

‘Jezuïetenstreken’

De attributie van bedrog en de constructie van mythen in het Nederland van de negentiende eeuw*

In 1854 gaf de Amsterdamse uitgever Brinkman een pamflet uit over de dood en verderf zaaiende cholera-epidemie die dat jaar was uitgebroken. De titel luidt: *Cholera-Morbus door de Jezuïeten naar Europa overgebracht en tot bereiking van hun doel in de XIX eeuw aangewend*. Het was een jaar na de roemruchte Aprilbeweging van 1853 en de anonieme auteur van het pamflet meende zijn lezers nog eens ernstig te moeten waarschuwen. Hij schrijft:

Lezers! Het doel heiligt de middelen, Ziet daar den regel, naar welken de Jezuïeten zich gedragen. Geene zonde, geene misdaad is er uit te denken, welke de Jezuïeten niet bedrijven. Uit kracht der door hen afgelegde gelofte van gehoorzaamheid zijn zij verplicht alle gruwelen uit te rigten, zoodra hun het bevel daartoe door of van wege den Generaal der orde wordt gegeven.

Dit vrij willekeurige citaat brengt ons *in medias res* van waar dit artikel over gaat, namelijk de grootschalige mythevorming en confabulaties die gedurende de negentiende eeuw hebben plaatsgevonden over de religieuze orde van de Societas Jesu oftewel de jezuïeten.¹ Het citaat wijst tegelijk op de samenzwerings-theorie waarin de jezuïeten – gezien als het kwaad dat verborgen zit onder de oppervlakte van het dagelijks leven – de wereld aan hun machinaties blootstellen en de loop van de geschiedenis bijvoorbeeld door middel van besmettelijke ziektes bepalen.² De negentiende eeuw was in dat opzicht overigens niet een unieke periode. In de voorafgaande eeuwen sinds de oprichting (1540), het verbieden (1773) en het weer toelaten (1814) van de orde zijn er bij voortdurend rabiante aanvallen op de jezuïetenorde uitgevoerd.³ En tot op heden duiken bij tijd en wijle de traditionele pejoratieve topoi over de orde op.⁴ De mythen en samenzweringstheorieën van de negentiende eeuw kennen echter wel een specifieke vorm en functie.

Gedurende de negentiende eeuw hebben achterdocht, wantrouwen en haat jegens de leden van de orde groteske vormen aangenomen. Een en ander was gebaseerd op de missionaire, bekerings- en pastorale praktijken van de jezuïeten en op de daarover handelende verhalen en publicaties van hun critici. Verhalen die door middel van overdrijving en fantasie, en gevoed door een angst voor deze ogenschijnlijk ongrijpbare religieuze orde, bouwstenen werden bij het actief construeren van nieuwe mythes en samenzweringstheorieën over diezelfde jezuïeten.⁵ Hier wil ik verder niet ingaan op het waarheidsgehalte van de circulerende verhalen en mythische concepten. Wel moet worden opgemerkt dat in dit verband ‘mythe’ niet diametraal tegenover ‘waarheid’ staat. Bepaalde verhalen vinden immers voor een (klein) deel een grond in daadwerkelijk gebeurde zaken uit het verleden, maar dan houden de overeenkomsten in de regel ook weer snel op.

In de negentiende eeuw kreeg het genre van anti-jezuïtische verhalen en publicaties nieuwe impulsen, oude thema’s werden weer opgehaald en nieuwe aan het repertoire toegevoegd. De grotere toegankelijkheid tot de drukpers en de lagere kosten van het drukken maakten een sterke uitbreiding van het aantal publicaties en een veel groter publieksbereik mogelijk. Hierdoor waren de effecten ervan op de samenleving meer dan evenredig groot. Ik wil mij hier concentreren op de omgang met dit geconstrueerde anti-jezuïtische genre. Het betreft verhalen samengesteld uit gegevens uit het verleden en met onderwerpen en verschijnselen – bijv. epidemieën – die ogenschijnlijk geen verband met de jezuïeten hebben, maar die door de constructeurs toch in één verband worden gebracht met de actuele verschijnselen en tekenen van hun tijd. Daarmee konden ze worden ingezet voor de doelen die de samenstellers van de mythen voor ogen hadden.

Een duidelijk voorbeeld was dat van de genoemde *cholera asiatica*, een epidemische ziekte waarvan de werkelijke bacteriële oorzaak pas in 1883 werd ontdekt. Vanwege de combinatie van de missie-activiteiten van de jezuïeten in Azië en de origine van de ziekte in India, meenden protestanten een jezuïtisch ‘cholera-systeem’ vast te kunnen stellen, waarmee de jezuïeten de ziekte konden beheersen en in Europa introduceren. Bovendien zouden zij in staat zijn om invloed uit te oefenen op de gewenste locatie, de omvang en op de hevigheid van de ziekte. Iets wat soms werd geacht afhankelijk te zijn van kwesties waar de jezuïeten in het verleden mee te kampen hebben gehad. Rusland zou bijvoorbeeld zwaarder met cholera zijn gestraft omdat het Ignatius van Loyola niet gunstig gezind zou zijn geweest. Deze vergiftigings- en samenzweringstheorie werd voor het eerst in 1832 – ten tijde van een cholera-epidemie – in Nederland door een vanuit het Duits vertaald pamflet bekend gemaakt.⁶ De anonieme auteur gaf aan dat de besmettingsachtergrond niet bij de joden gezocht moest worden,

zoals in een blijkbaar bestaande verhaalvariant zou zijn gepostuleerd, maar bij de jezuïeten. Dergelijke opvattingen passen in de situatie van het Nederland, waar protestanten zich persoonlijk, in hun protestant-zijn en voor het protestantse vaderland bedreigd en aangetast voelden door een opnieuw krachtiger wordende andere 'ziekte', namelijk de 'roomse kerk'.⁷

De cholera-casus behoort tot het repertoire van veronderstelde 'jesuïetenstreken', een genre dat in een gestructureerde vorm misdadige leugens en bedrog aan de orde toeschrijft.⁸ Tegelijk is het ook een van de vele bijdragen aan de mythen van de moordende en de 'het doel heiligt de middelen' bedrijvende paters.⁹ Was een jezuïetenstreek reeds in de zeventiende eeuw het synoniem voor een valse, sluwe of bedrieglijke daad, ondertussen was de auteur van dit pamflet al weer een flinke stap verder en suggereerde regelrechte genocide.¹⁰ Het polemische arsenaal was eveneens aan het einde van de zeventiende eeuw tot een grotendeels vast repertoire gevormd.¹¹

Het anti-jezuïtisme was geen geïsoleerd Nederlands onderdeel van onze kerkelijke geschiedenis, maar een langdurig verschijnsel en een topos dat in de zeventiende eeuw reeds in geheel Europa tot wasdom was gekomen. Anti-jezuïtisme – en in het verlengde daarvan ook anti-papisme – is een bijzondere vorm binnen de anti-klerikalistische tradities van Europa.¹² Afhankelijk van de interne religieuze en politieke verhoudingen en strubbelingen speelde dit gedrag bij tijd en wijle op, met name in Duitsland, Engeland, Frankrijk, Nederland, Spanje en Zwitserland.¹³

Het anti-jezuïtisme geldt veelal als de hoogste trap van antiklerikalisme, vanwege de intensiteit en haat waarmee het werd bedreven. Het dispuut in Nederland deed daar weinig voor onder.¹⁴ De betrokkenen bij deze strijd waren protestanten, atheïsten en vooral ook katholieke renegaten of gefingeerde renegaten. De laatsten werden opgevoerd om van binnenuit de orde ondergane ervaringen, gehoorde gesprekken en met stiekem gelezen geheime stukken en dossiers, de authenticiteit van hun verhalen en aanklachten te verhogen. Niet alleen de opgetekende teksten hadden vaak een hoog mythisch of topisch gehalte, dit geldt voor een deel ook de auteurs die hun publicaties veelal anoniem, onder pseudoniem of slechts met initialen ondertekend lieten verschijnen.

Hoe het ook zij, de termen jezuïet, jezuïtisch en jezuïtisme vormden gedurende de negentiende eeuw in toenemende mate zowel een protestantse als een liberale kapstok voor alle denkbare vergrijpen en epitheta die in verband werden geacht te staan met al het slechts en kwaad in de wereld, zo niet als de personificatie van het ultieme kwaad, als satan.¹⁵ Het was daardoor niet alleen een religieuze maar evenzeer een politieke mythe.¹⁶

Er kunnen verschillende oorzaken voor het verschijnsel en de samenhangende beeldvorming worden genoemd. In de eerste plaats het gegeven dat de jezuïeten

een missionaire orde bij uitstek vormen die, vrijwel vanaf het begin van zijn bestaan, over de wereld is uitgezwermd om ongelovigen en anders-gelovigen met doortastende hand te bekeren tot de katholieke kerk. Ten tweede het ogenschijnlijk besloten karakter en de krachtige interne hiërarchie. In de derde plaats de strikte verbinding met en gehoorzaamheid jegens paus en generaal van de orde, vastgelegd in de door Ignatius van Loyola opgestelde *Constitutiones*, allemaal aspecten die volgens buitenstaanders specifiek ten dienste zouden staan van de beheersing van de wereld, met alle machinaties van dien. Deze zaken speelden misschien nog sterker tot de verbeelding omdat het apostolaatswerk van de orde niet is afgeperkt – zoals bij de andere orden – maar universeel van aard is en de leden van de orde daar altijd voor beschikbaar dienen te zijn. De ‘vierde gelofte’ die een deel van de jezuïeten aflegt, hangt daarmee samen en impliceert een strikte gehoorzaamheid aan de paus inzake de speciale zendingen of missies. Jezuïeten zijn namelijk verplicht te gaan, daar waar de paus dat nodig acht voor het heil van zowel gelovigen als ongelovigen. De zogenoemde ‘stille werkzaamheid’ of heimelijkheid van de orde stimuleerde verder alleen maar de daarover bestaande denkbeelden en gaf tegelijk voeding aan veronderstellingen over hoevelen van hen er wel niet heimelijk als jezuïet actief waren. Die zouden immers niet aan hun uiterlijke ordekenmerken herkenbaar zijn. Een aspect dat in Nederland nog een extra dimensie kreeg aangezien de wet verbood om in ambtsgewaad over straat te gaan. Ook het feit dat het alleen een mannenorde was, gefundeerd op een lange opleiding, waarbij studenten op ‘onderscheidenheid van geest’, op intelligentie, werden geselecteerd, prikkelde de beeldvorming.

Populaire thema's waren verder de gefantaseerde tradities van de ordeslogan ‘het doel heiligt de middelen’, en van de geheime regelgeving in de *Monita secreta* die tot slaafse gehoorzaamheid en zelfs moord zouden aanzetten,¹⁷ alsook de meer literaire verhaaltraditie van door jezuïeten bedreven ontucht en seksuele uitpattingen.¹⁸ Dit laatste thema was overigens in de negentiende eeuw vrijwel verdwenen en had plaatsgemaakt voor de toegedachte mondiaal-staatkundige accaperaties van de jezuïeten.¹⁹ Al deze feitelijke en toegeschreven aspecten brachten de jezuïeten in eenzelfde positie als de vrijmetselaren en de joden, over wie eveneens uiteenlopende mythen en samenzweringsverhalen circuleerden. Groepen bovendien waarover de rooms-katholieke kerk en protestanten zelf ook aan een sterke verdichting hebben bijgedragen.²⁰ Opmerkelijk is overigens dat er daarentegen slechts zelden kritiek is geleverd op het religieus-spirituele leven als zodanig van de orde.

De sterke opleving van het anti-jezuïtisme in de negentiende eeuw en de daaruit voortvloeiende campagnes, vervolgingen, verbanningen en verboden is terug te voeren op de in Europa vanuit het Verlichtingsdenken gerealiseerde of gewenste

scheiding van kerk en staat en de bestrijding daar weer van door de rooms-katholieke kerk. Het was een Europa-brede *culture war*, een religieuze en politieke strijd die tussen protestant, katholiek, verlicht en liberaal woedde. Van directe invloed waren de herwonnen kracht van de centrale kerk in Rome en de heroprichting in 1814 van de jezuïetenorde, die tevoren in grote delen van Europa gedurende enkele decennia verboden was geweest. Hun onduidelijkheid inzet voor het ultramontanisme gaf meer dan voldoende voeding aan de vanuit de zeventiende en achttiende eeuw sluimerende sentimenten over het gevaar van de jezuïeten.

Het anti-jezuïtisme kreeg een eerste grote heropleving in het Frankrijk van de jaren twintig van de negentiende eeuw, nadat de jezuïeten door Karel X opnieuw in het land waren toegelaten en er tussen bestuur en kerk een nauwe samenwerking was ontstaan. De jezuïeten lagen daar voortdurend onder vuur vanwege hun bemoeienis met het landsbestuur en het onderwijs. De juli-revolutie van 1830 maakte aan deze ontwikkeling een einde.²¹ De gebeurtenissen maakten wel de andere regeringen in Europa alert en plaatsten het thema op de bestuurlijke of politieke agenda.

Dit was ook in Nederland het geval, waar sinds de Franse tijd een actieve kloosterpolitiek werd bedreven, gericht op terugdringing van het aantal kloosters respectievelijk uitsterving van de kloosterlingen. Was het anti-jezuïtisme in de jaren twintig en dertig in Nederland beperkt, onder invloed van buitenlandse ontwikkelingen en binnenlandse religieuze spanningen kende het hoogtepunten in 1844-1845 en 1852-1853 – een tijdvak dat misschien ook als één decennium van anti-jezuïtisme is op te vatten. Later, in 1872-1873, was er nog een nieuwe opleving onder invloed van de Duitse *Kulturkampf* en de effecten daarvan op Nederland en in het bijzonder op Limburg.

Tegen deze achtergrond bezien luidt de vraagstelling van deze bijdrage of het anti-jezuïtisme, zoals door Leroy voor Frankrijk als universeel politieke mythe onderzocht, ook een vergelijkbare rol, functie en betekenis in het negentiende-eeuwse Nederland heeft gehad, en zo ja, of daarbij een eigenstandig anti-jezuïtisch en anti-rooms repertoire is ontwikkeld.²² Vervolgens is het de vraag of een eventuele Nederlandse variant past in Cubitt's typologie van samenzwerings-theorieën.²³

Anti-jezuïtisme in Nederland

In de eerste jaren na 1814 waren er nauwelijks problemen met of geruchten over jezuïeten in Nederland. Dat had mogelijk te maken met het feit dat er geen zelfstandige Nederlandse jezuïetenprovincie bestond, waardoor er geen duidelijk zicht was op waar zij zich mogelijk in Nederland bevonden en of zij

sinds de opheffing van de orde hun staties in stand hadden weten te houden.²⁴

Pas zo'n tien jaar later, in 1825, was het koning Willem I die voor het eerst een concreet advies vroeg over 'de aan te wenden middelen om deselven [jezuïeten] uit het land te verwijderen en alzoo hunnen leerstellingen te vernietigen'. Hij had ondertussen kennis genomen van het feit dat er in Nederland enige jezuïeten waren gevestigd en dat die in Amsterdam ook de beschikking hadden over een eigen kerk.²⁵ Nader onderzoek had ondertussen ook nog een paar jezuïeten in Den Haag getraceerd. Daarop verzocht Willem I de minister van Justitie of er maatregelen mogelijk waren om de binnen het rijk wonende jezuïeten daarvan te weren, aangezien de wet geen nieuwe ordestichtingen toestond.²⁶ Vanwege de toen nieuwe anti-jezuïtische propaganda²⁷ groeide er allengs in Nederland een zekere 'jesuitenphobie'. Door de benoeming van de Amsterdammer Jan Philip Roothaan tot hoogste baas van de jezuïeten, de superior generalis of kortweg de generaal, op 9 juli 1829 in Rome, werd dat gevoel alleen maar versterkt.²⁸ Roothaan was misdienaar in de Krijtbergkerk aan het Singel geweest en had deze jezuïetenstatie tussen 1821 en 1823 minstens driemaal bezocht. Vanwege deze vroegere contacten kwamen op het moment dat hij tot generaal was verkozen, 's lands bestuurders in paraatheid. Men ging er eenvoudigweg van uit dat hij de banden met het missiegebied Nederland weer zou aanhalen en de herleving van het katholicisme stimuleren.²⁹ Deze veronderstelling werd nog versterkt vanwege de krachtige opbloei en de uitbreidingen die de orde onder zijn leiding realiseerde en waarmee hij de bijnaam 'de tweede stichter' – na Ignatius van Loyola – van de orde verwierf. Tegen die achtergrond werd de benoeming van juist een Nederlander tot dat hoogste ambt door de Nederlandse protestanten als smaad en een offensieve daad gevoeld.³⁰ De Amsterdamse politie had ondertussen in augustus 1829 informatie verkegen dat Roothaan van plan zou zijn om in vermomming Nederland te bezoeken en dat hij, daartoe in Parijs op een gunstig moment wachtende, daarom 'zijn hair ter zijde van het hoofd laat aangroeien'. De minister van Justitie informeerde weer de Koning die Binnenlandse Zaken gelastte hem nader over deze baardgroei te informeren. Het effect was dat de politie werd geïnstrueerd 'vreemdelingen' strikt in de gaten te houden. Hoe naarstig zij zich van hun taak kweten, komt naar voren in het door een familielid opgetekend verhaal van de toevallig in Amsterdam verblijvende Duitse katholieke theoloog Joseph Annegarn. Vanwege zijn uiterlijke gelijkenis met Roothaan wist hij de politie slechts met moeite te overtuigen niet de gezochte jezuïetengeneraal te zijn.³¹ Ondertussen stond Roothaan op Hollandse kermissen in een ambulant wassenbeeldenkabinet als afschrikwekkend 'monster' ten toon.³² Hij zou echter pas jaren later Nederland nog eens aandoen.

Dat Nederland geen geïsoleerd calvinistisch land was, kwam in de jaren veertig nog nadrukkelijker tot uiting. De breed Europese revolutionaire beweging van die jaren vond een hoogtepunt in 1848 en stond bijvoorbeeld in Zwitserland in direct verband met de hernieuwde toelating van jezuïeten aldaar. In protestants-kerkelijke en regeringskringen in Nederland keek men met veel reserve naar de groeiende katholieke machtsfactor in het algemeen en de devotionele massabewegingen in omliggende landen, al dan niet in samenhang met mariale verschijningen of andere wonderbaarlijke gebeurtenissen. Die bewegingen geschiedden in de praktijk vooral in de vorm van bedevaarten, processies, volksmissies en andere massabijeenkomsten. Het wekte een zich breed manifesterende vrees op voor een verdere toe-eigening door de katholieken van de publieke ruimte en *a fortiori* van het protestantse Nederland als zodanig.³³ Het leidde er zelfs toe dat in 1848 een processieverbod in de grondwet werd vastgelegd. De gouverneurs van de Koning kregen de opdracht alert te zijn. Daarom verbood bijvoorbeeld de gouverneur van Noord-Brabant dat zijn ingezetenen missies en predicaties van jezuïeten vlak over de grens met België zouden bijwonen.³⁴ De gouverneur van Noord-Holland berichtte daarover in 1842 aan Willem II. Hij zag onder de rooms-katholieke geestelijkheid 'veel werkzaamheid en beweging' en vervolgde: 'Wat dit te beduiden heeft, is niet bekend en wordt met een sluier bedekt.'³⁵ Een jaar later, in 1843, drong in Nederland het succes door van het anti-jezuïtische boek van de Franse geschiedschrijver Jules Michelet. In deze uiterst polemische studie werd door hem op korte termijn een zegepraal van het jezuïtisme voorzien, een denkbeeld dat menige Nederlandse protestant deed huiveren.³⁶ De grootste binnenlandse opwinding werd in 1844 veroorzaakt door een dubbel-controverse over de H. Rokbedevaart van Trier, die enerzijds binnen de katholieke kerk zelf en anderzijds tussen katholieken en protestanten in Duitsland en Nederland speelde.³⁷ De 'uitstelling' van de zogenaamde H. Rok, de tunica die Christus zou hebben gedragen, bracht in augustus 1844 namelijk honderdduizenden katholieken op de been. De viering was een uiterst succesvolle vorm van door de kerk georganiseerde vroomheid, die duidelijk maakte hoezeer de kerkpolitiek katholieken massaal kon mobiliseren, en daarbij collectieve (religieuze) emoties kon genereren. Het was een krachtige manifestatie van een kerkelijke devotionaliseringsstrategie, waarin de samenhang tussen maatschappij, politiek en religie helder naar voren kwam. Het gedogen en stimuleren van dergelijke vormen van 'bijgeloof' was niet alleen een affront aan de protestanten, bovendien had de kerk zo een sterk remmende rol op het moderniseringsproces van de samenleving. Omdat de viering bovendien onder de demonstratieve en offensieve metafoor van een kruistocht – met de heilige rok als 'overwinnings-

vaandel' – geschiedde, verscherpte dit de controverse in de samenleving en de media. De daarbij spelende thema's van 'beking' en het uitroepen van 'ketterijen' lagen meer dan gevoelig. De negatieve stereotypering van het katholicisme beleefde er een van zijn hoogtepunten van de negentiende eeuw mee.

De omvang van de betekenis van de rituelen in en de discussie over 'Trier' brachten ook in Nederland grote onrust teweeg.³⁸ De vrees groeide voor een doorwerking van de psycho-sociale effecten op de deelnemers van andere te verwachten katholieke feest- en jubelvieringen. Met andere woorden: zou de katholieke geest in Nederland er door beïnvloed worden en zou dat kunnen leiden tot een opwekking en mobilisering van de tot dan toe vrij inerte Nederlandse katholieken en daarmee sociale en politieke onrust veroorzaken?³⁹ Ongerustheid was er niet zonder reden, aangezien in 1845 het vijfde eeuwfeest van het Amsterdamse Sacrament van Mirakel – een van de grote middeleeuwse cultussen in Nederland – zou worden gevierd, een in protestantse ogen vergelijkbare manifestatie van katholieke 'domperheid'. Protestants Nederland bereidde zich voor op een herhaling van de strijd en onrust rond de H. Rok. De spanning in en om Amsterdam werd al in 1844 zichtbaar door herhaalde aanvallen via de media en een kleine pamflettenstrijd op het Mirakelfeest. De angst voor mogelijke effecten werd nog versterkt door het optreden van de congregatie van de redemptoristen die in Nederland omstreden volksmissies hield en doordat de bekende en invloedrijke – en uit datzelfde Amsterdam afkomstige – redemptorist Bernard Hafkensheid op uitnodiging in Trier predicates had gehouden en er aldus een directe connectie met 'Trier' was gecreëerd.⁴⁰

Naar het voorbeeld van Trier werd de Mirakelviering in Amsterdam door de Nederlandse katholieken aangegrepen voor een grootse viering als manifestatie van een hernieuwd katholiek zelfbewustzijn en identiteit. De verspreiding van het mirakelverhaal in duizenden exemplaren, de speciale jubilébrieven van de paus met aflaten en een machtiging aan de aanwezige priesters om 'geloofsbeloften' van andersgelovigen te veranderen, hadden onder protestanten grote verontwaardiging opgewekt. Het feit dat veel katholieken de viering zagen als een godsdienstplicht ter vermeerdering van het kerkgezag – in protestantse bewoordingen een 'ultramontaanse aanmatiging' – versterkte het idee van een samenzwering alleen maar, een complottheorie die ook in verband werd gebracht met voorstellingen over geheime jezuïeten-netwerken. De overheid nam derhalve geen risico en hield koning Willem II voortdurend op de hoogte van de ontwikkelingen. De regering deed overigens zelf ook een duit in het zakje door in die jaren opnieuw in onderhandeling met het Vaticaan te treden over een te sluiten concordaat. Hierdoor voelde menig protestant zich ook vanuit dat perspectief bedreigd, en leek 'Rome' zijn greep op Nederland van alle kanten te versterken.

Tegen deze achtergrond bezien is het niet verwonderlijk dat protestanten

naar een weermiddel zochten. Men trachtte met gelijke munt te betalen door zelf (geheime) genootschappen op te richten met als taak de groeiende maatschappelijk-politieke invloed van katholieken en jezuiteten te keren door onderlinge aansluiting in het maatschappelijk leven en ondersteuning van protestanten in overwegend katholieke streken. In 1843 werd bijvoorbeeld het genootschap met de omineuze naam Phylacterion (= medaillon of onheilafwerend amulet) opgericht. Dergelijke gezelschappen verontrustten op hun beurt weer katholieken, die notulen van zulke vergaderingen in katholieke tijdschriften publiceerden, teneinde de eigen kring inzicht in de protestantse denkbeelden en plannen te bieden. De contemporaine historicus De Bosch Kemper moest tot zijn onverholen spijt constateren dat als gevolg van al deze gebeurtenissen de verwijdering tussen protestant en katholiek in Nederland in die jaren verder was toegenomen.⁴¹

De controverses beleefden in 1844-1845 een hoogtepunt in het verschijnen van een groot aantal anti-jesuitica, anti-papistica en boeken over het conflict tussen protestanten en katholieken in het algemeen. Veel van de pamfletten, brochures en boeken waren in eerste instantie in Duitsland of Frankrijk uitgegeven.⁴² Vonden belangrijke boeken ook onvertaald een publiek in Nederland, de meeste teksten werden echter ook aan Nederlandse uitgevers aangeboden. Het is nog niet onderzocht hoe deze precies hun weg vonden naar de uitgevers en hoe deze uitgevers de juiste Nederlandse predikanten en pastoors wisten te vinden om deze boeken voor het Nederlandse publiek te bewerken. De uitgaven werden namelijk vertaald en vaak vermeerderd en van een inleiding door de uitgever of vertaler voorzien, min of meer toegesneden op de gespannen Nederlandse situatie. Dergelijke 'editorials' bieden interessante inkijkjes in de achterliggende motieven. Bijvoorbeeld het boekje *Jezuïetenstreken* uit 1853 vermeldt dat het doel van de jezuiteten slechts is 'het overweldigen der Reformatie', de vertaler voegt er een noot aan toe: 'Dit zou eene profetie genoemd kunnen worden betreffende hetgeen thans in ons Vaderland voorvalt', daarbij verwijzend naar de actuele Aprilbeweging.⁴³ Een bevestiging van de roomse accaperaties meenden ze ook te zien in de terugkeer van openbare aflaathandel in de Nederlandse straten.⁴⁴

De periode rond 1853, het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie, de Aprilbeweging en de gevolgen daar weer van, kende voor Nederland een tweede grote opleving van aanvallen op al wat rooms, ultramontaans of jezuiet was.⁴⁵ De opleving lag min of meer in het verlengde van die van 1844-1845 aangezien sindsdien de tweespalt over de religie tussen protestant en katholiek niet meer van de Nederlandse politieke agenda was verdwenen. De periode rond 1853 was feitelijk sterker anti-rooms en anti-ultramontaans gericht dan louter anti-jezuïtisch. Maar omdat de samenzweringstheorieën en mythen daartussen slechts beperkt onderscheid maken of juist wezen op de onderlinge complotten, hangen

Millington



ONDER DEZEN TITEL, VERSCHILLENDE EENIGE

VOLKSBLADJES.

Heden komt van de Pers:

V.I. WAAROM STRIDEN WIJ TEGEN DE JEZUITEN?

g g cent en per 100 Exempt. J %.

Op 15 Mei ziet het licht:

V.I. DOEL, EN MIDDEL, EN DEK JEZUÏTEN,

tegen denzelfden Prijs.

Te verkrijgen bij de Boekh. ERBAIN, Haarlemmerdijk bij de Ruiten 400/401, N. 901

BRINMAN, Inleiding bij de Keizersgracht, N.

49 KUIJERS, J. A. Z., Voorburgwal bij de Lijnbaansteeg, N. 11

WETTINGEN & HAART, Warmoespoort bij de Wilde Kerkste

WILLIAMS, Vijzelstraat bij de Heerenloggen, N. III.

Aanplakbiljet dat de verschijning van een nieuwe serie 'volksblaadjes' aankondigt, ca. 1852.

deze thema's hoe dan ook sterk samen. Centraal daarbij stond de voorbereiding van het Vaticaan – sinds ze daartoe in 1848 via de grondwet de bevoegdheid had gekregen – om de bisschoppelijke hiërarchie in Nederland te herstellen. Een protestantse anonymus stelde in 1852 een uit aaneengeregen bijbelcitataten tekst samen die met de toegevoegde noten als een soort anti-roomse mantra fungeerde, ter bestrijding 'der meest in het oog lopende dwalingen der Roomsche kerk en meer bijzonder gerigt tegen de Societeit van Jezus'.⁴⁶ De auteur had gemeend dit te moeten doen omdat hij de jezuïeteninvloed in Nederland zag toenemen en 'welligt [zag] gebeuren, hetgeen onze vaderen onmogelijk waanden' doelend op het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie, een zaak die enkele maanden later inderdaad zijn beslag zou krijgen. De daadwerkelijke aankondiging van de oprichting van de bisdommen kwam begin 1853 echter voor protestants (en katholiek) Nederland toch nog zo onverwacht, dat voor het gevoel van vele protestanten er daadwerkelijk een gecomplotteerde overval had plaatsgevonden. De (groot-)protestantse volksbeweging die toen in april op gang kwam, was een anti-katholieke psychose die werd ondersteund en versterkt door de duizenden pamfletten, vlugschriften en 'vliegende blaadjes' die van de persen rolden. Nieuwe rabiaat-protestantse tijdschriften als *De Fakkel*, *De Protestant*, *de Tijdgenoot* en *Wespen* vervulden een eigenstandige functie in het verder bevestigen van hun protestantse lezers in hun overtuiging van het bestaan van een algemene roomse samenzwering. De constructie van het tegenstander-type kreeg in die jaren min of meer concrete vorm: het betrof zowel de paus als 'de' jezuïet. In de praktijk was het protestantse vijandbeeld echter in feite op elke individuele Nederlandse rooms-katholiek van toepassing.

De betekenis van deze ontwikkelingen komt overeen met de onderdelen die Cubitt vaststelde voor het 'Franse' religieuze samenzweringsmodel in de negentiende eeuw.⁴⁷ De samenzweringstheorie zoals die in Nederland gestalte kreeg, weerspiegelde namelijk eveneens een brede, algemene doelstelling, namelijk de omverwerping *casu quo* vernietiging van het protestantse Nederland, waarvoor alle denkbare methoden (bijvoorbeeld de cholera) werden ingezet. Een dergelijke samenzwering stond bovendien in een transnationale dan wel internationale context (bijvoorbeeld de relatie Amsterdam-Trier) en in samenhang met een streven naar werelddominantie (ambities pausdom / ultramontanisme / herstel hiërarchie). De 'dualist function' van de gebruikte samenzweringstheorie bevestigt en versterkt een scheiding van een samenleving in twee elkaar opponerende kampen.⁴⁸ Dergelijke modellen of theorieën hebben meestal een reductionistisch karakter dat in de praktijk neerkomt op een strijd tussen goed en kwaad. Dit sloot goed aan op de sociopolitieke situatie van het Nederland van de negentiende eeuw, waar sinds het ontstaan van het nieuwe koninkrijk de tegenstellingen tussen protestant en katholiek snel waren toegenomen. De 'Nederlandse' mythes

Der Jezuiten Prooi
I^{de} Deel



AMSTERDAM
WED. W. CLEMENT
1865.

Titelpagina van de tweede editie van Der Jezuiten Prooi door Johannes de Vries, 1865.

en samenzweringstheorie over de jezuïeten waren in feite niet zozeer op de jezuïeten zelf gericht, maar vormden vooral een metafoor voor de dreiging van de rooms-katholieke kerk en het ultramontanisme in het algemeen. Vanuit die functie versterkten ze de Nederlandse (proto-)verzuiling van protestanten en katholieken des te meer.

Literaire verbeelding en semiotische duiding

Een bijzondere rol bij de beeldvorming over en de verspreiding van denkbelden over de jezuïeten speelden ook de literaire uitingen en interpretaties van het anti-jezuïtisme. Onder invloed van de Romantiek en de bloei van het genre van de historische roman en de heersende jezuïetenfobie, was een groot publiek voor romans met een furieuze anti-jezuïtische thematiek ontstaan. De in 1833 verschenen roman *De Pleegzoon* van Jacob van Lennep met de daarin figurerende wraakzuchtige pater Eugenio, was een van de vele boeken in die jaren waarin jezuïeten stereotypisch en kwaadaardig waren neergezet.⁴⁹ De jaren 1844-1845 vormden vervolgens een hoogtepunt, met boeken als *Hawkstone* van de Engelman William Sewell en de onverbiddelijke bestseller *Le juif errant* met de daarin figurerende gruwelijke pater Rodin van de populaire Franse schrijver Eugène Sue (1804-1857).⁵⁰ Dit laatste boek was in zo'n dertig afleveringen in 1844 en 1845 verschenen, in een oplage van 120.000 exemplaren. Het werd direct ook nog eens in vele talen vertaald en er liep bovendien een succesvolle theaterproductie. Het boek werd vrijwel gelijktijdig ook in een Nederlandse vertaling op de markt werd gebracht. De belangstelling was dermate groot dat twee uitgevers het boek in twee verschillende vertalingen aanboden.⁵¹ Bovendien kreeg Nederland dat jaar ook zijn eigen Sue, in de persoon van Johannes de Vries (1828-1855), een veelschrijver van voornamelijk historische romans.⁵² Hij publiceerde in 1845, in het kielzog van Sue's succes, de tweedelige roman *Der Jesuiten Prooi*.⁵³ De politieke en religieuze motieven voor dit boek en zijn inhoud liet hij niet onverbloemd. Enerzijds gaf De Vries in zijn 'woord vooraf' aan dat hij trachtte alle overeenkomsten met *Le juif errant* te vermijden, anderzijds liet hij geen misverstand bestaan over zijn missionaire taak en zijn standvastigheid inzake de op de loer liggende gevaren voor de protestantse Nederlandse natie. Als prozaschrijver meende hij daarin een specifieke rol te moeten vervullen. De in vele taaie studies en brochures gepubliceerde waarschuwingen tegen het zwarte gevaar van de jezuïeten bereikten zijns inziens een te beperkt publiek. Een groter deel van de Nederlanders zou wel bereid zijn over het zwarte gevaar te lezen wanneer dat geschiedde in de vorm van 'het luchtig gewaad der Romans', zoals De Vries het formuleerde. Aan het einde van zijn inleidende woorden, wond

De Vries er verder geen doekjes meer om en stelde: 'moge de Lezer door hetzelfde van de noodzakelijkheid, der vernietiging van het Jezuitismus overtuigd worden'.⁵⁴

Niet alleen in de literatuur voor volwassenen werd op deze wijze stemming gemaakt; ook het protestants-christelijk kinderboek bleef er niet van gespeend. Een pregnant voorbeeld is een passage uit het in 1863 verschenen en meermalen herdrukte historieboek *In Leiden en Vlaanderen* van Eduard Gerdes. Een daarin figurerende jezuïet werd als volgt aanschouwelijk gemaakt:

Zijn aangezicht geelk op dat van iemand, die aan de galopperende tering stervende is, daar het niets vertoonde dan een taankleurig vel, heel strak over eenige bonken en beenderen getrokken. De neus was lang en havikachtig; de mond breed met zeer dunne lippen; de kin bijna vierkant en zoo boven den mageren hals vooruitstekend, alsof zij eene rots ware over een gapende afgrond. De ooren waren buitengewoon groot en hingen als een paar vleeschkleurige lappen aan de zijde van het voorhoofd.⁵⁵

Met dergelijke beschrijvingen kregen protestantse kinderen reeds vroeg een vervormd beeld van de jezuïeten ingeprint. Het is een fysionomische typering die aansluit bij de populaire anti-jezuïtische spotprenten uit die jaren, maar die haaks staat op de andere 'klassieke' anti-roomse karikatuur, namelijk die van de opgeblazen en domme (dorps-)pastoor.

In de volksmond en in verspreide verhalen werd verder ook nog gespeculeerd over de betekenissen van zogenaamde geheime tekens van de jezuïeten.⁵⁶ Zo werd de orde-afkorting S.J. – voor Societas Jesu – door niet-katholieken suggestief anders geïnterpreteerd en geïnternaliseerd. In Duitsland gaf men er bijvoorbeeld de betekenis van 'schlaue Jungen' – in Nederland was dat 'slimme jongen' – aan. Daarmee versterkte men hun imagobevestigende rol voor sluw, listig of gewiekst. Het door de jezuïeten toegeëigende trigram 'IHS', kreeg de semiotische duiding van 'Jesum Habemus Socium' (wij hebben of er is een Sociëteit van Jezus) in plaats van het gangbare 'Jhesus' of 'Jesus Hominum Salvator'.⁵⁷ Dergelijke opzettelijke attributies leidden er toe dat joodse en jezuïtische conspiratietheorieën aan elkaar verbonden raakten. Voor anderen was het namelijk een uitgemaakte zaak dat 's.j.' nergens anders voor stond dan 'sind Juden'. En daarmee kon als het ware een potentieel nog groter gevaar respectievelijk grotere angst, geformuleerd in twee verschillende taale mythenradities, worden gecreëerd. Deze interpretaties raken precies de onuitroeibare kwestie van de met de jezuïeten verbonden heimelijkheid. Immers: 'Wie waren zij eigenlijk?', zo luidde weer een andere titel van een pamflet. Zijn ze eigenlijk wel jezuïeten, zijn het geen joden die onder deze katholieke dekmantel de macht willen grijpen, zo vroeg men zich af.⁵⁸ In die tijd geruchtmakende joodse bekeringen tot het katholicisme,

zoals van Alphons Ratisbonne, versterkten dergelijke opvattingen alleen maar.⁵⁹ Het topos van 'rituele moordenaars' was daarbij regelmatig aan de hand, een thema dat in de geconstrueerde mythische contexten zowel aan de joden als aan de jezuïeten wordt toegeschreven.⁶⁰ Het centrale motief achter deze vorm van psychologische oorlogsvoering moet worden gezocht in het oogmerk om onder protestanten de 'Rome-angst' te vergroten en daarmee vanuit politiek, bestuur en bevolking tegenkrachten te genereren, teneinde verdere rooms-katholieke invloed en machtsvorming te belemmeren.

Weer een andere connectie – een die vandaag de dag weer actueel blijkt te zijn – werd gelegd met de islam. De lijfspreuk van de jezuïeten, onder de afkorting AMDG – Ad Majorem Dei Gloriam; tot meerdere glorie van God – én enkele centrale leeropvattingen van de orde waren volgens de Franse antiklerikaal Charbonnel direct door de jezuïeten aan de *Koran* ontleend. Beide groepen billijken moord om politieke redenen en hebben slechts de vestiging van een theocratie voor ogen, aldus de auteur. Zoals de moslims 'onder de schijn van een godvruchtig leven' voortdurend actief werken aan een staatkundige samenwerking, zo fungeerde ook de 'SJ' als geheim genootschap met uiteindelijk een staatkundig doel.⁶¹ Door die gedeelde basis zouden beide religieuze bewegingen zich in parallelle als een groeiend gevaar ontwikkelen.

Kulturkampf

Ten tijde van de Duitse *Kulturkampf* in de jaren zeventig maakte Nederland een laatste intense ervaring van anti-jezuitisme mee.⁶² Internationaal waren in 1870 de religieuze verhoudingen onder druk komen te staan vanwege het uitroepen op het Vaticaans concilie van het dogma van de pauselijke onfeilbaarheid en door, na de inname van Rome, de oprichting in Genève van een zwarte internationale. Deze had, als tegenhanger van de socialistische internationale, tot doel de paus te ondersteunen in zijn claims op de wetmatigheid van de Heilige Stoel. Tegelijk wijdde deze internationale zich aan het herstel van de invloed van de kerk op sociaal terrein door mobilisering van de katholieke massa's in Europa.⁶³ Mede tegen die achtergrond kwamen in Pruisen de kerkelijke orden en in het bijzonder de jezuïeten onder druk te staan. Ze werden in 1872 met liberale steun door Bismarck uitgewezen en vervolgens kwam er het gehele kerkelijk leven onder staatstoezicht te staan (zie afb. op p. 58).

De daadwerkelijke binnenkomst van Duitse jezuïeten en andere religieuzen en de daaruit voortvloeiende vestiging van kloosters en opleidingshuizen in Nederland, vooral in Limburg, en de sterke groei van ultramontaanse sentimenten in deze katholieke provincie, deed bij Nederlandse protestanten opnieuw

diep wantrouwen ontstaan.⁶⁴ Te meer daar ondertussen de processiekwes- tie juist in die regio weer hoog opspeelde en buitenlandse jezuïeten zich in die discussie teweer stelden met processie-apologieën.⁶⁵ Een verontrust protestant als de jurist L.E. Lenting voelde zich dan ook gedwongen om zijn nieuw verworven inzichten over deze volgende algemene katholieke samenzwering, die wederom tot doel zou hebben om zich van het staatsgezag meester te maken, publiek te maken.⁶⁶ Het zijn zo'n beetje de laatste publicaties van een eindigend publicitair dispuut en pamflettenstrijd; een ideologische strijd waarin voor het eerst ook veel spot- prenten het licht zagen, met name in liberale tijdschriften. Daarmee ontstond in Nederland een nieuw, anti-jezuïtisch beeldgenre. Vrijwel alle afbeeldingen van jezuïeten en hun veronderstelde streken werden toen gedomineerd door een stereotype karikatuur van jezuïeten zoals die in omringende landen ook gebruikelijk was: de zwartgerokte lange en onaangenaam magere jezuïet met een enorme schuithoed op het hoofd.⁶⁷ Een incorrect beeld dat in het geheel niet met de Nederlandse praktijk strookte. Binnenshuis waren jezuïeten gewoon een lange toog of soutane tot op de grond, een priesterboord en een driepuntige bonnet op het hoofd te dragen. Buitenshuis ging de pater in burgerkledij: een zwarte jas met een ronde hoge hoed.⁶⁸ Het genoemde beeldstereotiep was op Franse en Duitse voorbeelden geïnspireerd.

Anti-anti-jezuïtisme

Tegen de mythevorming rond jezuïeten is in Nederland van katholieke zijde slechts beperkt verzet gekomen. Voor zover te achterhalen is er door de jezuïeten niets direct in stelling gebracht om weerwerk te leveren.⁶⁹ Het is niet onwaar- schijnlijk dat tegen de achtergrond van de heersende grote gevoeligheden omtrent het jezuïtisme en het ultramontanisme in Nederland en daarbuiten, de zich in Nederland opnieuw vestigende jezuïeten zich terughoudend hebben opgesteld en getracht hebben om provocaties of overtredingen te voorkomen. Er zijn voor zover bekend in de negentiende eeuw geen concrete spraakmakende conflicten van anti-jezuïtische of anti-roomse aard op lokaal niveau geweest, waarbij jezuïe- ten daadwerkelijk in het geding waren, bijvoorbeeld door overtreding van het processieverbod, het houden van missies of andere religieuze thema's die de publieke ruimte raken en waarvan er zoveel in de negentiende eeuw zijn geweest.⁷⁰ Correspondentie van Roothaan lijkt die veronderstelling te bevestigen.⁷¹

Het aantal boeken en brochures, dat door middel van een historiserend exposé en/of ontkenningen een vaak even fel tegenwicht trachtte te geven, is vele malen kleiner dan die van anti-jezuïtische snit. Maar ook in die gevallen ging het meestal om vertaalde geschriften uit Duitsland, Engeland of Frankrijk. Er ver-

schen apologetische uitgaven die bestemd waren voor 'waarheidlievende landgenooten' of omdat 'men de leugen staande houdt'.⁷² De katholieke uitgever Van Rossum in Utrecht liet bijvoorbeeld ook een Engels boek vertalen met een pleidooi om voortaan *alle* gezindten – protestanten, katholieken, joden én jezuïeten – hun vrijheid te gunnen.⁷³

Weliswaar kregen de jezuïeten onverwacht nog enige bijval van de om pragmatistische redenen tot het katholicisme bekeerde Eduard Douwes Dekker. Hij was echter uiteindelijk ook maar een eenling. In een van zijn brieven leverde Multatuli kritiek op de Nederlandse protestanten die 'gewoon zyn te schelden op Jezuiten als de eeuwige voorstanders van 't kwade' en liet het volgen met zijn commentaar dat 'dat niet waar is'.⁷⁴ Later zou hij voor Idee 894 nog op dat thema terugkomen en zag de verdrijving van de jezuïeten uit Duitsland, het gevolg van de *Kultuurkamp*, als onrechtvaardig en veronderstelde dat dat verband hield met de mythen die over hen de ronde deden: 't Heeft er veel van, of men die mensen vreest', merkte hij op, de vigerende protestantse denkbeelden en gevoelens bevestigend.⁷⁵

Soms vond tegenkritiek op een meer subtiële wijze plaats, zoals in 1851 door Alberdingk Thijm. Deze belangrijke katholieke schrijver en voorvechter had in het liberale en algemeen culturele, maar onder protestanten populaire tijdschrift *Nederland* de novelle *Magdalena van Vaernewijck* gepubliceerd.⁷⁶ Hij had daarin een pater jezuïet ten tonele gevoerd. Maar dat stoorde de lezers eigenlijk niet eens zozeer, wel echter de wijze *waarop* hij was opgevoerd. Door af te wijken van het vigerende archetype dat onder protestanten leefde, had Thijm in feite verkeerd gehandeld door de jezuïeten op deze impliciete wijze in bescherming te nemen. Reagerend op de affaire stelde Thijm: 'Het woord Jezuïet maakt de verstandigste mannen half gek.' En daar zat hij voor die tijd niet ver bezijden de waarheid. Het gegeven dat hij een jezuïet had beschreven als 'een doodgoede, gemoedelijke ziel' die als voorbeeldig optrad tegen maatschappelijke misstanden en een jonge vrouw uit de prostitutie had gered, impliceerde in feite een jezuïeten-rehabilitatie die zeker niet door een katholiek in gang gezet had mogen worden.⁷⁷ De woede werd nog groter toen Thijm zijn positie ging toelichten in een apart uitgegeven brochure die geheel was toegespitst op de jezuïetenkwestie.⁷⁸ Het was duidelijk dat in het toenmalige Nederland een nuancering van het jezuïetenstereotype nog niet werd geaccepteerd, niet in literaire vorm en zeker niet van de hand van een rooms-katholiek.⁷⁹

Hoe dan ook, het ontbreken van concrete Nederlandse kwesties of conflicten met jezuïeten, afgezien van een enkel literair discours of juridische eigendoms-kwestie, betekende dat, meer nog dan in het buitenland, de weerzin tegen de orde bestreden werd onder de vlag van het collectivisme: 'de jezuïeten' of 'het jezuïtisme'. Een zelfstandig Nederlands genre van anti-jezuïtische geschriften hoefde dan ook nauwelijks te worden ontwikkeld. Tegen het licht van het

internationale karakter van de samenzweringstheorie waren de vertaalde Duitse en Franse teksten afdoende.

Het einde van de negentiende eeuw

Na de *Kulturkampf*, tegen het einde de jaren zeventig van de negentiende eeuw, waren zowel katholieken als protestanten de verbitterde polemiek en strijd over de katholieke rituelen en religieuze orden moe. De verschillende confessies hadden zich ondertussen in hun eigen zuil genesteld en voorlopig leek niemand behoefte te hebben om oude wonden open te halen en de klassieke themata rond jezuïeten en rituelen aan te snijden. De stereotyperingen waren naar de achtergrond verplaatst en daarmee leek de tijd rijp te worden voor wetenschappelijke reflectie.

Het was de Groningse hoogleraar geschiedenis P.J. Blok die het taboe op het 'j-woord' als eerste in Nederland doorbrak.⁸⁰ In zijn Groninger oratie had hij uiteengezet dat de geschiedenis van het Nederlandse volk in 'de ontwikkeling zijner maatschappelijke toestanden' moest worden bestudeerd. De betekenis van de jezuïeten en hun 'streken' en vooral de omgang daarmee in de Nederlandse samenleving, kon bij een dergelijke socio-culturele benadering aansluiten. Blok is voor zijn onderwerp waarschijnlijk geïnspireerd door de verschijning van het boek *Jesuiten-Fabeln* van de jezuïet Bernhard Duhr in 1892.⁸¹ Het was min of meer voor het eerst dat iemand op een historisch-kritische wijze trachtte de fabels en mythen rond de jezuïeten te ontmantelen, al was het dan nog van binnenuit. Het jaar daarop, in 1893, kwam de Nederlands-Hervormde Blok met iets gelijksoortigs. Op een bescheiden wijze legde hij in Nederland de basis voor een wetenschappelijke deconstructie van de jezuïetenmythologie.⁸² Hij was daar zijn tijd mee vooruit, vooral ook omdat het toen zowel voor protestantse als katholieke wetenschappers allerminst voor de hand lag om aan dit gevoelige onderwerp aandacht te besteden. Kritiek bleef dan ook niet uit. En gelijk de katholieke Thijm veertig jaar eerder, zo werd dir keer ook Blok ervan beschuldigd een jezuïetenvriend en -apologeet te zijn en probeerden zijn critici vast te houden aan de vertrouwde stereotypen van heimelijke samenzweersers en huichelachtige prelaten.⁸³ Het directe resultaat van deze discussie was wel dat de Amsterdamse uitgever De Haas brood zag in een Nederlandse uitgave van Duhrs boek. De bewerker begint zijn 'Voorbericht' dan ook met een verwijzing naar de relevantie van Blok's rede. Vervolgens verklaart hij hoe in deze uitgave voor Nederland relevante kwesties uitgebreider worden behandeld, zoals de moord op Willem van Oranje en op de zaken die in andere Nederlandse uitgaven over de jezuïeten wordt gezegd en verklaard.⁸⁴ Ook dit werk bleef niet onbestreden.⁸⁵ Deze uitgaven lijken afdoende effect te hebben gesorteerd, aangezien er sindsdien

binnen Nederland niet of nauwelijks meer vergelijkbare deconstruerende of interpreterende studies zijn verschenen, afgezien van diverse historische publicaties van een veelal lokaal karakter en geschreven door zowel ordeleden als niet confessioneel georiënteerde onderzoekers.⁸⁶

Conclusie

Aangezien de jezuïeten als orde in het negentiende-eeuwse Nederland geen grote invloed binnen de rooms-katholieke kerk en de algemene religieuze verhoudingen uitoefenden, en hun aantal en zichtbaarheid beperkt waren, betekende dat er op basis van hun aanwezigheid of feitelijke activiteiten nauwelijks aanleiding lijkt te zijn geweest voor het doen ontstaan van anti-jezuïtische krachten. Zij hebben er zelfs voor gewaakt problemen te laten ontstaan om zodoende concrete bevestigingen van een samenzweringstheorie voor Nederland te voorkomen. Dat niettemin het anti-jezuïtisme enkele krachtige hoogtepunten heeft beleefd is echter vooral voortgekomen uit de langdurig gespannen en conflictueuze relatie tussen katholieken en protestanten.

De groeiende emancipatie van de Nederlandse katholieken sinds het begin van de negentiende eeuw impliceerde tegelijk een vermindering van de protestantse dominantie. De sociopolitieke veranderingen die daarvan het gevolg waren, gaven ruimte voor de inbreng van een nieuwe Nederlandse variant van de theorieën over jezuïtische samenzweringen. In die versie werd de aantasting van het 'protestantse Nederland' beschouwd als een door de rooms-katholieke kerk vanuit het Vaticaan georkestreerde samenzwering. De hernieuwde missionair-ultramontaanse kracht van zowel de paus als de heropgerichte jezuïeten en in de praktijk de toenemende manifestatie van de Nederlandse katholieken, vormden voor protestants Nederland de bevestiging van deze theorie. De jezuïetenmythe functioneerde daarbij als een paradigma van de daarbij aan te wenden absolute kerkelijke macht en van de inzet van geheime, op hiërarchie en gehoorzaamheid gebaseerde, organisaties. Voor de operationalisering van de theorie werd een breed repertoire aan anti-jezuïtische vertogen uit het buitenland – voornamelijk Duitsland – geïmporteerd, die collectief als metaforisch weermiddel tegen de paus en zijn rooms-katholieke kerk in het algemeen fungeerden. De samenzweringstheorie en zijn samenhangende mythen geven daarmee inzicht in de geestelijke noden en angsten van die periode.

Protestants Nederland wist zich de sjablonen van het anti-jezuïtisme, en de daarmee samenhangende mythen en theorieën, als onderdelen van een bredere typologie van samenzweringstheorieën, vanuit het buitenland effectief toe te eigenen om deze vervolgens in te zetten binnen een algemenere strategie van anti-papisme en anti-roomsgezindheid. Dit alles met als doel om binnen de

eigen gelederen een breed gedragen anti-katholieke gezindheid te realiseren. De dualistische of oppositionele functie van de samenzweringstheorieën deed de tegenstellingen tussen protestanten en rooms-katholieken verder toenemen. Dit had voor de Nederlandse samenleving belangrijke consequenties. Het anti-katholicisme werd een thema dat politiek en samenleving vrijwel voortdurend beheerste en was als gevolg daarvan een van de centrale thema's binnen het verzuilingsproces. Het heeft als zodanig dat proces ook mede geïnitieerd, ontwikkeld en gestimuleerd.⁸⁷

*Peter Jan Margry, Lijnbaansgracht 293, 1017 RM Amsterdam
email: peter.jan.margry@meertens.knaw.nl*



Spotprent uit het liberale tijdschrift Uilenspiegel, 1872, waarop Bismarck de jezuïeten en 'hun' Zwarte Internationale uit Duitsland verjaagt.

Noten

* Met dank aan Paul Begheyn (Amsterdam) voor zijn commentaar.

¹ Over dit thema, maar dan gesitueerd in Frankrijk, zijn vrijwel tegelijk twee belangrijke studies verschenen: Michel Leroy, *Le Mythe Jésuite. De Béranger à Michelet* (Parijs 1992) en Geoffrey Cubitt, *The Jesuit Myth. Conspiracy Theory and Politics in Nineteenth-Century France* (Oxford 1993); zie voor de voorafgaande periode: Sabina Pavone, *Le astuzie dei Gesuiti. Le false istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII* (Rome: Salerno ed., 2000).

² Cubitt, *The Jesuit Myth* (noot 1), 2.

³ Over de geschiedenis van de orde bestaan zeer vele studies, goede zijn: D. Mitchell, *The Jesuits: a history* (London 1980), J.C.H. Aveling, *The Jesuits* (New York 1981), Heinz-Joachim Fischer, *Der heilige Kampf. Geschichte und Gegenwart der Jesuiten* (München/Zürich 1987), Jean Lacouture, *Jésuites*, 2 dln. (Parijs 1991-1992); als algemeen naslagwerk is aan te bevelen: Charles E. O'Neill & Joaquín M. Domínguez (red.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, 4 dln. (Rome/Madrid 2001).

⁴ Ook onder wetenschappers komt dit nog voor, bijvoorbeeld in het artikel 'Godsdienst is niet per se anti-modern', *NRC-Handelsblad* van 7 oktober 2003, van hoogleraar Europese geschiedenis Siep Stuurman, waarin Ignatius van Loyola een 16e-eeuwse Osama Bin Laden wordt genoemd (de laatste is overigens zelf ondertussen ook aan mythevorming onderhevig). In de afgelopen decennia lijkt de conservatieve Opus Dei, eveneens een zelfstandige prelatuur bij het Vaticaan, de rol van de jezuïeten min of meer te hebben overgenomen.

⁵ Onder mythe versta ik in dit verband een (grooten-)deels ongefundeerde en deels opzettelijk in het leven geroepen voorstelling of beeld van de jezuïeten en hun werkzaamheid, welke door bepaalde groepen in de samenleving voor waar wordt gehouden en als instrument ten behoeve van bepaalde doeleinden wordt ingezet. Vgl. Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques* (Parijs 1986) 13-14, die wijst op de verklarende en ordenende aspecten van politieke mythes die een functie vervullen bij het begrijpen van de 'chaos' van het tijdsgewricht en de daarmee samenhangende functie van (politieke) mobilisering. Zie over de betekenis van de jezuïetenmythe in Frankrijk: Leroy, *Le Mythe Jésuite* (noot 1), 386-386 en over de samenzweringstheorieën: Cubitt, *The Jesuit Myth* (noot 1), 1-18, 295-314.

⁶ Hoogstbelangrijke bewijsgronden, dat de Cholera Morbus door de jezuïeten in Europa gebragt is, door hen geleid, en tot hunne oogmerken aangewend wordt (Amsterdam 1832); vertaling van *Höchstwichtige Aufschlüsse, dass die Cholera Morbus von den Jesuiten nach Europa gebracht, von ihnen geleitet und zu ihren Zwecken benutzt wird* (Leipzig 1832).

⁷ Een van de veelvuldig opduikende mythen was dat het Ignatius van Loyola de orde zou hebben gesticht 'tot uitroeiing van het Protestantisme', vgl.: Bernhard Duhr, *Jezuïeten-Gruwelen* (Amsterdam 1900) 11-24.

⁸ Naar het anonieme, uit het Duits vertaalde, boek *Jezuïeten en Jezuïetenstreken* (Amsterdam 1853); een halve eeuw later zou nog een anonieme brochure onder een vergelijkbare titel verschijnen: *Jezuïetenstreken van Paul* (Amsterdam: R.K. Gilde van de Klare Waarheid, ca. 1920), hierin wordt het anti-jezuïtisme van de uitgetreden Duitse jezuïet Paul von Hoensbroech bestreden.

⁹ Vgl. Duhr, *Jezuïeten-Gruwelen* (noot 7), 255-272 (doel), 289-301 (bloedbad Thorn).

¹⁰ Het gebruik van dit begrip als schimpnaam dateert al van vóór de oprichting van de orde zelf, zie [J. Daniels], 'De naam Jezuïet', *Studiën. Godsdienst, wetenschap, letteren* 79 (1913) 443-451. De moderne overdrachtelijke betekenis van een jezuïet is nog steeds die van iemand met geheime bedoelingen, een bedrieger of intrigant, vgl. *Woordenboek der Nederlandsche Taal*, dl. 7 (Den Haag/Leiden 1926) k. 289, 291; *Van Dale Groot woordenboek der Nederlandse Taal* (Utrecht/Antwerpen 1999) 1500.

¹¹ Cubitt, *The Jesuit Myth* (noot 1), 13.

¹² Zie over dit thema: O'Neill & Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (noot 3) dl. 1, 178-189; László Polgár, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*, dl. 1 (Rome 1981) 529-556 (écrits polémiques); René Remond, *L'Anti-cléricalisme en France de 1815 à nos jours* (Parijs 1976); Dominique Avon & Philippe Rocher, *Les jésuites et la société française XIXe-XXe siècles* (Toulouse 2000) 41-48.

¹³ Zie voor jezuïetenliteratuur over Nederland: Paul Begheyn, *Gids voor de geschiedenis van de jezuïeten in Nederland 1850-2000* (Nijmegen 2002); zie verder de algemene werken: F. van Hoeck, *Schets van de geschiedenis der Jezuïeten in Nederland* (Nijmegen 1940); Paul Dirkse (red.), *Jezuïeten in Nederland* (Utrecht 1991); *De Jezuïeten in de Nederlanden en het prinsbisdom Luik (1542-1773). Catalogus van de tentoonstelling* (Brussel 1991).

¹⁴ Zie over het 19e-eeuwse antipapisme in Nederland o.m.: Anton van de Sande, 'Decadente monniken en nonnen. Aard en functie van een antipapistisch motief (ca. 1500-1853)' in: M. Monteiro e.a. (red.), *De dynamiek van religie en cultuur. Geschiedenis van het Nederlands katholicisme* (Kampen 1993) 239-260; Paul Begheyn, 'Positieve en negatieve beeldvorming omtrent de jezuïeten in Nederland' in: Dirkse, *Jezuïeten in Nederland* (noot 13), 19-29; André de Bruin, 'Antipapisme bij protestanten in de negentiende eeuw: een proeve' in: Hans Righart (red.), *De zachte kant van de politiek. Opstellen over politieke cultuur* (Den Haag 1990) 69-87; J. van Zutem, 'Tegen de teloorgang van de protestantse natie. Enkele opmerkingen over de relatie tussen Groen van Prinsterer en de antipapistische stromingen en netwerken rond het midden van de negentiende eeuw', *Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme na 1800* 6 (1998) 128-151.

¹⁵ Zie bijvoorbeeld het pamflet: *Raadgevingen van Satan aan de door de heeren Michelet en Quinet in het naauw gebrachte Jesuiten, met eene voorrede van Beëlzebuth* (Rotterdam 1845).

¹⁶ Girardet, *Mythes et mythologies politiques* (noot 5), passim.

¹⁷ Nederlandse canon van de ernstigste 'streken': in: *Jezuïetenstreken van Paul* (noot 8), 12-15.

¹⁸ Van de Sande, 'Decadente monniken en nonnen' (noot 14), 245-247.

¹⁹ Bijv. F.S. Ammann, *De minnarijen van pater J. Marrel van het Gezelschap van Jezus, enz.* (Amsterdam 1845).

²⁰ Leroy, *Le mythe jésuite* (noot 1), 235-257; Natalie Isser, *Antisemitism during the French Second Empire* (New York 1991); Norman Cohn, *Warrant for genocide. The myth of the Jewish world conspiracy and the 'Protocols of the Elders of Zion'* (London 1996); Hyam Maccoby, *Judas Iscariot and the myth of Jewish evil* (London 1992); J.R. von Bieberstein, 'Jüdischer Bolschewismus': *Mythos und Realität* (Dresden 2002); Anton van de Sande, 'Antimaçonisme bij katholieken en protestanten in de negentiende eeuw' in: Anton van de Sande & Joost Rosendaal (red.), *'Een stille leerschool van deugd en goede zeden'. Vrijmetselarij in Nederland in de 18e en 19e eeuw* (Hilversum 1995) 137-155, zie ook het pamflet: G. Friederich, *De Vrijmetselarij en de Jezuïtisch-hierarchische propaganda* (Amsterdam 1839). Binnen nationaal-socialistische kringen golden deze groeperingen nog als een drieëenheid van het ultieme kwaad: J. van Roessel, *De Duivelsche Drieëenheid* (Soest: 'Zonneveld', 1938; 2e verm. dr. 1940).

²¹ Leroy, *Le mythe jésuite* (noot 1), 13-64.

²² Leroy, *Le mythe jésuite* (noot 1), 368-396.

²³ Cubitt, *The Jesuit Myth* (noot 1), 295-314.

²⁴ Dit was alleen het geval voor Amsterdam (Krijtberg), Culemborg en Nijmegen. Er was grote onbekendheid ten aanzien van het aantal jezuïeten in Nederland; dit had ook met hun zeer voorzichtige gedrag te maken, met onder meer het gebruik van schuilnamen voor persoon en plaats, zie: Van Hoeck, *Schets van de geschiedenis der Jezuïeten* (noot 13), 395. In 1814 waren er drie (1 in elke statie), omstreeks 1830 circa 30 en in 1850 103, van wie 48 priesters, zie *Catalogus Sociorum et officiorum V. Prov. Neerlandicae Societatis Jesu, ineunte anno MDCCCL* (Den Haag 1850); het

aantal in Nederland werkzame jezuïeten nam na het einde jaren vijftig van de 19e eeuw verder geleidelijk toe tot ruim 500 in 1900.

²⁵ De Koning baseerde de wens tot verwijdering op niet-afgeschafte wetten uit de Franse tijd, m.n. het Décret Impérial van 3 januari 1812, 'portant suppression des corporations religieuses et des religieuses et des ordres monastiques'.

²⁶ Het betreft twee kabinetstukken dd. 14 juni 1825 en 6 februari 1826, zie: J. Kleijntjens, 'Jezuïetenvrees', *Haarlemsche Bijdragen* 51 (1934) 426.

²⁷ W. de Clercq, *Korte geschiedenis van de orde der Jezuïeten, en onderzoek in hoeverre hun bestaan eenen voor- of nadeeligen invloed gehad heeft op godsdienst, menschengeluk en beschaving* (z.p. ca. 1823); Ernst Friedmann, *De Jezuïeten en hun gedrag jegens geestelijke en wereldlijke regenten, uit hunne eigene werken en die der geloofwaardigste geschied-schrijvers opgemaakt* (Amsterdam 1826).

²⁸ Zie over hem: O'Neill & Domínguez, *Diccionario historico de la Compañía de Jesús* (noot 3) dl. 2, 1665-1671 (lemma van M. Chappin); C.J. Ligthart, *De Nederlandse jezuïetengeneraal Jan Philip Roothaan. Een antwoord op de vraag: 'Wat is een jezuïet?'* (Nijmegen 1972).

²⁹ Vlg. J. Barten, 'Pater Roothaan en de herleving van het Katholicisme in Nederland', *Streven* 7 (1954) 193-205.

³⁰ Barten, 'Pater Roothaan en de herleving' (noot 29), 196.

³¹ Kleijntjens, 'Jezuïetenvrees' (noot 26), 424-425. J.A. Annegarn (Ostbevern, Münster 1794 - Braunsberg 1843) was een katholiek theoloog en kerkhistoricus die een aantal zeer populaire geschiedenisboeken had geschreven.

³² Barten, 'Pater Roothaan en de herleving' (noot 29), 196.

³³ Zie over dit thema: Peter Jan Margry, *Teedere Quaesties: religieuze rituelen in conflict. Confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19e-eeuw Nederland* (Hilversum 2000).

³⁴ H.F.J. Smeets & V.F.L.W. Cleerdin, *Bestuur en administratie der provincie Noordbrabant. Historische en administratieve bescheiden* (Den Bosch z.j.) 357-358, besluit dd. 25 februari 1836; vgl. Van Hoeck, *Scheis van de geschiedenis der Jezuïeten* (noot 13), 328.

³⁵ A.J.C. Rüter, *Rapporten van de gouverneurs in de provinciën, 1840-1849*, 3 dln. (Utrecht 1941-1950) dl. 1, 383.

³⁶ Jules Michelet & Jean L.E. Quinet, *Des Jésuites* (Paris 1843); in 1844 verscheen een vertaling: *De grondstellingen, verrigtingen en tegenwoordige woelingen van de Jezuïeten* (Amsterdam 1844); vgl. ook: Vincenzo Gioberti, *De geheime bedoelingen van de tegenwoordige Jezuïeten* (Amsterdam 1949).

³⁷ Wolfgang Schieder, *Religion und Revolution. Die Trierer Wallfahrt von 1844* (Vierow 1996).

³⁸ Vgl. Margry, *Teedere Quaesties* (noot 33), 285-289.

³⁹ Bijvoorbeeld: 'De H. Rok te Trier en het Amsterdamsch Mirakel, of wat wil Rome! En wat zullen de gevolgen zijn?', *De Protestant* 3 (1845) 372-382.

⁴⁰ Deze congregatie werd, net als andere religieuze orden, beschouwd als handlanger en kwartiermaker voor de jezuïeten in Nederland, zie: *Woorden uit den Bijbel met anti-jezuïtische en andere aantekeningen*, p. XXX.

⁴¹ J. de Bosch Kemper, *Geschiedenis van Nederland na 1830*, 5 dln. (Amsterdam 1875-1882) dl. 4, 353.

⁴² Behalve via de catalogi van de onderscheiden UB's bieden Knuttels *Catalogus van de pamfletten-verzameling berustende in de Koninklijke Bibliotheek* en het werk van C.P. Burger, *Boeken en brochures over de Rooms-katholieke kerk in 't algemeen en de orde der Jezuïeten in 't bijzonder* (Amsterdam: UBA, 1901) een goede ingang op de in Nederland beschikbare (anti-)jesuitica en (anti-)catholica.

⁴³ *Jezuïeten en Jezuïetenstreken* (noot 8), viii.

⁴⁴ T.M. Looman, *Rome en de kermis. De aflaathandel op nieuw* (Amsterdam 1851)

⁴⁵ Zie over 1853: Jurjen Vis & Wim Janse (red.), *Staf en Storm. Het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in Nederland in 1853: actie en reactie* (Hilversum 2002).

⁴⁶ Woorden uit den Bijbel met anti-jezuïtische en andere aantekeningen gevolgd door den tekst en de vertaling van het *Summarium constitutionum, quae ad spiritualem Jesuitarum institutionem pertinent en der Regulae communes Societatis Jesu* (Amsterdam 1852) XXIII-XXIV.

⁴⁷ Zie hierover Cubitt, *The Jesuit Myth* (noot 1), 299-300; Cubitt plaatst overigens dit religieuze 19e-eeuwse model tegenover het seculiere model van de 18e eeuw.

⁴⁸ Cubitt, *The Jesuit Myth* (noot 1), 300-301.

⁴⁹ Jacob van Lennep, *De pleegzoon: een verhaal*, 2 dln. (Amsterdam 1833).

⁵⁰ Eugène Sue, *Le juif errant*, 27 dln. (Parijs 1844-1845). Het boek gaat over een Franse jood die in 1682 het slachtoffer zou zijn geweest van een jezuïet die hem zag als een niet-oprechte bekeerling tot het christendom en over de jacht op het door de jood nagelaten fortuin, vgl. Leroy, *Le mythe jésuite* (noot 1), 279-312. Zie over het boek: Maria Adamowicz-Hariasz, *'Le juif errant' d'Eugène Sue. Du roman-feuilleton au roman populaire* (Lewiston 2001).

⁵¹ Eugène Sue, *De wandelende jood*, 9 dln. (Amsterdam 1844-1845); Eugène Sue, *De joodsche wandelaar*, 7 dln. (Amsterdam 1844-1845). In reactie op de vertalingen verschenen in Nederland minstens twee katholieke verdedigingsschriften: Marancourt, *Eugène Sue en de Joodsche Wandelaar, of De Wandelende Jood zoekende naar maatschappelijke kwalen: geheime politie van Eugène Sue, de bijeenkomsten, gezelschappen, maatschappijen, geheime genootschappen, de dieven, moordenaars, de geheime minnarijen van Eugène Sue, enz. enz.* (Amsterdam 1845); *Aantekeningen van den Wandelende Jood over de Jesuiten en hunnen vijanden* (Utrecht 1846).

⁵² Zie over hem: Bernt Luger, 'Johan de Vries, Student-Autheur te Leiden' in: Peter van Zonneveld (red.), *Het Bataafsch Athene. Cultuur-historische opstellen over Leiden 1800-1850* (Leiden 1988) 90-106.

⁵³ Johannes de Vries, *Der Jesuiten Prooi* (Amsterdam 1845; 2e dr.: Amsterdam 1865). Dit ruim 500 pagina's tellende boek kreeg nog in hetzelfde jaar een vervolg onder de titel *Het Jagtslot Hohenstein* (Amsterdam 1845).

⁵⁴ De Vries, *Der Jesuiten Prooi* (noot 53), IV-V.

⁵⁵ Eduard Gerdes, *In Leiden en Vlaanderen. Een verhaal uit het jaar 1600, voor jonge lieden* (Utrecht 1863) 66; het type beschrijving lijkt te zijn gebaseerd op die van pater Rodin in Sue's *Le juif errant*, vgl. Cubitt, *The Jesuit Myth* (noot 1), 285. Vgl. over Gerdes: Marjoke Rietveld-Van Wingerden, *Gedenk aan uwen Schepper in de dagen uwer jongelingschap* (Den Haag 1984) 83; met dank aan John Helsloot voor de verwijzing naar Gerdes.

⁵⁶ Vgl. Leroy, *Le mythe jésuite* (noot 1), 202-209 ('Les signes et les stigmates du jésuitisme').

⁵⁷ Teneinde al de tekens, afkortingen en toegeschreven geheimtaal te kunnen doorgronden, verscheen er ook een specifiek *Petit vocabulaire Jesuitique, rédigé par une Société de Pères de la Foi et de Dames du Sacré Coeur, dédié aux ignorantins de tous les pays* (Brussel 1827).

⁵⁸ Niet alleen werd daarbij aan joden gedacht. De geruchten deden de ronde dat de congregatie van de redemptoristen en religieuze groeperingen onder andere benamingen een voortzetting vormden van de in 1773 opgeheven Societas Jesu, vgl. Rüter, *Rapporten* (noot 35) dl. 1, 389-390; vgl. ook de suggesties dienaangaande in een artikel in het anti-katholieke tijdschrift *Wespen* 1 (1846) 235.

⁵⁹ Rüter, *Rapporten* (noot 35) dl. 1, 392. De uit Straatsburg afkomstige jood Alphons Ratisbonne bekeerde zich na een verschijning van O.L. Vrouw van de Miraculeuze Medaille op 20 januari 1842 in Rome tot de katholieke kerk.

⁶⁰ R. Po-chia Hsia, *The myth of ritual murder. Jews and magic in Reformation Germany* (New Haven 1988). Voor de jezuïeten en Nederland wordt moordenaarschap en regicide bijvoorbeeld naar voren gebracht in *De Jesuiten. Wie zij waren en wie zij zijn* (Amsterdam z.d.), waarin op p. 109 de jezuïeten aansprakelijk worden gesteld op de moord op Willem van Oranje, aangezien een jezuïet uit Trier bij wie Balthasar Gerards tevoren had gebiecht, hem daartoe zou hebben aanzet; zie ook: *Het huis van Oranje en de Jesuiten in Nederland. Eene beschouwing in de 19e eeuw*

(Haarlem 1847) 7, waar eveneens wordt gesteld dat Willem van Oranje door de jezuïeten is vermoord; voor andere belangrijke aan de jezuïeten toegeschreven moorden zie: *Jezuïeten en Jezuïetenstreken* (noot 8), 78-117.

⁶¹ Victor Charbonnel, *De islam en de jezuïeten* (Leiden 1900) 52-53, 58. De auteur was een voormalig priester en directeur van het antiklerikale weekblad *La Raison*. Hij had deze ideeën voornamelijk geput uit: H. Müller, *Les origines de la Compagnie de Jésus* (Parijs 1898); vgl. ook Duhr, *Jezuïeten-Gruwelen* (noot 7), 458-459.

⁶² Peter Jan Margry & Henk te Velde, 'Contested Rituals and the Battle for Public Space: the Netherlands' in: Christopher Clark & Wolfram Kaiser (red.), *Culture Wars: Secular-Clerical Conflict in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge 2003) 129-151, 347-350; Pieter de Coninck, 'De Kulturkampf in Nederland. Over de invloed van een Duits conflict, 1870-1880', *De Negentiende Eeuw* 27 (2003) 173-189.

⁶³ Overigens heeft deze beweging vanwege zijn radicaal-ultramontaanse oriëntatie en het gebrek aan ondersteuning vanuit het Vaticaan in Nederland nauwelijks voet aan de grond gekregen, vgl. Emiel Lamberts (red.), *The Black International 1870-1878. The Holy See and Militant Catholicism in Europe* (Brussel/Rome 2002) 386-407, 465-480.

⁶⁴ Op één na alle opleidingshuizen van de jezuïeten werden naar Nederland verplaatst, en wel in Blijenbeek (1872), Exaten (1872), Aalbeek (1879) en later ook nog in Valkenburg (1893) en 's-Heerenberg (1910). Onder invloed van Franse anti-katholieke maatregelen, arriveerden in 1881 ook Franse jezuïeten in Gemert.

⁶⁵ De relatie tussen jezuïeten en processies is met name problematisch geworden sinds het zogenaamde 'bloedbad van Thorn' van 1724. Dit bloedbad zou hebben plaatsgevonden nadat protestanten oneerbiedig waren geweest jegens een sacramentsprocessie in dit Poolse stadje. De verhalen hierover zijn in Europa wijd verbreid geraakt, vgl. Duhr, *Jezuïeten-Gruwelen* (noot 7), 289-301.

⁶⁶ L.Ed. Lenting, *Processiën* (Kuilenberg 1878).

⁶⁷ Zie Begheyn, 'Positieve en negatieve beeldvorming' (noot 14), 26-27; de anonymus van *Woorden uit den Bijbel met anti-jezuïtische en andere aantekeningen* (noot 46), XXV, spreekt over de jezuïeten als 'levendige lijken', mager en zonder gevoel of wil; voor het beeld van het tweehoofdige monster of duivel (Januskopmotief): Frans Grijzenhout, 'Janus' betrouwbaarheid. Over een beeldmotief in de politieke grafiek' in: B. Kempers (red.), *Openbaring en bedrog. De afbeelding als historische bron in de Lage Landen* (Amsterdam 1995) 125-146.

⁶⁸ Over hun (orde-)kleding in de 19e eeuw in Nederland is niet veel bekend, aan de hand van tekeningen en foto's weergegeven in Paul Begheyn & Heimerick Tromp, *Katwijk 1831-1981* (Zeist: eigen beheer, 1981), kan de kledingpraktijk enigszins worden bepaald.

⁶⁹ Vgl. Cubitt, *The Jesuit Myth* (noot 1), 9; ook in Frankrijk hebben de jezuïeten alle vijandigheid gelaten over zich laten komen.

⁷⁰ Uit mijn onderzoek naar overtredingen van het processieverbod c.a. van 1848 en 1853 en voorafgaande regelgeving zijn mij geen gevallen bekend waarin jezuïeten een rol hebben gespeeld. Van Hoeck, *Schets van de geschiedenis der Jezuïeten* (noot 13), 300-310 noemt slechts enkele gevallen van (juridisch-financiële) problemen met protestanten of socialisten bij de aankoop van kerkgebouwen door de jezuïeten. Verder is mij alleen de kwestie over de uitdeling van gewijd brood tegen de cholera, in 1832 in Culemborg, bekend.

⁷¹ Barten, 'Pater Roothaan en de herleving' (noot 29), 199-202, in verschillende kwesties raadde Roothaan af om de jezuïeten daarbij te betrekken of te noemen (bijv. herstel hiërarchie) met het oog op de gespannen situatie tussen katholieken en protestanten (en liberalen).

⁷² [X.] de Ravignan [en vertaald door Theodorus Brouwer], *Over het bestaan en het instituut der Jesuiten* (Arnhem 1844); *De Jezuïeten voor de vierschaar, naar het Fransch* (Nijmegen 1845); Christopher van Beaumont [en door Rodolph Willemsen vertaald en vermeerderd], *De kerk, haar gezag,*

hare gestichten, en de order der jesuiten verdedigd tegen de aanvallen en lasterijen hunner vijanden (Rotterdam: In des vertalers boekhandel, 1846).

⁷³ Aanteekeningen van den Wandelende Jood over de Jesuiten en hunne vijanden (Utrecht 1846) 113

⁷⁴ Multatuli, *Volledige Werken*, dl. 11 (Amsterdam 1977) 176, brief aan Mimi, 27/28 juli 1863.

⁷⁵ Multatuli, *Volledige Werken*, dl. 4 (Amsterdam 1973) 710, noot bij Idee 894.

⁷⁶ In: *Nederland* (1851), 1, 161-232.

⁷⁷ Zie over deze affaire: Michel van der Plas, *Vader Thijm, Biografie van een koopman-schrijver* (Amsterdam 1995) 173-180.

⁷⁸ J.A. Alberdingk Thijm, *De Jesuiten. Een woord van toelichting* (Amsterdam 1851), een geschrift dat hij in de tweede oplage nog aanmerkelijk uitbreidde; en de reactie van predikant Chonia [= J.C. Kinderman], *De Jesuiten. Een woord van toelichting door J.A. Alberdingk Thijm* (Doetinchem 1851).

⁷⁹ De tekst werd gezien als een regelrechte apologie, waarvan Thijm zich zou hebben moeten onthouden en die in samenhang zou staan met andere antiprotestantse publicaties uit die jaren, zie: *Woorden uit den Bijbel met anti-jezuïtische en andere aantekeningen* (noot 46), V, XVIII-XIX.

⁸⁰ Zie over Blok het lemma van A.Th. van Deursen in: *Biografisch Woordenboek van Nederland*, dl. 1 (Den Haag, 1979) k. 56-58; Blok (1855-1929) was vanaf 1884 hoogleraar Geschiedenis in Groningen en was dat vanaf 1894 in Leiden.

⁸¹ Bernhard Duhr, *Jesuiten-Fabeln* (Freiburg i.B. 1892); zijn Franse evenknie was G. Brou, *Les Jésuites de la légende*, 2 dln. (Parijs 1906-1907).

⁸² P.J. Blok, *De Jezuïeten. Eene rede* (Groningen 1893).

⁸³ M.A.N. Rovers, *Een woord naar aanleiding van Dr. Blok's rede over 'De Jezuïeten'* (Utrecht 1893).

⁸⁴ Bernhard Duhr [& voor Nederland bewerkt door A.B. de B.], *Jezuïeten-Gruwelen. Een bijdrage tot de geschiedenis der beschaving* (Amsterdam 1900); het is tot op heden niet gelukt de identiteit van de bewerker te achterhalen; hij was naar eigen zeggen geen jezuïet, vgl. *ibidem*, p. 464.

⁸⁵ W. Zuidema, *Jezuïeten-Rechtvaardiging. De 'Jezuïeten-Gruwelen' van A.B. de B. getoetst aan de geschiedenis* (Utrecht 1900).

⁸⁶ Zie Begheyn, *Gids voor de geschiedenis* (noot 13), passim.

⁸⁷ Zie voor een nadere uitwerking van deze these: Margry, *Teedere Quaesties* (noot 33), 372-391.