

# De kerkelijke Laeyendecker

## In de rol van pater-deskundige en progressief-katholiek intellectueel

Brian Heffernan\*<sup>1</sup>

### Summary

*Leo Laeyendecker was not just a renowned sociologist, he was also a prominent voice in late-twentieth-century Dutch Catholicism, first as an Augustinian priest and then as a progressive public intellectual. This article offers a biographical sketch of the Catholic Laeyendecker, and focuses specifically on his performance of the roles of priest-scientist and Catholic public intellectual. He became a sociologist at the behest of his superiors, who hoped he would be able to assist church leadership with scientifically sound policy advice. But once he had completed his training, his objective as a priest-scientist was to use sociological analyses to convince his fellow friars and Catholics that the realities of modernity militated for church renewal. As a public intellectual, he continued to advocate a progressive agenda in an era in which church leaders were retreating from the specific reformist stance of their predecessors. This new context prompted another change of role, from that of a voice within the wider church community to that of theorist of its progressive wing.*

### Inleiding

Leo Laeyendecker was niet alleen een gerenommeerd academicus en socioloog, hij was ook een prominent katholiek die een rol speelde in de Nederlandse kerkgemeenschap, eerst als pater augustijn en daarna als progressief opinie-maker. Dat was, in ieder geval vanuit historisch oogpunt, niet uitzonderlijk. Het katholieke onderwijssysteem, de priesterlijke stand en in het bijzonder de religieuze ordes en congregaties waren toeleveranciers van intellectuelen in de naoorlogse samenleving (Simons en Winkeler 1987). Onder toonaangevende en minder toonaangevende intellectuelen waren wel meer paters en ex-paters: van Edward Schillebeeckx tot Huub Oosterhuis tot Kees Kwant. Zeker de ex-paters onder hen begaven zich na verloop van tijd soms ver van het godsdienstige terrein. Maar sommigen bleven zich ook na hun uittreden

---

\* Brian Heffernan is verbonden aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen van de KU Leuven.

in kerkelijke context profileren als opiniemaker of activist, en tot die groep behoorde Laeyendecker.

De opzet van deze bijdrage is om een schets te geven van de ‘kerkelijke Laeyendecker’, de pater augustijn en de katholieke opiniemaker. De geraadpleegde bronnen zijn archiefstukken die ik heb verzameld bij een eerder onderzoek naar de geschiedenis van de Nederlandse augustijnen (Heffernan 2015) en bij beperkt aanvullend onderzoek naar Laeyendeckers augustijnse jaren, evenals enkele van zijn publicaties uit latere jaren. Uitputtend biografisch onderzoek kan dit niet genoemd worden; het gaat om een eerste aanzet.

Mijn doel daarbij is van cultuurhistorische aard. Als augustijn, pater-deskundige, uitgetreden priester, katholiek intellectueel en opiniemaker was Laeyendecker niet uniek, maar vertolkte hij breder bestaande rollen met bijbehorende ideaaltypische, plausibiliteit-verschaffende deugden en eigenschappen (Paul 2014). Mijn bijdrage probeert ook enig zicht te krijgen op wat die *personae* in bredere zin met zich meebrachten. Het stuk hoort dus thuis in een historische onderzoekstraditie die bedacht is op de ‘situated identities of knowledge producers’ (Niskanen en Barany 2021, 2; Bosch 2016), in dit geval specifiek binnen de kerkelijke context. De onderliggende notie van cultuurhistorisch onderzoek naar kennisproducenten is dat hun taal, meetinstrumenten en conceptualisering niet neutraal of objectief zijn, maar, zoals alle menselijke cultuuruitingen, contextueel gesitueerd. Als zij eenmaal tot wetenschappelijk corpus geworden zijn, geven zij bovendien mede vorm aan hoe de wereld vervolgens gepercipieerd wordt en bepalen zij zodoende mede het eigen onderzoeksobject. Nagaan welke rollen kennisproducenten vertolken kan aan dit project bijdragen door een belangrijke factor in de ‘gesitueerdheid’ van hun kennisproductie tegen het licht te houden. Anders gezegd: als we weten wat er komt kijken bij de maatschappelijke en kerkelijke rollen van pater-deskundige of progressief-katholiek intellectueel, wordt de specifieke situatiegebondenheid van de door de vertolker van deze rollen geproduceerde vertogen ook duidelijker.

Het vervolg van dit artikel valt in twee helften uiteen: de eerste behandelt Laeyendecker als augustijn, de tweede als kerkelijke opiniemaker. De opbouw is doorgaans chronologisch, maar soms vereiste de thematische insteek een kleine sprong in de tijd.

## Laeyendecker als augustijn

### *De Nederlandse augustijnenprovincie in 1950*

In september 1950, toen Laeyendecker intrad bij de *Ordo Eremitarum Sancti Augustini* ('orde van de eremieten van de heilige Augustinus'), had de Nederlandse afdeling ('provincie') daarvan enkele decennia van ingrijpende koerswijzigingen achter de rug. Zoals zoveel instituten van priesterreligieuzen in Nederland waren de augustijnen in de negentiende eeuw vooral behouders van een handvol ordesparochies. Vanaf de jaren tachtig van die eeuw voerde de orde een verkloosterlijkingspolitiek die de 'reguliere', kloosterlijke aspecten van de augustijnse identiteit benadrukte. Zo werd het habijt weer de gangbare kledij in plaats van de seculiere priesterdracht, werden er naast pastorieën ook kloosters gesticht waar de augustijnen in gemeenschap van goederen leefden en werden discipline en het gezag van de ordesoversten aangescherpt. Als gevolg van dit beleid, en van numerieke groei, kwam er een augustijnenpopulatie beschikbaar die niet alleen in de parochiezielzorg ingezet kon worden, maar ook in de vele maatschappelijke zuilinstellingen, in de eigen priesteropleiding en in eigen middelbare scholen (Heffernan 2015, 52-149).

Investerings in de wetenschappelijke vorming van jonge augustijnen, vooral onder provinciaal overste Servus Makaay (ambtstermijnen 1929-1935 en 1938-1946), hadden succes, want met jonge seminarieprofessoren als Innocentius Wilderbeek, Ephraem Hendrix en Ansfried Hulsbosch en middelbare schooldocenten als Modestus van Straaten, Georgius Meyknecht en Valentinus Hutjens kon de provincie zich eind jaren veertig voor het eerst meten met de besten, of althans de zeer goeden. De intellectuele hoogtijdagen van de provincie volgden in de jaren vijftig, vooral op de eigen filosofieopleiding van de augustijnen in Eindhoven. Daar lieten de wijsgeren Nicodemus Luijpen en Remigius (Kees) Kwant de naar modern oordeel achterhaalde neothomistische filosofie voor wat zij was en sloegen avontuurlijke, existentialistische en fenomenologische wegen in (Heffernan 2015, 209-220, 222-233).

Bij dit alles stond Makaay niet slechts een praktisch doel voor ogen, namelijk een goede priesteropleiding en veel doctorandi zodat dat de augustijnse scholen aan de overheidseisen zouden voldoen. Hij streefde tevens een visioen na van de augustijnen als intellectuelen die, zoals in de middeleeuwen, een eigen theologische school vormden (Heffernan 2015, 190; Schrama 2021). De zoektocht naar een augustijnse identiteit die hij aanjoeg leidde in het interbellum tot een herontdekking van het religieuze gemeenschapsideaal van de regel van Augustinus, en tot nieuwe nadruk, vooral bij jonge paters, op het

eremietendom van de ordesnaam, opgevat als strikte monastieke observantie (Heffernan 2015, 190-207; Hutjens [1948]).

### *Frater Bertrandus*

Welke van deze idealen zal de negentienjarige Leonardus Laeyendecker beziel hebben om in november 1949 aan te kloppen bij de augustijnen? Zoals alle kandidaten moest hij een vragenlijst invullen waarop hij moest vertellen ‘waarom ge kloosterling en priester’ wilde worden. Laeyendecker gaf als antwoord ‘Apostolaat voor God’, en op de vervolgvraag waarom hij voor de augustijnen koos: ‘mijn doel komt hier heel goed tot uiting’ (Vragenlijst, 3 november 1949, provinciaal archief OSA, St. Augustinusconvent Utrecht [PA], 408). Hij was geboren in een dominicaanse parochie in het Utrechtse Lombok, maar het ouderlijk huis aan de Groeneweg behoorde in 1949 inmiddels tot de St. Gerardus Majellaparochie, die bediend werd door priesters van het bisdom. Dat hij specifiek ‘apostolaat’ als motief noemde, wijst erop dat hij niet aan een toekomst als parochiepriester dacht, maar aan een alternatieve priesterlijke loopbaan. Bijvoorbeeld als docent, de belangrijkste rol van augustijnen buiten de parochiezielzorg, of als missionaris, zij het dat hij daar blijkens de vragenlijst niet de voorkeur aan gaf (Vragenlijst, 3 november 1949, PA 408). Hij had voor de verwezenlijking van deze ambities ruime keus uit ordes van priesterreligieuzen, maar voor Utrechtse katholieke jongens lagen de augustijnen voor de hand wegens hun prominente aanwezigheid in de Domstad. Bovendien sprak het augustijnse gemeenschapsideaal hem mogelijksterwijs aan (Thung 2000, 211). Hij werd op 9 september 1950 ingekleed in het noviciaatshuis in het Friese Witmarsum en kreeg daar de kloosternaam Bertrandus, wellicht naar de heilige Bertrandus van Comminges, een twaalfde-eeuwse Zuid-Franse koorheer-augustijn. Medenovicen noemden hem Bert.

1950 was een goed jaar voor de provincie, want Laeyendecker was een van dertien novicen, en deze lichte was niet alleen qua aantallen flink. Tot de medenovicen behoorden ook Gandulphus (Lambert) van Gelder en Willibrordus (Joost) Reuten, die samen met Laeyendecker een voorhoede vormden van intelligente, welbespraakte en zelfverzekerde jongemannen en met wie hij altijd op vriendschappelijke voet zou blijven staan. Alle drie zouden zich later als uitgesproken progressief profileren, Van Gelder onder meer als redacteur van *De Bazuin* en Reuten als voorman van de bevrijdingstheologische actiegroep Septuagint. Dat wijst er reeds op dat de idealistische vertogen van de vorige generatie over de augustijnen als ‘zonen van Augustinus’ dan wel monastieke eremieten bij de naoorlogse intreders niet zo aansloegen. Wat de novicen van 1950 wel begeesterde was vernieuwing in de theologie en

in de kerk, en tijdens hun opleiding werden zij op dit punt naar tevredenheid bediend. Overigens verzekerde Mady Thung in 2000 dat haar echtgenoot verwantschap voelde met het denken van Augustinus en een zekere sympathie had voor een kluzenaarsbestaan, zodat geconcludeerd mag worden dat de augustijnse vorming toch haar werk heeft gedaan (Thung 2000, 211-212).

Het eenjarige noviciaat in Witmarsum was in 1950-1951 nog traditioneel, maar op de filosofieopleiding in Eindhoven kwamen de kwekelingen al spoedig de coryfeeën Luijpen en Kwant tegen, vol van hun onlangs in Parijs opgedane ontdekkingen (Interview Lambert van Gelder, 22 oktober 2012; Heffernan 2015, 283). Na een jaar fundamentele theologie in het augustijnse studiehuis in Culemborg werd de studie voortgezet in de eigen theologieopleiding aan de Nijmeegse Graafseweg, waar professoren als Anfried Hulsbosch (H. Schrift), Josaphat Kobessen (dogmatiek) en Raphael Kuiters (kerkelijk recht) braken met de systematische, neoscholastieke theologiebeoefening en de inzichten van de *nouvelle théologie* verspreidden. De ‘theologanten’ maakten meteen kennis met de kerkelijke tegenkrachten die dit opriep, want Kobessen werd na verdachtmakingen over zijn orthodoxie in 1953 weggepromoveerd naar Witmarsum (Heffernan 2015, 302-309; *De Bazuin*, 8 april 1988; interview Lambert van Gelder, 22 oktober 2012).<sup>2</sup> Laeyendecker legde op 12 september 1954 zijn eeuwige geloften af en werd op 6 april 1957 priester gewijd (Persoonskaart Laeyendecker, PA 408).

### ***Pater-deskundige***

‘Je zult natuurlijk wel benieuwd zijn naar de bestemming, die het Definitorium<sup>3</sup> je heeft toegedacht’, schreef de provinciesecretaris op 4 september 1957 aan ‘Rev. Pater B. Laeyendecker OESA’ (Secretaris aan Laeyendecker, 4 september 1957, PA 408). Hij had zelf eerder al een voorkeur voor sociologie laten blijken (Laeyendecker 2015a, 252) en nu had het provinciebestuur besloten dat een pater zou moeten worden aangewezen voor studie op ‘ethnologisch of socio-grafisch gebied om als deskundige in Nieuw-Guinea te kunnen meespreken’. Op 30 augustus 1957 werd Laeyendecker hiervoor uitgekozen (Notulen definitorium, 26 en 30 augustus 1957, Archief Nederlandse Augustijnen, Het Utrechts Archief [ANA], 1392-1, 64). Hij moest zich middels een academische studie bekwamen in de sociale geografie (Secretaris aan Laeyendecker, 4 september 1957, PA 408). Of hij zelf ooit van de missionaire achtergrond van deze beslissing heeft geweten is (mij) niet duidelijk. In elk geval lijkt de bestemming al snel te zijn gewijzigd: ‘Het was de bedoeling dat hij daarna leraar aardrijkskunde zou worden aan een van de Augustijnse scholen’ (Thung 2000, 212).

Laeyendecker ging sociale geografie studeren aan de Universiteit van Amsterdam, eerst als lid van het pastorieklooster in Amsterdam-West, en vanaf 1961 van het Triniteitsconvent, een schoolklooster, in Haarlem (Persoonskaart Laeyendecker, PA 408). Hij gaf bovendien pastorale sociologie en statistiek op de augustijnse priesteropleiding in Culemborg (“Pastoraal jaar” 1962, 179). Behalve als toekomstig aardrijkskundeleraar bleek Laeyendecker al spoedig op andere wijze nuttig te kunnen zijn voor de provincie. Kerkelijke overheden begonnen zich in de jaren vijftig toenemende zorgen te maken over onkerkelijkheid en teruglopende rekrutering, en schakelden de hulp van empirische menswetenschappen in voor de analyse van het probleem en de formulering van pastoraal beleid (Dols 2015; Simons en Winkeler 1987, 57-58; Winkeler 2010a; Winkeler 2010b, 108). Aan de vertogen van sociologen en psychologen werd in kerkelijke kring steeds meer waarde gehecht. Dat ook de augustijnen prijs stelden op een huis-socioloog voor de duiding van provinciale problemen blijkt uit de instelling in september 1961 van een commissie die de werfkracht van de orde moest onderzoeken, een gremium waarin Laeyendecker zitting nam (Notulen definitorium, 20 september en 18 oktober 1961, ANA 1392-1, 65). De student sociografie had alle reden om te denken dat zijn expertise later bij de provinciale gezagsdragers in tel zou zijn.

Als pater-student begon hij te publiceren, in eerste instantie voornamelijk in het provincietijdschrift *Nederlandse Analecta OSA*, dat vanaf 1960 onder redacteurschap van Robert Adolfs een belangrijk vehikel werd voor progressieve denkbeelden binnen de provincie (Heffernan 2015, 259; Laeyendecker 1960; Laeyendecker 1961). Werving was een van de thema’s van Laeyendeckers bijdragen en hij maakte weldra deel uit van een ‘klein Centrum’ voor studie en actie op dit punt dat in de provincie werd opgericht (Laeyendecker 1963, 128).

Toen pater Wim Saelman, overste van de augustijnenmissie in Bolivia, zich in 1963 afvroeg waarom er in Nederland zo weinig werd gedaan aan de werving terwijl er voor zijn missie jaarlijks acht tot tien nieuwe paters nodig waren, vroeg Adolfs Laeyendecker om Saelman van repliek te dienen. Laeyendecker benadrukte voornamelijk de identiteitscrisis waarin kloosterleven, priesterschap en zielzorg in Nederland – blijkbaar niet in Bolivia – verzeild waren geraakt. De bijbehorende fundamentele vragen bemoeilijkten de onmiddellijke ontwikkeling van een helder wervingsbeleid (Saelman 1963, 127; Laeyendecker 1963). Laeyendeckers rol als socioloog in deze dialoog was om ‘praktijkpaters’ zoals Saelman duidelijk te maken dat de crisis diep was en snelle oplossingen niet in het verschiep lagen.

In een artikel in de *Nederlandse Analecta OSA* uit 1964 waarin hij zijn vakgebied bij zijn medebroeders introduceerde, betreurde hij het dat er ‘van kerkelijke zijde [...] een te sterke druk wordt uitgeoefend op de beoefenaars der sociale wetenschap om pasklare oplossingen te geven voor bepaalde beleids-terreinen’. De godsdienstsociologie was in zijn optiek geen *ancilla theologiae*. De theologisch-kerkelijke relevantie ervan lag hierin, dat sociologisch onderzoek christenen met de neus op ‘de werkelijke situatie’ van kerk en geloof kon drukken, een onwennige exercitie voor kerkelijke personen die ‘minder geneigd zijn deze op zakelijke, in zekere zin profanerende wijze te bespreken en te bestuderen’. Maar deze confrontatie was noodzakelijk om de situatie juist te analyseren, gekenmerkt als die was door ‘toenemende pastorale nood, de voortschrijdende secularisatie en ontkerkelijking’. Laeyendecker wilde niet optreden als verstrekker van lapoplossingen voor kerkelijke overheden. Het was juist andersom: als socioloog kon hij kerkmensen een ontzuenderende blik op de werkelijke toestand van de kerk bieden en zo bereid maken tot grondige ‘aanpassing van de godsdienst, c.q. het christendom aan de maatschappelijke ontwikkeling’ (Laeyendecker 1964, 10).

### ***Het rapport-Laeyendecker***

Op 29 mei 1961 slaagde hij cum laude voor zijn kandidaatsexamen en op 17 juni 1964, opnieuw cum laude, voor zijn doctoraal (Persoonskaart Laeyendecker, PA 408). Hij kreeg rond dezelfde tijd het aanbod om wetenschappelijk medewerker te worden van de socioloog en antropoloog Sjoerd Hofstra aan de Universiteit van Amsterdam. Het provinciebestuur stemde toe, mits hij de aanstelling zou gebruiken om een promotie voor te bereiden, een eis die geheel overeenkwam met zijn eigen verlangens, die inmiddels verder reikten dan aardrijkskunde geven op school (Notulen definitorium, 24 mei 1964, ANA 1392-1, 66; provinciaal aan Laeyendecker, 25 mei 1964, PA 408; Thung 2000, 211-212). Laeyendeckers belangrijkste bijdrage aan de vele debatten die in de jaren zestig in de augustijnenprovincie over de toekomst gevoerd werden dateerde van maart 1967, enkele maanden voor zijn promotie. Het volgende provincie-brede beraad (‘provinciaal kapittel’) was in 1967, en in februari 1966 werd Laeyendecker gevraagd een ‘working-paper’ ‘over de huidige en een prognose op te stellen over de toekomstige mankracht in de provincie’ (Notulen intermedium, 9-16 februari 1966, ANA 1392-1, 67; Laeyendecker 1968, 1). In maart 1967 kwam Laeyendecker met het rapport ‘Het arbeidspotentieel van de Nederlandse augustijnenprovincie. Situatie en prognose’, een stuk dat de geschiedenis is ingegaan als het ‘rapport-Laeyendecker’. Op basis van cijfermateriaal liet hij zien dat het aantal bejaarden

toenam, het aantal paters afnam door overlijden en uittreden en het aantal intredingen terugliep, net als het rendement van de opleiding. Over twintig jaar zou het arbeidspotentieel tot op een derde of een kwart van dat van 1966 teruggebracht zijn (Laeyendecker 1968, 5).

Wat te doen? Laeyendecker betoogde dat de provincie moest ‘proberen de ontwikkelingen structureel op te vangen’. Hij stelde een achtstappenplan op, maar er zat een adder onder het gras van praktische aanbevelingen zoals het in kaart brengen van beschikbare middelen en het formuleren van een actieplan. Er moesten ook beleidsbeslissingen genomen worden, en die dienden gebaseerd te zijn op de uitkomsten van bezinning op fundamentele vragen, zoals de taak van de kerk in de wereld en de zin en toekomstige gestalte van priesterschap en kloosterleven. Antwoorden lagen niet op korte termijn voor het oprapen. ‘[H]et enige wat mogelijk is, lijkt een “experimenteel” kerkelijk en kloosterleven’ (Laeyendecker 1968, 8, 10-11).

### *Uittreden en de Nota '70*

De sombere prognose van het rapport-Laeyendecker gaf de provinciale discussies over de toekomst van de augustijnen in Nederland urgentie. Zijn oproep tot bezinning op de grondslagen van het religieuze leven en tot experimenteel leven wees in een richting die veel jonge augustijnen sowieso reeds bepleitten. Ook bij andere religieuzen werd in deze jaren volop gediscussieerd over en geëxperimenteerd met nieuwe leefvormen, die een uitweg leken te bieden uit het sterfhuis van het traditionele religieuze leven (Goddijn, Jacobs en Van Tillo 1999, 234-236; Monteiro 2008, 723-727; Jacobs 2016, 152-161). Jonge augustijnen drongen aan en het provinciebestuur besloot tot een vlucht naar voren. Het publiceerde in november 1969 de zogenaamde Nota '70, een discussiestuk voor het provinciaal kapittel van 1970, waarin concrete voorstellen stonden voor radicale herstructurering van de provincie. Die moest een losse federatie worden waarin uiteenlopende levensvormen mogelijk waren, inclusief groepsvorming met vrouwen en gehuwden (Heffernan 2015, 325-331). In de praktijk werden de voorstellen afgezwakt, enerzijds door druk van het Romeinse hoofdbestuur van de wereldwijde orde maar vooral door toedoen van de in 1970 met grote meerderheid gekozen gematigd-progressieve provinciaal overste Saelman (Heffernan 2015, 411-416).

In Laeyendeckers persoonlijk leven had zich ondertussen een belangrijke wending voorgedaan, want hij besloot het ambt te verlaten en trad in maart 1969 in het huwelijk met Mady Thung. In de context van de provinciale discussies rond de Nota '70 was deze beslissing lang niet meer de diepe persoonlijke



breuk die uittreden vroeger geweest was. Laeyendecker schreef aan provinciaal overste Goof Mijnsbergen dat zijn vanzelfsprekend aanblijven in diverse parochiële en dekenale functies in Amsterdam ‘een belangrijke stap in de richting van de normalisering van ambtsverlatingen’ was (Laeyendecker aan Mijnsbergen, 16 februari 1969, PA 408). Anders dan sommige religieuzen in die tijd wilden Laeyendecker en Thung echter niet de ‘derde weg’ tussen celibaat en huwelijk in bewandelen. Hij vroeg – en verkreeg – pauselijke dispensatie in de verplichtingen van het priesterschap en in de religieuze geloften (Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, rescript, 15 mei 1970, PA 408). Zijn bloeiende wetenschappelijke carrière maakte uittreden voor hem relatief pijnloos: hij werd in hetzelfde jaar lector in Amsterdam, en vier jaar later gewoon hoogleraar algemene sociologie in Leiden.

De sympathie voor en de banden met de provincie bleven bestaan (Laeyendecker aan Saelman, 17 februari 1973, PA 408).<sup>4</sup> Zo participeerden Laeyendecker en Thung begin jaren zeventig in de gesprekken over groepsvorming die in het kielzog van de Nota '70 gevoerd werden. In een bijdrage aan *Nederlandse Analecta* in januari 1972 boden zij handreikingen voor het proces van groepsvorming. Ze gebruikten daarbij formuleringen die erop wijzen dat zij zich toen nog persoonlijk schaarden onder de deelnemers (Laeyendecker en Laeyendecker-Thung 1972). Ook veel later, in een schriftelijke discussie met steller dezes, verdedigde Laeyendecker noodzaak en zin van de Nota '70 (Laeyendecker 2015b). Een andere augustijnse band was er via de Werkhofgemeenschap waaraan het echtpaar enige tijd deelnam. Die was rond de kapel van het slotklooster van de zusters augustinessen te Werkhoven ontstaan en fungeerde als een oecumenische basisgemeente. Laeyendecker bleef ‘onwrikbaar’ katholiek, ook na zijn augustijnse periode (Thung 2000, 222).

Laeyendeckers augustijnse jaren vormden hem voor de rol van pater-deskundige, die hij vertolkte door zijn medebroeders en kerkelijke leiders te tonen dat de sociologische inzichten de toenmalige situatie in orde en kerk fundamenteel onder kritiek stelden. Zijn rapport over het arbeidspotentieel van de augustijnen was één factor te meer in de opeenstapeling van dringende beden om vernieuwing die in 1969 uitmondde in de Nota '70. Ondanks het succes dat zijn analyse ogenschijnlijk had bij de bepaling van provinciaal beleid, verliet hij in deze jaren ambt en orde, zoals zoveel medebroeders en priesters. Dat was een belangrijke transitie in zijn persoonlijk leven, maar zijn rol als deskundige-in-de-kerk veranderde er niet wezenlijk door. Bovendien bleef het thema van het kerkelijke ambt een aandachtspunt in zijn sociologische werk.

## Laeyendecker als progressief kerkelijk opiniemaker

### Polemos panton pater: *proefschrift en Pastoraal Concilie*

Laeyendeckers eerste gewichtige optreden als kerkelijk opiniemaker buiten de strikt augustijnse context was in 1967 en hield verband met het Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie (1966-1970). Dat was door de Nederlandse bisschoppen opgezet, aanvankelijk om de besluiten van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) toe te passen op de Nederlandse situatie, maar al spoedig om te fungeren als ‘experiment in collegiaal, kerkelijk leiderschap, waarbij priesters, religieuzen en gelovigen betrokken werden bij de besluitvorming’ (Goddijn, Wewerinke en Mommers 1986, 9; Jacobs 1997, 193-194).

De verslagboeken van het Pastoraal Concilie bieden enig zicht op de rol die Laeyendecker speelde, vooral in de voorbereidingsfase, want de zes plenaire zittingen (van januari 1968 tot en met april 1970) lijkt hij zelf niet te hebben bijgewoond (*Pastoraal Concilie* z.j., 2: 86-89; 3: 144-147; 4: 167-171; 5: 196-199; 6: 207-210; 7: 159-162). In januari 1967 werden twee werkgroepen van deskundigen samengesteld, die tot taak hadden advies te geven aan de zogenaamde studiecmissies die belast waren met de voorbereiding van de concilierapporten. Een van deze groepen bestond uit sociologen en psychologen en Laeyendecker werd een van de bijna dertig leden ervan. Hij behoorde tot de actieve kern, want hij werd samen met zes anderen lid van een soort subcommissie die moest instaan voor informatieverstrekking aan de studiecmissies en als een ‘service-afdeling’ binnen het conciliesecretariaat moest optreden (*Pastoraal Concilie* z.j. 1: 53, 55). Later gaf Laeyendecker als deskundige ook commentaar op het eerste concilierapport, over gezagsopvatting en -beleving, en werkte hij mee aan de totstandkoming van het geruchtmakende ambtsrapport (*Pastoraal Concilie* z.j. 2: 59; 6: 138; Laeyendecker 2015a, 252).

Een van de kwesties die in 1967 besproken werd was het op te stellen statuut van het Pastoraal Concilie. Een werkgroep van theologen en canonisten schreef daartoe enkele conceptresoluties, waaronder ‘De vrede van de plaatselijke kerk met de algemene Kerk is een onverbrekelijk principie’ (*Pastoraal Concilie* z.j. 1: 52). Deze resolutie gaf aanleiding tot een discussie waarin Laeyendecker zich mengde. Hij had zich in zijn bijna afgeronde proefschrift *Religie en conflict* beziggehouden met de conflictsociologie van Ralf Dahrendorf en paste die toe op het vraagstuk van het ontstaan van religieuze groepen. Hij concludeerde dat de conflicten die voortkomen uit de ‘onterving’ van subalterne groepen door een dominante groep binnen een religie een belangrijke oorzaak waren van het ontstaan van nieuwe religieuze bewegin-

gen. Conflict was dus een motor van verandering en moest 'primair als zinvol' worden gewaardeerd, als middel tegen verstarring (Laeyendecker 1967, 295).

Laeyendecker wilde dit conflictsociologische inzicht laten gelden ten aanzien van het Pastoraal Concilie, maar de nadruk die daar op vrede tussen de plaatselijke en de wereldkerk werd gelegd bemoeilijkte dat. Het 'pacifisme' van de mededeskundigen was een gevolg van de dominantie van het structureel functionalisme in de sociologie (Dols 2015, 93-94). Maar Laeyendecker weet het ook aan de traditionele theologie, vooral de metafoor van de kerk als Lichaam van Christus, en de organische maatschappijvisie van de katholieke sociale leer. Eenheid en harmonie waren daarin het hoogste goed en strijd en conflict werden als ongehoorzaam en zondig aangemerkt. Er was echter geen gebrek aan conflictstof, en zonder openlijke contestatie leidde dat tot almaar voortslepend latent ressentiment. Oriëntatie op de conflictsociologie zou de Nederlandse kerkprovincie daarvan kunnen bevrijden. Laeyendecker stelde wel spelregels voor conflictregulering op die het mogelijk maakten, mits door beide partijen aanvaard, om de 'creatieve krachten' die door de strijd ontkend zouden worden te benutten (Laeyendecker 1967, 296-307).

Het was maar de vraag of Rome die spelregels wel zou aanvaarden, maar Nederlands optimisme over de mogelijkheid om paus en curie te overtuigen was in 1967 nog groot. Laeyendecker riep in elk geval op tot confrontatie: 'Meermalen is bijvoorbeeld reeds de wens beluisterd, dat het Nederlands episcopaat zich op niet mis te verstane wijze tegenover de Romeinse instanties zou opstellen.' De bisschoppelijke terughoudendheid werd ingegeven door het risico op een schisma, maar dat boezemde hem geen angst in: 'Men heeft [...] nog nooit geprobeerd welke gevolgen een dergelijk optreden in feite zou hebben.' De verzoeningspolitiek daarentegen had nu reeds betreurenswaardige gevolgen, want het leidde tot het vertrek van mensen wier bezwaren niet gehonoreerd werden (Laeyendecker 1967, 307). Dat de bisschoppen dit voorstel om het er maar op aan te laten komen vermetel en weinig raadzaam vonden laat zich raden.

Vermoedelijk heeft Laeyendecker als lid van de werkgroep van sociaal-wetenschappers zijn inzichten zelf onder de aandacht gebracht bij de betrokkenen bij het concilie. Zijn visie kwam eind 1967 bovendien in de pers, niet alleen wegens zijn Amsterdamse promotie op 15 december, maar ook omdat de minderbroeder en socioloog Walter Goddijn er zijns ondanks de aandacht op vestigde. Goddijn was de directeur van het Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie, het alomtegenwoordige en vooral door sociologen bemenste beleidsinstituut, en was samen met kardinaal Bernard Alfrink de drijvende kracht achter het Pastoraal Concilie. Op een besloten bijeenkomst

met studenten in Amsterdam op 29 november 1967 had hij strijdlustige passages geciteerd uit *Religie en conflict*, dat hij reeds in handen had. Toen die een dag later in de pers belandden en daar aan hemzelf werden toegeschreven kwam hij ‘in de knel tussen de elkaar bestrijdende groepen’. Het kwam Goddijn toen niet uit om als havik te worden voorgesteld, maar later mijmerde hij ondanks zijn structureel functionalistische insteek wel over conflict, verzet en ‘een duidelijk georganiseerde oppositie’ à la Laeyendecker (Goddijn 1993, 90, 125, 217; Laeyendecker 1967, 307; Goddijn 1973, 165; *De Volkskrant*, 16 december 1967; Dols 2015, 93-94; Laeyendecker 2015a, 252). *Religie en conflict* zette de toon voor Laeyendeckers opstelling als kerkelijk opiniemaker. Progressief katholiek Nederland moest zich goed organiseren, duidelijk stellingnemen en zich niet laten intimideren door mogelijke gevolgen.

### ***Een helder progressief verhaal***

Laeyendecker had dus in 1967 kritiek op de Nederlandse bisschoppen, maar het duurde niet lang of hij zou verlangend terugzien naar de tijd van Bernard Alfrink, Mart Jansen en Pierre Moors (de bisschoppen van Utrecht, Rotterdam en Roermond in 1967) en zelfs hun moed prijzen (Laeyendecker 1988, 195). Dat kwam omdat paus Paulus VI vond dat Alfrink en zijn medebisschoppen het Pastoraal Concilie uit de hand hadden laten lopen, vooral door toe te laten dat het versoepeling van het verplichte ambtsceLIBAAT bepleitte. Hij besloot conservatieve bisschoppen te benoemen die de koers van Alfrink zouden bijstellen, en maakte een begin in Rotterdam en Roermond, waar in 1970 en 1972 respectievelijk Ad Simonis en Jo Gijsen werden benoemd. In 1972 werd door de pauselijke curie bovendien het Landelijk Pastoraal Beraad getorpedeerd dat bedoeld was als een soort permanente voortzetting van het Pastoraal Concilie (Goddijn, Jacobs en Van Tillo 1999, 271). Over Laeyendeckers standpunt ten aanzien van deze Romeinse restauratie kon geen twijfel bestaan. Hij sprak in 1971 Septuagint toe en zei dat de vitaliteit van de kerk zou afhangen van ‘kritische groeperingen van de mensen die nog verder willen knokken’ (Goddijn 1993, 232-233). En hij ondersteunde het protest van Open Kerk, ontstaan in het bisdom Roermond in reactie op de benoeming van Gijsen, maar spoedig met landelijke aanhang (Coleman 1978, 239; Van den Beld 2015, 23).

Maar Laeyendeckers voornaamste bijdrage als kerkelijk opiniemaker was de sociologische analyse van de situatie in katholiek Nederland die hij vanaf de jaren tachtig in vele publicaties uitdroeg (Laeyendecker 1980; Laeyendecker 1988; Laeyendecker 1989a; Laeyendecker 1989b; Laeyendecker 1992; Laeyendecker 1993, 7-8, 110-120; Laeyendecker 1999, 5-21). Ik probeer haar hier in kort bestek samen te vatten. Vanaf de Contrareformatie, maar

vooral vanaf de Franse Revolutie, stelde het kerkelijk gezag alles in het werk om de eigen organisatiestructuur te versterken. Specifiek deed het dat door centralisering van de macht, ‘traditionalisering’ (bescherming van de traditionele leer, stimuleren van massadevoties en disciplineren van intellectuelen), en ‘charismatisering’, namelijk het bevorderen van een emotioneel geladen pauscultus.

Dit alles had het nodige succes en de katholieke kerk was enige decennia een toonbeeld van vitaliteit. Maar deze sterke organisatiegraad had een keerzijde, want zij sloot de katholieken af van de moderne samenleving. Daarin deden zich in de twintigste eeuw allerlei culturele veranderingen voor die fundamentele aspecten van het kerkelijk bestel ondermijnden. De sociologen hadden die ontwikkelingen duidelijk in het vizier. Het ging bijvoorbeeld om de opkomst van de wetenschap, democratisering, nivellering van de machtsverhoudingen, vrouwenemancipatie enzovoorts. Omdat de kerk niet meebewoog kwam er spanning te staan op de organisatie, met kerkverlating als belangrijk symptoom.

Het Tweede Vaticaans Concilie maakte aanstalten tot oplossing van de crisis door de kerk op allerlei punten aan te passen, en het Pastoraal Concilie was een voorbeeld van hoe kerkelijke machtsuitoefening en beleidsvorming er in de toekomst uit zouden kunnen zien zonder het risico opnieuw uit de tred te raken bij de samenleving. De kerk in Nederland ging aldus een zonnige toekomst tegemoet, totdat Rome hardhandig ingreep, de aanpassingen terugdraaide en opnieuw de oude beheersingsstrategieën probeerde in te zetten, ditmaal echter zonder resultaat. Het gevolg was frustratie bij de gelovigen die inmiddels gewend waren mee te spreken in het kerkelijk bedrijf, gezagsverlies voor paus en bisschoppen, kerkafval en irrelevantie, die de samenleving van een potentiële kritische instantie beroofde. De enige hoop lag in protestbewegingen ter linkerkant, die een tegenmacht zouden kunnen vormen om de Romeinse machtsuitoefening te contesteren.

Laeyendecker was natuurlijk niet de enige die deze analyse verdedigde, en zij hield trouwens ook nauw verband met bredere sociologische debatten over modernisering en secularisatie (Van den Bos 2012, 157-219; Paul 2013). Maar hij was een duidelijke en gezagvolle vertolker en popularisator van dit vertoog (*De Tijd*, 23 oktober 1971; *Leeuwarder Courant*, 6 september 1986; *Trouw*, 28 september en 10 oktober 1987, 17 juli 1990).<sup>5</sup> Het vond grote weerklank op de progressieve flank van katholiek Nederland en had daar een mobiliserend effect. Dat succes kan niet alleen verklaard worden door de wetenschappelijke verdiensten van deze analyse, maar ook door de functie die zij vervulde in de kerkelijke context van de jaren tachtig en negentig. Zij gaf progressieve

katholieken een helder en gefundeerd verhaal in handen waarmee zij hun eigen aspiraties en frustraties over de situatie van de kerk konden articuleren. Velen hadden zich een theologie en liturgische en spirituele voorkeuren eigen gemaakt die frontaal botsten met de normatieve teksten van de officiële postconciliaire kerk, zoals het nieuwe Romeins missaal, het herziene kerkelijk wetboek, pauselijke documenten en bisschoppelijk beleid. Bovendien had de restauratie de invloed, het aanzien en de arbeidskansen van hoger opgeleide kaderleden in de kerk gevoelig ingeperkt (Winkeler 1995, 102-103, 106; Winkeler 2010b, 107). Er was met andere woorden een vruchtbare voedingsbodem in Nederland voor sociologische analyses die met bewijzen konden staven wie aan de goede en wie aan de verkeerde kant van de kerkgeschiedenis stond.

In deze laatste, de tegenstanders, was Laeyendecker niet overmatig geïnteresseerd.<sup>6</sup> Hij besteedde in zijn kerkelijke artikelen weinig aandacht aan de interne, kerkpolitieke en theologische dynamieken binnen het Vaticaan en het wereldwijde episcopaat. ‘Rome’ verscheen vaak als anoniem, monolithisch machtscentrum, met altijd min of meer dezelfde motieven. Ook de conservatieve grassrootsgroepen in de Nederlandse kerk hadden als sociale bewegingen niet zijn belangstelling. ‘[D]e op behoud gerichte bewegingen kunnen vanwege de beperkte ruimte slechts summier worden aangeduid’, zo schreef hij in 1989 in een stuk over sociale bewegingen in katholiek Nederland (Laeyendecker 1989a, 117; Laeyendecker 1992, 106). Belangrijker waren de progressieve groepen. Die hadden nog iets van de vitaliteit van de conciliaire tijd, en zo er nog toekomst was voor de kerk, dan lag die bij hen. Laeyendecker wendde zijn analytische talenten dan ook gaarne aan voor de bestudering van deze groepen.

### *Duidelijkheid is beter dan tact*

Over zo’n groep, de Acht Mei Beweging, schreef hij in 1995 een grondig artikel. De Acht Mei Beweging was een overkoepelende progressieve beweging die tien jaar eerder was ontstaan rond het bezoek van paus Johannes Paulus II aan Nederland. Laeyendecker was er actief bij betrokken. In zijn artikel typeerde hij de Acht Mei Beweging als een ‘nieuwe sociale beweging’, waarin, anders dan in de oude – type vakbond –, de betrokken individuen subject in plaats van object van de organisatie waren. Zij waren autonoom, bepaalden zelf hun standpunten, legden nadruk op beleving en authenticiteit en niet op vertogen en argumenten. Dat maakte het moeilijk om daadkrachtig en eensgezind op te treden. Maar deze ‘postmoderne uitdaging’ was nu eenmaal een cultureel fenomeen en de kerk moest er daarom goed mee omgaan

teneinde een nieuwe kloof met de samenleving te vermijden (Laeyendecker 1995, 1, 18-19, 35-36).

Deze afstandelijke analyse kon Laeyendeckers teleurstelling niet verbergen dat progressieven maar zo moeizaam tot stevige organisatie en volgehouden actie kwamen (Laeyendecker 1988, 210). Wat voor nut hadden ‘wilde stakingen’, om beeldspraak van Karel Dobbelaere te gebruiken, ‘als ze door de syndicaten niet erkend of door de patroons niet serieus genomen worden?’ (Dobbelaere 2000, 75). Als het aan Laeyendecker lag zetten progressieven zich met hart en ziel in en volgden ze de harde lijn. ‘Duidelijkheid is beter dan tact’, zo resumeerde *Trouw* in 1988 zijn betoog vóór het gebruik van een niet-goedgekeurd tafelgebed bij de eucharistieviering op de Acht Meimanifestatie van dat jaar. Ook in 1988 nog was hij overtuigd van de heilzame werking van conflict (*Trouw*, 29 april 1988; Van den Beld 2015, 88).

De hoop op veranderingen als gevolg daarvan vervloog echter. Bovendien leek hij nu zelf toch wat bevreesd voor een schisma. In 1980 schreef hij over het gevaar dat de basisbeweging zich zou afsplitsen van de kerk, want dat zou de kerk van ‘innoverende impulsen’ beroven en de bewegingen zelf van een vruchtbare bodem (Laeyendecker 1980, 198-199). Maar als de tegenpartij zich niet liet bekeren en een schisma onwenselijk was, wat was dan het alternatief? Hij eindigde zijn betoog in *Trouw* in 1988 met de stelling dat ‘ook kerkelijke verbondenheid mogelijk moet zijn bij diepgaande verschillen van mening’ (*Trouw*, 29 april 1988). Tien jaar later constateerde hij in een artikel in *Speling* dat de toen moeizaam op gang gekomen dialoog met de bisschoppen geen werkelijke weg naar eenheid bood. Wat restte was *öffentliche Inszenierung von Dissens*: ‘Wat ons in laatste instantie kan binden, is het gevecht om wat ons fundamenteel ter harte gaat. Zij die ook dat opgeven, geven de eenheid op’ (Laeyendecker 1998, 17).

### ***Sjorren aan het laatste monopolie van de kerk***

Een van de belangrijkste geschilpunten tussen de progressieve en behoudende kampen was al decennialang het kerkelijk ambt. Leken waren sinds de jaren zestig betrokken bij het bestuur van parochies en, als pastoraal werkers, bij het pastoraat. De kwestie leek gaandeweg nijpender te worden omdat het aantal priesters sneller afnam dan het aantal kerkbezoekers – het veelbesproken priestertekort. In de discussie mengden zich niet alleen de Acht Mei Beweging en de Vereniging van Pastoraal Werkenden, maar ook intellectuelen zoals Schillebeeckx (Schillebeeckx 1980; Schillebeeckx 1985). In 1992 publiceerden de Nederlandse bisschoppen een herderlijke brief getiteld *In Christus' naam*, waarin zij ‘aspecten van de geloofstraditie’ benadrukten,

zoals het belang van het wijdingssacrament en het ambtscelibaat, en de uitsluiting van vrouwen van het priesterschap (*In Christus' naam* 1992, 3, 27-34).

Laeyendecker schreef in de jaren negentig twee boeken over het thema. In 1993 *Om de beheersing van het charisma*, waarin hij aan de hand van Max Webers charisma-begrip (samengevat als 'een als buitengewoon opgevatte kwaliteit van een persoonlijkheid') een sociologische analyse gaf van de ontwikkeling van het kerkelijk ambt doorheen de kerkgeschiedenis. In deze visie lag het charisma van Jezus, dat toegang bood tot heil, aan de oorsprong van het christendom. Na zijn dood was het echter verworpen tot een 'ambtscharisma' dat berustte bij de kerkelijke hiërarchie. Dat was altijd al omstreden, maar in de twintigste eeuw deden zich culturele veranderingen voor die de 'begunstigende voorwaarden' die het ambtscharisma mogelijk maakten, ondermijnden. De 'culturele continuïteitsvoorwaarden' voor het bestaande kerkelijke bestel waren verdwenen, zodat het ongeloofwaardig was geworden (Laeyendecker 1993, 9-10, 13, 137, 103).

Alle wetenschappelijk onderbouwde verzekeringen van het tegendeel ten spijt, bleef de anomalie van het traditionele kerkelijk ambt echter gewoon bestaan, weliswaar inderdaad in steeds marginaler hoedanigheid, zoals de kerk überhaupt. Zo er ooit werkelijk voldoende momentum was geweest in de wereldkerk voor verandering van het priesterschap was die kans ondertussen verkeken. Laeyendeckers analyses dienden niet meer zozeer tot bevordering van kerkvernieuwing maar tot bevestiging van progressief gelijk en tot opbouw en bemoediging van de linkse vleugel van katholiek Nederland. Zijn 'genadeloze' sociologische analyses van de kerkelijke tekortkomingen (Thung 2000, 222) waren in een gepolariseerde context zelf vectoren van polarisatie geworden. Ook Laeyendecker beseftte zoals gezegd de patstelling tussen het 'zij krijgen ons de kerk niet uit' van Michel van der Plas in 1985 en het niet langer willen 'sijren aan een dood paard' van Acht Mei-voorzitter Henk Baars in 2000 (Thung 2000, 222; *Trouw*, 15 april 2000). Thung merkte in 2000 op dat Laeyendecker zijn kerkelijk vernieuwingsstreven wellicht 'tegen beter sociologisch weten in' voortzette (Thung 2000, 222).

Dat besef spreekt ook uit *Het laatste monopolie van de R.K. Kerk*, in 1999 verschenen en resultaat van een bezinningsinitiatief binnen de Acht Mei Beweging over de 'veranderende verhoudingen tussen priesters en leken'. Het was een uitvoerige en doorwrochte reprise van zijn verhoog over hoe 'diepgaande sociale en culturele veranderingen [...] de condities waaronder de kerk haar tradities en organisatorische structuur kon handhaven, fundamenteel aantasten'. De kerkelijke monopolies op de ware godsdienst en op ware kosmologische en antropologische kennis waren inmiddels opgegeven. Alleen



aan het laatste monopolie, dat van het ambt, klampte Rome zich nog angstvallig vast. Hij pleitte voor de kerk als ‘lerende organisatie’, maar had de hoop opgegeven dat de kerkelijke leiding daarvoor openstond. Het ging hem inmiddels om iets anders: ‘Gelukkig is daarmee niet alles gezegd. De kerk valt niet samen met de kerkleiding’ en ‘het volk Gods herkent zijn eigen weg’. De kritische bewegingen moesten zich bij het ontwerp van hun eigen, alternatieve geloofspraktijk rekenschap geven van het belang ‘te handelen overeenkomstig de zich aftekenende trend’. Dat was het criterium voor kerkelijke toekomstbestendigheid (Laeyendecker 1999, 16-18, 116-117, 134).

## Conclusie

In de inleiding is gesproken over de *personae* die Laeyendecker vertolkte als augustijn, pater-deskundige, uitgetreden priester, katholiek intellectueel en opiniemaker. Welke conclusies werpt de bovenstaande biografische schets op ten aanzien van deze rollen? Leo Laeyendecker wilde augustijn worden om aan ‘apostolaat voor God’ te kunnen doen. Zijn aanwijzing voor de sociologie betekende dat dit apostolaat zou zijn in de rol van pater-deskundige, wiens taak het was om op grond van gedegen wetenschapsbeoefening adviezen te verstrekken aan kerkelijke gezagsdragers en naar klaar zicht snakkende medebroeders. Eenmaal socioloog, stelde hij deze rol enigszins bij. Gedegen wetenschapsbeoefening bleef de basis, maar zijn taak was niet om beleidsadviezen op te stellen, zoals zijn oversten misschien gewent hadden. Hij had een gewichtiger invulling op het oog: sociologische analyses presenteren die de kerk door hun overtuigende voorstelling van een kloof tussen kerk en moderniteit zouden dwingen tot fundamentele aanpassing en vernieuwing. De bijbehorende rol van helder formulerende en deugdelijk argumenterende ontmaskeraar van vrome illusies vervulde hij met verve.

Na zijn uittreden nam de *persona* van deskundige de overhand op die van de pater. Dat was het begin van een succesvolle academische loopbaan buiten de kaders van kerk en augustijnenorde. Zijn vertolking van een academische identiteit sloot voor hem openlijke profilering als kerkbetrokken intellectueel echter niet uit. In deze laatste hoedanigheid kwam zijn sociologische deskundigheid ten dienste te staan van progressief kerkelijk activisme, vooral – zoals eerder – in de vorm van het fourneren van argumenten voor vernieuwing.

Laeyendecker was in dit alles geen eenling. Onder zijn generatiegenoten was de progressieve (ex-)priester-intellectueel een bekende figuur, en de analyses van Laeyendecker weken niet wezenlijk af van de vertogen die zulke rol-

genoten breder ten beste gaven. De kerkelijke restauratie van de jaren zeventig plaatste deze intellectuelen voor een dilemma: welke rol was er voor hen nog weggelegd in een kerkprovincie die hun progressieve project afwees en elders advies inwon? Zijn heldere analyses staken medestanders een hart onder de riem en gaven hen intellectuele slagkracht, maar droegen niet meer bij tot vernieuwing, doch tot polarisatie.

Laeyendeckers merites als wetenschapper waren alom bekend en zouden dat ook zonder zijn kerkelijke betrokkenheid wel zijn geweest. Maar andersom was het niet zo: hij was juist *als socioloog* kerkelijk betrokken. In dit opzicht bleef hij altijd toch ergens de pater, bestemd voor de sociologie.

## Noten

- 1 Ik dank Martijn Schrama o.s.a., Staf Hellemans, Chris Dols en de redacteuren voor hun gewaardeerd commentaar op een eerdere versie van dit stuk.
- 2 Kobessens vertrek was vermoedelijk al vóór Laeyendecker naar de theologieopleiding kwam, maar de studenten moeten met de affaire bekend zijn geweest.
- 3 Het provinciaal bestuur.
- 4 Zie bijvoorbeeld ook Thungs typering van de augustijnen in Thung 2000, 211.
- 5 In sommige krantenberichten wordt verwezen naar artikelen van Laeyendecker over dit thema in *De Bazuin* en *Acht Mei Post*; ik heb die voor dit artikel echter niet kunnen raadplegen.
- 6 Zie wel zijn wat snerpande ‘Open brief van God aan Antoine Bodar’, *Trouw*, 20 maart 1997.

## Literatuur

- Beld, Tom van den. 2015. *Het andere gezicht van de kerk. De Acht Mei Beweging 1985-2003*. z.p.: Valkhof.
- Bos, Maarten van den. 2012. *Verlangen naar vernieuwing. Nederlands katholicisme 1953-2003*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Bosch, Mineke. 2016. “Scholarly Personae and Twentieth-Century Historians. Explorations of a Concept”. *BMGN – Low Countries Historical Review*, 131, 4: 33-54.
- Coleman, John A. 1978. *The Evolution of Dutch Catholicism, 1958-1974*. Berkeley, Los Angeles en Londen: University of California Press.
- Dobbelaere, Karel. 2000. “Vragen aan het Magisterium van de R.-K. Kerk naar aanleiding van Laeyendeckers sociologische reflecties over die kerk”. In *Homo prudens. Religie, cultuur en wetenschap in de moderne samenleving*, red. André Köbben et al., 73-86. Leende: Damon.

- Dols, Chris. 2015. *Fact Factory. Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands 1946-1972*. z.p.: Valkhof.
- Goddijn, Walter. 1973. *De beheerste kerk. Uitgestelde revolutie in rooms-katholiek Nederland*. Amsterdam en Brussel: Elsevier.
- Goddijn, Walter. 1993. *De moed niet verliezen. Kroniek van een priester-socioloog*. Kampen: Kok Agora.
- Goddijn, Walter, Hans Wewerinke en Fons Mommers, 1986. *Pastoraal Concilie (1965-1970). Een experiment in kerkelijk leiderschap*. Baarn: H. Nelissen.
- Goddijn, Walter, Jan Jacobs en Gérard van Tillo. 1999. *Tot vrijheid geroepen. Katholieken in Nederland: 1946-2000*. Baarn: Ten Have.
- Heffernan, Brian. 2015. *Een kleine orde met allure. De augustijnen in Nederland, 1886-2006*. Hilversum: Verloren.
- Hutjens, Valentinus. [1948]. *De monniken van Sint Augustinus*. z.p.  
*In Christus' naam. Herderlijk schrijven over woord, sacrament, ambt en wijding*. 1992. Utrecht: Secretariaat Rooms Katholiek Kerkgenootschap.
- Jacobs, J. 1997. "Verankerd of weggedreven? Het Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie (1966-1970) in het spanningsveld tussen lokaliteit en universaliteit". *Trajecta*, 6, 2: 187-203.
- Jacobs, Jan. 2016. *In de schaduw van Franciscus. De Nederlandse Minderbroeders-Kapucijnen*. z.p.: Valkhof.
- Laeyendecker, B. 1960. "De Statistiek van Bagneux", *Nederlandse Analecta*, 1: 113.
- Laeyendecker, B.L. 1961. "Grote stad. Mensenmassa. Massamens. Onkerkelijkheid". *Moeder van Goede Raad*, 68, 3: 41-44.
- Laeyendecker, B. 1963. "Naschrift". *Nederlandse Analecta*, 4: 127-130.
- Laeyendecker, B. 1964. "Godsdienstsociologie. Kennismaking met een belangrijke wetenschap". *Nederlandse Analecta*, 5: 8-11.
- Laeyendecker, L., 1967. *Religie en conflict. De zogenaamde sekten in sociologische perspectief*. Meppel: J.A. Boom en Zoon.
- Laeyendecker, L. 1968. "Het arbeidspotentieel van de Nederlandse augustijnenprovincie. Situatie en prognose". *Nederlandse Analecta OSA, OSA Binnenland*, 1-12.
- Laeyendecker, Leo. 1980. "Soziologie des Katholizismus in den Niederlanden". In *Zur Soziologie des Katholizismus*, red. Karl Gabriel en Franz-Xaver Kaufmann, 166-200. Mainz: Matthias Grünewald.
- Laeyendecker, L. 1988. "Van kardinaal Alfrink naar kardinaal Simonis". In *De vernieuwingen in katholiek Nederland. Van Vaticanum II tot Acht Mei Beweging*, red. Erik Borgman, Bert van Dijk en Theo Saleminck, 195-211.
- Laeyendecker, L., 1989a. "Bewegingen binnen de R.K. kerk in Nederland". In *Sociale bewegingen in de jaren negentig. Stand van zaken en vooruitblik*, red. L.W. Huberts en W.J. van Noort, 117-136. Leiden: DSWO Press.

- Laeyendecker, L., 1989b. "Identiteit als opgave. Een aanvulling op de bijdrage van O. Schreuder". In *Tussen isolement en assimilatie. Katholieken en het hedendaagse culturele klimaat*, red. G.A.M. Beekelaar, 91-101. Baarn: Ambo.
- Laeyendecker, L., 1992. "Kerkelijke vernieuwingsbewegingen. A. In de katholieke kerk". In *Handboek godsdienst in Nederland*, red. Hein Schaeffer, 104-113. Amersfoort: De Horstink.
- Laeyendecker, L. 1993. *Om de beheersing van het charisma. Heil en macht in de R.K. Kerk*. Amsterdam et al.: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.
- Laeyendecker, L. 1995. "De Acht Mei Beweging: Postmoderne uitdaging aan de kerk". In *Rooms-Katholieken. Religieuze bewegingen in Nederland 30*, red. R. Kranenburg, 1-41. Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Laeyendecker, L. 1998. "Is er nog een weg naar eenheid in de Katholieke Kerk?". *Speling. Tijdschrift voor bezinning*, 50, 2: 11-17.
- Laeyendecker, L. 1999. *Het laatste monopolie van de r.k. kerk. Veranderende verhoudingen tussen priesters en leken. Een bijdrage van de Acht Mei Beweging aan een voortgaand gesprek*. Gorinchem: Narratio.
- Laeyendecker, Bert. 2015a. "Dupliek. Geringe kritiektolerantie". *Religie & Samenleving*, 10, 3: 250-259.
- Laeyendecker, B. 2015b. "Was het een verkeerde keuze? Naar aanleiding van een presentatie", *Augustijns Forum*, 14, 4: 8.
- Laeyendecker, L. en Mady Laeyendecker-Thung. 1972. "Nota '70. Diepere problemen", *Nederlandse Analecta*, januari: 22-23.
- Monteiro, Marit. 2008. *Gods predikers. Dominicanen in Nederland (1795-2000)*. Hilversum: Verloren.
- Niskanen, Kirsti en Michael J. Barany. 2021. "Introduction: The Scholar Incarnate". In *Gender, Embodiment and the History of the Scholarly Persona*, red. ibidem., 1-17. Cham: Palgrave Macmillan.
- Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie*. z.j. 7 dln. Z.p.: Katholiek Archief. "Pastoraaljaar 1962-1963". 1962. *Nederlandse Analecta OSA*, 178-179.
- Paul, Herman. 2013. *Ziektegeschiedenissen. De discursieve macht van secularisatieverhalen*. Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Paul, Herman. 2014. "What is a Scholarly Persona? Ten Theses on Virtues, Skills and Desires." *History and Theory*, 53, 3: 348-371.
- Saelman, W. 1963. "Cri de coeur uit Bolivia". *Nederlandse Analecta*, 4: 125-127.
- Schillebeeckx, Edward. 1980. *Kerkelijk ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus*. Bloemendaal: H. Nelissen.
- Schillebeeckx, Edward. 1985. *Pleidooi voor mensen in de kerk. Christelijke identiteit en ambten in de kerk*. Baarn: H. Nelissen.

- Schrama, Martijn. 2021. *In navolging van Augustinus. Beschouwingen over God kennen en beminnen*. Antwerpen en Baarn: Halewijn en Adveniat.
- Simons, Ed en Lodewijk Winkeler. 1987. *Het verraad der clercken. Intellectuelen en hun rol in de ontwikkelingen van het Nederlandse katholicisme na 1945*. Baarn: Arbor.
- Thung, Mady A. 2000. "Met hart en ziel. Socioloog én katholiek. Bevooroordeelde biografische notities". In *Homo prudens. Religie, cultuur en wetenschap in de moderne samenleving*, red. André Köbben et al., 210-225. Leende: Damon. (Ook opgenomen in dit nummer pag. 66-86).
- Winkeler, Lodewijk. 1995. "De laatste vijftig jaar. Polarisation en dialoog". In *Katholieken in de moderne tijd. Een onderzoek door de Acht Mei Beweging*, red. Erik Borgman, Bert van Dijk en Theo Salemink, 95-114. Zoetermeer: De Horstink.
- Winkeler, Lodewijk. 2010a. "Sociografie en pastoraal beleid 1946-1957. Franciscanen en de opkomst van de godsdienstsociologie in Nederland". In *Het geloof dat inzicht zoekt. Religieuzen en de wetenschap*, red. Joep van Gennip, Marie-Antoinette Th. Willemsen, 178-192. Hilversum: Verloren.
- Winkeler, Lodewijk. 2010b. "Opening Windows or Opening Doors? Catholic Intellectuals as the Bearers of Secularisation in the Netherlands, 1945-1970". In *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe/La transformation des églises chrétiennes en Europe occidentale, 1945-2000*, red. Leo Kenis, Jaak Billiet en Patrick Pasture, 96-112. Leuven: Leuven University Press.