voorgesteld als een nieuw heidendom en daarmee als

²³ Al eerder in het betoog was het calvinisme als een 'allesomvattend levensverschijnsel' (9) beschreven (cursivering ALM).

²⁴ Voor Kuypers visie op Amerika zie Heslam, *Creating a Christian Worldview*, 74-84; vgl. Kuyper, *Varia Americana* (Amsterdam 1899) en zijn recentelijk uitgegeven brieven: *Ik voel steeds meer dat ik hier moet zijn*.

een verschijnsel dat geen toekomst heeft in de ontwikkelingsgang van de geschiedenis. De hele opzet van het betoog is daarmee structureel gelijk aan de ontwerpen van contemporaine moderne theologen, die door middel van een vergelijking tussen godsdiensten en culturen juist de superioriteit van hun vrijzinnig protestantisme poogden aan te tonen.²⁵

Het slot van *Het Calvinisme* over het zuiver spannen van de harp in afwachting van de Geest Gods moet niet al te irenisch worden begrepen. Er zal strijd geleverd worden tussen de verschillende levensbeschouwingen, waarbij de sterkste zal winnen. De kracht van het calvinisme is gebaseerd op ‘bloedmenging’ (28), die volgens Kuyper de fysieke basis voor alle hogere ontwikkeling vormt. Kijkend naar de praktijk van het kruisen van plantenrassen, ‘is het niet moeilijk in te zien, dat de bijeenvoeging van natuurkrachten, die over twee of drie stammen verdeeld zijn, leiden moet tot hogere krachtsontwikkeling’ (29). De bloedmenging speelde in het oude Babylon nog een geringe rol en bereikt onder de calvinistische volken en met name in Amerika haar hoogtepunt. Deze biologische – misschien wel sociaal-darwinistische – argumentatie wordt dan gecompleteerd met de opmerking dat het calvinisme spontaan uit het volk zelf is opgekomen. Het is uiteindelijk de burgerij en in het bijzonder de groep der “kleyne luyden” aan wier moedig initiatief een Willem de Zwijger het welslagen van zijn onderneming dankt’ (31).²⁶ De overwinning op de Spaanse overheersing is een vrucht van het calvinisme. De constitutionele burgerrechten zijn door het calvinisme veroverd en ook de bloei van wetenschap en kunsten, handel en nijverheid, filantropie en democratie is aan deze beweging te danken. Het is opvallend dat Kuyper deze gebieden (met name economie, onderwijs en het sociale leven in brede zin), waarop het calvinisme invloedrijk was en hij zelf ook initiatieven ontplooidde wel noemt, maar niet uitdrukkelijk thematiseert.

III. Karakter en invloed van het Calvinisme (tweede tot en met vijfde lezing)

²⁵ Een voorbeeld zijn hier de *Gifford Lectures* die C.P. Tiele in de jaren 1899-1900 in Schotland hield; vgl. A.L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands* (Leiden 2005), 143-179.

²⁶ Vgl. ook de jongensboekachtige, *tear-jerking* beschrijving van het beleg en ontzet van Leiden (102-103), de stad waar Kuyper theologie gestudeerd had. Misschien veronderstelde hij ook dat zijn toehoorders bekend waren met Leiden als stad van de Pilgrim Fathers.

In het – boven besproken – eerste en het zesde hoofdstuk van *Het Calvinisme* worden de plaats en de superieure positie van het calvinisme in de geschiedenis door middel van vergelijking met andere levensbeschouwelijke stelsels en beginselen nader bepaald. Het tweede hoofdstuk zet uiteen wat voor soort religie het calvinisme nu precies is. Daartoe stelt Kuiper een aantal vragen, zoals: ‘gaat het om God of om de mens?’, ‘omvat deze religie een deel van de mens of heel ons leven?’ en ‘is ze rechtstreeks of onmiddelijk?’. Dit is een typisch moderne aanpak en niet toevallig verwijst Kuiper direct aan het begin van zijn analyse – zonder verder overigens nadere specificaties te geven – naar de ‘nieuwere godsdienstfilosofie’.²⁷ Deze kritiseert hij weliswaar, maar hij neemt haar methode over. Hij geeft andere antwoorden dan veel godsdienstwijzgeren, maar evenals zij argumenteert hij op grond van de menselijke subjectiviteit, in het bijzonder vanuit het schuld- en zondebesef: ‘In die zelfervaring nu, in die empirische beschouwing van de ellende des levens, in dien hoogen indruk van de heiligheid Gods, en in dien moed der consequentie, om ze tot in haar absolute tegenstelling te belijden, wortelt bij den Calvinist voor het *Zijn* de onmisbaarheid der *Wedergeboorte* en voor het *Bewustzijn* de onmisbaarheid der *Openbaring*’ (48). Op vergelijkbare wijze worden andere dogma’s ‘afgeleid’, waaronder die van Gods souvereiniteit, de leer van de uitverkiezing en het dogma van de algemene genade of gemene gratie.

In het vervolg van het tweede hoofdstuk zet Kuiper zijn ecclesiologie uiteen. Hij wijst de opvatting van de kerk als *Heilsanstalt* af, ziet de ‘worsteling tussen [de] verschillende denominatiën’ (56) als teken van bloei van het godsdienstig leven en is zeer kritisch over de volkskerk: ‘Een nationale kerk, die één enkel volk omvat, is een heidensche, hoogstens een Joodsche gedachte’ (57). Juist de aanvaarding van wereldbeschouwelijk en kerkelijk pluralisme is constitutief voor Kuipers opvatting. Tenslotte bespreekt hij het calvinistisch standpunt inzake morele vraagstukken. Uitgangspunt daarbij is de overtuiging dat heel het zedelijke leven door God bepaald dient te worden, wat zijn uitdrukking vindt in het spreken over de ‘ordinantiën Gods’ (61), die alle levensterreinen betreffen. De christelijke geboden verschillen niet van de

²⁷ Gezien het feit dat Kuiper weinig verwijst, is het lastig te achterhalen op wie en op welke literatuur hij zich baseert. Kuipers studietijd in het ‘moderne’ Leiden lijkt hier een vruchtbaar veld van onderzoek, waarmee ik niet wil ontkennen dat hij ook later theologische literatuur van verschillende snit goed bijhield; cf. Kuiper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, 3 delen (1894), tweede, herziene druk (Kampen 1908-1909).

gewone, algemeen geldende geboden: ‘Verbeeld u, God zou het eerst anders gewild hebben en nu in Christus zoo’ (62).

In zijn typering van de calvinistische religie gaat het Kuyper uiteraard om de onderscheidende elementen. Maar daarbij is het toch opvallend, hoe goed dit type religie past in de moderne wereld en zich daar ook niet per se antagonistisch toe verhoudt. Weliswaar worden aan het slot van het hoofdstuk kritische opmerkingen over dansen, kaarten en schouwburgbezoek gemaakt, maar Gods geboden verschillen niet principieel van de ‘gewone’ geboden. Het leerstuk van de gemene gratie wordt zo gebruikt dat menselijke ervaring en kennis relatief ruim baan krijgen. Een actieve participatie in wereldlijke zaken is tot op grote hoogte gerechtvaardigd en het kerkbegrip past uitstekend in de mede door Kuyper geforceerde situatie van een verscheidenheid aan kerken, waardoor de aanspraken van de oude ‘volkskerk’ principieel ter discussie staan.

In de drie volgende hoofdstukken (3-5) trekt Kuyper alle registers open om het belang van het calvinisme op de gebieden van staatkunde, wetenschap en kunst aan te tonen. Het feit dat deze terreinen geëmancipeerd zijn ten opzichte van de geïnstitutionaliseerde religie (de kerk) betekent niet dat zij niet zouden wortelen in een bepaalde levensbeschouwing. Elk staatkundig stelsel vindt aldus Kuyper zijn grondslag in een bepaalde religieuze beschouwing. De scheiding tussen kerk en staat, tussen kerk en wetenschap, tussen kerk en kunst, betekent niet dat deze terreinen wereldbeschouwelijk neutraal zouden zijn. In tegendeel: tegenover een staatsopvatting die wortelt in het calvinisme staat de modernistische opvatting die wortelt in de ontkenning van God.

Het grondbeginsel van het calvinisme is de volstrekte souvereiniteit van God, wat impliceert dat op staatkundig, maatschappelijk en kerkelijk gebied alleen sprake kan zijn van een afgeleide souvereiniteit. De zonde heeft op politiek terrein de rechtstreekse heerschappij van God verbroken en daarom is — als mechanisch hulpmiddel — het overheidsgezag ingesteld. De staatsvorming wordt door Kuyper als iets kunstmatig gezien, terwijl de maatschappelijke terreinen van het gezin, het gilde, de wetenschap, etcetera, organisch gegroeid zijn.²⁸ Ten opzichte van deze maatschappelijke gebieden heeft de overheid zich terughoudend op te stellen. In dit

²⁸ Vgl. Heslam, *Creating a Christian Worldview*, 156-157, die wijst op de Duitse romantiek en het werk van Otto von Guericke als mogelijke inspiratiebron (zonder dat dit aan de hand van verwijzingen van Kuyper zelf aantoonbaar is).

verband introduceert Kuiper het bekende leerstuk van de soevereiniteit in eigen kring, waaronder verstaan wordt, 'dat het huisgezin, het bedrijf, de wetenschap, de kunst, en zooveel meer, maatschappelijke kringen vormen, die niet aan den Staat hun aanzijn danken, noch ook aan den hoogheid van den Staat hun levenswet ontleenen, maar gehoorzamen aan een hoog gezag in eigen boezem, dat evenals de Staatssouvereiniteit heerscht *bij de gratie Gods*' (82). Vervolgens bepaalt Kuiper dan nader de verhouding tussen de staat en de verschillende maatschappelijke gebieden (en ook de kerk, die hij apart behandelt), wat hem brengt bij de conclusie dat de calvinistische gewetensvrijheid (en de bijbehorende burgerlijke vrijheden op maatschappelijk gebied) toch wezenlijk verschilt van de revolutionaire vrijheid van de guillotine, die andersdenkenden niet spaart.

Ook voor de wetenschap is het calvinisme van doorslaggevende betekenis. Nadat in de Middeleeuwen alle aandacht uitging naar het leven na de dood, heeft het calvinistisch leerstuk van de gemene gratie of algemene genade 'het breede kosmische erf weer voor de wetenschap ontsloten' (110). Heeft niet Calvijn de Schrift een bril genoemd, 'die ons in staat stelt het Goddelijk schrift der Schepping, dat verflauwd en geschonden was, weer te lezen' (113)? In deze visie 'stuit de genade de doorwerking der zonde' (116) en daarmee is de schepping een legitiem voorwerp van onderzoek. Na betoogd te hebben dat het calvinisme de wetenschappelijke vrijheid gestimuleerd heeft, constateert Kuiper dat vrijheid tot verschil van opvatting en conflict kan leiden. Het grootste conflict is hier tussen degenen die aan de belijdenis van de drie-enige God vasthouden en hun tegenstanders, 'die in Deïsme, Pantheïsme of Naturalisme de oplossing zoeken van het wereldprobleem' (124). Dit is niet het conflict tussen geloof en wetenschap, waarvan Kuiper stelt dat het eenvoudigweg niet bestaat. Ook wetenschap veronderstelt geloof: geloof in ons zelfbewustzijn, in de betrouwbaarheid van de zintuigen, in het algemene en 'bovenal geloof in de beginselen waarvan men uitgaat' (124).

Nee, het betreft hier het conflict tussen de 'normalisten', die alles tot natuurlijke oorzaken willen herleiden, en de 'abnormalisten', die het wonder aanvaarden en tevens het begrip schepping en het 'zelfstandig soortbegrip van mensch onverbiddelijk handhaven' (125). Het gaat niet om twee vormen van theologie, maar om twee wetenschappelijke stelsels, 'die *elk met een eigen geloof* tegenover elkander staan' (126). De twee verschillende vormen van wetenschap worden uiteindelijk gefundeerd in twee tegengestelde vormen van menselijk bewustzijn: 'dat van den

wedergeborene en den niet-wedergeborene' (130). Het probleem is nu dat de tweede (de normalist) zijn uitgangspunt aan de eerste (de abnormalist) wil opdringen. '[J]uist wat ons, in ons zelfbewustzijn, het hoogst en het heiligst is, en waarvoor ons nooit eindigende dank aan onzen God uit de ziel ontvloeit; dat wat ons kostelijker en zekerder is dan ons leven, wil de Normalist ons ontrooven en leugen in onze eigene ziel heeten' (131). Door de (reguliere) wetenschap ook als een geloof te construeren, gaat het dus uiteindelijk om een conflict dat wortelt in een tegengestelde geloofsopvatting, waarbij de ene partij haar standpunt wil doordrukken en daarmee de vrijheid van de andere partij negeert. De normalisten worden zo voorgesteld als de tyrannen, terwijl 'wij' alleen maar onze vrijheid verdedigen en die van de normalist respecteren.

Deze omdraaiing van het 'normalistische' perspectief weet Kuyper ten volle uit te buiten. 'Zij' zijn de agressoren: 'Dat ze van hun standpunt al het u heilige afbreken is onvermijdelijk, en dit juist moet u den scherpen prikkel in den lendenen drijven om ... ook zelf het woord der wetenschap op te nemen, en ook zelf de drukpers onder den last uwer studiën te doen zweten' (132). Dat vereist een radicale verandering van het universitaire bestel, maar – geen nood – deze is in aantocht. De vloek der eenvormigheid moet en zal ook binnen de wetenschap doorbroken worden. Als eenmaal overtuigend duidelijk is dat ook de normalistische wetenschap op een beginsel berust, dan pas kan de wetenschappelijke vrijheid gerealiseerd worden.

Er moet systeem in elke wetenschap, samenhang in elk onderwijs, eenheid in elke opleiding wezen. Vrij is alleen wat streng aan zijn eigen beginsel gebonden, alle onnatuurlijke banden kan afwerpen. En zoo zal, dank zij den weg ons door het Calvinisme ontsloten, ook de vrijheid der wetenschap ten slotte daarin triumpheeren, dat elk beginsel de macht erlangt om een eigen wetenschap uit zijn wortel te doen opbloeien, maar ook, dat geen wetenschap het hoofd met eere zal kunnen opheffen, zonder voor aller oog het vizier te ontsluiten, en met gulden letteren op haar schild het beginsel te doen schitteren, waaraan ze haar kracht ontleent en waarvoor ze leeft (134).

Ook op het terrein van wetenschap staan principes radicaal tegenover elkaar en daarom moet de bestaande eenvormigheid vervangen worden door een

‘veelvormigheid van universiteiten’ (134). Zo rechtvaardigt Kuyper de oprichting van de op de calvinistische leest geschoeide Vrije Universiteit.

In een volgende stap in zijn betoog stelt Kuyper dat het calvinisme tot nu toe in de geschiedenis vooral een levenskracht geweest: ‘De boom bloeide en wierp zijne vrucht af, zonder dat er nog botanische studie van zijn aard en wasdom gemaakt werd’ (191). Kuyper ziet het als zijn taak deze levenskracht ‘auf den Begriff zu bringen’. Pas als reflexief gemaakt beginsel – zo lijkt Kuyper te suggeren – kan het calvinisme triomferen. Tegenover het darwinistische principe van de selectie stelde Kuyper aan het slot van zijn lezingen het principe van ‘electie’ (uitverkiezing). Drie eeuwen geleden zag het calvinisme al hetzelfde grondprobleem als de negentiende-eeuwse evolutionisten, maar dat werd niet opgelost ‘door blinde selectie in onbewuste cellen, maar door de vrijmachtige Electie van Hem, die aan alle ding het aanzijn gaf’ (194-195).

Op het terrein van de kunst lijken de kaarten voor het calvinisme op het eerste gezicht misschien iets minder gunstig te liggen. Maar Kuyper is er de man niet naar om zich snel uit het veld te laten slaan. Eerst verweert hij zich tegen het ‘blind vooroordeel’ dat het calvinisme verstoken zou zijn van kunstzin, om vervolgens de stelling te ontwikkelen dat het calvinisme op grond van een hoger beginsel geen eigen kunststijl mocht ontwikkelen. Het nauw samengaan van religie en kunst vertegenwoordigt zijns inziens een lagere trap van ontwikkeling, terwijl op een hoger niveau de religie ‘uit het *symbolische* in het *klaar bewuste* leven overgaat’ (140). Met deze overgang, die door het calvinisme gerealiseerd wordt, zijn de volgende drie ontwikkelingen verbonden: 1) het ontstaan van religieus pluralisme, 2) de scheiding van kerk en staat, en 3) ‘de bevrijding van de sacerdotale opperheerschappij’ (140). In dit verband verwijst Kuyper naar het werk van Hegel en Eduard von Hartmann om aan te tonen dat de ‘gerijpte’ religie zich niet in esthetische schijn verliest. ‘Religie en kunst hebben elk een eigen levenssfeer’ (142) en op een hoger standpunt moest het streven zijn de religie ‘uit den zinnelijken vorm los te wikkelen en krachtig geestelijk te doen opbloeien’ (142).

Het calvinisme is in de visie van Kuyper ook een van de dragers van dit – in sociologische termen zo genoemde – ‘differentiatieproces’: het calvinisme ‘heeft de kunst mondig verklaard door ze te ontheffen van de kerkelijke voorgedij’ (152). Dat wil niet zeggen dat het calvinisme geen bijdrage aan de ontwikkeling van de kunst heeft geleverd, maar deze ligt uitsluitend ‘in de meer subjectieve kunsten, die zonder den

steun van millioenen schats en zonder hulp van de marmergroeve, vrij opbloeien uit 's menschen geest' (160). De aandacht voor het alledaagse in de Hollandse schilderkunst en de 'toonzetters van het Calvinistische Psalmgezag' (164) zijn de belangrijkste voorbeelden die Kuiper geeft.

IV. Conclusie

In het slothoofdstuk over de toekomst slaat Kuiper (enigszins onverwacht na de lofrede op het belang van het calvinisme) een pessimistische toon aan. Het 'moderne leven' heeft gebroken met de christelijke traditie, zoekt zijn uitgangspunt niet meer in het ideële en God, maar in het stoffelijk en lage, loochent de souvereiniteit Gods en streeft louter nog naar geld, genot en macht. Kuiper vreest het einde van het democratisch beginsel en vreest voor de 'plompe, alles verbijsterende kratistocratie van brutaliteit en geldmacht' (177). Waar Christus zich over de zwakke ontfermde, daar geldt nu het recht van de sterkste. Kuiper onderzoekt vervolgens tegenkrachten, maar acht noch het katholicisme noch het (vrijzinnig) protestantisme in staat werkelijke verbetering tot stand te brengen. Er rest slechts één mogelijkheid: terugkeer tot het calvinisme.

Het Socianisme stierf roemloos weg; het Anabaptisme is in wild revolutionair bedrijf ondergegaan; Luther werkte zijn grondgedachte niet uit; en het Protestantisme, zonder nadere onderscheiding, is of een puur negatief begrip zonder inhoud of een kameleontische naam waar zelfs de loochenaars van den Christus zich meê sieren. En alleen van het Calvinisme kan gezegd worden, dat het, de lijn der Hervorming consequent en logisch doortrekkend, kerken gesticht, staten gebouwd, op de maatschappij zijn stempel gedrukt heeft, en aldus in den vollen zin des woords een eigen wereld van gedachten voor heel het menselijk leven ontsloten heeft. Ge moet dus of met de wereldbeschouwing van het Modernisme meê afglijden, en dan is het Christendom weg; of ge moet zelf een eigen wereldbeschouwing construeeren, die boven het Calvinisme uitgaat, wat dusver niemand deed; of wel ge hebt de vergeten grondlijnen van het Calvinisme weer op te zoeken, en die door te

trekken naar den eisch van ons thans zooveel rijker ontwikkeld leven (187-188).

Door middel van krachtige vergelijkingen houdt Kuyper zijn hoorders en lezers op het gewenste – smalle – pad. De redding is niet te verwachten van de eigen groep of kerk ('het kleine kuddeke'), maar van het calvinisme als wereldhistorisch beginsel, dat als enige de trein des levens weer 'aan de rails van de Goddelijke spoorlijn' (174) kan binden.

In Kuypers retoriek gaat het dus niet zozeer om de eigen groep als wel om een alles beslissende historische strijd, waarin het christelijk geloof 'tegen het opkomend, nieuwe kracht verzamelend en van uur tot uur veld winnend Heidendom' (195) verdedigd moet worden. Zo wordt het belang van de Gereformeerde Kerken, hoe klein ook, gemaximaliseerd. Het calvinistisch principe, dat zij vertegenwoordigen, biedt immers de enige redding tegenover het alles verzwelgende modernisme met zijn *ni Dieu ni maître*. De oppositie tot en vergelijking met het modernisme zijn structurerende elementen in Kuypers redevoeringen. Modernisme en calvinisme zijn met elkaar in een strijd op leven en dood verwickeld. Door middel van vergelijking met andere godsdiensten wordt het calvinisme als het eindpunt van de (christelijk) religieuze ontwikkeling voorgesteld. Deze vergelijkende werkwijze – vaak verbonden met een evolutionair perspectief op de geschiedenis – is ook te vinden in veel contemporaine wijsgerige en godsdienstwetenschappelijke literatuur. In die zin is Kuypers aanpak zeker modern te noemen en in ieder geval niet (klassiek) dogmatisch. Verwijzingen naar bijbelplaatsen zijn eerder illustratief dan argumentatief van karakter. De bespreking van verschillende wereldbeschouwingen op het punt van hun opvatting van God, mens en wereld is structureel gezien gelijk aan de gangbare godsdienstwijsgerige werkwijze. Het hele spreken over calvinisme als levens- en/of wereldbeschouwing is ook typisch modern in die zin dat het een pluraliteit aan wereldbeschouwingen veronderstelt. Zoals Adolf Harnack in zijn beroemde lezingenserie uit de jaren 1899/1900 voor de universiteit van Berlijn het wezen van het christendom bepaalt,²⁹ zo doet Kuyper dat voor het calvinisme, dat als de enige vorm van protestantisme (christendom) die toekomst heeft wordt gepresenteerd.

²⁹ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität von Berlin gehalten von Adolf v. Harnack, hrsg. von Claus-Dieter Osthövene (Tübingen 2005).

Het uitgangspunt van de *Stone Lectures* is een theorie waarin de moderniteit gekarakteriseerd wordt door een toenemende mate van differentiatie tussen verschillende levensgebieden als staat, economie, religie, kunst en wetenschap. Kuiper accepteert dit proces en – wat meer is – ziet het calvinisme als een van de motoren (zo niet de belangrijkste) van deze ontwikkeling. Het is een bij uitstek moderne beweging, omdat het gericht is tegen bevoogding en autoriteit. Voor Kuiper is het calvinisme zoveel als het principe van ware vrijheid, dat hij stelt tegenover de valse, tyrannieke vrijheid van de Franse revolutie en het daaruit volgende modernisme. Op Kuipers opvattingen is zowel vanuit contemporain als hedendaags gezichtspunt veel af te dingen. De historische bijdrage van het calvinisme werd door hem tot ongehoorde proporties opgeblazen en het zou interessant zijn nader te onderzoeken op welke studies hij zijn theses baseerde en in hoeverre hij deze voor zijn eigen doeleinden gebruikte. Maar dat het christendom en in ieder geval bepaalde christelijke groepen een bijdrage aan de moderniteit geleverd hebben was een gedachte, die door meerdere auteurs in die tijd gedeeld werd.³⁰

Waar komen nu alle dualisme, polarisatie en strijd bij Kuiper vandaan? Ten eerste volgt dit uit zijn visie op de moderne wereld, een visie die doortrokken is van de titanenstrijd tussen modernisme en calvinisme. Ten tweede moet men beseffen dat de differentiatie tussen levensgebieden voor Kuiper niet betekent dat religie – i.c. het calvinisme – zich terugtrekt op eigen terrein. ‘Och, geen enkel stuk van onze denkwereld is hermetisch te scheiden van de andere delen; en geen duimbreed is er op heel ’t erf van ons menselijk leven, waarvan de Christus, die aller Souverein is, niet roept: “Mijn”’.³¹ Dit calvinistische principe brengt ook een bepaalde staats- en wetenschapsopvatting met zich mee. Overal zijn beginselen constitutief, die scherp tegenover elkaar staan. En principes worden aanvaard of verworpen: een middenweg bestaat niet.

Kuiper stelt het calvinisme dus niet tegenover de cultuur of de wereld, maar vat het op als een alles doordringend principe, volgens welke de wereld ingericht moet worden. Hij stelt ook duidelijk dat dit niet het enige principe op de markt is, maar claimt er wel een eigen plaats voor. Als bepaalde wetenschappers de

³⁰ Vgl. Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, tweede editie (Leipzig 1904) en Ernst Troeltsch, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)*, (Kritische Gesamtausgabe 8), hrsg. von Trutz Rendtorff (Berlin – New York 2001).

³¹ Kuiper, *Souvereiniteit in eigen kring* (rede inwijding VU), (Amsterdam 1880), 35.

‘abnormale’ wetenschap van de calvinisten (die haar basis vindt in het wedergeboren menselijk bewustzijn en rekening houdt met het wonder) afwijzen, dan zijn zij intolerant. ‘Wij’ immers accepteren universiteiten op verschillende grondslag en de zelfbenoemde ‘reguliere’ wetenschap moet inzien dat ook haar praktijk gebaseerd is op een bepaald geloof, op bepaalde veronderstellingen. Het verschil met wat gewoonlijk cultuurprotestantisme genoemd wordt is dat vrijzinnige protestanten veelal uitgaan van een cultuurbegrip dat veel meer los staat van het protestantisme en een grote mate van zelfstandigheid bezit – een feit waarmee men terdege rekening moet en wil houden.³² In beide gevallen verhoudt het protestantisme zich positief ten opzichte van de moderne cultuur, met dat verschil dat Kuyper de moderne staat, cultuur en maatschappij niet als monolithisch ziet, maar als gebaseerd op conflicterende principes, waarvan de belangrijkste het modernisme en het calvinisme zijn. Kuyper wijst een ‘neutraal’ begrip van cultuur en wereld volstrekt af en stelt dat ook het standpunt van de tegenpartij (het modernisme) gebaseerd is op geloofspremissen en eist daarom paritaire vertegenwoordiging op de verschillende maatschappelijke terreinen. Deze visie impliceert dus een hervormingsprogramma, waarbij het ‘maatschappelijk middenveld’ herverdeeld wordt op grond van verschillende levensbeschouwelijke principes. Op deze manier bevecht Kuyper zich een plaats in de door het ‘modernisme’ gedomineerde cultuur en staat daarmee radicaal tegenover de vrijzinnige cultuurprotestanten, die juist een synthese tussen deze cultuur en christendom nastreven en de door Kuyper geïnitieerde (maatschappelijke en religieuze) segmentatie afwijzen.

Al maakt Kuyper er veel werk van om het calvinistisch beginsel begripsmatig te preciseren en zo ook gelding te verschaffen, toch is het wezenlijk een levensprincipe. Het gaat ten diepste niet om de uitwisseling van argumenten, maar een ‘struggle for life’. Heel zijn retoriek is doortrokken van metaforen van strijd. Hoe Christus’ mededogen en opkomen voor de zwakke hierin past is niet zonder meer duidelijk. Zo meent Kuyper dat sommigen heersen over allen: ‘Er zijn zwakke, enghartige personen, met geen breder vlerkgewip dan de huischmus, maar er zijn ook sterke, brede imponeerende karakters met den vleugelslag van een adelaar. Onder die laatsten vindt ge er dan weer enkelen met koninklijk karakter, en deze heerschen in hun kring, onverschillig of men voor hen wijkt of hen tegenstaat, bij

³² Vgl. Gangolf Hübinger, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland* (Tübingen 1994).

tegenstand meest nog te krachtiger' (87). Het is evident dat Kuiper gefascineerd is door het werk van Nietzsche. Had niet Nietzsche tegenover het lam dat de zonde der wereld wegneemt de adelaar gesteld? 'Wir sind Ihnen nicht so gram, Ihr, gute Lämmer; wir lieben sie sogar; denn nichts ist schmeckhafter als ein zartes Lamm'.³³

Summa summarum: het liberale cultuurprotestantisme streeft een verzoening tussen religie en moderne wereld na, waarbij de moderne wereld als min of meer zelfstandig principe wordt opgevat, terwijl het calvinistische cultuurprotestantisme de moderne wereld wil structureren en hervormen op grond van zijn eigen beginsel. De claim is dat het calvinisme een bij uitstek modern principe is, dat de moderne wereld (mede) gevormd heeft. De scheiding tussen kerk en staat, de differentiatie tussen levensgebieden als zodanig en het democratisch principe: het is allemaal (op z'n minst mede) aan het calvinisme te danken. De moderne wereld is derhalve niet het monopolie van (seculiere) modernisten, maar een wereld waarin pluralisme op elk gebied geaccepteerd dient te worden. Hier eist het calvinisme zijn rechtmatige plaats op. Als de modernisten de calvinisten hun bijzondere positie (inclusief hun bijzondere universiteit) betwisten, dan zijn zij intolerant, tyranniek en randen zij 'ons' recht en 'onze' vrijheid aan. Kuipers strijdbare retoriek en zijn moderniteitstheorie zijn machtige instrumenten om het calvinisme als het bij uitstek moderne – vrijheidslievende en vrijheidsbevorderende – principe te presenteren.

³³ Geciteerd naar Kuiper, *De verflauwing der grenzen*, 6, die verwijst naar Dr. Hugo Kaatz, *Die Weltanschauung Nietzsches* (Dresden – Leipzig 1892), 92. Dit citaat heb ik niet bij Kaatz kunnen verifiëren. Bij Nietzsche vinden we een iets andere formulering: 'wir sind ihnen gar nicht gram, diesen guten Lämmern, wir lieben sie sogar: nichts ist schmackhafter als ein zartes Lamm' (*Zur Genealogie der Moral*, fragment I, 13). De eerlijkheid gebiedt hieraan toe te voegen, dat Kuiper in het *Calvinisme* (177) ook stelling nam tegen 'von Nietzsche' en diens sociaal-darwinistische opvattingen.