



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Vervolging en Vrijheid: religievervolging door de eeuwen heen

Berger, S.; Kreeft, C.; Nugteren Q.; Tuitert S.

Citation

Berger, S., & Kreeft, C. (Eds.). (2023). Vervolging en Vrijheid: religievervolging door de eeuwen heen, 38(Februari (1) Vervolging en Vrijheid. Religievervolging door de eeuwen heen), 1-111. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4196952>

Version: Publisher's Version

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4196952>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).



Het Alhambra. De adelaars zijn het blazoens van de Spaans-Germaanse koningen. Het is gegraveerd in een van de oorspronkelijk moorse tegels in het Alhambra, als een manier om macht en toe-eigening te tonen. Bron: Wikimedia Commons

Leidschrift

Vervolging en Vrijheid
Religievervolging door de eeuwen heen

Jaargang 38, nummer 1, februari 2023

Colofon

Kernredactie:

Stijn Berger
Caroline Kreeft
Quin Nugteren
Sem Tuitert

Redactie:

Dr. Carolien Stolte
Stijn Berger
Gerike Buskes
Ina-Maria Duynhouwer
Donato Finelli
Wouter Geerts
Koen Klein
Caroline Kreeft
Rajae el Morabet Belhaj
Quin Nugteren
Pim Pluk
Lot Schuyer
Sem Tuitert
Tim Verleg
Jan Verkoren

Lay-out en kaftontwerp:

Stijn Berger
Tim Verleg

Secretariaat:

Doelensteeg 16
2311 VL Leiden
071-5277205
redactie@leidschrift.nl
www.leidschrift.nl

Zet- en drukwerk:

Ridderprint B.V. Ridderkerk

Comité van Aanbeveling:

Prof. dr. C.A.P. Antunes
Dr. J. Augusteijn
Dr. M.J. Janse
Prof. dr. H.J. Paul
Prof. dr. J.S. Pollmann
Prof. dr. H. te Velde

Illustraties:

De redactie heeft getracht zoveel mogelijk bestaande auteursrechten op illustratiemateriaal te respecteren. Eventuele rechthebbenden kunnen zich wenden tot de redactie.

© 2022 Stichting Leidschrift, Leiden

Niets uit deze uitgave mag worden gereproduceerd en/of vermenigvuldigd zonder schriftelijke toestemming van de redactie.

ISSN 0923-9146. Jaargang 37, nummer 2, juni 2022

Leidschrift verschijnt drie maal per jaar. Nummers zijn verkrijgbaar in fysieke en digitale vorm via www.leidschrift.nl. Prijzen vindt u elders in dit nummer. Een jaarabonnement (2022) kost €21,- (studenten €18,-). Het abonnement kan elk gewenst moment ingaan en wordt automatisch verlengd. Opzeggingen dienen drie maanden voor het verschijnen van een nieuw nummer schriftelijk te worden ingediend.

Redactioneel	5
Tom-Eric Krijger	7
Inleiding: Thorbecke als verdediger van geloofsvervolgung?	
Mònica Colominas Aparicio	23
Religious Persecution and Fear in Muslim and Christian Spain (8th-15th c.)	
Renske Janssen	37
Waar Rook is, is vuur? Christenen onder Nero	
Joëlle Kraaijeveld	51
Vroegchristelijk anti-judaïsme? De synagoge verwoesting van Callinicum en de nasleep	
Lionel Laborie	65
Religious Persecution in Eighteenth-Century France	
Radhika Gupta	79
The Violence of Historical Revisionism in Hindutva	
Gulnaz Sibgatullina	83
The Art of (Not) Being Governed: On Religious Persecution and Freedoms in the 'Russian Empire'	
Personalia	109
Mededelingen	111



RIDDERPRINT

Dé specialist in het drukken van proefschriften

Ook voor al uw:

- Wetenschappelijke boeken
- Genealogische boeken
- Almanakken
- Jaarverslagen
- Jaarboeken
- Romans
- Poëzieboeken

Pottenbakkerstraat 15-17
2984 AX Ridderkerk

T 0180 463962
F 0180 415471

E info@ridderprint.nl
I www.ridderprint.nl

Geachte lezer,

Deze eerste editie van 2023 bevat een uiteenzetting van de verscheidende vervolgingen die plaats hebben gevonden in de afgelopen eeuwen. Deze artikelen geven een verdiepend en bovenal aanvullend perspectief op deze religieuze vervolgingen. Met name onderbelichte onderwerpen zoals de religieuze vervolging en vrijheid in het 'Russische Rijk', vervolging en angst in christelijk en islamitisch Spanje bieden een nuance op de al bestaande literatuur over deze onderwerpen. Ook de christenen onder Nero zullen worden behandeld in dit nummer. Wat duidelijk wordt uit deze artikelen is dat er nog genoeg onderwerpen zijn die als onderzoek kunnen dienen. Dit nummer wil een opstap bieden naar verder onderzoek en daarnaast deze onderbelichte onderwerpen een podium geven.

De redactie wenst u veel leesplezier toe!

Inleiding: Thorbecke als verdediger van geloofsvervolgung?

Tom-Eric Krijger

Wie hoorde dat dit nummer van *Leidschrift* over geloofsvervolgung gaat, dacht wellicht direct aan de ketterjacht van de rooms-katholieke Inquisitie in vroegmodern Spanje, de vele anti-joodse pogroms die door de tijd heen hebben plaatsgevonden, de eeuwenlange onderdrukking van de christelijke Kopten in Egypte of de recente genocides op de islamitische Oeigoeren in de Volksrepubliek China en de jezidi's door Islamitische Staat. Zal er ook maar één lezer zijn die spontaan moest denken aan Johan Rudolph Thorbecke (1798-1872), de Leidse hoogleraar Rechtsgeleerdheid die tussen 1849 en 1872 drie kabinetten leidde?

Het komt nogal contra-intuïtief voor om Thorbecke met geloofsvervolgung in verband te brengen: hij geniet immers faam als de *auctor intellectualis* van de Grondwetsherziening van 1848, die de grondlijnen van de Nederlandse liberale democratie heeft getrokken en onder meer de vrijheid van onderwijs, de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid voor kerkgenootschappen om zonder overheidsbemoeienis hun interne aangelegenheden te regelen, heeft gebracht.¹ Toch is dat precies wat de historicus Han van der Horst, bekend als opiniemaker bij Joop.nl en als auteur van diverse geschiedkundige werken voor een groot publiek, in zijn in 2008 verschenen boek *Een bijzonder land. Het grote verhaal van de vaderlandse geschiedenis* doet. Van der Horst schrijft dat Thorbecke zich '[i]n de eerste jaren van zijn professoraat [...] verdienstelijk [maakte] door de geloofsvervolgung van de afgescheidenen te verdedigen in een reeks artikelen voor de *Journal de la Haye*, een door Van Maanen gefinancierde Franstalige spreekbuis van de Nederlandse regering'.²

De genoemde Van Maanen (Cornelis Felix van Maanen, 1769-1846), was van 1807 en 1809 en opnieuw, als vertrouweling van koning Willem I (1772-1843), tussen 1815 en 1842 minister van Justitie. De 'afgescheidenen' naar wie Van der Horst verwijst, waren in 1834 en navolgende jaren

¹ Uitgebreid over Thorbecke en zijn reputatie, zie: R.A.M. Aerts, *Thorbecke wil het. Biografie van een staatsman* (Amsterdam 2018).

² J. van der Horst, *Een bijzonder land. Het grote verhaal van de vaderlandse geschiedenis* (Amsterdam 2008) 381.

uitgetreden uit de Nederlandse Hervormde Kerk (nhk), het kerkverband waarvan de wortels teruggingen tot de Tachtigjarige Oorlog (1568-1648) en waartoe zich in het midden van de negentiende eeuw zo'n 55% van de Nederlanders rekende.³

Van der Horst is zeker niet de enige die de naam van Thorbecke in één adem noemt met geloofsvervolging. In kringen van de geestelijke nazaten van de afgescheidenen, verspreid over de verschillende gereformeerde kerkverbanden die Nederland rijk is, is dat lange tijd gemeengoed geweest.⁴ Maar is dat terecht?

Bij wijze van inleiding op 'geloofsvervolging' als centraal thema van dit nummer van *Leidschrift* volgt hieronder een korte blik op Thorbecke in zijn houding tegenover de afgescheidenen en op de maatregelen die tegen hen zijn genomen. Kan Thorbecke inderdaad worden verweten dat hij geloofsvervolging heeft goedgepraat? En valt de bejegening die de afgescheidenen als groep ten deel is gevallen, überhaupt als zodanig te kwalificeren? De zoektocht naar een antwoord op die vragen dient ertoe om helder te krijgen wat *geloofsvervolging* eigenlijk is en om duidelijk te maken dat het lastig kan zijn om te beoordelen of deze specifieke vorm van repressie daadwerkelijk aan de orde is.

Definitiekwesties

Het begrip 'geloofsvervolging' wordt vandaag de dag vooral gehanteerd in de context van vluchtelingenproblematiek en komt, letterlijk als 'vervolging wegens godsdienst', voor in het door de Verenigde Naties (vn) in 1951 opgestelde Vluchtelingenverdrag. Het geldt daarin als één van de omstandigheden op grond waarvan een aardbewoner in aanmerking komt voor de status als vluchteling.⁵ Wat onder 'vervolging', 'godsdienst' of

³ Een beknopte geschiedenis van de NHK vanaf 1571 wordt geboden in: K. Blei, *De Nederlandse Hervormde Kerk* (Kampen 2000). Het getal van 55% is ontleend aan: H. Knippenberg, *De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden* (Assen/Maastricht 1992) 107. De NHK is in 2004 opgegaan in de Protestantse Kerk in Nederland.

⁴ Bijv.: H.A. Hofman, *Ledeboerianen en kruisgezindten. Een kerkhistorische studie over het ontstaan van de Gereformeerde Gemeenten (1834-1927)* (Utrecht 1977) 18-19.

⁵ *Vluchtelingenverdrag* (1951), art. 1. http://wetten.overheid.nl/BWBV0001002/1956-08-01#Verdrag_2, geraadpleegd 20 december 2022.

‘vervolging wegens godsdienst’ moet worden verstaan, is in het Vluchtelingenverdrag echter niet nader gespecificeerd. Uit andere documentatie die in vn-verband tot stand is gekomen, zoals de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (uvrm) uit 1948, het Internationaal Verdrag inzake burgerrechten en politieke rechten (ivbpr) uit 1966 en de Verklaring inzake de uitbanning van alle vormen van onverdraagzaamheid en van discriminatie op grond van godsdienst of overtuiging (Verklaring) uit 1981, valt wel af te leiden dat geloofsvervolging zich in ieder geval niet verdraagt met ieders recht op vrijheid van godsdienst. Dit recht

omvat mede [(1)] de vrijheid een zelf gekozen godsdienst of levensovertuiging te hebben of te aanvaarden, alsmede [(2)] de vrijheid hetzij alleen, hetzij met anderen, zowel in het openbaar als in zijn particuliere leven zijn godsdienst of levensovertuiging tot uiting te brengen door de eredienst, het onderhouden van de geboden en voorschriften, door praktische toepassing en het onderwijzen ervan.⁶

Niemand mag worden gedwongen om de vrijheid van godsdienstkeuze (1) op te geven en wetgeving mag de vrijheid van belijdenis (2) uitsluitend met de nodige terughoudendheid beperken om de openbare veiligheid, de publieke orde, de volksgezondheid, de publieke moraal of de fundamentele rechten en vrijheden van anderen te waarborgen.⁷

In 1993 heeft het Mensenrechtencomité van de vn toegelicht dat de termen ‘godsdienst’ en ‘levensovertuiging’ in artikel 18 van het ivbpr – en daarmee indirect eveneens in het beknoptere, maar gelijkkluidende artikel 18 van de uvrn en in het vrijwel woordelijk overeenkomende artikel 1 van de Verklaring van 1981 – ‘breed’ moeten worden opgevat en de betekenis in zich dragen van ‘theïstische, non-theïstische en atheïstische overtuigingen’, die

⁶ IVBPR (1966), art. 18. [Http://wetten.overheid.nl/BWBV0001017/1979-03-11#Verdrag_2](http://wetten.overheid.nl/BWBV0001017/1979-03-11#Verdrag_2), geraadpleegd 20 december 2022. Zie ook: UVRN (1948), art. 18. [Http://wetten.overheid.nl/BWBV0001008/1948-12-10#Verdrag_2](http://wetten.overheid.nl/BWBV0001008/1948-12-10#Verdrag_2), geraadpleegd 20 december 2022. Van de Verklaring van 1981 is geen door de rijksoverheid vastgestelde Nederlandse tekst voorhanden. Zie daarom: *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief (Declaration)* (1981), art.1.[Http://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-all-forms-intolerance-and-discrimination](http://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-all-forms-intolerance-and-discrimination), geraadpleegd 20 december 2022.

⁷ IVBPR (1966), art. 18; *Declaration* (1981), art. 1.

niet noodzakelijkerwijs ‘traditioneel’ of ‘geïnstitutionaliseerd’ hoeven te zijn. De omstandigheid dat een godsdienst of levensovertuiging ‘recentelijk’ is ontstaan of door de meerderheid in een samenleving met ‘vijandigheid’ tegemoet wordt getreden, mag op zichzelf nooit een reden zijn om het recht op vrijheid van godsdienst met voeten te treden.⁸

Wanneer dient schending van de vrijheid van godsdienst als een door de vn erkend mensenrecht nu te worden aangemerkt als *vervolg*ing? Pogingen om de lidstaten van de vn een eenduidige definitie van dit begrip te laten aanvaarden, zijn op niets uitgelopen. In 1979 en 1992 heeft het Bureau van de Hoge Commissaris van de Verenigde Naties voor de Vluchtelingen (unhcr) wel verklaard dat van vervolging ‘altijd’ sprake is wanneer iemand wordt bedreigd met de dood of vrijheidsberoving op grond van het hebben van een bepaalde geloofsovertuiging. Vervolging gaat ‘normaal gesproken’ uit van overheidsinstanties, maar kan eveneens aan de orde zijn wanneer ‘grote delen’ van de bevolking in een samenleving godsdienstige minderheden in die samenleving ‘ernstig discrimineren’ of anderszins blootstellen aan ‘kwetsende handelingen’ en burgerlijke autoriteiten nalaten daartegen op te treden.⁹

Op internationaal niveau wordt alleen een begripsbepaling van ‘vervolging’ geboden in het in 1998 opgestelde Statuut van Rome inzake het Internationaal Strafhof, dat op dit moment (begin 2023) door 123 lidstaten van de vn is geratificeerd of aanvaard. Waar de unhcr in zijn interpretatie van ‘vervolging’ de nadruk legt op (de dreiging met) verbaal en fysiek geweld en de betrokkenheid van gezagsdragers, wordt in het Statuut van Rome in

⁸ Letterlijk: ‘broadly construed’, ‘theistic, non-theistic and atheistic beliefs’, ‘traditional religions’, ‘institutional characteristics or practices’, ‘newly established’, ‘subject of hostility’. Geciteerd in: H.G. Kippenberg, *Regulating Freedom of Religion. From the United Nations to the European Court of Human Rights* (Newcastle upon Tyne 2021) 127. Het Mensenrechtencomité beklemtoonde bovendien dat het recht op vrijheid van godsdienst ook de vrijheid om geen enkele godsdienst aan te hangen, met zich meebrengt.

⁹ Letterlijk: ‘a threat to life or freedom on account of [...] religion [...] is always persecution’, ‘persecution is normally related to action by the authorities of a country’, ‘sizeable fractions of the population’, ‘where serious discriminatory or other offensive acts are committed by the local populace, they can be considered as persecution if they are knowingly tolerated by the authorities, or if the authorities refuse, or prove unable, to offer effective protection’. *Handbook on Procedures and Criteria for Determining Refugee Status under the 1951 Convention and the 1967 Protocol relating to the Status of Refugees* (1979/1992), §51, §65. [Http://www.unhcr.org/4d93528a9.pdf](http://www.unhcr.org/4d93528a9.pdf), geraadpleegd 21 december 2022.

algemenere termen gesproken over 'het opzettelijk en in ernstige mate ontnemen van fundamentele rechten in strijd met het internationaal recht op grond van de identiteit van de groep of collectiviteit'.¹⁰

De politicoloog Paul Marshall, één van 's werelds toonaangevendste deskundigen op het gebied van onderzoek naar geloofsvervolging en godsdienstvrijheid,¹¹ waarschuwt ervoor belijders van een bepaalde godsdienst die aan vervolging blootstaan, per definitie als slachtoffers van *geloofsvervolging* te beschouwen. Vervolging kent vaak immers meerdere oorzaken en bestaat zelden alleen uit inbreuken op de vrijheid van godsdienst. Daar komt bij dat godsdienst als (mogelijke) factor dikwijls is verweven met andere identiteitskenmerken. Om te bepalen of het etiket 'geloofsvervolging' op zijn plaats is of niet, moet volgens Marshall dan ook de vraag gesteld worden of individuen en groepen die onder wetsongelijkheid, stelselmatige intimidaties of (de permanente dreiging met) geweld, gevangenschap of moord te lijden hebben, 'anders behandeld zouden zijn wanneer zij een andere geloofsovertuiging hadden gehad. Indien het antwoord "ja" is, zouden we niet specifiek van geloofsvervolging moeten spreken.'¹² Om de term 'geloofsvervolging' terecht te hanteren, moet godsdienst dus, met andere woorden, de *primaire* drijfveer zijn van degenen die tot vervolging overgaan.

Dit kan verduidelijkt worden aan de hand van twee voorbeelden. In de burgeroorlog die midden jaren 1990 in het Afrikaanse land Rwanda woedde, pleegden leden van de Hutu-stam weliswaar genocide op de in godsdienstig opzicht van hen afwijkende Tutsi's, maar die genocide was boven alles ingegeven door tribale verschillen. 'Geloofsvervolging' is als omschrijving van het lot van de Tutsi's daarom geen adequate term. Christenen die in het Interbellum in de Sovjet-Unie naar werkkampen of het hiernamaals werden gestuurd, waren daarentegen wél onderworpen aan geloofsvervolging, omdat

¹⁰ *Statuut van Rome* (1998), art. 7. http://wetten.overheid.nl/BWBV0001489/2021-12-04#Verdrag_2, geraadpleegd 21 december 2022.

¹¹ Th.F. Farr, *World of Faith and Freedom. Why International Religious Liberty is Vital to American National Security* (New York, NY 2008) 315, n. 32.

¹² Letterlijk: '[...] if the persons had other religious beliefs, they [*sic*] would they still be treated in the same way. If the answer is yes, we probably should not call it specifically religious persecution.' P. Marshall, 'Persecution of Christians in the Contemporary World', *International Bulletin of Missionary Research* 22:1 (1998) 2-8: 5.

hún lotgevallen kaderden in een overheidscampagne die specifiek tegen godsdienst *als zodanig* was gericht.¹³

De Afscheiding van 1834

In het midden van de jaren 1830, toen de voornoemde afgescheidenen zich begonnen te manifesteren, bestonden er nog geen internationale afspraken en theorievorming over (geloofs)vervolging. Toch zijn de hierboven besproken multilaterale overeenkomsten en de ‘toetssteen’ van Marshall bruikbaar om toe te passen op historische casussen. De condities waaraan een situatie dient te voldoen om, naar in de laatste driekwart eeuw op schrift gestelde criteria, als ‘vervolging’ of ‘geloofsvervolging’ gekwalificeerd te kunnen worden, zijn namelijk niet tijdgebonden. Sterker nog, overal waar machts- en religieuze verschillen in het spel zijn of waren – verschillen die al in de oudste beschavingen bestonden –, is of was de voedingsbodem voor die condities in potentie aanwezig.

De afgescheidenen – wier aantal in 1836 bij benadering 20.000 en in 1849 ongeveer 40.000 bedroeg (op een totale bevolking van zo’n drie miljoen zielen)¹⁴ – ontleen hun naam aan de Afscheiding van 1834, een vooral in de drie noordelijke provincies, Overijssel, Noordwest-Brabant en Zeeland om zich heen grijpende scheuring in de Nederlandse Hervormde Kerk. Dat kerkverband was in 1816 op instigatie van koning Willem I tot stand gekomen op de fundamenteën van de Nederduitse Gereformeerde Kerk, die ten tijde van de Nederlandse Republiek (1588-1795) een bevoorrechte positie had gehad en op calvinistische leerstellingen gefundeerd was geweest. Willem I koesterde het ideaal van een nationale eenheidskerk in zijn uit de Noordelijke en Zuidelijke Nederlanden samengestelde koninkrijk – met zichzelf aan het hoofd als ‘kerkvorst’ – en had de nhk in het leven geroepen om dat ideaal uiteindelijk te verwezenlijken. In lijn daarmee was de nhk ingericht als een ‘brede’ kerk, waarin leerstelligheid – van calvinistische of welke theologische signatuur dan ook – zou moeten ontbreken en van waaruit een verlicht, verburgerlijkt en verdraagzaam ‘algemeen’ christendom als middel tot ‘volksopvoeding’ en tot aankweking van ‘volksverbondenheid’ de

¹³ Ch.L. Tieszen, *Re-Examining Religious Persecution. Constructing a Theological Framework for Understanding Persecution* (Johannesburg/Bonn 2008) 40-41.

¹⁴ Genoemd in: E. Bos, *Soevereiniteit en religie. Godsdienstvrijheid onder de eerste Oranjevorsten* (Hilversum 2009) 361, n. 424.

samenleving moest worden ingedragen. Om haar als zodanig te laten functioneren, stond de nhk onder voogdij van een ministerie van Hervormde Eredienst, dat werd bevolkt door rijksambtenaren die in nauw overleg met de koning het kerkelijke reilen en zeilen angstvallig in de gaten hielden en probeerden te beïnvloeden.¹⁵

Daarmee was lang niet iedereen in de Hervormde Kerk ingenomen: enkele predikanten en een grotere groep kerkleden treurden over het gegeven dat de zogeheten ‘Drie Formulieren van Enigheid’, waarin de leerstellingen van de oude Nederduitse Gereformeerde Kerk waren vervat, door de koning en het eredienstministerie tot dode letters waren verklaard. Een (naar verhouding bescheiden) aantal van hen besloot zich uit frustratie daarover vanaf 1834 van de Hervormde Kerk af te scheiden. In hun eigen beleving vormden deze afgescheidenen de ware erfgenamen van de Nederduitse Gereformeerde Kerk en meenden zij om die reden aanvankelijk recht te hebben op de privileges (zoals exclusieve overheidsbescherming) die die kerk vóór 1795 had genoten.¹⁶

In plaats van bescherming ontvingen de afgescheidenen van overheidswege echter een tegenovergestelde behandeling. In 1837 somde Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876), die op dat moment als beheerder van het Koninklijk Huisarchief dicht bij de koning stond, de maatregelen op waarmee gezagsdragers op de Afscheiding reageerden. Veldwachters (politicagenten) en marechaussees kregen van hogerhand de instructie om samenkomsten van afgescheidenen te verhinderen en desnoods met geweld te beëindigen. Uit de Hervormde Kerk uitgetreden predikanten of lekenpredikers (zogeheten ‘oefenaars’) die zulke samenkomsten leidden, kregen fikse boetes opgelegd en riskeerden gevangenisstraf. Dat gold evenzeer voor hun toehoorders. Afgescheidenen die boetes niet konden voldoen – wat niet zelden het geval was, daar velen van hen tot de minvermogenden behoorden¹⁷ –, konden rekenen op confiscatie van hun bezittingen. De verkoop van die verbeurdverklaarde goederen gebeurde met

¹⁵ J. van Eijnatten en F.A. van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (Hilversum 2005) 255-257.

¹⁶ F.A. Groot, ‘Gewapende vrede. Ontwikkelingen op levensbeschouwelijk gebied’ in: Th.A.H. de Nijs en E. Beukers (red.), *Geschiedenis van Holland IIIb. 1795 tot 2000* (Hilversum 2003) 485-546: 493.

¹⁷ Zoals aangetoond in: L.H. Mulder, *Revolte der fijnen. De Afscheiding van 1834 als sociaal conflict en sociale beweging* (Meppel 1973).

opzet op zondagen, om terugkoop in eigen kring te voorkomen: afgescheidenen wilden zich op zondagen, die zij als rustdagen heiligden, immers niet inlaten met commerciële activiteiten. Degenen van wie bekend was dat zij samenkomsten van afgescheidenen bezochten of in hun huizen lieten plaatsvinden, konden daarnaast te maken krijgen met de inlegering van militairen, die zij verplicht moesten voeden zonder daarvoor ook maar enige schadeloosstelling te ontvangen. Tot slot grepen ordehandhavers veelal niet in wanneer afgescheidenen zich door tegenstanders geconfronteerd zagen met inbraak, brandstichting of mishandeling.¹⁸

Hoewel Groen van Prinsterer zich niet bij de afgescheidenen vervoegde, sympathiseerde hij wel met hun rechtzinnige geloofsbeleving. Zijn opsomming van de maatregelen tegen de afgescheidenen liet hij dan ook gepaard gaan van een aanklacht tegen diezelfde maatregelen.

De overheid stond het afgescheidenen niet toe samenkomsten te houden op grond van het toenmalige *Wetboek van Strafrecht*, dat stamde uit 1811, toen het latere Koninkrijk der Nederlanden deel uitmaakte van het Frans-napoleontische Keizerrijk. Artikel 291 van deze *Code Pénal* verbood de oprichting van ieder genootschap, bestaande uit meer dan twintig personen die zich ‘met voorwerpen van godsdienst, letterkunde, staatkunde of andere zaken bezig [wilden] houden’, zonder voorafgaande toestemming van de overheid.¹⁹ Groen beargumenteerde dat dit artikel niet van toepassing kon zijn op samenkomsten in de zin van ‘godsdienst oefeningen’ (kerkdiensten), zoals in het geval van de afgescheidenen, omdat artikel 193 van de in 1815 aangenomen Grondwet onbelemmerde ‘openbare oefening van godsdienst’ garandeerde.²⁰ Waar diezelfde Grondwet, in artikel 191, overheidsbescherming toekende aan ‘alle godsdienstige gezindheden in het koninkrijk bestaande’,²¹ waren in de optiek van Groen niet, zoals de overheid het uitlegde, uitsluitend de in 1815 bestaande kerken in *institutionele* zin, maar kerkelijke stromingen of richtingen bedoeld. Afgescheidenen en leden van het ‘Hervormd Kerkgenootschap’ wortelden *allen* in de Nederduitse Gereformeerde Kerk, vormden daarom *samen* de ‘Gereformeerde Gezindheid’ en konden dus met *evenveel* recht een beroep doen op de Grondwet. Als er al

¹⁸ G. Groen van Prinsterer, *De maatregelen tegen de afgescheidenen aan het staatsregt getoetst* (Leiden 1837) 1-2, n. 1.

¹⁹ Geciteerd in: A. Oudemans, *De Nederlandsche wetboeken, benevens de Grondwet en eenige andere wetten, besluiten en reglementen* (Groningen 1845) 792.

²⁰ Ibidem, 25.

²¹ Ibidem, 24.

overheidserkenning nodig zou zijn om als kerkgemeenschap in Nederland te bestaan, dan gold dat zeker niet voor de afgescheidenen. Inlegering of inkwartiering van soldaten, zo besloot Groen, was volgens artikel 212 van de Grondwet niet bedoeld als strafmiddel. Bovendien mocht daarbij, in overeenstemming met artikel 73 van het in 1814 van staatswege uitgevaardigde Reglement op de huisvesting der troepen, op geen enkele manier onderscheid tussen burgers worden gemaakt.²²

Thorbecke klom in september 1837 in de pen om Groen van repiek te dienen. Anders dan Groen meende, zo stelde hij, bezat artikel 291 van de *Code Pénal* nog ten volle rechtskracht en sloot het kerkdiensten allerminst uit. Artikel 193 van de Grondwet, op basis waarvan Groen het tegendeel beweerde, diende namelijk te worden gelezen *in het licht* van artikel 191. Dat laatste Grondwetsartikel had volgens Thorbecke wel degelijk betrekking op kerken als *instituten* en *alléén* op degene die in 1815, toen dat artikel werd opgesteld, bij de overheid bekend waren. Het instituut van de Nederlandse Hervormde Kerk was een jaar later *in de plaats* gekomen van dat van de Nederduitse Gereformeerde Kerk. Door eigen kerkdiensten te (willen) houden, buiten de nhk om, vormden de afgescheidenen naar de zienswijze van Thorbecke metterdaad een nieuwe kerkgemeenschap. Dat mocht uitsluitend, krachtens de *Code Pénal*, met toestemming van de overheid (die de afgescheidenen niet hadden) én, zoals in Grondwetsartikel 193 als voorwaarde werd genoemd, wanneer de openbare orde of openbare veiligheid niet in het geding was. Aan die bepaling voldeden de afgescheidenen in Thorbeckes ogen overduidelijk niet. Zij lasterden de bestuurders van de Hervormde Kerk in hun pamfletten en preken, probeerden hun aanhang te vergroten en bleven halsstarrig proberen om samenkomsten te houden. Daarom beschouwde Thorbecke het opleggen van geldboetes en gevangenisstraffen als niet meer dan terecht en het inlegeren van militairen als een geoorloofde preventieve maatregel, om te voorkomen dat afgescheidenen de openbare orde nog langer zouden verstoren.²³

²² Groen van Prinsterer, *De maatregelen*, 45-63.

²³ J.R. Thorbecke, *Kerkelijk staatsrecht* I. *Onderzoek van de brochure "De maatregelen tegen de afgescheidenen aan het staatsrecht getoetst" door mr. G. Groen van Prinsterer* ('s-Gravenhage 1837); *Kerkelijk staatsrecht* II. *Antwoord aan den heer mr. G. Groen van Prinsterer* ('s-Gravenhage 1837).

Afgescheidenen als slachtoffers van geloofsvervolging?

Thorbecke wenste de rechtmatigheid van het overheidsoptreden tegen de afgescheidenen louter te toetsen aan vigerende wetgeving en rechtspraak; hij kon Groens aanklacht niet onweersproken laten, omdat afgescheidenen in zijn ogen de rechtsorde nu eenmaal schonden. Godsdienstige zaken wilde hij niet in zijn analyse betrekken. Tegelijkertijd stak hij zijn mening over die zaken niet onder stoelen of banken. De afgescheiden geloofsgemeenschap, zo schreef Thorbecke terwijl hij haar vergeleek met een 'zieke' die haar 'leefregel [wil] opdringen aan den gezonde', 'zoekt het leven bij de dooden', 'begeert [...] hare Kerk als publieke en heerschende Kerk hersteld te zien' en 'waant het uitverkoren orgaan der Goddelijke waarheid te zijn'.²⁴ Zijn eigen oordeel over de identiteitskenmerken die de afgescheidenen zijns inziens als groep bezaten, is hier echter niet zo relevant. Om te kunnen beoordelen of Thorbecke *geloofsvervolging* heeft verdedigd, moet worden gekeken naar de motieven van de overheidspersonen die de maatregelen tegen de afgescheidenen hebben ingesteld.

Het staat buiten kijf dat die maatregelen de kwalificatie 'vervolging' verdienen. Op grond van hun herkenbare eigen identiteit als groep kregen afgescheidenen van staatswege een andere (hardvochtigere) behandeling dan andere (kerkelijke) groepen. De overheid rechtvaardigde die rechtsongelijkheid met een, op zijn zachtst gezegd, dubieuze interpretatie van wet- en regelgeving: zij bracht een nauwelijks nog gehandhaafd artikel van de *Code Pénal* in stelling en achtte de constitutionele 'gelijke bescherming' van 'alle godsdienstige gezindheden in het koninkrijk bestaande' exclusief van toepassing op de in 1815 in Nederland aanwezige kerkgenootschappen in plaats van simpelweg op alle godsdienstige overtuigingen die door Nederlandse staatsburgers werden beleden.

Net als Thorbecke gaven betrokken overheidspersonen – koning Willem I, justitieminister Van Maanen, erediensminister Frederik Willem baron van Pallandt (1772-1853) en diens secretaris Jacobus Didericus Janssen (1775-1848) – er blijk van weinig op te hebben met de calvinistische geloofsdienkeelden van de afgescheidenen. In overheidskringen kregen afgescheidenen weinig vleierende bijnamen als 'dwepers', 'fijnen' en 'dompers'.²⁵ Toch was hun orthodoxe godsdienstigheid niet de grootste steen

²⁴ Thorbecke, *Kerkelijk staatsrecht* I, 1-2.

²⁵ J. Hendriks, *De emancipatie van de gereformeerden. Sociologische bijdrage tot de verklaring van enige kenmerken van het huidige gereformeerde volksdeel* (Alphen aan den Rijn 1971) 89-91.

des aanstoets. Janssen schreef dat het een afgescheiden predikant ‘vrij[staat] zijne mystieke paleologie uit te kramen, maar het lasteren en schelden van achtingswaardige ambtgenooten in het openbaar, het razen om oproer te stichten, behoort niet tot de mystikerij, maar wel tot zedelijk wangedrag’.²⁶ Een hervormde predikant die enkele jaren vóór de Afscheiding een soortgelijke ‘mystieke paleologie’ (orthodox-calvinistische geloofsleer) had verkondigd, Dirk Molenaar (1786-1865), was aan strafvervolgung ontkomen, omdat hij, anders dan de latere afgescheidenen, had verklaard geen kerkscheuring te willen veroorzaken.²⁷ Orthodoxe leden van de Hervormde Kerk in het Zeeuws-Vlaamse Axel en het Brabantse Klundert die rond dezelfde tijd op eigen houtje náást de zondagse erediensten kerkelijke samenkomsten hielden, waren daarentegen, net als de afgescheidenen, met de *Code Pénal* en de Grondwet om de oren geslagen.²⁸

Het springende punt voor de overheid was dus dat de afgescheidenen andersgezinden beledigden, een scheuring in de nhk veroorzaakten en samenkomsten zonder toestemming belegden. Die bewilliging konden zij alleen verkrijgen wanneer zij geen landelijk kerkverband (dat kon uitgroeien tot een orthodox alternatief voor de nhk) zouden vormen en afstand zouden doen van hun claim op de kerknaam ‘gereformeerd’. Janssen was ervan overtuigd dat velen dan op hun schreden zouden terugkeren.²⁹

Met het woord ‘gereformeerd’ brachten de afgescheidenen hun identiteit namelijk tot uitdrukking: zij grepen terug op de geschiedenis en het calvinistische karakter van de Nederduitse Gereformeerde Kerk. Hun ‘scheurmakerij’ voorzagen zij van een theologische onderbouwing: door niet uitdrukkelijk op de Drie Formulieren van Enigheid gefundeerd te zijn, was de Nederlandse Hervormde Kerk niet de rechtmatige opvolgster van de Nederduitse Gereformeerde Kerk, maar een ‘nieuwe’ kerk, die vóór 1816 niet had bestaan. Door zich van de nhk af te splitsen, konden de afgescheidenen

²⁶ Geciteerd in: F.L. Bos, *Archiefstukken betreffende de Afscheiding van 1834 I* (Kampen 1939) 235.

²⁷ N.H. Bijleveld, *Voor God, volk en vaderland. De plaats van de hervormde predikant binnen de nationale eenwordingsprocessen in Nederland in de eerste helft van de negentiende eeuw* (Delft 2007) 68.

²⁸ Bos, *Soevereiniteit en religie*, 267-274.

²⁹ C. de Gast, *Afscheiding en Doleantie in het Land van Heusden en Altena. Spanningen tussen gereformeerden en samenleving in de negentiende eeuw* (Tilburg 1989) 291.

de Nederduitse Gereformeerde Kerk weer tot leven wekken.³⁰ Zij konden het ‘afgescheiden-zijn’ (hun breuk met het instituut van de nhk), met andere woorden, niet los zien van het ‘gereformeerd-zijn’ (hun orthodox-calvinistische geloofsovertuiging). Als in de Hervormde Kerk de Drie Formulieren in geloofsinhoudelijke zin normstellend waren geweest, hadden zij geen reden gehad om die kerk vaarwel te zeggen.

Hoewel alleen leerstellige calvinisten (de voornoemde hervormden in Axel en Klundert en de afgescheidenen) erop uit waren eigen diensten te houden buiten de kerkelijke structuren van de nhk om, had meer dan waarschijnlijk *iedere* groep ‘scheurmakers’ met vervolging te maken gekregen. Na de in 1830 uitgebroken Belgische Revolutie, die de definitieve mislukking van het op staatkundige en culturele eenheid van de Noordelijke en Zuidelijke Nederlanden gerichte beleid van koning Willem I markeerde, wilden de Nederlandse autoriteiten de maatschappelijke rust terugbrengen.³¹ Een scheuring in de Hervormde Kerk, waarmee óók het failliet van ’s konings *kerkelijke* eenheidspolitiek een feit werd, vormde daarvoor een obstakel. Afgescheidenen mochten in de beslotenheid van hun eigen woonhuizen geloven wat zij wilden, maar géén samenkomsten houden.³² Anders, zo luidde de vrees op overheidsniveau, kon een machtsconcentratie van oproerkraaiers ontstaan die de staatsveiligheid na de Belgische Revolutie opnieuw zou kunnen ondermijnen. Zoals Janssen meende, stonden ‘gedrogtelijke begrippen in het Godsdienstige [immers] met wanbegrippen in het Staatkundige in het allernaauwste verband’.³³ Bovendien zouden orthodoxe gelovigen die zich aan de nhk onttrokken, niet langer in aanraking komen met het programma van ‘volkseenheid’ waaraan de staat die kerk dienstbaar had gemaakt.³⁴ Als de overheid de Hervormde Kerk niet als zodanig had willen gebruiken, was een schisma voor haar minder zorgwekkend geweest.

³⁰ Zoals blijkt uit de *Akte van Afscheiding of Wederkeering*, het op 13 oktober 1834 in het Groningse Ulrum opgestelde document waarmee de Afscheiding op gang kwam. Zie: C. Augustijn e.a. (red.), *Reformatiorica. Teksten uit de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* (Zoetermeer 1996) 224-225.

³¹ A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795. Haar geschiedenis en theologie in de negentiende en twintigste eeuw* (Kampen 1974) 65.

³² Bos, *Soevereiniteit en religie*, 314-316.

³³ Nationaal Archief, 's-Gravenhage, Archief Hervormde Erediensten, inv. nr. 1974, fol. 18.

³⁴ Bijleveld, *Voor God, volk en vaderland*, 67.

Voor een beroep op de openbare orde, dat Thorbecke als rechtvaardigingsgrond van de maatregelen tegen de afgescheidenen beschouwde, bestond echter weinig aanleiding. Zoals de Hoge Raad, het hoogste rechtsprekende college in Nederland, in 1841 toegaf, hadden de afgescheidenen veel vaker onder ordeverstoringen te lijden dan zélf de hand in een verstoring van de maatschappelijke rust.³⁵

Om nu de kernvraag van Marshall te stellen: zouden de afgescheidenen anders behandeld zijn wanneer zij een andere geloofsovertuiging hadden gehad? Is het terecht om hen als slachtoffers van ‘geloofsvervolging’ te bestempelen en dus, zoals onder anderen Van der Horst doet, Thorbecke als verdediger daarvan aan te duiden? Zowel voor ‘nee’ als ‘ja’ valt iets te zeggen. Het antwoord kan enerzijds ontkennend luiden, omdat het leerstellig-calvinistische geloofsgoed van de afgescheidenen voor de overheid bij de instelling van strafmaatregelen tegen hen weliswaar een verzwarende omstandigheid vormde, maar niet absoluut beslissend was. *Doorslaggevende* factoren waren het simpele feit dát de afgescheidenen de Nederlandse Hervormde Kerk verlieten en de ‘aanmatigende’ en ‘ongehoorzame’ wijze waarop zij dat deden. Anderzijds kan Marshalls vraag evengoed een bevestigend antwoord krijgen, omdat de orthodoxie van de afgescheidenen en hun exodus uit de nhk met elkaar verweven waren en het uitgevaardigde verbod op hun toe-eigening van de kerknaam ‘gereformeerd’ hen in de kern van hun identiteit als geloofsgemeenschap raakte. Dat verbod lijkt voor de overheid vooral een stok te zijn geweest om mee te slaan, maar was tegelijkertijd geen willekeurige maatregel; iemand als Janssen wist welke gevoelswaarde de term ‘gereformeerd’ in afgescheiden kring had. In dat ene woord lag voor de afgescheidenen opgesloten wie zij als gelovigen waren.

Welk antwoord ook wordt gegeven, aan de overheidsmaatregelen tegen de afgescheidenen kwam in ieder geval spoedig een einde. Daaraan waren de volgende ontwikkelingen debet. Vanaf 1838 bleek een toenemend aantal afgescheidenen bereid de kerknaam ‘gereformeerd’ op te geven in ruil voor erkenning als afzonderlijke ‘christelijke afgescheidene gemeenten’.³⁶ Na de definitieve bezegeling van het verlies van België in 1839 vatte in regeringskringen de overtuiging post dat voortgezette repressie van de

³⁵ Bos, *Soevereiniteit en religie*, 379.

³⁶ J. van Gelderen, “‘Scheuring’ en vereniging – 1837-1869” in: W. Bakker e.a. (red.), *De Afscheiding van 1834 en haar geschiedenis* (Kampen 1984) 100-146: 113-114.

afgescheidenen de binnenlandse rust veeleer schaadde dan ten goede kwam.³⁷ Een jaar later maakte Willem I als koning plaats voor zijn zoon Willem II (1792-1849), die diens ideaal van de nhk als eenheidskerk niet deelde en afgescheidenen daarom welwillender tegemoet trad.³⁸ In anticipatie op de door hem gewenste herziening van de Grondwet kwam Thorbecke in de loop van de jaren 1840 tot de overtuiging dat de overheid zich met meer reserves ten aanzien van het kerkelijk leven zou moeten opstellen.³⁹ Aan de Grondwetsherziening die uiteindelijk in 1848 tot stand zou komen, is weliswaar zijn naam verbonden, maar de in die herziening opgenomen terugtrekking van de staat uit intern-kerkelijke aangelegenheden is toch vooral de verdienste van zijn mede-Grondwetscommissielid Dirk Donker Curtius (1792-1864) geweest.⁴⁰

Dit nummer

Wie zich een beeld vormt van ‘vervolging’, zal misschien concluderen dat de afgescheidenen er nog genadig van zijn afgekomen. Zeker, zij stonden aan strafmaatregelen bloot, maar relatief gezien gedurende een korte periode.⁴¹ En hoewel andersgelovigen hen nog lange tijd bleven stigmatiseren of zelfs boycotten,⁴² hebben afgescheidenen nooit voor hun leven hoeven te vrezen.

³⁷ Bijleveld, *Voor God, volk en vaderland*, 77.

³⁸ Bos, *Soevereiniteit en religie*, 371-373, 378-381.

³⁹ J.A. Bornewasser, ‘Thorbecke en de kerken’, *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 87 (1972) 375-395: 390-393.

⁴⁰ Bos, *Soevereiniteit en religie*, 408-409.

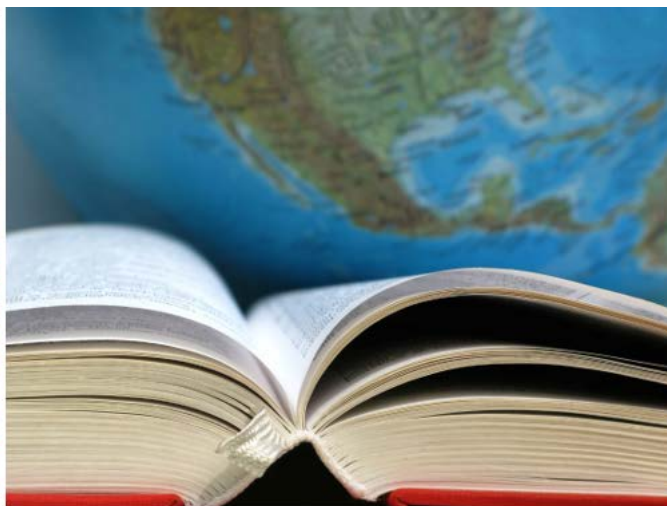
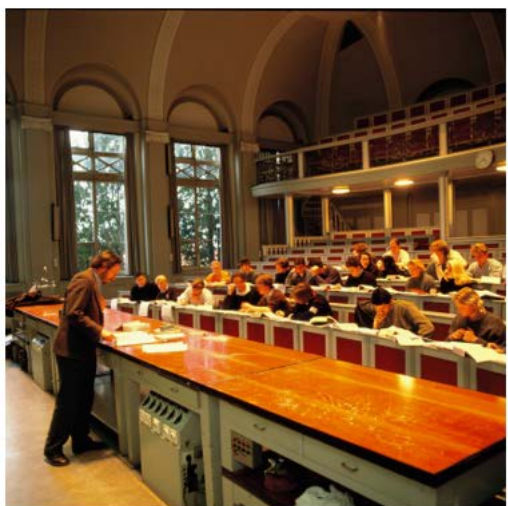
⁴¹ Het verbod op het gebruik van de naam ‘gereformeerd’ werd als laatste maatregel tegen de afgescheidenen in 1868 ingetrokken. Strafmataregelen tegen die afgescheiden gemeenten die vóór dat jaar geen overheidserkenning hadden aangevraagd (de zogeheten ‘gereformeerde gemeenten onder het kruis’), waren overigens al vanaf het midden van de jaren 1840 niet meer geëffectueerd. In 1869 verenigden de erkende christelijke afgescheidene gemeenten en het gros van de niet-erkende gereformeerde gemeenten onder het kruis zich tot de Christelijke Gereformeerde Kerk. Zie: J.C. van der Does, *Kruisgezinden en separatisten* (Franeker 1969) 141-143.

⁴² J. Vree, ‘Van separatie naar integratie. De afgescheidenen en hun kerk in de Nederlandse samenleving (1834-1892)’ in: R. Kranenburg en W. Stoker (red.), *Religies en (on)gelijkheid in een plurale samenleving* (Leuven/Apeldoorn 1995) 161-176.

Hoe anders zijn de lotgevallen (geweest) van de groepen die in de zes artikelen van dit nummer van *Leidschrift* de revue passeren.

Het openingsartikel is van de hand van Renske Janssen, die de vervolging van christenen door de Romeinse keizer Nero (37-68) in de context van een grote stadsbrand in Rome (in het jaar 64) nader onder de loep neemt. In de studentenbijdrage van Joëlle Kraaijeveld over de verwoesting van een joods gebedshuis in de Oost-Romeinse stad Callinicum (het hedendaagse Raqqa in Syrië) zijn christenen geen slachtoffers, maar juist daders. Mònica Colominas Aparicio analyseert de spanningsvolle verhoudingen tussen machthebbers en de diverse joodse, christelijke en islamitische geloofsgemeenschappen op het Iberisch schiereiland ten tijde van de *Reconquista* tussen de achtste en vijftiende eeuw. Calvinistische hugenoten en de gewelddadige overheidsrepressie waaraan zij na de intrekking van het Edict van Nantes in 1685 in Frankrijk ten prooi vielen, staan centraal in de bijdrage van Lionel Laborie. Gulnaz Sibgatullina biedt een overzicht van de lotgevallen van religieuze minderheden (vooral moslims) in Rusland vanaf de Val van Constantinopel in 1453 en de opkomst van de idee van Moskou als het ‘derde Rome’ tot heden. Tot slot behandelt Radhika Gupta de gewelddadige uitvloeisels van het ‘hindoe-nationalistische’ discours dat de afgelopen decennia in India opgang heeft gemaakt.

Marshalls vraag laat zich in de bijdragen aan dit nummer waarschijnlijk gemakkelijker beantwoorden dan in het geval van de afgescheidenen. Toch zal de lezer merken dat godsdienst als vervolgingsgrond ook in deze zes casussen sterk verweven is met allerlei andere factoren. En hoe uiteenlopend alle gevallen ook zijn, er is steeds één gemene deler: vervolging van een (godsdienstige) groep treedt op wanneer het *bestaan* van die groep door anderen in een machtiger positie wordt ervaren als een bedreiging voor de sociale orde. De voorbeelden daarvan liggen in verleden en heden voor het oprapen.



Studeren À la Carte:

Bij ons leer je de wereld kennen

Wilt u uw kennis verbreden op universitair niveau, maar wilt u niet meteen een hele studie volgen? Dan biedt Studeren à la carte u de ideale mogelijkheid!

De Faculteit der Geesteswetenschappen is uniek in haar rijkdom op het gebied van (kunst)geschiedenis, regiostudies en taal- en letterkunde. Haar expertise en aanbod beslaan niet alleen Europa maar vrijwel de hele wereld. U als à la carte-cursist, kunt tot de verbeelding sprekende kennis opdoen, die uw kijk op de wereld aanzienlijk kan verbreden.

Studeren à la carte biedt u de mogelijkheid om cursussen te volgen op een of meerdere van de volgende gebieden:

- Communicatie en educatie
- Cultuur en geschiedenis
- Gedrag en maatschappij
- Muziek, beeldende kunst en vormgeving
- Religie en filosofie
- Taalkunde

Mogelijkheden genoeg: u heeft de keuze uit ruim 200 cursussen.

Vooropleiding is niet vereist, maar kennis op VWO-niveau en een goede leesvaardigheid in het Engels zijn wenselijk.

Voor meer informatie over de aanmeldprocedure, roosters, kosten en betaling, zie:

www.universiteitleiden.nl/onderwijs/overig-onderwijs/contract-en-aanschuifonderwijs/studeren-a-la-carte

Religious Persecution and Fear in Muslim and Christian Spain (8th-15th c.)

Mònica Colominas Aparicio

Persecution provides much food for thought to the historian of the period from the Middle Ages to the Early Modern era.¹ Violence indeed rears its head more than once in the form of outbursts and attacks on religious minorities, even in contexts such as the Iberian Peninsula, known for its *convivencia*. It is here that one finds events that have deeply shaken what has often been regarded as a long-standing and relatively harmonious cohabitation of Muslims, Jews and Christians. One powerful example that marked a turning point in their histories is that of the Jewish converts to Christianity (*Conversos*) and their descendants. In addition, there are the experiences of the descendants of Muslim converts to Christianity (*Moriscos*), many of whom left for North Africa and northern Europe after the final decrees of expulsion were announced in 1609–1614. We are probably not very wrong in saying that such events tore apart the connective tissue of Iberian society and undermined forms of coexistence, with the impact difficult to overestimate.

Expulsion often represented the final stage of a process of increasing hostility towards religious minorities by the power-holding majority, for whom these minorities were seen as a threat to the cohesion and well-being of society, to its faith, or both. However, the sources are sometimes silent about these processes and the historian faces the difficult task of explaining such sudden eruptions of violence—or what appear to be isolated events—with persecution then seeming to amount to expulsion *tout court*.² In addition, it is easy to understand persecution as a specific form of harm, as some

¹ This project is funded by The Dutch Research Council (NWO) VI. Veni. 191F.001.

² F. Soyer, *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal: King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-7)* (Leiden, Boston, MA, 2007) 8, is right to speak of the ‘forgotten persecution that is the expulsion of the Muslim minority from Portugal’ because of the far greater degree of scholarly attention paid to the expulsion of Jews in the same year. Part of his argument adds evidence to the few known sources on these events and explores them at length. See also, by the same author, ‘The Expulsion of the Muslims from Portugal (1496–1497)’, *al-Masāq* 20, No. 2 (2008) 215–234, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09503110802283432>.

scholars have claimed by looking at history.³ Yet, one cannot overlook the fact that to reduce a societal phenomenon that finds a place in individual behaviour to a few core elements oversimplifies the complex nature of the events that occurred in Iberia. Such complexity can be seen when considering some context-specific issues. These include the ways in which believers relate and respond to persecution, as well as the tensions that arise at the interstices between the crossing and the keeping of the boundaries between the communities. In what follows, my aim is to briefly examine some of these aspects, drawing attention to each of the religious communities of the Iberian Peninsula—without thereby suggesting a necessary or exclusive link between the issues raised and the groups in question. The importance of pausing before the sources is core to my argument about the difficulty of providing conclusive answers about religious persecution in this period. At the least, it draws attention to what seems to be a recurring element, namely fear. Important considerations behind the choices made include the strong appeal of these cases in historiography and their usefulness when it comes to illustrating persecution and some of its relevant dynamics.

In order to better frame persecution, it is worth mentioning some particularities of the social organization in the territories in which religious difference was formally accommodated from the arrival of Islam in the eighth century to the forced conversions of Muslims in Aragon in 1526, both in Muslim and Christian areas. The asymmetry of power between the majority and the minorities resulted from a distinctive legal status for minorities arising through the payment of a special tax that granted protection but also imposed certain obligations. This was an asymmetry whereby the virulence of the persecution could quickly gain strength. Yet, this differentiated status of groups has also prompted some fundamental questions that are rigorously debated by scholars: firstly, whether this differentiation had a religious basis in Islam and, secondly, whether such a religious basis might have ensured the different treatment of non-Muslims in comparison to the treatment received by non-Christians in the Christian territories (i.e. questions about asymmetry as entailing subordination and, if so, to what degree).

The pact of Tudmir or Teodomiro provides one of the earliest pieces of evidence of agreements made between the indigenous population and the newly arrived Muslim conquerors in the early eighth century. While the factual

³ J. Kuosmanen, 'What's so Special About Persecution', *Ethical Theory and Moral Practice* 17 (2014) 129–140.

occurrence of a pact is generally assumed to be true, the text, as preserved in later sources, such as that by al-ʿUdhri (478/1085), raises a number of questions. Beyond the question of its faithfulness to the original, one important question concerns the nature of the first conquests. As Eduardo Manzano suggests, these could have been carried out by force in much of al-Andalus and could have been based on pacts in the northern region (or, at least later authors of importance in the elaboration of tradition such as Ibn Ḥabīb [d. 238/853] would be responsible for such a rereading of the events).⁴ In addition, the text of al-ʿUdhri does not follow what is called the *shurūṭ al-ummariyya*, or the well-known (and likewise fraught with questions) pact between caliph ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb (r. 13/634–23/644) and the Christians of Syria (ash-Shām).⁵ The content of the pact of Tudmir boils down to the general guarantee of protection of religious freedom for Christians and the stipulation of the amount to be paid as a fee, or *jizya*. In fact, to be precise, the Pact of ʿUmar is mentioned in texts by various Andalusī authors up to the end of the fifteenth century, for example Ibn al-Azraq (d. 896/1490–91), but there is no evidence that it was actually enforced on Iberian soil under Muslim rule, nor that it served as a model for relations between Muslims and non-Muslims.⁶ This leads us to another peculiarity of relations in Iberia; namely, that little is known about the specifics of the agreements in al-Andalus, just as only a limited amount of information can be gleaned from the pacts between the Christians and the religious minorities living under their rule.

In both cases, one might say that adherence to a code of conduct that establishes a certain social distance when it comes to the public expression of religion and ritual, as well as respect and deference to the majority group in power, serves as a guideline. In fact, the elaboration of the details of dealing with non-Muslim or non-Christian neighbours is found in a variety of sources, legal or otherwise, both directly and indirectly. Persecution, from its most subtle to its most overt virulent expression, finds a place to thrive in spaces

⁴ E. Manzano Moreno, 'La transmisión textual sobre Teodomiro', *eHumanista/IVTTRA* 5 (2014) 243–261; 249–252. <https://www.chumanista.ucsb.edu> and <http://hdl.handle.net/10261/199310>. Manzano argues the likelihood of an early tradition about the existence of a pact with Teodomiro (256).

⁵ M.R. Cohen, 'What was the Pact of ʿUmar? A Literary-Historical Study', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999) 100–157.

⁶ Abū ʿAbd Allāh ibn al-Azraq/ʿAlī Sāmī al-Nashshār ed., *Badaʾiʿ al-sulūk fī ṭabāʾiʿ al-mulk*. 1st ed, 2 vols. (al-Qāhira, 1429H/2008CE); Vol. 2, 621–622.

that are subject to change due to the continuous elaboration of normativity over time and place. It is here that we also observe similar concerns—where we see that insults against the prophet of Islam are punished, just as insults against Jesus and the Christian religion, for example by Jews, are found to be punishable in Christian sources.⁷ Some conditions suggest a harshness that in reality was only occasionally practised in societies where, as we will see, minorities valued keeping a certain distance. The latter does not amount to welcoming the restrictions imposed by the majority, but was rather a gentle reminder of the presence of different sensitivities and overlapping layers of understanding that were not necessarily compatible with each other, and of sources that do not necessarily help us to disentangle some of the issues.

This last point is illustrated by the first example here, concerning the most systematically persecuted group in the territories and beyond—the Jews. This is the extreme choice of self-sacrifice in the name of the god of Israel, which opens up as a possibility for the believer when faced with oppression and persecution. As Menachem Ben-Sasson notes, the expectation that Jews would perform such an act of devotion is not always fulfilled. Rather, adherence to the practice of self-sacrifice was not uniform, with differences among Iberian Jews living in Muslim and Christian territories.⁸ His brief review of the various academic perspectives is led by the understanding that none of them really offers a sufficiently satisfactory answer as to the whys and wherefores of such differences. Some scholars have suggested a correlation between self-sacrifice and different forms and intensities of persecution in these two areas (empirical perspective); others have claimed that it is the way in which tradition took shape in each that was a determining factor behind the practices of groups (tradition-based perspective); while there are others who have sought the reasons in the different legal conditions imposed on minorities—for example, it is argued that there was a greater

⁷ See, for example, the Partida VII, Title XXIV, Law 2 by Alfonso X, in *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo tercero. Partida Quarta, Quinta, Sexta y Séptima* (Madrid, 1807), 670, <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0k2b9>.

⁸ M. Ben-Sasson, 'Remembrance and Oblivion of Religious Persecutions: On Sanctifying the Name of God (Qiddush ha-Shem) in Christian and Islamic Countries during the Middle Ages', in: A.E. Franklin et al. eds., *Jews, Christians and Muslims in Medieval and Early Modern Times: A Festschrift in Honor of Mark R. Cohen* (Leiden, Boston, MA, 2014) 169–194.

possibility of reverting to Judaism without punishment in cases of forced conversion to Islam (legal-religious perspective).

There is also the socio-historical perspective which, according to Ben-Sasson, casts doubt on whether, after all, there are differences between the situations under Islam and Christianity, even though, paradoxically, Jewish practices in each context remained very different.⁹ According to Ben-Sasson, one cannot speak in truth about the persecution of the Jews being clearly distinct across the territories, just as it does not seem that one can speak of a distinct tradition or an absolute legal difference. There were, for example, also times when one could freely re-embrace Judaism in Christian territories. Conversions and martyrdoms seem to have definitely taken place under the rule of both Islam and Christianity without a clear distinction. In the case of the territories of Islam, it seems that conversions were not viewed with contempt nor martyrdom overly praised. Ben-Sasson thus reasons that we are faced with similar practices that, nonetheless, were remembered differently by the communities. Such memory, as it is expressed in historical sources, reflects the group's own perception and understanding of a precise moment in history: for Jews under Islam, including al-Andalus, this would have been social integration and the expectation of social advancement—in other words, what was meaningful to them, that is, 'salvation after difficulties'.¹⁰

Self-sacrifice among Jews thus points to a fundamental question related to the persecution of minorities more generally, which is the way minorities have dealt with it, questioning the expectation of certain responses. It also makes us pause to consider the specific weight of the agency of individuals—and not just groups—in maintaining or crossing the boundaries of their communities. This is an agency that, if we consider Jonathan Ray's examples of Jews in Christian areas, strongly calls into question any assumption of a simple opposition between Andalusī Jews who were expecting social advancement and showing admiration for and desire to integrate into Islamic culture, on the one hand, and an open direct opposition to Christianity by their coreligionists in Christian areas, on the other.¹¹

⁹ Ben-Sasson, 'Remembrance and Oblivion', 177.

¹⁰ Ben-Sasson, 'Remembrance and Oblivion', 191.

¹¹ Even if here one admits a cooperation on certain levels as in Ben-Sasson's argument. See J. Ray, 'Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval "Convivencia"', *Jewish Social Studies* 11, No. 2 (2005) 1–18.

Individual agency has no doubt a direct bearing on how *convivencia* is understood, as it is often taken as a measure of the degree of tolerance of religious difference. Yet, this approach simplifies and reduces its meaning, if one bears in mind that religious affiliation is but one of the aspects that make up the multiple identities of people in their daily lives. It must also be added that when the ways of thinking and acting of individual agents are taken into account—here those of Jews, but not necessarily them alone—*convivencia* and exclusion of communities become more elastic notions. Thus, it is possible to argue that *convivencia* both encompasses attempts by Jews to advance socially through strategies that often parallel those of the Christian majority,¹² but also appeals by minorities to maintain internal group cohesion and avoid too close or excessive contact with others.¹³

This calls for reflection with regard to current understandings of *convivencia* and exclusion, for while these may coincide with the sensibilities of the time, they do not always do so. The question closely relates to the even more interesting fact that the tensions produced by the crossing of borders between communities did not necessarily lead to intervention by the majority on the various minorities. In addition, these tensions were also a source of concern among minority members themselves, who were quick to maintain borders. In these cases, it was generally the religious leaders of the minorities who monitored moral issues and the actions of those who maintained problematical relationships with members of the other groups; although, occasionally incidents also came to be resolved under the jurisdiction of the majority in power.¹⁴ For Jews in Christian territories, the examples provided by Ray reveal an immersion in the dominant culture and an admiration that, in general, is comparable to what Ben-Sasson notes about Andalusī Jews, ranging from commerce to friendships and sexual relations, to cite a few examples. Instances of boundary-crossing between communities are recorded in various sources that include internal documents, such as

¹² Ray, 'Beyond Tolerance and Persecution', 11–12.

¹³ Ray, 'Beyond Tolerance and Persecution', 5.

¹⁴ Ray, 'Beyond Tolerance and Persecution', 5. David Nirenberg provides numerous illuminating examples of the intimate relations between Muslim and Jewish minorities in Christian Spain and gives examples of events that were brought before Christian courts at the behest of those involved. D. Nirenberg 'Love between Muslim and Jew in Medieval Spain: A Triangular Affair', in: H.J. Hames ed., *Jews, Muslims, and Christians In and Around the Crown of Aragon: Essays in honour of Professor Elena Lourie* (Leiden, Boston, 2004) 127–155.

sanctions for the violation of intra-community norms. Sometimes, however, these violations clearly prove to be more far-reaching and affect relations with the majority, particularly when minorities challenge the public behaviour expected of them.

It is precisely the embodiment of defiance by early Christians—known as the ‘martyrs of Cordoba’—that is central to the second example to be discussed. The events, in many cases involving children of mixed marriages (and thus legally Muslim) or Muslim converts to Christianity, are related to questions about the conditions imposed on minorities more broadly. Our main sources of information are the writings of one of the protagonists, Eulogio, and his biography, which was penned by his companion, Álvaro, and edited by Ambrosio de Morales (1513-1591) in 1574.¹⁵ Current research has distanced itself from an interpretation, often in a heroic key, provided by traditional nationalist and Catholic historiography. It has done the same with respect to the criticism of these Christians for sacrificing their own lives in a context in which the general consensus is that there was no particularly intense persecution of their groups.¹⁶ More recent work examines the motives that led them to voluntarily seek martyrdom and the power of the Muslims to order their execution, rather than putting the focus on an evaluation of their actions.¹⁷

Regarding Muslim policies in al-Andalus, there seems, on the one hand, to be insufficient evidence that they echoed those applied to Eastern Christians at the time.¹⁸ On the other hand, some contemporary surviving Islamic opinions, such as that of al- ‘Utbi (254/868), show a jurisprudence that allowed for a rich casuistry and, in which, therefore, punishments were

¹⁵ The latter, as we know, with important differences with respect to the missing original codex, is preserved in Oviedo. See, E. de Córdoba/P. Herrera Roldán ed., *Obras completas de San Eulogio de Córdoba* (Madrid, 2005) 41–42.

¹⁶ For a review of scholarship up to the 1950s, see the introduction by Edward P. Colbert to *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources* (Washington DC, 1962) 1–16. Here I have used the translation by J.M. Sáez Castán trans., ‘La bibliografía sobre la España mozárabe’ (Alicante, 2011), <http://hdl.handle.net/10045/16802>.

¹⁷ J. Albarrán Iruela, *La cruz en la media luna. Los cristianos en al-Andalus: realidades y percepciones (siglos VIII-XIII): Estado de la cuestión y perspectivas de investigación* (Murcia, 2013) 38–41.

¹⁸ E. Lapiedra, ‘Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en oriente’, *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes* 15, No. 2 (1994) 453–464.

not applied uniformly.¹⁹ This is in addition to the existence more broadly of a jurisprudence that reserved punishments for defiant non-Muslims, just as it did for Muslim dissidents.²⁰ There is also a recurring element of ‘identity’ with respect to Christians, if we follow Fredrick Barth’s understanding of identity as a discourse that symbolically constructs a border, by which groups are separated from some and brought closer to others.²¹ From this perspective, Christians may have viewed acculturation and conversions to Islam with concern, and this may have been especially true of their elites, as assimilation created a difference within their groups and jeopardized the privileged position of their more affluent members.²² Whatever the reasons for these defiant acts by Christians in al-Andalus, the example foregrounds individual agency, aimed in this case at maintaining separation between groups, and adds to questions, already discussed, about the relationship between persecution and certain acts of piety.

Let us now turn to the final example of Muslim communities that lived as minorities in Christian areas—the Mudejars and Moriscos. Most of what was said in the previous cases seems also to apply to them. The fear of cultural assimilation—of losing the distinctive features of the group in the face of increasing pressure and persecution of their communities—found an outlet in passive and active resistance and also in strategies of reform and adaptation to the needs of changing situations, also after conversion.²³ Likewise, a

¹⁹ A. Fernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano: la ‘Uthbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí* (Madrid, 2003) 475–480.

²⁰ M. Fierro Bello, ‘Accusations of ‘zandaqa’ in al-Andalus’, *Quaderni di Studi Arabi* 5/6 (1987-1988) 251–258, or by the same author, ‘Religious Dissension in Al-Andalus: Ways of Exclusion and Inclusion’, *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes* 22, No. 2 (2001) 463–487, where, on p. 483, it is noted that Muslim dissidents were often accused of being Jews and Christians.

²¹ Here, I am freely translating Cyrille Aillet’s reference to Barth’s ideas: ‘S’intéressant à la manière dont les groupes humains définissent la limite qui les sépare et les rapproche des autres groupes, Fredrick Barth interprète l’identité comme un discours qui construit symboliquement cette frontière’, in: C. Aillet, *Les Mozarabes: christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (ix^e-xi^e siècle)* (Madrid, 2010) 37.

²² E. Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas* (Barcelona, 2006) 338–340.

²³ See, among her many publications on Moriscos, M. García-Arenaland and F. Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain: Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, C. López-Morillas trans. (Leiden, Boston, MA, 2013). Also I. Poutrin/N. Martínez Junquero trans. into Spanish, *Convertir a los musulmanes: España, 1491-1609* (València, 2020), and the most recent edited volume

tension arose between Islamic normativity and the behaviour of Muslims, whose relations with Christians and Jews were of a similar nature to those just mentioned. One should also bear in mind one fact that is of equal importance in the case of the Christian minorities of al-Andalus: the real possibility that the minorities would seek the support (and obtain it) of the Muslims and Christians in power on the other side of the border, which could lead to armed uprisings, military attacks and the occupation of the territories.²⁴

Well known is the fate that awaited the Christians who, in 1125, joined the Aragonese King Alfonso I, 'the Battler' (1073–1134), who for a very short time managed to take Granada under his power. The sources of the period, however, report that the banishment forced on these Christians a year later for breaking the pact of the *dhimma* was not imposed directly by the Almoravid ruler at the time but only after consultation with the jurists; and a second banishment occurred only a few years later, in 533/1138.²⁵ As Maribel Fierro's forceful argument goes, it seems more likely that the Almoravid policy towards minorities cannot be reduced to fanaticism, and that both their attitudes and those of the Christian minorities fluctuated. The attitudes of the Muslims ranged between the pragmatic use of minority groups (it should be remembered, for example, that part of the militias in Muslim areas were made up of Christians) and turning them into scapegoats, while those of the Christians ranged between adaptation to and rebellion against Muslim rule.²⁶ To this must be added a third deportation under the Almohad government that followed (541/1147). Even with the nuances to our understanding of the harsh policy of expulsion of minorities from al-Andalus during this time, the scholarly consensus is that it was at this time that the Christian *dhimmis*

by K. Ingram ed., *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond, Vol. 4: Resistance and Reform* (Leiden, Boston, MA, 2021).

²⁴ In this regard, it is worthwhile to note that Jews in al-Andalus, and unlike Jews elsewhere in Muslim lands, seem to not have been restricted in the carrying of arms until the Almohad period. See N. Roth, 'Arms, Jews and.', in: N. Roth, *Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia* (London, New York, NY, 2003) 35–37; 36.

²⁵ See, for an account of these events, the authoritative work by F. J. Simonet y Baca, *Historia de los mozárabes de España: deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes* (Madrid, 2018) 513–521.

²⁶ M. Fierro Bello, 'Christian success and Muslim fear in Andalusī writings during the Almoravid and Almohad periods', in: U. Rubin, and D. J. Wasserstein eds., *Israel Oriental Studies XVII. Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam* (Winona Lake, IN 1997) 155–178; 155–161.

disappeared, and only captives and slaves, paid militiamen and merchants remained in al-Andalus.²⁷

Despite the various centuries separating the events, historians have sometimes talked about the expulsion of Christians under the Almoravids and their later disappearance under the Almohads by reference to the ultimate fate of Muslims already converted to Christianity in the Christian territories, known as the Moriscos. Alternatively, they make comparisons to the policy of increasing pressure on the Mudejars, Muslims still dwelling freely in Christian areas, to convert. In the case of these Muslim groups, they follow the reasoning that the concern of the majority about the faith of the new converts might have been a strong incentive to minimize contact with those who were still Muslim and, thus, it can be imagined that a similar situation could have occurred with the Christians of al-Andalus.²⁸ The possibility of a tension produced by the simultaneous presence of Muslim converts to Christianity and those who continued to live as Mudejars cannot be ruled out as a reason for the edicts that confronted the Mudejar communities with the dilemma of forced conversion or expulsion. Yet, this would only add to a concern on the part of the Christians that, in my opinion, was quickly reoriented from the desire to educate the neophytes to a much more intense and visceral interest in preserving the purity of the existing Christian community—that formed by the ‘old Christians’. This concern also had great weight for the subsequent expulsion of the Moriscos.²⁹

As in the case of the Andalusī Christians, the attitudes of the Mudejar and Morisco communities swung back and forth between remaining within the processes of accommodation to the system in their daily life and uprising.

²⁷ Simonet y Baca, *Historia de los mozárabes*, 526, and Fierro Bello, ‘Christian success and Muslim fear’, loc. cit., particularly 159, where Fierro notes that Jews did not disappear in al-Andalus; and 158, referring to Molénat’s views that the sources regarding the abolishment of *dhimma* status under the Almohads are challenging. For a more recent publication along these lines, see M. Chérif, ‘Encore sur le statut des *ḍimmī*-s sous les Almohades’, in: M. Fierro and J. Tolan eds., *The Legal status of *ḍimmī*-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)* (Turnhout, 2013) 65–87.

²⁸ Simonet y Baca, *Historia de los mozárabes*, 517, in reference to the Moriscos and Fierro, ‘Christian success and Muslim fear’, 159, where the author wonders if the comparison with the Mudejar period serves as a guide to a better understanding of the politics of the Almohad period.

²⁹ M. García-Arenal and G.A. Wieggers eds., *The Expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora* (Leiden, 2014).

The Mudejars revolted against Castile in 1264–66 by joining forces with the sultān of Granada, Muḥammad I. We also know of other revolts that occurred for different reasons and at different moments in the thirteenth century, towards the end of the fifteenth century and at the beginning of the sixteenth.³⁰ One of the powerful triggers was the social and state pressure on the Moriscos shortly after their conversion, which soon led to ‘Pragmáticas’ that banned their customs and habits: these provided the spark that ignited their uprisings in the Alpujarras in 1568 and 1571.³¹ Fierro is not without reason in pointing out that in al-Andalus, Muslim fear of Christian victories was an important factor in prompting a reaction against Christian minorities in Almoravid and Almohad times.

In the Christian territories, the fear of religious mixing, culminating in fear of blood impurity (*pureza de sangre*), was joined by the fear of armed incursions from and conquest by the kingdom of Granada, North Africa, and later by the rising Ottoman power. This provided a most powerful catalyst for attacks against the Mudejars which roughly coincided with the attacks on Jews and, on more than one occasion, were prevented by official intervention.³² Yet, the reign of Fernando the Catholic (1479–1516) is a telling example of how the intense crusading spirit of a monarch does not necessarily align with his internal policy towards the Mudejars, revealing that the collision between groups was not the only factor that fuelled the outbreaks of violence and popular persecution of Mudejars. Economic or social changes were often factors that played a crucial role here, as was the case in the time of Fernando’s grandfather, Alfonso V, when they helped

³⁰ See for the most intense period of revolts in the thirteenth century R.I. Burns, ‘The Crusade against al-Azraq: A Thirteenth-Century Mudejar Revolt in International Perspective’, *American Historical Review* 93 (1988) 80–106.

³¹ The ‘Pragmáticas’ were one of the factors that incited the Moriscos’ messianic hopes, which were fanned by the rise of the Ottoman power, as discussed by M.G. Mercado, *Visions of Deliverance: Moriscos and the Politics of Prophecy in the Early Modern Mediterranean* (Ithaca, NY, 2020) 64–99.

³² Meyerson mentions several of the assaults on Muslim quarters or *morerías* and outbreaks of violence between the thirteenth and fifteenth centuries in the kingdom of Valencia, and *apud* Ferrer i Mallol notes that these tend to coincide with a heightened fear of attacks from Granada and its mitigation by official intervention, see M. Meyerson, *The Muslims of Valencia. In the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade* (Berkeley, CA, 1991) 63–64, and note 6.

increase the fear of Mudejar uprisings or Islamic attacks and provided the fuse for Christian attacks on the Valencian Mudejars in 1455.³³

A similar picture emerges at a later period, when one looks at important factors behind the damage caused to Mudejars during the uprising of the Germanías in 1521, which was preluded by popular hostility and the intense fervour of Christian preachers.³⁴ When compared to official policies, the unravelling of the core of popular Christian attitudes towards religious minorities was, according to Meyerson:

more elusive, mainly because they were so often rooted in stereotype, imagined wrong, and irrational fear. The material success of a few individuals could earn for an entire minority group the animus of those Christians resenting the economic advancement of their social inferiors. Violence might be perpetrated for reason of crusade or for alleged minority complicity in the spreading of plague, reasons that often masked more base economic and personal motives. The violence initiated by the few could easily spark a social riot involving mass participation. Popular attitudes and their behavioral manifestations were unpredictable, volatile, and at times uncontrollable.³⁵

This gives a general impression of how persecution of Muslim and Jewish minorities could have seeped into the popular thought of Christians and shaped relations with religious others, some indeed also overlapping with those in official Christian policies of the time. More important for current purposes is to note that the same could be said of both the official and popular attitudes of Muslims towards the Christian and Jewish minorities in Muslim Iberia.

One notion that is suggested by this quote, which underlies and links the above factors of violence, is fear: fear of compromising one's own identity, and thus the need to maintain boundaries; fear of losing political control and becoming a minority oneself; fear of losing one's position of social privilege even while enjoying political dominance; fear of being infected. In short, there was fear of what might be called 'social death', which sometimes meant

³³ Meyerson, *The Muslims of Valencia*, 61–64.

³⁴ Meyerson, *The Muslims of Valencia*, 86.

³⁵ Meyerson, *The Muslims of Valencia*, 85.

physical death as well. Fear was an important factor in both contexts, as we have seen not only for the majority but also for minorities. In the latter case, fear is compounded by fear of persecution itself, which causes suffering. In many such cases, the historian knows little or nothing from the voices of those who experienced it, such as for the Muslims expelled from Portugal.³⁶ Even when we do, the reading of the sources handed down to us requires a critical approach, as the examples discussed suggest. Pausing before the sources, as argued here, is a necessary, if not always easy exercise. A final thought that seems to fit into this brief consideration of persecution is that peaks of persecution, with the official or unofficial consent of the majority in power, often coincided with moments of change, real or perceived, gradual or abrupt. Often to the misfortune of the minorities, change was endemic in Iberian history.

³⁶ Soyer, *The Persecution of the Jews and Muslims*, 241.

Koninklijk Nederlands
Historisch Genootschap

WORD GRATIS LID VAN

Jong KNHG

**De jongerentak van de
beroepsvereniging voor historici**

**Meld je snel aan en geniet heel 2023 van je
studentlidmaatschap met gratis toegang
tot KNHG congressen!**

Daarna kost een lidmaatschap slechts €20 per jaar

Aanmelden?

knhg.nl/studentlidmaatschap



jongknhg@gmail.com



[JongKNHG](https://www.facebook.com/JongKNHG)



[JongKNHG](https://www.instagram.com/JongKNHG)



[knhg.nl/
jong-knhg](https://knhg.nl/jong-knhg)



[jong_KNHG](https://twitter.com/jong_KNHG)

Waar rook is, is vuur? Christenen onder Nero

Renske Janssen

In het jaar 64 werd Rome getroffen door een brand van catastrofale omvang. Het vuur begon naar alle waarschijnlijkheid in winkeltjes bij het Circus Maximus, en legde gedurende enkele dagen een groot deel van de stad in as.² Ook de wijken naast de Palatijn en het Forum Romanum werden vrijwel geheel met de grond gelijkgemaakt. Keizer Nero besloot van de nood een deugd te maken, en gaf de opdracht voor de bouw van een monumentaal paleis in het vrijgekomen gebied, dat bekend zou komen te staan als het *Domus Aurea* – het Gouden Huis. Slechtere PR was bijna niet denkbaar: al snel circuleerden er geruchten dat Nero de brand bewust had laten aansteken om ruimte te maken voor zijn bouwproject, en dat hij zelfs gezongen zou hebben terwijl hij uitkeek over een brandend Rome.⁴ Deze versie van de gebeurtenissen is tot op de dag van vandaag wereldberoemd, en is vereeuwigd in schilderijen, boeken en films zoals *Quo Vadis?* (1951). Nero's naam is onlosmakelijk verbonden geraakt met rampspoed en verwoesting.⁵

² Zie Tacitus, *Annales* 15.38, waar wordt opgemerkt dat hier brandbaar materiaal werd bewaard.

Cassius Dio, *Historiae Romanae* 62.18.2 vermeldt dat twee derde van de stad in vlammen opging, en Tacitus *Annales* 15.40 beweert dat slechts vier van de veertien wijken gespaard bleven. Hoewel deze percentages niet te controleren vallen, is wel duidelijk dat de schaal van de ramp enorm was, en dat zowel woonwijken als monumenten in de brand verloren gingen. Zie hiervoor ook Suetonius, *Nero* 38 en Tacitus, *Annales* 15.38 en 41. Voor het idee dat zelfs een bijzonder type boom het slachtoffer werd van de brand, zie Plinius Maior, *Naturalis Historia* 17.1.5.

⁴ Zie Cassius Dio, *Historiae Romanae* 62.16.1-2; Suetonius, *Nero* 38 en Tacitus, *Annales* 15.38 en 44. Hoewel veel moderne historici het onwaarschijnlijk vinden dat Nero daadwerkelijk heeft gezongen terwijl Rome brandde, komt de episode opvallend vaak terug in Romeinse verslagen van de Grote Brand. Zie Cassius Dio, *Historiae Romanae* 62.18.1; Suetonius, *Nero* 38 en Tacitus, *Annales* 15.39. Voor een mogelijke verklaring van de oorsprong van het gerucht, zie G. Scheda, 'Nero und der Brand Roms', *Historia* 16 (1967) 111-115.

⁵ De sterke mate waarin Nero geassocieerd wordt met heersers die hun eigen territorium verwoestten blijkt ook het feit dat Adolf Hitler's bevel om de Duitse industriële infrastructuur te verwoesten in maart 1945 (officieel *Zerstörungsmassnahmen im Reichsgebiet* genaamd) later bekend kwam te staan als het *Nerobefehl*. Dergelijke

Toch is de nasleep van de ramp misschien nog wel legendarischer dan de brand zelf. Meer nog dan als brandstichter is Nero bekend komen te staan als de eerste vervolger van christenen, die hij als zondebok zou hebben aangewezen om de verdenkingen van brandstichting van zichzelf af te leiden. Deze beschuldiging zou tot massale executies hebben geleid. Sommige christenen zouden in dierenhuiden zijn gewikkeld en door honden zijn verscheurd. Een tweede groep zou bovendien zijn gekruisigd en vervolgens in brand zijn gestoken, om als lugubere tuinverlichting te dienen.⁶ Het verhaal is zó bekend geworden, dat het vaak zonder meer als een correct weergave van de historische werkelijkheid wordt gezien.

Rooksignalen: de beschikbare bronnen

Maar is het eigenlijk wel terecht dat dit verhaal zo breed wordt geaccepteerd? Hoewel de Grote Brand door verschillende antieke auteurs wordt genoemd, wordt er in het merendeel van de bronnen geen enkel verband met de christelijke gemeenschap gelegd.⁸ Alleen de Romeinse historicus Tacitus (ca. 56 – 120 na Christus) koppelt Nero's antichristelijke maatregelen expliciet aan de ramp:

vergelijkingen kunnen ook retorisch worden ingezet. In 2013, tijdens een bestuurlijke crisis over de *Affordable Care Act* in de Verenigde Staten, vergeleek Republikeinse afgevaardigde Ted Poe (Texas) tijdens een interview met de conservatieve televisiezender Newsmax de toenmalige president Barack Obama met Nero door te zeggen: 'When Nero fiddled while Rome burned, our President played golf while the government shut down; Nero blamed the Christians while Obama blamed the Republicans. It's an interesting analogy.'

⁶ Tacitus, *Annales* 15.44.

⁸ Zie Cassius Dio, *Historiae Romanae* 62.16-18; Plinius Maior, *Naturalis Historia* 17.1.5; Suetonius, *Nero* 38 en Tacitus, *Annales* 15.38-44.

Zie o.a. B.D. Shaw, 'the Myth of the Neronian Persecution', *Journal of Roman Studies* 105 (2015) 82-83; T.B. Williams, *Persecution in 1 Peter. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering* (Leiden 2012) 218 en A. Wlosok, 'Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte' in: Richard Klein (ed.), *Das frühe Christentum im römischen Staat* (Darmstadt 1971) 283.

Maar noch menselijke inspanning, noch de vrijgevigheid van de keizer of smeekbeden aan de goden verdreef het gerucht dat de brand was aangestoken. Om dat verhaal van zich af te schudden gaf Nero daarom de schuld aan mensen die gehaat werden om hun misdaden en die het volk ‘Chrestenen’ noemde, en strafte hen op speciaal uitgezochte wijze. De naamgever van de groep, Christus, was toen Tiberius keizer was door onze procurator Pontius Pilatus ter dood veroordeeld, en hoewel het dodelijk bijgeloof voor het moment was onderdrukt, brak het al snel weer uit – niet alleen in Judea, waar dit kwaad vandaan kwam, maar ook in Rome zelf, waar alle verschrikkelijke en beschamende dingen van overal samenkomen en populair worden. Daarom werden eerst degenen die bekenden gearresteerd, en vervolgens werd op basis van hun aanwijzingen een grote menigte veroordeeld, niet zozeer omdat ze beschuldigd waren van brandstichting, maar door hun haat voor het menselijk ras.

Tacitus’ verslag van de gebeurtenissen is opvallend uitgebreid, en bevat een aanzienlijke hoeveelheid details die voor historici van belang zijn – waaronder een fascinerende uiteenzetting over de oorsprong van het christendom vanuit een Romeins perspectief. Het is dan ook geen wonder dat zijn versie vaak als de basis voor verdere historische analyse wordt gebruikt. Het feit dat geen van de andere bronnen dezelfde connectie legt, is echter veelzeggend. Dit betekent namelijk op zijn minst dat er lange tijd geen eenduidige, algemeen bekende historische traditie bestond die christenen aan de ramp verbond – als dat het geval was geweest, zouden we immers verwachten dat deze associatie in meer bronnen naar voren zou komen.

Het idee dat Nero’s maatregelen tegen de christenen hun oorsprong vonden in de Grote Brand komt hiermee op losse schroeven te staan, en het is dan ook noodzakelijk om de gebeurtenissen opnieuw te evalueren. Sommige auteurs gaan echter nog verder, en trekken de betrouwbaarheid van Tacitus’ vermelding van de christenen als geheel in twijfel. Eén variant op deze theorie suggereert dat de passage te veel gedetailleerde informatie over de oorsprong van het christendom bevat om door een niet-christen geschreven te zijn, en stelt daarom dat dit deel van de tekst niet van Tacitus zelf afkomstig is, maar op een zeker punt in de manuscripttraditie door een

christelijke auteur is toegevoegd.⁹ Dit idee heeft veel aandacht gekregen, maar is desondanks onwaarschijnlijk: de passage is sterk verbonden met de rest van Tacitus' narratief, en het is goed mogelijk dat de auteur als lid van het priestercollege van de *quindecimviri sacris faciundis* (dat onder andere toezicht moest houden op de cultussen van 'buitenlandse' goden in Rome) meer kennis over het christendom had dan de gemiddelde Romein.¹⁰ Het feit dat het christendom in de relevante passage wordt omschreven als een 'dodelijk bijgeloof', maakt het idee dat de passage door een latere christelijke kopiist is toegevoegd eveneens onwaarschijnlijk.

De vlammen gedoofd: de mythe van Nero's vervolging?

Een tweede theorie stelt dat de groep die het slachtoffer van Nero's maatregelen werd oorspronkelijk niet uit christenen bestond, maar later ten onrechte als zodanig werd geïnterpreteerd – ofwel door Tacitus zelf, ofwel (bewust of onbewust) later in de manuscripttraditie.¹¹ Dit is geen onlogische

⁹ Zie bijvoorbeeld R. Carrier, 'The prospect of a Christian interpolation in Tacitus, Annals 15.44', *Vigiliae Christianae* 68.3 (2014) 264–283. De oudste overgebleven versie van boek 15 van Tacitus' *Annales* is de zogenaamde *Codex Medicus*, die stamt uit de 11^e eeuw en later deel werd van de Florentijnse Medici-collectie. In deze versie is de passage over de christenen naadloos in de lopende tekst opgenomen, en een toevoeging zou dus vóór de creatie van dit manuscript hebben moeten plaatsvinden.

¹⁰ E. Koestermann (ed.), *Cornelius Tacitus. Annalen, Buch 14-16* (Heidelberg 1968) 254–255; B.D. Shaw, 'the Myth of the Neronian Persecution', *Journal of Roman Studies* 105 (2015) 79–81 en R.E. van Voorst, *Jesus Outside the New Testament* (Grand Rapids 2000) 49–52.

¹¹ Zie bijvoorbeeld R. Carrier, 'The prospect of a Christian interpolation in Tacitus, Annals 15.44', *Vigiliae Christianae* 68.3 (2014), 277–283; E. Koestermann, 'Ein folgenschwerer Irrtum des Tacitus (Ann. 15,44,2 ff.)?', *Historia* 16 (1967), 464–466; E. Koestermann (ed.), *Cornelius Tacitus. Annalen, Buch 14-16* (Heidelberg 1968), 256–257; B.D. Shaw, 'the Myth of the Neronian Persecution', *Journal of Roman Studies* 105 (2015) 73–100. A. Wlosok, 'Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte', in: Richard Klein (ed.), *Das frühe Christentum im römischen Staat* (Darmstadt 1971) 287 benoemt eveneens het mogelijk anachronistische karakter van Tacitus' verslag.

gedachte: de Jezus-beweging was in de tijd van Nero nog geen drie decennia oud, en het is voor aanhangers van deze theorie dan ook moeilijk te geloven dat er in het jaar 64 al een duidelijk afgebakende groepering bestond die zichzelf als ‘christenen’ omschreef – laat staan dat deze groep ook voor buitenstaanders herkenbaar was, of zo omvangrijk was als Tacitus’ verslag van de gebeurtenissen doet vermoeden.¹² In werkelijkheid zou Nero dan ook actie hebben ondernomen tegen de joodse gemeenschap van Rome, die veel sterker gevestigd was, en bovendien al eerder de aandacht van de Romeinse autoriteiten had getrokken.¹³

Joden die zich buiten Judea hadden gevestigd werden in de antieke wereld regelmatig weggezet als religieuze, sociale en politieke buitenstaanders, en in Rome zelf werden herhaaldelijk pogingen ondernomen om de joodse gemeenschap uit de stad te verdrijven.¹⁴ Eén van deze maatregelen is bijzonder opvallend. Tijdens de heerschappij van Claudius (41 – 54 na Christus) werden joden uit Rome verbannen, volgens de Romeinse historicus Suetonius (ca. 69 – 122 na Christus) omdat ze ‘voortdurend onrust veroorzaakten, opgehitst door Chrestus’.¹⁵ Hoewel het opvallende gebruik van de naam ‘Chrestus’ makkelijk gezien kan worden als een teken dat Claudius’ interventie het gevolg was van conflicten tussen joodse en

¹² R. Carrier, ‘The prospect of a Christian interpolation in Tacitus, Annals 15.44’, *Vigiliae Christianae* 68.3 (2014), 283; B.D. Shaw, ‘the Myth of the Neronian Persecution’, *Journal of Roman Studies* 105 (2015) 88-89. Voor een tegenargument, zie C.P. Jones, ‘The Historicity of the Neronian Persecution. A Response to Brent Shaw’, *New Testament Studies* 63 (2017) 146–152.

¹³ Valerius Maximus, *Facta et Dicta Memorabilia* 1.3 (*De Superstitionibus*).3 vermeldt dat er al in 139 voor Christus sprake was van een joodse aanwezigheid in Rome, al is het niet geheel duidelijk of het hier om een gevestigde gemeenschap gaat – zie S. Cappelletti, *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.* (Leiden 2006) 39. In 59 voor Christus was er echter aantoonbaar sprake van een joodse groepering die groot genoeg was om zich in een politiek-juridische context te doen gelden – aldus Cicero, *Pro Flacco* 67.

¹⁴ Voor een dergelijke poging uit de tijd van Tiberius, zie Cassius Dio, *Historiae Romanae* 57.18.5a; Flavius Josephus, *Antiquitates Iudaicae* 18.3.5 (83–84); Philo van Alexandria, *Legatio ad Gaium* 160; Seneca, *Epistulae* 108.22; Suetonius, *Tiberius* 36; Tacitus, *Annales* 2.85.4.

¹⁵ Suetonius, *Claudius* 25.4.

christelijke groeperingen, of zelf specifiek tegen christenen gericht was, is dit uiteindelijk onwaarschijnlijk.¹⁸ Alle beschikbare bronnen, zelfs het Bijbelboek *Handelingen*, vermelden specifiek dat Claudius maatregelen tegen de joodse gemeenschap wilde ondernemen, terwijl directe verwijzingen naar het christendom totaal ontbreken.²⁰ Het is dus veel waarschijnlijker dat we hier niet te maken hebben met een verhaspelde verwijzing naar Jezus van Nazareth, maar met een veel meer alledaagse onruststoker: de naam 'Chrestus' was in de tijd van Claudius verre van ongebruikelijk, en Suetonius' formulering suggereert bovendien dat de aanstichter van de onrust in eigen persoon in Rome aanwezig was.²¹ We hebben hier dus vrijwel zeker niet te maken met een opvallend vroege maatregel tegen Christenen, maar met een poging om de joodse gemeenschap uit Rome te verdrijven, zoals er in de Romeinse geschiedenis al meer waren geweest.

Hoewel Suetonius' verwijzing naar Chrestus dus weinig met christenen te maken lijkt te hebben, neemt de passage desondanks een centrale positie in in het debat over de behandeling van christenen onder Nero. Dit heeft alles te maken met een opvallende link tussen Suetonius' beschrijving van de gebeurtenissen in de tijd van Claudius, en Tacitus' opmerkingen over de positie van het christendom in de tijd van Nero: waar Suetonius in zijn tekst verwijst naar Chrestus, geeft Tacitus aan dat de groep die door Nero als zondebok voor de brand werd aanwezen bij het gewone

¹⁸ Zie o.a. J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan, 323 BCE–117 CE* (Edinburgh 1996) 306; H. Botermann, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im I. Jahrhundert* (Stuttgart 1996) 98-102; S. Cappelletti, *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.* (Leiden 2006) 73-89.

M. Dibellius, 'Rom und die Christen im ersten Jahrhundert', in: Richard Klein (ed.), *Das frühe Christentum im römischen Staat* (Darmstadt 1971) 78.

²⁰ Cassius Dio, *Historiae Romanae* 60.6.6; *Handelingen* 18.1–3; Suetonius, *Claudius* 25.4.

²¹ M. Goodman, *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations* (New York 2007) 370; E.S. Gruen, *Diaspora. Jews Amidst Greeks and Romans* (Cambridge MA 2002) 39. Voor een analyse van de manuscripttraditie, en de conclusie dat de oorspronkelijke tekst inderdaad verwees naar 'Chrestus', en niet naar 'Christus', zie J. Boman, 'Impulsore Chresto? Suetonius' Divus Claudius 25.4 in sources and manuscripts', *Liber Annuus* 61 (2011) 355–376.

volk van Rome niet bekend stond als Christenen, maar als *Chrestiani*.²² In een Romeinse context was het niet ongebruikelijk om het achtervoegsel *-iani* te gebruiken om de aanhangers of navolgers van een prominent persoon aan te duiden – zoals bijvoorbeeld ook het geval was bij de facties van de *Pompeiani* en de *Caesariani* tijdens de Romeinse burgeroorlogen. Er is daarom wel gesuggereerd dat Tacitus in deze passage, bewust of onbewust, niet verwijst naar de christelijke beweging die in zijn eigen tijd, aan het begin van de tweede eeuw, als een bron van onrust werd gezien, maar naar een joodse groepering die beschouwd werd als aanhangers van de opstandeling Chrestus.²³ Het feit dat deze Chrestus al eerder voor onrust had gezorgd, zou in dit geval ook meteen verklaren waarom Tacitus de *Chrestiani* omschrijft als mensen die ‘gehaat werden om hun misdaden’: in de tijd van Nero zouden de Chrestus-onrusten immers nog vers in het geheugen hebben gelegen, terwijl christelijke groeperingen op dat moment nog te jong waren om een dergelijke associatie op te roepen. De Tacitus-tekst zoals wij die kennen biedt volgens aanhangers van deze theorie dus helemaal geen bewijs voor het bestaan van christenvervolgingen onder Nero – dat narratief berust volgens hen simpelweg op een anachronistisch misverstand.

²² Opvallend genoeg gebruiken sommige tekstedities, waaronder R. Ash (ed.), *Tacitus. Annals, Book XV* (Cambridge 2018) en C.D. Fisher, *Cornelii Taciti Annalium, ab excess divi Augusti Libri, Oxford Classical Texts* (Oxford 1906), in plaats van *Chrestiani* de meer herkenbare lezing *Christiani*. Het debat over de correcte lezing is lang en complex, maar E. Koestermann (ed.), *Cornelius Tacitus. Annalen, Buch 14-16* (Heidelberg 1968) 254 geeft terecht aan dat in het oudste overgebleven manuscript van de passage, de *Codex Mediceus*, oorspronkelijk *Chrestiani* gebruikte, maar dat dit door een latere hand werd veranderd in *Christiani*. R.E. van Voorst, *Jesus Outside the New Testament* (Grand Rapids 2000) 43-44 suggereert bovendien dat Tacitus’ expliciete verwijzing naar het gewone volk (het *vulgus*) alleen zinvol is als de auteur hiermee een contrast wil aangeven tussen zijn eigen uitleg en die van mensen met minder kennis, wat het waarschijnlijk gemaakt dat *Chrestiani* de oorspronkelijke lezing is. Tenslotte is het ook op een praktisch niveau aanzienlijk waarschijnlijker dat *Chrestiani* ten onrechte ‘verbeterd’ werd in *Christiani* dan andersom – voor de middeleeuwse kopiïsten die deze teksten in handen kregen, zou *Christiani* immers ‘correcter’ aanvoelen.

²³ R. Carrier, ‘The prospect of a Christian interpolation in Tacitus, Annals 15.44’, *Vigiliae Christianae* 68.3 (2014) 273; E. Koestermann, ‘Ein folgenschwerer Irrtum des Tacitus (Ann. 15,44,2 ff.)?’, *Historia* 16 (1967) 464-467; B.D. Shaw, ‘the Myth of the Neronian Persecution’, *Journal of Roman Studies* 105 (2015) 84.

Olie op het vuur: christenen bij Suetonius?

De hierboven beschreven theorie maakt, met al zijn subversiviteit, een aantal fascinerende punten, en is opvallend aantrekkelijk gebleken. Toch kan het idee dat Nero maatregelen nam tegen de Christenen niet zomaar aan de kant geschoven worden. Tacitus mag dan wel de enige zijn die deze gewelddadige acties met de Grote Brand van 64 verbindt, maar de associatie tussen Nero en het vroege christendom komt in meer bronnen naar voren. Met name in de christelijke traditie is het beeld van Nero als ‘vervolger’ prominent aanwezig, en hoewel delen hiervan absoluut twijfelachtig zijn, blijft het desalniettemin opvallend dat zelfs relatief vroege christelijke auteurs als Melito van Sardis en Tertullianus (tweede eeuw na Christus) naar dit idee verwijzen.²⁴ Belangrijker is echter dat ook Suetonius melding maakt van acties tegen de christenen tijdens de heerschappij van Nero – al beslaat zijn versie in tegenstelling tot Tacitus’ uitgebreide verslag maar één zin:

‘Tijdens [Nero’s] heerschappij werden veel zaken streng gestraft en onderdrukt, en minstens evenveel dwangmaatregelen werden

²⁴ De martelaarschappen van de apostelen Petrus en Paulus, die voor christenen van grote symbolische betekenis zijn, worden net als de eerste grootschalige maatregelen tegen christelijke gemeenschappen vaak tot de tijd van Nero gedateerd. De bronnen hierover zijn echter sterk gekleurd, en hun historische waarde is twijfelachtig. Het lijkt in ieder geval uitgesloten dat de dood van beide apostelen direct gerelateerd was aan de meer grootschalige ‘vervolgingen’ van 64 CE, en in het geval van Petrus is er zelfs gesuggereerd dat hij nooit in Rome is geweest. Voor een uitgebreidere analyse hiervan, zie B.D. Shaw, ‘the Myth of the Neronian Persecution’, *Journal of Roman Studies* 105 (2015) 74-78.

In Tertullianus, *Ad Nationes* 1.7.8-9 merkt de auteur kort op dat christenvervolgingen hun oorsprong vonden onder Nero, en noemt hij de vervolgingen zelfs een *institutum Neronianum*. Hij maakt een soortgelijke opmerking in *Apologeticus pro Christianis* 5.3. Voor Melito’s verwijzing naar Nero’s vijandige houding tegenover de christenen, zie Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 4.26.9. Het belang van deze traditie wordt benadrukt in C.P. Jones, ‘The Historicity of the Neronian Persecution. A Response to Brent Shaw’, *New Testament Studies* 63 (2017) 147. Voor het argument dat deze verwijzingen gebaseerd zijn op Tacitus’ *Annales*, en dus niet als onafhankelijke bronnen gezien kunnen worden, zie B.D. Shaw, ‘the Myth of the Neronian Persecution’, *Journal of Roman Studies* 105 (2015) 85.

ingesteld: [...] de christenen, een groep mensen met een nieuw en kwaadaardig bijgeloof, werden gestraft.²⁵

Deze informatie is opgenomen in een langere passage waarin Suetonius een heel beknopt overzicht geeft van Nero's verschillende maatregelen, en verdere details ontbreken helaas.²⁶ Sommige auteurs zien dit gebrek aan context als een reden om aan te nemen dat deze frase niet authentiek is, maar (opnieuw) het werk is van een latere christelijke kopiist.²⁷ Dit argument houdt echter geen stand: een dergelijke serie van korte verwijzingen naar de diverse acties van een specifieke keizer zijn een vast onderdeel van Suetonius' historiografische methode, en komen door heel zijn werk voor. Daarnaast is het, net als bij Tacitus, onwaarschijnlijk dat een christelijke auteur op een dergelijke negatieve wijze over het vroege christendom zou schrijven, en met name de beschrijving van christenen als aanhangers van een "nieuw en kwaadaardig bijgeloof" lijkt nadrukkelijk van een Romeins perspectief te getuigen.²⁸

Ondanks het feit dat Suetonius' verwijzing naar het christendom dus zeer waarschijnlijk authentiek is, is er ook in dit geval gesuggereerd dat de auteur ten onterechte een joodse groepering uit de tijd van Nero identificeerde met de christelijke gemeenschap die in zijn eigen tweede eeuw sterk onder de aandacht kwam.³⁰ Deze interpretatie brengt aanzienlijke

²⁵ Suetonius, *Nero* 16

²⁶ B.D. Shaw, 'the Myth of the Neronian Persecution', *Journal of Roman Studies* 105 (2015) 83 noemt deze passage terecht een 'juridische potpourri'.

²⁷ S. Dando-Collins, *The Great Fire of Rome. The Fall of the Emperor Nero and his City* (Cambridge MA 2010) 6. Voor het idee dat Suetonius' tekst oorspronkelijk inderdaad verwees naar *Christiani*, en niet (zoals sommigen gesuggereerd hebben) naar *Chrestiani*, zie J. Boman, 'Impulsore Chrestro? Suetonius' Divus Claudius 25.4 in sources and manuscripts', *Liber Annuus* 61 (2011) 355n.2

²⁸ Voor de theorie dat de term 'kwaadaardig' (*maleficus*) verwijst naar het vermeende gebruik van duistere magie door christenen, zie W.H.C. Frend, 'Persecutions. Genesis and legacy', in: M.M. Mitchell en F.M. Young (eds.), *Origins to Constantine, vol. 1, The Cambridge History of Christianity* (Cambridge 2006) 504.

³⁰ Dit blijft onbetwist door zowel R. Carrier, 'The prospect of a Christian interpolation in Tacitus, Annals 15.44', *Vigiliae Christianae* 68.3 (2014) 269-270 als B.D. Shaw, 'the Myth of the Neronian Persecution', *Journal of Roman Studies* 105 (2015) 83-

moelijkheden met zich mee. In de eerste plaats wordt het noodzakelijk om te verklaren hoe het kan dat Tacitus en Suetonius blijkbaar aan precies hetzelfde misverstand ten prooi zijn gevallen, terwijl ze verder onafhankelijk van elkaar te werk lijken te zijn gegaan. De twee verslagen verschillen afgezien van hun respectievelijke verwijzingen naar het christendom opvallend sterk van elkaar. Hierdoor wordt het moeilijker om de overeenkomsten die er wel zijn af te doen als één auteur die zich simpelweg op het werk van de andere heeft gebaseerd, en daarbij zijn fouten heeft overgenomen.³¹ Dit betekent dat beide schrijvers iets in hun bronnen moeten zijn tegengekomen dat ze als onmiskenbaar christelijk herkenden – al is het nu niet meer mogelijk om te bepalen wat dat precies geweest is.

Wel lijkt duidelijk dat een verwijzing naar een joodse groepering, al dan niet onder leiding van een zekere Chrestus, niet voldoende geweest kan zijn. In zijn verslag van de gebeurtenissen ten tijde van keizer Claudius geeft Suetonius immers duidelijk aan dat het hier ging om *Iudaei*, niet over *Christiani*, wat erop lijkt te duiden dat hij zich er terdege van bewust was dat er een verschil tussen de twee groepen bestond. Hetzelfde geldt voor Tacitus' versie van de gebeurtenissen: hoewel hij de Chrestus-rellen niet noemt, is hij elders in zijn werken heel goed in staat om rechtstreeks naar joodse gemeenschappen te verwijzen, zonder dat daarbij enige verwarring met het christendom ontstond.³² Beide schrijvers moeten dus toegang hebben gehad tot meer gedetailleerde en specifieke informatie, die maakte dat ze de groep die met Nero's maatregelen te maken kreeg als christenen herkenden. Zelfs als het christendom in de tijd van Nero nog geen volledig op zichzelf staande groep was, is het dus waarschijnlijk dat Romeinen zich er in deze periode al van bewust begonnen te worden dat er zoiets als christenen bestond.³³

84. B.D. Shaw, 'the Myth of the Neronian Persecution', *Journal of Roman Studies* 105 (2015) 84.

³¹ Voor een weerlegging van het idee dat Suetonius zich in sterke mate op het werk van Tacitus baseerde, zie T. Power, 'Suetonius' Tacitus', *Journal of Roman Studies* 104 (2014) 205–225.

³² Zie bijvoorbeeld Tacitus, *Annales* 2.85 en *Historiae* 5.2–5.

³³ Zie C.P. Jones, 'The Historicity of the Neronian Persecution. A Response to Brent Shaw', *New Testament Studies* 63 (2017) 148–151 voor het idee dat de term 'christenen'

Uit de as herrezen? Een minimalistische lezing

Hoewel het dus aannemelijk lijkt dat Nero's maatregelen wel degelijk tegen christenen waren gericht, is hiermee echter nog niet vastgesteld wat er dan precies met deze vroege christenen gebeurde. Zoals eerder opgemerkt, verschillen de verslagen van Tacitus en Suetonius opvallend veel van elkaar, wat het moeilijk maakt om een helder beeld van de gebeurtenissen te vormen – maar als we de verschillende bronnen naast elkaar leggen, kunnen we juist op basis van de overeenkomsten die er wel zijn toch een aantal algemene, maar belangrijke, conclusies trekken. Deze benadering leidt tot een minimalistische lezing van de gebeurtenissen, waarbij het mogelijk blijft om de gebeurtenissen onder Nero te onderzoeken, en indien gewenst te vergelijken met andere interacties tussen christenen en de Romeinse autoriteiten, zonder dat speculatie daarbij de overhand krijgt.

Tacitus' bewering dat de Grote Brand van 64 na Christus de directe aanleiding voor Nero's maatregelen tegen de christenen vormde wordt bijvoorbeeld, zoals eerder opgemerkt, door geen enkele andere contemporaine auteur bevestigd, en dit gebrek aan consensus maakt het moeilijk om de twee gebeurtenissen zonder verder voorbehoud aan elkaar te verbinden. Daar staat tegenover dat Tacitus en Suetonius de gebeurtenissen allebei als sterk lokaal omschrijven. Dit komt het duidelijkst naar voren in Tacitus' versie, waarin de stad Rome voortdurend centraal staat. Ook bij Suetonius lijken Nero's antichristelijke acties echter beperkt van omvang te zijn geweest, en lijken deze buiten de hoofdstad geen effect te hebben gehad.³⁴ Dit blijkt voornamelijk uit de andere maatregelen die de auteur in

inderdaad al vrij vroeg gebruikt werd. Een reactie hierop is terug te vinden in B.D. Shaw, 'Response to Christopher Jones. The Historicity of the Neronian Persecution', *New Testament Studies* 64 (2018) 231–242.

³⁴ Voor een soortgelijke opmerking, zie A.N. Sherwin-White, 'The early Persecutions and Roman Law again', *Journal of Theological Studies* 3:2 (1952) 202. Voor de zeldzame auteur die zich over dit gebrek aan reikwijdte verbaast, zie W.H.C. Frend, 'Persecutions. Genesis and legacy', in: M.M. Mitchell en F.M. Young (eds.), *Origins to Constantine, vol. 1, The Cambridge History of Christianity* (Cambridge 2006) 504–505.

dezelfde passage noemt, die stuk voor stuk van plaatselijke aard zijn.³⁵ Zo vermeldt hij dat Nero een nieuwe manier van bouwen introduceerde waardoor branden zich minder snel door Rome zouden kunnen verspreiden, en dat de keizer bovendien een plan ontwikkelde om de stadsmuren zodanig te verlengen dat Ostia met de hoofdstad verbonden zou worden.³⁷ Na zijn verwijzing naar de christenen vertelt hij bovendien dat Nero ook actie ondernam tegen verschillende andere groepen die onrust veroorzaakten: de feestelijkheden van wagenrenners werden aan banden gelegd, en acteurs en hun toegewijde fans, die eveneens verantwoordelijk werden gehouden voor het veroorzaken van onrust, werden zelfs uit de stad verbannen.³⁹

Suetonius lijkt Nero's maatregelen tegen de christenen, hoe ze er dan ook precies uitzagen, dus vooral als een vorm van ordehandhaving te zien, die bedoeld was om de rust en stabiliteit in de stad in stand te houden, en elementen als een bedreiging gezien werden te verwijderen. Hetzelfde principe komt in Tacitus' verslag van de gebeurtenissen naar voren – al is de verstoring van de openbare orde waarvoor christenen verantwoordelijk werden gehouden in dit geval vele malen ernstiger. De executies van de christenen zijn in zijn versie onlosmakelijk verbonden met een periode van sociale en politieke crisis in de vorm van de Grote Brand, en dit was ook de officiële reden voor hun arrestatie. Tegelijk suggereren beide bronnen dat de christenen door hun niet-christelijke burens als fundamenteel subversief en potentieel gevaarlijk werden gezien: niet voor niets omschrijft Suetonius het christendom niet zomaar als een bijgeloof, maar als een kwaadaardig bijgeloof. In het geval van Tacitus valt bovendien op dat christenen niet uitsluitend worden veroordeeld voor brandstichting, maar vooral omdat er

³⁵ Suetonius, *Nero* 16.

³⁷ Omdat Suetonius niet chronologisch te werk gaat is het onmogelijk of hij deze maatregelen ziet als een reactie op de Grote Brand, maar een soortgelijke verwijzing in Tacitus, *Annales* 15.43 lijkt te suggereren dat dit wel degelijk het geval was. Het is opvallend dat de twee auteurs in zowel hier als met betrekking tot de christenen soortgelijke maatregelen noemen, maar dat Suetonius de oorzaken van deze maatregelen, die bij Tacitus zo centraal zijn, in beide gevallen volledig achterwege laat.

³⁹ Zie voor deze maatregel ook Tacitus, *Annales* 13.25. Het ontstaan van rellen bij voorstellingen in het theater wordt ook genoemd in Suetonius, *Nero* 26.

geruchten waren dat ze mensenhaters waren, en tot allerlei wandaden in staat konden worden geacht.⁴⁰ Beide auteurs presenteren de christenen dus niet zomaar als een groep met andere geloofsovertuigingen, die daardoor als buitenstaanders werden gezien. In plaats daarvan lijken de Romeinen, zowel in Nero's tijd als daarna, een duidelijk verband te hebben gelegd tussen lidmaatschap van deze nieuwe, afwijkende groep, en gedrag dat de samenleving (mogelijk op criminele wijze) dreigde te ondermijnen. Of de Grote Brand nu echt de oorzaak was van Nero's maatregelen tegen de christenen of niet, het lijkt duidelijk te zijn dat de Romeinse autoriteiten in dit geval wel degelijk dachten dat waar er rook was, ook vuur te vinden moest zijn.

⁴⁰ Over de exacte vertaling van het Latijnse *odium humani generis* bestaat de nodige discussie. De zin kan zowel vertaald worden als 'haat van het menselijk ras', wat zou impliceren dat de christenen veroordeeld werden omdat anderen hen haatten, of als 'haat voor het menselijk ras', wat zou betekenen dat ze zichzelf buiten de samenleving plaatsen, en bovendien bereid waren die samenleving te schaden. Die laatste optie is waarschijnlijker: ook joodse gemeenschappen kregen met zulke beschuldigingen te maken (zie bijvoorbeeld Flavius Josephus, *Contra Apionem* 2.15 (148)). Tegelijk lijkt Tacitus te suggereren dat dit niet de officiële aanklacht was, en dat de processen tegen christenen sterk beïnvloed werden door geruchten en speculaties. Voor de theorie dat christenen geassocieerd warden met mensenhaat, zie o.a. R. Ash (ed.), Tacitus. *Annals*, Book XV (Cambridge 2018) 207 en A.A. Lund, 'Zur Verbrennung der sogenannten Chrestiani (Tac. Ann. 15.44)', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 60:3 (2008) 259 en B.D. Shaw, 'The Myth of the Neronian Persecution', *Journal of Roman Studies* 105 (2015) 81. Voor de opvatting dat christenen gearresteerd werden omdat anderen hen haatten, zie b.v. R. Carrier, 'The prospect of a Christian interpolation in Tacitus, *Annals* 15.44', *Vigiliae Christianae* 68:3 (2014) 272 en P. Keresztes, 'The Imperial Roman Government and the Christian Church', in: H. Temporini en W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.23.1 (Berlin 1979) 255.

Vroegchristelijk anti-judaïsme? De synagogeverwoesting van Callinicum en de nasleep

Joëlle Kraaijeveld

Bij de woorden ‘vervolging’ en ‘oudheid’ wordt vaak een link gelegd met de christenvervolgingen onder Diocletianus in de vierde eeuw na Christus of met de vermoedelijke vervolgingen in Rome onder Nero, drie eeuwen daarvoor. Martelaarsverhalen waren al vroeg een belangrijk literair genre in de pre-Constantinische kerk. Na de dood van Paulus ontstond bijvoorbeeld al snel een traditie waarin hem een martelaarsdood in Rome werd toegeschreven.¹ Ook martelaarsakten, zoals de *Passio Perpetuae et Felicitatis* waren immens populair in de Late Oudheid.² Deze martelaarsverhalen gingen deel uitmaken van de christelijke triomfgeschiedschrijving. Een voorbeeld van een aanhanger hiervan is Eusebius van Caesarea, die de geschiedenis zag als een lineaire tijdslijn waarin als eschatologisch eindpunt Gods koninkrijk zou overwinnen. Hierbij ontstond het idee dat christenen in de oudheid werden gemarginaliseerd. Zelfs nu, tientallen eeuwen later, is het idee van langdurige, rijksbrede christenvervolgingen nog prominent aanwezig in het algemeen bewustzijn, ondanks dat dit beeld door historici is genuanceerd.³

Christenen waren slechts grofweg de eerste drie eeuwen van de huidige jaartelling een minderheid in het Romeinse rijk. In de vierde en vijfde eeuw, toen verschillende christelijke groeperingen in het rijk eensgezinder en

¹ Vrij recentelijk zijn er echter kritische kanttekeningen geplaatst bij de vraag of er in eerste instantie wel een Neroniaanse christenvervolging was en in hoeverre Paulus wel een marteldood is gestorven omwille van zijn geloof. Zie: Shaw, B.D., ‘The Myth of the Neronian Persecution’, *The Journal of Roman Studies* 105 (2015) 73–100; Jones, C.P., ‘The Historicity of the Neronian Persecution: A Response to Brent Shaw’, *New Testament studies* 63 (2017) 146–152; Shaw, B.D., ‘Response to Christopher Jones: The Historicity of the Neronian Persecution’, *New Testament studies* 64 (2018) 231–242.

² Hoewel er veel discussie is over de authenticiteit van deze en vele andere martelaarsakten, zagen de vroege christenen vaak autoriteit en authenticiteit los van elkaar, zie: M. Letteney, ‘Authenticity and Authority: The Case For Dismantling a Dubious Correlation’ in: M. Letteney en A.J. Berkovitz (ed.) *Rethinking ‘Authority’ in Late Antiquity. Authorship, Law, and Transmission in Jewish and Christian Tradition* (Milton Park 2018) 33–56.

³ Hier is voornamelijk onderzoek naar gedaan onder Amerikaanse christenen. Zie voor een aantal voorbeelden: Jason Bruner, *Imagining persecution: why American Christians believe there is a global war against their faith* (New Brunswick 2021) 85–96.

numeriek groter werden, ‘christianiseerde’ het Romeinse rijk steeds meer. Nadat keizer Constantijn het christendom als religie legitimeerde, werden de christenen langzaam naar het machtscentrum van het Romeinse rijk toegezogen. Het christendom werd in de loop van de vierde en vijfde eeuw zelfs de staatsgodsdienst van het Romeinse rijk. Dit alles betekende dat de kerk met haar bisschoppen nu meer macht kreeg en door deze machtspositie niet meer zélf werd vervolgd, maar zich moest gaan afvragen hoe zij zichzelf tot religieuze minderheden diende op te stellen.

Zulke minderheden waren ook de kleine joodse groeperingen in het Romeinse rijk. Aangezien het christendom in een joodse bedding is ontstaan, was deze verhouding vaak ongemakkelijk. Vanaf hun prille begin probeerden christelijke groeperingen een eigen christelijke identiteit los van het jodendom te creëren. Vooraanstaande christenen, bijvoorbeeld, zetten zich in verscheidene geschriften af tegen ‘de joden’. Zo schreef Melito van Sardis in zijn *Peri Pascha* al in de tweede eeuw dat de joden de verbondspositie met God zijn kwijtgeraakt omdat ze de Messias zouden hebben vermoord.⁴ De christenen zouden daarentegen door de kruisdood van Jezus dit verbond van de joden hebben overgenomen. Dit wordt ook wel supersessionisme genoemd. Melito was in zijn tijd zeker niet de enige christelijke schrijver die dit deed.⁵ Op deze manier waren enerzijds martelaarschap en anderzijds supersessionisme twee belangrijke hoekstenen waar de vroegchristelijke zelfdefinitie op steunde. Het zijn dan ook onderwerpen die veel terugkomen in vroegchristelijke literatuur.

De tweede eeuw, de tijd waarin deze christelijke schrijvers hun werken schreven, was een periode waarin christenen nog niet de machtspositie en -middelen hadden die ze later wel kregen om deze woorden daadwerkelijk in daden om te kunnen zetten. In deze periode hadden joodse gemeenschappen juist een veel betere positie dan de ‘nieuwe’ christenen, die – naar eigen zeggen – in het begin door Romeinen zelfs werden beschuldigd van incest en

⁴ Melito van Sardis, *PP* 93 en 96; zie voor een uitgebreid onderzoek naar vroegchristelijke identiteitsformatie L.V. Rutgers, *Making Myths: Jews in Early Christian Identity Formation* (Leuven 2009) 1-17.

⁵ In het late Johannes-evangelie worden anti-joodse woorden door de schrijver in de mond van Jezus gelegd: zie Johannes 8:42-44, Nieuwe Bijbelvertaling 2004; ook de schrijver van het epistel van Barnabas is de joden niet goed gezind, zie: Epistel van Barnabas 4:7-8.

kannibalisme.⁶ Deze rollen draaiden drastisch om in de decennia na keizer Constantijn. Het is echter de vraag wat de christenen deden met deze nieuwverworven machtspositie ten opzichte van de joden. Namen zij, ondanks hun eigen ervaringen van martelaarschap en vervolging zelf toch ook een militant anti-joodse houding aan?

Dit artikel benadert deze vraag door te focussen op één specifiek incident: de synagogeverwoesting door de christenen van Callinicum in 388. Met name de manier waarop bisschop Ambrosius van Milaan en keizer Theodosius I op de explosieve situatie reageerden, is interessant omdat het laat zien hoe de keizer, de joodse groeperingen en de christelijke groeperingen met elkaar omgingen. Eerst zal er kort worden geschetst wat er precies in Callinicum gebeurde en hoe keizer en bisschop op de situatie reageerden. Daarna zal er naar de machtsstructuren tussen deze spelers worden gekeken. Dit geeft een preciezer beeld van hoe de keizer en bisschop zich verhielden tot de joden en wat hun achterliggende agenda's waren. De manier waarop deze twee belangrijke spelers reageerden, hun rol en met welke obstakels zij te maken hadden als machtsbekleders, geven ons een duidelijker beeld in hoeverre er spraken was van een 'vroegechristelijk anti-Judaïsme' in Callinicum.

De synagogeverwoesting van Callinicum

Alle informatie over de vernieling van de synagoge van Callinicum en de nasleep ervan komt uit twee brieven geschreven door Ambrosius, de bisschop van Milaan. Eén brief is geadresseerd aan keizer Theodosius I en de tweede aan zijn eigen zus.⁷

Terwijl Ambrosius de stad Aquileia aan het bezoeken was, kwam er nieuws uit Callinicum dat een groep christenen, opgehitst en geleid door de bisschop van de stad, de lokale synagoge had geplunderd en in brand had gestoken.⁸ De toenmalige keizer van het Oost-Romeinse rijk, keizer Theodosius, was niet erg onder de indruk van de situatie en beval de *comes*

⁶ Het gaat hier om christelijke schrijvers die in de tweede eeuw of later schrijven: Theoph., *Ad Autol.* 3.4; 46; Clem. *Al. Strom.* 3.2; Tert. *Apol.* 7.1 en 8.3; Tatianus *Ad Gr.* 25.

⁷ Alle bronnen die we hebben zijn brieven die door Ambrosius geschreven zijn aan keizer Theodosius I en aan zijn eigen zus en zijn later weer bij elkaar verzameld. Zie: Ambr. *Ep. Ex. Coll.* 1a; *Ep.* 74 [40], *Ep. Ex. Coll.* 1 [41].

⁸ Ambr. *Ep.* 74 [40].6; *Ep. Ex. Coll.* 1 [41].1.

orientis de betrokken christenen te straffen.⁹ Ook gebod hij de bisschop van Callinicum zelf op te draaien voor de kosten van de herbouw van de synagoge.¹⁰ De keizer besloot echter om deze ‘boete’ aan het adres van de bisschop weer in te trekken nadat Ambrosius hem een brief had geschreven.¹¹ De straf van de hoofddader, de bisschop, werd kwijtgescholden. Ambrosius – bemoedigd door dit succes – durfde in een volgende brief aan de keizer zelfs te eisen om heel de Callinicumzaak te laten vallen. Deze brief aan de keizer is bewaard gebleven.

Naast dat hij in de eerste plaats de keizer uitgebreid aanschreef, is in de andere brief naar zijn zus te lezen dat hij snel daarna, tijdens een kerkdienst waarbij de keizer aanwezig was, nogmaals pleit voor het laten vallen van de hele zaak. Dankzij de brief aan zijn zus is het transcript van de dienst en het gesprek tussen keizer en bisschop bewaard gebleven.¹² Opmerkelijk genoeg weet Ambrosius de keizer tijdens de kerkdienst te overtuigen: Theodosius stemt toe en laat de zaak helemaal vallen.¹³ Op het eerste gezicht kan het verhaal dat Ambrosius schetst in zijn brieven makkelijk worden gezien als voorbeeld dat bisschoppen als Ambrosius erg veel invloed hadden op de keizer en dat hierom de bisschop en christenen van Callinicum vrij spel hadden tegenover de joden. De keizer trok namelijk zonder veel ophef zowel de aanklacht tegen de bisschop als die tegen de rest van de betrokken christenen in. Het is echter gevaarlijk om de brieven van Ambrosius te lezen als een betrouwbare bron voor het contact tussen keizer en bisschop, omdat deze brieven enkel de kant van bisschop Ambrosius belichten. Zoals vaker ligt de realiteit complexer.

Ambrosius

⁹ De *comes orientis* was een soort gouverneur van het oosterlijke deel van het Romeinse rijk.

¹⁰ Voor de straf voor de bisschop, zie: idem, *Ep.* 74 [40].6: ‘Iussisti vindicari in ceteros, synagogam ab ipso aedificari episcopo’; *Ep.* 74 [40].18: enerzijds moest er een onderzoek (‘cognitio’) gehouden worden en anderzijds moesten de goederen die gestolen waren (‘sublata donaria’), teruggegeven worden aan de slachtoffers.

¹¹ Idem, *Ep.* 74 [40].9.

¹² Dit is bewaard gebleven in *Ambr. Ep. Ex. Coll.* 1 [41]. Het transcript is echter wel geheel van de hand van Ambrosius, wat hem makkelijk de mogelijkheid heeft kunnen geven om feiten toe te voegen, weg te laten of te verbuigen.

¹³ *Ambr. Ep. Ex. Coll.* 1 [41].28.

Ambrosius' reactie op de synagoge-verwoesting van Callinicum is al door veel historici onder de loep genomen. Zijn reactie op de zaak werd lange tijd gezien als het schoolvoorbeeld van een dominante bisschop die zich mengde in zaken waar hij eigenlijk niets mee te maken had. Volgens sommige zou tijdens zijn leven een onverdraagzame pestkop geweest zijn.¹⁴ Daarnaast zou hij door middel van zijn brieven zijn eigen geloof en dogma's aan de keizer hebben willen opleggen, inclusief zijn anti-judaïsme.¹⁵ Hoewel er onder historici nog steeds geen consensus is over Ambrosius' precieze houding tegenover joden, blijkt uit zijn brieven dat hij allerm minst positief over zijn joodse tijdgenoten.¹⁶ Zijn reactie op het in brand steken van de synagoge van Callinicum zegt genoeg: Ambrosius suggereert namelijk dat het oordeel van God achter deze synagoge-verwoesting zit. Daarnaast spreekt hij ook nog eens zijn goedkeuring uit over de actie.¹⁷ De onverschilligheid van Ambrosius over de verwoesting van de synagoge wordt duidelijk in diens theologische kijk op de kerk en synagoge. Ambrosius noemt in een ander werk de kerk een *virgo sine ruga* (een vlekkeloze maagd) en de synagoge als tegenhanger daarvan een *incredula inmitis sacrilega* (een ondeugdelijke en heiligschennende vrouw).¹⁸ Deze tegenstelling schemert ook steeds weer tussen de regels van zijn brieven over de Callinicumzaak door.¹⁹

Omdat Ambrosius de verhouding tussen joden en christenen in zulke scherpe tegenstellingen ziet, is het interessant om op te merken dat niets erop wijst dat deze uiteenzetting van Ambrosius ook maar enigszins voortkomt uit contact met of zelfs bewustzijn van de lokale joodse gemeenschap.²⁰

¹⁴ Een vroeg voorbeeld hiervan is F. Homes Dudden, *The Life and Times of Saint Ambrose* vol. 2 (Oxford 1935); een recenter boek is van R.M. Errington, *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius* (Chapel Hill 2006).

¹⁵ Zie hiervoor bijvoorbeeld M. Doerfler, 'Ambrose's Jews: The Creation of Judaism and Heterodox Christianity in Ambrose of Milan's 'Expositio Evangelii Secundum Lucam'', *Church History* 80:4 (2011) 749–772.

¹⁶ Gregory Gigueroa beweert bijvoorbeeld dat Ambrosius niet per se helemaal negatief tegenover de joodse groeperingen uit zijn tijd staat, zie: G. Figueroa, *The Church and the Synagogue in St. Ambrose* (Washington D.C 1949) 38.

¹⁷ Idem, *Ep.* 74 [40].8.

¹⁸ Ambr. Exh. Virg. 67; gevonden via N.B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital, Transformation of the Classical Heritage* (Berkeley 1994) 303–304.

¹⁹ Bijvoorbeeld Ambr., *Ep. Ex. Coll.* 1 [41].14–18, 24.

²⁰ McLynn, *Ambrose*, 304–305.

Ambrosius gebruikt in zijn brieven enkel Bijbelse geschriften om naar de joodse gemeenschappen te verwijzen. Hieruit blijkt dat zijn idee over ‘de jood’ niet is ontstaan uit persoonlijk contact, maar eerder is ontwikkeld door eigen exegese van Bijbelse geschriften om zijn christelijke visie van supersessionisme te onderbouwen.²¹ Dit is niet alleen bij Ambrosius het geval, maar is een trend die bij veel vroegchristelijke schrijvers terug te zien is. Als christelijke schrijvers zoals Ambrosius het hebben over ‘de jood’, gaat dit vaak niet over echte tijdgenoten maar over de ‘hermeneutische jood’, die literair geconstrueerd werd door de christelijke schrijvers zelf en wiens kenmerken werden ontleend aan Bijbelse exegese.²² De negatieve bewoordingen over de joden gaan dus in de eerste plaats niet over echte joden, maar waren eerder een manier van bisschoppen en andere christelijke schrijvers om een eigen identiteit los van het jodendom te creëren door negatieve eigenschappen aan deze groep toe te schrijven.

Het fenomeen van de door hem geconstrueerde ‘hermeneutische jood’ hangt samen met een ander fenomeen dat in deze tijd opkwam en veelal door Leonard Rutgers is onderzocht.²³ Dit is de semantische verschuiving van de manier waarop christelijke schrijvers ‘de synagoge’ zagen in hun geschriften in de tweede en derde eeuw. Voor de tweede eeuw werd met ‘synagoge’ enkel het gebouw of de congregatie bedoeld en had de term een veel nauwere definitie. In de loop van de tweede en derde eeuw werd deze term door christelijke schrijvers uitgebreid en werd hiermee ‘het volk Israël’ bedoeld. Deze veralgemenisering zorgde er tegelijkertijd voor dat er makkelijker een negatieve stereotype betekenis aan kon gaan kleven, omdat de term steeds vager werd. Kerkleiders als Ambrosius konden bijvoorbeeld hun hermeneutisch geconstrueerde vooroordelen die er al waren over ‘de jood’ aan dit nieuwe begrip ophangen. Heel vaak is het idee te zien dat ‘het volk Israël’ ondankbaar en ontrouw aan God geweest is. God heeft hierom zijn verbondspositie met hen opgegeven (zodat deze positie overgenomen kon worden door christenen).²⁴ Augustinus van Hippo, die ook erg beïnvloed is

²¹ Ambr., Ep. 74 [40].26; Ep. Ex. Coll. 1 [41].14.

²² L.V. Rutgers, *Making Myths*, 9-11.

²³ Ibidem.

²⁴ L.V. Rutgers, *Making Myths*; J. Lieu, J. North and T. Rajak, *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire* (Londen 1992) 216. Zo laten Lieu, North en Rajak zien dat volgens christelijke auteurs de bittere kruiden van de Pesachmaaltijd eigenlijk de bittere veroordeling van God moest voorstellen volgens de christenen. Hierom vervangt volgens hen het christelijke Pasen het joodse Pascha.

door Ambrosius, laat deze veranderende negatieve kijk op de synagoge zien door het te vergelijken met de Latijnse *congregatio*, een samenkomst van vee.²⁵ Ambrosius' tegenstelling tussen de 'maagdelijke' kerk en 'ondeugdelijke' synagoge is hier tevens een voorbeeld van.²⁶ Zeker Ambrosius' uitleg van Bijbelverzen laat deze dichotomie zien. Zo gebruikt hij het oudtestamentische boek Hooglied om zijn punt een Bijbels fundament te geven: The Synagogue has not a kiss, but the Church has, who waited for Him, who loved Him, who said: Let Him kiss me with the kisses of His mouth.²⁷ Hierin is ook te zien dat 'de synagoge' meer gaat betekenen dan het eigenlijke gebouw.

De gevolgen hiervan waren groot. Hoewel deze theologische uitleg over de synagoge op papier is ontstaan, duurde het niet lang voordat dit zijn weerslag vond in de praktijk. Vroegchristelijke gemeenschappen zoals in Callinicum leefden vaak dichtbij de lokale joodse gemeenschappen en hun synagogen. Opgeruimd door zulke ideeën moest 'de synagoge' niet enkel theologisch verdronken worden, maar moest dit ook fysiek gebeuren. De karakterisering en demonisering van lokale joden door bisschoppen en de afbeelding van 'de synagoge' als iets slechts, zorgde ervoor dat de lekenchristenen van Callinicum het heft in eigen hand namen en de synagoge daadwerkelijk verwoestten. Bisschoppen hadden een enorme invloed op hun congregatie. Zo wist de bisschop van Callinicum genoeg mensen uit zijn congregatie op te hitsen om een synagoge plat te branden.²⁸ Ook Ambrosius' publieke goedkeuring van deze actie zal de christenen een hart onder de riem hebben gestoken, aangezien hij in zijn tijd een zeer vooraanstaande positie had als bisschop van Milaan.

Naast het feit dat Ambrosius de machtspositie had om lokale christenen op te kunnen hitsen lijken zijn brieven ook te suggereren dat hij persoonlijk druk op de keizer uit kon oefenen. Het is echter gevaarlijk om Ambrosius als betrouwbare bron te zien, omdat hij onrealistische ideeën had over hoe een bisschop en keizer zich tot elkaar moesten verhouden. In de brief aan zijn zus geeft hij een korte samenvatting van zijn preek waar keizer Theodosius bij aanwezig was. Hij laat hier zien hoe hij tijdens deze preek de keizer over de Callinicumzaak toesprak. Hierbij gebruikte hij het oudtestamentische verhaal van de profeet Nathan die koning David terechtwees op een grote misstap. Hij vergelijkt hier zichzelf met de profeet

²⁵ Aug. *En. in Ps.* 77.3.

²⁶ Zie noot 17.

²⁷ Ambr. *Ep. Ex. Coll.* 1 [41].14.

²⁸ Ambr., *Ep. Ex. Coll.* 1 [41].1.

Nathan en keizer Theodosius met koning David.²⁹ Indirect eigent Ambrosius nog eens duidelijk zichzelf de positie van Gods boodschapper toe. Harold Drake merkt hierbij terecht op dat dit wijst op een dieperliggende strijd tussen bisschop en keizer voor controle en toegang tot het goddelijke.³⁰ Hoe meer invloed de geestelijkheid kreeg in het Romeinse rijk, hoe meer spanning tussen keizers en geestelijken begon te ontstaan over wat hun relatieve rollen waren en hoe ver hun controle reikte in het religieuze domein.³¹

Hoewel er in de Late Oudheid geen strikte scheiding was tussen ‘kerk’ en ‘staat’, waren bisschop en keizer ook zeker geen twee handen op een buik. Ambrosius had niet de invloed op de keizer zoals Nathan die op David had, wat hij in zijn brieven wel beweerde. Neil B. McLynn wees er al op dat Ambrosius niet over communicatielijntjes met het vrij nieuwe hof van Theodosius beschikte, die hij bij de westelijke keizer Valentinianus II wel had.³² Zowel keizer als bisschop moesten daarnaast ook rekening houden met de instituten die zij vertegenwoordigden. Ook waren zij steeds bezig om hun eigen machtspositie te bewaken.³³

Het is om die redenen nuttiger om de brief van Ambrosius naar Theodosius in eerste plaats niet te lezen als brief van vriend tot vriend, maar om deze in de legale en administratieve context van het Romeinse rijk te plaatsen. Ambrosius zal hoogstwaarschijnlijk eerder vanuit deze administratieve gronden hebben gehandeld dan op basis van vriendschappelijke gronden. Keizerlijke wetgeving kwam in de Late Oudheid vrijwel altijd tot stand als reactie op afzonderlijke, lokale problemen. Door middel van petitie konden individuen of lokale groeperingen het machtscentrum bereiken en hun probleem voorleggen, waarop het keizerlijke hof weer kon reageren. Tessa Rajak heeft laten zien dat de joodse groeperingen zeer goed waren in het bereiken van de keizer door middel van deze petitie, waardoor er veel lokale wetten ten gunste van de joden zijn opgesteld.³⁴ Dit was ook het geval in de tijd van Ambrosius. De sneer in zijn

²⁹ Ambr., *Ep. Ex. Coll.* 1 [41].25-27. Theodosius wijst hier later zelf ook op: ‘*Ubi descendi ait mihi: De nobis proposuisti*,’ (.27).

³⁰ H.A. Drake, ‘Intolerance, Religious Violence, and Political Legitimacy in Late Antiquity’, *Journal of the American Academy of Religion* 79 (2011) 193–235.

³¹ Ibidem, 218-220.

³² McLynn, *Ambrose*, 297-298.

³³ Ibidem, 291-293.

³⁴ T. Rajak, ‘Was There a Roman Charter for the Jews?’, *The Journal of Roman Studies* 74 (1984) 107–123.

brief aan het adres van zijn joodse tijdgenoten laat dit zien. Hij beticht de joden ervan in tijden van crises altijd maar toevlucht te nemen tot Romeinse wetgeving, terwijl ze normaal gesproken veel meer waarde hechten aan de joodse wetten.³⁵ Deze boze woorden van Ambrosius geven vooral weer dat ook de joodse groeperingen in Callinicum heel erg goed waren in het gebruiken van de Romeinse legislatieve wegen voor hun voordeel en in het lokaal druk uitoefenen op het Romeinse machtscentrum.

De brieven die Ambrosius naar de keizer stuurde zullen dezelfde legislatieve wegen hebben gevolgd met als doel de gunstige uitspraken voor de joden terug te draaien. Hoewel keizerlijke uitspraken vaak tot stand kwamen door het beantwoorden van lokale petitieën en daarom enkel lokaal van kracht waren, konden de uitspraken na verloop van tijd wel *lex generalis* worden en rijksbrede rechtskracht krijgen.³⁶ Hieruit blijkt mogelijk de agenda van Ambrosius: hij zou de wet hebben willen tegenhouden omdat deze anders kon ontwikkelen tot een rijksbrede wet in het voordeel voor de joden.³⁷ Dit is echter zeer speculatief. Wel is zeker dat Ambrosius bezig was te proberen de zaak in het voordeel van de christenen te beslechten.

Door de brieven van Ambrosius in de legale administratieve context te plaatsen, worden de willekeurige verwijzingen in zijn brief naar andere situaties waarin ook gebouwen werden verwoest duidelijk.³⁸ Het is goed mogelijk dat Ambrosius bezig was zijn eigen zaak te onderbouwen en de machtspositie van christenen te verbeteren (en hierbij tegelijkertijd de machtspositie van de joden te ondermijnen). Een diepe vriendschappelijke band was er hoogstwaarschijnlijk ook niet tussen keizer en bisschop.³⁹ Kon Ambrosius de keizer via deze wegen wel overtuigen? Hiervoor moet eerst iets dieper in worden gegaan op de rol van de keizer in deze situatie.

³⁵ Ambr., *Ep.* 74 [40].18,21.

³⁶ Een van de meest bekende voorbeelden hiervan is de *Codex Theodosianus*, zie voor een uitgebreide studie naar joodse wetten in de codex A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation* (Detroit en Jeruzalem 1987) 18-20.

³⁷ H. Tanaka, 'What's the matter? Ambrose and the synagogue in Callinicum', *The Journal of Classical Studies* (2011) 367-385, aldaar 376-377.

³⁸ Ambr., *Ep.* 74 [40].13,15,21.

³⁹ Er zijn geen bronnen die het bestaan van een vriendschappelijke band beamen. Daarnaast zijn er een aantal situaties bekend waarin keizer Theodosius en bisschop Ambrosius strijden voor hun autoriteit. H.A. Drake, *Intolerance*, 194, 209-217.

Keizer Theodosius I

Niet alleen Ambrosius was een speler op het politieke speelveld. Keizer Theodosius had ook een belangrijke rol in de manier waarop er op de situatie in Callinicum werd gereageerd. Zijn reactie is opmerkelijk te noemen. In eerste instantie bestraft hij de christenen, en in het bijzonder de bisschop van Callinicum, om vrijwel direct daarna zijn oordeel bij te stellen en niet veel later ook nog eens heel de zaak te laten vallen. Het lijkt erop dat de keizer door Ambrosius' brieven en preek is overgehaald dit te doen. Dit zou kunnen betekenen dat Ambrosius – hoewel via administratieve wegen – toch grote invloed had op de keizer of, in het uiterste geval, dat de keizer de negatieve mening van Ambrosius over de joden deelde. Maar was dit de werkelijke reden waarom Theodosius het religieuze geweld tegen de joden in Callinicum door de vingers zag?

Om deze vraag te beantwoorden, is het om de omstandigheden waar keizer Theodosius rekening mee moest houden te schetsen. De synagogebranding vond namelijk maar enkele maanden nadat Theodosius Maximus had verslagen plaats. Maximus was een jaar ervoor het West-Romeinse rijk binnengevallen en had de regering van de eerdere keizer Valentinianus II overgenomen. Na zijn overwinning stelde Theodosius de jonge Valentinianus II opnieuw aan als keizer over het westelijke deel van het rijk en brandmerkte Maximus als 'usurpator'.⁴⁰ De periode van de Callinicumzaak was voor keizer Theodosius een rumoerige en instabiele tijd waarin hij juist alle steun nodig had die hij kon vinden. Enerzijds steun van de traditionele stedelijke elite in het rijk, maar ook de steun van bisschoppen die zich in de loop van de vierde eeuw een steeds betere machtspositie hadden toe weten te eigenen.⁴¹ De geestelijkheid had zich in tegenstelling tot de traditionele elite vrij onafhankelijk van het imperiale machtsnetwerk weten te ontwikkelen, waardoor Theodosius op deze nieuwe spelers minder grip had.⁴²

Daarnaast hadden de keizers na Constantijn een lastige positie. Aan de ene kant was de belangrijkste taak van de keizers om de *Pax Romana*, de rust en orde in het rijk, te bewaren. Negatieve uitspattingen zoals de synagogebranding van Callinicum waren niet gewenst en vanuit zijn rol als keizer werd van Theodosius dan ook verwacht om hiertegen op te treden. Aan de andere kant presenteerden de keizers uit de Late Oudheid zich in de

⁴⁰ Zie voor een uitgebreide hertelling McLynn, *Ambrose*, 291-298.

⁴¹ Drake, *Intolerance*, 213.

⁴² Ibidem, 210.

regel wel als echte christenen en zagen zij zichzelf ook in eerste instantie als christen. Uitspraken van de keizer die negatief uitvielen voor christenen binnen het rijk konden daarom zeer ongemakkelijk zijn. Dit blijkt ook uit het feit dat grote denkers uit de Late Oudheid al uiteenlopende antwoorden op het vraagstuk hadden wat de verhouding tussen ‘kerk’ en ‘staat’ precies moest zijn en hoe men met de onontkoombare verwikkeling van de twee moest omgaan.⁴³ De keizers moesten hier zelf ook een balans in vinden, maar dit was niet altijd gemakkelijk. Situaties waar joden bij betrokken waren bemoeilijkten de situatie nog meer, omdat dit onderwerp op een kruispunt lag waar kerkelijke en keizerlijke machten vaak tegenovergestelde ideeën over hadden.⁴⁴ De keizers stonden in deze periode onder geweldige druk om aan de ene kant een enorm rijk te besturen, maar aan de andere kant hun optreden te verzoenen met hun eigen christelijke overtuigingen en die van vooraanstaande christenen als Ambrosius.⁴⁵

Ambrosius moet van deze lastige positie waarin de keizer zich bevond af hebben geweten. Hij valt – na wat verplichte vleierende woorden aan de keizer – in zijn brief met de deur in huis en schrijft:

Are you not also afraid, lest, which will happen, he oppose your count with a refusal? The count will then be obliged to make him either an apostate or a martyr, either of these alien to the times, either of them equivalent to persecution, if he be compelled either to apostatize or to undergo martyrdom.⁴⁶

In zijn brief geeft Ambrosius keizer Theodosius de onheilspellende waarschuwing dat de bisschop van Callinicum de schadevergoeding kan weigeren te betalen. Deze opmerking moet indruk hebben gemaakt op de keizer. Achter de opmerking van Ambrosius lag een dreigement besloten: martelaarschap kon voor de keizer hevige repercussies hebben. De bisschop kon namelijk óf een afvallige worden door de boete wel te betalen en zijn geloof te verloochenen óf een martelaar worden door regelrecht tegen het

⁴³ Zie hiervoor Robert A. Markus, ‘The Roman Empire in Early Christian Historiography’, *Downside Review* 81 (1963) 340–354.

⁴⁴ R. Boustani en J.E. Sanzo. ‘Mediterranean Jews in a Christianizing Empire’ in: M. Maas (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Attila* (New York 2014) 360–376, aldaar 361–362.

⁴⁵ F. Millar, *A Greek Roman Empire: power and belief under Theodosius II (408–450)* (Berkeley 2006) 127–128.

⁴⁶ Ambr., *Ep.* 74 [40].7.

keizerlijke besluit in te gaan. Vooral het laatste zou desastreus kunnen zijn voor de keizer. Als de bisschop van Callinicum niet zou meegaan in de uitspraak en zich tegen de keizer zou keren zou dit voor nog meer civiele onrust kunnen zorgen.

De toon van Ambrosius' dreigement wordt nog duidelijker in de regels ervoor, waarin hij de nadruk legt op het feit dat, hoewel bisschoppen normaal gesproken vredelievend zijn en de menigten in bedwang houden, dit niet het geval is als er onrecht aan God of de Kerk wordt gedaan.⁴⁷ Precies dit was volgens Ambrosius in Callinicum het geval. Het vooruitzicht van grote groepen opstandige christenen en een bisschop als martelaar was voor de keizer als bewaarder van de rust en vrede in het rijk totaal niet rooskleurig. Daarnaast kon het martelaarschap van de bisschop ook zeer negatief afgeven op de keizer als persoon. Hoewel het Romeinse rijk in de tijd van keizer Theodosius sterk aan het verchristelijken was en keizer Theodosius zelf ook christen was, was martelaarschap nog zeker niet uit de gemeenschappelijke herinnering van de christenen verdwenen. Zeker toen de angst voor nieuwe vervolging enkele tientallen jaren voor keizer Theodosius weer was aangewakkerd door keizer Julianus, die de Romeinse goden terug wilde brengen en antichristelijke maatregelen invoerde.⁴⁸ Omdat keizers in het verleden christenvervolgers waren, was het in theorie mogelijk dat keizers nu – zelfs christelijke keizers als Theodosius – ook weer christenvervolgers konden worden. Deze spanning moet onder christenen aanwezig zijn geweest.⁴⁹

Hoewel de brandstichting in Callinicum een verstoring van de rust en orde was, konden de gevolgen van hard ingrijpen nog desastreuzer zijn voor zowel de rust in het rijk als de positie van de keizer zelf. Dat de keizer dus in eerste instantie de straf aan het adres van de bisschop introk en daarna zelfs heel de zaak liet vallen, is niet vreemd. Ambrosius wist dit op gewiekste wijze aan Theodosius duidelijk te maken. De keizer moest een afweging maken: óf de joodse gemeenschap in Callinicum te hulp schieten met kans dat de situatie helemaal uit de hand zou lopen óf deze zaak laten vallen.

⁴⁷ Ambr., *Ep.* 74 [40].6, in Drake, *Intolerance*, 209.

⁴⁸ Ook Ambrosius wijst terug op deze keizer in *Ep.* 74 [40].17; Zie voor martelaarschap onder keizer Julianus 'de Afvallige': M. Gaddis, *There is no crime for those who have Christ religious violence in the Christian Roman Empire* (Berkeley 2005) 89-96.

⁴⁹ Ibidem, 100.

Vroegchristelijk anti-judaïsme?

De synagogebranding van Callinicum is een fascinerende gebeurtenis in de geschiedenis en kan ons bovenal een inzicht geven in joods-christelijke relaties in de Late Oudheid. In ogenschouw lijkt het een schoolvoorbeeld van anti-judaïsche gemoederen: opgehitste lekenchristenen die een synagoge in brand steken, een bemoeizuchtige bisschop die door zijn schriftelijke werken een militant anti-judaïsme de wereld in stuurt en een christelijke keizer die niets aan de hele situatie doet. Nu dieper op de achterliggende machtsstructuren is ingegaan, is te zien dat de realiteit veel complexer is dan dat. Achter deze situatie lag in de eerste plaats een strijd verscholen van zelfdefinitie en identiteit. Vroegchristelijke schrijvers als Ambrosius waren al lange tijd bezig om een identiteit los van het jodendom te creëren. Dit mondde al vroeg uit in een zeer negatieve karakterisering van ‘de jood’, waarbij de omschrijvingen van deze persoon niet gebaseerd waren op echte joodse tijdgenoten maar juist zijn ontstaan vanuit christelijke hermeneutiek. Omdat de term ‘synagoge’ daarnaast door vroegchristelijke schrijvers in de derde eeuw werd uitgebreid en heel ‘het volk Israël’ ging betekenen, konden negatieve stereotyperingen aan deze term opgehangen worden. Deze constante stroom aan theoretische negativiteit over de joden en de synagogen deed in de praktijk na een tijdje de emmer overlopen. Lekenchristenen werden in zulke mate opgezet tegen hun joodse tijdgenoten dat zij daadwerkelijk synagogen gingen verwoesten.

Naast deze strijd om zelfidentiteit, is er ook een andere machtsstrijd bezig tussen de geestelijke elite en de keizer. Hoewel Ambrosius in zijn brieven een beeld schetst van hoe de relatie tussen bisschop en keizer volgens hem moet zijn, was dit in de praktijk heel anders. De geestelijkheid kreeg in het verchristelijkende Romeinse rijk een steeds grotere machtspositie, maar dit ging niet zonder slag of stoot. Vanaf het moment dat keizers het christendom omarmden en het christendom naar het machtscentrum getrokken werd, waren keizers en bisschoppen in een strijd om macht verweekeld. Aan de andere kant hadden ze elkaar ook nodig. Voor de keizer was deze situatie extra moeilijk. Hij moest aan de ene kant rust en orde in het rijk zien te bewaren, maar moest dit ook verenigen met zijn rol als christen. Deze verschillende verplichtingen conflicteerden soms. De bisschoppen ontleenden hun macht uiteindelijk aan de keizer en moesten deze te vriend houden.

Hoewel Ambrosius niet op broederlijke gronden met keizer Theodosius omging en gebruik moest maken van de administratieve wegen

binnen het Romeinse rijk, deed hij dit wel op slinkse wijze. Allereerst deed hij dit door Theodosius te laten zien dat het niet laten vallen van de zaak kon resulteren in enorme onrust binnen de christelijke groeperingen, omdat de bisschop van Callinicum kon weigeren te betalen en als martelaar kon worden bestempeld door de geestelijke elite. Daarnaast zou het voor een christelijke keizer als Theodosius zeer negatief zijn om als ‘maker van martelaars’ of zelfs als vervolger afgeschilderd te worden. Het feit dat een lid van de geestelijke elite zoals Ambrosius de betekenis van martelaarschap kon veranderen, wijst er op dat de geestelijkheid in deze periode steeds meer invloed begon te krijgen, ook op de keizer.

Is er in Callinicum dan sprake van een militant anti-judaïsme? De synagogeverwoesting van Callinicum laat ons in de eerste plaats zien dat uitspattingen als deze niet per se betekenden dat anti-judaïsme consistent in de praktijk plaatsvond, maar dat de joden soms verstrikt raakten in de interne strijd over zelfidentiteit van christenen en een machtsstrijd van belangrijke politieke spelers zoals keizers en bisschoppen. Hoewel de retoriek van christelijke schrijvers zeer venijnig kon zijn, hebben we verder vrij weinig andere voorbeelden van hevige uitspattingen. Het betekent ook niet dat Theodosius opeens het anti-judaïsme van Ambrosius overnam. Hij werd eerder door de groeiende macht van bisschoppen als Ambrosius in dit specifieke geval van Callinicum schaakmat gezet. Latere wetgeving van Theodosius ten gunste van de joden laat zien dat de keizerlijke taak als beschermer van de vrede en orde nog steeds heel belangrijk was.

Desalniettemin moet niet worden weggenomen dat acties zoals deze enorme consequenties hadden voor joodse groeperingen zoals die in Callinicum. Het gebedshuis en de plaats van samenkomst was in brand gestoken door christenen en de keizer strafte de daders niet. Het is niet irreëel om aan te nemen dat dit voor de joden in Callinicum gevoeld moet hebben als een directe aanval van bisschop, keizer en christenen tezamen. Hoewel de onderliggende motieven ingewikkelder zijn dan op eerste gezicht lijkt, waren de gevolgen nog steeds schrijnend. Ook christenen hadden in de oudheid een actieve rol in vervolging.

Religious Persecution in Eighteenth-Century France

Lionel Laborie

Introduction

Throughout the early modern period, Europe remained haunted by the religious tensions that had erupted from the Reformation. Despite the Peace of Augsburg (1555), the Edict of Nantes (1598) and the Peace of Westphalia (1648), which put an end to decades of religious wars, violence and persecution persisted well beyond. The Enlightenment and the spread of tolerationist ideas in the eighteenth century should not be regarded as the end of religious violence, but instead as a reminder that religious violence remained very much a reality in this period. Among the best-known examples of religious persecution in the eighteenth century are the Camisards, the Waldensians, the 'Poor Palatines', the Salzburgers, the Moravians, the Gordon and Priestley riots, to name just a few.¹

In France, the revocation of the Edict of Nantes in 1685 revived religious tensions in the Protestant provinces of Languedoc and Dauphiné after nearly a century of tolerance. Beside causing the exile of some 200,000 French Protestants towards northern Europe, the Revocation opened a century-long era of clandestinity and discrimination that would last until the French Revolution. Historians generally distinguish between three phases in this period, even though the intensity of the persecution varied between provinces. The years 1685-1715 were the most violent, marked by forced conversions, brutal persecution and the Camisards' revolt. The second phase, from 1715 to the early 1760s, corresponds to the organised revival of the French Protestant Church through clandestine assemblies and synods and the gradual decline of state persecution; and the third phase, from the early 1760s to the French Revolution, a return to a de facto religious tolerance.²

This paper surveys the plight of French Protestants from the revocation of the Edict of Nantes to the French Revolution. It nuances the grand narrative of a steady path towards religious toleration by highlighting

¹ For a general overview, see B. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* (Cambridge, Mass., 2007).

² J. Thomas, *Les Protestants du Languedoc et la justice royale de Louis XIV à la Révolution: de l'obscurité à la lumière* (Paris 2022), 104.

regional disparities and integrating foreign – mostly Dutch – sources. It argues overall that, despite the death of Louis XIV in 1715 and the role of the Calas affair in changing public opinion, anti-Calvinist sentiments and discriminations remained vivid in southern France until the French Revolution.

From the Edict of Nantes to its Revocation

The Edict of Nantes signed by Henry IV in 1598 after nearly four decades of religious wars marked the end of the legislative and religious unity of the country. Although Roman Catholicism was reasserted as the official religion of the state, for which Henry did convert upon accessing the throne, Calvinism became recognised for the first time, albeit only in circumscribed parts of the country. Protestants or ‘Huguenots’, as they were called, obtained freedom of worship in some 150 strongholds – *Places de sûreté* – and freedom of conscience elsewhere. Moreover, the edict made it possible in the practice for Huguenots to hold public office, study at university, serve in the military and bequeath property.

Despite this major achievement, religious tensions did not end in 1598. First, it took up to ten years for the various provincial courts – *Parlements* – to register the Edict of Nantes, as many dragged their feet and enforcing it remained very difficult on the ground thereafter. Henry’s assassination in 1610 rapidly threatened the guarantees obtained by the Huguenots in 1598. Louis XIII reconquered their strongholds during the religious wars of 1620-1629. By the time of Louis XIV’s majority in 1661, Huguenots began facing increasing coercion and persecution. Tax hikes and legal restrictions targeting Calvinists were introduced to coerce them into abjuring their faith. In 1681, military campaigns – *dragonnades* – were launched across southern France to force Huguenots to convert or face execution. This eventually enabled the Sun King to revoke the so-called ‘perpetual and irrevocable’ Edict of Nantes in October 1685, officially on the grounds that there were no more Protestants in France.

Le Désert

The revocation of the Edict of Nantes opened a long period of clandestinity known to French Protestants as the *Désert*, in reference to the wandering of

the Jews for seventy years in the Old Testament. Huguenots remained actively persecuted and discriminated against for nearly a century until the French Revolution. They could no longer worship in public; their marriages and baptisms became invalid in the eyes of the state, unless if performed again by a Catholic priest; children were declared illegitimate, forcibly taken away from their parents to be educated in Catholic schools and convents, and could not inherit from their parents. This ensured that Protestant families remained economically crushed and placed a heavy burden on future generations.³

While some 200,000 Huguenots found refuge in northern Europe after the Revocation, most actually converted to Roman Catholicism. Others, however, opted for civil disobedience, refusing to take up arms against their own lawful king. Their main source of inspiration was the charismatic preacher Claude Brousson (1647-1698), a former lawyer at the Parliament of Toulouse who likened their plight to the persecution of the Jews in the Bible. As the leading voice of the Huguenot resistance, Brousson was forced to flee into exile in 1683-1689 and again in 1693-1698, during which he toured northern Europe to raise political support for the French Calvinist cause. He was eventually arrested upon his return and was broken on the wheel in 1698 in front of twenty thousand people.⁴

If the resistance against state persecution manifested itself throughout Languedoc and Dauphiné, it was particularly strong from the beginning in the Cévennes mountains, so much so that hundreds of Protestant Cévenols had been deported to the Caribbean islands and Canada in the late 1680s to repopulate the region with Catholic families.⁵ The War of the Cévennes or the Camisards' rebellion, as the conflict became known, broke out in 1702 in response to increasing persecution. It was effectively the last French war of religion, one marked by repeated atrocities. On Palm Sunday 1703, Maréchal Montrevel had a mill set on fire, in which 300 Protestants – mostly women, children and the elderly – were worshipping,

³ Thomas, *Les Protestants du Languedoc et la justice royale*, 13.

⁴ W. C. Utt, & B. E. Strayer, *The Bellicose Dove: Claude Brousson and Protestant Resistance to Louis XIV, 1647-1698* (Brighton 2003). For another account of Huguenot martyrology in the period, see for example *Relation du Martyre de feu Mr. P. Papus de Laverdage, execute a Montpellier le huitieme de mars de Lanée 1695* (Berlin 1702).

⁵ P. Rolland, 'La Déportation des Huguenots aux «îles de l'Amérique»', *Le Lien des chercheurs cévenols*, 155 (2008) 20-25. C. Frostin, 'Du Peuplement pénal de l'Amérique française aux XVIIe et XVIIIe siècles: hésitations et contradictions du pouvoir royal en matière de déportation', *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 85 (1978) 67-94: 75.

killing all. By 14 December, over 400 villages and hamlets in 32 parishes had been completely burned to the ground. Thousands of Camisards were killed in this period. Their leaders were eventually caught and executed in the cruelest manner as an example. Roland was shot dead in August 1704, but his body was paraded as a trophy for two days through the streets of Uzès and Nîmes before being burnt in public. Jean Cavalier, whose mother died in prison the same year, saw her body thrown to the dogs. Catinat and Ravanel, the last prominent leaders, were burned alive at the stake in May 1705. The rebellion continued sporadically with decreasing intensity until it was eventually crushed in 1710.⁶

Resistance and Revival

The death of Louis XIV in September 1715 opened a new chapter in the history of French Protestantism. Under the new leadership of the minister Antoine Court (1695-1760), Huguenots worked to revive their Church by holding clandestine assemblies in secret locations. Dozens of ministers were trained by Court in Lausanne and then sent across the south of France to preach at the peril of their lives. From 12 ministers in 1730 to 150 in 1783, they played an essential role in reviving Calvinism in eighteenth-century France.⁷

The reconstruction of the Church was a slow and risky process, as Protestants continued to face repression in the South despite the absence of revolt in Languedoc. Provincial intendants and military commanders on the ground were often keen to show their zeal to Versailles even though persecution of the Huguenots at the national level was already declining.⁸ That is how at least 107 ministers and preachers were tortured and executed between 1684 and 1765, and another 61 were sentenced to death in effigy.⁹ Parliaments also waged campaigns against Protestant marriages in this period. Those of Bordeaux and Grenoble in the 1740s and 1750s forcibly separated couples, sentenced husbands to life on the galleys, wives to prison and

⁶ W. G. Monahan, *Let God Arise: The War and Rebellion of the Camisards* (Oxford 2014).

⁷ Thomas, *Les Protestants du Languedoc et la justice royale*, 147.

⁸ Ibidem, 129.

⁹ 'Pasteurs et prédicants martyrs'. <http://www.museedudesert.com/article5918.html> (accessed 28 October 2022)

declared their children illegitimate.¹⁰ Unlike ministers, laymen were generally imprisoned rather than executed, as the persecution of Huguenots decreased over time to focus primarily on the most prominent individuals. Hundreds, possibly thousands of Huguenots were arrested on religious grounds in the eighteenth century and detained in the prisons of Montpellier, Montauban, Carcassonne, Lyon, Marseilles, in Fort Brescou near Agde, the Fort of Nîmes and the tower of Crest in Dauphiné.

A better documented punishment for Huguenot men was the galleys. Enslavement on the galleys was only intended for the most zealous Huguenots to set the example for the rest of the community. France had built a fleet of 40 oared vessels by the time of the Revocation, manned among others by ‘Turks’, north- and west-African, Jewish and even Iroquois slaves.¹¹ Around 1,550 Huguenots were thus enslaved for religious reasons between 1685 and 1748, roughly 4% of the overall total.¹² Most of these were either condemned for attending clandestine assemblies or attempting to flee abroad. All categories combined, over half of all galley slaves died within two years of detention.¹³

Looking at this tragedy through foreign sources helps shed a new perspective on the persisting brutality of religious persecution in eighteenth-century France. Huguenot refugees and their descendants in the Dutch Republic regularly compiled lists of their enslaved coreligionists in France, whom they assisted financially since 1694 thanks to charitable collections to help purchase their release.¹⁴ Although the Marquis de Rochegude did secure the release of 180 Huguenot galley slaves at the Peace of Utrecht in 1713, many continued to be sentenced to life on the shores thereafter at the instigation of the provincial intendants.¹⁵ Nearly one hundred – 94 to be exact – French Protestants were indeed sentenced to the galleys between 1713 and

¹⁰ Thomas, *Les Protestants du Languedoc et la justice royale*, 130.

¹¹ M. Martin, & G. Weiss, *The Sun King at Sea: Maritime Art and Galley Slavery in Louis XIV's France* (2022) 16, 30. A. Zysberg, *Les Galériens: Vies et destins de 60 000 forçats sur les galères de France, 1680-1748* (Paris 1987) 59-64.

¹² Zysberg, *Les Galériens*, 102-111.

¹³ Ibidem, 371-373.

¹⁴ For the history of the so-called ‘fonds des galériens’, see Universiteit Bibliotheek Leiden (UBL) AW2 Inv. Nr. 1449, Financiële overzichten van het Fonds des galériens et des prisonniers, 1763-1814.

¹⁵ Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin, I. HA Rep. 11, no. 2510, fols 58-59, 63-64, 68-70, 81-85.

1717, according to the lists presented by the Synod of Bergen-op-Zoom.¹⁶ Some of these galley slaves received donations from their coreligionists in the Dutch Republic. 280 fl. were thus distributed in December 1738 and another 261 fl. in January 1750. According to the same lists, 27 Protestants still remained enslaved in the 1760s, despite the galley corps being dismantled in 1748. A closer look at some of these lists actually suggests an increase of condemnations for matters of religion in the 1750s, including one sentenced to life in 1760 and two respectively sentenced to ten and six years as late as 1762.¹⁷ This unexpected increase during a so-called period of Catholic 'religious indifference' towards Protestants is further corroborated by substantially higher donations collected by Dutch-based Huguenots in the same period. In March 1752, fl.500 (1048 fl.) was raised for Huguenot slaves in Marseilles, and another fl.600 (1231 fl.) in December of the same year, and again fl.635 (1300 fl.) in December 1753. To this must be added fl.484 (1000 fl.) in both November 1752 and September 1753 for the dozens of ministers and prisoners, including women and children, held in Fort Brescou, the Tower of Constance and the Fort of Nîmes.¹⁸

Women were not spared by the repression either because of their role in the revival of the Huguenot church after 1715. They offered logistical and material support for fugitive ministers in hiding, secretly educated their children according to the Calvinist faith, and paid a heavy price, as a result. When caught or denounced, wives were forcibly separated from their husbands and children. Their heads were often shaved to humiliate them and many were imprisoned for life.

The Tower of Constance in Aigues-Mortes became the most notorious female prison in eighteenth-century Languedoc. At least 130 Protestant women were imprisoned between 1685 and 1768 at the Tower of Constance alone. Detainees lived in atrocious conditions and mostly survived on bread and water. While the number of executions on religious grounds declined over the eighteenth century, as we have seen, an examination of the list of female prisoners in Aigues-Mortes reveals that their numbers actually increased over time, from 17 women in the Tour de Constance in 1723 to at least 28 by 1730 and about 40 in 1742. Several of them had already suffered

¹⁶ UBL, AW2 Inv. Nr. 1444, unpaginated printed lists.

¹⁷ Ibidem, 'département de Marseille - Protestans détenus sur les Galères pour la Religion', undated manuscript list.

¹⁸ D. Bien, *The Calas Affair: Persecution, Toleration, and Heresy in Eighteenth-century Toulouse* (Princeton 1960) 25-42. UBL, AW2 Inv. Nr. 1445, unfoliated manuscript bundle.

for 10, 15 or even 20 years. Some, like nineteen-year-old Suzanne Pagès, remained in prison for years despite suffering from a broken leg and a wound that would not heal. Others were pregnant at the time of their arrest and gave birth in the Tower, where their babies often died.¹⁹

By far the best-known female prisoner was Marie Durand (1711-1776), sister of the charismatic minister Pierre Durand (1700-1732). Marie was denounced after illegally marrying another Calvinist in 1730. She was imprisoned in the Tower de Constance for 38 years, that is until 1768. After her brother's execution in April 1732, she exhorted her fellow prisoners to embrace their condition as a divine trial and allegedly carved the word 'résister' on the wall of the tower. She embodied in other words the very spirit of resistance to the pressures of the catholic hierarchy who wanted the prisoners to give up their protestant faith. Her survival after an exceptionally long imprisonment later earned her recognition as the greatest Protestant female martyr of the eighteenth century.²⁰

By the end of 1745, eight women had died in the Tower. But the dreadful living conditions of the Tower did not deter zealous Huguenots. Although state persecution declined in the second half of the eighteenth century and the prospect of religious tolerance slowly became more plausible, the condition of female prisoners did not improve overnight nor were they released automatically. There were still 25 female prisoners in the Tower in 1754. Six of them were aged between 60 and 83, one was blind, two were crippled, and 16 had children. There were still fourteen female prisoners left in the Tower of Constance in 1766. The last ones were gradually released by the end of 1768, even though evidence suggests that Walloon churches in the Dutch Republic continued to assist financially freed prisoners in southern France who remained deprived of civil rights and economic opportunities until the 1780s.²¹

¹⁹ C. Bost, *Les Martyrs d'Aigues-Mortes. Prisonniers et prisonnières protestants enfermés dans les tours d'Aigues-Mortes et particulièrement dans la tour de Constance, 1686-1768* (Paris 1922).

²⁰ Y. Krumenacker, 'Marie Durand, une héroïne protestante?', *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 30 (2009) 79-98.

²¹ Lambeth Palace Library, London, MS 1122/3, fols 27-31, 117-118. UBL, AW2 1448, Brieven van lidmaten van de Waalse gemeente te Amsterdam aan personen in Frankrijk over de gelden bestemd voor de Franse protestanten in de gevangenis en op de galeien, 1739-1788.

The *Causes célèbres* and the Debate on Toleration

The 1760s are generally described as a turning point in the persecution of French Protestants and the beginning of a period of de facto tolerance. The Seven Years' War (1756-1763) had mobilised French troops – including Protestants – abroad and coincided with a pragmatic change in policy towards Huguenots at the state level. The war consecrated the rise of Protestant nations in Europe; Louis XV (r.1724-74) relied on the financial support of Swiss bankers, while his official mistress, the Marquise de Pompadour, had become a patron of the *philosophes*. Still, the lives of religious minorities remained in practice governed by the provincial intendants, who retained administrative, fiscal and military powers over their respective provinces.²² A significant discrepancy therefore remained between an increasingly tolerant and enlightened monarchical rule and the powers and persecution of the local intendants in the provinces. This discrepancy is reflected in the historiography, which has overwhelmingly focussed on the Enlightenment salons in Paris, even though these new philosophical debates that were held in the French capital were by no means representative of the mood in the rest of the country. Voltaire himself highlighted this discrepancy at the time: '*Good sense prevails in Paris over fanaticism, whereas in the provinces fanaticism generally prevails over common sense*'.²³ These words were written in reference to several cases of late Protestant persecution by the local authorities in Languedoc, where the reality on the ground remained different from that in Paris and Versailles.

In September 1761, the Huguenot minister François Rochette (1736-1762) was arrested in the town of Caussade in the region of Quercy, where he was about to celebrate a baptism. The authorities found marriage and baptismal registers in his bag as well as donations for the clandestine assemblies of the *Désert*. Rochette was immediately imprisoned and a small group of armed Huguenots led by the de Grenier brothers, three gentlemen glassmakers, attempted to liberate him the following night, but their efforts were easily crushed. All prisoners were then transferred to Toulouse in October 1761. The Huguenot minister Paul Rabaut (1718-1794) wrote to Jean-Jacques Rousseau who, although sympathetic, condemned the rebellion as he was about to publish his controversial *Emile*. Another Huguenot named Ribote-Charon wrote to Voltaire to draw his attention to this case and publicise the trial. The philosophe, then in exile in Ferney, wrote in turn to

²² Thomas, *Les Protestants du Languedoc et la justice royale*, 28-29.

²³ Voltaire, *A Treatise on Religious Toleration* (London 1764) 18.

Maréchal Duc de Richelieu, the governor of lower Guyenne, to appeal to his conscience. Evidently, in this context of increasing state tolerance towards the Huguenots, Voltaire did not believe Rochette's life to be at stake. Upon receiving Richelieu's negative response, he reiterated his plea in favour of Rochette, advocating rather cynically that Rochette should be sentenced to death by the parliament of Toulouse, but pardoned by the king in order to win over Huguenots, whom the philosophe continued to regard with distrust. Despite Voltaire's modest efforts to publicise this affair, Rochette and the de Grenier brothers were all sentenced to death on 18 February 1762 and their supporters to the galleys. The de Grenier brothers were decapitated, according to their noble rank, whereas Rochette was publicly hanged in front of thousands of people. Rochette was the last Protestant minister to be executed in France.²⁴

The Calas affair broke out in this context of renewed religious tensions. On 13 October 1761 the body of Marc-Antoine Calas was found strangled in his house on the rue des Filatiers in Toulouse in what appeared to be a suicide. His father, Jean Calas, was a well-to-do cloth merchant and Huguenot, rapidly fell under accusations of murdering his son after the latter had reportedly converted to Catholicism. Three weeks later, Jean Calas was condemned first to be broken on the wheel and second to be burned at the stake for the murder of his son. The sentence was carried through on 10 March 1762 on the place Saint-Georges.²⁵

This tragic episode found an international resonance among the Huguenot diaspora and Enlightenment salons thanks to Voltaire's public campaign and the publication of his *Treatise on Religious Toleration* in which he denounced Calas's execution as the epitome of fanaticism. That view has been disputed by David Bien, for whom the Calas affair was never a religious one, but a trial for murder in which Calvinism was considered an aggravating factor. Accordingly, Roman Catholics and Protestants already lived in a state of religious indifference in Toulouse by the mid eighteenth century, with the former representing some 50,000 souls against only 200 for the latter. Many Huguenots belonged to the local urban middle class and there were even instances of intermarriages with Catholic families. The Calas affair, according

²⁴ Thomas, *Les Protestants du Languedoc et la justice royale*, 155-184. G. Adams, *The Huguenots and French Opinion, 1685-1787: The Enlightenment Debate on Toleration* (Waterloo, Ont. 1991) 156-157.

²⁵ Thomas, *Les Protestants du Languedoc et la justice royale*, 190-245. Bien, *The Calas Affair*, 7-24.

to Bien, was an anachronism not just to modern historians, but also to contemporaries.²⁶

Although Jean Calas was on paper executed for the murder of his son, the religious nature of this notorious case could not be denied. If the Calas family had not been Protestants, there is little doubt that the outcome would have been different considering the tenuous evidence against them.²⁷ Jack Thomas has likewise recently provided evidence of the hostility and prejudice of the Toulouse authorities against Calvinists at the time, calling them monsters, barbarians and traitors.²⁸ There is also evidence that several clergymen attending the trial hoped to postpone Calas's execution by a few weeks to coincide with the bicentenary of the massacre of the Huguenots, to be celebrated in great pomp with the inauguration of a monument representing the Church crushing the Calvinist heresy. The popularity of this festival is well established:

In this city [Toulouse] is annually solemnized, by public procession and bonfires, the massacre of four thousand heretical citizens about two centuries ago.²⁹ It hath been to no purpose that six arrests of council have been issued against this abominable practice; the people of Toulouse still celebrate this horrid festival.³⁰ [...] The circumstance, however, which more particularly accelerated his [Calas] sentence, was the approach of the above-mentioned extraordinary festival. [...] It was publicly said, the scaffold on which John Calas out to be broken on the wheel, would be one of the greatest embellishments to the splendour of the festival; that Providence had evidently furnished such delinquents to be sacrificed as victims to the holy Roman Catholic religion.³¹

Voltaire, Protestant ministers and liberal thinkers may perhaps have exaggerated the bigotry of the Toulouse magistrates and inhabitants, as Bien has claimed, but the Calas affair certainly was a religious one, whose international resonance marked a turning point in the persecution of Huguenots. Following Voltaire's *Treatise on Religious Toleration* the next year

²⁶ Bien, *The Calas Affair*, 4-5, 25-42.

²⁷ Kaplan, *Divided by Faith*, 335.

²⁸ Thomas, *Les Protestants du Languedoc et la justice royale*, 185-187.

²⁹ i.e. in 1562, ten years before the notorious St Bartholomew massacre.

³⁰ Voltaire, *A Treatise on Religious Toleration*, 6. Bien, *The Calas Affair*, 49-50.

³¹ Voltaire, *A Treatise on Religious Toleration*, 9-10.

(1763), the philosophe took the case to the Conseil du Roi and obtained Calas's full rehabilitation two years later.³²

A third and similar affair broke out in the region around the same time when on 4 January 1762 the body of the young Elisabeth Sirven was found in a well in Saint-Alby near Castres. Sirven was suffering from mental disorders and had been placed in a convent, where nuns specialised in the conversion of Calvinists. As her condition deteriorated, she had been sent back to her family until she disappeared a few months later and died in unclear circumstances. Rumours soon began to spread that her family had killed her for converting to Catholicism. With Rochette and Calas respectively executed in February and March of the same year, the Sirven family was well aware of what awaited them and fled to Switzerland shortly before the judges sentenced them to death. Their bodies were burnt in effigy in 1764. They too received Voltaire's public support after visiting him in Ferney, but the family as a whole would not be rehabilitated until November 1771.³³

The so-called irreversible path to religious tolerance that allegedly began in the early 1760s was anything but a smooth process. Scholarly focus on enlightenment debates and the Calas affair in Toulouse may not reflect the reality of the daily relations between Huguenots and Catholics in the rest of Languedoc and neighbouring provinces more generally. Elsewhere in Languedoc, and especially in the Cévennes, repression and persecution remained common. As we saw earlier, men continued to be sentenced to life on the galleys on religious grounds into the 1760s and women remained imprisoned into the next decade. The repression against Protestant marriages continued in the same period, with at least 15 cases recorded in Languedoc alone between 1759 and 1774.³⁴ Even if state persecution had largely declined in the second half of the eighteenth century, life was not necessarily easier for most of them.

A telling example of the ongoing plight of the Huguenots in the latter half of the eighteenth century, and one taking place outside of Languedoc, is the case of the Gibert brothers, two itinerant ministers preaching clandestinely to revive the Church. Jean-Louis Gibert (1722-1773), the eldest, had been very active in Poitou and Saintonge from the 1750s. He defied persecution despite having been sentenced to death *in absentia* and built

³² Thomas, *Les Protestants du Languedoc et la justice royale*, 247-313. Adams, *The Huguenots and French Opinion*, 211-228.

³³ Thomas, *Les Protestants du Languedoc et la justice royale*, 315-378.

³⁴ Ibidem, 142-145.

clandestine houses of prayer based on his belief in more tolerant times coming ahead. As his hopes failed to materialise by 1763, that is during the campaign to rehabilitate Jean Calas, Jean-Louis Gibert organised with help from the Archbishop of Canterbury, William Secker, the emigration of a few hundred Protestants towards South Carolina, where they founded the colony of New Bordeaux in 1764.³⁵

Jean-Louis's younger brother, Etienne (1736-1817), himself a minister in Saintonge then in Bordeaux until 1770, also went into exile in London a decade later after coming under fire for his proximity with Moravian missionaries in the city. The fact that he was present in Paris when the so-called Edict of Tolerance was being drafted in 1787 and that he did not return to France after Protestants gained freedom of religion during the French Revolution, may be seen as another indication of how sensitive and fragile the religious condition of French Protestants still remained at the end of the eighteenth century.³⁶

Conclusion

The revocation of the Edict of Nantes arguably represents one of the greatest episodes of religious persecution in early modern Europe. Not only did it follow decades of coercion and brutal repression, it also opened a century-long period of clandestinity in an age often associated with religious tolerance. That the philosophes spent so much time and energy debating religious toleration is in itself an indication that discrimination, intolerance and persecution remained the norm on the ground. Other religious minorities in the region – Multipliants, Quakers, New Zionists, Couflaires – faced a similar fate to that of the Huguenots. Many were executed, imprisoned or enslaved on the galleys during the first half of the eighteenth century, and continued to be closely monitored by local authorities into the 1770s.³⁷ Looking at religious persecution in France from a foreign perspective only reinforces this

³⁵ O. Stanwood, 'From the Desert to the Refuge: The Saga of New Bordeaux', *French Historical Studies*, 40 (2017) 5-32.

³⁶ Daniel Benoît, *Les Frères Gibert: Pasteurs du "Désert" puis du "Refuge."* (Paris 1889).

³⁷ For an overview of these religious minorities, see L. Laborie, 'From English Trembleurs to French Inspirés: A Transnational Perspective on the Origins of French Quakerism (1654-1789)', in A. Kremers & B. Heal (eds.), *Radicalism and Dissent in the World of Protestant Reform* (Gottingen 2017) 225-244, especially 238-242.

reality. The fact that the Huguenot refugees in the Dutch Republic continued to raise funds for their coreligionists on French galleys or in prisons until the French Revolution speaks volumes about the reality of their living conditions in the latter half of the eighteenth century.

It was not until the Edict of Tolerance in November 1787 that the condition of the Huguenots finally began to improve. The edict restored civil rights to all non-Catholics by legally recognising their marriages and baptisms, thereby legitimating thousands of clandestine unions and births. However progressive as its name sounds, the Edict of Tolerance was in reality *not* an edict of tolerance. First because the word ‘tolérance’ does not appear anywhere in the document for the simple reason that Protestants did not recover their religious freedom. Instead Roman Catholicism was reaffirmed as France’s official Church and access to public office and education remained banned. Still Huguenots largely welcomed the Edict for giving them a legal existence and therefore rights for the first time since 1685. Only with the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen in 1789 did they recover their freedom of conscience and rights to military and public offices, and their freedom of worship with the constitution of 1791. The royal edict of December 1790 also granted French citizenship to all foreign-born Huguenots whose parents had emigrated abroad for religious reasons. The number of those who returned remains unknown, but was probably limited.³⁸

³⁸Adams, *The Huguenots and French Opinion*, 295-306. ‘Retablisement-de-la-liberte-religieuse’. <https://museeprotestant.org/notice/retablissement-de-la-liberte-religieuse/> (accessed 28 October 2022)

The Violence of Historical Revisionism in Hindutva

Radhika Gupta

A few months after India won its independence from British colonial rule in 1947, the leader of its anti-colonial movement, also known as the ‘father of the nation’, Mahatma Gandhi was shot dead. His assassin was a Brahmin (upper caste) man called Nathuram Vinayak Godse. In Godse’s perception, ‘every action of Gandhiji was pro-Muslim and anti-Hindu’ allegedly for supporting the partition of India and the creation of the Muslim-majority Pakistan.¹ Horrified by the violence that accompanied the displacements of partition, Gandhi had subsequently gone on a hunger-strike, calling for peace and tolerance in keeping with his philosophy of *ahimsa* (non-violence), further angering Godse. Following Gandhi’s assassination, Godse was hung in 1949. Nathuram Godse was a member of the *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) (or National self-help organisation). Founded in 1925, the RSS is a right-wing Hindu nationalist organisation with decentralised branches in India and abroad among the Hindu-right diaspora. Godse is said to have been close to one of the foremost ideologues of Hindutva, V.D Savarkar. In a 1923 pamphlet, ‘Hindutva: Who is a Hindu’, Savarkar defined a Hindu as a person who regards Hindustan as his fatherland (*pitrabhumi*) and holy land (*punyabhumi*). In this conceptualisation, Hinduism is seen as a derivative of Hindutva. Historian Romila Thapar contends that this definition of a Hindu is not given in any ancient text.² By collapsing the distinction between Hinduism and Hindutva, all those who do not subscribe to this ideology are deemed to be traitors of the imagined Hindu nation. The second RSS chief, M.S Golwalkar further laid out the idea of a Hindu nation in the 1939 pamphlet ‘We or our nationhood defined’.³ Known to be a Nazi sympathizer, Golwalkar defined a nation as being composed of a fusion of ‘five unities’ –

¹ N. Godse, *Why I assassinated Mahatma Gandhi: Nathuram Godse* (India 2020) 11.

² R. Thapar, ‘Hindutva is not the same as Hinduism’, Interview with Jipson John and Jitheesh P.M, (Frontline Magazine, 7 May, 2021). <https://frontline.thehindu.com/the-nation/interview-romila-thapar-historian-hindutva-not-the-same-as-hinduism/article34360442.ece>, accessed on 13 November 2022.

³ M.S Golwalkar, *We or our nationhood defined* (Nagpur 1939) 60.

of geography, race, religion, culture, and language – resembling Hitler’s ‘five unity theory’. He clearly articulated the idea of India as a Hindu *rashtra* (state) and deemed those of a different race, religion, or culture as foreign to the nation. To put it simply, Hindutva is an *ideology* that constructs a history of India as an eternal and primordial Hindu nation. It is an ideology ‘that advocates Hindu supremacy, especially over Muslims’.⁴ The writings of Savarkar and Golwalkar — even though the latter’s text was later disavowed by the RSS — have become a template for the fulfilment of India’s destiny to be a Hindu state as envisioned by the Hindu nationalist party, the Bhartiya Janata Party (BJP), that has been in power since 2014. During its reign everyday violence against minorities, and against Muslims in particular, has escalated.

Even though the RSS was banned for a brief while in the aftermath of Gandhi’s assassination, it continued to strengthen its presence in India through a network of branches (*shakhas*) at the grassroots level. As Lalit Vachani’s film, ‘The Boy in the Branch’ shows, these local *shakhas* were spaces for young boys to simply have fun under the guise of which they were physically trained to be men for a strong and militant Hindu nation and indoctrinated with RSS ideology.⁵ For many decades, the RSS posed as ‘an *apolitical* civic organisation’.⁶ However, between the 1960s and 1980s, ‘a cluster of openly violent cadre-based organisations’ were formed that are affiliated to the RSS but operate semi-autonomously.⁷ Together known as the *Sangh Parivar* (the Sangh family), these include the *Vishva Hindu Parishad* (VHP; World Hindu Council) that works among the Hindu diaspora and its youth wing, the *Bajrang Dal*. The often invisible sprawl of Hindutva organisations both within India and abroad attests to the mobilizational work that has gone into making Hindutva the dominant ideology of contemporary India. The production and dissemination of revisionist histories through a

⁴ A. Truschke, ‘Hindutva’s dangerous rewriting of history’, *Samaj: South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 24/25 (2020) 1-15: 1. <https://journals.openedition.org/samaj/6636>.

⁵ L. Vachani, ‘The Boy and the Branch’. <https://www.youtube.com/watch?v=H777tU7-uvk>.

⁶ S. Banaji, ‘Vigilante Publics: Orientalism, modernity and Hindutva fascism in India’, *Javost – The Public* 25:4 (2018) 333-350: 335.

⁷ *Ibidem*, 336.

variety of media ranging from audio and video cassettes in the 1980s to WhatsApp forwards in the current age as well as quasi-academic work addressing the more intellectually minded has been crucial in this mobilization with 'deep implications for both the popular and academic understandings of Indian history'.⁸ This essay focuses on how the discursive violence of Hindutva revisionist history manifests in socio-political violence against Muslims in everyday life in contemporary India.

As the leading historian of ancient India, Romila Thapar, has pointed out, Hindu nationalists have peddled myths and called them history in order to legitimise their ideology.⁹ Or as Janaki Bakhle writes of Savarkar, in her close reading of his text, 'Essentials of Hindutva': 'He recognized that nationalism did not need history; myths could provide an easy substitute for history'.¹⁰ Hindutva proponents claim that Hindu texts such as the Puranas, Mahabharata and Ramayana are 'true historical records' that do not require further interpretation. This is an oxymoronic proposition given the existence of multiple versions of these mythical texts and debates on the period of composition of some of the earliest versions. As Thapar writes:

'Each century produced different versions of the epic stories, some with significant variations. However, to write the history of India through a literal reading of the epics and the Puranas has so many inherent tendencies that, if it is to be pursued true to the original, it will undermine historical and social science research in India'.¹¹

Hindu nationalist constructions of history are thus disengaged from global historiographical consensus that there is no singular truth about the past. To quote Thapar again, it is 'politics masquerading as history'.¹² In the next sections, I will outline some examples of this historical revisionism and relate

⁸ Truschke, 'Hindutva's dangerous rewriting of history', 2.

⁹ R. Thapar, 'They peddle myths and call it history', 17 May 2019. <https://www.nytimes.com/2019/05/17/opinion/india-elections-modi-history.html>, accessed 30 October 2022.

¹⁰ J. Bakhle, 'Country First?: Vinayak Damodar Savarkar and the writing of *Essentials of Hindutva*', *Public Culture* 22 (2010) 149-186: 166.

¹¹ R. Thapar, 'Fallacies of Hindutva Historiography', *Economic and Political Weekly*, 3 January (2015).

¹² R. Thapar, 'Politics: politics and the re-writing of history in India', *Critical Quarterly*, 1-2 (2005) 195-203: 198.

them to the visible and invisible forms of violence that are not only condoned but have acquired widespread legitimacy among the Hindu right in India and abroad.

A Golden Age of Vedic India

Hindutva invention of a 'deeper Indian past' denies historical change.¹³ It attempts to construct a primordial Hindu identity. It contends that Hindus are descended from the Aryans and claim that the Aryans were indigenous to the territory of the Indian subcontinent. This notion of Hindu indigeneity is constructed by re-writing the history of Aryan migration.¹⁴ It inverts the well-established Aryan Migration Theory which posits that Central Asian pastoralist groups who called themselves Aryan and revered the ancient Vedic texts migrated to the Indian subcontinent around 3,500 years ago.¹⁵ Hindu nationalist 'historians' argue that 'Sanskrit-speaking Aryans originated in India and from there travelled to the rest of the world'.¹⁶ Hindu culture is made synonymous with Vedic culture and claims superiority over all others grounded in ideas of racial and ethnic purity. Accredited mainstream historians have contested these claims and argue that 'To equate Hindu with Aryan and make Aryan the definition of Indian culture deliberately excludes the non-Aryan elements that were historically substantial' and are also reflected in the Vedic corpus.¹⁷ This pure ancient Hindu past or the Vedic Age for Hindu nationalists was a Hindu golden age. The kernels of all modern scientific progress can be found, they argue, in the Vedas. To give one example, the nuclear tests commissioned under the BJP-led coalition government in 1998 were 'celebrated by Hindu nationalist activists as a return to a golden age of Vedic missile power'.¹⁸ Claims of scientific progress in this Vedic golden age have become mainstream enough to find a space in

¹³ Truschke, 'Hindutva's dangerous rewriting of history', 3.

¹⁴ Thapar, 'They Peddle Myth and call it history'. <https://www.nytimes.com/2019/05/17/opinion/india-elections-modi-history.html>, accessed on 30 October, 2022.

¹⁵ Truschke, 'Hindutva's dangerous rewriting of history', 4-5.

¹⁶ Ibidem, 5.

¹⁷ Thapar, 'Politics: politics and the re-writing of history in India', 200.

¹⁸ A. Rajagopal, *Politics after Television: Hindu Nationalism and the reshaping of the public in India* (Cambridge University Press, 2001) 280.

scientific conferences such as the Indian Science Congress, where a story of a woman giving birth to a hundred children ‘was cited as evidence that India's ancient Hindu civilization had developed advanced reproductive technologies.’¹⁹ While such pseudo-scientific assertions have been ridiculed by scientists in the country, the promotion of a so-called ‘indigenous science’ by the state and Hindu-right organisations can have dangerous consequences. The circulation of the promotion of cow urine and cow dung as a preventive therapy during the COVID-19 pandemic or as a cure for cancer, for instance, was deemed to pose significant health risks by medical professionals.²⁰ This is but one example of a form of invisible political violence. It is not easily apprehensible to a general public as it does not involve immediate and visible physical harm. The production and popularization of pseudo-knowledge systems is also a form of epistemic violence beyond the grasp of a lay public that is constantly bombarded with propaganda through multiple media.

The propagation of a Hindu golden age has also manifested in visible violence against minority communities, especially Muslims. The Hindu golden age is made to coincide with the pre-Islamic period of Indian history from 1000 B.C to 1200 A.D. For the Hindu-right, contemporary India is seen as having degenerated from the Hindu golden age. A large part of the blame for this decline is placed on Muslim invasions of the Indian subcontinent, which are said to have crushed Hindu civilization and culture and halted scientific progress. The denigration of the lands of Hindus by Savarkar is dated to Mahmud of Ghazni's invasion in 1001 A.D. with which he depicts ‘Islam as a world historical force colliding with nations’ to subsequent specific attacks on India by ‘a multitude of Muslim ethnic groups’.²¹ A narrative is thus spun in Hindutva discourse of Hindu victimisation at the hands of

¹⁹ S. Kumar, ‘Hindu nationalists claim that ancient Indians had airplanes, stem cell technology, and the internet’. <https://www.science.org/content/article/hindu-nationalists-claim-ancient-indians-had-airplanes-stem-cell-technology-and-article/hindu-nationalists-claim-ancient-indians-had-airplanes-stem-cell-technology-and>, accessed on 30 October, 2022.

²⁰ S. Daria and M. R. Islam, ‘The Use of Cow Dung and Cow Urine to Cure Covid 19 in India: A Public Health concern.’ *Int J Health Plann Manage* 2021 Sep; 36(5): 1950–1952. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8239506/>, accessed 30 October, 2022. For an example of this “medical” peddling, see for example: <https://www.cowurine.com/en/science/>, accessed on 14 January 2023.

²¹ Bakhle, ‘Country First?’, 168.

Muslim oppressors to assert that the demand for a Hindu state is to avenge this perceived victimisation.²² In the popular Hindu right consciousness in contemporary India, the Mughal Emperor Aurangzeb (1658-1707) has become a synecdoche of the Muslim depredation of India. His alleged bigotry and destruction of Hindu temples has moulded a factually unsubstantiated and generalised argument that Muslim dynasties not only crushed Hindu political power and other predecessors who, in contrast to them, 'embraced Hindu sects'²³ but also tried to destroy Hindu religion. Historians have contested this narrative and argue that the second millennium A.D. was in fact an era of 'considerable inter-mixing of people, religious beliefs and forms of worship'.²⁴ At a time when the 'populist anti-intellectualism' inaugurated by Savarkar²⁵ is soon to reach its zenith, such scholarly debates are dismissed as the work of anti-national 'communists'. Not only is India witnessing the destruction of any intellectual space that does not conform to majoritarian views, Hindutva narratives are also being inscribed on cityscapes: thus, Muslim names of cities such as Allahabad have been changed to Prayagraj, etymologically traced to Prayag, a settlement of the Aryans, buttressed by references to Hindu mythology.²⁶

²² Thapar, 'They Peddle Myth and call it history'. <https://www.nytimes.com/2019/05/17/opinion/india-elections-modi-history.html>, accessed 28 October 2022.

²³ T. Sarkar, 'History as Patriotism: Lessons from India', *Journal of Genocide Research* 24 2 (2022) 171-181: 173.

²⁴ J. Jipson and P.M. Jitheesh, 'Interview: Romila Thapar. Hindutva is not the same as Hinduism'. <https://frontline.thehindu.com/the-nation/interview-romila-thapar-historian-hindutva-not-the-same-as-hinduism/article3436044> 2.ece, accessed on 28 October, 2022.

²⁵ Bakhle, 'Country First?', 176.

²⁶ 'History'. <https://prayagraj.nic.in/history/#:~:text=The%20Chinese%20traveler%20Huan%20Tsang, strategic%20importance%20of%20the%20SANGAM>, accessed on 30 October, 2022.

Cow vigilante violence

The continual harkening to a mythic golden Hindu age has also translated into everyday violence against Muslims in India. One of the starkest examples of this is cow protection vigilante violence. Although coercion and violence against minorities has historical precedents, incidents of lynching Muslims and Dalits (previously known as ‘untouchables’) suspected of slaughtering cows and carrying or consuming cow meat (beef) have surged since the BJP came into power in 2014. Indian Muslims in particular have for long been treated as enemies of the cow and by extension of the nation. Many Hindus believe the cow is sacred for she is considered to be a symbol of universal nourishment. The history of cow protection can be traced back to the late nineteenth century to the ideas of Swami Dayanand Saraswati, the founder of the Hindu reformist organisation, the Arya Samaj. During the anti-colonial period, the cow ‘became a charged sectarian emblem of the Hindu nation’, a symbol of the ‘proto nation’ among Hindu religious nationalists.²⁷ Despite the proclamation of India as a secular state after independence, the cow as a symbol of ‘Mother India’ became an ubiquitous allegory. In popular culture, this became visible, for instance, in the genre of calendar art that sought to visualize the nation through the epithet ‘unity in diversity’ to celebrate India as a multi-religious country. In one such image, that is meant to bring together ‘persons of all religions in the constitution of the nation’, the milk from the udders of *Gau mata* (Mother cow) or *Jagat mata* (universal mother) is depicted as nourishing men from different religious communities distinguished by sartorial symbols and their respective places of worship.²⁸ Historically, the proponents of cow protection overwhelmingly came from the higher castes who are now the backbone of Hindutva. Petitions for a legislative ban on cow slaughter in colonial North India at the turn of the twentieth century were motivated by economic arguments in a pragmatic language of religion.²⁹

²⁷H. Insaf, ‘Indian calendar art: the popular picture story’ (2012), accessed on 14 January 2023.

²⁸ P. Uberoi. “‘Unity in Diversity’? Dilemmas of nationhood in Indian calendar art’, *Contributions to Indian Sociology* (n.s), 36:1-2 (2002) 192-232: 211.

²⁹ C. Adcock, ‘Sacred cows and secular history: Cow protection debates in colonial north India’, *Comparative Studies in South Asia, Africa and the Middle East* 30:2 (2010) 297-311.

Under the reign of Hindutva, however, economic motivations have been eclipsed by a narrative of offense to Hindu sentiments. So much so that upper-caste vegetarian practices in some parts of India have come to stand in for Hinduism in popular western imagination. Since the BJP came to power in 2014, several provinces in India have passed legislation banning cattle slaughter and the possession or consumption of beef. This has emboldened self-styled ‘cow protectors’ from the majority Hindu community to attack Muslims and Dalits with a degree of impunity.³⁰ Although not directly referenced as such, it is worth noting that systems of justice enshrined in Hindu texts, such as the *Manusmriti*, that sanctioned flogging and caning of the bodies of those perceived to commit offensive acts were endorsed by Hindu revivalists such as Dayananda Sarawati.³¹

Even though framing ‘the politics of cow protection in exclusively religious terms [...] can also rebound on religious minorities in detrimental terms’³², cow vigilante violence is one manifestation of a broader patronage of a ‘vigilante public’³³ by the ruling regime, allowing it to evade moral culpability. In recent times, right wing Hindu mobs have also taken out processions in Muslim neighbourhoods during Hindu festivals armed with sticks and swords, making hate speeches to the chants of ‘Jai Sri Ram’ (Hail Lord Ram), attacking their properties, and threatening genocide.³⁴ Such practices of aggressive harassment to remind Muslims that they do not belong to India are indelibly reflected in the destruction of Muslim places of worship. The destruction of the Babri *masjid* (mosque) has become iconic of this majoritarian violence.

³⁰ C. Adcock, ‘Cow protection and minority rights in India: Reassessing religious freedom’, *Asian Affairs* 49:2 (2018) 340-354.

³¹ J. Sharma. *Hindutva: Exploring the Idea of Hindu Nationalism* (New Delhi 2011) 46.

³² Adcock, ‘Cow protection and minority rights in India’, 342.

³³ Banaji, ‘Vigilante Publics’.

³⁴ ‘Muslims see wave of attacks, hate speech on Hindu festival’.

<https://www.genocidewatch.com/single-post/muslims-see-wave-of-attacks-hate-speech-on-hindu-festival>, accessed on 5 November, 2022.

Mythic time and mosque destruction

Until the 1980s, the BJP was not a prominent political party at the national level; in 1984 it had only two seats in the national parliament. So how did it grow to become such a formidable force in politics in two decades? The party embarked on a massive campaign of ethno-religious mobilization. In 1990, a stalwart of the party, Lal Krishna Advani, embarked on a politico-religious rally called the *Rath Yatra* (chariot festival) in a vehicle styled as the chariot of the mythical king Lord Ram, a heroic figure in popular renditions of the Hindu epic, Ramayana. Starting from Somnath – that has been made iconic of temple destruction wrought by ‘Muslim invaders’ – it wound its way through central and northern India (also popularly referred to as the ‘cow belt’) to end at another symbolic site, the city of Ayodhya. It is considered to be a holy place by Hindus for many believe it is the birthplace of Ram. This mobilization culminated in the *Ram Janambhoomi* movement to reclaim the alleged site of Lord Ram’s birth from Muslim encroachment. Some right-wing Hindu groups, with the backing of the Sangh Parivar, claimed that the sixteenth-century Babri masjid (mosque) was built by the Mughal emperor Babar by razing a temple that marked the birth-site of Ram.³⁵ Even prior to this rally *kar sevaks* (volunteers) had started transporting bricks to Ayodhya, demanding the construction of a new temple on the site of the Babri mosque. The dispute around the Babri masjid dates back to 1949 after the partition of India when radical Hindus had broken into the mosque and placed an idol inside it, staking claim to the site. However, to forestall communal violence, the ruling Congress party that had been at the helm of the anti-colonial movement closed the mosque. Decades of litigation followed between Hindu petitioners and the Sunni Muslim *waqf* board.³⁶ Two years after the *Rath Yatra*, on 6 December 1992, an organised mob of thousands of militant Hindus destroyed the mosque. In the wake of this, many parts of the country became engulfed in some of the worst communal (Hindu-Muslim) riots that

³⁵S. Gurumurthy, ‘The Ram Temple Movement, a mass initiative for reinstatement of Hindutva in Secular India’.

<https://library.bjp.org/jspui/bitstream/123456789/268/1/Culture%20-%20The%20Ram%20Temple%20Movement.pdf>, accessed 7 November, 2022.

³⁶ Waqf are endowments in perpetuity offered by individual Muslims or families. All endowments come under the regulations of the Waqf Board.

Independent India had witnessed. In the words of a Hindutva proponent, the Ayodhya movement helped to 'recapture and reinstate the Indian identity in Indian polity', echoing the ideas of Savarkar and Golwalkar. Yet as the testimonies of several Hindu residents of Ayodhya in Anand Patwardhan's powerful 1991 film, *Ram ke Naam* (In the name of God) show, not all Hindus living in the city wanted a temple to be constructed on the land on which the Babri masjid stood.³⁷

The mobilisation of Hindu sentiments around Babri masjid again deployed Hindutva revisionist history. This is a 'mode of history writing' that negates academic standards of history writing. Gyanendra Pandey points to five salient points that enable this history to appear as a fact and thereby convincing to a general public³⁸: 1) A shift from metaphor to literalism. Ayodhya and Ram are treated as literal fact rather than mythical metaphor. 2) Positivist methodology that produces facts using numbers, dates, and geographical locations that cannot be verified. The destruction of the Babri masjid is slotted into a constructed chronology of 'foreign' aggression and native valour, detailing some 79 unverifiable battles for the liberation of Ram's birthplace. 3) There is a complete absence of tentativeness and uncertainty that marks any reliable history writing. 4) It reproduces ahistorical colonial representations of the Indian subcontinent as marked by perennial Hindu-Muslim conflict based on Hindus and Muslims as fully constituted entities from time immemorial. 5) The revisionist history constructs a circular narrative beginning and ending with the destruction of the Ram temple with mythic time leaking into historical time. It is devoid of context where the residents of Ayodhya and regional history are rendered mute and invisible. The monument itself becomes history. This historical narrative adopts the trappings of modernism and science that are not supported by historiographical consensus.

Despite this problematic historical production, in 2019 the Supreme Court of India closed the decades long legal dispute surrounding the Babri masjid by ruling that a temple would be made on the site. The Ayodhya

³⁷ The film, *In the Name of God*, by Anand Patwardhan can be watched at: <https://www.youtube.com/watch?v=GMT18TMNQbY>.

³⁸ G. Pandey, 'Modes of History Writing: New Hindu History of Ayodhya', *Economic and Political Weekly* 29:25 (1994) 1523-1528.

Judgment permitted the construction of a grandiose Ram temple on the site of the mosque, fulfilling a promise of the BJP's electoral campaign in the 2019 general elections. Critics of the judgement have argued that the case was 'adjudicated solely on the basis of Hindu tradition, belief and faith'.³⁹ This 'courting [of] Hindu nationalism' by the apex court of the country signaled the spread of the cancer of Hindu right-wing fundamentalism in the body politic of the nation. Yet there were historical precedents to the court perhaps inadvertently legitimising jingoistic and intolerant political strategies.⁴⁰ In a set of cases in the 1990s the court not only accorded legal recognition to the term Hindutva but also '...held the term Hindutva to be synonymous with "Indianess" or patriotism and thereby allowed it to "expand beyond religion altogether"'.⁴¹ The Hindu right regularly uses the judicial system to stake claim to sites on which mosques stand. Another recent dispute has arisen around the Gyanvapi mosque in the city of Benares. Some Hindus have claimed that an object inside the mosque is a *Shivlinga*, an aniconic representation of the Hindu god, Shiva. In August 2021, five Hindus filed a case seeking the right to worship before this idol in the mosque compound. This case follows a 1991 petition which claimed that the Gyanvapi mosque had been built on a Kashi Vishwanath temple. Even though this petition was dismissed, the overriding of previous judicial pronouncements in the Ayodhya judgment likely do not bode well for the Gyanvapi mosque in the future. The mythic and unverifiable Hindutva 'histories' are now entering the history curriculum of state-run schools, dismantling decades of professional historical research to raise a generation of young people with a Hindutva consciousness.

Dismantling Knowledge

History learning in state-run schools in India has for long been identified as a medium for the cultivation of 'patriotic pride'. Under the Hindu right-wing

³⁹ A. Gupta, 'Dissecting the Ayodhya Judgement', *Economic & Political Weekly* 45 50 (2010). <https://www.epw.in/journal/2010/50/verdict-ayodhya-special-issues/dissecting-ayodhya-judgment.html>.

⁴⁰ S. Saumya, 'Court'ing Hindu Nationalism: Law and the Rise of Modern Hindutva' *Contemporary South Asia* 26:4 (2018) 378-399.

⁴¹ Ibidem, 379.

regime, patriotism to the country requires upholding the idea of India as an exclusively Hindu nation. This translates into equating 'history with heritage, knowledge with national pride, the Indian past with Hindu achievements'.⁴² National pride is predicated upon "ethnic hatred", and is directed against Muslims. With the BJP's rise to power in 2014, a new space opened up to the RSS to shape state educational policies. A committee called the *Bharatiya Shiksha Niti Ayog* was set up to 'Indianize' the education system. It meant to rectify the tarnished image of Hinduism, portrayed in their eyes, by western scholars even though on other occasions the Hindu right selectively appropriated colonial and orientalist tropes, such as the presentation of Hinduism as a monolithic religion. A ban was placed on Wendy Doniger's book *The Hindus* on grounds that it 'gave Hinduism a bad name'.⁴³ A.K. Ramanujan's classic essay 'Three Hundred Ramayanas', which argued that there is no single version of this epic, was also removed from syllabi in Delhi University. Other committees constituted by the state worked to produce revisionist histories. Changes were stealthily made without any public debate in the curriculum of school textbooks. These directly reflect the 'ideological categories inherited from the RSS'.⁴⁴ For instance, Hindu nationalists felt that the 'fight against Muslim invaders' had not been highlighted in the curricula written by those they pejoratively deemed left-liberal secularist intelligentsia (colloquially referred to as 'lib-turds').⁴⁵ As Christophe Jaffrelot writes, "These changes once again enhanced ancient Indian history (in terms of medicine, astronomy, yoga, etc.) and major Hindu figures from the past (Maharana Pratap, Shivaji, Aurobindo, Vivekananda, etc.) at the expense of 'the Muslim era'".⁴⁶ Science textbooks in turn extol 'ancient Indian knowledge systems over contemporary science'.⁴⁷ Ideological propaganda is passed off as cutting-edge knowledge. College teachers, including historians, have been obliged to attend 'orientation courses' which are 'meant to familiarise [them] with new developments in their fields'.⁴⁸ Lectured mostly by non-academics they are

⁴² T. Sarkar, 'History as Patriotism: Lessons from India', *Journal of Genocide Research* 24 (2022) 171-181: 172.

⁴³ C. Jaffrelot, *Modi's India: Hindu nationalism and the rise of ethnic democracy* (Princeton & Oxford 2019) 169.

⁴⁴ Ibidem, 19

⁴⁵ Ibidem, 19

⁴⁶ Ibidem, 172.

⁴⁷ Jaffrelot, *Modi's India*, 174.

⁴⁸ Sarkar, *History as Patriotism*, 177.

treated to falsities such as ‘Sanskrit is the perfect computer science language’ and ‘Democracy is an irrelevant western concept whereas Hindu monarchy provided an absolutely just form of governance’. The space for critique and debate in universities is rapidly disappearing and means risking punitive action. Such changes in educational curricula are a form of epistemological violence, the effects of which will be manifest in younger generations of Hindu Indians believing in the cause of Hindu majoritarian violence.

Conclusion

A 2021 Hindi issue of *Hindu Vishwa*, a magazine published by the VHP, carried an image of the Ram temple under construction in Ayodhya with the caption ‘The Construction of the Ram temple will restore India’s self-respect’.⁴⁹ It echoes the sentiment of affront that Hindus are being indoctrinated with, through a variety of popular media, changes in school and university curricula, and infiltration of major institutions of democratic accountability such as the judiciary by individuals affiliated to the Hindu right. This position of feeling continually offended then becomes a moral justification for perpetrating violence against Muslims and other religious and ethnic minorities. Critical events of spectacular violence have descended into the everyday acts of violence that attack and trample over the most intimate spheres of minorities, in particular Muslims. These range from prescribing what to eat, how to dress, where to live, and where to worship. India is a small step away from transitioning from a putatively secular state to a Hindu state. These everyday acts are situated within a deeper erasure of plural living histories and a complex past. Instead, a memorial library and ‘knowledge center’ called the *Godse Gyan Shala* dedicated to Nathuram Godse was inaugurated by the Hindu Mahasabha with much fanfare in the north Indian city of Gwalior in 2021.⁵⁰

⁴⁹ https://www.facebook.com/photo/?fbid=47058171741015&set=a.470_581731741019. Accessed 14 January 2023.

⁵⁰ H. Ellis-Peterson, ‘Mathatma Gandhi’s killer venerated as Hindu nationalism resurgence in India’ 2021. <https://www.theguardian.com/world/2021/jan/17/mahatma-gandhis-killer-venerated-as-hindu-nationalism-resurges-in-india>, accessed on 7 January 2023.

In this essay, I have sought to lend brief insights into the many levels on which Hindutva violence plays out: from visible violence against minorities, especially Muslims to invisible epistemic violence that is changing what counts as legitimate knowledge, particularly knowledge of India's past. Visible violence is enacted on the bodies of Muslims (e.g., lynching on suspicion of carrying beef) to the erasure of their places of worship (the destruction of the Babri masjid as an index of a multi-pronged attack on other Muslim sites). Invisible violence is enacted on the minds of people, through daily indoctrination, changes in history curricula and the hollowing out of institutions. Ways of living that do not subscribe to Hindutva ideology are under attack and voices that critique it are being muzzled. A country that does not allow a fundamental freedom of thought and enquiry is only a country for charlatans and godmen.

The Art of (Not) Being Governed: On Religious Persecution and Freedoms in the ‘Russian Empire’

Gulnaz Sibgatullina

The brutal invasion of Ukraine on February 24, 2022 has raised the spectre of the Russian imperialist project—a fierce and devastating power seeking to dominate and eventually assimilate varieties of Others—communities that have religious or ethnic self-identification distinct from the majority Russian population. The ongoing conflict brings renewed attention to institutions, cultural objects and discourses in present-day Russia that continue to bear imperial symbolism and are discriminatory against certain minority groups.¹ An ostensibly straightforward process of scrutinising and deconstructing the Russian imperial legacy encounters serious challenges related to issues such as the agency of the oppressors and the oppressed, contested history, and complexity of identities shaped as a result of centuries-long existence as an ethnic or religious minority within a large multivocal state. As part of the *Leidschrift* special issue on religious persecution, this contribution focuses on a particular aspect of the Russian empire and its contemporary legacies—the institutions of governance created to discipline and control Russia’s non-Orthodox, particularly Muslim citizens.² Specifically, the paper briefly traces how these governance systems have metamorphosed over the centuries, following drastic changes in Russia’s political outlook.

Within the framework of the current issue, the focus on Russia’s Muslims, a historically prominent religious minority in the country, enables scrutiny of popular understandings of the ‘religious persecution’ notion. The discussion to follow aims to complexify in two ways our perception of the

¹ See, for instance, B. Kassymbekova and E. Marat, ‘Time to Question Russia’s Imperial Innocence’ *Ponars*, April 2022. <https://www.ponarseurasia.org/time-to-question-russias-imperial-innocence/>; C. Michel, ‘Decolonize Russia’, *Atlantic*, 27 May 2022. <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2022/05/russia-putin-colonization-ukraine-chechnya/639428/>; also M. Laruelle, ‘Imperializing Russia: Empire by Default or Design?’, *Ponars*, 22 August 2022. <https://www.ponarseurasia.org/imperializing-russia-empire-by-default-or-design/>. All links accessed 21 September 2022.

² Here I distinguish between the historical period of Russian imperial governance that ended with the abdication of Tsar Nicolas II in 1917 (Russian empire) and the argument that Russian imperial project has survived both the Bolshevik Revolution and the collapse of Communism in 1991 (‘Russian empire’).

relationship that exists between a religious minority community and an imperial state. The first deliberation concerns the forms that institutionalised and officially sanctioned religious persecution may take. In a widely used definition of the term, religious persecution tends to refer to violence and discrimination practices against members of a religious minority; these practices frequently involve the institutionalisation of prejudice against an out-group and deprivation of this group's members of individual and political rights.³ This paper assumes that boundaries that distinguish an in-group from an out-group are constructed and hence continuously in flux, and their redrawing reflects broader social and political transformations. By bringing into the spotlight the very term 'religion' and how its meaning has changed over time, this paper traces different practices that the Russian state has used to govern its Muslim population at various moments of history, from the imperial to Soviet and later post-Soviet periods. Such an approach allows exploring systematic limitations of religious freedoms introduced as part of governing state structures under different political regimes and reveals the fluidity of boundaries between what is perceived as persecution and as normalised practices of control. Some limitations of religious freedom imposed by the state may be less visible and direct than acts of violent oppression; others fit more easily into the common definition of religious persecution outlined above. Yet, regardless their nature, all these limitation mechanisms remain invasive and detrimental to targeted religious communities. A central question that will guide the discussion is: what criteria do we use to distinguish religious persecution from systems of religious governance, all of which necessarily restrict the freedoms of a religious community in one way or another?

Secondly, the paper relies on the case of Russia's Muslims to challenge the idea of religious persecution being a one-way, top-down act where persecuted minorities are passive subjects of the imposed control mechanisms. Muslims in Russia have been part of the multi-confessional and multi-ethnic state for centuries; although often treated with suspicion and outright contempt by the Russian cultural, religious and political elites, Muslims have played a visible role in the governance structures (and continue to do so). This embeddedness in the institutions of control meant that the state-imposed mechanisms of making Muslims docile citizens of the empire had become deeply engrained in the history and identity of the religious

³ D. T. Smith, *Religious Persecution and Political Order in the United States* (New York NY 2015) 26.

minority. This raises another question central to this paper: how can we speak of victims of religious persecution without depriving them of agency and with respect to their current identities?

In discussing various forms of state-imposed control mechanisms, this paper follows a chronological order. The next section discusses instruments of religious governance imposed throughout the Russian imperial period, characterised by the continuous incorporation of Muslim communities until the toppling of the Romanovs in 1917. The section afterwards will briefly cover the Soviet project of state atheism that sought to discredit the Islamic legacy and foster ethnic nationalism among Muslim minority communities; though successful in utterly transforming Muslims' culture and everyday practice, the Soviet state failed in its attempt to eliminate religion completely. Finally, we will look at the developments in the post-Soviet era, specifically at relations within the state-Orthodox Church-Islamic institutions triangle. Concluding remarks will summarise the main points of the paper.

Being Muslim in Imperial Russia

The fall of Constantinople to the Ottomans in 1453 left Russia as the only independent Orthodox country for centuries to come.⁴ Russia back in the sixteenth century, still the Muscovite state became increasingly insistent in claiming the 'Third Rome' title, which meant, among other symbols of power, that the Russian ruler could assert a divine source of his authority and thereby enjoy a significant degree of legitimacy.⁵ Against this background of rapid confessionalisation of the Russian state, the conquest of Kazan Khanate in 1552, the first major Muslim-dominated settlement to be seized by a Russian

⁴ At least until the establishment of the Balkan national states in the nineteenth century. For a good overview of the imperial period, see V. Bobrovnikov, 'Islam in the Russian Empire' in: D. Lieven et al ed., *Cambridge History of Russia, 2: Imperial Russia, 1689–1917* (Cambridge 2006) 202–23.

⁵ A. Laats, 'The Concept of The Third Rome and Its Political Implications' in: A. Kilp and S. Andres eds. *Religion and Politics in Multicultural Europe: Perspectives and Challenges* (Tartu 2009) 98–113.

ruler could be justified as an Orthodox crusade against the unbelievers.⁶ The conquest resulted in the conversion to Orthodox Christianity of at least some parts of the subjugated population. However, as historian Paul Werth rightly notes, ‘for most of the period before the [eighteenth] century neither the state nor the church did much to promote conversion’.⁷ Starting from the sixteenth century, Russia, similar to other continental empires such as the Habsburg and Ottoman states, was incorporating foreign nationalities at high speed; the process was accompanied by the co-optation of these nationalities’ elites into the state service. Fundamentally a multinational empire ruled by a multinational elite, Russia for a long time had no majority population against which a minority could be conceptualised.⁸ Probably the oldest notion that comes close to symbolising a minority is the word *inovertsy* (lit. ‘those of other faith’), meaning anyone who was not strictly Orthodox, i.e. Muslims, Jews, as well as other Christians (Lutherans, Catholics, etc.).⁹ Throughout its history, the Russian empire fought many wars against Muslims: the occupation of Kazan in 1552 was followed by numerous Russo-Turkish wars, then the Great Caucasus War (c. 1800–1860s) and finally the conquest of Central Asia (1718–1895). Although the tsarist government had been confronted with Islam for almost three centuries, the ‘Muslim Question’ as a problem that needed close attention did not emerge until the second half of the nineteenth century.¹⁰

Of course, religion was important well before the nineteenth century: the Russian statesmen regarded the growing empire as an ‘Orthodox state’, which meant that the promotion of Orthodoxy among its heterodox subjects was among the empire’s tasks.¹¹ Yet the strong missionary impulse in Russia was rather a sporadic than a systematic occurrence and manifested itself as a

⁶ J. Pelenski, *Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438-1560s)* (The Hague and Paris 1974).

⁷ P.W. Werth, ‘Coercion and Conversion: Violence and the Mass Baptism of the Volga Peoples, 1740-55’, *Kritika Explorations in Russian and Eurasian History* 4:3 (2003) 543-569: 544.

⁸ P.W. Werth, ‘What Is a “Minority” in an Imperial Formation? Thoughts on the Russian Empire’, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 41:3 (2021) 325-331.

⁹ Werth, ‘What Is a “Minority”’, 326.

¹⁰ E.I. Campbell, *The Muslim Question and Russian Imperial Governance* (Bloomington 2015).

¹¹ P.W. Werth, *The Tsar’s Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia* (Oxford 2014) 75-85.

potent combination of material incentives and coercion. For instance, in the 1740–50s, entire communities of Muslims in the Volga Urals were, in some cases forcefully, baptised into Orthodoxy. It is crucial, however, to recognise that neither the Orthodox Church nor the imperial government openly sanctioned the use of violence. The state feared uprisings, and the Church was concerned about the genuineness of forced conversions. The cases of violence that did occur in the first half of the eighteenth century should be understood as signs of St. Petersburg's inability to exercise adequate control: many zealous missionaries simply superseded officially sanctioned missionary methods, while others used 'conversion as a way of facilitating the exploitation of non-Russian rural inhabitants for personal enrichment'.¹²

In the popular account of Russian history, Catherine the Great (r. 1762–1796) is depicted as an enlightened absolutist who, under the influence of flourishing European liberal philosophy, enshrined religious toleration: her policies officially forbade the demolition of mosques and the forced conversion of Muslims to Christianity. Yet a deep and philosophical engagement with the concept of 'religious toleration' in Russia was practically absent until the late nineteenth century.¹³ Religious toleration sanctioned by Catherine the Great contributed to the recognition of the Muslim community as citizens of the empire, which, in turn, formulated the need for their incorporation into the imperial systems. In 1788, the empress created the Muslim Spiritual Assembly (also known as *Muftiate*). This institution was supposed to mirror the Orthodox Christian governance structure and establish authority in all matters of Muslim communities related to property, inheritance, marriage and religious law.¹⁴ According to Robert Crews, the Assembly and creation of Islamic clergy rooted the efforts of the tsarist regime to govern 'as patron and guardian' of non-Orthodox faiths. New Muslim governance institutions created the ground for a 'confessional state',

¹² Werth, *The Tsar's Foreign Faiths*, 76–77.

¹³ M. Khodarkovsky and R. Geraci, 'Introduction' in: R. Geraci and M. Khodarkovsky eds., *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia* (Ithaca 2001) 1–15: 7.

¹⁴ M. Tuna, *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788–1914* (Cambridge MA 2015); R.D. Crews, *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia* (Cambridge MA 2006); R. Geraci, *Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia* (Ithaca NY 2001).

which drew on 'pattern of interdependence between religious and state authorities'.¹⁵

The process of institutionalising Islam was not a straightforward path. Some scholars argue that by the mid-nineteenth century Muslims in Inner Russia, by and large, came to acknowledge the authority of the state. In the view of others, Muslims could effectively keep the state government out of the many areas of Muslim everyday life. Both interpretations, however, recognise that, at least for Muslim communities in the Volga-Ural region, the created system permitted relatively independent development of Islamic culture, self-organisation and control over religious education.¹⁶ These circumstances enabled Muslims in this region to gain significant powers within the imperial structures. As Danielle Ross has argued in her recent monograph, Tatar Muslims, in particular, can be regarded as both the colonised and colonisers in the history of the Russian empire. Although they suffered the consequences of the 1552 conquest, they managed to become active participants in Russia's colonial expansion into Muslim Central Asia, thanks to their expansive and influential networks within institutions of religious education, scholarship and trade. As a result, in late imperial Russia, Muslim Tatars had created their own sphere of influence, which also necessarily drew on mechanisms of subjugation and domination over other, less powerful communities.¹⁷

Besides the 'disciplining' dimension of the confessional state, which was established by the creation of religious institutions and clergy, there was also an alternative orientation focused on 'discrediting' other confessions.¹⁸ The binary division into 'them-us' or 'allowed-prohibited' religious communities would remain a prominent strategy for governing religious communities in Russia during the imperial period and the decades after. Producing orthodoxy about 'heterodoxies', i.e. non-Orthodox religions in the Russian empire, was not limited to the scholarship of Orthodox Christian

¹⁵ R. Crews, 'Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia', *The American Historical Review* 108:1 (2003) 50–83: 52.

¹⁶ E.g., Tuna, *Imperial Russia's Muslims*; Crews, *For Prophet and Tsar*; D. Ross, *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia* (Bloomington 2020).

¹⁷ Ross, *Tatar Empire*.

¹⁸ P. Werth, 'Lived Orthodoxy and Confessional Diversity: The Last Decade on Religion in Modern Russia', *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 12:4 (2011) 849–865: 857.

theologians.¹⁹ Knowledge specific to the Russian Orthodox Church became interlinked with discourses of Russian cultural and political elites, as well as Muslim intellectuals, who took part in creating ‘a common Russian political and cultural sphere during a period when European countries were building their nation states’.²⁰

Like other empires of the period, Russia established institutions of Oriental studies—various academic disciplines that covered a range of topics related to the Muslim Orient. As mentioned above, events of the mid-nineteenth century, particularly the Crimean war (1853-6), contributed to the creation of ‘Muslim’ as a category of scholarly analysis to refer to vastly different communities. As educated Russian elites became increasingly concerned about the loyalty of the empire’s new and old Muslim citizens, the state’s penetration into Muslim affairs intensified. Particularly, the long *jihad* against Russian colonisers in the North Caucasus and the spectre of Pan-Islamism that gained prominence by the turn of the twentieth century forced the Russian state to engage not only with institutional but also intellectual domination over subjected Muslim communities. However, as Michael Kemper notes, even during this period, Muslims were not ‘voiceless’ subjects of imperial intellectual control: they participated in the shaping of Russian Oriental studies as informants, critics and dialogue partners to educated Russian elites.²¹

Thus, when applying the notion of religious persecution to the context of imperial Russia, we necessarily have to address epistemological complexities. The Russian empire’s expansion was undoubtedly accompanied by violence and atrocities against Muslim communities that became incorporated into the mighty state. For a long time, the Muslim had been the ontological Other whether defined in terms of Christian theology or Orientalist scholarship. At the same time, religion, especially since the nineteenth century, became a pillar of the imperial and later national idea of the Russian state that struggled to catch up with rapidly modernising and secularising Western Europe. And in the process of fleshing out its image as neither Asian nor European but a Eurasian empire, the tsarist state attempted

¹⁹ Geraci, *Window on the East*; V. Tolz, *Russia’s Own Orient* (Oxford 2011).

²⁰ M. Kemper, ‘Russian Orientalism’ in: *Oxford Research Encyclopedia of Asian History*. <https://oxfordre.com/asianhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.0001/acrefore-9780190277727-e-297>. Last accessed 26 September 2022.

²¹ Kemper, ‘Russian Orientalism’; Tolz, *Russia’s Own Orient*.

to accommodate various religious communities by creating complex systems of control and mutual interdependence.²² Although a subject of reoccurring instances of violent pressure to assimilate through conversion, subjugation to imperial institutions, and intellectual domination Muslims nevertheless had their ways of influencing the Russian imperial project. The further discussion shows that the institutions created by the Russian empire, which Muslims used to exercise their agency, survived the fall of the Romanov dynasty and albeit in a modified form would persist throughout the Soviet and post-Soviet periods.

Soviet and/or Muslim: Islam in the Soviet Union

There are several ways to understand relations between the Soviet state and the Russian Empire. Some authors would argue that the USSR was essentially a continuation of the Russian Empire: the Bolsheviks only modernised the Russian empire and made minority nationalism compatible with colonial imperial policy. For others, the Soviet Union was a multi-ethnic entity of a completely new type.²³ An analysis of the Bolsheviks' approach to religion becomes necessarily influenced by this larger epistemological uneasiness in drawing clear-cut boundaries between novel and old imperial elements.

At the core of the Bolsheviks' project lay a world freed from religion: with their rise to power in October 1917, the Bolsheviks promised to liberate the people from the shackles of the old world. A gigantic experiment of building socialism and implementing rapid modernisation across the USSR territory sought to turn this vision into reality; among the introduced measures were the destruction of religious institutions and the aggressive but controlled promotion of ethnic nationalism. Many academic studies focused on the repressive side of these policies (and rightly so!). Islam shared the fate with other religions in the country: it was declared feudal in character, linked to class enemies and thus doomed to be purged.²⁴ What followed was the

²² E.g., G. Sibgatullina, 'When the Other Speaks: Ismā'īl Gasprinskii and the Concept of Islamic Reformation', *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 65 (2022) 214-247.

²³ E.g., T. Martin, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939* (Ithaca NY and London 2001).

²⁴ M. Kemper, 'The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923-1933', *Die Welt des Islams* 49:1 (2009) 1-48. Also, Sh. Keller, *To Moscow, Not*

demolition of mosques, nationalisation of religious property and extermination of Muslim intellectuals. Religion disappeared from the public sphere and became confined to an increasingly narrow private sphere.²⁵

Without ignoring these devastating effects on the livelihood of religious communities, more recent scholarship on Islam in the Soviet Union, however, has tried to complexify the picture: ‘Soviet’ and ‘Muslim’ did not have to mean mutually exclusive connotations, at least not for everyone. Especially in the early years of the Bolshevik rule, there were local voices that ‘could be simultaneously Muslim and Bolshevik’. That is, although the overwhelming majority of Muslims despised Soviet militant atheism, there was a share of those reformist Muslims whose views were in line with the Soviet program of reforming education and modernising communities in Muslim-dominated regions.²⁶ Paolo Sartori notes, ‘there are instances when the revolutionary terminology seems to have conflated with the Islamic reformist discourse’,²⁷ meaning that some early Soviet Muslims welcomed the Soviet reforms despite (or because of) their radical nature.

Though repressive to lived religion, the Soviet Union in itself was, in many ways, ‘a distinct political, ideological, and spiritual project’.²⁸ It relegated functions previously held by religion to various spheres of culture and politics, while the meaning and purpose of religious systems had been utterly transformed. After the repressions of the 1930s, Stalin re-established the Muftiate for Muslims in Inner Russia and created similar institutions in Central Asia and the Caucasus. The primary reason for such a step was Stalin’s need to bolster popular support against the Nazi invasion.²⁹ The fact that Stalin decided to bring religion back into Soviet life can be regarded as evidence that he perceived the political threat of religion to be effectively neutralised, or at least that the benefits of cooperating with religious

Mecca: The Soviet Campaign against Islam in Central Asia, 1917–1941 (Westport CT and London 2001).

²⁵ Keller, *To Moscow, Not Mecca*.

²⁶ P. Sartori, ‘Towards a History of the Muslims’ Soviet Union: A View from Central Asia’, *Die Welt des Islams* 50:3 (2010) 315–334: 320.

²⁷ Ibidem.

²⁸ V. Smolkin, *A Sacred Space Is Never Empty: A History of Soviet Atheism* (Princeton NJ 2018): 8.

²⁹ Y. Ro’i, *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev* (London 2000); E. Tasar, *Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia* (New York NY 2017).

institutions weighed heavier than the risks of such endeavour. An opposite point of view would be to argue that the re-emergence of official religious institutions in public life signalled the inability of the state to get rid of religion entirely.

The Soviet model of church-state relations had more than a family resemblance to systems established under the imperial order. The Muftiates continued to operate as mediators between the state and Muslim communities, seeking to entrench a mutually beneficial relationship. Having monopolised access to state resources, the Soviet Muftiates had the power similar to the imperial Spiritual Assembly to 'enfranchise certain Muslim leaders and marginalise others'.³⁰

All religions in the Soviet Union and Islam, in particular, had acquired new functions, as the Soviet political leadership looked for nation-binding themes and emphasised 'national religion'. The amalgamation of ethnic and religious identities say, Tatar, Kyrgyz or Kazakh, on the one hand, and Muslim, on the other became institutionalised and public. In other words, there was a process of 'ethnicising' religion.³¹ In his seminal work, Adeeb Khalid shows how the Soviet experience deprived Central Asian Islam of its previous functions: for instance, Islam ceased to be a source of publicly held ethical values. Instead, it became primarily an attribute of local national heritage.³² Among the unexpected results of the process, when ethnic and religious identities became intertwined, was the deep embeddedness of religion into the identity of the Soviet nation. Matthijs Pelkmans argues that 'whereas the Soviet regime de-legitimised religious structures and repressed most aspects of religion's public manifestations, the regime ironically also encoded religious identities through its nationality politics'.³³ When religion returned to public life globally by the end of the 1970s, it became visible and politically contested also in the USSR. The relaxation of religious expression

³⁰ J. Eden, *God Save the USSR: Soviet Muslims and the Second World War* (New York NY 2021) 160.

³¹ M. Saroyan, *Minorities, Mullahs, and Modernity: Reshaping Community in the Late Soviet Union* (Berkley CA 1997): 95 as quoted in M. Pelkmans, "'Culture'" as a Tool and an Obstacle: Missionary Encounters in Post-Soviet Kyrgyzstan', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (2007) 881-899: 884.

³² A. Khalid, *Islam after Communism. Religion and Politics in Central Asia* (Oakland CA 2014).

³³ Pelkmans, "'Culture'" as a Tool and an Obstacle', 883. Also, J.G. Pankhurst, 'Soviet Society and Soviet Religion', *Journal of Church and State* 28:3 (1986): 409-22.

in the late 1980s and the sudden collapse of Communism in 1991 led to a renewed interest in cultural and religious roots in all of the newly established post-Soviet states.³⁴

In this clash between religion and the Soviet system, it is apparent that religion more than just survived. The state instrumentalised religion on the eve of the Great Patriotic War (1941-45) to mobilise the masses; yet even after the war, religious institutions continued to play an important part not only in ensuring oversight over communities but also in shaping the Soviet sense of self. In the early 1990s, Russia witnessed a religious reawakening accompanied by the reconstruction of religious property and heightened interest in religious education. As numerous surveys and studies have shown, the religious revival, however, had little to do with a deep-rooted religious mentality.³⁵ Muslims, like other religious groups in the country, had to build their religious identity anew, as connections to traditions of previous generations had been lost in a dramatic way.

Muslims in the Russian World

After the collapse of the Soviet Union, Russia remained a multinational state and had to face the same old dilemmas related to the governance of ethnically and religiously distinct communities. After the short euphoria fuelled by newly granted freedoms in the early 1990s and the economic collapse towards the end of the decade, Russia, under the presidency of Vladimir Putin, has returned to old governance mechanisms. These were similar to those exercised during the imperial and Soviet periods; the primary goal of the post-

³⁴ E.g., J. Johnson, M. Stepaniants and B. Forest eds., *Religion and Identity in Modern Russia: The Revival of Orthodoxy and Islam* (Aldershot 2005); M. Pelkmans, 'Introduction: Post-Soviet Space and The Unexpected Turns of Religious Life' in: M. Pelkmans ed., *Conversion After Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith In the Former Soviet Union* (Oxford 2009) 1-16.

³⁵ E.g., A. Agadjanian, 'Revising Pandora's Gifts: Religious and National Identity in the Post-Soviet Societal Fabric', *Europe-Asia Studies*, 53:3 (2001) 473-488; G. Fagan, *Believing in Russia: Religious Policy After Communism* (Abingdon 2013).

Soviet religious governance system was to entrench control of the state over religious communities and create mutually beneficial interdependence.³⁶

Religious life in the post-Soviet period is, however, qualitatively different from its pre-Soviet manifestations, despite various attempts to assert continuity between imperial and post-Soviet religious institutions. It is characterised by ‘a structural disproportion between the low levels of religious commitment and the high profile of public religion’.³⁷ The state remains *de jure* secular, though, as Alexander Agadjanian suggests, one should keep in mind that Russian secularity is nationally and historically specific.³⁸ Officially, Russia recognises four ‘traditional religions’ that have the right to enjoy political and financial support from the state; these are Islam, Judaism, Buddhism, and Orthodox Christianity, the latter being first among equals. Especially in the last decade, the public debate has increasingly stressed the importance of Russia’s Christian roots: its messianic mission of preserving true faith and ‘traditional values’ against the pernicious cultural liberalism of the West.³⁹ In the current ideological context, other religious denominations in Russia have no choice but to follow the example of the Orthodox Church. Official Islamic elites heads of numerous Muftiates that emerged in the post-Soviet space have become partners to the state in endorsing a moral-conservative agenda. Some of them have remained in power since the 1980s, proving the same lack of generational shift that plagues the country’s political apparatus. These elites have developed a close resemblance to their Orthodox Christian counterparts in terms of functions and language, which have brought them closer to the political establishment but, in some cases, also

³⁶ A. Agadjanian, ‘Tradition, Morality and Community: Elaborating Orthodox Identity In Putin’s Russia’, *Religion, State & Society* 45:1 (2017) 39-60; G. Sibgatullina, ‘Translating Islam into the Language of The Russian State and the Orthodox Church’, *Religion, State & Society* 47:2 (2019) 234-247.

³⁷ A. Agadjanian, ‘From Urban Landscape To National Culture: Russia’s Conspicuous Religious Simulacra and Enduring, If Fragile, Secularity’, *Social Compass* 68:3 (2021) 392-409: 402.

³⁸ Ibidem. Also, K. Stoeckl, ‘Russian Orthodoxy and Secularism’, *Brill Research Perspectives in Religion and Politics* 1:2 (2020) 1–75.

³⁹ E.g., S. Chapnin, ‘The Rhetoric of Traditional Values in Contemporary Russia’ in: K. Stoeckl and D. Uzlaner eds., *Postsecular Conflicts: Debating tradition in Russia and the United States* (Innsbruck 2020) 128-138; L. Di Puppo, ‘The Paradoxes of a Localised Islamic Orthodoxy: Rethinking Tatar Traditional Islam In Russia’, *Ethnicities* 19:2 (2019) 311-334.

distanced them from the communities they are supposed to represent.⁴⁰ Until the 2012 conservative turn in Russia, Islamic leadership participated in elaborating various ideological projects, e.g., ‘Islamic Eurasianism’, that propagated Russia’s geographical and cultural exceptionalism;⁴¹ after 2012, the room for ideas production has been severely curtailed. Over the years the Russian state has also repeatedly relied on prominent Muslim leaders while engaging in ‘religious diplomacy’ in relations with Muslim-majority countries.⁴²

Against this background, the position of non-Orthodox religious minorities remains precarious. On the one hand, minority ‘traditional religions’, such as Islam, enjoy participation in the public sphere. Alexander Agadjanian notes that ‘the norm of the freedom of religion is strong enough to approve the special dress code in mosques and in passports’.⁴³ On the other hand, ‘it is not strong enough to outweigh the norm of secularity in the case of public schools’.⁴⁴ Muslim teachers and children are not allowed to wear hijab at school.⁴⁵ Thus, there is a thin line between ‘tradition’ and elements perceived as ‘foreign’ or ‘excessive’—the latter being commonly seen as destabilising for societal coherence. The aggravation of the conflict in the North Caucasus in the 1990s, which led to the two Chechen wars, as well as migration flows from Muslim republics in Central Asia, has contributed to the stigmatisation of Muslims as a potential security threat. Consequently, Islamophobia has gained a foothold in public discourse and the media.⁴⁶

For ordinary Muslims, the new post-Soviet realities have brought a degree of freedom. In the words of Teo Benussi: ‘Islam is no longer hidden or marginalised as it was in the Soviet era’; yet it is still ‘assigned a “proper” place – both physical and discursive – by the external, temporal, avowedly

⁴⁰ G. Sibgatullina, *Languages of Islam and Christianity in Post-Soviet Russia* (Leiden 2020).

⁴¹ G. Sibgatullina and M. Kemper, ‘The Imperial Paradox: Islamic Eurasianism in Contemporary Russia’ in: N. Friess and K. Kaminskij eds., *Resignification of Borders: Eurasianism and the Russian World* (Berlin 2019) 97-124.

⁴² R. Bekkin, *People of Reliable Loyalty...: Muftiates and the State in Modern Russia* (PhD dissertation, Södertörns Högskola 2020).

⁴³ Agadjanian, ‘From Urban Landscape’, 396.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ K. Aitamurto, ‘Discussions about Indigenous, National and Transnational Islam in Russia’, *Religion, State and Society* 47:2 (2019) 198-213.

⁴⁶ E.g., K. Aitamurto, ‘Patriotic Loyalty and Interest Representation among the Russian Islamic Elite’, *Religion* 51:2 (2020) 280-298.

non-confessional authority of the state'.⁴⁷ In his view, indigenous Muslim communities in post-Soviet Russia have found themselves locked up in a 'golden cage': on the one hand, Islam and Islamic heritage however idealised and constructed provide a source of ethnic identity, pride, and 'transgenerational solidarity'. On the other, the current political conditions and existing institutions prevent Muslims from stepping beyond the normative understanding of religion and limit them to state-induced conservative interpretations.⁴⁸

Conclusion

Although there is an understandable temptation to view the history of Russia as a continuous and uninterrupted process of imperial and colonial expansion, the longevity of the 'Russian empire' is probably best explained as a history full of gaps and significant ruptures. Although the Russian political elites today may claim an interrupted continuity between Kyivan Rus' and the Russian Federation,⁴⁹ the meaning and functions of religion have drastically changed, especially during the 'short' twentieth century. From communal belonging to individual beliefs to political norms interpreter, religion in Russia has evolved; yet precisely, its persistence remains an important feature of Russia's 'modernity'.⁵⁰

To comprehend the forms and nature of religious persecution in Russia, one has to keep in mind the complex ways in which the majority and minority communities have been defined throughout Russian history. From the early days a multi-ethnic and multi-confessional state, the 'Russian empire' has been using a complex combination of coercion, co-optation and collaboration methods to control its minorities. And subjugation methods that we would commonly understand as 'religious persecution' have been applied not only to non-Orthodox communities; the Russian Orthodox Church has also been fundamentally transformed, for instance during the

⁴⁷ M. Benussi, 'The Golden Cage: Heritage, (Ethnic) Muslimness, and the Place of Islam in Post-Soviet Tatarstan', *Religion, State and Society* 49:4-5 (2021) 314-330: 327.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ E.g., E. Klimenko, 'Building the Nation, Legitimizing the State: Russia—My History and Memory of the Russian Revolutions in Contemporary Russia', *Nationalities Papers* 49:1 (2021) 72-88.

⁵⁰ Werth, 'Lived Orthodoxy and Confessional Diversity', 864.

reign of Peter the Great (1682-1725) and under the Bolsheviks. Large minority religious communities, like Muslims, were subject to direct violence, though this was not a default state strategy for dealing with non-Orthodox citizens. Instead, the state has repeatedly re-invented institutionally complex forms of control and governance. Therefore, the dramatic changes in Russia's political outlook after 1917 and 1991 always meant severe consequences also for Muslim communities. Although every time the new political elites sought to distance themselves from their predecessors, they eventually reinstated old institutions, albeit in new forms and taking into account the novel historical contexts.

The Russian case may serve as an example of how boundaries between religious persecution as a manifestation of violent oppression and mechanisms of control over religious communities can be blurred. Especially starting from the late eighteenth century, when the notions of 'Muslim' and 'Christian' gained associations with distinct civilisations and cultures, attempts at physical extermination, either through expulsion, murder or baptism, by and large, gave way to more sophisticated methods of intellectual subjugation. The Soviet experiment in the twentieth century was unique, for it did not seek to control religion but attempted to eradicate it completely as a relic of the past. As the discussion has shown, the experiment was unsuccessful. Religion continued to exist in various forms, and after WWII began returning to the public sphere, albeit in a limited fashion. However, the massive crackdown on religious elites and means of knowledge transmission left a profound impact on the meaning and functions of religion. It became intertwined with ethnic identities and Soviet heritage. Human-mediated connections to the past has been irreversibly lost; therefore, present-day attempts to revive pre-1917 religious traditions or define Russia's 'traditional' Islam are best explained through the prism of the economic, political and social turbulence that Russia has been dealing with since the early 1990s.

The case of Russia's Muslims also shows the complexity of interplays between the coloniser and the colonised, the oppressor and the oppressed. A focus on religious persecution risks depicting communities affected by state-sanctioned violence and subjugation as passive victims. Although in many aspects weaker than their Orthodox Christian counterparts, Russia's Muslims nevertheless participated in governing institutions since being incorporated into the Russian empire. Though profoundly discriminated, they contributed to various areas of the imperial project, especially knowledge production, in the process changing their interlocutors as well as themselves. The Soviet

experiment of eradicating religion from public life has made distinguishing victims from perpetrators particularly difficult; both majority and minority religious communities were profoundly affected, while their official religious leadership developed a close relationship with the state.

Experiences of Muslims who have been part of the 'Russian empire' for centuries are multisided and involute. However, the complexity of governance practices and Muslims' agency in them does not discharge us from the obligation to study these experiences critically. As Russia currently faces yet another acute political crisis, it is still to be seen what opportunities will arise in the aftermath to enable such critical engagements.

Tom-Eric Krijger (1987) studeerde Geschiedenis en Religiewetenschappen in Utrecht en Brussel. In 2017 verdedigde hij aan de Rijksuniversiteit Groningen zijn proefschrift over de godsdienstige, maatschappelijke en culturele geschiedenis van het Nederlandse vrijzinnig-protestantisme tussen 1870 en 1940 vanuit internationaal perspectief (handelseditie: *The Eclipse of Liberal Protestantism in the Netherlands*, Leiden/Boston, MA: Brill, 2019). Een deel van zijn promotieonderzoek verrichte hij aan Harvard University in Cambridge, MA. Sinds 2020 is Krijger werkzaam bij de afdeling Religiewetenschappen van het Leiden University Institute for Area Studies als universitair docent Cultuurgeschiedenis van het Christendom. Hij publiceert over uiteenlopende onderwerpen op het gebied van de Nederlandse religiegeschiedenis (recentste publicatie, red. met dr. Paul van Trigt: *Pandemieën en protestanten*, Utrecht: Kok-Boekencentrum, 2022).

Mònica Colominas Aparicio born in Barcelona, she is a VENI laureate (NWO), Rosalind Franklin Fellow and hold a Tenure-Track position at the Faculty of Theology and Religious Studies (University of Groningen). She received her BA and MA (both cum laude) in Arabic Language and Culture from the University of Amsterdam and my PhD in 2006 from the same university. Since 2016, she has been affiliated with the MPIWG in Berlin and also participated in the Spanish-based project SIDE-Cultures. She is a Member of the Executive Board of NISIS and on the Editorial Board of Brill's book series, *The Iberian Religious World*, as well as Review Editor of Brill's journal, *Medieval Encounters*. She has recently published a monograph with Brill entitled, *The Religious Polemics of the Muslims of Late Medieval Christian Iberia* (2018).

Renske Janssen is docente en onderzoeker Oude Geschiedenis en Klassieke Talen, en is gespecialiseerd de maatschappelijke rol van religie, recht en bestuur in de Romeinse wereld. In september 2020 promoveerde ze aan de Universiteit Leiden op haar proefschrift *Religio Illicita? Roman Legal Interactions with Early Christianity in Context*, waarvoor ze ook de LUCAS dissertatieprijs won. In 2022 ontving ze een Rubiconbeurs van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO) voor haar onderzoeksproject over juridisch denken in de werken van Cornelius Tacitus (University of Edinburgh / Universiteit Leiden).

Joëlle Kraaijeveld (1999) is bachelorstudent Oude Geschiedenis aan de Universiteit Leiden. Haar interesses gaan uit naar vroegchristelijke en joods lat-antieke geschiedenis. Op dit moment werkt zij aan haar bachelorscriptie over joodse identiteitsformatie in de Late Oudheid.

Lionel Laborie (1967) is Assistant Professor of Early Modern History at the Institute for History, Leiden University. His research concentrates on the cultural history of religion in early modern Europe, with a particular interest in religious dissenters and transnational networks in the 'long' eighteenth century. He is the author of *Enlightening Enthusiasm: Prophecy and Religious Experience in Early Eighteenth-Century England* (MUP 2015) and co-editor of *Early Modern Prophecies in Transnational, National and Regional Contexts*, 3 vols (Brill, 2020) and *Apocalypse Now: Connected Histories of Eschatological Movements From Moscow to Cusco, 15th-18th Centuries* (Routledge 2022). His current research explores the religious, commercial and diplomatic networks behind in a military theocracy founded by Huguenots and Jews in Amsterdam in 1715 to overthrow the Pope and defeat the Catholic Church.

Radhika Gupta is currently an assistant professor at the Institute of Cultural Anthropology and Development Sociology at Leiden University. She is the author of *Freedom in Captivity: Negotiations of Belonging along Kashmir's Frontier* (Cambridge University Press, 2022).

Gulnaz Sibgatullina (1992) Gulnaz Sibgatullina is an Assistant Professor for Illiberal Regimes in the European Studies capacity group. She is part of the Amsterdam School for Regional, Transnational, and European Studies (ARTES) at the UvA and a visiting researcher at the Institute for European, Russian, and Eurasian Studies (IERES) at George Washington University. Her research interests focus on the history and presence of Islam in Europe, sociology of religion and religious language, and postcolonial (translation) studies. <https://www.uva.nl/en/profile/s/i/g.sibgatullina/g.r.sibgatullina.html> (with the most recent publications record). is research masterstudent Oude Geschiedenis (Universiteit Leiden). Haar studie richt zich op de literatuur van het antieke christendom.

Mededelingen

Juni 2023

Het nieuwe juninummer heeft als thema ‘Zeereisverhalen, egodocumenten en logboeken’. Met dit nieuwe nummer wilt Stichting Leidschrift aandacht besteden aan de subjectieve kant van zeereisverhalen. Op dit moment zijn historici begonnen met het schrijven van artikelen. Onderwerpen die onder andere aan bod gaan komen zijn: de reizen van Willem Cunningham naar Afrika en Amerika, het journaal van een Nederlandse marinier in de Indonesische Archipel en de Dutch Prize Papers.

Novembern timer 2023

Het nieuwe novembern timer heeft als thema ‘Leidsche scripties’. Met dit nieuwe nummer wilt de stichting studenten de kans geven bachelor/master scripties te publiceren. Het zal gaan om scripties met zeer uiteenlopende onderwerpen waardoor er een gevarieerd nummer zal ontstaan. Op het moment zijn we druk bezig met het verzamelen van deze scripties.

Podium

Podium is momenteel aan het veranderen. De nieuwe versie van podium zou rond de tijd dat dit nummer verschijnt gebruiksklaar moeten zijn. Voorheen was het een plek waar artikelen van geschiedenisstudenten konden worden gelezen met een breed scala aan onderwerpen. Een belangrijke aanpassing is dat alle lezers en studenten nu ook brieven en artikelen kunnen insturen met betrekking tot het nieuwe themanummer. Mocht u interesse hebben hier bij te dragen mail dan naar: redactie@leidschrift.nl onder vermelding van ‘Podium’.

Vrienden van Leidschrift

Wilt u helpen ons blad te ondersteunen, zodat *Leidschrift* historisch onderzoek beschikbaar kan blijven maken voor een groot publiek? Word dan Vriend van Leidschrift! U kunt nu mailen naar: redactie@leidschrift.nl.

Publiceren in Leidschrift

Ben jij student Geschiedenis en beoog jij meer te behalen dan alleen goede cijfers? Dan is publiceren in *Leidschrift* misschien wat voor jou! Wij bieden in elk nummer ruimte voor een studentenartikel. Schrijf je of heb je recentelijk iets geschreven dat bij een van onze aankomende nummers past? Twijfel dan vooral niet om ons een mailtje te sturen!