

BOEKBESPREKINGEN

Norbert Frei, *De Führerstaat. De nationaal-socialistische heerschappij, 1933-1945*, Het Spectrum, Utrecht 1995, vert. Frits Oomers (*Der Führerstaat* [München 1987]), ISBN 90-274-4508-7, 288 blz., f 39.90; Daniel Jonah Goldhagen, *Hitlers gewillige beulen*, Van Reemst, Houten 1996, vert. Jan Bos e.a. (*Hitler's willing executioners: ordinary Germans and the Holocaust* [New York en Toronto 1996]) ISBN 90-410-9014-2, ill., 593 blz., f 65,-.

Wanneer iemand nog een boek over nazi-Duitsland durft te schrijven, zal hij moeten rechtvaardigen wat zijn werk toevoegt aan de reeds bestaande interpretaties. De historicus Norbert Frei en de politicoloog Daniel Jonah Goldhagen laten beiden inderdaad niet na te beklemtonen dat hun boeken iets nieuws te bieden hebben. Frei is van mening dat in de reeds bestaande geschiedschrijving de nadruk teveel ligt op de gruwelijke eindfase van het nazi-regime, waardoor historici de periode die daaraan voorafging, niet in het juiste perspectief zien. Hij stelt zich ten doel de ontwikkeling van de structuren - van NSDAP, SS, Gestapo, werkkampen en vernietigingskampen - te beschrijven 'vanuit de tijd zelf', door onze kennis van de slotfase uit te schakelen. Hij wijst erop dat het toeval een belangrijke rol heeft gespeeld in de geschiedenis van het Derde Rijk; de geschiedenis had ook anders kunnen verlopen. Toen Hitler in 1933 de verkiezingen gewonnen had, was het nog geen uitgemaakte zaak dat hij aan de macht zou blijven. Veel politici hoopten dat Hitler alras van het toneel zou verdwijnen. Frei schrijft: "In het begin dacht men nog dat men Hitler binnen twee maanden in een hoek zou drukken en 'fijnstampen' (von Hindenburg)".

Goldhagen hanteert een uitgangspunt dat lijnrecht tegenover dat van Frei staat. Hij meent dat historici de misdaden van duizenden gewone Duitsers nooit voldoende hebben belicht. Inzicht in de beweegredenen van de uitvoerders van het beulswerk kan antwoord geven op de vraag hoe de holocaust ooit heeft kunnen plaatsvinden. Goldhagen verdiepte zich daarom in de geschiedenis van de politiebataljons in Polen en in de dodenmarsen, die aan het eind van de oorlog veelvuldig voorkwamen. Absoluut geen toeval, aldus Goldhagen, dat 'de Duitsers' de joden afslachtten: de kiem van hun daden lag in hun antisemitisme. Dit had zich in de negentiende eeuw ontwikkeld en een specifiek Duits karakter gekregen. Dit nieuwe antisemitisme verschilde van het antisemitisme in andere landen door de 'eliminatie-gedachte', die er een wezenlijk kenmerk van was. "De neiging om de meest radicale vorm van eliminatie te overwegen en voor te stellen, namelijk uitroeiing, was al sterk aanwezig en vaak verwoord. [...] Het blijkt dat er sprake was van een grotere continuïteit en alomtegenwoordigheid [van het antisemitisme; A.B.] binnen de Duitse samenleving van de moderne tijd dan anderen steeds hebben beweerd."

Frei hecht aan de vraag hoe het mogelijk was dat zoveel Duitsers - direct of indirect - betrokken waren bij de gruweldaden, veel minder belang dan Goldhagen. Toch geeft ook Frei een verklaring. Hij ziet de "geleidelijke vernietiging van de humanitaire levenshouding verankerd in het ontstaan van de moderne

industriële samenleving: [...] de barbarij droeg het gewaad van de moderniteit". De wijze waarop Frei deze kwestie - zo brandend voor Goldhagen - aan de orde stelt, is kenmerkend voor Frei's gehele boek: hij legt nuchter en afstandelijk de feiten op tafel. In dit geval zo nuchter, dat zijn verklaring een veel te abstract karakter heeft. De stap van massamoorden in Polen, waarbij - in Goldhagens woorden - het bloed op de uniforms van de leden van de politiebataljons spatte, naar het ontstaan van de moderne industriële samenleving, is wel heel erg groot. De *Führerstaat* is alleen interessant voor wie op zoek is naar een goed leesbare inleiding in de geschiedenis van het Derde Rijk. Het boek bevat geen wezenlijk nieuwe informatie. Ook is de rechtvaardiging van het boek te mager. Natuurlijk had de geschiedenis anders kunnen verlopen, maar wie wordt daar iets wijzer van? De bewering "als men zich voorstelt dat Hitler in 1938 slachtoffer was geworden van een aanslag, moet men wel tot het inzicht komen dat de feitelijke ontwikkeling heel goed anders had kunnen zijn" is te simplistisch om de basis van een waarlijk nieuwe invalshoek te kunnen zijn.

In tegenstelling tot Frei heeft Goldhagen wél een nieuwe kijk op de geschiedenis van het Derde Rijk. Er heeft tot nu toe een groot taboe op de geschiedenis van de 'gewone Duitser als dader' gerust. Tot nu toe hebben nog slechts weinig historici openlijk onderkend dat ook gewone Duitsers achter hun daden stonden vanuit het geloof dat joden gevaarlijke *Untermenschen* waren, die uitgeroeid moesten worden. Van de kopstukken van het nazisme was reeds bekend dat zij een dergelijke mentaliteit hadden. Maar dat duizenden 'gewone Duitsers' er plezier in hadden, joden te vernederen en te vermoorden, mag niet hardop worden uitgesproken. De essentiële boodschap van Goldhagens boek luidt: "Het uitroeien van Duitslands doodsvijanden werd uitgevoerd door Duitsers die dat wilden doen."

De manier waarop Goldhagen deze boodschap aan de man probeert te brengen, is echter griezelig stuitend. Hij bedient zich van doorzichtige retorische trucs en zijn boek wemelt van de onjuiste redeneringen. Goldhagen heeft gelijk wanneer hij zegt dat de leden van de politiebataljons een zeker genoeg schepden in hun daden. De foto's en het overige bewijsmateriaal spreken boekdelen. Maar het is kwalijk dat hij niet aan de orde stelt welk percentage van de Duitse bevolking daadwerkelijk betrokken was bij het beulswerk. Iemand die zoveel ophef maakt over zijn omvangrijke onderzoek van tot nog toe bijna onontgonnen archiefmateriaal, zou toch zeker een schatting kunnen maken. Die ophef is bovendien overdreven: in 1992 besteedde Christopher Browning in zijn *Ordinary men* reeds uitgebreid aandacht aan de rol van de politiebataljons bij de gruweldaden in Polen.

Goldhagens redentie wordt een *self-fulfilling prophecy*: hij toont eerst aan dat de samenstelling van de politiebataljons die hij onderzocht heeft, representatief was voor de Duitse bevolking. Dat baseert hij op het feit dat in die bataljons nauwelijks SS'ers dienden (bij wie de schuld voor de massamoorden traditioneel terecht komt), maar voornamelijk mannen die afgekeurd waren voor de dienstplicht of te oud waren voor het leger: 'gewone Duitsers' dus. Het is echter de vraag of elke 'niet-SS'er' zomaar een 'gewone Duitser' genoemd

mag worden (om nog maar te zwijgen van de vraag of de SS'ers geen gewone Duitsers waren!). Hoewel het derhalve discutabel is of deze politiebataljons wel een afspiegeling zijn van de gewone Duitse bevolking, is de volgende redenatie geheel uit den boze: "De samenstelling van de politiebataljons [...] betekent dat de conclusies die werden getrokken over het algemene karakter van de daden van de leden van de bataljons kan, en zelfs gegeneraliseerd móet worden *naar het Duitse volk in het algemeen*" [Goldhagens cursivering]. Overigens, dit stilistische hoogstandje staat niet op zichzelf. Het valt te betreuren dat de uitgever de verleiding niet heeft kunnen weerstaan het boek zo snel mogelijk op de markt te brengen.

De auteur valt op dezelfde wijze door de mand bij de beantwoording van de centrale vraag van zijn boek: hoe heeft de holocaust kunnen plaatsvinden? Zijn boek begint met de beschrijving van het 'eliminatie-semitisme', dat wijdverbreid onder de Duitse bevolking aanwezig was vóór Hitler aan de macht kwam. Daarna beschrijft Goldhagen de misdaden van de gewone Duitsers in de politiebataljons, de werkkampen en vernietigingskampen en tijdens de dodenmarsen. Dan volgt de vraag naar de motivatie van hun daden. Het antwoord luidt: het eliminatie-semitisme vormde het belangrijkste motief voor de genocide. Kortom, dit is een eenzijdige verklaring en cirkelredenering, die afbreuk doet aan het weinige wat de moeite waard had kunnen zijn van *Hitlers gewillige beulen*: een nieuw licht op de vraag hoe het mogelijk is dat een brave huisvader een sadistische en gevoelloze moordenaar wordt. Goldhagen had daarbij nuchter de feiten op tafel kunnen leggen. Zijn boek was een stuk dunner geworden maar zijn boodschap was dan tenminste verteerbaar geweest.

Annet Bouwers

J. Slavenburg, *Valsheid in geschrifte. De gespleten pen van de bijbelschrijvers*, Walburg Pers, Zutphen 1995, ISBN 90-6011-926-6, 165 blz., f 39,50; T. Hilberink, *Jesjoea, Paulus en de macht. Over de oorsprong van het christendom en de betekenis van de Dode-Zeerollen*, Uitgeverij Jan Smets, Alphen aan de Rijn 1995, ISBN 90-5330-157-7, 255 blz., f 39,90; J. Duquesne, *Jezus. Een reconstructie van zijn leven*, Het Spectrum, Utrecht 1995, ISBN 90-274-4637-7, 311 blz., f 39,90.

Voor wie zich wil verdiepen in de ontstaansgeschiedenis van het Nieuwe Testament is *Valsheid in geschrifte* van de historicus Jacob Slavenburg een zeer bruikbare en leesbare inleiding. Slavenburg is mede-vertaler van de bij de Egyptische plaats Nag Hammadi gevonden gnostische geschriften, waaronder zich tot voor kort onbekende vroeg-christelijke werken bevonden. Aan de hand van deze geschriften laat Slavenburg zien waarom en hoe de kerkvaders er uiteindelijk toe overgingen een selectie te maken uit de talloze evangeliën en

aan apostelen toegeschreven brieven die in de eerste eeuwen van het Christendom circuleerden, en wat de gevolgen van hun selectie zijn.

Slavenburgs boek is opgebouwd uit drie delen: 'De evangeliën die in de bijbel terecht kwamen', 'De evangeliën die niet in de bijbel terechtkwamen' en 'De selectie: de amputatie en de gevolgen'.

In het eerste deel geeft Slavenburg een heldere historiografie van de toepassing van de tekstkritische methode op de boeken van het Nieuwe Testament. De auteur toont zich verontwaardigd dat de resultaten van deze moderne wetenschappelijke bestudering van de bijbel niet bekend worden gemaakt aan het grote publiek: "Nooit heb ik van de kansel een citaat horen voorlezen uit een zogenaamde Paulus-brief waarbij de aantekening werd gemaakt dat hier met enige omzichtigheid naar geluisterd diende te worden omdat deze brief niet van Paulus maar van een veel latere volgeling afkomstig is." Slavenburg stelt zich ten doel "de kloof tussen prediking van de kansel en de wetenschap" te overbruggen. Hij richt zich tot een groot publiek, in een polemische en heldere stijl. Af en toe krijgt de auteur echter zelf iets van een preker of een schoolmeester, mede doordat hij bepaalde passages onderstreept. De lezer mag er bijvoorbeeld niet overheen lezen dat de teksten van evangeliën tijdens het kopieerproces onderling op tienduizenden plaatsen zijn gaan verschillen.

In het tweede deel van *Valsheid in geschrifte* behandelt Slavenburg de boeken die niet in de kerkelijke canon werden toegelaten: de apocriefe evangeliën en evangeliën die tot voor kort vaak alleen van naam bekend waren, maar die we nu weer kennen uit de Nag Hammadi-geschriften. Het zijn in zijn formulering "zoekgemaakte woorden van Jezus", die ons laten kennismaken met "een indringende spiritualiteit" uit de eerste eeuwen van onze jaartelling. Slavenburg neigt ernaar de boeken uit de Nag Hammadi-vondst zo vroeg mogelijk te dateren, wat die boeken ouder maakt dan de canonieke bijbelboeken. En ouder lijkt bij Slavenburg automatisch authentiek te betekenen. Hij gaat uit van de veronderstelling dat er 'zuivere oerteksten' bestaan hebben, en door vergelijking van passages uit canonieke en niet-canonieke evangeliën wil hij aantonen dat de laatste dichter bij deze oerteksten staan.

Vooraf in het derde deel openbaart zich de wel erg persoonlijke visie van Slavenburg. De zich organiserende Kerk probeerde in de massa brieven en evangeliën die in de vroeg-christelijke wereld circuleerden, echt van vals te onderscheiden: men stelde een canon op. Dit opstellen van de canon en het aanbrengen van wijzigingen en toevoegingen in de teksten tijdens het kopieerproces was - ik volg hier de terminologie van Slavenburg - weliswaar geen complot maar een organisch proces, het leidde echter tot vervalsing van het Nieuwe Testament. Slavenburg meent dat er sprake was van een conflict met aan de ene kant de gefrustreerde breinen van kerkvaders, het institutionele christendom met het gelijk van de macht, en aan de andere kant liberalen: vrije denkers, die de *underdogs* werden. Uit de woordkeuze blijkt al welke positie Slavenburg in dit conflict inneemt: *Valsheid in geschrifte* is een frontale aanval op de institutionele Kerk.

Het is Slavenburg te doen om het achterhalen van de 'authentieke boodschap' van Jezus, niet om de historische Jezus. Dit is jammer, want zo ontbreekt het de lezer aan ieder zicht op de context waarin de Nag Hammadi-geschriften zijn opgesteld, en ook ontbreekt de specifiek joodse context waarin de messiasfiguur Jezus geplaatst dient te worden.

Ton Hilberink, schrijver van *Jesjoea, Paulus en de macht*, gaat het juist wel om die joodse context. In zijn boek staat het verschil in denken over macht tussen de joodse Jezus en de hellenistische Paulus centraal. Jezus' leer zou verminkt zijn door Paulus en door de machtsstrijd die kort na Jezus' dood onstond onder diens volgelingen. Aan de ene kant stonden Jakob de Rechtvaardige - de broer van Jezus en tevens eerste bisschop van Jeruzalem - en de apostelen. Aan de andere kant stond Paulus, die Jezus nooit in levende lijve had ontmoet maar hem slechts kende uit een visioen. Jakob wist niet goed wat hij aanmoest met de fanatieke Paulus en stuurde hem, om van hem af te zijn, eropuit om te prediken onder de heidenen. Met de vernietiging van Jeruzalem door de Romeinen in 70 n. C. verdween de oorspronkelijke - joodse - christengemeenschap van Jakob en de apostelen. De door Paulus buiten Judea verspreide visie was de enige die overleefde. Deze visie was sterk gekleurd door Paulus' eigen inzichten en de hellenistische cultuur, en moest bovendien aan de Romeinen 'verkocht' worden, omdat de Romeinen alles wat joods was en naar opstandigheid rook verdacht vonden na de recente en bloedige joodse oorlogen.

Hilberink stelt zich niets minder ten doel dan het reconstrueren van de oorspronkelijke visie van Jezus. Hij volgt hiertoe twee strategieën. Ten eerste wil hij Jezus bestuderen als jood in de joodse traditie en in diens tijd. De auteur besteedt daartoe veel aandacht aan de rabbijnse traditie en aan de visies van moderne Israëlitische hoogleraren op het leven van Jezus. Het past binnen deze benadering dat hij Jezus zijn joodse naam Jesjoea teruggeeft en door het hele boek de voorkeur geeft aan joodse namen en termen boven Griekse of Latijnse.

Ten tweede veronderstelt Hilberink dat we door bestudering van de Dode-Zeerollen tot een beter begrip van de leer van Jezus kunnen komen. Hij gaat er vanuit dat de Dode-Zeerollen zijn geschreven door de joodse religieuze stroming van Essenen in Qumrân, en dat zowel Johannes de Doper als Jezus en Paulus bij de Essenen in de leer zijn geweest. Dit baseert Hilberink op overeenkomsten in uitspraken en terminologie tussen bijbelteksten en de Dode-Zeerollen, en hij acht dit bovendien min of meer vanzelfsprekend.

Hilberink leunt sterk op oudere literatuur over de Dode-Zeerollen, zoals met name *Jezus rapport* van J. Lehman uit 1971. Hij gaat helaas voorbij aan recente discussies over de schrijvers van de Dode-Zeerollen en de bewoners van Qumrân, en de vragen die hierin gesteld worden: was Qumrân een klooster of een fort? Werd het bewoond door een gesloten gemeenschap van Essenen, Zeloten of vroege Christenen? Of werden er ook buitenstaanders opgenomen, die vluchtten voor de oprukkende Romeinse legers en hun heilige boeken in veiligheid wilden brengen? Ook gaat hij voorbij aan de zogenaamde 'Groninger these' dat de Qumrân-gemeenschap een afsplitsing van de Essenen zou zijn.

Hilberink maakt vanaf 1970 als amateur studie van de Dode-Zeerollen. Hij is een niet-dogmatisch katholiek die schrijft vanuit zijn verontrusting over de ontwikkelingen in de Kerk en de wereld. Zijn interesse ligt vooral op ethisch gebied. Hilberink presenteert zijn boek als slechts een persoonlijke visie, en bescheidenheid siert de mens. Maar het doel dat de auteur zich stelt - het reconstrueren van Jezus' ethische boodschap - is minder bescheiden, vooral omdat we bij hem lezen dat zelfs de apostelen deze boodschap al niet hadden begrepen. Voeg hierbij dat Hilberinks aandacht vooral naar de Essenen uitgaat, dan hoeft het geen verbazing te wekken dat andere zaken op de achtergrond blijven. Bronnenkritiek vindt men nauwelijks, de rechtsgang rond het proces van Jezus wordt bijvoorbeeld als volledig historisch aanvaard. Ook vindt men geen aandacht voor de Nag Hammadi-teksten, en de lezer krijgt nauwelijks een beeld van de zeer verwarde tijd en wereld waarin Jezus geleefd zou hebben.

Wie meer van die joodse context wil weten, doet er goed aan *Jezus. Een reconstructie van zijn leven* van Jacques Duquesne te lezen. Dit werk heeft in Franse katholieke kringen, waar Duquesne zelf deel van uitmaakt, al heel wat discussies losgemaakt, omdat het een aantal katholieke dogma's verwerpt. Duquesne wil als een historicus schrijven. Hij vergelijkt zijn taak als biograaf met die van een restaurateur van schilderijen. Deze moet voorzichtig één voor één de oude laklagen verwijderen, maar uitkijken niet door het doek te gaan doordat hij te veel verwijderd. Dit verwijderen van 'laklagen' over het leven van Jezus doet Duquesne dan ook uiterst behoedzaam. Zijn betoog is vaak verhalend, waarbij hij de lijn van de evangelisten mild ironiserend volgt, van de geboorte van Jezus tot diens dood en opstanding. Daar waar hij weet dat hij - voor katholieken - omstreken uitspraken doet, aarzelt hij niet te vermelden dat de boeken waar hij zich op baseert de kerkelijke *imprimatur* hebben ontvangen. Toch verwerpt Duquesne de katholieke dogma's van de maagdelijkheid van Maria en de erfzonde, en wil hij niets weten van een goddelijke voorbeschikking van de dood van Jezus.

Duquesne slaagt erin om een Jezus neer te zetten die in ieder geval als *mens* geloofwaardig is. Maar hoe historisch is hij? Je krijgt de indruk dat de schrijver vaak erg zijn best moet doen om niet te veel van de historische lak van het doek te verwijderen, waardoor het hele schilderij zou verdwijnen. Hij neemt erg vaak zijn toevlucht tot de uitspraak: "de meeste historici tegenwoordig geloven wel...", en als dat ook al niet meer wil helpen tot: "serieuze historici tegenwoordig...", waarbij sceptici automatisch als niet-serieus gekwalificeerd worden. Maar hier valt nog mee te leven. Wat het boek van Duquesne echter ernstig ontsiert, is zijn partijdigheid in het conflict dat de rode draad van zijn boek vormt, namelijk de strijd tussen de arme plattelandsbevolking en de Tempel te Jeruzalem. Duquesne kiest in niet mis te verstane bewoordingen partij voor wat in die tijd heette: de *Am ha Eretz*: de heikneuters en boerenkinkels, de plattelandsbevolking waaronder Jezus zijn aanhang zocht. Ze waren arm en opstandig, en verwachtten de messias die hen van de Romeinen en hun belastingen zou verlossen. Aan de andere kant staat de Tempel: de gehelleniseerde bewoners van Jeruzalem en de priesterkaste, die meer geneigd waren tot

samenwerking met de Romeinse machthebbers. Dit maakt hen in de ogen van Duquesne tot een kliek collaborateurs met verdorven zeden. De *Am ha Eretz* noemt hij vrijheidsstrijders, en voor wie mocht denken dat het hier gaat om slordig taalgebruik: Duquesne vergelijkt de situatie in het Israël van het begin van onze jaartelling expliciet met die van Frankrijk in de Tweede Wereldoorlog. Wie werkelijk als historicus wil schrijven dient zich naar mijn idee van partijdige en anachronistische vergelijkingen te onthouden. Bovendien kan men zich afvragen of de geschiedenis niet het gelijk van de joodse 'collaborateurs' heeft bewezen. De opstanden tegen de Romeinen door fanatieke joden hebben immers slechts geleid tot de vernietiging van Jeruzalem en de diaspora van de joden.

Na lezing van deze drie boeken blijft de lezer in enige verbijstering achter. Driemaal heeft hij over een Jezus van Nazareth gelezen. Maar gaat het wel om dezelfde Jezus? Of zijn we slachtoffer van een persoonsverwisseling? Over één ding lijken de auteurs het eens. Jezus behandelde vrouwen als min of meer gelijkwaardig aan mannen, en blijkt verrassend modern. Ook lijkt men bereid aan te nemen dat Jezus getrouwd was, en waarschijnlijk met Maria Magdalena. Maar verder hebben de drie versies van Jezus weinig gemeen.

De Jezus van Slavenburg is een wijsheidsleraar, een gnosticus op zoek naar zelfkennis, wiens uitspraken passen in het literaire genre van de wijsheidsliteratuur dat zo populair was in het oude Midden-Oosten. Slavenburgs Jezus mist historische diepte. Zijn Jezus is geen joodse messias uit het begin van onze jaartelling maar een Christus, een mens die sinds zijn doop omstraald werd door "de preëxistente goddelijke Christuskracht". Een Jezus die het ongetwijfeld goed zal doen in *New Age* kringen. Hilberinks Jezus wil de gevestigde machtsorde omverwerpen en komt als geweldloze joodse revolutionair op voor de zwakkeren in de samenleving. Hij is net als Johannes de Doper en Paulus opgeleid door de Essenen van Qumrân, heeft een universele boodschap voor de mensheid en krijgt trekjes mee van mensen als Gandhi, Martin Luther King en Mandela. De Jezus van Duquesne is de gewelddadigste en de meest sectarische. Hij is leider van een wijvertakte organisatie die in opstand is tegen de wettige machthebbers en het moderne stadsleven. Van zijn volgelingen eist hij - als elke secteleider - een totale breuk met de familie. Deze Jezus past het best in de wereld van het oude Israël zoals die beschreven wordt in de *Joodse Oorlog* van Flavius Josephus. Een wereld van voortdurende opstanden, twee à drie kruisgingen per dag en hooggespannen messias-verwachtingen. Het was voor deze recensent een openbaring dat hij zich als atheïst het meest kon vinden in dit laatste katholieke beeld van Jezus.

Maar goed, als recensent heb je makkelijk praten. Probeer de waarheid maar eens in een boekje te stoppen, vooral als die zo complex is als in dit geval. De drie hier behandelde boeken zijn in ieder geval een aanrader, en vullen elkaar op essentiële punten aan. Interessante man, die Jezus. Toch eens wat meer over lezen.

Marco in 't Veldt

Reactie op Karin Tilmans' bespreking van István Bejczy, *Pape Jansland en Utopia. De verbeelding van de beschaving van middeleeuwen en renaissance* (Nijmegen 1994), *Groniek* 29 (1996) 474-476.

In haar bespreking van mijn proefschrift *Pape Jansland en Utopia* slaat Karin Tilmans de plank volledig mis. Niet alleen levert zij onheuse kritiek op het werk, maar ook geeft zij een zeer onjuiste voorstelling van de inhoud. Omdat de lezers van *Groniek* het recht hebben tenminste te weten waar de besproken boeken over gaan, wil ik graag een poging doen het een en ander recht te zetten.

Dat Tilmans begint met mijn studie 'onhistorisch' te noemen, zij haar vergeven. Mijn boek is inderdaad onhistorisch, in de zin waarin Huizinga's *Herfsttij* en Burckhardts *Kultur der Renaissance in Italien* dat ook zijn: het vertelt geen verhaal, maar werkt een beeld uit. Erger wordt het als Tilmans aan de opzet van mijn boek toekomt. Ter illustratie van mijn doelstellingen geeft zij een citaat uit mijn inleiding, waarin wordt gesteld dat het mij niet zomaar te doen is om het uitleg verschaffen bij twee teksten (de brief van Pape Jan, door Tilmans hardnekkig Priester Johannes genoemd, en de *Utopia* van Thomas More) maar om het geven van een beeld, aan de hand van beide teksten, van de beschaving van middeleeuwen en renaissance in het algemeen. Vreemd genoeg stelt Tilmans vervolgens: "De hamvraag is dus wat zijn benadering toevoegt aan onze kennis en interpretatie van beide klassiek te noemen utopische teksten." Het gaat *niet* primair om de interpretatie van beide teksten, maar om de vraag hoe uit beide teksten een beeld van middeleeuwen en renaissance kan worden afgeleid.

Hoe waardeert Tilmans mijn interpretaties dan wel? "De grote conclusie van Bejczy", stelt zij, "is dat in de *Brief van Priester Jan* de christelijke beschaving een vergelijk aangaat met haar tegendeel, terwijl in de *Utopia* de beschaving (de humanistische) haar tegendeel (de middeleeuwse) van zich af wil schudden. Dit lijkt mij een truïsme dat noch de moralistische waarde van de *Brief* noch de politiek-ironische waarde van de *Utopia* voldoende recht doet. Het voegt eigenlijk ook niets toe aan onze kennis van beide teksten: we weten dat de middeleeuwers dachten in contrasten met het eigene en de humanisten in ontkenning van het voorafgaande." Wat Tilmans hier mijn "grote conclusie" noemt, is niet mijn conclusie maar mijn basisgegevens. *Elke* cultuur, stel ik in mijn inleiding, spiegelt zich in haar tegendeel. Het gaat erom *hoe* dat gebeurt, niet *dat* het gebeurt. Ook stel ik in mijn inleiding dat de renaissance-cultuur *per definitie* een alternatief is voor de middeleeuwse beschaving. Het gaat er opnieuw om *hoe* het alternatief wordt opgeworpen, niet *dat* het gebeurt. In werkelijkheid is mijn conclusie dat de middeleeuwse cultuur streeft naar *co-existentie* met haar tegendeel, terwijl de renaissance bij wijze van alternatief streeft naar *uitsluiting* van haar (contemporaine, dus niet middeleeuwse) tegendeel. Deze conclusie zou ik niet bepaald een truïsme willen noemen. De middeleeuwse cultuur wordt doorgaans als strevend naar pluriformiteit voorgesteld, terwijl in de renaissance de culturele pluriformiteit als ideaal zou zijn

omhelsd. Mijn stelling is dat het precies andersom is: de renaissance verwerpt de pluriformiteit die in de middeleeuwen werd aanvaard en poogt als het ware Gods rijk op aarde te vestigen.

Tilmans' bewering dat ik niets toe te voegen heb aan bestaande interpretaties van beide teksten kan niet anders dan belachelijk worden genoemd. Ze is nergens op gebaseerd. Zou Tilmans op de hoogte zijn geweest van de bestaande literatuur over beide teksten, dan zou zij nooit tot haar domme uitspraak zijn gekomen. In mijn proefschrift staat duidelijk aangegeven in welk opzicht mijn interpretaties afwijken van gangbare opvattingen. Wanneer ik niets nieuws te melden zou hebben gehad, zouden mijn artikelen over de *Utopia* ook nooit zijn geplaatst in de internationale vaktijdschriften waarin ze nu aan te treffen zijn. Bijzonder ergerlijk vind ik dat Tilmans een lesje afsteekt over het ironische karakter van de *Utopia*, alsof ik daar geen rekening mee had gehouden. In mijn boek verdedig ik juist de visie dat de *Utopia* een ironisering inhoudt van de culturele idealen van het humanisme.

Nog is Tilmans' lijst met lukrake verwijten niet ten einde. Zij stelt dat ik "helaas niet beginnen" wil aan "een interpretatie van beide teksten in de eigen tijd" - en dus, concludeert zij, zal een ideeënhistoricus mijn boek teleurgesteld terzijde leggen. Waar haalt Tilmans die onzin vandaan? Nogmaals, ik verdedig de visie dat de *Utopia* de culturele idealen van het humanisme ironiseert. Is dat soms geen interpretatie van de tekst in de eigen tijd te noemen? Mijn interpretaties van de beide teksten worden bovendien besloten met hoofdstukken (I.5 en II.5) waarin ik de cultuurmodellen die ik in beide teksten blootleg, ook in andere teksten uit dezelfde periode aanwijs: teksten van Augustinus, Thomas van Aquino en een menigte canonisten en scholastici voor de brief van Pape Jan en van Cusanus, Erasmus, Vives en Vasco de Quiroga voor de *Utopia*. Context genoeg voor wie er niet buiten kan, zou ik zo denken. Wat ik inderdaad niet doe, is nagaan hoe de teksten in hun tijd gelezen zijn. Maar dat was mijn doelstelling ook niet: het ging er niet om te zien de cultuur op de teksten leverde, maar welk commentaar de teksten leverden op de cultuur. Geen oninteressant thema voor een ideeënhistoricus, lijkt mij. Maar van Tilmans mag men zich kennelijk pas ideeënhistoricus noemen als men zich met receptiegeschiedenis bezighoudt.

Liefhebbers van intellectuele geschiedenis (echte liefhebbers bedoel ik, niet het verwaterde soort dat Tilmans omhelst) kunnen wel degelijk iets van hun gading aantreffen in mijn boek, met name iets waar Tilmans geen oog voor heeft: een poging om uit de confrontatie van twee utopische teksten een geschiedbeeld af te leiden. Hoe graag zou ik mijn aanpak aan een intelligente kritiek onderworpen zien! Dat Tilmans zo'n kritiek niet heeft kunnen leveren, is jammer. Dat zij met uit de lucht gegrepen argumenten mijn boek als oninteressant voor ideeënhistorici bestempelt, is iets waarvoor zij zich zou moeten schamen.

István Bejczy (Katholieke Universiteit Nijmegen)