

Het protestantisme en de Tweede Wereldoorlog. De casus Nederland en de casus Frankrijk*

JAN BANK

Inleiding

De geschiedschrijving van de christelijke kerken in de Tweede Wereldoorlog wordt grotendeels bepaald door één hoofdvraag: In welke bewoordingen en in welke mate hebben zij verzet geboden tegen het nationaal-socialistisch regime? Deze vraag is legitiem. De Duitse bezetting was immers niet alleen een zaak van vijandige overheersing maar juist ook een thema van ideologische gelijkschakeling en van willekeur en vervolging. De kerken en hun gezagsdragers werden uitgedaagd tot een moreel antwoord op wat in christelijke termen een duivels regime zou moeten heten.

Frequent in deze geschiedschrijving is daarnaast het nationale gezichtspunt; de geschiedenis van de christelijke kerken in de Tweede Wereldoorlog is gevat in een nationaal kader en overstijgt slechts zelden de grenzen van het bezette land. Dat is niet uitzonderlijk; de geschiedschrijving van de oorlog is in haar totaliteit dikwijls nationaal bepaald, de natiestaat is immers een centrale doelstelling van verovering, bezetting en bevrijding. Dat is ze ook in de collectieve beleving. Opmerkelijk is het, dat deze nationale dimensie niet alleen het genre van het oorlogsepos domineert maar ook een vanzelfsprekend kader biedt voor de academische geschiedschrijving.

In deze bijdrage wordt een poging gedaan om de nationale begrenzing van het thema van de kerken in oorlogstijd te overstijgen. Gekozen wordt voor een gecombineerde beschouwing van het Franse en het Nederlandse protestantisme in de Tweede Wereldoorlog. Beide worden in hun geschiedenis gevolgd. Daaruit wordt een drietal thema's gekozen, waarin meer specifiek een tot op zekere hoogte vergelijkbare ontwikkeling wordt geschetst. De veronderstelling is, dat de relativering van de nationale begrenzing in deze studie niet alleen treffende overeenkomsten en verschillen van godsdienstige leer, beleving en cultuur in beide landen oplevert maar ook tot conclusies kan leiden over de dogmatische en mentale tradities van een bepaalde godsdienst, die in de loop van de geschiedenis in Europa in meerdere landen is gevestigd.

De voorrang van een zedelijke dimensie in de beschouwing van de confrontatie tussen bezettende macht en kerken maakt een analytische benadering van andere aspecten niet onmogelijk of onwenselijk. Dat wil zeggen, dat de houding van de christelijke kerken in de Tweede Wereldoorlog bij voorbeeld ook kan worden opgevat als een confrontatie tussen de nieuwe politieke macht en een in de bezette staat geworteld godsdienstig organisme. Kerken waren in de twintigste eeuw in West Europa kerkgenootschappen met een publiekrechtelijke status. Ze vormden een netwerk,

* Het artikel is een eerste resultaat van een gemeenschappelijke studie over religie in de Tweede Wereldoorlog, dat een onderdeel is van een door de European Science Foundation gesubsidieerd onderzoeksprogramma over 'The Impact of National-Socialist and Fascist Occupations in Europe' (INSFO).

waarin godsdienstige manifestaties, de invloed op onderwijs en vorming en specifieke maatschappelijke organisaties hun reikwijdte bepalen. Ze waren in de samenleving geworteld en kenden een basis in lokale gemeenschappen plus een hiërarchische vertakking in de gehele samenleving. Deze schets heeft betrekking op een verleden tijd, vóór de grootschalige secularisatie in het laatste kwart van de eeuw, maar dat feit verhoogt het historisch belang van de onderzoeksvraag. De kerken waren, toen de oorlog uitbrak, op een hoogtepunt van hun religieuze verdieping en maatschappelijke invloed.

In dit artikel wordt de confrontatie van de protestantse kerken in Nederland en Frankrijk met de bezettende macht geanalyseerd. Aan het begin ervan staat de veronderstelling, dat de christelijke kerken in West-Europa tijdens de Tweede Wereldoorlog in staat waren hun structuur te bewaren onder het Duitse bezettingsregime en zich daardoor konden ontwikkelen tot alternatieve gemeenschappen. Dat betekent enerzijds, dat de godsdienstpolitiek van de nationaal-socialistische bewindhebbers de kerken intact liet ondanks hun streven naar ideologische gelijkshakeling en ondanks de repressie. De kerken op hun beurt slaagden door een al dan niet doelbewuste markering van de eigen zelfstandigheid erin zich te handhaven. Dat betekende, dat er een gemeenschap werd gecontinueerd die haar leden elke zondag kon voeden met opwekkingen en vermaningen, troost kon bieden of zo nodig hen onder de kerkelijke tucht kon stellen. Deze continuïteit werd des te belangrijker, naarmate in de ontwikkeling van de wereldoorlog de intensiteit van bezetting en onderdrukking toenam en het burgerlijke gezag en zijn instellingen aan betekenis verloren.

De confrontatie wordt — in de begrenzing van een artikel — uitgewerkt op een drietal velden van onderzoek. Het eerste is het loyaliteitsprobleem aan het begin van de bezetting. Welke houding moest de kerk aannemen ten opzichte van de bezetting en een vijandig gezagsorgaan? Nauw hiermee verbonden is een discussie onder christenen over het verzetsrecht. Dat leidt naar het thema van een theologische confrontatie tussen nationaal socialisme en de godsdienstige instellingen. Het derde onderwerp is een antwoord op de vraag: In hoeverre kon de instandhouding van een kerkelijke organisatie, de opbouw van gemeenten en parochies leiden tot een alternatieve communicatiegemeenschap binnen de nationaal-socialistische dictatuur? Wat is in dat opzicht de betekenis van het aandeel van kerkelijke ambtsdragers in de opbouw van een onderduikorganisatie?

De Europese dimensie van dit onderzoek leidt ertoe, dat de oorspronkelijkheid gezocht wordt in de analytische verbinding van feiten en ontwikkelingen, die steeds eerder in een nationaal kader zijn geplaatst; niet zozeer nieuwe feiten maar een andere belichting. De vroegste literatuur bestaat voor het Nederlandse onderwerp uit drie gedenkboeken en voor het Franse uit twee. In 1946, een jaar na de bevrijding, werd er in opdracht van de Algemene Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk een geschiedenis van het kerkelijke verzet gepubliceerd; een historisch boekdeel en een ander, bestaande uit een selectie van de relevante documenten.¹ In 1949 verscheen er in opdracht van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken een gedenkboek met de titel *Opdat*

¹ H. C. Touw, *Het verzet der Hervormde Kerk* (Den Haag, 1946).

wij niet vergeten.² De nadruk lag op de bijdrage van de kerken, haar voorgangers en leden 'aan het verzet tegen het nationaal-socialisme en de Duitse tirannie.' Twee jaar later publiceerde de stichting die de nalatenschap beheerde van de Landelijke Onderduik Organisatie en de Landelijke Knokploegen, een verzetsorganisatie voortgekomen uit de gereformeerde wereld met spreiding in hervormde en katholieke kring, een gedenkboek onder de titel *Het grote gebod*.³ In Frankrijk kwam de Protestantse Federatie in oktober 1945 bijeen voor een verslag en beoordeling van de kerken in oorlogstijd.⁴ Was deze vergadering gekenmerkt door het onmiddellijke karakter van de oorlogservaringen, een afstandelijker analyse was het resultaat van een min of meer officieel colloquium in Parijs in november 1992.⁵ Sindsdien zijn er monografieën verschenen, die in de Nederlandse versie vooral de gereformeerde geschiedenis betreffen en in de Franse de Eglise Réformée.

Omvang en geschiedenis van het protestantisme in Frankrijk en Nederland

Onmiddellijk zichtbaar is het verschil in grootte tussen beide protestantse stromingen. In Nederland bekende zich in 1930 ruim 45 percent van de bevolking tot het protestantisme; in Frankrijk was dat naar schatting 4 percent; dat is een miljoen op een bevolking van veertig.⁶ Dat er sprake is van een schatting en niet van een telling, vindt zijn oorzaak in het feit, dat in de Franse volkstelling de al dan niet bestaande godsdienstige belijdenis van de individuele burger van staatswege niet wordt gemeten. Overigens is in de Nederlandse versie en in de Franse het aandeel van de actieve gemeenteleden in het totale aantal niet bekend.

In de volkstelling van 1947 werden er op een Nederlandse bevolking van ruim 9,6 miljoen 2,9 miljoen hervormden en ruim 900.000 gereformeerden genoteerd plus 40.000 remonstranten. Naast deze calvinistische hoofdstroom telde Nederland bijna 70.000 lutheranen en doopsgezinden. Het gemengde karakter van de bevolking wordt ook duidelijk uit het percentage dat bij de volkstelling van 1930 had opgegeven niet tot een kerkgenootschap te behoren: 14,42, gelijk aan 1,1 miljoen inwoners. In 1947 was dat percentage 17,05, gelijk aan 1,7 miljoen inwoners. Het percentage rooms-katholieken bedroeg in 1930 36,4 (2,8 miljoen); in 1947 was het 38,5% (3,7 miljoen).

2 Th. Delleman, ed., *Opdat wij niet vergeten. De bijdrage van de Gereformeerde Kerken, van haar voorgangers en leden, in het verzet tegen het nationaal-socialisme en de Duitse tyrannie* (Kampen, 1949).

3 *Het grote gebod. Gedenkboek van het verzet in LO en LKP* (Kampen-Bilthoven, 1951).

4 *Les églises protestantes pendant la guerre et l'occupation. Actes de l'Assemblée Générale du Protestantisme français réunie à Nîmes, du 22 au 26 octobre 1945* (Parijs, 1946).

5 *Les protestants français pendant la seconde guerre mondiale. Actes du colloque de Paris, 19-21 novembre 1992* (Parijs, 1994).

6 A. Allmann, *Frankreichs Protestantismus im Krieg* (Berlijn, 1940) 4.

Overzicht van het protestantisme in Nederland

	1930	1947
Nederlandse Hervormde Kerk	34,63%	31,1%
Gereformeerde kerken	9,3%	9,7%
Remonstranten	0,4%	0,4%
Lutherse kerken	1,2%	0,7%
Doopsgezinden	0,8%	0,7%
Overige kerken	1,5%	1,9%

De onvolledigheid van de Franse godsdienststatistieken leidt tot schaarse gegevens. Er zijn voor wat betreft de calvinistische kerken twee soorten cijfers: vóór de oorlog een telling van de orthodoxe stroming (*Eglises réformées évangéliques*) en na de oorlog die van de Hervormde Kerk van Frankrijk (*Eglise réformée de France*).

Eglises réformées évangéliques
 1924 190.794
 1931 180.361

Eglise réformée de France
 1945 323.441
 1950 349.696⁷

Het Franse en Nederlandse calvinisme, hoezeer met elkaar ook verwant, hebben een verschillend verleden; in het ene land is het de gevestigde godsdienst, in het andere een die van een minderheid. In Frankrijk zijn de hugenoten vervolgd vóór de tolerantie van het Edict van Nantes van Henri IV (1598) en na zijn herroeping onder Lodewijk XIV (1685). De herinnering eraan wordt nog steeds levend gehouden in het Musée du Desert in de Franse Cevennes; een gedenkplaats van strijd in onherbergzame streken, van hagenpreken en van martelaarschap. Tot die herinnering behoort overigens niet alleen de 'vervolging' maar ook de 'vergane glorie' van een succesvolle strijd om gelijke rechten en om de status van een publieke kerk, waarvan het Edict van Nantes de culminatie was. In Nederland is het calvinisme nauw verbonden met de wording van de Nederlandse staat. De opstand tegen het absolutisme van de Spaanse Habsburgers in de zestiende eeuw was in de eerste plaats gemotiveerd door het streven om de oude gewestelijke vrijheden in de Nederlanden te handhaven, maar het belangrijkste onderwerp van strijd was de erkenning van de Reformatie en van de vrijheid van godsdienst. De calvinistische godsdienst werd in de noordelijke Nederlanden uiteindelijk een publieke kerk, in Frankrijk een gedoogde minderheid; met uitzondering van de Elzas, een grensgebied tussen Frankrijk en Duitsland waar een lutherse kerk tot stevige en zichtbare wasdom was gekomen.

Het Nederlandse calvinisme werd in de negentiende eeuw sterk beïnvloed door de confrontatie van een vrijzinnige theologie met nieuwe orthodoxe bewegingen zoals die van het piëtistische Réveil en die van een neocalvinisme. Dat leidde tweemaal in

⁷ S. Mours, *Les Eglises réformées en France. Tableaux et cartes* (Parijs, 1958) 193.

de eeuw tot een afscheiding; een keer in een meer bevindelijke zin (1834) en een keer in een activistische (1886). De door koning Willem I nagestreefde en vooral bestuurlijke eenheid van het calvinisme werd doorbroken in een verscheidenheid van plaatselijke gereformeerde gemeenten, al dan niet verbonden met elkaar in de Gereformeerde Kerken. Vormden de gereformeerden de *chapel*, de *church* bleef de Nederlandse Hervormde Kerk, de vaderlandse volkskerk. Ze behield haar meerderheidspositie maar was verdeeld in diverse stromingen, al dan niet geïnstitutionaliseerd: van vrijzinnig via een middenorthodoxie tot een Gereformeerde Bond. Het behoud van deze richtingen in de ene kerk werd mogelijk gemaakt door het feit, dat de hervormde synode een bij uitstek bestuurlijk orgaan was, bakermat van het compromis en zonder bevoegdheid tot het doen van leerstellige uitspraken.

Het Franse protestantisme kende in de negentiende eeuw een vergelijkbare geschiedenis. In de Restauratie was er een nieuwe evangelisatie op titel van het Réveil en vervolgens, na 1848, een inwendige strijd tussen de orthodoxe en de vrijzinnige stroming. In 1872 kwam het op de nationale synode zelfs tot een scheuring en tot de creatie van een Unie van hervormde evangelische kerken (orthodox) en een Unie van hervormde — in feite vrijzinnige — kerken.

Alors que j'habitais une ville qui comportait une chapelle et un temple, le temple était la place stable du protestantisme de la ville, la chapelle était la place la plus pieuse. Donc d'un côté les libéraux plus proches du monde moderne, et les orthodoxes plus fidèles à ce que sont les dogmes de la foi.⁸

Eerst in de twintigste eeuw weten beide stromingen elkaar weer te vinden. In 1938 komt een overkoepeling tot stand in de Fédération protestante de France. Kenmerkend voor deze institutionele vereniging is, dat de leerstellige verschillen erkend blijven. Besluitvorming kan slechts op een aantal terreinen worden geconcretiseerd. Protestantisme in Frankrijk waren geconcentreerd in sommige bergstreken zoals de Cevennes; boeren in dorpen, die in de twintigste eeuw door ontvolking werden gekenmerkt. Aan de andere kant was er de zogeheten 'haute société protestante', even sterk in de minderheid als sterk vertegenwoordigd in de Parijse bankwereld of onder de textielbaronnen van Nîmes. In de eerste decennia van de Derde Republiek was de radicale partij een voor de hand liggende politieke optie geweest. De wetgeving over scheiding van kerk en staat, die zo kenmerkend is voor de regeringen van de Derde Republiek, werd door de protestantse minderheid verwelkomd als een garantie voor de eigen vrijheid van belijdenis.

De godsdienstpolitiek van het nationaal-socialisme in Duitsland

De gemeenschappelijke noemer in de onderhavige vergelijking is de godsdienstpolitiek van de nationaal-socialistische bezetter. In Duitsland was dit beleid niet eenduidig, althans voor zover het ging om het christendom. Tussen de polen van samenwerking met en vervolging van de christelijke kerken is er een bandbreedte die in de recente

⁸ A. Dumans in: *Les protestants français pendant la seconde guerre mondiale*, 16.

geschiedschrijving steeds breder wordt bemeten en vooral in de nationaal-socialistische gedachte wereld ook meer beelden en voorstellingen toelaat die aan de christelijke religie zijn ontleend.⁹ In het officiële partijprogramma werd gepleit voor het ‘positieve christendom.’ Twee gelijkenissen met christelijke voorstellingen springen daarbij in het oog. De ene is de christelijke leer van de verlossing, die kon worden aangewend in de seculiere interpretatie van een *Nationale Erhebung* door het nationaal-socialisme in 1933. De andere was de nadruk op een interpretatie van de Bijbel, waarin het Oude Testament werd achtergesteld bij het Nieuwe en Jezus Christus van zijn joodse afkomst zou worden ontdaan. Leaders zoals Hitler, Himmler en Goebbels, die allen een christelijke opvoeding hadden gekend, gebruikten christelijke metaforen in hun toespraken en geschriften. De keerzijde van deze ideologische toenadering was het streven om de nationaal-socialistische ideologie uit te werken en de plaats te laten innemen van een godsdienst; het zogeheten ‘paganisme’, waarvan bij voorbeeld de *Reichsleiter* Alfred Rosenberg blijk van gaf in het concept van zijn *Mythos des 20. Jahrhunderts*. Het is de verabsolutering van het Germaanse ras, die hem dreef, en in consequentie daarvan de verwerping van een christelijke erfzonde en een christelijk ‘internationalisme.’ Het waren overigens ook de kerkleiders, die de grens afbakenden. Juist het ‘neopaganisme’ was het hoofdonderwerp van kritiek in de encycliek *Mit brennender Sorge*, waarmee Pius XI in 1937 het nationaal-socialisme voor zijn kerk afwees. Dat gold in het verlengde daarvan ook voor de verabsolutering van het eigen ras.

De christelijke kerken waren na de *Machtergreifung* in 1933 in een nieuwe verhouding gebracht tot de staat. Aanvankelijk heerste het opportunisme. De katholieke kerk kreeg het concordaat gepresenteerd, waarover in de periode vóór Hitler al door het Vaticaan met de regering in Berlijn was onderhandeld, op voorwaarde van een verbod op politieke activiteit van de Duitse geestelijkheid. Het Duitse protestantisme werd een nieuwe ordening aangeboden in het nationale kader van de *Reichskirche*. Ook nadien werd de verhouding beheerst door pragmatisme. Hitler kon en wilde de confrontatie met de christelijke kerken niet dadelijk aangaan in een samenleving, waarin volgens de volkstelling van 1939 95 procent van de bevolking zich bekende tot één van de christelijke denominaties. Maar soms maakte dit opportunisme al tijdens het eerste decennium van de nationaal-socialistische heerschappij plaats voor een harde confrontatie. Toen in september 1939 Polen was veroverd, werd de landstreek rond Poznan geannexeerd als de Warthegau in het Duitse Rijk. Germanisering was het doel van deze bestuurlijke ingreep. Niet alleen de katholieke kerk — hoedster van een Pools nationaal erfgoed — maar ook de (Duitse) lutherse kerken werden vervolgd, priesters en predikanten gevangen gezet, de kerkgebouwen grotendeels in beslag genomen. De kerken verloren hun publiekrechtelijk karakter en werden gereduceerd tot privaatrechtelijke verenigingen, wat onder andere betekende dat ze moesten afzien van de administratieve erkenning en financiering van staatswege. Deze privatisering

⁹ R. Steigmann-Gall, *The Holy Reich. Nazi conceptions of Christianity, 1919-1945* (Cambridge, 2003) *passim*; Cl.-E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen des NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler* (München, 2002) *passim*.

van de kerken werd ook in andere geannexeerde gebieden toegepast; in de Elzas bij voorbeeld.

In het kader van dit artikel is het relevant de geschiedenis van de protestantse kerken in het Duitse rijk na 1933 kort samen te vatten. Zij hebben over het algemeen in 1933 de *Machtergreifung* van de nationaal-socialisten begroet als een moment van nationale vernieuwing. Dat was de consequentie van hun moeizame aanvaarding van de Republiek van Weimar. In 1918, na de nederlaag van Duitsland in de Eerste Wereldoorlog, verloren de *Landeskirchen* hun *Landesfürst* en hun *Summus Episcopus*, de keizer in Berlijn. De houding van een groot deel van de predikanten kan bij voorbeeld worden getypeerd in het feit, dat de dolkstootlegende — de opvatting dat het Duitse leger in de rug was aangevallen vanuit het thuisfront — niet door een militair is uitgevonden maar het eerst van de kansel ter sprake is gebracht door een hofprediker. In 1933 werd het 'dolende' protestantisme de oplossing geboden van een nieuwe *Reichskirche*, die een variant zou zijn van de anglicaanse staatskerk in Engeland en alle landelijke denominaties zou verenigen. Daartoe werd de procedure van de verkiezing van een rijksbisschop in gang gezet. Het conflict dat hierover uitbrak, eerst in de calvinistische en toen ook in de lutherse kerken, was een dispuut over de macht van de staat in de godsdienstige gemeenschap en over de vraag in hoeverre christenen zich konden binden aan de nationaal-socialistische ideologie. Het Duitse protestantisme werd gespleten tussen de politieke adhesie aan het nieuwe Duitsland, de stroming van de zogeheten *deutsche Christen*, en een verzet tegen de staatsalmacht in een zogeheten *Bekennende Kirche*. In de laatste ging de predikant Martin Niemöller, held uit de Eerste Wereldoorlog, voor. De calvinistische theoloog Karl Barth was de voornaamste auteur van haar stellingen en verspeelde daardoor zijn leerstoel aan de theologische faculteit in Bonn. Toen duidelijk werd, dat het Duitse protestantisme zich geen rijkskerk liet opdringen, luwde de strijd. De status quo van een veelzijdig protestantisme, waarin verschillende richtingen en woordvoerders naast elkaar bestonden, duurde voort. Dat weerhield de kerken er niet van aan het begin van de Duitse invasie in Polen in september 1939 in vaderlandslievende kanselboodschappen een Duitse gemeenschapselijkheid te tonen.

Eerste thema: Het loyaliteitsprobleem

De vraag die als eerste wordt gekozen luidt: Hoe definieerden de protestantse kerken in Nederland en Frankrijk hun verhouding tot de nieuwe machthebbers na de Duitse overwinning in 1940? In welke termen formuleerde de respectieve kerkelijke leiding haar loyaliteit? De vraag heeft betrekking op de institutionele verhouding tussen staat en kerk, op de vraag van een erkenning van het nieuwe regime maar ook op de mogelijkheid en mate van co-existentie tussen christelijke godsdienst en nationaal-socialistische of rechts-nationalistische ideologie.

De doctrine van de gewapende neutraliteit had Nederland verplicht tot militaire weerstand tegen de Duitse invasie. Na vier dagen werd de strijd opgegeven; staatshoofd en ministers vluchtten naar Engeland en vormden er een regering in ballingschap.

Een burgerlijk dat wil zeggen politiek bezettingsbestuur deed zijn intrede. De Duitse invallers troffen een Nederland aan, waarin de godsdienst zichtbaar was in honderden kerken en in een maatschappelijke invloed die reikte van de sportvereniging tot de politieke partijen. Het bijzonder onderwijs, volledig door de staat gesteund, was van die beïnvloeding de kern. Het was te verwachten, dat het bezettingsregime in zijn streven naar nazificering spoedig zou stuiten op de grenzen van het door kerken beheerste deel van het publieke domein. Maar het eerste conflict betrof een ander thema: dat van de zondagse voorbede voor koningin en vaderland. Daarachter werd een loyaliteitsconflict met de invasiemacht zichtbaar. Kerkelijke leiders hadden in de zomer van 1940 naar het Duitse voorbeeld een ‘essentiële’ strijd verwacht; ‘nu echter de lus wordt aangetrokken, ben ik geneigd de voorbede voor de Koningin tot de essentialia te rekenen,’ schreef J. R. Slotemaker de Bruïne, de eerste voorzitter van een Convent van protestantse Kerken aan een medestander.¹⁰

De voorbede in de Hervormde Kerk was voor de oorlog geen liturgische verplichting geweest. Sommige predikanten spraken haar uit, andere niet of slechts op nationale feestdagen. De willekeur werd in verband gebracht met de politieke instelling van de betreffende voorganger. Tien dagen na de capitulatie herinnerde ds. K. H. E. Grave-meyer, de secretaris van de Algemene Synode, de predikanten aan de reglementaire opdracht van de Nederlandse Hervormde Kerk tot ‘aankweeking van liefde voor Koningin en Vaderland.’ De tekst was letterlijk geciteerd uit het Algemeen Reglement van 1816, dat zo vaak omstreden document dat in 1940 dienst kon doen om de voorbede te legitimeren. Medio juni voegde hij er een verwijzing naar het Haagse Landoorlog Reglement aan toe. In geval van bezetting blijft de soevereiniteit berusten bij de oorspronkelijke staat doch is de uitoefening ervan in de handen van de bezetter, zo liet hij de zijnen weten. ‘De uitoefening der soevereiniteit door het Staatshoofd is derhalve geschorst, maar geenszins vervallen.’¹¹ Het was een aansporing van hogerhand, die in de plaatselijke gemeenten verschillend werd uitgelegd; soms met nadruk gebeden, soms opvallend verzwegen. Er werden ook predikanten gevonden, die na mei 1940 zwegen tijdens de dienst terwijl ze voor de oorlog de trits van ‘God, Nederland en Oranje’ van de kansel vaak hadden verkondigd.

Dat de monarchie na de vlucht van de koninklijke familie niet alleen een onderwerp van collectieve demoralisatie kon zijn maar ook een brandpunt van oppositie, bleek op de eerste verjaardag van prins Bernhard in oorlogstijd, 29 juni 1940. Vooral in het westen van het land liet men van zijn gevoelens blijken in het dragen van een witte anjer, de lievelingsbloem van de prins. De politieke betekenis van deze Anjerdag drong tot Hitler door en leidde tot een schrobbering aan de rijkscommissaris. Op 1 augustus 1940 vaardigde hij een verbod uit op elke openbare uiting van sympathie aan het Huis van Oranje. De verhouding tot de monarchie was niet alleen een politiek thema voor de burgerlijke autoriteiten maar ook voor de kerkelijke. Om de individuele predikanten in hun keuze bij te staan, werd in januari 1941 de voorbede als een liturgisch formulier ingevuld. De Synode greep terug op het uit de tijd van de Reformatie

¹⁰ Geciteerd in: Delleman, *Opdat wij niet vergeten*, 48.

¹¹ Touw, *Het verzet der Hervormde Kerk*, I, *Geschiedenis van het kerkelijk verzet*, 228.

stammende 'Gebed voor alle nood der Christenheid', dat werd aangepast in die zin, dat de gemeente zou bidden 'voor de koningin, die Gij over ons gesteld hebt en voor de bezettende macht, die Gij over ons hebt toegelaten.'¹² Nu was het een liturgisch geschrift van de Nederlandse Hervormde Kerk geworden, waarop de individuele predikant zich in algemene zin kon beroepen.

Dit feit is om twee redenen van belang. De eerste is, dat de Nederlandse Hervormde Kerk al in het eerste oorlogsjaar een duidelijke stap zette in de richting van een naar Duits voorbeeld belijdende kerk, ook al is die in de aloude bestuurlijke vorm van 1816 (nog) niet mogelijk. De voorbede kan zo als een eerste bewijs van ommekeer worden geïnterpreteerd. De tweede reden is, dat zij zich in de eerste oorlogsmaanden duidelijk gaat manifesteren als de vaderlandse kerk. Met de veralgemening van de voorbede wordt de band met het Huis van Oranje feitelijk bevestigd en kan de kerk zich sterker presenteren als een hoedster van het nationale erfgoed. Het Duitse bezettingsregime heeft dit proces niet daadwerkelijk gestoord of gestopt. Er zijn individuele predikanten bedreigd of vervolgd om het feit dat zij de zondagse voorbede uitspraken, maar dat was geen algemene sanctie; ook niet om de Synode op haar schreden te doen terugkeren.

Ook in de Gereformeerde Kerken in Nederland is de traditie van de voorbede in het eerste oorlogsjaar een nieuwe discussie geworden. De gekozen samenwerking in het Convent van Kerken gaf daartoe alle aanleiding. Het debat werd gedeeltelijk in het openbaar gevoerd. In het *Calvinistisch Weekblad* verschenen in 1940 artikelen van de hand van de bekende pedagoog en hoogleraar aan de Vrije Universiteit, J. Waterink, waarin een neutrale houding ten opzichte van de bezetter werd bepleit; men moest gehoorzaamheid betrachten 'zolang de bezetting duurt, aan de ons land bezettende overheid.'¹³ Voor Klaas Schilder echter, hoogleraar aan de Theologische Hogeschool te Kampen, was het Duitse bezettingsregime gebonden aan het Haagse Landoorlogreglement. Dat betekende dat de Nederlandse wetten geëerbiedigd moesten worden 'behoudens volstrekte verhindering.' Hij rekende daartoe de voorbede, de eedsaflegging en het recht van de kerken om te protesteren tegen inmenging in het eigen volksleven. De bezettende macht oefende wel gezag uit maar was daardoor nog geen wettige overheid. Schilder liet er geen misverstand over bestaan, dat naar zijn overtuiging 'onze wettige overheid die van Koningin Wilhelmina is.'¹⁴

H. H. Kuyper, zoon van Abraham Kuyper en vooraanstaand lid van de gereformeerde Synode, nam de gewoonte aan om de bezettende macht aan te duiden als 'legaal bewind.' Voor het gebruik van deze term beriep hij zich op de staatsman Colijn. Voor hem was de bezettende macht de door God gegeven overheid. Kuyper greep terug op een discussie uit de tijd van Calvin en stelde, dat het nieuwe bewind geen *tyrannus sine titulo* was. Het nazi-regime kon aanspraak maken op de gehoorzaamheid van het Nederlandse volk, omdat er tot dusver geen sprake was van tirannieke optreden. Voor Kuyper bestonden twee motieven om berusting te propageren. Het religieuze motief

¹² Touw, *Het verzet der Hervormde Kerk*, II, *Documenten van het Kerkelijk Verzet*, 30.

¹³ G. van Roon, *Protestants Nederland en Duitsland 1939-1941* (Utrecht-Antwerpen, 1973) 307.

¹⁴ J. Ridderbos, *Strijd op twee fronten. Schilder en de gereformeerde 'elite' in de jaren 1933-1945 tussen aanpassing, collaboratie en verzet op kerkelijk en politiek terrein* (Kampen, 1994) 310.

ontleende hij aan zijn overtuiging, dat God de situatie van dat moment bewerkstelligd had. Daarnaast stond een praktisch motief: berusting was de beste weg om strafmaatregelen van het Duitse militaire gezag te voorkomen. Vooral kerkenraden en predikanten werden door Kuiper opgeroepen zich 'aan te passen aan de nieuwe orde die thans gekomen is.' Terwijl Colijn in zijn publieke commentaar sprak van de vluchtende ministers, noemde Kuiper ook de uitgeweken koningin: 'De heldenrol, dien onze Prinsen van Oranje in het bangste gevaar, dat ons volk bedreigde, hebben vervuld, was voor Haar, die we als Landsmoeder lief hadden, niet weggelegd.'¹⁵ Sprak in deze woorden ook niet in mee de distantie, die zijn vader, Abraham Kuiper, had betracht tot Wilhelmina? Was dit een rudiment van calvinistisch republicanisme?

De meeste van de gereformeerde predikanten hebben de voorbede getrouw onderhouden, terwijl sommigen zich bedienden van het gebed dat de Hervormde Synode in januari 1941 formuleerde. Er is van Duitse kant geen verbod gekomen op de voorbede. Wel zijn sommige predikanten individueel bedreigd of zelfs gevangen gezet.¹⁶ Op 10 december 1941 liet de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken een schrijven uitgaan, waarin zij verklaarde dat de gebeden voor de noden van het Koninklijk Huis tot de roeping van de kerk behoorden evenals de van de kansel uitgesproken herdenking van de broeders en zusters die in gevangenschap verkeerden. De predikant die voor de noden van de overheid bad, deed dat niet als particulier persoon maar in zijn ambtelijke roeping.

Het ligt in den aard der zaak, dat hij zich in de formulering van deze nooden zal moeten onthouden van alle bitterheid en van alles, wat zou kunnen prikkelen en dat hij in sobere bewoordingen deze zoo teere en moeilijke zaken aan God zal moeten bekend maken, gelijk onze vaderen ons daarvan een treffend voorbeeld hebben nagelaten in het *Gebed voor alle nood der Christenheid*. Indien hij echter alzoo handelt en aldus zijn ambtelijke roeping getrouwelijk vervult, zoo weet hij, dat hij alleen aan den Koning der kerk verantwoordelijk schuldig is en dat geen enkele wereldlijke instantie hem daarin zal mogen hinderen.

In het verslagen Frankrijk stelde zich het loyaliteitsprobleem op een andere wijze. De Duitse invasie was niet minder beslissend geweest, maar eindigde in een formele wapenstilstand op 22 juni 1940, waardoor de Franse staat intact werd gelaten. Het noorden werd door Duitse troepen bezet, het zuidoosten door Italiaanse, maar er was in het midden en zuiden een niet bezet landsdeel, waar een eigen regering haar zetel kon vestigen. Bovendien bleek het bewind van maarschalk Pétain zich in Vichy (en niet in het bezette Parijs) in relatieve zelfstandigheid, zonder directe inmenging van Hitler, te kunnen consolideren, terwijl het Duitse (militaire) bezettingsregime in de Franse hoofdstad onverwacht langere tijd nodig had om zich te constitueren. De nieuwe *État Français* legitimeerde zijn ontstaan door het uitroepen van een 'nationale revolutie', die bedoeld was als een breuk met de Derde Republiek, in de nederlaag ten onder gegaan, en als de overwinning van het rechtse Frankrijk op het republicanisme. De nadruk werd gelegd op herstel van morele waarden en normen en op een corpo-

¹⁵ Ridderbos, *Strijd op twee fronten*, 300.

¹⁶ Delleman, *Opdat wij niet vergeten*, 549.

ratieve ordening van de maatschappij. Het bewind kon op een zekere adhesie van de bevolking rekenen, voor wie de betrekkelijk snelle ineenstorting van de Franse strijdkrachten als een schok was gekomen.

In protestants kerkelijk perspectief was het uitbreken van de Europese oorlog in september 1939 de aanleiding tot een versterkt leiderschap. De rol van de predikant Marc Boegner als voorzitter van de Federatie werd prominenter en dientengevolge zwaarder. Hij werd ook de voorzitter van het nieuw opgerichte Comité Intermouvement d'aide aux Evacués (Cimade), dat de ondersteuning moest regelen aan de protestantse burgers die uit het schootsgebied van de Maginot Linie in de Elzas moesten evacueren naar het centrum en zuiden van Frankrijk. Hij liet er zijn herderlijke werkzaamheden als predikant in Passy voor schieten. In het zicht van de Duitse invasie in mei en juni 1940 trok Boegner met de regering mee zich terug naar Bordeaux. In september 1940 vestigde hij zich in de stad Nîmes, dat wil zeggen in het niet bezette deel van Frankrijk en in een stad waar een aanzienlijke protestantse minderheid was gevestigd. Hij kon zich op deze wijze aan een onmiddellijke controle door een Duits bezettingsregime onttrekken.

In zijn conferenties en preken in het najaar van 1940 toonde Boegner zich een voorstander van de 'Nationale Vernieuwing' (hij sprak niet van een 'Révolution nationale'), de legitimatie van het regime in Vichy. Hij had daarvoor twee redenen. De eerste was een conservatieve kritiek op wat hij zag als het politieke en zedelijke verval van de Derde Republiek want hij was geen voorstander van het Volksfront geweest en hij had met afgrijzen de nederlaag van de Franse strijdkrachten aangezien. De tweede was een representatie van het protestantse belang in de *État Français* die in ideologisch opzicht weliswaar gedomineerd werd door een katholiek *réveil* maar ook een politiek bondgenootschap van de christelijke godsdienst mogelijk maakte.

Indeed, the rather closed, austere Parisian world of Protestant banking and high civil servant families was well-represented among the notables who stepped forward to replace the Third Republic politicians. By 1940 the religious issue that divided Catholic and Protestant in 1900 had long since given away to an antisocialist issue that united them.¹⁷

Op 27 juli 1940 had Marc Boegner zijn eerste ontmoeting met de vice-president van de regering, Pierre Laval. Op 13 september 1940 werd hij door maarschalk Pétain in audiëntie ontvangen. Hij bedankte hem bij deze gelegenheid voor wat de nieuwe regering in het kader van een zedelijk *réveil* wilde ondernemen tegen het drankmisbruik en de echtscheidingen en voor de gezinspolitiek en het jeugdbeleid.¹⁸ In 1941 riep Pétain een 'Conseil national' in het leven, waartoe ook Boegner toetrad als vertegenwoordiger van een van de kerken van Frankrijk. Het was de consequentie van zijn adhesie aan de nationale en morele verheffing.

De hervormde Boegner bleef zich ongemakkelijk voelen in zijn positie in de *État Français*, die voor zijn ideologie ook naar historische voorbeelden zocht en bij voorbeeld een antirepublikeins, katholiek eerherstel organiseerde voor Jeanne d'Arc. De

¹⁷ R. O. Paxton, *Vichy France. New Order, 1940-1944* (New York, 1972) 171-172.

¹⁸ R. Mehl, *Le pasteur Marc Boegner (1881-1970). Une humble grandeur* (Parijs, 1987) 141.

herdenking van haar dood op de brandstapel werd een nationale feestdag, die gelegenheid bood om de strijd van de heldin tegen de Engelsen te benadrukken. Dat leidde in 1941 tot incidenten voor en in hervormde kerken en in 1942 tot een protestants protest tegen een op de scholen verspreide brochure, waarin te lezen viel 'que si Jeanne d'Arc n'avait pas triomphé, la France serait devenue anglaise et protestante' met noodlottige gevolgen voor de westerse beschaving.¹⁹ Tot de zomer van 1942 bleef Boegner zijn steun aan het bewind van de maarschalk uitdragen; deels uit overtuiging maar in toenemende mate ook om erger te voorkomen. De deportaties van joden uit Frankrijk in de zomer van 1942 markeerden een overgang.

De houding van protestantse kerken in de zomer van de Duitse inval kent een gemeenschappelijke acceptatie van de status quo. In Nederland werd er een oppositioneel accent gelegd: de wettige overheid was het Huis van Oranje. Maar als de feitelijke overheid werd het regime van rijkscommissaris Seys Inquart erkend met wie onderhandelingen werden gevoerd en wederzijdse grenzen afgebakend. De verplichting van de voorbede voor de koningin maakte het de Nederlandse kerken bovendien mogelijk om zich te vereenzelvigen met de natiestaat en haar geschiedenis. Dat was de Nederlandse variant van een Europees patroon, waarin godsdienstige instellingen de taak op zich namen of kregen toegeschreven om de in verdrukking geraakte nationale identiteit te representeren. In Frankrijk bood de Eglise Reformée in de persoon van haar president een ondersteuning aan de eigen regering, die in haar ideologie een Frans-nationale variant van een corporatistische omwenteling tot uitvoering bracht. De kerk werd op deze wijze betrokken in een politiek zedelijkheidsoffensief dat ze kon beamen tot het moment waarop de eigen organisaties — de protestantse jeugdbeweging — dreigden te worden opgeofferd aan één nationale organisatie. Voor alle genoemde kerken gold dat hun maatschappelijke invloed werd beperkt maar niet onmogelijk gemaakt. Er bleef kerkelijke speelruimte, in West-Europa.

Excurs: De lutherse variant in de Elzas

Een afwijkend beeld bood de Elzas. De lutherse kerk in deze landstreek (Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine — ECAAL) en de calvinistische kerk (Eglise Reformée d'Alsace et Lorraine — ERAL) hebben in Frankrijk al langer een uitzonderingspositie ingenomen. Sinds het verdrag van Westfalen (1648) kende de landstreek een vrijheid van godsdienst; de lutherse en calvinistische kerken werden er toen in hun rechten van 1624 hersteld. In de periode van de regering van Lodewijk XIV zijn er pogingen ondernomen om de Elzas geheel voor de moederkerk terug te winnen. De kathedraal van Straatsburg werd daarom aan de katholieke eredienst teruggegeven. Na 1870 was de landstreek geannexeerd door het Duitse Rijk. Dat betekende dat de wet op de scheiding van kerk en staat in de Derde Republiek (1905) er niet van toepassing was. Het *régime concordataire* uit de tijd van Napoleon bleef ook na de terugkeer van de Elzas in Frankrijk in 1918 van kracht. De geestelijken van

¹⁹ J. Poujol, *Protestants dans la France en guerre 1939-1945. Dictionnaire thématique et biographique* (Parijs, 2000) 96.

de lutherse en calvinistische kerken werden door de Derde Republiek betaald evenals het christelijk onderwijs.

Godsdienst in de Elzas

Jaren	Bevolking	Katholieken	Protestanten	Israëlieten
1871	1.043.178	771.528 74,0%	237.291 22,7%	32.241 3,1%
1910	1.218.803	867.194 71,2%	322.934 26,5%	23.468 1,9%
1931	1.199.915	877.640 73,1%	257.150 21,4%	20.202 1,7%
1962	1.318.070	962.136 73,0%	251.177 19,1%	8.304 0,6% ²⁰

De verhouding tussen de lutherse en calvinistische kerk in de Elzas bedroeg vier staat tot een. De lutheranen zijn vooral gevestigd in het departement Bas-Rhin en in de kantons Munster en Andolsheim in het departement Haut Rhin. Een (betrekkelijke) concentratie van calvinisten vindt men in de streken rond Mulhouse aan de Zwitserse grens. De lutherse predikanten, die dikwijls gevormd waren in Duitsland, de culturele en theologische bakermat van het lutheranisme, konden zich dikwijls met moeite slechts neerleggen bij de verfransing na 1918. Ook de secularisatie werd aan dit proces toegeschreven. ‘Quand les Allemands partirent, les églises strasbourgeoises furent vides.’²¹ In de — veel kleinere — hervormde kerk was de adhesie aan de Franse staat groter. Het calvinisme droeg een Frans stempel; niet alleen vanwege de oorsprong van zijn stichter maar ook vanwege de nabijheid van het Franstalige en overwegend calvinistische deel van Zwitserland.

Na de nederlaag van het Franse leger werd in augustus 1940 de Elzas teruggebracht in het Duitse rijk. Het werd bestuurlijk samengevoegd met de Gau van Baden. Het grootste deel van de protestanten in dit gebied beschouwde deze annexatie als een terugkeer naar de toestand van vóór 1918 en telde zich opnieuw als de lutherse meerderheid in Duits gebied. Op het moment van de annexatie waren ongeveer 600.000 Elzassers geëvacueerd naar het midden van Frankrijk, omdat hun huizen in het schootsveld van de Maginot Linie waren gelegen. De meesten keerden na augustus 1940 terug. Onder hen waren predikanten, die de Duitse Weermacht begroetten met de koraal ‘Nun danket alle Gott.’ Terwijl in Vichy Frankrijk de katholieken zich begünstigd achtten door het nieuwe regime, meende in de Elzas de lutherse kerk dat te zijn. Deze lutherse adhesie kwam voort uit twee opvattingen. De ene is, dat deze protestantse kerk het verleden van een Duitse Reformatie met zich meedroeg en dus ook een Duitse cultuur in de Elzas kon vertegenwoordigen. (Ze kan worden verpersoonlijkt in de invloed van de predikant, arts en organist Albert Schweitzer, een Elzasser van geboorte.) De andere is, dat de leer van de twee rijken in het lutheranisme, de scheiding tussen kerkelijke en wereldlijke autoriteit, de gelovigen tot gehoorzaamheid aan de door God gewilde staat verplicht, maar dan ook leidde tot een aanpassing aan de

²⁰ M. Lienhard, *Foi et vie protestants d'Alsace* (Straatsburg/Wettolsheim-Colmar, 1981) 105.

²¹ D. Sturtzer, *Les églises protestantes d'Alsace pendant la Seconde Guerre Mondiale. Mémoire présenté en vue de l'obtention de la Maîtrise de Théologie Protestante* (Straatsburg, 1983) 15.

gegeven machtsverhoudingen. Dat was althans de karakteristiek die speciaal de Duitse evangelische kerk werd toegeschreven.

Het Duitse regime koos op 23 juni 1940 de lutherse predikant Charles Maurer uit om volgens het *Führerprinzip* de hoogste gezagsdrager te zijn in de Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace die voortaan Evangelisch-lutherische Landeskirche des Elsass moest heten. Eind september werd hij officieel in de Thomaskerk in Straatsburg 'zum Oberhirten' uitgeroepen. Maurer had deel uitgemaakt van een groep van 'autonomisten' die door de Franse regering in het heetst van de strijd werd geïnterneerd in Arches in de Vogezes. Hij was redacteur van de *Friedensbote*, een weekblad van de lutherse orthodoxie. De meerderheid van predikanten stemde met deze benoeming in want Maurer was een Elzasser in tegenstelling tot andere nieuwe bestuurders in deze Duitse provincie. Hij was 'germanophile' maar niet een aanhanger van het nationaal-socialisme en gold bovendien als een competent bestuurder.

Zijn gematigde houding bleek al dadelijk uit zijn houding ten opzichte van het Duitse aanbod om de kathedraal van Straatsburg opnieuw voor de protestantse eredienst te bestemmen. Dat wees hij af. Zijn voorkeur ging ernaar uit de kathedraal tot een nationaal heiligdom te verklaren voor allen die in het Groot-Duitse rijk een positief christendom van het geloof en van de daad poogden na te leven. Uiteindelijk werd ook deze gedachte niet verwezenlijkt. De Duitse burgemeester van Straatsburg en Maurer realiseerden zich beiden, dat dit in het Elzasser 'Heimatvolk' tweedracht teweeg zou brengen, terwijl de optie van een nationaal heiligdom de kerk zou beroven van een christelijke eredienst.²² Maurer zorgde er ook voor, dat de predikanten de Franse taal niet volledig uit de kerk behoeften te verbannen maar in een samenvatting na de verplicht Duitstalige dienst de Franse gelovigen konden bedienen. Maurer onderstreepte het Duitse karakter van de kerk; 'l'Eglise protestante est la gardienne du *Volkstum* allemand.'²³ Soms ging hij zelfs zover om in afwachting van een versoepeling van de regels het nationaal-socialisme te prijzen en de hoop uit te spreken, dat deze ideologie het kerkelijke leven zou invoegen in de nationale opleving. De tegenkant van deze adhesie waren zijn onophoudelijke pogingen om vervolgde predikanten vrij te krijgen en zo lang mogelijk een zekere zelfstandigheid voor 'zijn' kerk te bewaren in het Grote Duitse rijk. In 1941 werd de Evangelisch-lutherische Landeskirche des Elsass geïncorporeerd in de Vereinigte evangelisch-lutherische Kirche Deutschlands. De lutherse theologanten kregen hun opleiding voortaan in de universiteiten van Tübingen, Erlangen of Leipzig; de faculteit in Heidelberg werd daarentegen gemedan als bolwerk van de Duitse christenen.

De lutherse kerk in de Elzas is op het moment dat ze *Heim ins Reich* kwam, een Duitse kerk geworden. Ze was voor een aanzienlijk deel van Franse beïnvloeding beroofd; haar Franstalige theologische centrum, de faculteit, was immers al bij het uitbreken van de oorlog in 1939 van Straatsburg naar Clermont Ferrand verplaatst. Daarom is haar geschiedenis eerder te begrijpen in een Duitse context dan in een Franse. De doelstelling van een germanisering van de Elzas bracht het nazi-regime ertoe de

²² Sturtzer, *Les églises protestantes d'Alsace pendant la Seconde Guerre Mondiale*, 52-59.

²³ *Les églises protestantes pendant la guerre et l'occupation*, 543.

godsdienstpolitiek die in de Warthegau en in het protectoraat Bohemen werd geïmplementeerd, ook in deze gouv. toe te passen. De prediken moesten uitsluitend in het Duits worden gehouden. De zogeheten organische artikelen werden geschrapt, waardoor de lutherse kerk haar publieke status verloor. Ze werd als een private organisatie belast met 'Gewerbsteuer' en 'Umsatzsteuer' en 'Körperschaftsteuer.' Sommige kerkgebouwen werden gevorderd. De opgelegde kerkbelasting werd door de Elzasser protestanten massaal betaald. 'Payer sa cotisation revenait à témoigner son opposition, voire son hostilité au régime anti-clérical au pouvoir.'²⁴ Deze maatregelen hebben er toe geleid, dat in de lutherse kerk predikanten en gemeenteleden gedesillusioneerd raakten in de aard van het heersende Duitse regime. Maar dat leidde niet tot het tegendeel van een protesterende kerk. Er is van de kansel bij voorbeeld niet geprotesteerd tegen de vervolging van de joden, die juist in de Elzas, met name in de stad Straatsburg met een concentratie van joodse burgers, hevig is geweest.

De lutherse gemeenten waren naarmate de oorlog verhardde steeds meer een toevluchtsoord en hun predikanten een factor van maatschappelijke samenhang en vertroosting.²⁵ In de prediken lag de nadruk op een geestelijke verdieping, op de ontwikkeling van een persoonlijke en familiale vroomheid. Het was niet iedere predikant gegeven om profetische woorden te spreken tegen de heersende ideologie of de gemeenteleden te herinneren aan hun burgerplicht, laat staan hun christenplicht.

Faire entendre une parole prophétique revenait à s'exposer aux représailles; faire entendre une parole agréable aux oreilles de l'occupant revenait par contre bien souvent à voir vider les bancs de l'église.²⁶

In december 1944, na de Franse herovering van de Elzas, is het corps van predikanten aan een zuivering onderworpen. In sommige steden en dorpen werd de 'pasteur' van collaboratie beschuldigd en verdreven. Vier predikanten werden ontslagen, zeven namen vrijwillig ontslag, sommigen kregen een preekverbod en anderen werden eenvoudigweg overgeplaatst. In sommige gemeenten hebben de tegenstellingen tijdens de Duitse annexatie een lange naoorlogse schaduw gekend.

Tweede thema: Theologische confrontatie met het nationaal-socialisme

Een tweede vraag in deze gecombineerde geschiedschrijving luidt: In welke termen werd vanuit de christelijke kerken de theologische strijd gevoerd met het nationaal-socialisme? Welke ontwikkeling valt daarin te onderkennen? Bij nadere studie blijkt het al dadelijk zinvol om binnen het calvinisme een onderscheid te maken tussen de gereformeerde variant en de hervormde. De eerste biedt een singuliere, Nederlandse ontwikkeling, de tweede levert bij een blik over de grenzen enkele opmerkelijke overeenkomsten op.

²⁴ Sturtzer, *Les églises protestantes d'Alsace pendant la Seconde Guerre Mondiale*, 99.

²⁵ B. Vogler, 'Le protestantisme alsacien pendant la deuxième guerre mondiale', *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français*, CXXVII (1981) 583.

²⁶ Sturtzer, *Les églises protestantes d'Alsace pendant la Seconde Guerre Mondiale*, 154.

De Eglise Reformée de France en de Nederlandse Hervormde Kerk hebben met elkaar gemeen, dat ze zijn getekend door de strijd tussen modernisme en orthodoxie in de negentiende eeuw en dat sporen daarvan ook in de twintigste eeuw in bestuur en organisatie waren terug te vinden. Een belangrijke consequentie is terughoudendheid met betrekking tot de leerstellige uitspraken en de kerkelijke tucht. Deze leerstellige neutraliteit leidde ertoe, dat er in de Nederlandse Hervormde Kerk ook predikanten konden optreden met een impliciete of expliciete nationaal-socialistische gezindheid. Onder de hervormde predikanten was er een klein aantal — vijftien — dat openlijke adhesie betuigde aan de NSB. Er was een grotere groep die vóór maar vooral nà 1940 sympathiseerde met het Duitse regime. Voor zover er enige orde in hun motieven kan worden gelegd, waren zij bewogen door sociaal idealisme of predikten de idee van een ‘godbelijdende’ staat, een impliciete afwijzing van de neutraliteit van de overheid. In het politieke spectrum van het Franse calvinisme was er ook een plaats voor een radicale rechtervleugel. ‘La droite protestante’ verzamelde zich bij voorkeur maar niet uitsluitend in de Association Sully, genoemd naar de calvinistische staatsdienaar en minister van financiën Maximilien de Béthune Sully (1560-1614) onder Henri IV. Zij werd beschouwd als een protestantse variant van de Action française. Ze werd geleid door de predikant Noël Nougat (1882-1944), ‘le Maurras des protestants royalistes’, die zich Noël Vesper noemde en die predikant was in Lourmarin in de Provence.²⁷ Hij zag de democratie als onvereenigbaar met de christelijke godsdienst en streefde een herstel na van de monarchie en een verzoening tussen monarchie en Reformatie. De groep werd ondersteund door protestantse aristocraten en bankiers.

De Gereformeerde Kerken in Nederland boden in de jaren dertig een ander beeld; dat van geslotenheid. Zij waren een belijdende kerk en kenden de Dordtse kerkorde als een van hun stichtingsoorkondes. Dat betekende onder andere, dat zij duidelijk maakten geen staatsinmenging te aanvaarden in kerkelijke zaken. De geschiedenis van de gereformeerde synodes werd gekenmerkt door intense discussie over het dogma en door procedures van leertucht en uitsluiting. De neo-calvinistische theologie verkeerde in Nederland in het Interbellum op een hoogtepunt door de ontwikkeling van de Vrije Universiteit. In 1880 begonnen had zij zich in de decennia daarna kunnen ontplooiën en het intellectuele initiatief van haar stichter, Abraham Kuiper, kunnen verbreden en verdiepen. Ook de Theologische Hogeschool in Kampen, gesticht ten gevolge van de Afscheiding van 1834, had in het grotere geheel van de Gereformeerde Kerken deel aan deze bloei gekregen. Beide boden in haar gevulde theologische faculteit of hogeschool een academisch podium aan tal van jonge orthodoxe kerkgeleerden.

Wie het thema van de theologische confrontatie met het nationaal-socialisme bestudeert, stuit onontkoombaar op de naam van de hervormde Zwitserse theoloog Karl Barth (1886-1968). Daar zijn twee redenen voor aan te geven. Barth heeft vanaf het verschijnen van zijn *Römerbrief*, een commentaar op Paulus’ Brief aan de Romeinen, in 1919 de aandacht op zich weten te vestigen van een generatie van jonge protestanten, voor wie zijn radicale denkbeelden stimulerend waren in hun naoorlogse kritiek op de burgerlijke maatschappij. Bovendien heeft hij door zijn leidende rol in de Duitse

27 A. Encrevé in: *Les protestants français pendant la seconde guerre mondiale*, 43.

kerkstrijd de politieke dimensie van de protestantse theologie nieuw leven ingeblazen en daarmee een christelijke argumentatie geformuleerd voor het verzetsrecht.

Barth heeft zijn studies in Duitsland gedaan, maar zijn denkbeelden in de jaren na de Eerste Wereldoorlog vormden een afscheid van de natuurlijke theologie, van de verstrengeling van kerk en burgerlijke cultuur, en van een Duits evangelisch piëtisme. Dat betekende, dat de theologie die zich in zijn ogen had omgevormd tot antropologie, haar verloren thematiek moest terugwinnen: in plaats van de religieuze mens moest de openbaring van God worden gezocht. De kennis van God is indirect, 'eine Entdeckung der Alterität.' Dat betekende, dat de christenen geen onmiddellijk beroep konden doen op een in de geschiedenis aanwezige God. De consequentie daarvan was, dat in de dialectische theologie een christelijke staatsvorm werd afgewezen.²⁸ In de jaren dertig zette Barth zich aan zijn uiteindelijk tiendelige *Kirchliche Dogmatik*, waarin de oude reformatorische opvattingen in een discussie met het katholicisme en de antropologie in nieuwe bewoordingen en begrippen werden geformuleerd.

In de jaren na 1933 kwam uit deze theologie ook een oproep voort tot weerstand tegen de totalitaire staat. Barth stond aan de oorsprong van de zogeheten Barmer Thesen (1934), die de grondslag vormden van de *Bekennende Kirche*. De leer als zou en kon de staat de enige en totale orde van het menselijk leven worden en zo ook de opdracht van de kerk vervullen werd als een valse leer beoordeeld. Ook werd het een valse leer genoemd, dat de kerk zich staatkundige doelen zou stellen en zich een staatkundige waardigheid zou aanmeten en daardoor een orgaan van de staat zou worden. Karl Barth maakte van de verhouding tussen kerk en staat een van de hoofdthema's van zijn theologische reflectie. In 1938 hield hij voor Zwitserse predikanten een voordracht over *Rechtfertigung und Recht*, waarin de verhouding tussen 'goddelijke rechtvaardiging' en 'menselijk recht,' tussen kerk en staat op basis van bijbelse tradities en argumenten werd overdacht.²⁹

Es liegt nahe, sich heute dessen wieder zu erinnern, dass beide, Rechtfertigung und Recht, oder: das Reich Christi und die anderen Reiche, oder: die Kirche und der Staat im reformatorischen Bekenntnis einst nebeneinander gestanden, dass die Reformatoren unter einem Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit ein Leben in diesem und in jenem Bereich verstanden haben.

De utopie van een 'hemels Jeruzalem' maakt het de christenen evenwel onmogelijk te geloven in de moderne verabsolutering van de staat. Daar staat tegenover, dat in de bijbelse traditie gebeden wordt voor de staat en haar dienaren.

Aanvankelijk bracht de dialectische theologie van Barth een adhesie teweeg onder een generatie van christen-studenten die in het geestelijke klimaat onmiddellijk na de Eerste Wereldoorlog gefascineerd werd door diens radicalisme in het godsgeloof en de afwijzing van een in de maatschappij gevestigde kerk. Na 1933, toen Karl Barth in Duitsland zijn *Barmer Thesen* had geformuleerd, werd deze radicale theologie een radicale politiek: een boegbeeld van een godsdienstig geïnspireerd verzet tegen de

²⁸ Samenvatting in: G. Harinck, *Tussen Barmen en Amsterdam* (Amstelveen, 2003) *passim*.

²⁹ K. Barth, *Eine schweizer Stimme 1938-1945* (Zollikon-Zürich, 1945) 13-57.

verabsolutering van het ras en de totalitaire denkbeelden van het nationaal-socialisme. In een terugblik moet daaraan worden toegevoegd, dat de jodenvervolging in de eerste fase geen hoofdthema was en pas in de oorlog zelf het centrum is geworden van een gaandeweg steeds openlijker verzet.

De Franse kennismaking met Karl Barth was niet alleen een moment van intellectuele nieuwsgierigheid, maar paste ook in een netwerk van theologische en intellectuele verwantschap tussen de calvinistische kerken van Frankrijk en van Franstalig Zwitserland (Suisse Romande). Hij kwam in 1924 voor het eerst gastcolleges verzorgen in Straatsburg. Tien jaar later was hij gasthoogleraar aan de Protestantse Theologische Faculteit in Parijs. In dat jaar was Karl Barth, nu woordvoerder en slachtoffer van de kerkstrijd in Nazi-Duitsland, een geleerde geworden 'non plus d'un commentaire en marge des théologies existantes, mais d'une théologie ample et solidement constituée.'³⁰ Ook in Frankrijk is het de naoorlogse generatie van studenten, die zich sterk aangesproken voelt door de radicale theologie van Karl Barth. De belangrijkste van hen was Pierre Maury, geboren in 1890 die secretaris was geweest van de Fédération française des Associations chrétiennes d'étudiants, de Franse versie van de christenstudenten verenigingen, en een tijdschrift had opgericht, getiteld *Foi et Vie*, waarin deze jongeren aan bod kwamen. Een van de redacteuren was de Zwitser Denis de Rougemont, in en na de Tweede Wereldoorlog woordvoerder van het personalisme. *Foi et Vie* was in zekere zin de protestantse tegenhanger van *Esprit*, het tijdschrift van Emmanuel Mounier dat een derde personalistische weg probeerde te vinden tussen fascisme en communisme. Maury werd als predikant in 1934 beroepen in Ferney-Voltaire, een Frans dorp dat grensde aan het kanton van Genève. Daar kwam hij in contact met W. A. Visser 't Hooft, de secretaris van de Oecumenische Raad van Kerken in oprichting en al evenzeer een overtuigd barthiaan. Maury werd in 1934 predikant in Passy (nabij Parijs) in de gemeente van Boegner; in 1942 werd hij hoogleraar aan de Protestantse Theologische Faculteit in Parijs.

In de discussie binnen het Franse protestantisme is er een vrijzinnige kritiek, waarin Barth 'un christocentrisme excessif' werd verweten. Vrijzinnigen 'dénouaient le pessimisme d'une doctrine qui enseignait le caractère radical du péché de l'homme. Ils y voyaient une résurgence de l'orthodoxie abhorrée.' De rechtzinnigen daarentegen herkenden zich niet in zijn theologie

qui, au lieu de s'attacher aux formules dogmatiques, s'efforçait au 'contraire de mettre en évidence non pas une doctrine sur Dieu, mais l'acte même de Dieu, se révélant lui-même en Jésus-Christ, sujet et objet de la révélation.'³¹

Het debat vóór en tegen het barthianisme werd in Frankrijk een actuele variant van de langdurige tegenstelling tussen orthodoxie en vrijzinnigheid. De theologie van Barth leidde bij wie door hem werd geïnspireerd tot een nieuwe stijl van prediking; van de abrupte en gepassioneerde preek waaruit elke psychologische analyse en elk moralisme

³⁰ B. Reymond, *Théologien ou prophète. Les Francophones et Karl Barth avant 1945* (Lausanne, 1985) 27.

³¹ Mehl, *Le pasteur Marc Boegner (1881-1970). Une humble grandeur*, 76.

was verdwenen: een rechtstreeks appel van het Woord van God. Dat klonk anders dan de traditie van een 'heilige welsprekendheid' uit het begin van de twintigste eeuw.

Het kader waarin de nieuwe theologie van Karl Barth in Nederland bekend kon worden, bood de Nederlandse Christen-Studenten Vereniging (NCSV) en vooral haar secretaris Nico Stufkens, maar ook de Gereformeerde Studenten Bond (GSB) en vooral het lid Jan Buskes, die als hervormd predikant grote bekendheid zou verwerven. Toen Barth in 1935 vanwege de kerkstrijd in Duitsland in moeilijkheden geraakte, werd er een poging gedaan om hem een leerstoel aan de universiteit in Utrecht aan te bieden. Vanuit de Hervormde Synode werd dat afgewezen. Hij kwam in Utrecht wel gastcolleges geven over het Apostolicum, waarvan de Nederlandse vertaling werd verzorgd door de predikant en theoloog K. H. Miskotte die meer dan wie ook in Nederland zijn denkbeelden aan de orde en ter discussie zou stellen. Vanwege de grote belangstelling moest men uitwijken naar een zaal in het gebouw van Kunsten en Wetenschappen.³² In maart 1939 werd hij opnieuw uitgenodigd, ditmaal door het bestuur van de Vrijzinnig-Christelijke Studenten Federatie, om in een vijftal universiteitssteden een gastcollege te geven. De minister-president, H. Colijn, bemoeide zich met deze uitnodiging. Barth mocht alleen optreden indien hij tevoren zijn voordracht aan de minister van justitie ter goedkeuring zou voorleggen. Hij wees dit van de hand met het argument dat er geen theologie bestond die identiek is aan politieke neutraliteit. In alle universiteitssteden volgde de plaatselijke politiek zijn optreden. In Amsterdam greep zij in, toen Barth politieke vragen wilde beantwoorden. Hij riep zijn gehoor op om in naam van het christelijke geloof partij te kiezen voor de humaniteit.³³

In de kring van de neo-calvinisten werden de denkbeelden van Barth vanaf 1925 besproken. Men waardeerde zijn radicale theologie in die zin, dat het absolute van God werd hersteld. 'Het woord 'de eere Gods' spreken wij veel te gemakkelijk uit.' Maar 'Barth ziet alleen den top van den berg en de diepte van het dal. Van den weg naar boven ziet hij niets.' Het ontbreken van reflectie over de weg, waardoor God in de heilsgeschiedenis zijn volk leidt, 'zal als een *cantus firmus* in alle verdere neocalvinistische kritiek op Barth door blijven klinken.'³⁴ Een bijzondere positie nam de theoloog Klaas Schilder (1890-1952) in. Hij was sinds 1934 hoogleraar aan de Theologische Hogeschool van Kampen. In die positie trok hij de regie over de neocalvinistische kritiek naar zich toe met de stelling, dat Barth het prachtige gereformeerde studievak van de *historia revelationis*, de geschiedenis van de bijzondere godsopenbaring, heeft 'vermoord.' God is niet alleen *transcendent*, boven en onafhankelijk van de wereld, maar is ook *immanent*, in de wereld, geduldig met ons meegaand. Schilder beroept zich op de intredepreek van Abraham Kuyper in Amsterdam (1870) onder de titel 'Geworteld en gegrond' en betoogt, dat in het calvinisme God niet al-

³² K. Barth, *De Apostolische Geloofsbelijdenis*, voor Nederland bewerkt en van aantekeningen voorzien door K. H. Miskotte (Nijkerk, 1935).

³³ Van Roon, *Protestants Nederland en Duitsland 1939-1941*, 143-145.

³⁴ M. E. Brinkman, *De theologie van Karl Barth: dynamiet of dynamo voor christelijk handelen. De politieke en theologische kontroverse tussen Nederlandse barthianen en neocalvinisten* (Baarn, 1983) 16-17.

leen ziet in termen van een blikseminslag in de horizontale wereld maar ook met 'wolk- en vuurkolom' de wegen van het volk Gods in de woestijn begeleidt. God zoekt 'reformeerd' aansluiting bij het milieu, waarin zijn openbaring leeft.³⁵

In de visie van Schilder bevatte de radicale theologie van Barth het gevaar van een afwijking van christelijke politiek en van een neutraliteit ten opzichte van de in de geschiedenis opgekomen staatsorde. Schrift en historie verplichtten het calvinisme tot waakzaamheid ten opzichte van de staat en tot vasthoudendheid ten opzichte van de van God gewilde en in de christelijke geschiedenis gewortelde staatsvorm. Hij had een beslissende invloed op het besluit van de synode van de Gereformeerde Kerken in Amsterdam (1936) waarin wordt uitgesproken dat er geen plaats is voor leden van de Gereformeerde Kerken in organisaties die van onschriftuurlijke dwalingen uitgaan zoals het leidersbeginsel, de totalitaire staat of de antimilitaristische verwerping van de oorlog. In één besluit werd zowel de Nationaal-Socialistische Beweging als de door barthianen geïnspireerde Christelijk-Demokratische Unie veroordeeld. Dit synodale besluit leidde ertoe, dat de gereformeerde predikant dr. H. W. van der Vaart Smit zijn ambt moest neerleggen en actief, met een christelijk persbureau, de NSB ging ondersteunen.

Toen de oorlog eenmaal was uitgebroken, werd Karl Barth, inmiddels hoogleraar in Basel in zijn neutrale geboorteland, een bron van opwekking tot verzet. De generatie die in het Interbellum zich had verzameld rond zijn kathedraal, maakte nu van wegen en sluiptwegen gebruik om zijn oordeel te vernemen over de houding die men als christen en protestant had aan te nemen tegenover de vijand of bezetter. Het was door het tijdschrift *Foi et Vie*, dat hij zich in december 1939 tot de Franse theologen richtte die hem eerder in dat jaar nog in Bièvres hadden horen spreken in een reeks van colleges. Barth betoogde in zijn *Lettre aux Protestants de France*, dat er, wanneer onrecht aan de orde is, schending van de grondrechten, geen neutraliteit bestaat voor de kerken. 'Il serait regrettable que les Eglises chrétiennes, après avoir, dans les guerres précédentes, adopté souvent avec tant de légèreté une attitude nationaliste et militariste, prennent maintenant, et tout aussi légèrement, une attitude neutre et pacifiste.' Barth waarschuwde voor een veroordeling van het Duitse volk als boosaardig, maar verklaarde ook dat dit volk gebonden was aan een drukkende erfenis van een theologisch gegronde gehoorzaamheid aan de wereldlijke overheid; 'il souffre de l'erreur de Martin Luther quant aux rapports de la Loi et de l'Évangile, de la puissance temporelle et de la puissance spirituelle, erreur qui fut cause que son paganisme naturel n'a pas été enrayé et contenu, mais plutôt transfiguré, confirmé et renforcé.'³⁶

In een tweede schrijven aan de protestanten van Frankrijk, dat in oktober 1940, drie maanden na de Duitse overwinning en de wapenstilstand, werd opgesteld en dat onderhands werd verspreid, spoorde Karl Barth zijn lezers aan zich te realiseren, dat de Kerk van Frankrijk in tegenstelling tot de staat geen wapenstilstand had gesloten. 'Dans l'Église de France, la guerre doit continuer spirituellement.' Hij waarschuwde

³⁵ Brinkman, *De theologie van Karl Barth*, 20.

³⁶ Tekst in: P. Bolle, J. Godel, ed., *Spiritualité, théologie et résistance. Yves de Montcheuil, théologien au maquis du Vercors* (Grenoble, 1987) 155-160.

tegen de apathie als een vorm van nederigheid want die gold slechts 'l'humilité devant Dieu' en niet tegenover de feiten en machten van deze wereld.

Quand, comment, une défaite humaine serait-elle totale autrement que lorsque les chrétiens qui y participent auraient perdu la foi et la grâce toute-puissante de Dieu, la joie et le courage du témoignage.

Het berouw, een andere deugd die opgeld deed, zou niet mogen worden gelijkgesteld met een algeheel en nutteloos buigen voor de politieke werkelijkheid en een lijdelijke wroeging om de gemaakte fouten; 'elle aurait encore moins se manifester dans les prétendues innovations par lesquelles on procurerait plus que jamais au 'vieux homme' un triomphe accompli.' Een ondubbelzinnige verwijzing naar het onthaal van de oude maarschalk Pétain.³⁷

In juli 1942 sprak Karl Barth naar aanleiding van een hem toegezonden vraag 'an meine Freunde in den Niederlanden' zich uit over de voorbede voor de koningin. Indien deze voorheen bedoeld was 'euer ernstliches Bekenntnis zu dem von Gott eingesetzten rechten Staat' en niet als een uiting van romantische 'Spielerei' of van een sentimenteel patriottisme, nu meer dan ooit moest worden gehandhaafd. Want deze belijdenis van de rechtstaat, waarvan in Nederland het Huis van Oranje de exponent is, moet het christelijke antwoord zijn — *articulus stantis et cadentis ecclesiae* — op de roofzucht van het nationaal-socialisme.³⁸

De fakkel was intussen al overgenomen. Zowel in Frankrijk als in Nederland hebben predikanten en gemeenteleden zich geïnspireerd gevoeld door het voorbeeld van de *Barmer Thesen* uit de Duitse kerkelijke strijd. Geestverwanten verenigden zich in het maken van nieuwe stellingen, die getuigden van radicale bewogenheid en door de bondigheid van formulering van invloed werden op de bestuursorganen in de hervormde kerken. In vergelijking met het voorbeeld van Barmen zijn de stellingen van Amersfoort en die van Pomeyrol over één onderwerp sprekender: de jodenvervolging wordt expliciet genoemd als een bron van kritiek op de nationaal-socialistische staat. De pleidooien voor een noodzakelijke christelijke bekommernis erom en voor de noodzakelijke kerkelijke protesten daartegen zijn telkens gefundeerd op een expliciete bijbelse verwantschap.

Het door Barth geïnspireerde verzet was de kern van de gedachtevorming in de groep van predikanten en gemeenteleden, die in 1937 elkaar hadden ontmoet op een conferentie in Doorn over de dialectische theologie. Een van hen is dominee Jan Koopmans geweest, die tot in het eerste oorlogsjaar secretaris was van de NCSV. Hij werd de eindredacteur van de zogeheten *Amersfoortse Stellingen*, waarin naar het voorbeeld van Barth's *Barmer Thesen* werd gesteld, dat de christelijke kerk zonder vrees tot de overheid en onderdanen moest spreken en dat de prediking van Jezus Christus de toenmalige Nederlandse neutraliteit niet kon schenden, want de kerk kan moeten spreken waar de staat zwijgt. Opvallend is — en daarin ging men verder dan

³⁷ Tekst in: *Ibidem*, 161-166.

³⁸ Barth, *Eine schweizer Stimme 1938-1945*, 246.

de *Barmer Thesen* — de stellingname tegen de vervolging van de joden. ‘Nog steeds denkt God op bijzondere wijze aan dit volk.’ De erkenning daarvan gebood tot ondubbelzinnig protest tegen welk antisemitisme dan ook en tot daadwerkelijke hulp aan wie om die reden werd vervolgd.³⁹ Karl Barth en Willem Visser ’t Hooft, de secretaris van de Oecumenische Raad van Kerken in oprichting, betuigden hun instemming met de *Amersfoortse Stellingen*. In augustus 1940 deden de ondertekenaars van zich spreken in een oproep aan het moderamen van de Nederlandse Hervormde Kerk om het groeiende antisemitisme als eerste en urgente onderwerp aan de orde te stellen.

In een conferentieoord van de Eglise Réformée in Pomeyrol, niet ver van Tarascon in het departement Bouches du Rhône, waren op 16 en 17 september 1941 enkele predikanten en gemeenteleden bijeen om stellingen te formuleren over de houding die de christen en die de kerk hadden aan te nemen tegenover het wereldlijke gezag.⁴⁰ De groep bestond grotendeels uit predikanten uit het zuidelijke, niet-bezette deel van Frankrijk en was ook in meerderheid lid geweest van de Franse christen-studentenvereniging. Aan deze bijeenkomst leverde ook Willem Visser ’t Hooft een belangrijke bijdrage.⁴¹ In de eerste stelling werd Jezus Christus ‘un seul Seigneur de l’Eglise et du monde’ genoemd; met andere woorden, de christelijke kerk erkent geen andere heer dan Christus. In de tweede stelling heet het, dat het aan de kerk toebehoort ‘de porter un jugement sur la situation concrète de l’Etat ou de la nation, chaque fois que les commandements de Dieu (qui sont le fondement de notre vie en commun) sont en cause.’ De kerk moet het gezag van de staat erkennen, heet het in een vijfde stelling, zij moet haar leden aansporen hun burgerplichten te vervullen. Maar de gehoorzaamheid aan de staat is ondergeschikt aan de absolute gehoorzaamheid die men God is verschuldigd. De zevende stelling bevatte een protest tegen de vervolging van de joden. Deze begon met een verwijzing naar de bijbelse geschiedenis. ‘Fondée sur la Bible, l’Eglise reconnaît en Israël le peuple que Dieu a élu pour donner un Sauveur au monde et pour être, au milieu des nations, un témoin permanent du mystère de sa fidélité.’ De groep erkende vervolgens, dat de staat zich gesteld zag tegenover een probleem dat om een oplossing vroeg; maar ‘elle élève une protestation solennelle contre tout statut rejetant les Juifs hors des communautés humaines.’

Niet steeds is het duidelijk te maken, welke invloed de genoemde door Barth geïnspireerde groepen van jonge predikanten hebben gehad. In het Nederlandse voorbeeld is het antwoord al vroeg in de oorlog gegeven. Bij monde van de theoloog dr. W. J. Aalders reageerde het nieuwe Convent van Kerken, dat de Kerk krachtens haar theologische visie in de eerste plaats oog moet hebben voor de christelijk gedoopte joden, die niet van de andere christenen mogen worden onderscheiden, en in de tweede plaats voor de joden in het algemeen een gelijke behandeling met andere burgers moet bepleiten.⁴² Voor een aantal leden van de Lunterse groep, onder wie de predikant J. Buskes, was dit antwoord niet stellig genoeg. In oktober 1940, toen de maatregelen

³⁹ Van Roon, *Protestants Nederland en Duitsland 1939-1941*, 159-160.

⁴⁰ Tekst van de stellingen in: Bolle, *Spiritualité, théologie et résistance*, 172-174.

⁴¹ W. A. Visser ’t Hooft, *Memoires. Een leven in de oecumene* (Amsterdam-Brussel, 1971) 118-119.

⁴² Touw, *Het verzet der Hervormde Kerk*, I, 373-374.

tegen de joden in overheidsdienst bekend werden (de zogeheten *Arierverklaring*), kwam uit deze groep de pressie, die een aantal leden van het Convent van Kerken ertoe bracht zich in een verklaring tot de rijkscommissaris te wenden.

Eindelijk worden de Kerken op het diepst ontroerd omdat het hier betreft het volk waaruit de Zaligmaker der wereld is geboren en dat het voorwerp is van de voorbede der Christenheid opdat het zijn Heer en Koning lere erkennen.⁴³

De Nederlandse Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken tekenden deze verklaring. Daarmee was de eerste openbare — protestantse — kerkelijke kritiek een feit.

Een aantal gedachten uit de stellingen van Pomeyrol nam in 1942 de Synode van de Eglise Réformée in Valence over in een officiële verklaring. Het antisemitisme, dat een thema van verontrusting was in de groep, had toen al een weerwoord opgeleverd in de Franse hervormde kerk. Op 26 maart 1941 had Boegner op sterke aandrang van een aantal predikanten namens de Nationale Raad van zijn kerk een brief geschreven aan de Franse opperrabijn, waarin hij zijn medeleven betuigde met de beproevingen en onrechtvaardigheden tegenover joodse burgers, die voortkwamen uit de antisemitische wetgeving van Vichy. In deze brief — die van particuliere aard was maar spoedig algemeen bekend zou worden — is ook de voor protestantse verklaringen zo typerende bijbelse verwantschap te lezen.

Entre vos communautés et les Eglises de la Réforme existe un lien que les hommes ne peuvent briser: la Bible des Patriarches, des Prophètes et des Psalmistes, l'Ancien Testament dont Jésus de Nazareth a nourri son âme et sa pensée et d'où ses disciples de tous les siècles entendent la parole de Dieu.⁴⁴

Achteraf gezien is deze aanvankelijk niet voor de openbaarheid bestemde brief van de kerkvoogd Boegner het eerste — protestantse — document van een kerkelijke kritiek op de vervolging van de joden door het bewind van Vichy.

De politisering van de theologie van Karl Barth, die de consequentie was van zijn positie in de Duitse kerkstrijd, heeft een niet te onderschatten invloed gehad op de jongere generatie van protestantse theologen. In de context van de oorlog is aan de afwijzing van de totalitaire staat — het hoofdthema van 1934 — de kritiek op en het protest tegen de jodenvervolging toegevoegd. Dat radicalisme werd geuit door jonge predikanten. In het algemeen kan worden vastgesteld, dat zowel in Frankrijk als in Nederland de reformatorische kerken de eersten waren die protesteerden tegen de maatregelen van uitsluiting van de joden, voordat de katholieke episcopaten van beide landen zich bij de gemeenschappelijke afwijzing van de vervolging zouden aansluiten. De bijbelse verbondenheid met het volk van Israël is van dit relatief vroege protestantse protest één verklaring. De andere is een politisering van de theologie onder jonge predikanten, die de consequentie was van het optreden van hun leermeester Barth.

⁴³ Tekst geciteerd in: De Jong, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog* (Den Haag, 1972) IV, 775.

⁴⁴ Tekst in: Bolle, *Spiritualité, théologie et résistance*, 171.

Excurs: Bevindelijkheid in de oorlog

De zo juist geciteerde stellingen van Pomeyrol hebben negatieve weerklank ondervonden onder de sympathisanten van predikant Noël Nougat en zijn groep Sully. Hun antwoord kwam in de vorm van acht 'tegenstellingen.' In de vijfde maakten deze auteurs een onderscheid tussen de tuchtiging (châtiment) en de vervolging (persécution);

la persécution ne pouvant être qu'envers ce qui est fidèle, le châtiment n'ayant lieu que pour ramener à la fidélité; elle prie donc pour le retour d'Israël à cette fidélité, demandant à Israël d'examiner dans sa propre conscience les mesures prises par l'Etat et l'instruction qu'elles comportent pour lui.

De tuchtiging was in de achtste stelling bedoeld als een aanleiding voor de Franse natie en aan de christenen van Frankrijk om zich te bekeren. 'Le devoir de l'Eglise reste en toutes choses de prêcher la repentance, le retour sur soi-même et le changement de cœur.'⁴⁵

Sleutelbegrippen als repentance (berouw) en chatiment (tuchtiging) verwijzen naar een interpretatie van de oorlog als een straf Gods voor de zonden van de samenleving of van de christenen. Een dergelijke uitleg kon men ook aantreffen in de verklaring van de kleine groep van rechtzinnige Eglises réformées évangéliques indépendantes uit 1942 over het afroepen van de barmhartigheid Gods en van vergiffenis. Daartoe moesten de christenen zich tijdens de oorlog allereerst bekennen.⁴⁶ Deze orthodoxe stroming was niet bij de Eglise Réformée aangesloten en accentueerde haar eigen denkwijze. Zondebesef maar ook de consequentie daarvan, de geestesgesteldheid van de bevindelijkheid, is in het Nederlandse calvinisme veel duidelijker aanwezig geweest. In het kader van de oorlogsgeschiedenis is zij zelfs het thema geworden van twee publieke discussies: die over de houding van de kerkelijke (en politieke) voorman van de Gereformeerde Gemeenten en die over het tragische lot van ruim vierhonderd gijzelaars uit het dorp Putten.

In het spectrum van het calvinisme in Nederland is ter rechterzijde de bevindelijke stroming gesitueerd: gereformeerden die hun betiteling verdienen door een sterk geloof in de uitverkiezing Gods die voor mensen geldt onafhankelijk van hun handelen. In navolging van Calvijn werd gesteld, dat sommigen tot het eeuwige leven zijn verordeneerd, anderen tot eeuwige verdoemenis. Deze gereformeerden krijgen van de kansel te horen, dat zij weliswaar op eigen kracht nooit tot de genade kunnen komen maar dat ze wel onderworpen zijn aan de eis van een bekering. De consequentie daarvan is, dat de individuele activiteiten en inspanningen op zich geen bijdrage zijn tot deze bekering. Zij onderscheiden zich daarmee van de gereformeerden, die van Abraham Kuypers de leer van de wedergeboorte aannemen; in de doop van uit gelovige ouders geboren kinderen kan hun wedergeboorte worden verondersteld. Deze overtuiging bezorgde deze gereformeerden geloofszekerheid, een zeker optimisme over hun daden en een zeker activisme in het maatschappelijke leven.

De bevindelijke gelovigen, geconcentreerd op de eilanden en langs de grote rivieren,

⁴⁵ Geciteerd in: *Ibidem*, 193-194.

⁴⁶ *Ibidem*, 192, noot 36.

waren met elkaar verbonden in de Gereformeerde Gemeenten. Het is vooral de predikant Gerrit Hendrik Kersten (1882-1948) geweest, die de maatschappelijke en politieke onthouding van deze gelovigen heeft doorbroken en hen heeft trachten te mobiliseren. Toen in Nederland in 1918 het algemeen kiesrecht werd ingevoerd, heeft hij de Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP) opgericht. In 1940 was hij predikant in Rotterdam en parlamentslid en politiek leider van deze partij. Zijn maatschappelijk inzicht was met een zondebesef geladen. Op de jaarvergadering van de SGP in april 1940 had hij de oorlogsdreiging in verband gebracht met de grote zonden in de Nederlandse samenleving. Het zou niet verwonderlijk zijn dat God zijn straffende hand ook over Nederland zou uitstrekken. 'Onze val zal dan groot zijn.'⁴⁷

In het eerste nummer van het dagblad *De Banier* (18 mei 1940), dat verscheen na het Duitse bombardement op Rotterdam, schreef hij een hoofdartikel onder de titel 'Gods gerechtigheid gehandhaafd.' De oorlog was uitgebroken om de zonden in de Nederlandse samenleving. God stortte rechtvaardig zijn gramschap over Nederland uit. Hij doet geen onrecht, ook niet indien hij 'de Duitscher gebruikt om ons te slaan.'⁴⁸ Dat uitgangspunt werd zo consequent volgehouden, dat in de latere hoofdartikelen ds. Kersten geen onvertogen woord wijdde aan de Duitse invasie of het bombardement, waarvan hij als Rotterdammer zelf de gevolgen had ondervonden. Hij preee in de rede waarmee Seyss Inquart het ambt van rijkscommissaris had aanvaard diens belofte van een vrije godsdienstoefening.

Ten aanzien van het Huis van Oranje hield hij de lezers van zijn dagblad *De Banier* voor, dat in het vaderlandse verleden groepen van de Nederlandse bevolking zelf hadden verhinderd dat een Oranjevorst het land kon besturen maar dat nu, na de Duitse inval, er een staatkundige toestand was ontstaan, waarin het Duitse regime had te beslissen over de terugkeer van de Oranjes en over een eventueel zelfstandig voortbestaan van Nederland. In dezelfde lijn van de redenering vond hij het onverantwoord om de bevolking aan te sporen tot verzet; dat was 'ophitsingpolitiek.' Eerst wanneer de overheid eisen zou stellen die tegen de geboden van God zouden ingaan zoals ontheiliging van de zondag of het opgaan van de kinderen in sport en ijdele werelddienst, was er ongehoorzaamheid mogelijk.⁴⁹ Na de bevrijding van Nederland werd deze gedachtegang aangepast. Kersten en zijn ambtsbroeder P. Zandt prezen de goedertierenheid van God, die Nederland bevrijdde van de onderdrukker 'dien Hij eenigen tijd over ons deed heerschen.' God had aan de veroveringen van Hitler grenzen gesteld. Het oude verbond van Willem van Oranje met God zou door koningin Wilhelmina moeten worden vernieuwd zodat het Nederlandse volk zou wandelen in de wegen des Heren.⁵⁰

Na de oorlog werden zulke pleidooien voor passiviteit anders gewogen. Ds. Kersten moest zich als parlamentslid voor de SGP in september 1945 onderwerpen aan een zuiveringsprocedure. De uitslag was negatief. Dat betekende, dat hij niet kon terug-

⁴⁷ W. Fieret, *De Staatkundig Gereformeerde Partij 1918-1948. Een bibliocratisch ideaal* (Houten, 1990) 221.

⁴⁸ *Ibidem*, 221.

⁴⁹ *Ibidem*, 227.

⁵⁰ *Ibidem*, 239-240.

keren als lid van de Tijdelijke Staten Generaal (het in 1937 gekozen parlement). Zijn partij nam evenwel geen afstand van haar oprichter maar benoemde de 65-jarige Kersten tot erevoorzitter. ‘Men bleef hem zien als de boetgezant die het volk had voorgehouden wat er zou gebeuren wanneer het bleef volharden in de zonde. Ondanks de loyaliteit jegens de bezetter verdacht men hem niet van nazi-sympathieën.’⁵¹

Niet alleen deze openbare zuiveringsprocedure kwam voort uit een publieke confrontatie tussen oorlogsgedrag en bevindelijkheid. Er was een tweede casus, die zich afspeelde aan de rechterkant van de Nederlandse Hervormde Kerk: het geval Putten. Kern van een naoorlogs debat was de vraag in hoeverre het zondebesef en de passiviteit van een groot aantal Puttenaren hadden bijgedragen tot de slechte afloop van hun gevangenschap in Duitse concentratiekampen.⁵²

In het najaar van 1944 was de bevolking van het dorp Putten op de Veluwe gestraft voor een aanslag van een verzetsploeg op Duitse militairen in de nabije omgeving. Er werden 98 huizen in brand gestoken; 499 mannelijke inwoners weggevoerd naar concentratiekampen in het noorden van Duitsland. Van hen zou het grootste deel (426) deze gevangenschap niet overleven; onder hen 254 huisvaders. Was deze represaille onmiddellijk na de oorlog al een onderwerp van berichtgeving in de pers, eind 1946 verscheen er in het weekblad *De Baanbreker* een artikel van de jonge arts A. van Dantzig, die de Puttenaren in de concentratiekampen had kunnen observeren omdat hij daar zelf ook gevangene was geweest. Hij stelde vast, dat zijn medegevangenen uit Putten minder dan anderen opgewassen bleken tegen de ontberingen van het kamp en noemde als een van de oorzaken de hechte ‘rechts-protestantse’ tradities en contacten.

Het is duidelijk dat een dergelijke gemeenschap een grote mate van zekerheid en continuïteit biedt, en dat de leden ervan zo diep in de collectieve sfeer zullen zijn ingebed, dat zij, abrupt overgeplaatst naar een volkomen verschillend milieu hier niet dan met de grootste moeite een adequate houding zullen vinden.⁵³

In de jaren zeventig werd deze thematiek opnieuw opgepakt in een televisiedocumentaire van de journalisten Koos Groen en Willem G. van Maanen, die in december 1977 door de VARA werd uitgezonden. Toen was het hoofdthema de bevindelijkheid zelf geworden: deze religieuze houding had de Puttenaren verhinderd verzet te bieden en in hen een onderdanigheid ontwikkeld, die de meeste van hen fataal was geworden. Dit thema paste zeer wel in het culturele klimaat van de jaren zestig en zeventig, waarin onderwerpen als gezag en conflict in een nieuwe belichting werden geplaatst. Het antwoord in het verband van dit artikel is tweeledig: de bevindelijkheid was aanwezig in de religieuze cultuur van Putten maar zij is niet de voornaamste, zij het indirecte, doodsoorzaak van de Puttenaren. Hen werd noodlottig, dat ze in het laatste oorlogsjaar terecht kwamen in slechte en geïmproviseerd ingerichte kampen in het noorden van Duitsland, waar toen nog geen slagveld was en dat daardoor de landstreek

⁵¹ *Ibidem*, 244.

⁵² Dit debat is weergegeven en geanalyseerd in: M. de Keizer, *Putten. De razzia en de herinnering* (Amsterdam, 1998).

⁵³ Geciteerd in: *Ibidem*, 167.

werd van een concentratie van gevangenen. De barre omstandigheden van vooral het kamp Ladelund aan de grens met Denemarken zijn dodelijk geweest voor welke gedeporteerde dan ook. Resteert de vraag naar de bevindelijkheid.

In het dorp Putten was tachtig percent van de bevolking lidmaat van de Nederlandse Hervormde Kerk en wel van de orthodoxe richting in de Gereformeerde Bond. Tien percent behoorde tot de Gereformeerde Kerk. De hervormden hadden een 'zware' predikant, C. B. Holland, die hen voorhield, dat het nazi-regime een voorbode van Gods oordeel was over het geseculariseerde Europa en de Duitse bezetting een ramp. Op 1 november 1944, een maand na de razzia in Putten, preekte hij aldus:

De ganse aarde kan heden ten dage zien dat de levende God een zondestraffende God is, dat de toorn Gods geopenbaard wordt van de hemel over alle goddeloosheid en ongerechtigheid der mensen, en dat wij in die gerichten omkomen zullen zo wij geen Borg en Middelaar voor onze ziel gevonden hebben.⁵⁴

Men moet ds. Holland recht doen in de vermelding, dat hij te onafhankelijk was om zich bij de Gereformeerde Bond te hebben aangesloten en dat hij in en na de ramp over Putten actief was in het brengen van troost en in pleidooien voor vergevingsgezindheid. Maar typerend was ook de reactie van de gereformeerden in Putten. Deze gemeenschap, onder leiding van ds. P. de Ruig, vormde de Kuyperiaanse variant van de orthodoxie en was bovendien in meerderheid niet in Putten geboren. Voor hen werd dominee Holland door zijn 'lijdelijke prediking' die een acceptatie van het Duitse gezag veronderstelde, 'dominee Duitsland'.⁵⁵ Deze bijnaam was onverdiend want de predikant was op geen enkele wijze Duitsgezind, maar zij is typerend voor een culturele tegenstelling tussen activistische en 'zware' gereformeerden.

Derde thema: Kerkorganisatie en verzet

De overstap van bevindelijkheid naar activisme is snel gemaakt, wanneer het derde thema aan de orde wordt gesteld; de hulp aan vluchtelingen en vervolgd en in de vorm van een onderduikorganisatie. Dit onderwerp wordt in relatie gebracht tot de plaats van de godsdienst in de toenmalige maatschappij en tot de functie van een zogeheten alternatieve communicatie in de kerken tijdens de dictatuur van de bezetting.

Hulp aan onderduikers bleek in de geschiedenis van de oorlog een specifieke christelijke bijdrage aan de illegaliteit. Christenen hadden hierop zeker niet het monopolie, maar zij onderscheidden zich er wel door. Daarvoor zijn drie redenen aan te voeren. Christenen konden bij de hulp aan onderduikers putten uit een historisch besef van vervolging en van strijd omwille van de (ware) godsdienst. De traditie daarvan werd levendig gehouden in preken en in herdenkingen. Bovendien vereiste de hulp aan onderduikers een organisatie, die de kerken in hun regionale en lokale vertakkingen en in hun voortbestaan als gedoogde instelling onder het nazi-regime konden doen ontstaan en stimuleren. De gemeente en de lokale geestelijke ambtsdrager waren nogal

⁵⁴ Geciteerd in: *Ibidem*, 322.

⁵⁵ *Ibidem*, 323.

eens de bron van een illegale hulporganisatie. Tenslotte kan worden vastgesteld, dat deze illegale activiteit in eerste instantie een niet gewelddadige vorm van verzet representeerde. Dat veranderde weliswaar tegen het einde van de oorlog, toen steeds meer verzetsgroepen moesten worden georganiseerd en ingeschakeld om de Duitse machinerie van het onderdrukken van onderduikmogelijkheden te ontregelen. In de zogeheten knokploegen werd de vraag naar de legitimiteit van geweld en liquidaties dan ook nadrukkelijk gesteld. Maar die ontwikkeling was de consequentie van een eerder initiatief om het onderduiken in bezette gebieden te organiseren.

Zowel in Nederland als in Frankrijk zijn er specifieke initiatieven van georganiseerde hulp aan onderduikers te vinden, die op een of andere manier met het protestantisme zijn verbonden en die na de oorlog in de collectieve herinnering daarmee ook werden verbonden: de landelijke onderduik in Nederland en de hulp aan vervolgd in het berggebied van de Cevennes in Frankrijk.

In Nederland is de belangrijkste manifestatie van protestants geïnspireerd verzet geweest de Landelijke Organisatie voor hulp aan onderduikers, afgekort tot LO. In de loop van de oorlog werd ze aangevuld door een Landelijke Organisatie van Knokploegen (LKP). Aan het begin ervan staat een predikant: Frits Slomp, alumnus van de Theologische Hogeschool in Kampen, predikant van de Gereformeerde Kerk en ondergedoken in de Achterhoek. Hij was in zijn Drentse ambtsperiode in aanraking gekomen met de Duitse kerkstrijd vanwege een nauw contact met predikanten van de *Alt Reformierte Kirche* uit het graafschap Bentheim waarmee de Gereformeerde Kerken in Nederland één verband vormde. In de verantwoording van zijn latere verzet klinken kuypertiaanse motieven door: de gewetensvrijheid komt in gevaar bij een ideologie, waarin de staatsidee zó totalitair is en de staatsalmacht in de praktijk zo groot. Dit 'staatsabsolutisme werd ingevoerd in ons land, waar eeuwenlang de vrijheid en in 't bijzonder de gewetensvrijheid als het kostbaarste goed verdedigd was.' Werd 'het christelijk erfgoed der vrijheid in het leven van ons volk' bedreigd, dan was een botsing met de vijand onvermijdelijk.⁵⁶

Ds. Slomp kwam medio 1942 in Winterswijk in contact met Helena Kuipers-Rietberg, lid van het hoofdbestuur van de Bond van Gereformeerde vrouwenverenigingen. Samen zetten ze een organisatie voor hulp aan onderduikers op, die in de noordelijke provincies haar wortels heeft gekregen maar spoedig landelijke dimensies aannam; vooral na de april-mei stakingen in 1943, enkele maanden na de slag om Stalingrad die in een Duitse nederlaag was geëindigd en die een nieuwe fase van repressie in de bezette gebieden inluidde. De initiatiefneemster, Helena Kuipers ('Tante Riek' in het verzet) zou haar initiatief met de dood moeten bekopen in het concentratiekamp Ravensbrück in 1944. Ds. Slomp kon de oorlog, nadat hij in 1944 door een KP uit de gevangenis in Arnhem was bevrijd, als onderduiker overleven.

De eerste contacten liepen via de gereformeerde netwerken: pastorieën maar ook jeugdverenigingen, vrouwengroepen en vakbonden. Ds. Slomp reisde naar zijn ambtgenoten en kreeg de bijnaam Frits de Zwerver, die zijn geuzennaam werd. Kerkelijk

⁵⁶ F. Slomp in: H. van Riessen, e. a., ed., *Het Grote Gebod. Gedenkboek van het verzet in LO en LKP* (4e druk; Kampen, 1989) xii.

waren ook de plaatsen van samenkomst. Een officieuze coördinatiecommissie — in de termen van de verzetsorganisatie aanvankelijk de ‘beurs’ geheten — kwam aanvankelijk bijeen in de kerkenraadskamer van de Burgwalkerk in Kampen of in de consistoriekamer van de Gereformeerde Zuiderkerk in Zwolle. De onderduikers, die deze organisatie van een onderdak moest voorzien, waren de vervolgte joodse burgers maar ook een groeiend aantal mannen, dat weigerde in krijgsgevangenschap te gaan of naar de dwangarbeid in Duitsland. De organisatie van het onderduiken kreeg het eerst vorm in de provincies in het midden van het land. In februari 1943 werd Friesland aangehaakt. In juli 1943 werd de overwegend protestantse organisatie aangevuld met een katholiek verzet uit Limburg, geleid door een geestelijke en een onderwijzer. Men kan dan spreken van een landelijke organisatie, niet alleen omdat intussen het gehele land werd bestreken maar ook omdat er sprake was van een verscheidenheid aan geloofsovertuiging en levensbeschouwing.

De LO werd in augustus 1943 vermeerderd met een Landelijke Organisatie van knokploegen (LKP), die was voortgekomen uit een weloverwogen poging om lokale en regionale knokploegen te coördineren. Door middel van gewapende acties kon men steun bieden aan de onderduikers: in eerste instantie door overvallen op kantoren van de distributie van levensmiddelen en op bevolkingsregisters. In 1944 werd het verzetswerk uitgebreid tot wapentransporten, sabotage en de liquidaties van wie als verrader werd gezien. De Landelijke Knokploegen telden toen ruim 600 illegale werkers. De opbouw tot een landelijke organisatie werd geleid door een voorhoede van vier gereformeerden, later aangevuld met verzetsstrijders van een andere denominatie. Een van de leiders was de Drentse boer Johannes Post. Hij is het voorbeeld geworden van een gereformeerde verzetsheld: gevormd in het Gereformeerd Jongelingsverbond en jong wethouder van Oosterhesselen voor de Antirevolutionaire Partij, voor wie een verzetsdaad moest worden voorbereid in gebed. Post bewees, aldus schreef de hoofdredacteur van het verzetsblad *Trouw*, J. A. H. J. S. Bruins Slot, ‘dat de Nederlandse gereformeerde burgerman van vandaag als het er op aankomt de onburgerlijke gereformeerde geus van 1572 is.’ Zijn leven en sterven is ‘een vrome resonantie geweest van de grondtoon van ons volkskarakter, gelijk dit, door Oranje geleid, onder invloed der Hervorming, omstreeks 1572 zijn stempel ontving.’⁵⁷

Na de oorlog is er een berekening gemaakt van de omvang van het aantal illegale werkers in de verschillende godsdienstige groepen. Op basis van dossiers waarin na de oorlog de regering verzocht werd om een zogeheten verzetspensioen, bleek dat de hervormden en in sterkere mate de katholieken waren ‘ondervertegenwoordigd’ in de aanvragen, terwijl de gereformeerden, de leden van andere kerkgenootschappen en de personen zonder kerkelijke binding waren oververtegenwoordigd. De katholieken vormden 17,7 procent van de onderzochte groep — waarbij men moet aantekenen, dat het zuiden van Nederland eerder is bevrijd en dat er voor de geestelijken zonder nakomelingen geen aanvragen zijn ingediend — maar telden in 1947 35,7 procent van de mannelijke beroepsbevolking. De hervormden kwamen tot 24,4 procent aanvragen op een percentage van de mannelijke beroepsbevolking van 32,3 procent.

⁵⁷ J. A. H. J. S. Bruins Slot, geciteerd in: Delleman, *Opdat wij niet vergeten*, 371.

Voor de gereformeerden waren omgekeerd de percentages 18,5 percent aanvragen tegen 8,9 percent in de mannelijke beroepsbevolking; voor de overige kerkgenootschappen 6,1 percent tegen 3,6 percent en voor de niet kerkelijke groep 33,3 percent tegen 19,5 percent.⁵⁸

In recent sociologisch onderzoek wordt aangetoond, dat er ‘relatief meer verzetsstrijders’ zijn geweest in plaatsen waar ‘vergelijkenderwijs veel gereformeerden woonden’ en ‘dat zij zich met name richtten op de hulp aan onderduikers.’⁵⁹ Het beeld van een gereformeerde voorhoede in het Nederlandse verzet heeft zich vastgezet; naast dat van een prominente rol van de communistische partij.⁶⁰ Communisten hadden vóór de oorlog al ervaring opgedaan in een ondergrondse organisatie en kenden bovendien een groot belang toe aan de ideologie. In het voorbeeld van de gereformeerden kan tot op zekere hoogte eenzelfde verklaring worden gevonden: de combinatie van een intensief beleefde neocalvinistische overtuiging en een even intensief netwerk van eigen organisaties. De Doleantie van 1886 was in de Tweede Wereldoorlog ruim een halve eeuw oud. Uit de geschiedenis van het Nederlandse calvinisme was ook de oppositionele geest tegen een gevestigde vaderlandse kerk bewaard. ‘De herinnering aan de geschiedenis van het ontstaan van onze staat speelde daarbij — zegenrijke vrucht van een eeuw christelijk onderwijs — een grote rol.’⁶¹ Tijdens de Duitse bezetting was de ‘zonde van de ongehoorzaamheid tegen de overheid’ acceptabel om een groter kwaad, de verkrachting van een door God gegeven rechtsorde, te voorkomen.⁶²

Tot de collectieve herinnering aan de Tweede Wereldoorlog behoort in Frankrijk de geschiedenis van een (geslaagde) onderduik van vervolgd in dorpen op het land. Chambon-sur-Lignon in het departement Haute-Loire is daarvan het voorbeeld.⁶³ Onder hen waren verzetsstrijders, joodse burgers maar ook Duitse tegenstanders van het nazi-regime. Na de oorlog groeide het aantal aldus geredde joden in de verbeelding uit tot vijfduizend, totdat in 1990 op een wetenschappelijk colloquium werd vastgesteld, dat de achtduizend inwoners van de hoogvlakte tussen de vijfhonderd en achthonderd Franse en buitenlandse joden hadden kunnen herbergen. Het *sanctuaire* van Chambon-sur-Lignon was in feite de hoogvlakte Vivarais-Lignon in twee departementen, Haute-Loire en Ardèche; er lagen protestantse kernen, waarvan een deel door Zwitserse predikanten werden bediend. In de Cevennes, een ander bekend ‘terre de refuge’, hebben op een bevolking van veertigduizend inwoners tussen de achthonderd en duizend joodse vluchtelingen de oorlog veilig kunnen overleven. Maar ook in de juiste proporties zijn dit opmerkelijke aantallen. Beide bergstreken waren in de eerste

⁵⁸ L. de Jong, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog*, VII, Mei '43 - Juni '44 (Den Haag, 1976) 1049.

⁵⁹ M. Croes, P. Tammes, ‘Gif laten wij niet voortbestaan.’ *Een onderzoek naar de overlevingskansen van joden in de Nederlandse gemeenten, 1940-1945* (Amsterdam, 2004) 439.

⁶⁰ Zie bij voorbeeld het herhaaldelijk herdrukte boek van A. Amelink, *De gereformeerden* (Amsterdam, 2003) 143.

⁶¹ J. A. H. J. S. Bruins Slot, geciteerd in: Delleman, *Opdat wij niet vergeten*, 365.

⁶² Variatie op een uitspraak van de economiestudent J. M. den Uyl, die zonder bronverwijzing wordt geciteerd in: Amelink, *De gereformeerden*, 146.

⁶³ President Jacques Chirac koos deze plaats uit als het podium, van waaruit hij op 8 juli 2004 zijn persoonlijk getinte rede tegen racisme, antisemitisme en onverdraagzaamheid in Frankrijk uitsprak.

helft van de twintigste eeuw tien tot twintig percent van de oorspronkelijke bevolking kwijt geraakt. Leegstaande boerderijen en schuren boden een schuilplaats voor onderduikers. Net als op de hoogvlakte van Vivarais-Lignon bekende in de Cevennes een aanzienlijk deel van de autochtone bevolking zich tot het protestantisme.⁶⁴

In diezelfde collectieve herinnering is één moment bepalend geweest: de bijeenkomst in het Musée du Désert nabij het dorp Mialet in het departement Gard op zondag 6 september 1942. Dit museum is sinds 1911 gevestigd in het geboortehuis van Rolland Laporte, leider van de zogeheten *camisards*, het verzet van de hugenoten in de Cevennes tegen de vervolging door Lodewijk XIV na de herroeping van het Edict van Nantes. Vanaf dat jaar werden er jaarlijks, behalve in enkele oorlogsjaren, op de eerste zondag van september grote bijeenkomsten gehouden ter herinnering aan de strijd en het martyrrium van de calvinisten. Het is een erkende 'lieu de mémoire'.⁶⁵ In 1942 verzamelde men zich er aan het einde van een zomer, waarin op grotere schaal in Frankrijk de joodse burgers werden gedeporteerd. De grote razzia van het *Vélodrome d'Hiver* in Parijs had op 16 en 17 juli 1942 plaatsgevonden; een maand later, op 25 en 26 augustus 1942, was er in Nîmes zelf jacht gemaakt op de joden. De bijeenkomst in het Musée du Désert werd daarom getekend door een actuele verontwaardiging en door de aansporing van Marc Boegner 'd'être de bons Samaritains envers les Juifs souffrant tout près de nous.' Na afloop volgde er een interne oproep aan de aanwezige predikanten om de onderduik te organiseren in hun pastorieën en in 'd'humbles fermes de fidèles de nos paroisses'.⁶⁶ De predikant van de orthodox hervormde kerk in Saint Jean du Gard aan de poort van de Cevennes, Henry Bruston, bij voorbeeld riep op 22 september zijn gemeenteleden op tot verzet tegen de vervolging van de joden die in strijd was met het evangelie. Het was het sein van de organisatie van een (regionale) onderduik.

In de grote menigte in en om het Musée du Désert waren joodse vluchtelingen mee naar binnen gebracht voor verdere spreiding in de onderduik. Ze kwamen sindsdien veelal uit de grote steden in het noorden en passeerden op hun weg naar de onderduik de hervormde gemeenten in Nîmes, van waar ze werden overgebracht naar hun adressen in de Cevennes. Predikanten speelden in dat verkeer een belangrijke rol. 'Les réfugiés passaient d'un presbytère à l'autre.' Naast hen verleenden groepen van de christen-studenten of medewerkers van de *Cimade* steun. In de Cevennes waren het de dorpingen zelf die 'hun' onderduikers in een netwerk van familieleden konden onderbrengen. 'Résultat d'une culture protestante: la responsabilité est individuelle, profondément intériorisée, mais tous savent qu'ils peuvent s'appuyer sur la famille élargie et la communauté, avec des complicités qui peuvent aller très loin.'⁶⁷

Is deze onderduik behalve een verzetsdaad van protestanten ook een vorm van protestants verzet? Het antwoord luidt ontkennend in de zin van een specifieke protestantse verzetsbeweging, die zich door een godsdienstige overtuiging onderscheidde van

64 P. Joutard, J. Poujol, P. Cabanel, ed., *Cévennes terre de refuge 1940-1944* (Montpellier, 1994) 13; Poujol, *Protestants dans la France en guerre. Dictionnaire thématique et biographique*, 146-150.

65 P. Nora, ed., *Les lieux de mémoire*, III, *Les France*, 1, *Conflits et partages* (Parijs, 1992) 530-559.

66 Joutard, *Cévennes terre de refuge 1940-1944*, 252.

67 *Ibidem*, 336.

andere binnen de *Résistance* in Frankrijk.⁶⁸ Integendeel, noch uit traditie noch uit toenmalige discussies is enig exclusief confessioneel verzet voortgekomen. De vervolgen en de verzetsstrijders, divers in hun overtuiging, konden in hun strijd geïnspireerd worden door verschillende historische voorbeelden; de strijd van de *camisards* tegen het koninklijke absolutisme was een van deze bronnen. De relevantie van de godsdienst bleek uit twee feiten: het bestaan van een netwerk dat vervolgen en *marquisards* van schuilplaatsen kon voorzien én het feit van de historisch verklaarbare distantie van dorpsgemeenschappen in de bergen tot de centrale regering in het algemeen en tot het bewind van Vichy in het bijzonder.

Vergelijkt men het Nederlandse voorbeeld met het Franse, dan vallen er enkele overeenkomsten op. Het initiatief tot de organisatie van het onderduiken werd beide keren genomen vanuit en binnen een kerkelijk netwerk. Telkens speelden daarbij historische voorbeelden van kerkvervolging en religieus geïnspireerd verzetsrecht een rol. Daarover werd van de kansel gepreekt, daarvan werden oude (en nieuwe) voorbeelden verspreid. In beide gevallen is het initiatief ontstaan in de religieuze minderheden, die zich in hun denken en handelen er ook van bewust waren een religieuze of politieke voorhoede te zijn en door dat besef werden geactiveerd.

Conclusie

De conclusie kan slechts voorlopig worden getrokken. Daarvoor is het aantal geselecteerde thema's slechts een drietal en wordt nog niet het gehele calvinisme in het bezette Europa in het onderzoek betrokken; de Hongaarse en Roemeense varianten blijven in dit artikel buiten beschouwing.

Vastgesteld kan worden, dat de status quo tussen de christelijke instituties en de nieuwe regimes in de zomer van 1940 verregaande consequenties hebben gekend. Deze heeft de kerken intact gelaten en daardoor ook een bron van alternatieve communicatie in een legale vorm geschapen. Calvinisten hebben hun theologisch gemotiveerde oppositie tegen het totalitaire systeem en tegen de jodenvervolging in een zekere openbaarheid kunnen uitdragen. Twee gevolgtrekkingen zijn prominent. De eerste is, dat de bijbelse wortels van het calvinisme en de dagelijkse omgang met de bijbel in Frankrijk en in Nederland doorslaggevende factoren zijn gebleken van een protestants initiatief in het openlijke protest tegen de wegvoering van het 'volk van Israël.' Een tweede is, dat de historische dimensie van de kerkelijke strijd een levendige bron van inspiratie is geweest voor de organisatie en legitimering van een actueel verzet tegen de overheid; de zestiende eeuw werd zowel in Frankrijk als in Nederland in de twintigste eeuw herhaaldelijk tot leven gewekt.

Een andere belangrijke factor tenslotte zijn de plaats en het gewicht van de theologie in het calvinisme geweest. De radicale vernieuwing van Barth en zijn politisering in 1934 hebben in de letterlijke zin stof tot nadenken gegeven onder een grote generatie

⁶⁸ M. Fabreguet, 'Réfractaires, maquisards et communautés protestantes des Cévennes et du Vivarais (1943-1944)', in: A. Encrevé, J. Poujol, ed., *Les protestants français pendant la seconde guerre mondiale* (Parijs, 1994) 404-405.

van predikanten en gemeenteleden, die al per definitie veel meer tot reflectie zijn gehouden en georiënteerd dan in andere takken van het christendom zoals het katholicisme of de orthodoxie. Nader vergelijkend onderzoek zal moeten uitwijzen of het gewicht van de reformatorische theologie een belangrijke bijdrage is geweest tot een veronderstelde grotere politieke bewustwording van verzet onder reformatorische christenen. Tot dusver zijn deze tekenen er wel.

Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom*

PETER VAN ROODEN

In de afgelopen veertig jaar is het Nederlandse christendom ingestort. Het is volstrekt gerechtvaardigd om van een plotselinge en vrijwel volledige ontkerstening van de Nederlandse samenleving te spreken. In 1960 behoorde Nederland nog tot de meest christelijke landen van Europa. Het niveau van persoonlijke betrokkenheid bij het christendom, zoals dat blijkt uit het kerkbezoek, was uitzonderlijk hoog. Gelovigen voerden bovendien bijna hun gehele sociale en culturele leven binnen confessionele subculturen, die zeer hecht waren en hun grenzen scherp bewaakten. De verschillende christelijke partijen, die samen sinds de invoering van het algemeen kiesrecht over een stabiele, absolute meerderheid beschikten, hadden hun politieke macht gebruikt om het christendom een buitengewoon gunstige positie binnen de Nederlandse samenleving te geven. Het bijzonder onderwijs werd door de staat gefinancierd, en een christelijke moraal was in de nationale wetgeving verankerd.¹ Aan het begin van de eenentwintigste eeuw is van deze uitzonderlijk krachtige positie van het Nederlandse christendom vrijwel niets over. De kerken hebben een onwaarschijnlijk groot ledenverlies geleden, in de orde van grootte van een derde van de Nederlandse bevolking. De leden die ze nog over hebben zijn overwegend oud, en blijken elk jaar minder kerkelijk betrokken te zijn. De grote confessionele subculturen zijn verdwenen. Het bijzonder onderwijs bestaat nog, maar heeft zijn eigen karakter vergaand verloren. De christelijke morele wetgeving is onttakeld. In de Nederlandse publieke sfeer speelt het christendom nog slechts een marginale rol.

Naar deze ontwikkeling is eigenlijk verbazend weinig onderzoek verricht. Wat bekend is, berust vooral op sinds de jaren zestig regelmatig herhaalde opinie-onderzoeken. Godsdienstsociologen hebben de antwoorden die Nederlanders in deze enquêtes gaven op vragen over levensbeschouwelijke kwesties geanalyseerd.² Het is niet moei-

* Dit artikel is het resultaat van een werkcollege binnen de opleiding antropologie van de Universiteit van Amsterdam. De deelnemende studenten — Daan Beekers, Iris Boering, Marieke van Eijk, Sarah van Groeningen, Franziska Jentsch, Janneke Maessen, Renate Moria, Joni Uhlenbeck, Sam van Vliet, Carlijn ter Weer en Nikki de Zwaan — namen niet alleen zeer competent de interviews af, maar waren ook verder nauw betrokken bij de verschillende stadia waarin dit artikel tot stand kwam. Hun buitengewone inzet heeft grote indruk op me gemaakt. De uitgewerkte interviews berusten bij de auteur.

1 S. Stuurman, *Verzuiling, kapitalisme en patriërchaat. Aspecten van de ontwikkeling van de moderne staat in Nederland* (Nijmegen, 1983) 222-224, 233-234.

2 Sinds 1960 (H. Faber, T. T. ten Have, *Ontkerkelijking en buitenkerkelijkheid in Nederland, tot 1960* (Assen, 1970)) is er een groot aantal enquêtes uitgevoerd, waarin Nederlanders ondervraagd werden over hun geloof en religieus gedrag. De resultaten zijn het makkelijkst te vinden in twee series van rapportages. Ten eerste het in 1966 in opdracht van *Margriet* uitgevoerde onderzoek *God in Nederland* en zijn herhalingen: G. H. L. Zeegers, G. Dekker, J. W. M. Peters, *God in Nederland* (Amsterdam, 1967); W. H. Goddijn, H. Smets, G. van Tillo, *Opnieuw. God in Nederland* (Amsterdam, 1979); G. Dekker, J. de Hart, J. Peters, *God in Nederland, 1966-1996* (Amsterdam, 1997). Daarnaast staan overzichten van het Sociaal-