

Religie & Samenleving

Jaargang 14, nummer 3

September 2019

Inhoud

Redactioneel	241
De visie op homoseksualiteit bij mormonen: verkenning in een historisch-sociologisch kader <i>Wilfried Decoo & Ellen Decoo</i>	244
‘Begin met moed onder Gods zegen’ Strategieën van verzuiling bij de paters-Norbertiesen 1890-1940 <i>Erik Sengers</i>	272
<i>In gesprek met Staf Hellemans</i> <i>Durk Hak</i>	294
Boekbesprekingen	298

Colofon

Religie & Samenleving

Het tijdschrift wil een podium bieden aan hen die zich bezig houden met de bestudering van de veranderingen in religie en religieuze organisaties in de Europese samenleving van de laatste twee eeuwen. Daarmee wil het tijdschrift een bijdrage leveren aan het debat over de rol van religie in de hedendaagse maatschappij. *Religie & Samenleving* kiest voor een multidisciplinaire benadering om zo het gesprek tussen de sociale wetenschappen onderling en tussen wetenschap en de samenleving te stimuleren. Vanuit dit brede perspectief wil het ook beleidsmakers en het geïnteresseerde publiek informeren over de veranderingen in religie in relatie tot de sociale, culturele en historische context. Het tijdschrift wil daarom een plaats bieden aan – in toegankelijke stijl geschreven – wetenschappelijke artikelen uit verschillende disciplines en eveneens aan essayistische bijdragen. Voorts zal het ruime aandacht schenken aan publicaties die op genoemde terreinen verschijnen. Dan kan het gaan om boekbesprekingen maar ook om opstellen waarin in samenhang recentelijk verschenen en qua thema verwante publicaties worden behandeld. De uitgave wordt door de redactie verzorgd in opdracht van de Stichting FORCES. *Religie & Samenleving* verschijnt driemaal per jaar. Bijdragen voor R&S worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al of niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

Redactieleden

Kees de Groot
Leni Franken
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Erik Sengers
Inge Sieben

Redactieadres

L.G. Jansma
Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
fzhljansma@hetnet.nl

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam

Recensie-exemplaren

D.H. Hak
Voortsweg 109a
7523 CD Enschede
durkhak@home.nl

Abonnementenadministratie

Uitgeverij Eburon
Oude Delft 38
2611 CD Delft
015-2131484
info@eburon.nl

Abonnementsprijzen

Instituten: € 45,-
Standaard: € 30,-
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 25,-
Leden NSV: € 20,- / € 25,-
Losse nummers: € 10,-

Website: www.religiesamenleving.nl

Abonnement afsluiten: <http://www.eburon.nl/religieensamenleving/>

Het jaarabonnement wordt automatisch verlengd. Opzeggen kan schriftelijk via info@eburon.nl, maar uiterlijk voor 1 december voor het begin van het nieuwe jaarabonnement.

ISSN 1872-3497

© 2019 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

Redactioneel

Begin dit jaar verschenen er plots regenboogvlaggen in het straatbeeld, onder meer op kerktorens. Het was een steunbetuiging aan allen die zich niet thuis voelen in het traditionele, binaire onderscheid tussen mannenminnende vrouwen en vrouwenminnende mannen, ook wel aangeduid met het acroniem dat inmiddels is uitgedijd tot lhbtqi+ om ook recht te doen aan hen die interseksueel zijn, queer of zoekende (*questioning*) èn allen die zich in geen van deze omschrijvingen herkennen. Aanleiding voor deze uitbundige uiting van solidariteit was een verklaring uit conservatief-protestantse kring waarin een bijbelse visie op seksualiteit en sekse werd verdedigd en homo- en transseksualiteit werden veroordeeld: de Nashville-verklaring.

Over de hierop volgende stroom homovriendelijke berichten van kerkelijke zijde ventileerde arts en filosoof Bert Keizer zijn ergernis in dagblad *Trouw* (18 januari 2019). Wat Keizer stoorde was het gratuite en hypocriete gehalte ervan: nu veel gangbare kerken mensen die homo of trans zijn eindelijk hebben geaccepteerd, venten ze hun ruimdenkendheid uit. Maar in de jaren zestig van de vorige eeuw moest het progressieve gedachtegoed toch echt op de dominante christelijke godsdienst worden bevochten. Aldus de columnist die onmiddellijk om de oren werd geslagen met voorbeelden van christelijke voorvechters van de homo-emancipatie zoals dominee Alje Klamer, terwijl van rooms-katholieke zijde psychiater Kees Trimbos genoemd had kunnen worden. Geconfronteerd met de complexe empirie, bleef hij onthand achter (*Trouw*, 1 februari 2019). En toch blijft het intrigeren: valt er een regelmatigheid aan te wijzen in de verhouding tussen emancipatiebewegingen en de rol van religieuze instituties?

Hetzelfde thema kwam in bredere trekken aan de orde bij filosoof en publicist Maarten Boudry (*NRC*, 22 juni 2019). Hij hekelde de tendens om de zegeningen van de moderniteit terug te voeren op de christelijke traditie. Met deze 'christofilie' zou hij graag korte metten maken, want de moderniteit schoot, aldus deze columnist, wortel in West-Europa ondanks, niet dankzij het christendom. Volgens hem tonen zowel de grondslag als de geschiedenis van het christendom aan dat het 'van nature' intolerant is en niet ontvankelijk voor inzichten vanuit de wetenschap en de Verlichting. De liberale theologie beweert het tegendeel maar is slechts een vorm van nakaarten. Het levert de rationalisering voor een gekortwiekt geloof.

In dit nummer wordt de bevrijdende maatschappelijke rol van religie noch aangevallen, noch verdedigd, maar er worden wel twee verrassende casussen gepresenteerd die het beeld nuanceren. Wilfried en Ellen Decoo deden

onderzoek naar de omgang met homoseksualiteit binnen de Kerk van Jezus Christus van de Heiligen der Laatste Dagen. Ze betogen dat mormoonse kerkleiders homoseksuele relaties eerder negeerden en tolereerden, totdat de Amerikaanse senator Joseph McCarthy met succes opriep tot een heksenjacht op communisten en homo's. Eerst kwam de veroordeling, daarna de moraal-theologische rechtvaardiging. Dit bevestigt de veronderstelling van Keizer en Boudry dat religieuze ideeën de maatschappelijke ontwikkeling volgen, maar ondersteunt niet het onveranderlijk conservatieve beeld van het christendom.

Erik Sengers onderzocht de bijdrage van de paters norbertijnen aan de opbouw van de rooms-katholieke zuil: was die nu gericht op afscherming tegen de moderniteit of op bevordering daarvan? Het antwoord blijkt genuanceerd. Waar aanvankelijk emancipatie van boeren en arbeiders het oogmerk was, ging protectie tegen andersdenkenden overheersen. Onder de boeren legden de paters, tamelijk innovatief, de grondslag voor een coöperatieve bank (de Boerenleenbank); bij de arbeiders moest op instigatie van de bisschoppen de belangenbehartigende vakbond buiten de deur worden gehouden. Emanciperende bewegingen van onderop werden nogal eens afgeremd door bisschoppen die over de katholieke identiteit van de nieuwe organisaties wilden waken. Het verschilt per periode, context en kerkelijke divisie of emancipatie en moderniteit werden bevorderd of tegengewerkt.

Staf Hellemans, die de voorlopig laatste sociologische leerstoel aan een theologische faculteit bekleedde, is een belangrijke vertegenwoordiger van de these dat ten tijde van de verzuiling zelfs antimodernistische strategieën onbedoeld toch bijdroegen aan de modernisering van Nederland en België, zoals de opbouw van een verzorgingsstaat. Naar analogie van de journalist die zich door een legeronderdeel op militaire expeditie laat meevoeren noemt hij zich in een terugblik een 'embedded' socioloog. Hiermee geeft hij critici wel munitie in handen om dit soort sociologie als propaganda af te serveren, al prijst hij zelf vooral het werk van vroegere vakgenoten die buiten de kerkelijke invloedssfeer opereerden, zoals J.P. Kruijt, Th. Luckmann en L. Laeyendecker. Wanneer het om een bredere duiding van de recente geschiedenis gaat, ligt het voor de hand dat de institutionele positie van de onderzoeker het beeld mee inkleurt, maar ook kan de kritische blik er juist door worden gescherpt.

Terug naar het thema kerk en homoseksualiteit. Ver buiten de kerkelijke curatele leidde socioloog Frédéric Martel een uitgebreid vierjarig veldonderzoek naar macht en homoseksualiteit in de hogere regionen van de rooms-katholieke kerk. Zijn voornaamste stelling, uiteengezet in de internationale bestseller *Sodoma (Balans 2019)*, is dat achter de homofobe uitlatingen van

veel clerici een complexe verhouding met de eigen seksuele oriëntatie schuil gaat. Publieke veroordelingen van een homoseksuele levenswijze gaan in de regel samen met het functioneren binnen een onoverzichtelijk netwerk van geheel of half verborgen relaties. Het homovijandige instituut bij uitstek lijkt tegelijkertijd ruim open te staan voor homo's. De wegen van de macht zijn moeilijk te doorgronden. Wat wordt verboden, wordt niet altijd uitgebannen. De omgang met geheimen is in zo'n context deel van het behoud en de uitoefening van macht. Al stemt het geschetste beeld niet vrolijk, aan het einde laat Martel zien dat deze wereld ook ruimte biedt aan allerlei verschillende relatievormen. Ondanks of dankzij de christelijke leer? De verhouding tussen religie en sociale werkelijkheid kan alleen maar eenvoudig lijken zolang je je niet diepgaand in een bepaald geval verdiept. Religie komt in haar 'natuurlijke staat' niet voor. Daarvan getuigen de artikelen, het interview en de boekbesprekingen in dit nummer wel.

De visie op homoseksualiteit bij mormonen: verkenning in een historisch-sociologisch kader

Wilfried Decoo & Ellen Decoo*

Summary

The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, commonly known as LDS Church or Mormon Church, typifies a conservative Christian branch that has been moving through phases in its views on homosexuality. We apply a historical-sociological framework, valid for most of Christianity, to identify how Mormon church leaders shifted from ambiguous tolerance to condemnation of homosexuality. A moral-theological rationale grew only afterwards. Individual church leaders determined the tone which morphed from homophobic to empathetic rhetoric with the nurture-nature debate, the fight against same-sex marriage, and the drama of teen suicides as backdrop. For Mormon gays and lesbians the present doctrine requires them to sacrifice their sexual identity in order to earn social inclusiveness and a promise of salvation. In a broader context of the development of newer religions, Mormonism wants to profile itself as a full-fledged church with both strong principles and Christian charisma, thus trying to shed a historically marginal heritage.

Inleiding

Sinds het verschijnen van Michel Foucaults *Histoire de la sexualité* in 1976 en John Boswells *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* in 1980 – beiden mijlpalen voor nieuwe paradigma's – hebben een groot aantal historisch-sociologische studies de ontwikkelende houdingen binnen christelijke kerken jegens homoseksualiteit verder uitgediept (zie literatuuroverzichten in Chapman & Janes 2018; Kuefler 2006, 2018; Weeks 2016). Welke thema's overheersen in die studies?

Allicht is het meest verrassende thema de tolerantie voor homofiele verlangens en uitingen sinds het begin van het christendom. Het hoort bij de revisionistische visie dat vroege christelijke schrijvers, op uitzonderingen na,

* Wilfried Decoo is emeritus hoogleraar pedagogie en toegepaste taalkunde aan de Universiteit Antwerpen en de mormoonse Brigham Young University in Utah (V.S.). Ellen Decoo (dochter van Wilfried Decoo) is sociologe en doceert aan het Salt Lake Community College en aan het Westminster College in Salt Lake City, Utah. Zij werkt aan een doctoraat over 'Mormon gender roles' aan de Universiteit Gent.

die verlangens en uitingen niet alleen erkenden maar vaak ook ophemelden, zij het omfloerst in lyriek of mystiek. Groeiende afkeuring kwam er pas in de late middeleeuwen, maar dan nog bleef homofilie eeuwenlang achtenswaardig indien tactisch bekoorlijk verbeeld (onder meer Brundage 2009; Cadden 2013; Cocks 2017; Ferguson 2016; Martin 2008; Smith 1994; Traub 2016; Zeikowitz 2016).

De oorsprong van de afkeur vormt een tweede thema, namelijk de impact van dominante individuen, zeloten, theologen of wetgevers, die met repressie hun invloed konden uitoefenen. Voor bronnen van homonegatieve houdingen verwijst geschiedkundig onderzoek immers steeds naar specifieke personen, ook al belandde hun retoriek vervolgens in kerkelijke en burgerlijke regelgeving (zie de net vermelde literatuur). Die moralisten focusten op zonde, enerzijds bestraffend vanuit een gelijkstelling van homoseks met misdaad, anderzijds uit oprechte bekommernis voor zielenheil. Hun gedrevenheid zorgde voor intolerantie en vonnissen, exponentieel in bepaalde periodes en regio's. Vanaf de Reformatie gold de persecutie vooral in protestantse middens (Cocks 2017; Noordam 1995; Puff 2003; Wiesner-Hanks 2014).

Veroordeling vergt rechtvaardiging en precisie, wat een derde thema inleidt: het toenemend discursief proces over seks sinds de late middeleeuwen. Het moreel-theologisch verweer tegen homofilie ontwikkelde argumenten rond natuurlijkheid en plicht tot procreatie. Biecht, bekering en gerechtszaken ver-eisten het detail van seksuele daden om ze te kunnen afwegen op ernst en straf. Het hyperoniem *sodomie* kon, volgens de plaats en de periode, verwijzen naar intieme homo-vriendschap zonder seks, naar elke seksuele daad die procreatie verhinderde, naar elke vorm van homoseks, naar masturbatie, incest, bestialiteit of enkel naar anale seks, maar ook tussen hetero's, en dan nog met een verschil tussen interne of externe zaadlozing (Bredbeck 1991; Gilbert 1981; Hobson 2016, xiv-xx; Martin 2008, 54-55). Zoals Foucault aantoonde: hoe meer men seks reprimeerde, hoe meer het bevraagd en beschreven werd. Onderliggend laat moraal ook voyeurisme en pornografie toe. Tegelijkertijd zijn kerkelijke houdingen door nieuwe inzichten en onder sociale druk geëvo-lueerd, wat vanaf de jaren 1970 eveneens een massa studies heeft opgeleverd.

Een vierde thema behelst het effect van de kerkelijke afkeuring op de attitudes van gelovigen. Vroegere bevolkingen kan men niet meer bevragen, maar vanaf de jaren 1960 beginnen de sociologische surveys naar die attitudes. Al spoedig blijkt dat religiositeit een determinerende factor voor afkeer van homoseksualiteit is (Glenn & Weaver 1979; Levitt & Klassen 1976; Nyberg & Alston 1977). Recente studies blijven dit bevestigen (onder meer Adamczyk & Pitt 2009; Janssen & Scheepers 2018; Van den Akker, Van der Ploeg &

Scheepers 2013; Whitley 2009). Bijkomende factoren voeden vooroordelen en homofobie. Zo stigmatiseert de stelling dat homoseksualiteit een gekozen gedrag is de homo als moedwillige zondaar die bekering moet nastreven (Haslam & Levy 2006; Whitley & Kite 2006, 234–237). Kerkleiders die op traditionele waarden en gehoorzaamheid drukken werken meer afwijzing in de hand (Janssen & Scheepers 2018; Oyamoto e.a. 2017; Whitley & Lee, 2000). Gelovigen ervaren de homo dan als een bedreiging voor hun gemeenschap, familie en zelfs hun fysieke persoon (Cottrell & Neuberg 2005). Het effect op de gelovige homoseksueel zelf is destructief (zie studies verder in dit artikel vermeld).

De vier voornoemde thema's lopen in zekere mate chronologisch: de oorspronkelijke tolerantie wordt verbannen door moralisten die dan hun veroordeling moeten rechtvaardigen en uitvoeren, waarbij vervolgens homo-afkeer veralgemeend wordt. Op de achtergrond heerst constant een vijfde thema: wat bepaalt homo-identiteit? Historici en sociologen namen John Boswells schijnbaar essentialisme op de korrel: zijn beschrijvingen geven immers de indruk dat er al lang vóór de negentiende eeuw een besef van homo-identiteit bestond. De critici verkiezen een sociaal-constructivistische visie die een trage ontwikkeling naar dat besef markeert: pas in de achttiende eeuw zou het begrip 'seksualiteit' gegroeid zijn en pas in de negentiende eeuw maakte medicalisering een biologische *species* van de homoseksueel (Halperin 1998; Laqueur 1992; Stein 1992). Baanbrekend was het 'Kinsey rapport' van 1948 dat een glijdende schaal van uitsluitend heteroseksueel naar uitsluitend homoseksueel populariseerde (Kinsey, Pomeroy & Martin 1948). Die uiteenlopende visies over homo-identiteit in het verleden vloeiden vervolgens over in het wetenschappelijk debat over 'nature', als biologische uitleg voor geaardheid, versus 'nurture' dat homoseksualiteit als een sociocultureel product verklaart. Voor religie heeft dat debat een morele dimensie rond zonde en vrije wil: homoseksualiteit moet een 'nurtured' product zijn en is dus overwinbaar (Dallas & Heche 2010; Jones & Yarhouse 2009; Sprinkle 2015).

Het is in dit historisch-sociologisch kader dat de mormoonse kerk een interessante casus vormt. In welke mate komen de hiervoor genoemde thema's erin terug of wijken ze af, met name de stap van aanvaarding van homorelaties naar afkeur, de impact van individuele opinies die regels worden en vervolgens ontaarden in repressie en autoritarisme, het discursief proces dat post factum het beleid moet rechtvaardigen en mogelijk later aanpassen, het effect op de gelovigen, en de strijd tussen essentialisme en constructivisme of tussen 'nature' en 'nurture'? Wat de mormoonse casus bijzonder maakt, is dat we

de ontwikkelingen als in een laboratorium met één goed afgebakend object over een relatief korte periode kunnen volgen. De nog recente geschiedenis van het mormonisme is immers nauwkeurig gedocumenteerd en de kerkelijke structuur is strak eenvormig en monocratisch, ook al zijn kerkleden nu wereldwijd verspreid. Tegelijkertijd interageren mormonen met de buitenwereld: in welke mate volgen zij externe trends of kunnen zij invloed op anderen uitoefenen? Uiteraard zijn parallellen met ontwikkelingen in andere kerken evident, maar die ook nog aanduiden zou ons te ver leiden.

We schetsen het onderwerp chronologisch als invalshoek voor het volgen van de thema's. Omdat precies de impact van dominante individuen doorslaggevend is, gebruiken we als primaire bronnen de uitspraken van mormoonse kerkleiders zelf, verder toegelicht door persartikels en door verwijzingen naar voornamelijk sociologische studies. Wat termen betreft, geschikt in historisch perspectief is de globale term *homo*, zowel als substantief als adjectief. Nadeel is dat het de indruk geeft het lesbische luik te verwaarlozen, terwijl het wel, zij minder expliciet, deel is van de meeste benaderingen. In de hedendaagse context gebruiken we voor personen het acroniem *lgbt*.¹ In de tekst verwijzen 'de kerk', 'kerkleiding' en 'kerkleiders' steeds naar het mormonisme, tenzij verduidelijking nodig is.

Mormonisme in een notendop

In 1830 stichtte Joseph Smith de mormoonse kerk in de V.S. – officieel de Kerk van Jezus Christus van de Heiligen der Laatste Dagen.² Het mormonisme dekt ook afsplitsingen, maar die blijven hier buiten beschouwing. Sinds 1847 heeft de kerk haar centrum in Salt Lake City, Utah, in het westen van de Verenigde Staten. Tot 1890 kende de kerk polygamie, waarvan het marginaal imago haar nu nog achtervolgt. Vanaf 1900 zorgde zendingswerk voor internationalisering: van de huidige zestien miljoen leden woont meer dan de helft buiten de V.S. Europa stagneert met een half miljoen leden in een veertigtal landen. Eind 2017 telde de kerk in Nederland officieel 9132 leden, Vlaanderen 2146. Wereldwijd is ongeveer een derde van de leden praktiserend. Voor Europese landen vermoedt men een gemiddeld activiteitsratio van een 20% (Stewart 2016), maar de kerk maakt die cijfers niet bekend.

De kerk is sterk hiërarchisch georganiseerd. Aan de top staat het Eerste Presidium: de kerkpresident (of 'de profeet') met twee raadgevers; naast hen een raad van twaalf 'apostelen'. Het zijn allen gehuwde mannen die, na een professionele carrière, voor de rest van hun leven tot die selecte groep

geroepen worden. Hun gemiddelde leeftijd is thans 75 jaar. Op één na zijn het Amerikanen. Allen zijn blank. De huidige kerkpresident, Russell M. Nelson, voormalig hartchirurg, is 94. Hun boodschappen, gebracht via een semestriële conferentie die wereldwijd online gevolgd kan worden en via een maandblad in een vijftigtal talen, zijn bepalend voor het gedachtegoed van de kerkleden. Alle teksten zijn online beschikbaar (lds.org/general-conference).

Geografisch vertakt de organisatie in 'gebieden', elk ingedeeld in 'ringen' (diocesen), elk met een tiental 'wijken' (parochies). Er zijn een 30.000 wijken in de wereld. Daarvan zijn er 22 in Nederland en 4 in Vlaanderen, wat door samenvoelingen bijna de helft minder is dan enkele jaren geleden. Alles gebeurt overal identiek. Het centrum van de wijk is een sober, multifunctioneel kerkgebouw. De zondagse 'avondmaalsdienst' lijkt op een rustige protestantse kerkdienst. Godsdienstonderricht in klasjes en sociale activiteiten maken het gebouw dan weer tot een drukke bijenkorf. De kerk telt geen beroepsclerus. Alle mannelijke leden krijgen het 'priesterschap' vanaf twaalf jaar, met graden volgens leeftijd. Ringen en wijken draaien volledig op vrijwilligers, zowel mannen als vrouwen, die 'geroepen' worden voor een taak in de sterk gestructureerde organisatie. Een wijk wordt geleid door een bisschop. Ook zijn taak is tijdelijk, een vijftal jaar. De leden 'ondersteunen' elke 'roeping' door handopsteking, wat nagenoeg altijd unaniem gebeurt. De druk op gehoorzaamheid en participatie is groot. Muziek, sport en dans horen tot het gemeenschapsleven. Hoewel conservatief qua moraal, is de kerk progressief in haar nadruk op hoger onderwijs en maatschappelijk succes. Ze beheert een financieel imperium waarbij welzijnszorg en humanitaire hulp een belangrijke plaats innemen. Tot de kerkleden behoren industriële en politieke prominenten met veel invloed. In 2012 was de mormoon Mitt Romney presidentskandidaat voor de Republikeinen. Hoewel mormonen maar 2% van de Amerikaanse bevolking uitmaken, is hun gewicht in de V.S. vrij beduidend.

Leerstellig is het mormonisme complex want ook dynamisch: sommige vroegere leerstellingen gelden thans niet meer en verandering blijft mogelijk. Uiterst summier: de kerk beschouwt zichzelf als de 'herstelde kerk' van Christus. De leer is in grote lijnen christelijk, met de Bijbel als richtsnoer, Jezus als Verlosser, doop (door onderdompeling) en geloof in de opstanding. Maar met significante eigenheden: bijkomende Schriftuur (in het bijzonder het *Boek van Mormon*); geloof in een lichamelijke God (met naast hem een hemelse Moeder over wie de leer niet uitweidt); geloof in een voorbestaan; huwelijk voor de eeuwigheid waarbij het echtpaar goddelijk kan worden; voor overledenen plaatsvervangende verordeningen (vandaar genealogie). Voor

huwelijk en voor plaatsvervangend werk gaan mormonen naar ‘de tempel’, een statig gebouw waar enkel waardige leden met een ‘tempelaanbeveling’ binnen mogen. Die krijgen ze als ze trouw geloven en ‘de geboden onderhouden’, waaronder kuisheid (geen seks buiten het huwelijk), het geven van tienden en leven naar het ‘Woord van Wijsheid’ (geen alcohol, tabak, koffie en thee). Het geloof in ‘levende openbaring’ maakt dat kerkleiders leringen en standpunten kunnen bijsturen, wat ook blijkt: voorbehoedsmiddelen zijn niet meer verboden want seks mag nu binnen het huwelijk ook als uiting van liefde; abortus kan nu in geval van incest, verkrachting of levensgevaar voor de moeder.

Naast de officiële kerk leeft er ook een ruim ‘onafhankelijk mormonisme’ met mormonen in academische organisaties, tijdschriften en websites die het eigen geloof en de kerkwerking ook kritisch analyseren. Zij rekenen op hun suggesties als ‘opwaartse openbaring’ naar de topleiders toe, wat *de facto* ook gebeurt ook al wordt het van hogerhand zelden toegegeven.

Onze bijdrage heeft een sterke Amerikaanse focus. De concentratie van leiderschap en leden in het Amerikaanse westen maakt dat onvermijdelijk. Maar de monocratische structuur en informatiestroom van de kerk zorgen ervoor dat in elke wijk wereldwijd dezelfde instructies en boodschappen gelden. De kerk biedt geen ruimte voor lokale aanpassingen aan de regels. Het leidt tot een zekere ‘Amerikaanse mormonisering’ van kerkleden in andere landen en culturen (Decoo 2013).

Hoe kerkleiders pas laat homofobe bakens bepaalden

Mormoonse kerkleiders hebben meer dan een eeuw lang – van 1830 tot 1950 – nagenoeg geen aandacht aan ‘sodomie’ gegeven. Het Boek van Mormon en andere teksten uit de beginperiode zeggen niets over het onderwerp. Kerkleiders benaderden seks als fertiliteit in de patriarchale rol van de vader en de moederrol van de vrouw, tot 1890 bovendien uitvergroott in de polygamie die zij als het beste sociaal model verdedigden. Homosociale vriendschappen en relaties werden openlijk gewaardeerd. Elkaar als mannen teder vasthouden zie je in foto’s van sportteams en schoolklassen tot in de jaren 1940. Bekendste voorbeeld werd dat van Louie Felt en May Anderson, respectievelijk 33 en 19 jaar oud in 1883. Gedurende bijna veertig jaar waren die twee prominente vrouwen deel van het algemeen bestuur van het kerkelijk Jeugdwerk. Hun liefde werd bezongen in het kerktijdschrift *The Children’s Friend* met

onder meer de zin ‘There never were more ardent lovers than these two.’ Zij leefden samen en deelden hetzelfde bed (Quinn 1996). In de eerste helft van de twintigste eeuw bleven kerkleiders opvallend stil over homoseksualiteit, hoewel het thema de wereld beroerde. In Amerikaanse en Europese grootsteden bloeide immers een openlijke homoseksuele subcultuur, met schandalen rond prominenten. In vele landen voedde het een conservatieve tegenreactie, met verscherpte wetten tegen sodomie. In het Amerikaanse westen bleef het mormoonse wereldje nog vrij geïsoleerd, beheerst door eigen regels en sociale controle.

In 1946 vernam de kerkleiding dat de prominente kerkpatriarch Joseph Fielding Smith II een relatie met een 21-jarige jongeman had. Het bleek ook niet de enige homorelatie in zijn leven. De leiding hield het geval binnenskamers, deed hem wel zijn ontslag als patriarch indienen wegens ‘langdurige ziekte’ en verbande hem tijdelijk uit Utah. Ook in enkele gelijkaardige gevallen bij kerkelijke werknemers was discreet ontslag de oplossing (Bergera 2012).

In 1950 kwam in de V.S. het mccarthyisme op gang met zijn golf van anti-communistische vervolgingen. In de filmindustrie moest vooral Hollywood het ontgelden, dat ook als haard van homoseksuelen werd aanzien. In het zog van het mccarthyisme ontstond aldus een veel grotere hetze tegen homoseksuelen, de zogenaamde ‘lavender scare’ – *paniek voor paars-roos*, de kleur van homo’s (Johnson 2009). Ook mormonen namen het anticommunistisch en homofobisch discours over. In 1952 predikte Reuben Clark, lid van het Eerste Presidium en uitgesproken anticommunist, over homoseksuele daden als ‘the crimes for which Sodom and Gomorrah were destroyed’ (Clark 1952, 793). In het toonaangevende *Mormon Doctrine* verklaarde apostel Bruce McConkie dat homoseksualiteit een van Lucifers belangrijkste middelen is om zielen naar de hel te voeren (McConkie 1958, 496).

De seksuele revolutie van de jaren 1960 deed mormoonse kerkleiders verkrampen. Apostel Spencer Kimball kreeg de opdracht homoseksuelen te ‘helpen’. Hij beschreef homoseksualiteit als ‘the abominable and detestable crime against nature’ – een frase uit de zestiende eeuw (Kimball 1964, 14). ‘Helpen’ betekende gays tot het *natuurlijke* doen terugkeren door bekering, gebed, vasten, mannelijk gedrag en een heterohuwelijk. In 1969 verscheen Kimballs *Miracle of Forgiveness*, een boek dat veertig jaar lang toonaangevend zou zijn. Twee hoofdstukken zijn gewijd aan ‘the diabolical crimes of sexual impurity’. Die misdaden zijn ‘de ergste zonde na moord’ en gaan van masturbatie tot elke ‘onnatuurlijke’ seksuele daad. Kimball weerspiegelde de tijdsgeest. De

Amerikaanse overheid aanvaardde geen openlijke homoseksuele ambtenaren of militairen. Antisodomie-wetten in elke Staat rechtvaardigden ruwe politieoptredens tegen homo's. De psychiatrie beschouwde homoseksualiteit als een mentale stoornis die dwangmatig genezen kon worden. Kimball vertaalde dit in een religieus kader en verschilde daarin niet van andere conservatieve christenleiders (Herman 2007; White 2007; Williams 2013). Tegelijk handelde hij bekommerd. In een brochure voor lokale kerkleiders schrijft hij over lgbt's: 'Such folks are generally lonely and sensitive ones. They must not be unduly embarrassed. Their repentance and reformation cannot be forced – it can come only by kind persuasion'. De tekst vraagt lokale leiders om met het grootste geduld het kerklid langdurig te helpen 'to cure himself and become normal again' (Church of JC LDS 1970).

Voor de jaren 1970 en 1980 geldt eveneens het bredere Amerikaanse kader. De prille homobeweging die haar bestaansrecht probeerde te vestigen kreeg een massale reactie van conservatieve christenen tegen zich. Samen met de strijd tegen abortus mondde dit uit in de Moral Majority en haar invloed op de Republikeinse partij (Fetner 2008). Mormoonse kerkleiders namen de polariserende retoriek over. Homoseksualiteit zat stevast bij de lijst der gruwelen – 'fornication, adultery, homosexual acts, abortion, or other infractions of the moral code' (Tanner 1973, 124).

In 1973 haalde de American Psychiatric Association homoseksualiteit uit de lijst van pathologische aandoeningen. Men begon over 'geaardheid' te spreken. Het leidde tot hevige controverses vanuit religieuze hoek. In 1978 gaf apostel Boyd Packer de beruchte toespraak 'To the one' – tot die éne homo ergens in de massa. Volgens Packer kan God geen zondige geaardheid in de mens leggen; zonde begaan is een vrije keuze. De oorzaak van homoseksualiteit is dus egoïsme, namelijk de weigering om onzelfzuchtig een gezin te willen stichten. Packers tekst werd als brochure uitgegeven. Net zoals Kimballs *Miracle of Forgiveness* zou de publicatie velen jarenlang overladen met schuldgevoelens.

In de jaren 1980 wijzigde die retoriek langzaamaan onder invloed van een nieuwe realiteit: homo's traden uit de schaduw als gewone mensen en meer instanties namen hun verdediging op. Mormoonse psychologen en psychiaters reageerden om te waarschuwen tegen de eenzijdige benadering van de kerk (verwijzingen in Phillips 2005, 33–34). Apostel Gordon Hinckley bracht daarop enige nuancering door het Augustinus-onderscheid te maken tussen de zondaar die men moet liefhebben en de zonde die men moet haten: de zondige homo bleef schuldloos zolang hij geen homodaad stelde (Hinckley 1987).

Het dubbelspoor vanaf de jaren 1990

Omstreeks 1990 begon een nieuwe periode met twee invalshoeken. Enerzijds raakte de kerkleiding verwickeld in een verbeterde strijd tegen het homohuwelijk, wat homofobie aanwakkerde, anderzijds verwoordde ze meer openbaar begrip voor lgbt's en nam daartoe initiatieven.

De strijd tegen het homohuwelijk: a holy war

De inzet van enkele mormoonse kerkleiders tegen het homohuwelijk was in 1990 in Hawaii begonnen. Een coalitie van kerken vormde zich als 'christelijk rechts' tegen de eerste Amerikaanse poging van legalisering van het homohuwelijk. De katholieke kerk was er de spil van. Lokale mormoonse kerkleiders vonden het een kans om zich te profileren als bondgenoten en boden de coalitie de hulp van juridische en academische experts aan. In februari 1994 riep het Eerste Presidium de kerkleden wereldwijd op om zich te engageren tegen het homohuwelijk. De pers vroeg of de mormonen zich op een 'holy war' aan het voorbereiden waren (Carter 1994). Als deel van haar strategie publiceerde de kerkleiding in 1995 de korte tekst 'The Family: A Proclamation to the World', die de patriarchale rol van de vader en de moederrol van de vrouw in het heterohuwelijk scherp stelde. Na acht jaar juridische strijd in Hawaii beslechtte een volksreferendum dat enkel het heterohuwelijk mocht. De kerk had hiervoor maximaal middelen en mensen ingezet (Christiansen & Kresnak 1998; Morris 1997; Prince 2019).

Ook in andere Staten waar het homohuwelijk op de agenda kwam, zette de kerkleiding zich succesvol in om het tegen te houden. Zo ondersteunde ze in 2000, samen met andere kerken, het Californisch volksreferendum, 'Proposition 22', dat de huwelijkswetgeving verduidelijkte als enkel mogelijk tussen man en vrouw. Duizenden mormoonse vrijwilligers zorgden voor geld en propaganda. Net als in Hawaii slaagden ook hier de kerken in hun opzet. 'Prop 22' haalde het met 61% van de stemmen. Het werd echter juridisch aangevochten en in mei 2008 ongrondwettelijk verklaard: homokoppels mochten toch trouwen. In zes maanden tijd huwden zeventienduizend homo- en lesbische koppels in Californië (Klarman 2012, 120).

De tegenstanders van het homohuwelijk reageerden met een nieuw volksreferendum om nu in de grondwet zelf van Californië de zin – 'Only marriage between a man and a woman is valid or recognized in California' – op te nemen. Dat werd 'Proposition 8', kortweg 'Prop 8', waarover gestemd kon worden op 4 november 2008, de dag van de Amerikaanse presidentsverkiezing. Prop 8 wilde niet alleen het heterohuwelijk als enig geldig instellen, maar

zou daarmee ook duizenden homohuwelijken ongeldig maken. Katholieken, orthodoxe joden, evangelische christenen en mormonen sloegen de handen in elkaar om Prop 8 te doen slagen. Over heel de V.S. en daarbuiten werd deze zaak gevolgd. Als Prop 8 faalde, wat de peilingen voorspelden, zou dat weer een mijlpaal zijn in de strijd voor homorechten wereldwijd.

Met de precisie van een grootschalig militair plan mobiliseerde de kerk haar 750.000 leden in Californië voor een maandenlange, ongeziene deur-tot-deur- en telefooncampagne. Officieel gebeurde het buiten de kerk via de organisatie 'Protect Marriage'. De kerkleiders zorgden voor een golf van informatie waarom het homohuwelijk zo verwerpelijk was. Naast de religieuze en morele bezwaren vermeldden ze de dreigende gevolgen indien Prop 8 het niet zou halen: ouders zullen hun kinderen niet meer volgens hun normen mogen opvoeden; de maatschappij zal steeds vijandiger worden tegenover normale huwelijken; instellingen en mensen die tegen het homohuwelijk zijn, zullen beboet worden en sociaal uitgesloten; op school zullen kinderen leren dat het homohuwelijk evenwaardig is; kerken zullen hun belastingvrijstelling verliezen. Het draaide allemaal om het verdedigen van 'religious freedom' (Stack 2008). Niet alle mormonen waren het eens met Prop 8 noch met de druk die de kerkleiding op de leden uitoefende. Het veroorzaakte diepe breuken binnen de lokale congregaties en binnen families.

Prop 8 werd het duurste referendum ooit op Staatsniveau. Aangevuurd door de kerkleiding droegen mormonen een twintig miljoen dollar bij, wat vooral in de laatste dagen van de campagne cruciaal bleek voor tv-advertenties (McKinley & Johnson 2008; Youn 2013). Op 4 november 2008 haalde Prop 8 het met 52,2% van de stemmen. De kerkleiding kreeg echter geen tijd om haar overwinning te vieren. De paar weken voor de verkiezingsdag was het ene persartikel na het andere al begonnen de massale inzet van de mormoonse kerk te onthullen. Toen de uitslag bekend raakte richtte de woede van het pro-homo-kamp zich tegen de kerk. In de week na 4 november betoogden duizenden mensen tegen de mormoonse kerk aan haar tempels in Los Angeles en in Salt Lake City (Stack & Ravitz 2008). Op 14 november gaf een hoofdartikel in de *New York Times* in detail weer wat de kerk de maanden ervoor gedaan had in Californië (McKinley & Johnson 2008). De dag erna betoogden vele duizenden in honderden Amerikaanse steden tegen de kerk, ook in Canada, Engeland en Australië (Klarman 2012, 124). De inbreng van de kerk rond Prop 8 zou stof leveren voor bijna tweeduizend persartikelen en juridische analyses (Youn 2013, 2111). Prop 8 werd haar stigma van homofobie.

Na die PR-nachtmerrie besloot de kerkleiding haar leden niet meer massaal te mobiliseren in de onderscheiden Staten waar controverses woedden. Haar activisme tegen het homohuwelijk liet ze echter niet varen. Ze zorgde voor ‘amicus briefs’ – juridische steunbetuigingen en getuigenissen in processen over het homohuwelijk. Ze reageerde telkens met afwijzende publieke verklaringen wanneer er ergens weer een stap in het voordeel van het homohuwelijk werd gezet. Tot op heden, ook al werd het homohuwelijk in 2015 voor de hele V.S. goedgekeurd, blijven kerkleiders zoals Dallin Oaks het veroordelen in conferentietoespraken. Anderzijds ondersteunde de kerkleiding wel enkele antidiscriminatie wetten in Utah, eerst in 2009, vervolgens in 2015: in nauw omschreven omstandigheden mogen werkgevers en verhuurders lgbt’s niet discrimineren omwille van hun geaardheid (kerken mogen het echter wel). De wetgevers, in Utah voor 90% mormoons, keurden die beperkte maatregelen goed omdat de kerk groen licht gaf. Volgens Klarman (2012, 212) was die steun strategisch: ‘... embracing lesser protections for gay rights can be a means by which gay marriage opponents seek to ameliorate a reputation for homophobia’.

Even werd gehoopt dat de kerkleiding, door haar steun aan antidiscriminatie, zich ook intern soepeler zou opstellen. Maar in november 2015 vaardigde ze nieuwe regels uit. Kerkleden die een homohuwelijk aangaan worden per definitie ‘afvalligen’, wat excommunicatie impliceert. Kinderen in zo’n gezin mogen pas na hun 18 jaar gedoopt worden (de standaardleeftijd is 8 jaar) en dan nog alleen maar op voorwaarde van het verlaten van het ouderlijk huis en van verloochening van de levensstijl van hun ouders. Deze regels veroorzaakten wereldwijd beroering onder kerkleden die steeds meer, zoals overal in de westerse maatschappij, homorechten gingen erkennen. Duizenden kerkleden gaven hun lidmaatschap op (Goodstein 2015; Levin 2016). Geconfronteerd met die reacties en met een toename van zelfmoorden herriep de kerkleiding de nieuwe regels in april 2019, zonder echter tot erkenning van het homohuwelijk over te gaan.

Waarom verzetten kerkleiders zich zodanig tegen het homohuwelijk dat ze het zelfs niet-leden niet gunnen? Zeker geldt de moreel-religieuze afkeer van homoseksualiteit. Surveys tonen dat de mate van geloofsovertuiging overeenstemt met de mate van afkeer van homo’s en van homohuwelijk (zie o.m. Finlay & Walther 2003; Whitehead 2010). Daarnaast weegt een typisch mormoonse factor door: de doctrine dat het traditioneel gezin ook in de eeuwigheid de norm is. Het homohuwelijk is de Satanische ontkenning ervan en moet dus bestreden worden. Een meer verborgen factor is politiek. Al van bij de

aanvang werd het mormonisme door andere kerken gehoord als een affreuzende afwijking. Na het opgeven van de polygamie in 1890 wilde de kerk respect en gelijkwaardigheid verdienen. Dat werd een lange weg. Door dezelfde standpunten te verdedigen als andere conservatieve kerken, toonde de kerkleiding dat ze een geallieerde kon zijn. Meer nog: ze beschikte over veel middelen en gedreven voetvolk voor het voeren van campagnes. Allianties met andere kerken zet de mormoonse PR dan ook graag in de verf. Een laatste factor draait om geld. Kerken genieten van belastingvrijstelling en van subsidies voor diensten zoals onderwijs, ziekenhuizen of gezinshulp. Moest het homohuwelijk wettelijk worden, dan vreesden kerkleiders het verlies van deze voordelen als hun diensten homokoppels zouden weigeren.

Meeleven zonder toegeven

In 1994 vermeldden nog een paar conferentietoespraken homoseksualiteit samen met andere gruwelen. Die benadering veranderde in 1995 met een hoofdartikel van apostel Dallin Oaks waarin hij 'same-sex attraction' zo begrijpend mogelijk analyseerde (Oaks 1995). In 1998 antwoordde kerkpresident Hinckley op een persvraag naar 'gays and lesbians': 'We love them as sons and daughters of God. They may have certain inclinations which are powerful and which may be difficult to control ... If they do not act upon these inclinations, then they can go forward as do all other members of the Church' (Hinckley 1998). De boodschap bleef wel het leren overwinnen van gevoelens door gebed, geloof, dienstbaarheid en ontwijking van verleiding. Zo kon een lgbt toch een gelukkig leven leiden. Dat laatste accent verschoof na 2000. De therapieën en de gemengde homo-hetero-huwelijken, die vroeger werden aangeprezen, hadden grotendeels gefaald (Beckstead & Morrow 2004; Schow e.a. 2004). Nu weerklonk steeds meer de boodschap van celibatair volhouden ondanks het lijden. Zo verscheen er in kerkelijke tijdschriften geregeld een artikel over 'same-gender attraction'. De titels typeren de toon en de inhoud: 'My battle with same-sex attraction' (Anonymous 2002); 'Compassion for those who struggle' (Anonymous 2004). Het gaat telkens om homo's (en een enkele lesbienne) die vertellen hoe zwaar hun strijd is, maar hoe wilskracht en geloof in de Heiland hen helpen vol te houden in een celibatair leven of zelfs in een gemengd huwelijk.

De kerkleiding verliet ook de stelling dat homoseksualiteit een persoonlijke keuze is. In 2006 gaven kerkleiders Dallin Oaks en Lance Wickman een interview over homoseksualiteit. Oaks verklaarde: 'The Church does not have a position on the causes of any of these susceptibilities or inclinations. Those are scientific questions – whether nature or nurture.' De regel blijft

echter beheersing: ‘But what we do know is that feelings can be controlled and behavior can be controlled. The line of sin is between the feelings and the behavior.’ Wickman bood troost door de aardse proeftijd te relativiseren: ‘... same-gender attraction did not exist in the pre-earth life and neither will it exist in the next life. It is a circumstance that seems to apply right now in mortality, in this nano-second of our eternal existence’. Het perspectief belooft dat in het volgend leven een lgbt weer normaal zal zijn om alsnog een eeuwig huwelijk aan te gaan.

In december 2012 lanceerde de kerk de website ‘mormonsandgays.org’. De site biedt video’s en teksten aan met interviews, toespraken en getuigenissen om het standpunt van de kerk te ondersteunen. De nadruk ligt op begrip: ‘With love and understanding, the Church reaches out to all God’s children, including our gay and lesbian brothers and sisters.’ Naar ouders toe moedigt de kerk aanvaarding van hun homoseksueel kind aan. Maar de norm blijft: elke uiting van homoseksueel gedrag blijft verboden.

Vanuit de leefwereld van mormoonse lgbt’s

Op zestien miljoen mormonen zijn er, op basis van gebruikelijke ratio’s, minstens enkele honderdduizenden lgbt’s. Hiervan haakt iets meer dan de helft af uit actieve kerkdeelname, meestal als ze jongvolwassen zijn. Dat gaat vaak gepaard met een diepe identiteitscrisis, wanneer hun seksuele identiteit het wint van de religieuze. Voor hen die toch bij de kerk betrokken willen blijven zijn de uitdagingen even significant (Bradshaw e.a. 2015; Dahl & Galliher 2012; Dehlin e.a. 2015).

Na Solus, de steunende stemmen

In 1976 verscheen in het onafhankelijk mormoons tijdschrift *Dialogue*, onder de veelzeggende titel ‘Solus’, het anoniem getuigenis van een homoseksueel kerklid. Het was de eerste keer dat een mormoonse homostem in de openbaarheid trad. De zes pagina’s zijn schrijnend. Misbruikt als kind, op school gepest als ‘sissy’, heimelijk verliefd op een jongen, leerde hij zijn gevoelens te onderdrukken om te overleven, eerst als militair, vervolgens als zendeling voor de kerk. Dan volgde de enorme druk om te huwen, van familie, vrienden en lokale kerkleiders zonder dat ze iets over zijn geaardheid wisten – ‘an excruciating dilemma’. Na een nacht van pleiten met God, viel hij in slaap: ‘When I awoke I felt a tremendous peace. God would not require marriage of me in this life. I was still a child of God. I would live as exemplary a life

as possible and give all I had to the building up of the Kingdom, but I would never marry.' Het stuk eindigt in een mengeling van hoop en schuld: 'I know the Church is true and I want to remain loyal and active. I can only hope that He who welcomed to His side sinners, publicans and harlots will grant the same grace to me—and that His church will also' (Anonymous 1976).

In 1977 richtten enkele mormoonse homo's de groep 'Gay Mormons United' op, die nadien 'Affirmation' werd. In het begin werkten ze met schuilnamen om zich te beschermen. In de loop der jaren zou Affirmation uitgroeien tot een internationale organisatie die als sociaal en geestelijk toevluchtsoord fungeert voor mormoonse lgbt's, zowel nog actieve kerkleden als afhakers. Ze biedt praatgroepen, congressen, sociale media en publicaties. De nadruk ligt op aanvaarding en op diversiteit (website: affirmation.org). Als 'orthodoxer' alternatief werd in 1989 'Evergreen' gesticht voor lgbt's die de normen van de kerk willen volgen en daarvoor hulp zoeken. In 2014 sloot Evergreen zich aan bij North Star, een andere organisatie voor trouwe kerkleden (website: northstarlds.org). Beide websites bieden talrijke getuigenissen van lgbt's aan.

In 1987 wees de mormoonse psychiater Jan Stout, professor aan de University of Utah, op de biologische factor: homoseksualiteit is geen keuze. Hij benadrukte de grote diversiteit van lgbt's in de samenleving en ook in de kerk. Hij somde hun uitdagingen op als ze actief kerklid willen blijven: verwardheid, woede, schaamte, verdriet, depressie en zoektocht naar een oplossing. Enkelen slagen erin een redelijk leven te leiden, voor anderen blijft het traumatisch. Hij besloot met de vraag of het moreel verantwoord is om homoseksuelen te verbieden naar hun geaardheid te leven (Stout 1987). De mormoonse analist Wayne Schow gaf het antwoord: volgens hem zou Christus erkennen dat homoseksuelen dezelfde rechtmatige behoeften aan liefde hebben als enig ander. Dat betekent 'that gays would enter into monogamous, faithful relationships analogous to our ideal of heterosexual marriage. Ultimately, Christ would, I believe, judge each human relationship on its own merits' (Schow 1990).

Het pleidooi om lgbt's toe te laten een eigen relatie op te bouwen en als partners gelukkig te zijn is ook de rode draad van *No More Goodbyes: Circling the Wagons Around Our Gay Loved Ones*, van de mormoonse schrijfster Carol Lynn Pearson (2007). Het is een verzameling van aangrijpende verhalen en getuigenissen rond mormoonse lgbt's – over zelfmoorden, mislukte huwelijken en vervreemding, naast tal van positieve tegenhangers over liefde en geluk. Het honderdtal reviews over het boek in goodreads.com zeggen veel over de indruk die het boek maakte.

Ondertussen ontplooiden mormonen ook openbare initiatieven om lgbt's te steunen. Met honderden kerkleden marcheert 'Mormon Building Bridges' sinds 2012 mee in Prideparades (website: mormonsbuildingbridges.org). Onder de noemer 'Mama Dragons' nemen een paar duizend mormoonse moeders het op zich om voor het welzijn van hun lgbt-kinderen te strijden (website: mamadragons.org). In 2017 nam rockstar Dan Reynolds, de mormoonse leadzanger van de band 'Imagine Dragons', het initiatief voor een jaarlijks megafestival in Utah, genaamd 'LoveLoud', om mormoonse lgbt-jongeren beter te laten aanvaarden door hun families en de lokale gemeenschap (website: loveloudfest.com). In augustus 2018 bracht hij daarvoor 35.000 man op de been.

De zelfmoorden: het mes op de keel van de kerk

In april 2006 publiceerde *Deseret News*, het mormoons dagblad van Utah, een reeks artikelen over zelfmoord bij jongeren, onder de titel: 'Deadly taboo: Youth suicide an epidemic that many in Utah prefer to ignore'. Utah was de Amerikaanse Staat met het hoogste aantal zelfmoorden in de leeftijdsgroep van 15 tot 24 jaar. Lezersreacties legden het verband met kerk en homoseksualiteit: 'Gay people who grow up in a religious culture that they know from their earliest awareness condemns them, are very vulnerable to self-destruction'. Uit later onderzoek zou blijken dat mormoonse lgbt-jongeren tot vijfmaal meer tot zelfmoord geneigd zijn dan hetero's; niet-aanvaarding door het gezin of de gemeenschap verhoogt het risico achtmaal (Ryan & Rees 2012).

In mei 2012 bracht ook de krant *The Salt Lake Tribune* de zelfmoorden onder lgbt-jongeren in Utah onder de aandacht (Henetz 2012). In juni wijdde de kerkelijke *Deseret News* een hoofdartikel aan het probleem met een duidelijke titel: 'End the abuse of LGBT teens in Utah'. Uit een studie van Human Rights Campaign was gebleken dat 69% van lgbt-jongeren in Utah zich door de gemeenschap verworpen voelden, tegen 42% nationaal. In 2017 maakte het Utah Department of Health een onthutsend rapport bekend: in de periode tussen 2011 en 2015 was het aantal zelfmoorden in Utah met 141% gestegen in de leeftijdsgroep van 10 tot 17 jaar. Honderdvijftig jongeren waren uit het leven gestapt. Daarnaast werden 3695 pogingen geregistreerd (Utah Department of Health 2017). Zelfmoord was nu de eerste doodsoorzaak onder tieners in Utah. Het ratio zelfmoorden lag tweeënhalve maal hoger dan elders in de V.S.

'Can the LDS Church be blamed for Utah's LGBT suicides?' was de vraag die KUER, het radiostation van de University of Utah, op 25 juli 2018 behandelde, met inbreng van experts en betrokkenen (Hale 2018). Uiteindelijk

blijft zelfmoord een beslissing van het individu, maar externe factoren drijven tot die fatale beslissing. De decennialange veroordeling van homoseksualiteit door kerkleiders had een diepe homoafkeer ingeslepen, versterkt door hun gedreven openbare strijd tegen het homohuwelijk. Uit een studie van 278 lgbt-mormonen, van wie meer dan de helft actieve leden, bleek dat 89% onder hen aan de criteria voor posttraumatische stressstoornis beantwoorden. Tot hun meest stresserende gedachten over homoseksualiteit horen deze: de overtuiging dat ze zondig zijn; het besef dat ze niet zalig kunnen worden zonder heterohuwelijk; de angst voor Gods straf; de overtuiging dat meer geloof hun geaardheid kan veranderen; de overtuiging dat hun alleen een celibaatsleven wacht (Simmons 2017). Mormoonse homojongeren lopen dan ook veel hogere risico's inzake zelfmoord (Ryan & Rees 2012). Empirisch onderzoek moet dus wel naar de mogelijke impact van het mormonisme op zelfmoord kijken (Barker, Parkinson en Knoll 2016; Knoll 2016).

De kerkleiding kon de mogelijke invloed van haar beleid op zelfmoorden niet zomaar afwijzen. In september 2016 opende ze een website voor preventie van zelfmoord— een erkenning van het probleem in eigen rangen: preventingsuicide.lds.org. In juli 2018 voegde ze daar nieuwe video's aan toe en de naam van de site werd versimpeld tot suicide.lds.org. Er blijkt grote hulpbereidheid uit, maar de negatieve houding jegens homoseksualiteit als factor van depressie of zelfhaat komt er niet ter sprake.

Nederlandstalige getuigenissen

Lgbt's zelf, zoals we hiervoor al 'Solus' citeerden, zijn de beste getuigen over hun ervaringen. Publicaties en websites met de stem van Amerikaanse lgbt-mormonen zijn talrijk (zie verwijzingen hiervoor). Het leek ons passend hier ook Nederlandstalige mormoonse lgbt's aan het woord te laten. In februari 2018 deden we een discrete rondvraag bij enkele goed bevriende Nederlandse en Vlaamse lokale kerkleiders om vertrouwelijk mormoonse lgbt's te kunnen interviewen. Dat gebeurde buiten het officiële circuit omdat de kerkleiding nagenoeg steeds afwijzend reageert op verzoeken voor onderzoek, zeker over een controversieel onderwerp. Het doel van het kwalitatief onderzoek werd omschreven als informatie-winning 'over gevoelens, incidenten, conflicten, reacties, en positieve en negatieve ervaringen rond homoseksualiteit in de mormoonse leefwereld'. Op een enkele homofobische reactie na, reageerden de aangeschreven personen positief. Maar het aantal hun bekende lgbt's bleek zeer klein, wat erop wijst dat de meesten zich niet outen, uitgaande van een statistische lgbt-aanwezigheid van 3 tot 10%. Ze kenden wel een aantal lgbt's die de kerk de rug hadden toegekeerd, maar we slaagden er nog niet in

contact met hen te leggen. Bij de actieve leden vonden we er tot nu vijf bereid om vertrouwelijk over hun situatie te vertellen. Wel opvallend was dan hun behoefte om uitgebreid hun verhaal via mail te doen. Onderstaande excerpten komen uit die gegevens die we als auto-etnografisch kunnen bestempelen. Zij verwoorden de spanning tussen seksuele en kerkelijke identiteit op dezelfde wijze als bij lgbt-geloofsgenoten in de V.S.

A, lesbienne, 53 jaar

Toen ik dertien was, ontdekte ik iets dat me diep verwarde. Ik dacht dat ik alle antwoorden in het mormonisme had, maar dat brokkelde af. Ik werd verliefd op een meisje. Ik had geen idee waar deze gevoelens vandaan kwamen. Ik probeerde antwoorden te vinden in de kerkliteratuur. Ik vond een pamflet over homoseksualiteit, 'Tot die ene' van Boyd Packer, en een boek, 'Het wonder der vergeving' van Spencer Kimball, die ik las en herlas. Ik ontdekte geschokt dat ik bijna net zo zondig als een moordenaar was omdat ik die gevoelens had. Ik las dat masturbatie die gevoelens veroorzaakte. Ik had geen idee wat masturbatie was en moest het opzoeken. Ik wilde deze gevoelens stoppen. Maar hoe? Ik wilde uiteindelijk terugkeren naar mijn hemelse Vader, maar zolang ik me op deze manier voelde, leek het een onmogelijke opdracht. Ik las dat ik mijn gedachten en gevoelens van homoseksualiteit moest onderdrukken en vervangen door dienstbaarheid, goede gedachten en lofzangen, en op een dag zou ik ervan genezen. Ik moest ook vasten en bidden. Ik las dat als ik geen bebloede knokkels had, geen builen op mijn hoofd en geen pijnlijke spieren, ik nog niet hard genoeg had geprobeerd om te worden genezen.

A deed al het mogelijke om haar gevoelens te overwinnen, ging op zending, huwde in de kerk, scheidde, verloor haar geloof, ging een lesbische relatie aan en werd geëxcommuniceerd. Na jaren hervond ze het geloof en keerde terug naar haar kerkelijke 'thuisbasis' waar zij thans vrede vindt.

B, homo, 50 jaar.

Ik ben gehuwd maar eigenlijk ben ik homofiel. Ik word al gedurende m'n gehele leven aangetrokken door mannen, en vice versa. Door het heersende taboe in de kerk, is het bijna niet bespreekbaar. Als broeder, vader, echtgenoot, is het een ramp om steun te vinden in de kerk bij het leiderschap hierover. Jaren en jaren worden gevuld met frustraties, ongelukkig zijn, mezelf helemaal wegcijferen, de enorme stress die het meebrengt om dit dagelijks te dragen, het verstoppert, wegdringen, aan de kant te schuiven, omdat het 'zo niet hoort' om homofiel te zijn, omdat het niet kan, niet natuurlijk is, tegen de wil van God is volgens de leringen en wat leiders en leden vinden, enz. Het is vooral uitermate vermoeiend, het zuigt je leeg,

doordat je jezelf weggeeft in dienen, anderen helpen, gelukkig maken, steunen, sterken, en wat we nog allemaal doen als kerklid, maar vooral als gelovig Christenmens. Uiteindelijk verlies ik geleidelijk aan m'n eigen ik, en word je gedwongen in het zijn van 'verschillende personen'.

B is nog steeds actief in de kerk.

C definieert zichzelf als 'vooral homo', 72, hetero gehuwd

Ik ben homoseksueel hoewel mijn vrouw zegt dat ik biseksueel ben (wat mij betreft zijn het maar hokjes; ik ben in de eerste plaats mens). Ik worstel daar al mijn hele leven mee – angst, depressies en paniekaanvallen... Mijn zeker weten dat er na dit leven nog meer is heeft mij gered. Ik denk dat ik er anders niet meer geweest zou zijn... Maar o, hoe goed kan ik begrijpen dat een mens het op een gegeven moment niet meer ziet zitten... Als het gaat over seksualiteit heb ik een duidelijke boodschap van de Heilige Geest ervaren. Ik leerde dat ik het plan van Zaligheid in het geheel moest bekijken en er geen onderdeel uit moest halen en daar alleen naar te kijken. Alle beginselen in het Evangelie hebben verband met elkaar. Daarom is het me duidelijk dat het beginsel kuisheid niet los gezien kan worden van de andere beginselen. Daarom is mijn overtuiging dat het hele plan van Zaligheid klopt en dat de homoseksuele daad niet past in het plan van God.

C is nog steeds actief in de kerk en wil graag andere lgbt's in de kerk helpen.

Besluit en blik op de toekomst

Terugkomend op de initiële vragen zien we dat het mormonisme de thema's en fasen van het bredere christendom in zijn houding jegens homoseksualiteit weerspiegelt, maar gebald over een kortere periode en met een hoge intensiteit. Wat het eerste thema betreft, tot de jaren 1940 bleven homofiele uitingen acceptabel. De kentering kwam er bruusk onder impuls van enkele dominante stemmen – het tweede thema – die zo'n veertig jaar lang, van de jaren 1950 tot '90, een mengeling van inquisitie, bekeringsdwang en zielenzorg uitdrukten. Het derde thema, de moreel-theologische justificatie van de afkeuring, vormde zich in dat spoor, eerst in de beklemtoning van de persoonlijke keuze om al dan niet homo te zijn, vervolgens in het krachtig stellen van de patriarchale rol van de vader en de moederrol van de vrouw in een heterohuwelijk waarvan eeuwige zaligheid afhangt. Verbetenheid van individuele leiders en politieke factoren deden de kerk zich vervolgens vastrijden

in de strijd tegen het homohuwelijk. Het effect van dit alles op gelovigen, het vierde thema, is acuut: homofobie bij conservatieve kerkleden en zelfmoorden van lgbt-jongeren. Zo werden kerkleiders gedwongen het vijfde thema – wat bepaalt homo-identiteit? – onder ogen te zien: ze erkennen nu wel die identiteit, tonen groeiend begrip, maar weigeren alsnog dat lgbt's ernaar mogen handelen. In dit alles interageren mormoonse leiders met de buitenwereld: zij laten zich door sociopolitieke factoren beïnvloeden en willen zich ook graag profileren als bondgenoot binnen het conservatieve christendom.

Zoals andere religies kampt het mormonisme met de spanning tussen het handhaven van principes en het toepassen van medeleven in een periode van groeiende acceptatie van lgbt's en homohuwelijk. Ook intern verhoogt de druk. Tussen 2014 en 2017 steeg onder Amerikaanse mormonen de ondersteuning van het homohuwelijk van 27 naar 40%, ondanks het standpunt van de kerkleiding. In de leeftijdsgroep tussen 18 en 29 steeg het van 43% naar 52% (Dallas 2018). In westerse democratieën zou die trend zich moeten blijven doorzetten (Abou-Chadi & Finnigan 2018; Ayoub & Garretson 2017). Zonder beleidswijzigingen zal het in de kerk wellicht nog meer spanningen en kerkverlating in de hand werken.

Hoe groot is de kans op beleidswijzigingen, zoals aanstelling van lgbt's in leiderschapsfuncties en aanvaarding van homokoppels? Al bij al hebben maar heel weinig kerkleiders met nadruk over homoseksualiteit gepredikt. De meeste kerkleiders hebben er nooit iets over gezegd. Het 'Algemeen Kerkelijk Handboek' geldt wel als officieel standpunt, maar dat bevestigt niet veel meer dan het principe van kuisheid: seks kan alleen binnen het heterohuwelijk. Van de huidige seniorleiders valt geen versoepeling te verwachten, maar niets sluit uit dat doorgroeiende leiders aanpassingen zullen voorstellen gelet op de maatschappelijke druk, het groeiend verlies van jongere leden en de zelfmoordproblematiek. Door het sterk hiërarchisch karakter van de kerk volstaat het dat nieuwe topleiders een 'aanpassing' doorvoeren. De mormoonse geschiedenis toont dat sociodoctrinale regels veranderlijk zijn, zelfs als ze eerst als onveranderlijk verdedigd werden. Als bekendste voorbeelden gelden het beëindigen van de polygamie in 1890 en het toekennen van het priesterschap aan zwarten in 1978. In dezelfde zin zullen volgens analisten ook de richtlijnen van de kerk ten overstaan van homoseksuelen wijzigen (Cook 2017; Eskridge 2016, 1261–1286; Schow 1990, 11).

Hoe zullen mormoonse lgbt's ondertussen verder binnen de kerk behandeld worden? De oproep van de kerkleiding om begrip en respect te tonen heeft ongetwijfeld effect hoewel het voor mormoonse ouders uitdagend blijft wanneer een kind zich out (Nielson 2017). De groeiende zichtbaarheid van

mormoonse lgbt's en de bespreekbaarheid van outing effenen de weg. In geval van 'overtredingen' hangt veel af van de persoonlijkheid van de lokale bisschop. In oneerbiedig mormoons jargon heet dit 'bisschopsroulette'. De bisschop kan immers een strak en voortvarend iemand zijn, of begrijpend en geduldig zijn of worden wanneer homoseksuele relaties zich voordoen in zijn wijk. Een bisschop wijzigt na ongeveer vijf jaar en dan kan ook de sfeer wijzigen. Maar welke ook de toestand, het gebrek aan een clerus met een progressieve opleiding maakt dat lgbt's weinig adequate steun en begeleiding krijgen.

Ten slotte hebben diepgelovige lgbt's zelf uiteenlopende meningen en verlangens. Prohomo-activisme lijkt voor progressieven de evidente weg, maar dient ook de lgbt's te respecteren die uit diepe overtuiging regels willen naleven, vaak ten koste van offers waar ze kracht uit putten. De religieuze mormoonse identiteit berust immers op een 'getuigenis' van de exclusieve waarheid van het 'herstelde evangelie', versterkt door opvoeding, traditie en familie. Niet zelden keert een mormoonse lgbt, na jaren van afhaken uit de kerk, toch terug naar zijn of haar sociale en geestelijke thuis (Cook 2017, 49; Jacobsen 2013, 238–252).

Noten

- 1 Van Dale aanvaardt naast *lhbt* (lesbisch, homoseksueel, biseksueel, transgender) ook het Angelsaksische *lgbt* (lesbian, gay, bisexual, transgender), waaraan dit artikel de voorkeur geeft. Ondertussen is daar *q* voor *queer* als paraplueterm bijgekomen en ook andere uitbreidingen. In het Engels blijft *gay* gebruikelijk, soms voor beide geslachten, soms voor mannen alleen, naast *lesbian* voor vrouwen. Als aparte conditie valt 'transgenderism' grotendeels buiten beschouwing hier, maar de letter *t* hoort nu eenmaal bij het acroniem.
- 2 Sommige kerkleiders drukken erop dat alleen de officiële naam van de kerk gebruikt mag worden, wat intern enigszins lukt, maar niet in de volksmond, de media en de academische literatuur: *mormoon* en *mormoons* zijn te ingeburgerd. De kerk biedt ook geen officieel bijvoeglijk naamwoord aan zoals *katholiek* of *protestants*.

Literatuur

- Abou-Chadi, T. & R. Finnigan (2018),
Rights for Same-Sex Couples and Public Attitudes Toward Gays and Lesbians in Europe, in: *Comparative Political Studies* (2018): DOI 0010414018797947.
- Adamczyk, A. & C. Pitt (2009),
Shaping Attitudes about Homosexuality: The Role of Religion and Cultural Context, in: *Social Science Research*, 38 (2), 338–351.

- Anonymous (1976),
 Solus, in: *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 10 (2), 94–99.
- Anonymous (2002),
 My Battle with Same-Sex Attraction, in: *Ensign*, 32 (8), 49–51.
- Anonymous (2004),
 Compassion for Those Who Struggle, in: *Ensign*, 34 (9), 58–62.
- Ayoub, P. M. & J. Garretson (2017),
 Getting the Message Out: Media Context and Global Changes in Attitudes toward Homosexuality, in: *Comparative Political Studies*, 50 (8), 1055–1085.
- Barker, M., D. Parkinson & B. Knoll (2016),
 The LGBTQ Mormon Crisis: Responding to the Empirical Research on Suicide, in: *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 49 (2), 1–24.
- Beckstead, A. L. & S. L. Morrow (2004),
 Mormon Clients' Experiences of Conversion Therapy: The Need for a New Treatment Approach, in: *The Counseling Psychologist*, 32 (5), 651–690.
- Bergera, G. J. (2012),
 Transgression in the LDS Community: The Cases of Albert Carrington, Richard R. Lyman, and Joseph F. Smith, Part 3: Joseph F. Smith, in: *Journal of Mormon History*, 38 (1), 98–130.
- Boswell, J. (1980, re-ed. 2015),
Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century, Chicago: University of Chicago Press.
- Bradshaw, W. S., T. B. Heaton, E. Decoo, J. P. Dehlin, R. V. Galliher & K. A. Crowell (2015),
 Religious Experiences of GBTQ Mormon Males, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 54 (2), 311–329.
- Bredbeck, G. W. (1991),
Sodomy and Interpretation: Marlowe to Milton, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Brundage, J. A. (2009),
Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe, Chicago: University of Chicago Press.
- Cadden, J. (2013),
Nothing Natural Is Shameful: Sodomy and Science in Late Medieval Europe, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Carter, M. (1994),
 Same Sex Marriage: Are LDS Gearing Up for a Holy War?, in: *Salt Lake Tribune*, (March 26, 1994).
- Chapman, D. & D. Janes (eds.) (2018),
New Approaches in History and Theology to Same-Sex Love and Desire, New York, NY: Springer.

- Christiansen, J. & W. Kresnak (1998),
Mormons Give Big to Fight Same-Sex, in: *Honolulu Advertiser*, (October 24, 1998).
- Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (1970),
Hope for Transgressors, Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.
- Clark, J. R. (1952),
Home and the Building of Home Life, in: *Relief Society Magazine*, 39 (12), 790–795.
- Cocks, H. G. (2017),
Visions of Sodom: Religion, Homoerotic Desire, and the End of the World in England, C. 1550-1850, Chicago: University of Chicago Press.
- Cook, B. (2017),
What Do We Know of God's Will for His LGBT Children? An Examination of the LDS Church's Position on Homosexuality, in: *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 50 (2), 1–52.
- Cottrell, C. A., & S. L. Neuberg (2005),
Different Emotional Reactions to Different Groups: A Sociofunctional Threat-Based Approach to 'Prejudice', in: *Journal of Personality and Social Psychology*, 88 (5), 770–789.
- Dahl, A. L. & R. V. Galliher (2012),
LGBTQ Adolescents and Young Adults Raised within a Christian Religious Context: Positive and Negative Outcomes, in: *Journal of Adolescence*, 35 (6), 1611–1618.
- Dallas, J. & N. Heche (eds.) (2010),
The Complete Christian Guide to Understanding Homosexuality, Eugene, OR: Harvest House Publishers.
- Dallas, K. (2018),
Mormons Stand Out from Other Faith Groups for Their Views on LGBT Rights, in: *Deseret News* (April 20, 2018).
- Decoo, W. (2013),
In Search of Mormon Identity: Mormon Culture, Gospel Culture, and an American Worldwide Church, in: *International Journal of Mormon Studies*, 6, 1–53.
- Dehlin, J. P., W. S. Bradshaw & K. A. Crowell (2015),
Navigating Sexual and Religious Identity Conflict: A Mormon Perspective, in: *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 15 (1), 1–22.
- Eskridge, W. N. (2016),
Latter-Day Constitutionalism: Sexuality, Gender, and Mormons, in: *University of Illinois Law Review*, 2016 (4), 1227–1286.
- Ferguson, G. (2016),
Queer (re) Readings in the French Renaissance: Homosexuality, Gender, Culture, London: Routledge.

- Fetner, T. (2008),
How the Religious Right Shaped Lesbian and Gay Activism, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Finlay, B. & C. S. Walther (2003),
 The Relation of Religious Affiliation, Service Attendance, and Other Factors to Homophobic Attitudes among University Students, in: *Review of Religious Research*, 44 (4), 370–393.
- Foucault, M. (1976),
Histoire de la sexualité: La volonté de savoir, Paris: Gallimard.
- Gilbert, A. N. (1981),
 Conceptions of Homosexuality and Sodomy in Western History, in: *Journal of Homosexuality*, 6 (1–2), 57–68.
- Glenn, N. D. & C. N. Weaver (1979),
 Attitudes toward Premarital, Extramarital, and Homosexual Relations in the US in the 1970s, in: *Journal of Sex Research*, 15 (2), 108–118.
- Goodstein, L. (2015),
 New Policy on Gay Couples and Their Children Roils Mormon Church. *New York Times* (November 15, 2015).
- Hale, L. (2018),
 Can The LDS Church Be Blamed for Utah's LGBT Suicides? *KUER* (July 25, 2018). Online: <http://kuer.org/post/can-lds-church-be-blamed-utah-s-lgbt-suicides#stream/0>
- Halperin, D. M. (1998),
 Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality, in: *Representations*, 63, 93–120.
- Haslam, N. & S. R. Levy (2006),
 Essentialist Beliefs about Homosexuality: Structure and Implications for Prejudice, in: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32 (4), 471–485.
- Henetz, P. (2012),
 Teen's Suicide Spurs Community to Face Gay Bullying in Northern Utah, in: *Salt Lake Tribune* (May 1, 2012).
- Herman, D. (2007),
The Antigay Agenda: Orthodox Vision and the Christian Right, Chicago: University of Chicago Press.
- Hinckley, G. B. (1987),
 Conference Address, in: *157th Annual General Conference, Official Report April 1987* (54–59).

- Hinckley, G. B. (1998),
Conference Address, in: *168th Annual General Conference, Official Report October 1998* (90–94).
- Hobson, C. (2016),
Blake and Homosexuality, Berlin: Springer.
- Jacobsen, J. (2013),
Mormon Women's Experiences with Same-Sex Sexuality (unpublished dissertation),
University of Utah.
- Janssen, D.-J. & P. Scheepers (2018),
How Religiosity Shapes Rejection of Homosexuality across the Globe, in: *Journal of Homosexuality*, DOI: 10.1080/00918369.2018.1522809.
- Johnson, D. K. (2009),
The Lavender Scare: The Cold War Persecution of Gays and Lesbians in the Federal Government, Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, P. & R. M. Vanderbeck (2014),
Law, Religion and Homosexuality, London: Routledge.
- Jones, S. L. & M. A. Yarhouse (2009),
Homosexuality: The Use of Scientific Research in the Church's Moral Debate, Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Kimball, S. W. (1964),
A Counselling Problem in the Church, Address to Seminary and Institute Faculty, Provo: Brigham Young University.
- Kimball, S. W. (1969),
The Miracle of Forgiveness, Salt Lake City: Bookcraft.
- Kinsey, A.C., W.B. Pomeroy & C.E. Martin (1948),
Sexual Behavior in the Human Male, Philadelphia: Saunders.
- Klarman, M. J. (2012),
From the Closet to the Altar: Courts, Backlash, and the Struggle for Same-Sex Marriage, New York: Oxford University Press.
- Knoll, B. (2016),
Youth Suicide Rates and Mormon Religious Context: An Additional Empirical Analysis, in: *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 49 (2), 25–43.
- Kuefler, M. (ed.) (2006),
The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, Chicago: University of Chicago Press.
- Kuefler, M. (2018),
Homeropticism in Antiquity and the Middle Ages: Acts, Identities, Cultures, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, in: *The American Historical Review*, 123 (4), 1246–1266.

- Laqueur, T. W. (1992),
Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud, Cambridge: MA Harvard University Press.
- Levin, S. (2016),
 'I'm not a Mormon': Fresh 'Mass Resignation' over Anti-LGBT beliefs, in: *The Guardian* (August 15, 2016).
- Levitt, E. E. & A. D. Klassen Jr. (1976),
 Public Attitudes Toward Homosexuality: Part of the 1970 National Survey by the Institute for Sex Research, in: *Journal of Homosexuality*, 1 (1), 29–43.
- Martin, A. L. (2008),
An Erotic Philology of Golden Age Spain, Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- McConkie, B. R. (1958),
Mormon Doctrine, Salt Lake City: Bookcraft.
- McKinley, J. & K. Johnson (2008),
 Mormons Tipped Scale in Ban on Gay Marriage, in: *New York Times* (November 14, 2008).
- Morris, R. J. (1997),
 'What Though Our Rights Have Been Assailed': Mormons, Politics, Same-Sex Marriage, and Cultural Abuse in the Sandwich Islands (Hawai'i), in: *Women's Rights Law Reporter*, 18 (2), 129–203.
- Nielson, E. (2017),
 When a Child Comes Out in the Latter-Days: An Exploratory Case Study of Mormon Parents, in: *Mental Health, Religion & Culture*, 20 (3), 260–276.
- Noordam, D. J. (1995),
Riskante relaties: vijf eeuwen homoseksualiteit in Nederland, 1233-1733, Hilversum: Uitgeverij Verloren.
- Nyberg, K. L. & J. P. Alston (1977),
 Analysis of Public Attitudes toward Homosexual Behavior, in: *Journal of Homosexuality*, 2 (2), 99–108.
- Oaks, D. H. (1995),
 Same-Gender Attraction, in: *Ensign*, 25 (10), 7–14.
- Oaks, D. H. & L. B. Wickman (2006),
Same-Gender Attraction: An Interview with Elders Oaks and Wickman, Online: <https://www.mormonnewsroom.org/article/interview-oaks-wickman-same-gender-attraction>
- Oyamot, C. M. Jr, M.S. Jackson, E. L. Fisher, G. Deason & E. Borgida (2017),
 Social Norms and Egalitarian Values Mitigate Authoritarian Intolerance Toward Sexual Minorities, in: *Political Psychology*, 38 (5), 777–794.

- Pearson, C. L. (2007),
No More Goodbyes: Circling the Wagons Around Our Gay Loved Ones, Chicago: Pivot Point Books.
- Phillips, R. (2005),
Conservative Christian Identity and Same-Sex Orientation: The Case of Gay Mormons, New York: Peter Lang.
- Prince, G. A. (2019),
Gay Rights and the Mormon Church: Intended Actions, Unintended Consequences, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Puff, H. (2003),
Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400-1600, Chicago: University of Chicago Press.
- Quinn, D. M. (1996),
Same-Sex Dynamics among Nineteenth-Century Americans: A Mormon Example, Urbana: University of Illinois Press.
- Ryan, C. & R. A. Rees (2012),
Supportive Families, Healthy Children: Helping Latter-day Saint Families with Lesbian, Gay, Bisexual & Transgender Children. Family Acceptance Project, San Francisco: San Francisco State University.
- Schow, W. (1990),
 Homosexuality, Mormon Doctrine, and Christianity: A Father's Perspective, in: *Sunstone*, 14 (1), 9–12.
- Schow, R., R. A. Rees, W. Bradshaw & M. Raynes (eds.) (2004),
The Persistence of Same Sex Attraction in Latter-day Saints Who Undergo Counseling or Change Therapy, Salt Lake City: Resources for Understanding Homosexuality.
- Simmons, B. W. (2017),
Coming Out Mormon: An Examination of Religious Orientation, Spiritual Trauma, and PTSD among Mormon and Ex-Mormon LGBTQQA Adults (unpublished dissertation), University of Georgia.
- Smith, B. R. (1994),
Homosexual Desire in Shakespeare's England: A Cultural Poetics, Chicago: University of Chicago Press.
- Sprinkle, P. (2015),
People to Be Loved: Why Homosexuality Is Not Just an Issue, Nashville, TN: Zondervan.
- Stack, P. F. (2008),
 Young Mormons Urged to Join Fight against Gay Marriage in California, in: *Salt Lake Tribune*, (October 9, 2008).

- Stack, P. F. & J. Ravitz (2008),
Thousands in Salt Lake City Protest LDS Stance on Same-Sex Marriagein: *Salt Lake Tribune*, (November 8, 2008).
- Stein, Edward (1992),
Forms of desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy, New York: Routledge.
- Stewart, D. G. (2016),
Trends in LDS Member Activity and Convert Retention, in: *The Law of the Harvest*, Colorado Springs: Cumorah Foundation.
- Stout, R. J. (1987),
Sin and Sexuality: Psychobiology and the Development of Homosexuality, in: *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 20 (2), 29–41.
- Tanner, N. E. (1973),
Conference Address, in: *143th Annual Conference, Report of Discourses, April 1973* (119–125).
- Traub, V. (2016),
Thinking Sex with the Early Moderns, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Utah Department of Health (2017),
Utah Health Status Update: CDC Investigation Shows Youth Suicides in Utah Increasing, in: *Special Edition*, 4 (December), 1–3.
- Van den Akker, H., R. Van der Ploeg & P. Scheepers (2013),
Disapproval of Homosexuality: Comparative Research on Individual and National Determinants of Disapproval of Homosexuality in 20 European countries, in: *International Journal of Public Opinion Research* 25 (1), 64–86.
- Weeks, J. (2016),
What is Sexual History?, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- White, H. R. (2007),
Homosexuality, Gay Communities, and American Churches: A History of a Changing Religious Ethic, 1944–1977 (unpublished dissertation), Princeton University.
- Whitehead, A. L. (2010),
Sacred Rites and Civil Rights: Religion's Effect on Attitudes toward Same-Sex Unions and the Perceived Cause of Homosexuality, in: *Social Science Quarterly*, 91 (1), 63–79.
- Whitley, Jr. B. E. (2009),
Religiosity and Attitudes toward Lesbians and Gay Men: A Meta-analysis, in: *International Journal for the Psychology of Religion*, 19 (1) 21–38.
- Whitley, Jr. B. E. & M. E. Kite (2006),
The Psychology of Prejudice and Discrimination, Belmont, CA: Wadsworth.

Whitley, Jr. B. E. & S. E. Lee (2000),

The Relationship of Authoritarianism and Related Constructs to Attitudes Toward Homosexuality, in: *Journal of Applied Social Psychology*, 30 (1), 144–170.

Wiesner-Hanks, M. (2014),

Christianity and Sexuality in the Early Modern World: Regulating Desire, Reforming Practice, London: Routledge.

Williams, D. K. (2013),

Sex and the Evangelicals: Gender Issues, the Sexual Revolution, and Abortion in the 1960s, in: Schäfer, A. R. (ed.), *American Evangelicals and the 1960s*, Madison: University of Wisconsin Press, 97–120.

Youn, M. (2013),

Proposition 8 and the Mormon Church: A Case Study in Donor Disclosure, in: *George Washington Law Review*, 81, 2108–2154.

Zeikowitz, R. E. (2016),

Homoeroticism and Chivalry: Discourses of Male Same-sex Desire in the 14th Century, Berlin: Springer.

‘Begin met moed onder Gods zegen’

Strategieën van verzuiling bij de paters-Norbertijnen 1890-1940

Erik Sengers*

Summary

The pillarization of Dutch society is a much-studied phenomenon. Generally, four theories explain the rise of this societal constellation: emancipation of religious minorities, protection of religious minorities, modernization and mobilization, and pacification of minorities' interests. This paper evaluates these four theories with the case of the social activists of Berne Abbey. This abbey is part of the Norbertine order and between 1890 and 1940, it hosted four priests who were deeply engaged in the social question, particularly concerning farmers, small entrepreneurs and employers. They founded and organized catholic professional organizations and cooperations for members, and ultimately contributed to catholic corporative society in the Netherlands. The conclusion is that before 1906-1916 – when bishops ordered exclusively catholic organizations – emancipation thesis is valid, but after that period the protection thesis. Also: for members modernization thesis can explain the case, but for leaders in the movement, social pacification was an important motivation. The pillar was not a monolith, and originated in reaction to external and internal tensions.

Gestold verzuilingsproces

Wie de archieven van de Rooms Katholieke kerk in Nederland bezoekt, staat verbaasd over de enorme hoeveelheid aan maatschappelijke organisaties die verbonden waren met dit kerkelijk instituut. Vanaf het tweede decennium van de twintigste eeuw tot in de jaren vijftig deden onnoemelijke aantallen verenigingen, stichtingen, broederschappen en coöperaties van katholieken aan de bisschoppen een aanvraag om erkend te worden door het hoogwaardig episcopaat. Ook moesten de bisschoppen ruzies en onduidelijkheden tussen de organisaties beslechten en de katholieke identiteit ervan bewaken.

* Erik Sengers is postdoc aan de Tilburg School of Catholic Theology (Een monografie, getiteld *Paters van de sociale actie: De Abdij van Berne en de sociale kwestie 1895-1940* verschijnt in het najaar van 2019 bij Uitgeverij Berne Media).

Wie de uitpuilende archiefdozen van de vergaderingen van de bisschoppenconferentie bekijkt, ziet de verzuiling ontstaan: een dicht netwerk van maatschappelijke, confessioneel bepaalde organisaties dat geleidelijk aan het hele sociale leven van katholieken ging bepalen. En wie die archieven doorneemt, ziet meteen nog wat anders, namelijk dat dit nooit goed kon gaan op lange termijn. Het moet onmogelijk geweest zijn voor de bisschoppen om dit netwerk te coördineren en bij elkaar te houden, zeker niet met al die centrifugale krachten die al die organisaties – belust op zelfstandigheid – opriepen. De ontzuiling was als het ware al voorgeprogrammeerd.

Over de verzuiling zijn al veel deelstudies verschenen die deze uitbouw beschrijven. Sommige hebben een lokale of regionale focus, waarin getoond wordt hoe de wisselwerking tussen geestelijkheid, politieke en sociale elites, en de betrokken doelgroepen plaatsvond (bijvoorbeeld arbeiders: Perry 1983). Andere studies richten zich op de totstandkoming en het functioneren van landelijke organisaties voor bepaalde doelgroepen (arbeiders – Van Meeuwen 1998, werkgevers – Linssen 1978, boeren – Smits 1996). Ook zijn er studies die zich bezig houden met de dwarsverbanden tussen kerk, wetenschap en maatschappelijke organisaties (Simons & Winkeler 1987). Tenslotte zijn er studies verschenen, die hieronder besproken worden, die de meer theoretische aspecten en de gevolgen voor samenleving en politiek behandelen. Deze studies bieden krachtige kaders, waarbinnen de geschiedschrijving van de kerkelijke en religieuze organisaties plaatsvindt. Maar het probleem is dat de werkelijkheid vaak niet zo eenduidig in dergelijke theoretische schema's te beschrijven is. In dit artikel worden daarom aan de hand van een casus, de sociale voormannen van de abdij van Berne in de periode 1890-1940, de vier belangrijkste verzuilingsthesises afgewogen. De vraag is welke van de vier verzuilingsthesises het optreden van de sociale voormannen van de abdij van Berne in de periode 1890-1940 het beste kan verklaren.

De sociale voormannen van de abdij van Berne, in het Brabantse Heeswijk, vormen een interessante casus. De gemeenschap behoort tot de orde van de Norbertijnen, een gemeenschap die is gesticht door Norbertus van Xanten (1075-1134). Strikt genomen zijn het daarmee *koorheren* en is de benaming 'pater' een volkse aanduiding, die echter in dit artikel ook wordt gehanteerd. Na de Reformatie raakte de gemeenschap, die eerst in het Brabantse Berne aan de Maas was gevestigd, verstrooid en pas in 1857 kon de gemeenschap zich permanent vestigen op een van hun bezittingen in het Brabantse Heeswijk, oostelijk van Den Bosch. Daar is de huidige abdij, de enige van de Norbertijnen in Nederland, in de daaropvolgende decennia uitgebouwd (Van Stratum 2007, 9-36). De werkvelden van de Norbertijnen zijn traditioneel liturgie,

parochiezielzorg, educatie en vorming, en prediking. Maar in de eerste helft van de twintigste eeuw waren er vier mannen die niet alleen in Brabant maar ook nationaal en internationaal leidend waren in de katholieke sociale beweging en zich actief met de uitbreiding van dat netwerk bezighielden. Dat zij dat deden was overigens, gezien de traditionele werkvelden, voor de abten en medebroeders niet vanzelfsprekend.

Gerlacus van den Elsen was een dominante stem in de katholieke boerenbeweging. Joseph Nouwens en Julius van Beurden gelden als de inspirator respectievelijk organisator van de katholieke middenstandsbeweging. En Pius van Aken (dit artikel hanteert de kloosternamen die ze kregen bij hun intrede) werd de voorman van de katholieke werkgevers in Nederland. De laatste leverde tevens een belangrijke bijdrage aan het verzuilde katholieke Nederland, want hij werd voorzitter van het overlegorgaan van werkgevers, werknemers, arbeiders en middenstanders dat gold als de realisatie van het katholieke ordeningsdenken in eigen kring. De vier traden apart op, in verschillende sociale domeinen, maar beïnvloedden elkaar ook door eenzelfde opleiding en vorming, door onderlinge afstemming en organisatorische dwarsverbanden. Daardoor is er ondanks alle verscheidenheid een hoge mate van uniformiteit in hun visie en maatschappelijk handelen. De casus is verder interessant omdat de reguliere geestelijkheid over het algemeen iets onafhankelijker is van het kerkelijk (bisschoppelijk) beleid dan de diocesane geestelijkheid, waarmee zich de subvraag stelt of deze paters ook een meer onafhankelijke koers voeren in de verzuilingspolitiek.

Het artikel is als volgt opgebouwd. In de eerste paragraaf worden de vier verzuilingstheorieën gepresenteerd. De sociale kwestie, als reactie waarop zich de zuilstructuren ontwikkelden en die ook voor de sociale voormannen van belang was, krijgt minder aandacht omdat de problematiek zo omvattend en divers is dat het hier te veel ruimte zou vragen. Wel wordt, gezien de theoretische focus van dit artikel, gekeken naar de recente discussie over het begrip 'verzuiling' door Peter van Dam. In de tweede paragraaf komt het empirisch materiaal aan de orde. Allereerst wordt aan de hand van de kerkelijk-politieke richting van de sociale organisaties een aantal thema's bepaald die gebruikt worden om de insteek van de Bernse paters in de opbouw van de zuil te beschrijven. Deze thema's zijn: de motieven die er waren voor het oprichten van de sociale organisaties, de keuze voor de vorm van de associatie, de keuze voor de mate van katholiciteit van de organisaties, en de rol die de voormannen innamen in de organisaties. Vervolgens worden de activiteiten van de paters per persoon voorgesteld. Daarvoor wordt gebruik gemaakt van secundaire literatuur, maar soms – bijvoorbeeld in afwezigheid daarvan –

van primaire literatuur en archiefmateriaal. Na een korte biografische schets wordt telkens gekeken welke accenten ze gezet hebben in relatie tot de onderscheiden thema's. In de laatste paragraaf worden conclusies getrokken.

Sociale kwestie en verzuiling

Het optreden van de sociale voormannen van Berne is niet los te zien van het ontstaan van de sociale kwestie in Nederland en de typisch Nederlandse antwoorden die daarop gegeven werden. De sociale kwestie is, algemeen gezegd, het geheel van maatschappelijke problemen die vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw ontstonden toen door de modernisering van de economie (met name industrialisatie) sociale verhoudingen gingen verschuiven en daardoor bepaalde groepen in een kwetsbare positie terecht kwamen: arbeiders die in een afhankelijke loonverhouding tot werkgevers stonden, de slechte woonsituatie in de uitdijende steden, de arbeidsomstandigheden in de fabrieken, de armoede die ontstond bij ongevallen en ouderdom, de inzet van kinderen en vrouwen in het arbeidsproces. Omdat de sociale kwestie zoveel facetten had, werden er in de loop der tijd problemen aan toegevoegd die paradoxaal genoeg deel konden worden van de oplossing: de schoolkwestie hield de jeugd uit de fabrieken en zorgde voor hoger opgeleid personeel, de zedelijkheidskwestie bracht duidelijkheid over normen en waarden in het sociale verkeer, de kiesrecht kwestie zorgde ervoor dat minderheden een stem kregen in het politieke besluitvormingsproces, en de vrouwenkwestie gaf antwoorden op de nieuwe rol van vrouwen en gezinnen in de industriële samenleving. Typisch voor Nederland is dat deze antwoorden voornamelijk ontwikkeld werden door levensbeschouwelijke groeperingen die daarin steeds nauwer gingen samenwerken met de staat (Sengers & Noordegraaf 2013). De verzuiling was het resultaat. Van Zanden en Van Riel (2000, 317-319), die de relatie tussen sociale kwestie en verzuiling overtuigend beschrijven, geven vier verklaringen voor de opkomst van deze vorm van sociale organisatie en mobilisatie zoals die Nederland tussen 1870 en 1960 kenmerkte: de protectiethese, de emancipatiethese, de moderniseringstheorie en de pacificatiethese.

Verzuiling: verklaringen

De protectiethese wordt wat de katholieken betreft over het algemeen verbonden met het werk van Righart (1986). De protectiethese stelt dat de verzuiling is opgekomen om minderheden te beschermen tegen de, als kwalijk beoordeelde, gevolgen van de modernisering van de samenleving. De moderne

samenleving hield immers in dat een neutrale publieke ruimte ontstond waardoor subculturen meer met elkaar in contact kwamen; het werd zo gemakkelijker om in contact te komen met ideeën van andersdenkenden (door kranten en later radio), en vertier zoals film en sport waardoor traditionele waarden en normen aangetast werden. Door hogere opleiding werden traditionele autoriteiten bevestigd en veranderden de verhoudingen tussen mannen en vrouwen en ouders en kinderen. Verzuiling wordt in de ogen van Righart ingezet om de leden van een groep te beschermen tegen dit soort invloeden uit de buitenwereld die de identiteit van de groep bedreigen. Dat werd voor de katholieken versterkt door de antimodernistische opstelling van de kerkleiding: de moderne samenleving werd gezien als een bedreiging van de perfecte samenleving die de kerk beweerde te zijn en dat beeld werd ingezet als bastion tegen de veranderingen die die moderne samenleving met zich meebracht. Door exclusieve organisaties te vormen en de katholieken daarin onder te brengen werd de kerk onafhankelijk van die moderne samenleving en kon ze erin overleven.

De emancipatiethese is een oude en geliefde verklaring voor de opkomst van de katholieke zuilorganisaties. Al in 1948 schreef Versluis vanuit dit perspectief maar het bekendst is de visie van Thurlings (1971). De verzuiling wordt in deze visie gezien als een gevolg van de pogingen van een minderheid om – met behoud van eigen identiteit – te worden erkend als een volwaardige partner in de bredere samenleving. Eigen organisaties (scholen, kranten, sociale organisaties, zorginstellingen) spelen hierin een cruciale rol, omdat daarin kan worden getoond dat men wel degelijk in staat is om functies in de samenleving over te nemen. Verder bieden deze organisaties de mogelijkheid om in de vertrouwde omgeving van de subcultuur aan de leden daarvan de vaardigheden en verwachtingen van de moderne samenleving aan te leren. Voor de katholieken is dit een herkenbaar schema, dat zowel Thurlings als Versluis ook presenteren: na de Reformatie waren de katholieken een onderdrukte minderheid, in de tijd tot het herstel van de hiërarchie in 1853 was er sprake van een juridische gelijkstelling, na 1860 kwam de sociale, politieke en culturele emancipatie tot volwaardige Nederlandse burgers en leden van de samenleving. Thurlings (en ook Laeyendecker 1980) besteedt eveneens aandacht aan de ontzuiling als gevolg van het wegvallen van de ideologische basis door het voltooiën van de emancipatie.

De derde these van verzuiling, modernisering, wordt met name vertegenwoordigd door Hellemans (1990). Deze these wijst op het verband van verzuiling met economische modernisering en uniformering in de samenleving. Hellemans wijst erop dat katholieken juist door zich actief te bemoeien met

de sociale kwestie eigen antwoorden gingen formuleren op de maatschappelijke problemen – in concurrentie en confrontatie met protestantse, socialistische en liberale antwoorden – en zo tot een dekkend en samenhangend netwerk van maatschappelijke organisaties kwamen. Deze organisaties konden als mobiliserende kracht voor het katholieke volksdeel worden ingezet om politieke, sociale, en culturele belangen te behartigen, wat bij succes de mobiliserende kracht ervan verder verhoogde. Hellemans wijst erop dat dit geenszins een conservatieve of verdedigende strategie was: juist in dat mobiliseren werden uitermate moderne technieken ingezet die leidden tot een modernisering van het katholicisme, ook in de kerkelijke kern ervan. Het katholicisme verschijnt zo als een sociale beweging die antwoorden formuleert op de vragen van zijn tijd en zo de eigen achterban mobiliseert tot deelname aan en participatie in de moderne verhoudingen in de samenleving.

De pacificatiethese tenslotte wordt verdedigd door Lijphart (1968), die overigens geen aparte these voor het katholicisme opstelt. Deze meer politico-logische these geeft een verklaring voor het gegeven dat een door verzuilde subculturen sterk verdeelde samenleving toch niet uit elkaar valt. Dat komt volgens hem doordat de elites van de zuilen met elkaar overleggen om de tegenstellingen te overbruggen en de maatschappelijke tegenstellingen af te zwakken. Op deze manier worden ook de belangen van de minderheden gewogen en in het besluitvormingsproces meegenomen. Typisch voor pacificatie is ook de decentralisatie van de besluitvorming, waardoor niet alle conflicten in alle hevigheid terugkomen op het nationale politieke niveau maar worden overgelaten aan het maatschappelijk overleg of zelfs aan de organisaties in de zuilen worden gedelegeerd. Van Zanden en Van Riel vinden deze these het beste passen bij hun beschrijving van de economische geschiedenis en de oplossing van de sociale kwestie, omdat hiermee verklaard wordt hoe in de, wat zij noemen, 'neocorporatieve staat', de door hen gesignaleerde tegenstellingen werden overbrugd en waarom die staat in de economische verhoudingen ging ingrijpen.

Discussie verzuilingsbegrip

Enige tijd geleden is er kritiek gekomen op het begrip 'verzuiling', en wel door de historicus Van Dam (2011, 9-22). Deze term, zo zijn stelling, laat te weinig ruimte voor de historische nuances en spanningen in de zuil en van de zuil met de samenleving. Het begrip is gebruikt, zo laat hij zien, om Nederland af te zonderen van het buitenland (de verzuiling wordt dan gezien als iets typisch Nederlands), en het heden van het verleden (zo ging het vroeger, maar zo gaat het nu niet meer). De krachtige beeldspraak van een 'zuil' suggereert verder

dat Nederland in de periode van de verzuiling een statische samenleving was, terwijl er ook in die periode een constante maatschappelijke verandering was. Hij zoekt naar een begrip dat ruimer is en daardoor minder rigide onderscheidingen aanbrengt tussen Nederland en andere landen, en tussen heden en verleden. Hij kiest dan voor de omschrijving 'zware gemeenschappen' (versus 'lichte gemeenschappen'). Zware gemeenschappen zijn gemeenschappen met sterke sociale verplichtingen (normen en waarden) en kennen een sterke integratie door exclusieve organisaties. Als de geschiedenis bekeken wordt vanuit de schaal zware-lichte gemeenschappen kan er veel beter zicht komen op processen van verzuiling en ontzuiling, op de interne spanningen in dat proces, op de manier van organiseren, de rol van levensbeschouwelijke actoren daarin, de relatie met de politiek, en kan er beter gekeken worden naar gemeenschappen die maar moeilijk als een zuil kunnen worden gezien, zoals de liberalen en socialisten.

Het enigszins polemisch getoonzette boek van Van Dam geeft een wat eenzijdig beeld van de literatuur over verzuiling. Zo is er wel degelijk aandacht voor structuren van verzuiling in andere landen, bijvoorbeeld bij Righart (1986) en Hellemans (1990). Ook is er in onderzoek aandacht geweest voor de spanningen in de zuil, bijvoorbeeld in het werk van Luykx (2000). Verder dreigt de hele discussie in een soort semantische loopgraaf te eindigen: is de definitie van 'zware gemeenschap' niet hetzelfde als een omschrijving van wat sociologen 'zuil' noemen? Aan de andere kant heeft hij ook een aantal terechte kritiekpunten. Zo klopt zijn bezwaar dat 'zuil' een historiserend begrip is dat in de toenmalige tijd niet gebruikt werd. Ook klopt het dat door dit begrip de wisselwerking tussen de levensbeschouwelijke (politieke en ideologische) groepen nauwelijks in beeld komt; in de geschiedschrijving is vaak alleen aandacht voor de eigen organisaties. Verder is het waar dat er steeds moeite gedaan moest worden door de elites om de verschillende deelgroepen binnen de zuil te houden, soms ook om individuen binnen de organisatorische netwerken te houden. In die zin is er een constant proces van ontzuiling dat door constante processen van verzuiling moest worden tegengegaan. Ook laat de hierboven geschetste discussie over de sociale kwestie zien dat 'verzuiling' een langzaam groeiend antwoord was op de maatschappelijke vragen in constante onderhandeling met de staat. Om deze punten op te vangen kan het begrip 'zware gemeenschappen' worden ingezet, maar de vraag is of door een genuanceerder gebruik van het woord 'zuil' niet hetzelfde resultaat bereikt kan worden.

Samenvattend kunnen we zeggen dat de verschillende verklaringen enigszins in elkaar overlopen en niet altijd even goed te operationaliseren of van elkaar te onderscheiden zijn. Voor de vraagstelling van dit artikel wordt het volgende vastgehouden. Als in het empirisch materiaal de intenties en activiteiten gericht zijn op afzondering van de samenleving en exclusieve organisaties, dan moet de protectiethese geaccepteerd worden. Als intenties en activiteiten gericht zijn op het streven om als volwaardige burgers, met eigenheid, erkend te worden, ondersteunt het materiaal de emancipatiethese. Als intenties en activiteiten gericht zijn op het oplossen van maatschappelijke problemen, en die moderne oplossingen ingezet worden ter mobilisatie en bredere participatie, dan is de moderniseringstheorie een goede verklaring. Tenslotte: als intenties en activiteiten worden gebruikt om sociale spanningen en maatschappelijke tegenstellingen in overleg met anderen te overbruggen spreekt het materiaal voor de pacificatiethese. Dit artikel blijft verder het woord 'zuil' gebruiken, omdat dit in de sociale wetenschappen een gebruikelijke term is. Wel zal bij de studie van de sociale voormannen van Berne ook aandacht gegeven moeten worden aan de discontinuïteiten en spanningen in hun optreden in relatie tot andere organisaties en initiatieven, met name die in het katholieke netwerk (vergelijk Duffhues 1992, 193-197).

Sociale actie

Kerkelijke politiek

De activiteiten van de sociale voormannen van Berne kunnen niet los worden gezien van de uitgangspunten die ten grondslag lagen aan de uitbouw van het katholieke netwerk zoals die door bijvoorbeeld bisschoppen, maar ook door andere sociale activisten werden verkondigd, uitgedragen en vormgegeven in concrete sociale initiatieven. Die uitgangspunten werden bepaald door de pauselijke zendbrief *Rerum novarum* – 'over de nieuwe dingen' (1891). In deze verklaring uitte Paus Leo XIII zich over de sociale problemen van zijn tijd. Een van de uitspraken die hij daarin deed, was dat de arbeiders het natuurlijke recht hadden zich te verenigen. Maar omdat hij er niet erg specifiek over was, werden in de eerste twee decennia van de twintigste eeuw enkele felle, principiële debatten gevoerd over het omzetten van de richtlijnen uit *Rerum novarum* in de Nederlandse context. Deze debatten en de uitkomsten ervan hadden ook gevolgen voor de sociale acties, voor de inzet om de problemen op te lossen die de sociale kwestie oproep, van de ordes en congregaties, waaronder die van de witheren van Berne. De discussies gingen over de juiste

organisatie van de arbeiders in het licht van de nagestreefde sociale orde, en de rol en betekenis van de kerk daarin. De richtingen 'Leiden' en 'Limburg' (met Utrecht) stonden bijna onverzoenbaar tegenover elkaar, en de bisschoppen moesten daarin beslissingen nemen (Sengers 2016, 106-120).

De eerste discussie was of standsorganisaties of vakorganisaties het beste waren voor de organisatie van de arbeiders. Limburg en Utrecht pleitten voor vakorganisaties: arbeiders in een bepaald beroep moesten zich aansluiten voor zaken betreffende het beroep. Daarnaast zouden er standsorganisaties zijn waar meer godsdienstige, culturele, zedelijke aspecten betreffende het leven en werk van de arbeider behartigd werden. Leiden pleitte voor standsorganisaties, die zij overigens zagen als een vereniging van diverse vakorganisaties. Omdat de economie volgens de Leidenaren ook een zedelijk aspect had, maakten zij geen onderscheid tussen stand en vak, maar de Limburgers meenden dat bepaald moest worden wat de verhouding was tussen de twee. Zij vonden dat de standsorganisaties boven de vakorganisaties stonden en dus diocesaan georganiseerd moesten worden, wat de Leidenaren wederom een beperking vonden voor de ontwikkeling van de vakbeweging tot een nationale beweging. Omdat de Limburgers vak en stand gescheiden hielden, waren ze voorstander van interconfessionele vakbewegingen en confessionele standsorganisaties. Omdat in Leiden stand en vak door elkaar liepen, pleitten zij voor zuiver katholieke organisaties. Ook pleitten de Leidenaren voor priesters als geestelijk adviseur bij de vakbeweging, terwijl de Limburgers die alleen bij de standsorganisatie wilden hebben.

In deze meningsverschillen neigden de bisschoppen naar diocesane en confessioneel-katholieke organisaties. In 1906-1907 verboden ze katholieken lid te blijven van de interconfessionele vakbond *Unitas* in Twente. In 1916 besloten ze een onderscheid te maken tussen stands- en vakorganisatie, de standsorganisatie boven de vakorganisatie te plaatsen, en ook dat mensen in de vakorganisatie verplicht lid moesten zijn van een standsorganisatie. Alle organisaties kregen een geestelijk adviseur. Deze structuur zou vier decennia lang bepalend zijn voor de katholieke sociale beweging in Nederland. Voor de beschrijving van de activiteiten van de vier sociale werkers van Berne betekent dit debat over stands- en vakorganisaties dat gekeken wordt naar wat de motieven waren voor de oprichting van de sociale organisaties, welke keuzes in het debat confessioneel-interconfessioneel gemaakt werden, welke keuzes in het debat stand-vak gemaakt werden, en welke rol de sociale werkers innamen in de organisaties waarbij ze betrokken waren.

Boeren

Godefridus van den Elsen (of Elzen zoals op zijn doopbewijs staat) werd geboren als zoon van een boer in Gemert op 13 april 1853. Hij bezocht de Latijnse school in Gemert, een overblijfsel uit de tijd dat de Duitse Orde deze heerlijkheid bestuurde (tot 1794). Op 10 november 1869 trad hij in in de abdij van Berne en ontving de kloosternaam Gerlacus. In de abdij werd hij gevormd in de filosofie en theologie en werd priester gewijd op 24 juni 1876. Van 1878 tot 1880 was Van den Elsen kapelaan in de parochie Berlicum, een dorp in de buurt van de abdij. Daarna keerde hij terug naar de abdij en doceerde aan de interne opleiding bijbelstudie en kerkgeschiedenis, en in dat laatste zou hij zich aanvankelijk bekwamen. Hij schreef over de geschiedenis van de Norbertijnen en van de abdij van Berne, en over de geschiedenis van Brabant. Hij schreef ook gedichten en theaterstukken, en werd gevraagd als lid van de Maatschappij der Letterkunde. In 1886 richtte hij het Norbertusgymnasium op in de gebouwen van de abdij, en was de rector tot 1902. Maar zijn levensopdracht was gewijd aan de boerenkwestie. Hij kreeg een hersenbloeding in 1920 en gaf daarna de meeste van zijn functies op. Hij overleed op 20 april 1925 (ABH 1001).

Het was juist de combinatie geschiedenis en literatuur die hem de ogen opende voor de problemen van de boeren. Toen Van den Elsen in 1892 de tweede uitgave redigeerde van zijn populaire preken die hij in Berlicum had gehouden, werd hij zich ervan bewust dat de positie van de boeren sinds de eerste uitgave achteruit was gegaan. Andere artikelen die hij daarover las, bevestigden zijn beeld. Ook *Rerum novarum* – hoewel de boeren hier niet expliciet in genoemd werden – had invloed op zijn denken omdat er werd gesproken over armoede en sociale harmonie. Het was hem, en hem niet alleen, duidelijk dat een boerenorganisatie nodig was, maar wie nam het voortouw? Van den Elsen schreef in 1896 verschillende artikeltjes over deze kwestie, maar de eerste christelijke boerenbond (Nederlandse Christelijke Boerenbond NBB) werd in Arnhem zonder hem opgericht in januari van dat jaar. Van den Elsen was wel aanwezig bij de oprichting van de Noordbrabantse Christelijke Boerenbond (NCB) in Den Bosch in augustus 1896. In deze interconfessionele organisatie kreeg hij al spoedig een invloedrijke positie, namelijk hoofdredacteur van het weekblad van deze vereniging. Ook was hij secretaris van de NBB tussen 1902 en 1917. Van den Elsen was iemand om rekening mee te houden en wie dat niet deed kreeg negatieve commentaren in het weekblad (Hollenberg 1956, 29-31, 56-66, 72-79).

Een belangrijke vraag was of de boerenorganisaties confessioneel of interconfessioneel moesten zijn. Zowel de NBB als de NCB waren interconfessioneel

van opzet naar het voorbeeld van de Duitse boerenbonden. Weliswaar werden beide organisaties gedomineerd door katholieken, maar de leiders deden hun best om het interconfessionele beleid te bewaren. Van den Elsen pakte het pragmatisch aan: in Brabant zijn de meeste boeren katholiek en zo lang de organisatie was gebaseerd op *Rerum novarum* zouden de paar protestantse boeren die lid waren deze 'informele identiteit' niet schaden. Het interconfessionele karakter was de reden waarom Van den Elsen aanvankelijk de positie als geestelijk adviseur van de NCB weigerde, want dit was een typisch katholieke functie. Maar toen de leden hem unaniem kozen en de bisschop hem succes wenste moest hij het adviseurschap wel accepteren in 1897. In de eerste jaren van de twintigste eeuw was deze interconfessionele opzet, door het beleid van de bisschoppen, steeds moeilijker vol te houden. Van den Elsen verdedigde altijd de organisatie van alle boeren om hun gezamenlijke problemen te bepleiten en op te lossen, maar moest uiteindelijk toegeven. Een oplossing in de kwestie ontstond toen, na 1913, de eerste protestante boerenorganisaties werden opgericht. De protestantse boeren konden nu lid worden van hun eigen verenigingen, en de NCB kon worden omgevormd tot een exclusief katholieke organisatie. Na de dood van Van den Elsen zou dat ook inderdaad gebeuren (Hollenberg 1956, 69-71, 205-212).

Van den Elsen promootte zijn organisatie en haar ontwikkeling waar hij maar kon. Geestelijken die het gedachtegoed van de NCB uitdroegen in cursussen, opgeschreven door Van den Elsen, ontvingen subsidies van de NCB. Hij zocht meerdere keren de confrontatie met de door de overheid gecontroleerde Provinciale Maatschappij van Landbouw, die volgens hem de belangen van de grote boeren en de protestantse elites bevorderden. Van den Elsen was van mening dat zijn NCB de enige vertegenwoordiger van de boeren was en daarom provinciale subsidies moest ontvangen. Hij was ervan overtuigd dat alleen samenwerking van alle boeren hun positie kon verbeteren. Met deze gedachte richtte hij een veelvoud aan coöperatieve organisaties op, waarvan de coöperatieve Boerenleenbank de bekendste is. Het grootste probleem voor de boeren was immers het gebrek aan financiële middelen, nodig om gebouwen te verbeteren, machines aan te schaffen, hun gronden uit te breiden en nieuwe technieken toe te passen zodat ze de productie konden verbeteren. Van den Elsen nam het idee van F.W. Raiffeisen over, die in Duitsland experimenteerde met lokale coöperatieve banken die door vrijwilligers uit de boerengemeenschap geleid werden. De banken zouden, volgens Raiffeisen en Van den Elsen, de lokale gemeenschap in één grote christelijke familie omvormen doordat de boeren naar elkaar omkeken en elkaar zouden helpen hun sociale, religieuze en professionele bestaan te verbeteren. Spoedig na het

begin in 1897 verspreidden de banken zich in Zuid-Nederland en ook in het noorden – dankzij de persoonlijke inspanningen van de Boerenpater. Het netwerk van de NCB breidde zich daarna uit met een flink aantal andere coöperatieve organisaties voor haar leden, zoals een hypotheekbank, verzekeringen voor vee en tegen vuur en storm, zuivelcoöperaties et cetera (Rommes 2014).

Middenstand

Johannes Petrus Nouwens werd op 2 januari 1875 in Klundert geboren. Zijn vader was koperslager en overleed in 1877. Zijn moeder deed daarop de zaak van de hand en opende een café in het familiehuis. De voogd van Johannes stuurde hem eerst naar het Jezuiëteninternaat in Turnhout. Maar de alumni van deze school werden missionaris, en dat was mogelijk problematisch voor weduwe Nouwens. Daarop werd hij naar het Norbertusgymnasium in Heeswijk gestuurd om zijn school af te maken. Hij was een van de beste van zijn jaargang en trad in in de abdij in 1893, en ontving de naam Josephus. In 1897 werd hij naar Rome gestuurd voor verdere studies, werd in 1899 priester gewijd en promoveerde aan de Gregoriana in 1901. Nadat hij terug was in de abdij doceerde hij filosofie aan de opleiding. Nouwens wordt herinnerd als de oprichter van de katholieke middenstandsbeweging, waar hij veel van zijn intellectuele en fysieke krachten aan wijdde. Hij klaagde vaak over zijn zwakke gezondheid, maar desondanks werd hij in 1910 benoemd als contactpersoon van de orde in Rome. Tijdens de Eerste Wereldoorlog was hij in ballingschap in Zwitserland, waar hij in (zuster)klooster Sion woonde. Maar terug in Rome werd hij op onduidelijke gronden beschuldigd van contacten met de Bolsjewistische regering en werd, nadat hij de aanwijzingen van zijn oversten weigerde op te volgen, uit het priesterambt en de orde gezet in 1922. Met zijn vriendin Marie-Anne van Hoytema vestigde hij zich in Merano waar hij op 20 januari 1968 stierf (ABH 1201-1204; Poels & Sengers 2018).

Rond 1900 zorgden veranderingen in de economie voor een modern productiesysteem en werden nieuwe verkoopkanalen geopend (warenhuizen), wat de positie van de middenstanders aantastte. Nouwens had vanwege zijn afkomst affiniteit met deze groep en bediscussieerde de problemen met zijn leermeesters in Rome – in het licht van *Rerum novarum*. Terug in Heeswijk bestudeerde Nouwens de eerste initiatieven ten behoeve van het middenstandsprobleem, evenals de verslagen van de eerste internationale organisaties, en hij begon zelf het een en ander te publiceren. Omdat de middenstanders werden uitgesloten van de boerencoöperaties, stimuleerde Van den Elsen Nouwens om zelf een beweging op te richten. Op 9 december 1901 werd er op de abdij een informele ontmoeting georganiseerd. Op 24 december ging

Nouwens op bezoek bij de bisschop van Den Bosch die hem aanmoedigde in zijn bisdom te beginnen – ‘Begin met moed onder Gods zegen’, zei hij. Op 8 januari 1902 was er een eerste vergadering over de statuten van de nieuwe organisatie, en op 6 februari kon de Hanze worden opgericht. Nouwens werd geestelijk adviseur. In oktober van hetzelfde jaar startte de *Hanzebode*, waarvan Nouwens de hoofdredacteur werd (Van den Eerenbeemt 1964).

Aanvankelijk waren de provinciale Hanzeverenigingen lid in de neutrale Middenstandsbond. Maar voor Nouwens was de katholieke identiteit van de Hanze belangrijk. Geïnspireerd door *Rerum novarum* (dat ook voor de middenstand geen aandacht had) beschreef hij de middenstand als de verbindende laag tussen arbeiders en werkgevers, wat belangrijk was voor de stabiliteit van kerk en samenleving. Hij argumenteerde met het pauselijk schrijven dat de middenstanders zich moesten verenigen: organisatie is een natuurlijk proces dat noodzakelijk is om de belangen van de groep te behartigen. Hij verdedigde de rol van de priester als geestelijk adviseur; deze functie was voor hem de uitdrukking van de zorg van de priester voor het volk van God. Zolang de middenstandsbond neutraal bleef kon de Hanze lid blijven. Maar onder Nouwens’ opvolger, Van Beurden, besprak de Bond een politieke kwestie die gevoelig lag in de katholieke Kamerfractie. Omdat dit een breuk met de neutraliteit betekende was dat aanleiding voor de katholieken om hun eigen, nationale Hanzeorganisatie te beginnen in december 1915 (Van den Dungen 1937, 15-22, 33-41).

Net als bij de boeren werden coöperaties gezien als de oplossing voor de problemen van de middenstand. Nouwens begon slechts één coöperatie, de Hanzebank. Door verschillende oorzaken, waaronder ouderwetse manieren van klantenbinding (kopen op de pof), hadden middenstanders niet genoeg geld om in hun zaak te investeren. En omdat de meeste grote banken gevestigd waren in Holland en investeerden in de nieuwe, grootschalige productiebedrijven, waren de middenstanders en zeker die in de provincie in het nadeel. Nouwens kopieerde het initiatief van Van den Elsen en startte een coöperatieve bank volgens het model van Schulze en Delitzsch, dat meer geschikt was voor de behoeften van middenstanders. Na ampele discussie startte de bank in 1904 met het doel krediet te verstrekken aan leden van de Hanzeorganisatie, concreet aan katholieke middenstanders. Die waren echter sceptisch over de nieuwe bank en Nouwens schreef een brochure waarin hij zijn stichting aanpreef, daarna werden de lidmaatschapseisen (alleen leden konden lenen), verlaagd – zo konden bijvoorbeeld protestantse middenstanders ook lid worden en er hoefde minder geld ingelegd te worden. In de jaren 1910 raakte de bank onder de middenstanders geaccepteerd, maar door

mismanagement, het verwaarlozen van de statuten en de bankencrisis na de Eerste Wereldoorlog ging de bank failliet in 1923 (Van den Eerenbeemt 1967).

Na het vertrek van Nouwens trad Josephus Stephanus van Beurden in diens rol in de katholieke middenstand. Van Beurden werd op 26 december 1878 in Kaatsheuvel geboren. Zijn vader was schoenmaker. Omdat Jos naar de Norbertijnse missiegebieden in Zuid Amerika wilde, ging hij naar het Norbertusgymnasium in Heeswijk. In 1898 trad hij in bij de Norbertijnen en ontving de kloosternaam Julius. De abt herkende de talenten van de novice en stuurde hem naar de Gregoriana in Rome voor verdere studies. Daar kwam hij onder de indruk van de neothomistische filosofie en hij promoveerde als filosoof 1904. In hetzelfde jaar werd hij tot priester gewijd in Den Bosch. Terug in de abdij werd hij docent filosofie en kerkrecht aan de abdij-interne opleiding, maar hij zou geen filosoof worden. Nadat Nouwens in 1910 naar Rome werd geroepen, werd Van Beurden aangesteld als zijn opvolger in de katholieke middenstandsbeweging. De initiatieven die Nouwens was begonnen, zette hij voort en bouwde ze uit. Ten eerste promoveerde en organiseerde hij de ondernemerscursussen. Dit legde de basis voor wat nu de grootste katholieke onderwijskoepel in Brabant is (Ons Middelbaar Onderwijs (OMO)) en in een latere fase voor wat nu de Universiteit Tilburg is, die begon als katholieke handelshogeschool. Ten tweede werd Van Beurden een belangrijk adviseur voor vragen betreffende de middenstand: in de katholieke-sociale beweging, als redacteur van vakbladen, en als lid van staatscommissies en adviesraden. Ook begon hij de vereniging van jonge middenstanders. Hij stierf op 16 september 1945 (Van Stratum 2007, 202-203).

Omdat Van Beurden zijn archief heeft verbrand kunnen we zijn activiteiten moeilijk traceren, maar zijn beginselprogramma voor de middenstand verdient in het kader van de vraagstelling de aandacht. Na de hierboven beschreven breuk van de katholieke middenstanders met de neutrale middenstandsbond, schreef Van Beurden het principieel-katholieke beginselprogramma. In dit programma maakte hij een onderscheid tussen een religieus-zedelijk en sociaal-economisch programma voor de middenstand. Het religieus-zedelijke programma was voor hem het belangrijkste, omdat de oorzaak van de sociale kwestie voor hem lag in de ontkenning van en aanval op de zedelijke principes van economie, staat en maatschappij. Daarom, zo meende hij, moeten de kerkleiders de sociale actie van katholieken leiding geven en de katholieke principes in het economisch leven ontwikkelen en realiseren. Samenwerking met niet-katholieken achtte Van Beurden mogelijk, maar exclusief-katholieke organisaties vond hij beter, zodat de liberale gedachten die ook onder katholieke middenstanders populair waren, aangepakt

konden worden. Het sociaal-economisch programma moest de liberale visie op de economie aanvullen, een visie die had geleid tot een maatschappelijke tweedeling waartussen de middenstanders ingeklemd raakten. Dat was (en overigens is) niet het katholieke beeld van een samenleving: daarin is een samenleving een vereniging van personen met het doel de natuurlijke rechten van elk persoon te beschermen en individuele tekortkomingen aan te vullen, dus gericht op samenwerking en wederzijdse hulp. Het economisch leven moest volgens Van Beurden dienstbaar zijn aan dit algemene doel (Van Beurden 1933).

Werkgevers

Lambertus Henricus van Aken werd geboren op 7 september 1876 in een boerenfamilie in Terheijden. Hij was de derde zoon van een gezin van negen kinderen, van wie enkele anderen ook priester of non werden. De familie pachtte de boerderij maar arm waren ze niet want ze waren opgenomen in het belastingregister. Lambertus bezocht het Norbertusgymnasium vanaf 1889 en trad in in 1894, waarbij hij de naam Pius ontving. Hij werd tot redacteur benoemd van de nieuwsbrief van de broederschap die verbonden was aan de abdij. Op 9 juni 1900 werd hij in de kathedraal van Den Bosch tot priester gewijd. Daarna werd hij leraar op het gymnasium en later op het seminarie van de abdij, waar hij sociologie doceerde. De twee decennia daarna werd hij de leider van de katholieke werkgevers, maar in 1923 keerde hij terug naar de abdij. Daar werd hij directeur van de broederschap en organisator van de missie-activiteiten van de abdij in Duitsland en India. In 1926 werd hij parochiepriester in Vlijmen. Op de achtergrond bleef hij betrokken bij de sociale actie, maar hij werd ziek in januari 1938. Op 22 februari 1938 stierf hij in Den Bosch (Verhulst-Bots 1979, 11-15).

Van Aken kwam in de sociale actie door zijn betrokkenheid bij de katholieke matigheidsbeweging en door enkele lezingen en artikelen die hij publiceerde over sociale vraagstukken in de periode 1902-1905. In 1906 ging Van den Elsen voor vakantie naar Amerika, hij moest uitrusten van zijn vele werk, en Van Aken verving hem in de boerenorganisaties. In 1907 was er een arbeidsconflict in de Brabantse sigarenindustrie. Grote aantallen arbeiders werden ontslagen, waarop de geestelijkheid zich solidair verklaarde met hen. Helemaal te reconstrueren is het niet, maar het is aan te nemen dat de sigarenwerkgevers inzagen dat ze de strijd niet konden winnen en dat ze daarom Van Aken vroegen hen te helpen. Hij werd hoofdredacteur van hun verenigingsblad, wat hij later veranderde in een algemeen werkgeversblad. Van Aken was van mening dat de sociale kwestie alleen opgelost kon worden

als ook de werkgevers hun verantwoordelijkheid namen, en hij informeerde ze in zijn blad over sociale vraagstukken. Na enige tijd raakte Van Aken ook betrokken bij andere werkgeversorganisaties. Zo werd hij geestelijk adviseur van de katholieke boekdrukkers en van de mandenmakers. De tijd was rijp om een katholieke werkgeversorganisatie op te richten, maar de werkgevers zelf twijfelden. Van Aken werd naar Rome gestuurd om de mening van de Paus te horen, maar die was ziek en daarom gaf hij Van Aken een schriftelijke zegen over zijn werk. Door de uitbraak van de Eerste Wereldoorlog nog wat vertraagd, werd de katholieke werkgeversorganisatie uiteindelijk opgericht op 2 september 1915 (Linssen 1978, 50-58).

De katholieke identiteit van de werkgeversorganisatie was niet vanzelfsprekend. De werkgevers hingen erg aan hun zakelijke contacten onafhankelijk van godsdienst of levensbeschouwing, en ze profiteerden van het liberale beleid bij de overheid en in hun eigen bedrijf. In 1913 bepaalden de bisschoppen dat de katholieke werkgevers in standsorganisaties verenigd moesten zijn. Daardoor werden de zedelijke en geestelijke aspecten van hun vereniging benadrukt, en werden de wereldse en vakmatige aspecten (hoe het bedrijf te leiden?) buiten de controle van de kerk en de geestelijk adviseur gehouden. Ook konden ze door deze beslissing lid blijven van de neutrale vakorganisaties en werden ze niet gedwongen de katholieke arbeiders als gelijke gesprekspartners te erkennen. Voor Van Aken was de katholieke basis van het lidmaatschap echter essentieel. De sociale kwestie ging voor hem niet alleen over wereldse vraagstukken, maar ook over de redding van de samenleving. Daarom hebben de kerkelijke autoriteiten, aldus Van Aken, het recht en de plicht om de sociale actie te leiden, Als de bisschoppen vragen dat katholieken zich verenigen in katholieke organisaties, dan moeten de gelovigen daarnaar luisteren. De katholieke werkgevers blijven achter in deze maatschappelijke strijd, zo argumenteerde hij verder, waardoor ze aan invloed verliezen in kerk en samenleving. Het is in hun eigenbelang dat ze zich organiseren en zo bijdragen aan de maatschappelijke vrede op de basis van katholieke principes. Van Aken werd door de aartsbisschop echter niet als geestelijk adviseur aangesteld, waarna hij per acclamatie als erevoorzitter werd benoemd (ABH 1101 en 1103).

Van Aken werd directeur en secretaris van menig katholieke sociale organisatie. Hij werd voorzitter van de katholieke landbouwwraad in 1920 en voorzitter van de katholieke pachtraad in 1921. Hij was ook de oprichter van de jonge katholieke werkgeversorganisatie, waarmee hij nieuwe generaties van werkgevers probeerde te interesseren voor de sociale actie. Maar zijn hoogtepunt, hoewel zeker niet zijn makkelijkste periode, was het voorzitterschap

van de Katholiek Sociale Actie (KSA) na de reorganisatie daarvan in 1920. Daardoor werden de landelijke bureaus van de verschillende sociale organisaties gecombineerd in één centraal bureau zodat hun acties beter op elkaar konden worden afgestemd. En om de KSA een financieel goede basis te geven moesten die bureaus eraan bijdragen. Maar Van Aken kon de traditie van onderling wantrouwen, concurrentie en ruzie in de katholieke sociale beweging niet veranderen en in 1926 werd de KSA opgeheven. Er waren daarna nog enkele andere pogingen om de verschillende katholieke sociale organisaties bij elkaar te brengen, met name de werkgevers, de middenstanders, boeren en arbeiders, maar Van Aken had zich ondertussen als parochiepriester teruggetrokken en was daar niet meer bij betrokken (Verhulst-Bots 1979, 108-112).

Motieven en verklaringen

De sociale paters van Berne deden volop mee aan de uitbouw van het katholieke subculturele milieu. Hun grootste bijdrage ligt op het terrein van de organisaties in het economisch domein. Ze stichtten en leidden sociale organisaties en verenigingen op katholieke grondslag. Ze deden moeite om katholieken lid te maken van deze organisaties en ze los te weken uit neutrale of interconfessionele organisaties. De paters van Berne zorgden voor de politieke vertaling van de behoeftes van de achterban naar andere domeinen van de katholieke sociale beweging en zorgden, alleen al door hun status als geestelijke, voor de legitimatie van deze organisaties in eigen kring en daarbuiten. Hierdoor droegen ze zonder meer bij aan wat de verzuiling is gaan heten. Maar hoe deden ze dat en hadden ze daarin een eigen rol? In deze conclusie wordt eerst gekeken naar wat de motieven waren voor de oprichting van de sociale organisaties, welke keuzes de paters maakten in het debat confessioneel-interconfessioneel, welke keuzes ze maakten in het debat stand-vak, en welke rol ze innamen in de organisaties waarbij ze betrokken waren. Aan de hand hiervan kan een antwoord gegeven worden op de hoofdvraag, welke van de vier verzuilingstheses van toepassing is op hun activiteiten. Ook zal kort worden ingegaan op de kritiek van Van Dam.

Het motief voor de sociale actie was bij middenstanders en boeren zonder meer het verbeteren van de situatie van deze doelgroepen, en in overstijgende zin bij alle vier de activisten het voorkomen van sociale spanningen, in het bijzonder de klassenstrijd. Van den Elsen, Nouwens en Van Beurden

waren persoonlijk betrokken bij de middenstand en boeren en kenden de problemen van nabij. Bij Van Aken is het besef dat ook de werkgevers bij de kwestie betrokken moesten worden om tot een goede oplossing ervan te komen. Organisatie was daarvoor nodig, zodat alle partijen (de organisatie van de arbeiders was al ver voortgeschreden) op gelijke voet konden spreken. De vraag in katholieke kring was welke vorm van organisatie het beste was. Hier liepen de belangen van de kerkelijke hiërarchie en van de doelgroepen uiteen, met de sociale activisten er tussenin. Opvallend is dat aanvankelijk de interconfessionele en zelfs neutrale samenwerking werd getolereerd of als strategisch belangrijk werd gezien. Naar het voorbeeld van Duitsland werden de boerenbonden interconfessioneel opgezet, Van den Elsen dacht zo de sterkste vuist te kunnen maken. Ook de middenstandsbonden waren aanvankelijk bij de neutrale bonden aangesloten. Rond de jaren 1910 begon het kerkelijk beleid op dit punt echter strikter te worden. Van Beurden schreef daarop een principiële programma voor de katholieke middenstand. En Van Aken, die later begon, moest wel principiële zijn, waarbij hij de katholieke identiteit ook gebruikte om de werkgevers tot een meer sociaal beleid aan te zetten.

In de kwestie stand en vak volgden de sociale activisten de Leidse richting: breed opgezette vakorganisaties die als stand benoemd werden. De sociale activisten waren duidelijk voorstanders van de standsorganisaties: vanuit hun – hier niet behandelde – publicaties blijkt dat ze het economisch handelen als zedelijk en moreel handelen zagen, waar ze als vertegenwoordigers van de kerk iets over te zeggen meenden te hebben. Ook hier dwong het kerkelijk beleid, dat duidelijk onderscheid tussen de beide wilde, tot aanpassingen. Maar dat gebeurde bij de sociale organisaties die door Berne geleid werden niet vanzelf. Bij de boeren verhinderde Van den Elsen de splitsing tussen stand en vak, die pas na zijn dood effectief werd; Van Beurden bood in zijn *Program* er de ruimte voor; de werkgevers wisten principiële vakorganisaties naast hun standsorganisatie lang te boycotten. De splitsing tussen stands- en vakorganisatie leidde tot een exponentiële groei van het aantal organisaties, en een meer complexe verhouding in de zuil, wat door coördinatieproblemen tot verzwakking en verval leidde. In de organisaties waren de sociale activisten invloedrijk als geestelijk adviseur en als redacteur. Daardoor bepaalden ze zowel naar binnen als buiten het beleid, hoewel ze geen echte bestuursfunctie hadden. Kortom: de sociale activisten volgden het kerkelijk beleid, maar zonder slag of stoot ging het allemaal niet.

Welke van de vier verzuilingsstrategieën verklaart de casus Berne? De emancipatiethese is voor de beginfase de belangrijkste verklaring. Het doel van

de actie was het emanciperen van de doelgroep door sociale organisatie en politieke actie. Dat de emancipatiethese doelt op het emanciperen van *religieuze* minderheden wordt in deze casus niet herkend. Het zwaartepunt van de organisatie van katholieke middenstanders en boeren lag op de sociale positie, niet op de religieuze identiteit. Wel was men overtuigd van de waarde van de katholieke concepten, en die spraken vooral katholieken aan, maar voor het grotere (klassen)belang was men bereid compromissen te sluiten. De emancipatie van katholieke middenstanders en boeren was onderdeel van een grotere, klassenbepaalde emancipatie. Dat was in een latere fase, en zeker bij de werkgevers, anders. Eenmaal principieel, geeft de protectiethese een belangrijke verklaring. Regelmatig komt in de casus naar voren dat principiële organisatie van belang is om de uitgangspunten, methodes en doelen zuiver te houden – ook van protestantse visies. Alleen op deze manier, en door samenwerking van alle katholieke organisaties, kon de samenleving in christelijk-katholieke zin veranderd worden – wat na verloop van tijd het grotere doel van de katholieke sociale beweging werd.

Voor de dagelijkse praktijk en het mobiliseren in de zuil kan de moderniseringsthese een goede verklaring bieden. De sociale acties werden duidelijk opgezet met het doel in de sociale kwestie iets te veranderen, zowel voor de doelgroep als voor de samenleving. Dat leidde tot een groot aantal coöperaties, ledenvoordelen, jeugdorganisaties, vormingsactiviteiten die allemaal met elkaar verbonden waren en waarvan lidmaatschap van het een voorwaarde was om deel te nemen aan het ander. Deze toen uitermate moderne activiteiten gaven de zuil niet slechts een restauratief karakter, maar een toekomstwijzende aantrekkingskracht. De pacificatiethese is in haar oorspronkelijke vorm een minder plausibele verklaring. Het gaat er hierbij om dat de zuilorganisaties door overleg met andere levensbeschouwingen de sociale vrede in een pluriform land weten te handhaven. Die andere levensbeschouwingen komen bij de sociale voormannen echter nauwelijks voor. Waar zij wel bezorgd over zijn, is over de pacificatie in eigen kring tussen de sociale partners. Wat in de samenleving nog niet kon worden bereikt, werd gepoogd in eigen kring te realiseren: sociaal overleg. Dit leidde tot een parallelle economische structuur die vooruit moest lopen op de hervorming van de samenleving. Dit overleg, waarvoor Van Aken de opdracht kreeg, liep echter niet goed en werd na de Tweede Wereldoorlog door de overheid geïnstitutionaliseerd.

Evaluerend zijn alle vier de verklaringen enigszins van toepassing. Het blijkt enerzijds van het historisch bepaalde moment van oprichting af te hangen: organisaties die voor de bisschoppelijke maatregelen van 1906-1916 werden opgericht, zijn eerder emancipatoir, daarna meer protectionistisch te

duiden. Anderzijds blijkt het af te hangen van het perspectief: voor de leden was de modernisering aantrekkelijk, de bestuurders dachten in pacificatietermen. En in alles was het een proces waarbij veel werd gereageerd op de initiatieven uit het buitenland en van concurrerende organisaties (socialisten, protestanten). Ook werd gereageerd op de economische veranderingen en het overheidsbeleid en de consequenties daarvan voor de doelgroepen. In zoverre zijn de kritiekpunten van Van Dam terecht en reëel: de zuil was geen vooropgezet plan. Ook bevestigt de casus Berne dat er veel spanningen tussen de zuilorganisaties waren die voortdurend gelijkmd moesten worden; de zuil was geen monoliet. Desalniettemin ontstond in het interbellum een gesloten subcultureel systeem, op principiële basis, dat alle domeinen van het sociale leven van katholieken probeerde te omvatten, dat na de Tweede Wereldoorlog krampachtig weer werd opgebouwd, totdat het in de jaren zestig uit elkaar viel.

Literatuur

ABH = Archief Abdij van Berne te Heeswijk, gevolgd door archiefnummer.

Beurden, J. van (1933),

Beginsel- en werkprogram van den Ned. R.K. Middenstandsbond, 's-Gravenhage: Nederl. R.K. Middenstandsbond (herziene en volledig omgewerkte uitgave).

Dam, P. van (2011),

Staat van verzuiling: Over een Nederlandse mythe, Amsterdam: Wereldbibliotheek.

Duffhues, T. (1992),

Een wending naar boeren, middenstanders en arbeiders? De katholieke volksbewegingen in Nederland, in: Lamberts, E., *Een kantelend tijdperk: De wending van de kerk naar het volk in Noord-West-Europa*, Leuven: Leuven University press, 175-197.

Dungen, P.A. van den (1937),

De middenstandsbeweging in Nederland, Tilburg: Henri Bergmans.

Eerenbeemt, H.F.J.M. van den (1964),

Nouwens en het ontstaan van de katholieke middenstandsbeweging in Nederland, in: Eerenbeemt, H.F.J.M. van den, A.F. Manning & P.H. Winkelman (red.), *Voor Rogier: Een bundel opstellen van oud-leerlingen de hoogleraar bij zijn afscheid aangeboden*, Hilversum: Paul Brand, 241-261.

- Eerenbeemt, H.F.J.M. van den (1967),
 Middenstandskrediet en het ontstaan van de Bossche Hanzebank, in: Wieringa, W.J. e.a. (red.), *Bedrijf en samenleving: Economisch historische studies over Nederland in de negentiende en twintigste eeuw*, Alphen aan den Rijn-Brussel: N. Samsom NV, 25-64.
- Hellemans, S. (1990),
Strijd om de moderniteit: Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800, Leuven: Universitaire Pers Leuven.
- Hollenberg, P. (1956),
Gerlacus van den Elsen Ord. Praem.: Emancipator van de Noordbrabantse boerenstand, 's-Hertogenbosch: Zuid-Nederlandsche Drukkerij N.V.
- Laeyendecker, L. (1980),
 Soziologie des Katholizismus in den Niederlanden, in: Gabriel, K. & F.-X. Kaufmann (red.), *Zur Soziologie des Katholizismus* Mainz: Matthias Grünewald, 166-200.
- Lijphart, A. (1968),
The politics of accommodation: Pluralism and democracy in the Netherlands, Berkeley: University of California Press.
- Linszen, G.C.P. (1978),
Werkgeversorganisatie in katholiek patroon: Een schets van ontstaan en uitbouw van de diocesane verenigingen van werkgevers in het zuiden van Nederland 1915-1940, Tilburg: Stichting Zuidelijk Historisch Contact.
- Luyckx, P. (2000),
Andere katholieken: Opstellen over Nederlandse katholieken in de twintigste eeuw, Nijmegen: SUN.
- Meeuwen, J. van (1998),
Lijden aan eenheid: Katholieke arbeiders op zoek naar hun politiek recht (1897-1929), Hilversum: Verloren.
- Perry, J. (1983),
Roomsche kinine tegen roode koorts: Arbeidersbeweging en katholieke kerk in Maastricht 1880-1920, Amsterdam: Van Genneep.
- Poels, V. & E. Sengers (2018),
 Power play in the Norbertine Order and the Roman Curia: J. Nouwens O.Praem., Cardinal van Rossum, and the modernization of Vatican bureaucracy 1910-1922, in: *Trajecta*, 27 (1), 195-216.
- Righart, H. (1986),
De katholieke zuil in Europa: Het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland, Meppel: Boom.
- Rommens, R. (2014),
Voor en door boeren? De opkomst van het coöperatieve in de Nederlandse landbouw vóór de Tweede Wereldoorlog, Hilversum: Verloren.

- Sengers, E. (2016),
Roomsch socioloog – sociale bisschop: Joannes Aengenent als ideoloog en bestuurder van de katholieke sociale beweging 1873-1935, Hilversum: Verloren.
- Sengers, E. & H. Noordegraaf (2013),
 Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in den Niederlanden: Weltanschauliche Versäulung im Umbrich, in: Gabriel, K., H.-R. Reuter, A. Kurschat & S. Leibold (red.): *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa: Konstellationen – Kulturen – Konflikte*, Tübingen: Mohr Siebeck, 247-277.
- Simons, E. & L. Winkeler (1987),
Het verraad der clercken: Intellectuelen en hun rol in de ontwikkelingen van het Nederlands katholicisme na 1945, Baarn: Arbor.
- Smits, M. (1996),
Boeren met beleid: Honderd jaar Katholieke Nederlandse Boeren- en Tuindersbond 1896-1996, Nijmegen: Valkhof Pers.
- Stratum, J. van (2007),
Berna ut Lucerna: De Abdij van Berne 1857-2007, Heeswijk: Abdij van Berne.
- Thurlings, J.M.G. (1971),
De wankele zuil: Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme, Nijmegen/Amersfoort: Dekker & Van de Vegt/De Horstink.
- Verhulst-Bots, M.J.N. (1979),
Het maatschappelijk denken en handelen van L.H. van Aken O. Praem. 1876-1938, [Tilburg]: Doctoraalscriptie.
- Versluis, W.G. (1948),
Geschiedenis van de emancipatie der katholieken in Nederland van 1795-heden, Utrecht/Nijmegen: Dekker & Van de Vegt.
- Zanden, J.L. van & A. van Riel (2000),
Nederland 1780-1914: Staat, instituties en economische ontwikkeling, Amsterdam: Balans.

In gesprek met Staf Hellemans

Durk Hak

Op vrijdag 24 mei jongstleden sprak Staf Hellemans (1953) zijn peroratie uit in Tilburg op de Tilburg School of Catholic Theology. Hij was na 23 jaar hoogleraarschap godsdienstsociologie uitgediend. Zijn eerste benoeming was in 1996 aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht (KTU). Toen die KTU in 2007 fuseerde met de Theologische faculteit van Tilburg tot de Tilburg School of Catholic Theology (een door het Vaticaan en de Nederlandse bisschoppenconferentie erkende instelling, een ‘roomse’ faculteit dus) bleef hij als hoogleraar werkzaam bij de gefuseerde faculteit. Met zijn peroratie getiteld *De grote transformatie van religie en van de katholieke kerk* nam hij formeel afscheid van ‘Tilburg’.

Wie is Staf Hellemans?

Voordat Staf Hellemans in Utrecht landde, als opvolger van de te vroeg gestorven Henri W.A. Hilhorst (1946 – 1994), had hij al een aantal interessante vluchten achter de rug. Na een MA aan de Katholieke Universiteit Leuven (1971 – 1975) vertrok hij naar de Universität Bielefeld (1975 – 1978) om daar met een studiebeurs te gaan studeren. In dit sociologische paradijs van de Duitse Bondsrepubliek, de universiteit van Bielefeld kende én de grootste studentenpopulatie sociologie én de beste sociologiehoogleraren van Duitsland, bestudeerde hij onder meer Jürgen Habermas (1929), Niklas Luhmann (1927 – 1998), Karl Marx (1818 – 1883) – we zijn midden jaren 1970! – en in mindere mate Max Weber (1864 – 1920). Hierna vervolgde hij zijn studies nog aan de universiteiten van Louvain-la-Neuve en Algiers. In 1982 begon hij als onderzoeksassistent aan de Faculteit Sociale Wetenschappen van Leuven ook aan zijn proefschrift over verzuiling te werken onder leiding van Karel Dobbelaere (1933) en Jaak Billiet (1942). Voor de oudere Nederlandse (godsdienst)sociologen geen onbekenden, integendeel zou ik zeggen. Ook de sociologe Liliane Voyé mag in dit verband worden genoemd. In 1990 doctorerde hij in de sociologie aan de Katholieke Universiteit van Leuven. Daarna werkte hij aan de Thomas More Hogeschool te Antwerpen en de Universiteit van Hasselt om in 1993 te verkassen naar de Humboldt Universität in Berlijn, die tot 1949 bekend stond als de Friedrich-Wilhelm-Universität. Na *die*

Wende van 1989/90 moest de universiteit worden ‘gezuiverd’ van de DDR-wetenschap(pers) en waren er veel vacatures ontstaan. Hij bleef er drie jaar en kwam van daaruit naar Utrecht. Zowel in zijn Duitse als in zijn Nederlandse jaren bleef hij in Vlaanderen wonen.

In de jaren 1960 – 1970 ontstond bij Staf Hellemans, net als bij zovelen van zijn generatiegenoten, twijfel aan het oude vertrouwde geloof. Hij liep erin vast. Zijn ‘redding’ was dat hij de teksten van de humanist, filosoof en wetenschapper Leo Apostel (1925 – 1995) onder ogen kreeg. Diens denken over ‘atheïstische spiritualiteit’ bleek meer dan een reddingsboei voor hem. In het in 1981 verschenen artikel *Mysticisme, ritueel en atheïsme* zag Apostel ruimte voor spiritualiteit of religiositeit buiten de gevestigde kerken en godsdiensten. Hij bestreed daarin niet alleen ‘het algemeen en ongetwijfeld christelijke geloof’. Hij ‘predikte’ tevens een atheïsme waarin plaats was voor een kritische beschouwing van die werkelijkheid en, vooral, voor een religieuze omarming van die werkelijkheid, die dicht aansloot bij de mystiek en het boeddhisme. (Bekend mag zijn dat leiders van de gevestigde kerken mystici en mystiek wantrouwen vanwege veronderstelde ‘ketterse’ opvattingen). Het bracht Staf Hellemans terug tot de praktijk van de katholieke religie. Is het gewaagd te veronderstellen dat hij door deze persoonlijke ervaringen een antenne heeft ontwikkeld voor dit soort fenomenen, voor moderne, vloeibare vormen van religiositeit, en ook voor het einde van het tijdperk van de grote religies?

Godsdienstsociologen en godsdienstsociologie (in Nederland)

De godsdienstsociologie in België, Duitsland en Frankrijk, en ook in Nederland, werd door de jaren heen voornamelijk beoefend door *embedded* sociologen, aldus Staf Hellemans. Ze waren lid van een kerkgenootschap en onderzochten ‘hun’ kerk. De eerste generatie (van 1900 tot ongeveer 1960) verrichtten hun onderzoek in dienst van ‘hun’ kerk. De gelovigen, hun geloofsvoorstellingen en praktijken en de oorzaken van de gesignaleerde terugval daarin waren onderwerp van het onderzoek. De tweede generatie, de generatie van de jaren 1960 tot 1990, onder wie o.a. Dobbelaere, Laeyendecker en Dekker, waren, zo meent Hellemans, ook nog ‘embedded’, maar tegelijk veel kritischer ten aanzien van ‘hun’ kerk en meer beïnvloed door de sociologie als wetenschappelijke discipline. Staf Hellemans ziet zichzelf als behorend tot de derde generatie van het uitstervend ras van ‘embedded’ godsdienstsociologen.

Er is in al die jaren veel goed onderzoek verricht. Zo roemt hij het werk van de pionier van het ontkerkelijgings- en het onkerkelijkheidsonderzoek in Nederland: J.P. Kruijt (1898 -1975). Diens proefschrift uit 1933, *De onkerkelijkheid in Nederland. Haar verbreiding en oorzaken. Proeve eener sociografische verklaring*, is meer dan een monument. Ook diens werk over de verzuiling – Kruijt splitste verzuiling op in de geledingen: organisatorische verzuildeheid met levensbeschouwelijke organisatiegraad, overkoepelingsgraad en vullingsgraad, en dagelijkse verzuildeheid met geledingen als intrareligio, intranubium, intraeducatie, intravivium en intraeconomie – is nog steeds belangrijk voor onderzoek. De studies van Thomas Luckmann, die ongewild het door de redacteur gemunte concept *invisible religion* populair maakte, van Brian Wilson en van Peter Berger uit het midden van de jaren 1960 over secularisatie worden in het gesprek kort aangestipt, evenals de uit 1978 daterende studie van David Martin *A General Theory of Secularization*. Immers, hierin wordt de context in ruimte en tijd in de beschrijvende verklaringen verdisconteerd.

Van de Nederlandse godsdienstsociologen werd de studie van F. van Heek (1907 – 1987) *Het geboorte-niveau der Nederlandse rooms-katholieken. Een demografisch-sociologische studie van een geëmancipeerde minderheidsgroep* uit 1954 genoemd, en daarbij de calvinistische beïnvloeding die maakte dat Nederlandse rooms-katholieken zich veel rigoureuzer gedroegen dan hun geloofsgenoten in de buurlanden (o.a. qua geboorteniveau). Ook de studie van J.M.G. Thurlings (1927) *De wankelende zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme* uit 1971 is nog steeds de moeite waard. Thurlings stelde dat niet alleen de rk zuil wankelde maar ook de hele rk kerk in Nederlandse kerkprovincie. Verder kwam het werk van de Nijmeegse godsdienstsocioloog Osmund Schreuder (1925 – 2006) en van ‘Leidenaar’ Bert Laeyendecker (1930) nog kort ter sprake, net als Mady Thungs (1926) uit 1976 stammende studie *The Precarious Organisation. Sociological Explorations of the Church's Mission and Structure* en Meerten ter Borgs (1946 – 2017) *Een uitgewaaierde eeuwigheid* uit 1991. Ter Borg wou religie voorbij de georganiseerde religie conceptueel vatten, iets wat ook Edward Bailey met zijn concept *implicit religion* probeert te doen.

Waar de leden van de twee eerdere generaties van godsdienstsociologen nog kerkelijk waren gebonden, geldt dat voor de jongste cohorten van vandaag minder of helemaal niet meer. Religie is ook een heel breed veld geworden, met als nadeel dat het onderzoek in toenemende mate versnipperd of versplinterd is geraakt. Staf Hellemans spreekt dan ook van een gevaar van diffuus onderzoek naar vooral ‘exotische zaken’.

De grote transformatie van religie en van de katholieke kerk

In zijn afscheidsrede werkt Staf Hellemans een viertal stellingen uit. Die komen voort uit zijn recente studies. Ze werden in dit *In gesprek met* slechts kort aan de orde gesteld omdat iedereen het gedrukte exemplaar in alle rust kan lezen. Allereerst stelt hij dat het einde van het tijdperk van de wereldreligies (of van de grote godsdiensten) is aangebroken. De secularisatie, die hij ziet als een terugval van de invloed van deze godsdiensten of religies op 's mensen gedrag als ook op de samenleving, vormt hiervan een onderdeel. In de plaats van enkele dominante wereldreligies is er een turbulent en divers religieus veld ontstaan waarin de 'oude' takken van de wereldreligies nog steeds actief zijn. Zij domineren het terrein echter niet meer, maar concurreren nu met tal van nieuwe groeperingen, die veelal in mindere mate zijn georganiseerd en wier activiteiten soms nauwelijks als 'religieus' kunnen worden betiteld. Dat heeft ook gevolgen voor de rooms-katholieke kerk. Staf Hellemans neemt sedert de jaren 1950 – 1960 in de rk kerk een grote transformatie waar en spreekt van een keuzekatholicisme waar de kerkelijke hiërarchie zich geen raad mee weet. De rk kerk moet niet alleen concurreren met andere 'religieuze ondernemers'. Er is ook een groot tekort aan priesters en andere religieuze 'werkers' ontstaan en tevens een grote kloof tussen de 'officials' en het gewone volk. Verder verliest de kerk ook aan maatschappelijk organisatievermogen: het lukt haar niet meer de bredere maatschappij, zoals in de tijd van de verzuiling, vanuit kerk en religie te organiseren. God is daardoor wat verborgen geraakt. 'Veruit de belangrijkste uitdaging, en één die mijns inziens over het hoofd wordt gezien, lijkt mij daarom de creatie van een nieuw aanbod te zijn. Hoe kan men mensen gevoelig maken voor de religieuze boodschap, in christelijke termen uitgedrukt 'voor Gods genade.'

Staf Hellemans is uitgediend, maar dat betekent niet het einde van zijn wetenschappelijke werk. We zullen het nog wel zien.

Boekbesprekingen

Koopmans, Ruud (2019), *Het vervallen huis van de islam. Over de crisis van de islamitische wereld*, Prometheus, Amsterdam, pp. 279, ISBN 9789044634099, € 24,99.

Dit strak gecomponeerde, helder geschreven en zorgvuldig beargumenteerde boek is primair bedoeld voor het publieke debat. Dat betekent dat allerlei statistische en methodologische hoogstandjes terecht ontbreken. Het boek heeft twee gezichten: een empirisch-theoretisch en een polemisch. Eerst het empirisch-theoretische gezicht. De titel en ondertitel duiden al aan wat de centrale verklaaringsvragen zijn: Waarom is de islamitische beschaving die in de eerste honderden jaren van haar bestaan zo voorop liep, daarna zo diep teruggevallen? Waarom is het de islamitische wereld niet gelukt zaken als welvaart, democratie, tolerantie etc. te bewerkstelligen, wat grote delen van de niet-westerse wereld in de afgelopen 50 jaar wel lukte? Het antwoord op de eerste vraag is afkomstig uit de economie. Dit luidt dat het islamitische organisatie- en maatschappijmodel wel statisch, maar niet dynamisch doelmatig is, met andere woorden in de begintijd werkte het goed, maar daarna is het niet gelukt om het succesvol aan te passen aan veranderende omstandigheden. Het antwoord op de tweede vraag is afkomstig uit de sociale wetenschappen en luidt dat de islamitische wereld in de afgelopen decennia op vrijwel alle fronten is gestagneerd of in sommige gevallen zelfs in barbarij is teruggeval- len door de opkomst van het islamitische religieuze fundamentalisme.

Deze twee stellingen, en dan vooral de tweede, worden in het boek verder uitgewerkt in de vorm van concrete hypothesen over het effect van religie op samenlevingen. Die hypothesen worden vervolgens afgezet tegen concurrerende niet-religieuze hypothesen. Tot slot worden ze empirisch getoetst. De methode die Koopmans daarbij hanteert kent drie stappen. In ieder hoofdstuk (met titels als: Waarom is de democratisering aan de islamitische wereld voorbijgegaan? De religieuze wortels van onvrijheid. De islamitische godsdienstoorlogen. De economische stagnatie van de islamitische wereld. De moeizame integratie van moslimmigranten.) wordt een vergelijkende methode gehanteerd. De eerste stap is dat twee contrasterende gevallen (landen) worden geanalyseerd die in veel opzichten op elkaar lijken, maar die juist wat religie betreft verschillen. Dit resulteert in een quasi-experimentele opzet. Vervolgens kijkt Koopmans of de gevonden patronen zijn te generaliseren naar de wereldwijde populatie van islamitische en niet-islamitische landen. Als die patronen ook daar opduiken, stelt hij tot slot de vraag hoe religieuze factoren tot zulke uitkomsten leiden. Dit noemt hij de vraag naar mechanismen. Soms liggen die mechanismen voor de hand, zoals het al dan niet invoeren van shariarecht. Soms liggen ze minder dicht bij de oppervlakte, zoals bijvoorbeeld het al dan niet bestaan van een scheiding tussen religie en staat in een land. De conclusie die Koopmans trekt, is dat de theorie – die stelt dat vooral religieuze oorzaken de steeds diepere crisis waarin de

islamitische wereld de afgelopen 50 jaar is terechtgekomen hebben bewerkstelligd – in overeenstemming is met de feiten die we tot onze beschikking hebben en dat alternatieve niet-religieuze verklaringen niet, of althans minder goed bij de beschikbare gegevens passen. Hij suggereert niet dat hiermee het laatste woord is gezegd. Wie een betere verklaring voor de in zijn boek gepresenteerde feiten heeft of wie andere feiten wil aandragen die de door hem voorgestelde verklaringen weerleggen, nodigt hij van harte uit om dat te doen.

Tot zover het empirisch-theoretische gezicht. Het polemische gezicht toont zich vooral in het ‘Woord vooraf’ en het afsluitende hoofdstuk ‘Kan de islam zich van het fundamentalisme bevrijden?’. Koopmans klaagt dat de zoektocht naar een uitweg uit de crisis van de islamitische wereld wordt bemoeilijkt door de polarisatie van het debat dat door twee extreme stellingnamen wordt gedomineerd. Aan de ene pool staat een groep die gelooft dat de islam zelf als zodanig voor de malaise van de islamitische wereld verantwoordelijk is en dat deze niet hervormbaar is. Indammen is de enige oplossing. Aan de andere pool staat een groep die meent dat de ‘ware’ islam niets met fundamentalisme, onderdrukking en geweld te maken heeft. Dat deze uitwassen in de ‘reële’ islam toch opdoemen, is een gevolg van discriminatie en uitsluiting. Als daaraan een einde komt, zullen ook die uitwassen verdwijnen. Beide stellingnamen bestrijdt Koopmans fel met kracht van empirisch-theoretische argumenten. De positie die hij zelf in het debat inneemt is islamkritisch. Hij nuanceert echter de stellingname van de islamofoben door te poneren dat niet de islam als zodanig, maar de fundamentalistische interpretatie ervan de oorzaak is van de crisis waarin de islamitische wereld de afgelopen 50 jaar is verzonken. De fundamentalistische interpretatie stelt dat alles wat in de heilige Schriften van de islam is geschreven letterlijk dient te worden genomen en in de 21^{ste} eeuw nog net zo van toepassing is als bijna anderhalf millennium geleden. Wat volgens Koopmans de islam nodig heeft om zich van het fundamentalisme te bevrijden, is een breed gedragen hervormingsbeweging van binnenuit, die de misstanden in eigen kring recht in de ogen kijkt en duidelijk afstand neemt van het idee van de Koran als het letterlijke woord van God dat onafhankelijk van tijd of plaats geldig is.

Wil Arts
(Gouda)

Bekkum, Koert van, Jaap Dekker, Henk van de Kamp & Eric Peels (red.) (2018), *Spelen met Leviatan. Monsters in Bijbel, Theologie, Religie en Kunst*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, pp. 288, ISBN 9789058819901, € 22,50.

De te bespreken publicatie is nauw verbonden met het onderzoeksprogramma ‘*Who is like You among the Gods*’, een onderzoek uitgevoerd door de Theologische Universiteiten Kampen en Apeldoorn. Er is ook een meer academische versie van deze bundel: *Playing*

with Leviathan: Interpretation and Reception of Monsters from the Biblical World, Leiden: Brill, 2017. Het gaat dan niet over exact dezelfde artikelen, sommige artikelen komen alleen in de academische uitgave voor en sommige alleen in de Nederlandse. Bij deze laatste artikelen gaat het dan vooral om bijdragen die specifiek op de Nederlandse situatie of op de gereformeerde traditie zijn gericht. In de inleiding schrijven de redacteuren dat de bundel niet een religieus-historische omschrijving is van de ontwikkelingen bij het conflict tussen God en het monster van de chaos. Sommige teksten verwijzen naar een strijd in het verleden en andere teksten gaan over de toekomstverwachting. Ze zien als conclusie van deze bundel dat het niet gaat over de strijd tussen de goden of de wording van de wereld. Gods overwinning op het kwade kan staan voor de troost met een boodschap van bevrijding (in de toekomst). In verschillende artikelen wordt de theorie weerlegd alsof de bijbelse teksten oude polytheïstische verhalen uit Kanaän zijn (p. 16).

Bij het lezen van deze bundel wordt de lezer meegetrokken in de zoektocht waarover het allemaal kan gaan als er over de monsters in de Bijbel en aanverwante literatuur wordt geschreven. De vele bijdragen stimuleren de vraag op welke manier die veelheid aan artikelen samen te vatten zijn, om na het lezen voor jezelf een soort overzicht te krijgen van de 'bijbelse monsters' waaraan nieuwe vragen te verbinden zijn. Die ontbreken namelijk in het boek, of de redactie moet de inleiding als een samenvatting zien. Maar dan komt die niet tot haar recht want de lezer is nog niet aangetrokken tot de boeiende verhalen over de Leviatan, de Behamot en de draken.

De bundel bestaat uit drie delen: Oude Testament (1-5), Nieuwe Testament en Judaïca (6-9), en theologie, religie en kunst (10-15). Deze indeling is functioneel voor het beter verstaan van waarover het onderwerp eigenlijk gaat en om aan te geven welke vragen onbeantwoord blijven. Het eerste deel is een mooie toegang om de verschillende kwalificaties van de Leviatan voorbij te zien komen en meteen al in de variatie van de artikelen het spanningsveld te zien tussen een natuurkundige, rationele omschrijving of een metaforische toepassing. In het tweede deel wordt al iets meer gefocust op het belangrijke gedeelte uit het bijbelboek 'de openbaring van Johannes', met name de hoofdstukken 12 en 13 die gaan over 'de vrouw en de draak' en 'het beest uit de zee en het beest uit de aarde'. Bij het derde gedeelte wordt vanuit de systematische theologie een bredere context van het thema geschetst die het onderwerp dicht bij de hedendaagse beleving brengt. Dit laatste moet dan ook gebeuren door hoofdstukken over andere drakenmythen, de Leviatan in de middeleeuwse kunst en in de hedendaagse film en computerspelen.

Een aantal van de bijdragen willen we hieronder noemen, maar het voert te ver om alle vijftien artikelen te gaan bespreken. Ik beperk mij tot die onderdelen die wat nauwer aansluiten bij *Religie & Samenleving* en daarom wordt het vele exegetische materiaal minder besproken. Misschien doen we dan te kort aan de inhoud van het boek wat toch in de

eerste plaats een onderzoek is naar de betekenis van de ‘monsters’ in de Bijbel. Maar voor de meer geïnteresseerde bijbelwetenschappers staan in de bijlage ruim zes bladzijden bijbelse tekstverwijzingen.

Eerst in het kort iets over de gebruikte verzamelnaam ‘Leviatan’ of ook wel ‘monsters’ genoemd. Hans Roosebrandt, die het boek Job behandelt, ziet dat de Leviatan in Job 38 – 40 meer lijkt op een grote nijlkrokodil, en de Behamot (Job 40:10) meer op een nijlpaard. Job 3:8 gaat dan om een mythische voorstelling van de Leviatan. Jaap Dekker, die de teksten in het boek Jesaja bespreekt, ziet de Leviatan als een ‘zeemonster’ en maakt verbinding met de opgravingen van schrijftabletten in Ugarit, met mythologische teksten waarin de namen Lityanu en Lotan. De god Baäl bindt hiermee de strijd aan. Rahab en Tannin zijn dan namen die alleen in de Bijbel worden gebruikt. In Jesaja 30:6,7 wordt gesproken over Egypte, een land waar de adder en de vliegende draak wonen (of gevleugelde seraf). Hier wordt niet verwezen naar een strijd in de oertijd, waarin Rahab door de Heer al gedood zou zijn (Jes 51:19). Het gaat dan om Israël dat meende in Egypte hulp van mythologische properties te verkrijgen (p. 56). Bij de verbinding met niet-bijbelse bronnen geeft Koert van Bekkum, aan de hand van Habakuk 3, de discussieverschillen die hij samenvat als aan de ene kant de godsdiensthistorische verklaring dat de god Baäl en Eloah of JHWH de God van de Bijbel, in feite identiek zijn en een versie van de Kanaänitische god van de storm en oorlog. Aan de andere kant van het exegetisch spectrum wordt de Heer omschreven als een Strijder-Koning die vecht met vijanden, die door de destructieve wateren worden gesymboliseerd. Volgens Van Bekkum gaat het om strijdbeelden en niet een Kanaänitische mythe, de teksten moeten dan worden opgevat als metaforen (p. 86). Het gedicht in Habakuk 3 is waarschijnlijk een profetisch visioen, geschilderd met behulp van oud poëtisch materiaal en heeft een Jahwistische strekking (p. 101).

In het Nieuwe Testament zien we in de betreffende artikelen meer het christocentrische element bij de monsters, zoals het luchtgevecht tussen Michaël en de draak in Openbaring 12. Rob van Houwelingen stelt dat de draak niet in de eerste plaats te verbinden is met de mythologie uit het oudere Babel en Egypte, maar dat die een Griekse achtergrond heeft in de vorm van de Python, de draak van Delphi, zoals de – pythonische – geest bij de slavin van Filippi (p. 125). Hij vergelijkt dan de kenmerken van de Griekse drakenmythen met het verhaal van Openbaringen en noemt dan een tiental verschillen. Henk van de Kamp gaat verder met het visioen maar geeft ook een bredere betekenis. Hij ziet het monster als de Leviatan, wat hij een voorbeeld noemt van Johannes ‘innovatieve mythische methode’. Het gaat bij Johannes om een vervlechting van de tekst van de Schrift met een mythologisch patroon uit de Grieks-Romeinse wereld die hij verbindt met Daniel 7 (p. 146). Van de Kamp komt dan tot de conclusie dat de rode draak gelijk gesteld kan worden met de strijd tussen de vrouw (de kerk) en de slang in Genesis 3, een breed omvattende interpretatie die theologisch dan het begin en het einde van de bijbelverhalen moet verbinden.

Het vervolg hierop is de bijdrage van Michael Mulder die de Joodse traditie over de Leviatan weergeeft aan de hand van verschillende pseudepigrafische geschriften zoals 4 Ezra, en apocalyptische werken, zoals het geschrift 'De Jacobs ladder'. In deze teksten worden Leviatan en Behamot als onderdeel gezien van de vijfde scheppingsdag in Genesis 1. Deze twee monsters worden door God bewaard en apart gehouden, tot het moment dat God hen voor zijn doel zal gebruiken als 'menu bij de messiaanse maaltijd'. God geeft zelf de namen aan deze twee oerdieren en laat hierbij de aparte positie zien van deze twee dieren, ze staan boven de macht van Adam. In latere rabbijnse literatuur zien we bijvoorbeeld het beeld dat de wereld rust op de vinnen van de Leviatan die haar omcirkelen, ook genoemd de kronkelende slang die als een draak de hele wereld omcirkelt. Mulder noemt hierbij een mogelijke verbinding met de legende van St Joris en de draak en verwijst hierbij naar de iconografie van de draak als 'staarteter' (p. 160).

De verbreding van bronnen wordt verder doorgezet door Ad de Bruijne bij zijn bespreking van de Leviatan in het boek van de bekende filosoof Thomas Hobbes uit de zestiende eeuw. Het gaat dan om de politieke betekenis van de moderne staat in verbinding met de Leviatan uit de Bijbel. Hobbes was op de hoogte van de visie van Calvijn die de Leviatan in Psalm 74 schetste als een verwijzing naar de Farao als machtige vijand van God en zijn volk. Voor Hobbes geldt de Leviatan als 'het rijk der duisternis' waarmee hij een staat bedoelt waarbinnen de kerk publieke autoriteit claimt (p. 169). De Bruijne ziet meer variatie bij de omschrijving van een nieuwe staat, maar niet zoals bij O'Donovan (*Theology and Social Theory*) en Milbank (*Radical Orthodoxy*) die elkaars tegenpolen zijn in hun visie op de moderne staat. De Bruijne ziet meer nuances, met als voorbeeld dat in Openbaring 13 anders gesproken wordt over de 'staat' dan in Romeinen 13. Dus ook geen radicale retoriek zoals bij Milbank die gevaarlijk kan zijn voor de kwetsbare samenlevingen (p. 183). Dit brengt ons ook bij de context van het gebruik van de term Leviatan als metafoor. Het geeft snel een zwart-wit schema, een antithese, waarbij de Leviatan staat voor het duistere en het slechte'. Het artikel van Dirk van Keulen brengt de Leviatan dichter bij ons als hij te rade gaat bij de meditatie en lezingen van E. A. van Ruler. Van Ruler omschrijft de Leviatan als de mythische samenvatting van alle chaotische elementen in de geschapen werkelijkheid. "Dit impliceert namelijk, dat de chaos niet absoluut, niet goddelijk, niet eeuwig, en niet uit zichzelf zijnde is. De chaos is belangrijker dan wij denken. Alsof ons leven harmonisch en niet chaotisch zou moeten zijn" (p. 204). God speelt met de Leviatan en is dus niet bang voor de chaos (Psalm 104:26). Maar ook de menselijke zonde speelt een rol in de chaos. Van Ruler gebruikt het 'spelen met de Leviatan' om de schaduwzijden van de werkelijkheid te doorgronden (p. 207). Van Keulen maakt hierbij wel de aantekening dat God ook strijd tegen de Leviatan, maar Van Ruler geeft wel meer openingen om uit een 'zwart-wit' tegenstelling te komen. De laatste twee artikelen over de Leviatan in de middeleeuwse kunst, de film en de computerspellen laat ik buiten beschouwing want die zijn eigenlijk meer bedoeld om te laten zien hoe de Leviatan is afgebeeld in

metaforische beelden, zoals 'de muil van de Leviatan als toegang tot het dodenrijk', wat een eigenstandig onderwerp is die een aparte aandacht verdient. De beide artikelen zijn zeker informatief maar zeer beperkt en niet voortbouwend op de andere artikelen.

Nog een enkele opmerking in het kader van de missiologie. De drakenlegendes en de mythes van de slang in andere religies komen niet echt aan bod, wat terecht is omdat het boek dan een verbreding zou eisen, die vele malen groter en diverser is, dan hier behandeld had kunnen worden. Bij Kees Haak lezen we de verhalen van enkele mythen, voornamelijk uit Papua, die een idee geven hoe bij een Aziatische bevolkingsgroep haar wereldbeeld sterk wordt bepaald door de 'slang of draak'. Deze toevoeging is interessant als voorbeeld voor een ander wereldbeeld. De missionaire benadering door dit te plaatsen in een tabel met als vergelijking de 'Mythe van de oerangst' tegenover het 'Evangelië van eeuwig leven' (p. 228), is wel een sterk 'zwart-wit' schema. Haak heeft zelf in zijn publicatie *'Het evangelië van Wofiya'* aangegeven hoe gemakkelijk de grens tussen mythe en evangelië kan vervagen. Als bredere invulling zien we dat door de beperking tot 'de Leviatan en de Bijbel' dit ingevuld kan worden als een 'antithese tussen de volken en Israël' wat een beperking is van de verhalen in de Bijbel in haar geheel. Als bijvoorbeeld de Leviatan staat voor Egypte, dat gesymboliseerd wordt als het slavenhuis, dan wordt vergeten dat Egypte ook het broodhuis was voor Israël en toevluchtsoord voor Jezus. Als Leviatan wordt opgevat als een personificatie van een negatief wereldbeeld kan dit gemakkelijk samenvallen met 'een visie over God en de volken' met alle consequenties van dien. Dit wordt gelukkig voorkomen door de enkele artikelen die de lezer een ander perspectief geven.

Dit brengt mij tot de eindconclusie vanuit 'religie en samenleving'. De bundel bespreekt een vrij specialistisch onderwerp dat misschien in het kader van de bijbelwetenschappen voldoende tot haar recht komt, maar in het bredere debat komt vooral de 'moderne staat' aan bod terwijl er nog zoveel andere dingen te noemen zijn. Ik begon in de inleiding met de conclusie van de redacteuren dat door de exegese van de Leviatan de verhalen van de overwinning van God op het kwade ook staat voor de troost met een boodschap van bevrijding. Dit is voor hen een belangrijke conclusie wat ook overeenkomt met de visie van de beide theologische opleidingen die bij het onderzoek betrokken waren. Hun conclusie wordt dan ook onderbouwd door de stelling dat de God van de Bijbel ook heel anders te werk gaat dan de goden in hun Pantheon. Dit is een theologische conclusie die daarmee nog niet duidelijk maakt dat de monsters ook van een andere orde zijn. Op verschillende plaatsen wordt genoemd dat de mythische strijd tegen monsters in de oudheid verlopen volgens een ander patroon dan de strijd die God en zijn engelen voeren tegen de draak. Zo noemt Van Houwelingen tien kenmerken die een verschillend patroon laten zien met het verhaal van Openbaringen 12, bijvoorbeeld de mythische bevrijder die bijna het gevecht verliest maar uiteindelijk toch de vijand verslaat. Als dit breder wordt toegepast en

ingevuld bij de huidige religieuze belevingen in mondiale samenlevingen, waar mythen van onderdrukking en bevrijding spirituele realiteit zijn met een maatschappelijke toepassing, is er nog een nieuw onderzoek uit te voeren naar de betekenis van draken en monsters die symbool staan voor het kwade in een brede context.

Pieter Boersema
(ETF Leuven)

Junte, Martijn (2017), *De moeite waard om door te geven. De Remonstrantse traditie aan het begin van de 21e eeuw*, Amsterdam: VU University Press, pp. 353, ISBN 9789086597680, € 29.95.

Godsdienstsocioloog Martijn Junte (1972) biedt ons met zijn promotieonderzoek naar de ‘remonstranten’ een interessante kijk op een protestants-christelijke subcultuur. Bijna had ik geschreven ‘verdwijnde’ subcultuur, alsof Junte een bedreigde stam in beeld heeft gebracht voordat die definitief oplost in ontkerkelijkend Nederland. Zoals fotograaf Jimmy Nelson de wereld over reist om unieke inheemse culturen in veraf gelegen streken vast te leggen, als een *Homage to Humanity* (2018), zo bewaart Junte iets van deze unieke Nederlandse protestantse subcultuur voor het nageslacht. Het verdwijnen van dit milieu is op zich geen vreemde gedachte, want ik herinner me als student theologie in Utrecht nog goed de colleges ‘sociale filosofie’ van de remonstrant Harry de Lange, die met een combinatie van weemoed en humor in de jaren 1980 al vertelde dat de remonstranten precies konden uitrekenen wanneer de laatste van hen het licht zou uitdoen.

Juntes studie biedt een waardevol overzicht van de remonstrantse geschiedenis en met name van de ontwikkelingen in de twintigste eeuw, uitlopend op de formulering van een nieuwe geloofsbelijdenis in 2006. De focus van zijn onderzoek ligt echter bij het verkennen van nieuwe vormen in de remonstrantse traditie. Zijn conceptuele kader steekt in bij Anthony Giddens’ definitie van traditie in de moderniteit. Hoewel volgens Giddens moderniteit en traditie op gespannen voet staan, reconstrueert Junte traditie vanuit de begrippen personalisering en informalisering. Vanuit deze karakteristieken van traditie ziet Junte het persoonlijke geloven als de vrijheid om binnen de collectieve traditie een eigen verhouding te bepalen tot de traditie. Daarnaast ziet hij egalitaire, lichte gemeenschappen als ondersteunende structuren voor deze persoonlijke vrijheid. Uit onderzoek van het SCP, zoals het recente *Christenen in Nederland* (december 2018), weten we alles over modularisering van religie, waarin de remonstranten voorbeeldig blijken te zijn. Er is echter een interessant contrast, dat Junte glashelder aangeeft, tussen de personalisering van het geloof bij de remonstranten en het sterke traditionalisme op het niveau van de

geloofsgemeenschap. Remonstranten zijn niet zo goed in het veranderen en vernieuwen van hun traditie.

De kracht van het onderzoek ligt niet bij de conceptuele verheldering. Ook de methodologische doordenking en verantwoording laat het een en ander te wensen over. Misschien niet merkwaardig voor een dissertatie-traject dat dertien jaar geduurd heeft en waarvan het empirische onderzoeksdeel heeft plaatsgevonden van januari 2006 tot februari 2009. Het is verder niet vreemd aan kwalitatief onderzoek, met name aan onderzoek vanuit de *grounded theory*, dat Junte hanteert als 'methodisch principe' (p. 27), dat de onderzoeksvraag gaandeweg wordt bijgesteld en aangescherpt. In dit onderzoek had er echter meer focus en samenhang mogen zijn. Het onderzoek begon met het verkennen van nieuwe remonstrantse vormen en de uiteindelijke onderzoeksvraag is geworden 'welke effecten hebben personalisering en informalisering op de remonstrantse traditie?' (p. 257). Vervolgens geeft de onderzoeker echter aan dat er vier onderzoeksvragen zijn. Deze vier vragen structuren het concluderende hoofdstuk en zijn ook te herkennen in de structuur van het boek, dat bestaat uit vier delen. Het is duidelijk dat die delen met elkaar te maken hebben, maar het kan net zo goed gelezen worden als vier separate onderzoeken bij elkaar gebracht in één omslag.

Het eerste deel gaat over traditie en bespreekt vanuit Giddens religie, traditie en moderniteit (hoofdstuk 1), personalisering en informalisering (hoofdstuk 2) en het 'veld van de remonstrantse traditie' (hoofdstuk 3). Dit laatste hoofdstuk is gebaseerd op interviews met zeven 'gezichtsbepalende' remonstrantse theologen. In het tweede deel komt het empirisch onderzoek in beeld. Junte heeft specifiek onderzoek gedaan naar het 'Uytenbogaertcentrum voor religie en cultuur', verbonden aan de remonstrantse gemeente Den Haag. Na een indruk gegeven te hebben van gemeente en centrum (hoofdstuk 4), geeft hij een beeld van de informele groepen in deze kerkelijke gemeente en hoe de gesprekskringen en cursusactiviteiten van het centrum lichte gemeenschappen vormen waarin mensen zich op gepersonaliseerde wijze verhouden tot de traditie (hoofdstuk 5).

In deel drie wordt verslag gedaan van de resultaten van de interviews met negen respondenten uit de kerkelijke gemeente Den Haag, allemaal participanten uit de informele groepen. Dit deel telt twee hoofdstukken. Het ene hoofdstuk (6) geeft aan hoe de identiteitsvorming verschuift van collectief naar persoonlijk, hoe de grens tussen geloven en niet-geloven vervaagt en hoe geloven uitdrukking geeft aan de contingentie in het levensverhaal. In het daarop volgende hoofdstuk (7) zoomt de onderzoeker in op de data van drie respondenten die nog actief participeren in het arbeidsbestaan. Het doorsnee remonstrantse gemeentelid is pensioengerechtigd, dus het is te verklaren waarom deze respondenten interessant zijn voor het zoeken naar nieuwe vormen. Hij onderscheidt in hun antwoorden verschillende strategieën om geloven en kerkelijkheid te verbinden met het dagelijkse leven. Het ontwikkelen van dergelijke strategieën kan alleen wanneer er sprake is van informele gemeenschappen waarin mensen persoonlijke geloofscollages creëren.

Die ruimte biedt de remonstrantse traditie. In beide hoofstukken in dit deel lopen overigens de beschrijving van de data en de interpretatie nogal door elkaar heen. Dat roept vragen op naar de subjectiviteit van de onderzoeker, zeker wanneer hij zelf verwijst naar rolverwarring (p. 143).

Het onderzoek loopt uit op een reflectie op remonstrants confessionalisme (deel vier). Achtereenvolgens bespreekt hij daar persoonlijke geloofsbelijdenissen, onder meer van een aantal respondenten (hoofdstuk 8), de historische ontwikkeling van wat de onderzoeker het ‘gedifferentieerde remonstrantse confessionalisme’ noemt (hoofdstuk 9), en de totstandkoming van de nieuwe geloofsbelijdenis van 2006 (hoofdstuk 10). Met name dit laatste hoofdstuk biedt degenen die geïnteresseerd zijn in vragen rond levende traditie en vernieuwende credo’s boeiend materiaal. En hetzelfde geldt voor bewonderaars van de tekst van deze geloofsbelijdenis, waartoe ik ook mijzelf reken. Het boek wordt afgesloten met een concluderend hoofdstuk (11), waarin de diverse lijnen uit het onderzoek met elkaar in samenhang gebracht wordt. Dat overtuigt niet helemaal, mede door het gebruik van modellen en schema’s die veel explicatie nodig hebben.

Met bijzondere interesse ben ik dit boek begonnen te lezen, omdat ik als theoloog die deel uitmaakt van een andere protestantse-christelijke subcultuur, een aantal jaren een ‘fellow traveller’ geweest ben van verschillende remonstrantse gemeenten waar mijn echtgenote predikant was. De studie van Junte heeft me opnieuw doen beseffen dat remonstrantse theologen aardige en interessante mensen zijn, maar dat er ook iets wringt in de discrepantie tussen persoonlijke geloofsvrijheid en het conserveren van traditionele vormen en gebruiken van een sociale club. Junte heeft de remonstranten een dienst bewezen door zijn bevindingen vast te leggen in dit boek, nu er nog remonstranten zijn.

Rein Brouwer

(PThU, Amsterdam)

Berghuijs, Joantine (2018), *Meervoudig religieus. Spirituele openheid en creativiteit onder Nederlanders*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 313, ISBN 9789463727310. € 19,99.

Het Nederlandse religieuze landschap is de afgelopen decennia ingrijpend veranderd. Enerzijds is er sprake van secularisatie en een voortgaand proces van ontkerkelijking, maar anderzijds zijn er ook tekenen van religieuze vernieuwing en revitalisering. Meervoudige religiositeit, waarbij mensen zich laten inspireren door meerdere tradities, is zo’n voorbeeld van religieuze vernieuwing. Over de aard en omvang van het fenomeen meervoudige religiositeit is echter nog weinig bekend. Daarom doet Joantine Berghuijs in dit boek een poging om dit fenomeen nader in kaart te brengen op basis van grootschalig

kwantitatief, en aanvullend kwalitatief, onderzoek. Hiertoe stelt zij de volgende vier vragen: Hoeveel mensen zijn meervoudig religieus? Welke religies spelen een rol bij meervoudige religiositeit en op welke manier(en)? Hoe beleven mensen hun meervoudige religiositeit? en Welke rol speelt meervoudige religiositeit in een aantal maatschappelijke sectoren?

Bovenstaande vragen beantwoordt Berghuijs in zes hoofdstukken. De eerste twee hoofdstukken zijn theoretisch en methodologisch van aard. In hoofdstuk een wordt het concept meervoudige religiositeit gedefinieerd, waarna in hoofdstuk twee wordt verhelderd hoe meervoudige religiositeit in deze studie gemeten is. Vanaf hoofdstuk drie worden dan de empirische resultaten gepresenteerd. In het derde hoofdstuk wordt gemeld dat 41 procent van de Nederlandse bevolking betrokken is bij één religieuze traditie en daarmee, volgens de definitie van Berghuijs, monoreligieus is en dat 23 procent van de Nederlandse bevolking betrokken is bij twee of meer religieuze tradities en daarmee meervoudig religieus is. Verder blijkt dat deze meervoudig religieuze doorgaans een christelijke achtergrond hebben en de christelijke traditie vooral combineren met elementen uit het boeddhisme en het jodendom en minder met elementen uit het hindoeïsme en de islam. Hiermee zijn de eerste twee vragen beantwoord. De wijze waarop mensen hun meervoudige religiositeit beleven, de derde vraag, komt aan bod in hoofdstuk vier. Hier komt naar voren dat meervoudig religieuze flexibele gelovigen zijn voor wie religieus zijn eerder een zoektocht is dan een kwestie van vaste overtuigingen. Hoofdstuk vijf is een soort intermezzo en doet verslag van een deelstudie onder geestelijk verzorgers. Uit deze deelstudie komt naar voren dat 63 procent van de geënquêteerde geestelijk verzorgers meervoudig religieus is en aldus religieus zeer flexibel. Een flexibiliteit die zeer goed past bij de huidige religieuze diversiteit waarmee geestelijk verzorgers vandaag de dag in hun werk worden geconfronteerd, aldus Berghuijs. Het belang van meervoudige religiositeit voor de geestelijke verzorging, maar ook voor het onderwijs, de kerken alsmede voor de overheid wordt tenslotte in het zesde en laatste hoofdstuk uitgewerkt. In antwoord op haar vierde onderzoeksvraag betoogt Berghuijs tenslotte, dat aandacht voor meervoudige religiositeit in verschillende sectoren kan bijdragen aan dialoog, tolerantie en sociale cohesie.

Zoals gezegd, is het religieuze landschap in Nederland aan sterke veranderingen onderhevig. Pogingen van onderzoekers om deze veranderingen in kaart te brengen en te duiden, verdienen dan ook alle aandacht en waardering en dat geldt ook voor de studie van Berghuijs. Desondanks heb ik wel drie fundamentele bezwaren tegen deze studie.

Mijn eerste en meest fundamentele bezwaar geldt de wijze waarop meervoudige religiositeit wordt gedefinieerd en gemeten. Berghuijs gebruikt in haar studie vaak de Engelse taalige benaming *Multiple Religious Belonging* en duidt meervoudig religieuze stevast aan met de afkorting MRB'ers. Maar wat zijn dat? En wat betekent belonging, of betrokkenheid, in haar studie? Hier hanteert Berghuijs naar mijn idee een veel te ruim begrip van betrokkenheid. Voor haar is betrokkenheid 'een relatie hebben met' en deze relatie

kan op zeven manieren, door haar modaliteiten genoemd, vorm krijgen: mensen kunnen affiniteit hebben met een religieuze traditie, zij kunnen bepaalde praktijken verrichten of voorwerpen bezitten die uit een religieuze traditie afkomstig zijn, ze kunnen specifieke overtuigingen hebben, ze kunnen bepaalde ervaringen relateren aan een religieuze traditie, ze kunnen bepaalde waarden uit een religieuze traditie halen, ze kunnen lid zijn van een religieuze gemeenschap en ze kunnen zichzelf identificeren als christen, moslim et cetera. Voor Berghuijs zijn al deze modaliteiten gelijk en ze vormen bijvoorbeeld geen continuüm van perifere naar sterke betrokkenheid. Aldus stelt zij: “Meervoudig religieus zijn kan uiteenlopen van brede betrokkenheid bij twee religies (overeenkomend met veel modaliteiten), tot het naar believen putten uit twee of meer religies zonder intensief bij één daarvan betrokken te zijn” (p. 51). Maar kunnen we in dit laatste geval wel echt spreken van meervoudig religieus? Is een christen die op zondag naar de kerk gaat en die ook nog een Boeddhabeeld van de plaatselijke bouwmarkt in de tuin heeft staan meervoudig religieus? Volgens Berghuijs wel. Tenminste als aan dat Boeddhabeeld een religieuze betekenis wordt verleend. Maar als deze christen de Boeddha dan interpreteert als een incarnatie van het goddelijke, iets wat boeddhisten niet doen, is deze christen dan meervoudig religieus? Zeggen dat deze christen dan meervoudig religieus is, omdat hij of zij naar believen put uit twee religieuze tradities is toch wel heel raar. Een dergelijke redenering zou bijvoorbeeld inhouden dat moslims per definitie meervoudig religieus zijn, omdat zij Jezus als profeet kennen. Maar wat zegt dit dan nog?

Naar mijn idee moet betrokkenheid scherper gedefinieerd worden, wil spreken over meervoudige religiositeit zinvol zijn. Zo zegt Bruce in een kritische reflectie op meervoudige religiositeit, dat betrokkenheid bij een traditie een minimale vorm van wederkerigheid in moet houden. Dat wil zeggen, dat wanneer iemand in een religieuze traditie wil staan, hij of zij niet zomaar allerlei elementen uit die traditie kan halen, maar gebonden is aan de basale betekenissen die deze elementen in de betreffende traditie hebben. Met andere woorden, kun je wel zeggen dat iemand die Jezus als wijze leraar inspirerend vindt maar hem niet ziet als de verrezen Christus, daadwerkelijk betrokken is bij het christendom? Berghuijs, die deze kritiek van Bruce zelf bespreekt, vindt van wel. Zij vindt dat Bruce met deze nadruk op wederkerigheid een ideaaltypisch beeld van religieuze betrokkenheid neerzet, “(...) dat beperkt is tot monolithische, gescheiden en dremfels opwerpende instituties dat mijn inziens voor onze westerse maatschappij niet meer geldt” (p.226). Maar dit is een vreemde tegenwerping. Dat religieuze betrokkenheid zoals omschreven door Bruce tegenwoordig minder vaak voorkomt, wil nog niet zeggen dat zijn conceptuele omschrijving van religieuze betrokkenheid onjuist is. Daarnaast roept Berghuijs deze kritiek zelf over zich af, doordat zij het steeds heeft over betrokkenheid bij meerdere religieuze tradities en dus zelf ook steeds uitgaat van verschillen tussen tradities. Haar eigen benadering impliceert dus ook dat er een grens is aan wat nog wel en

wat niet meer tot een bepaalde traditie behoort; anders heeft spreken over meervoudige religiositeit of MRB immers geen zin.

Mijn meest fundamentele bezwaar is dus, dat Berghuijs een veel te ruim begrip van religieuze betrokkenheid hanteert. Dit leidt allereerst tot een geweldige overschatting van het relatieve aantal religieus betrokkenen onder de Nederlandse bevolking. Volgens haar is maar liefst 64 procent van de Nederlanders betrokken bij een religieuze traditie. Daarnaast leidt dit ook tot een geweldige overschatting van het relatieve aantal meervoudig religieuzen. Zoals eerder aangegeven, is volgens Berghuijs 23 procent van de Nederlandse bevolking betrokken bij meer dan een religieuze traditie. Maar wanneer we Bruce zouden volgen en als criterium voor betrokkenheid bijvoorbeeld minimaal 'zelfidentificatie' zouden nemen, men noemt zichzelf, christen, boeddhist, moslim et cetera, dan daalt het percentage meervoudig religieuzen onder de Nederlandse bevolking naar slechts 3 procent! Met andere woorden, ik twijfel heel sterk aan de constructvaliditeit van de meting van het centrale begrip in deze studie: meervoudige religiositeit.

Mijn tweede bezwaar ligt in het verlengde van het eerste bezwaar. Ik denk niet alleen dat Berghuijs het huidige percentage meervoudig religieuzen overschat, maar dat zij ook de toekomstige betekenis van dit fenomeen in Nederland overschat. Dit laatste betreft niet zozeer de constructvaliditeit van de meting, maar veeleer het veronachtzamen van een significant kenmerk van de door haar als meervoudig religieus bestempelde personen. De overgrote meerderheid van deze meervoudig religieuzen is namelijk afkomstig uit religieuze gezinnen en is in meer of mindere mate religieus opgevoed. Zo lijkt meervoudige religiositeit althans voor een groot deel een socialisatie-effect te zijn, waarbij een religieuze opvoeding weliswaar geen voldoende maar wel een soort noodzakelijke voorwaarde is voor meervoudige religiositeit op latere leeftijd. Maar als dit inderdaad een belangrijke voorwaarde blijkt te zijn, dan ziet de toekomst van het fenomeen meervoudige religiositeit er alles behalve zonnig uit. Immers, het aantal jongeren dat thuis nog religieus wordt opgevoed of met religie in aanraking komt, neemt met ieder nieuw geboortecohort af. De groep waaruit nieuwe meervoudig religieuzen gerekruteerd kunnen worden, wordt dus met ieder nieuw geboortecohort kleiner. Daar komt nog bij, dat de huidige meervoudig religieuzen waarschijnlijk zelf ook weinig succesvol zullen zijn in het overdragen van hun meervoudige religiositeit op hun kinderen. Berghuijs typeert meervoudig religieuzen immers als religieuze zoekers die op zoek zijn naar religieuze authenticiteit en die hechten aan religieuze autonomie. Maar juist deze mensen zullen in de opvoeding van hun eigen kinderen ook gericht zijn op het stimuleren van autonomie en veel minder op het overdragen van hun eigen religieuze identiteit; ook als dit een meervoudige, religieuze identiteit betreft. Onderzoek naar processen van religieuze socialisatie heeft al verschillende keren aangetoond, dat ouders die gericht zijn op het stimuleren van autonomie in hun kind veel minder succesvol zijn in het overdragen van hun religieuze identiteit en betrokkenheid dan ouders voor wie conformiteit in hun kinderen belangrijk is (Ellison

& Sherkat 1993; Groen & Vermeer 2013). Berghuijs' eigen resultaten geven dus alle aanleiding om te twifelen aan het toekomstig belang van het fenomeen meervoudige religiositeit. Naar mijn oordeel had haar studie duidelijk aan kracht en wetenschappelijke importantie gewonnen als zij veel kritischer op haar eigen resultaten had gereflecteerd. Dit brengt mij bij mijn derde en laatste bezwaar.

Dat Berghuijs zowel de omvang als de toekomstige betekenis van het fenomeen meervoudige religiositeit overschat, komt naar mijn idee voort uit een soort van normatieve vooringenomenheid. Deze studie is niet enkel een studie naar religieuze openheid en creativiteit, het is ook een soort van impliciete verdediging van meervoudige religiositeit als religieuze basishouding. 'Meervoudige religiositeit is goed en is te verkiezen boven monoreligiositeit.' Natuurlijk wordt dit nergens expliciet zo in het boek gesteld, maar als lezer heb je voortdurend het gevoel dat dit wel de impliciete boodschap is. Dit speelt bijvoorbeeld in het eerste hoofdstuk een rol als Berghuijs enkele discussies over *multiple religious belonging* bespreekt zoals die gevoerd worden binnen de theologie en de sociale wetenschappen. De discussie binnen de theologie doet zij dan af, het werk van Kalsky volgend, als normatief en resulterend in 'wij-zij denken', terwijl ze de discussie binnen de sociale wetenschappen typeert als niet-normatief en open voor religieuze pluraliteit. Vervolgens komt deze impliciete normativiteit ook weer naar voren in hoofdstuk vier waarin Berghuijs een vergelijking maakt tussen de religieuze beleving van mono- en meervoudig religieuzen. Meervoudig religieuzen worden dan onder meer getypeerd als meer religieus flexibel en dynamisch, meer onafhankelijk van religieuze tradities, wars van gezagsverhoudingen, weinig dogmatisch en meer ontvankelijk voor religieuze verschillen. Meervoudig religieuzen etaleren aldus een religieuze basishouding, zo concludeert Berghuijs in hoofdstuk zes, die beter past in een postchristelijke en gesecculariseerde samenleving waarin religie niet meer samenvalt met afgebakende tradities, die beter als uitgangspunt en basishouding kan dienen bij het hedendaagse religieonderwijs op school en die ook meer passend is als basishouding voor de hedendaagse geestelijke verzorging.

Uiteraard is het niet verboden om normatieve uitspraken te doen in een empirische studie. Zo lang het normatieve perspectief niet leidend is voor het onderzoek en de empirie vrij kan spreken, hoeft er niets aan de hand te zijn. Maar juist wat dit aspect betreft, roept deze studie vragen op. Naar mijn idee is er met te veel welwillendheid naar het empirische materiaal gekeken en ontbeert deze studie een goede kritische reflectie op de uiteindelijke empirische resultaten. Dat is jammer, want het fenomeen meervoudige religiositeit verdient zeker wetenschappelijke aandacht.

Paul Vermeer
(Radboud Universiteit)

Literatuur

Ellison, C. & Sherkat, D. (1993),

Obedience and Autonomy. Religion and Parental Values Reconsidered, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32 (4), 313-329.

Groen, S. & P. Vermeer (2013),

Understanding Religious Disaffiliation: Parental Values and Religious Transmission over Two Generations of Dutch Parents, in: *Journal of Empirical Theology*, 26 (1), 45-62.

Gray, John (2018; 2019), *Seven Types of Atheism*, London: Penguin Random House UK, pp. 176, ISBN9780141981109, £9.99.

John Gray doet in zijn *Seven Types of Atheism* een poging het atheïsme in kaart te brengen. Er wordt soms gesteld het atheïsme geen eigenlijke levensbeschouwing is of dat atheïsten geen sociale groep vormen omdat er sprake is van een negatieve identiteit. Dat mensen ergens niet in geloven, betekent nog niet dat zij samen een sociologisch relevante groep vormen. Toch is het te simpel om niet-gelovigen daarmee buiten het veld van de godsdienstsociologie te plaatsen, zo meent Gray. Alleen al omdat ze, alle tempering van de duidelijk overmoedige secularisatie these ten spijt, een groot zo niet groeiend deel van de westerse samenlevingen vormen.

De afgelopen tien jaar is zowel in de VS als in Duitsland een degelijke start gemaakt met de bestudering van wat ook wel ‘the religious “none”’ worden genoemd. In kranten en online media ontstaat in diezelfde periode ook flink wat aandacht voor het Nieuwe Atheïsme, onder andere gevormd door invloedrijke en antireligieuze opiniemakers als Richard Dawkins en Sam Harris.¹ Voor degenen die alleen bekend zijn met de publicaties van deze beweging en geen toegang hebben tot de nieuwste godsdienstsociologische artikelen, biedt het boek van John Gray een verfrissende kijk op de ideeënwereld van de niet-gelovigen.

Meteen in de introductie maakt Gray korte metten met het idee dat de Nieuwe Atheïsten de groeiende groep atheïsten in hun diversiteit vertegenwoordigen of dat ze ook maar half zulke kritisch vrijdenkers zijn als ze zelf beweren. John Gray onderscheidt zeven soorten atheïsten, van wie de Nieuwe Atheïsten er één zijn. De resterende zes duidt hij aan als seculiere humanisten, atheïsten die de wetenschap aanbidden, atheïsten die godsdienst voor politieke dogma's verruilen, anti-theïsten, atheïsten die niet in menselijke vooruitgang geloven en, als laatste, de stille atheïsten. Het is van belang te onderstrepen dat Gray's typologie niet gebaseerd is op enige sociaal-wetenschappelijke dataverzameling of statistische analyse. Hij baseert zich enkel op zijn eigen weids geëtaleerde lees- en denkwerk, opgebouwd tijdens zijn carrière als professor politieke filosofie aan Harvard, Yale en LSE, gespecialiseerd in ideeëngeschiedenis. Het in klein formaat uitgevoerde

boekje telt maar 158 bladzijden aan tekst en toch moet je als lezer voortdurend waden door irrelevante zijpaden en krijg je de indruk dat Gray graag tentoonspreidt hoe erudiet hij is.

De Nieuwe Atheïsten, het eerste type, zijn wellicht het meest zichtbaar in de media maar vormen mijns inziens geen eigen groep. Deze denkers en publicisten zijn prima onder te brengen in de andere typen, met name bij de derde en de tweede groep. Gray's tweede type, de seculiere humanisten, vormen wel degelijk een redelijk helder omljnde groep. Hij omschrijft hen als de ethische schil die overeind blijft nadat het christendom in elkaar zakt. Een seculiere tak die groeit vanuit de joods-christelijke boom en in alles steunt op de oude principes en waarden. Het idee van God is eruit geknipt en de tien geboden hebben een facelift gekregen, maar een echte breuk is er niet geweest. Atheïsten die sterk geloven in de vooruitgang van de mensheid, die kiezen voor een humanistische relativering of die vanuit naastenliefde vrijwilligerswerk doen in het bejaardenhuis horen hier bijvoorbeeld bij.

De derde groep bestaat uit atheïsten die de wetenschap en haar principes tot hun nieuwe levensbeschouwing hebben verkozen. Elke levensbeschouwelijke of ethische vraag kan volgens hen beantwoord worden met wetenschappelijk onderzoek. Gray is zeer kritisch op deze groep en stelt, gebruikmakend van David Humes is-ought-probleem, dat ze doen alsof feitelijke observaties kunnen worden gebruikt voor het maken van ethische richtlijnen. Daarnaast observeert hij dat deze groep dogmatisch kan zijn en lang niet zo *open minded* en neutraal is als ze zich voordoet. Dit dogmatisme komt volgens mij enkel voor als een niet-gelovige uit deze groep ook kenmerken vertoont met de vijfde groep, die van de anti-theïsten.

De vierde groep is volgens Gray vergelijkbaar met de derde groep, maar in plaats van de wetenschap is er een politieke theorie gekozen om de godsdienst mee te vervangen, bijv. nazisme, communisme of radicaal-vrijemarkt kapitalisme. Gray stelt dat mensen uit deze vierde groep vaak lenen uit gnostische bronnen en daarmee hun visie ondersteunen dat, door het opdoen van verborgen kennis, de mensheid door een laatste confrontatie tussen goed en kwaad naar verlossing moet strijden.

De vijfde groep wordt gevormd door de God-haters, de anti-theïsten. Wat mij betreft past een deel van de Nieuwe Atheïsten hierbij. Deze groep heeft de meest smalle atheïstische identiteit ontwikkeld. Er is geen echt alternatief opgesteld er wordt enkel geageerd tegen de God of Goden. Deze denkers komen volgens Gray niet tot een echte zelfstandige levensbeschouwing en blijven vaak neo-christelijk en soms zelfs misotheïstisch.

De laatste twee groepen zijn vrij ongrijpbaar en niet meteen herkenbaar in het recente publieke debat in het Westen. Het is duidelijk dat Gray zich bij deze twee typen het meeste thuis voelt. De filosofen Spinoza en Schopenhauer horen volgens Gray bij de stille atheïsten en Santayana wordt als voorbeeld aangehaald van een atheïst zonder geloof in vooruitgang. Deze denkers brengen een genuanceerde, spirituele en soms monistische kijk op het vraagstuk God naar voren. Deze laatste twee typen atheïsten geloven, anders dan de

voorgaande groepen, op geen enkele manier in de vooruitgang van de mens. Het is niet heel duidelijk waarom deze laatste twee groepen los van elkaar worden geconceptualiseerd en ik betwijfel of deze typen werkelijk boven zouden komen drijven in grootschalig kwantitatief sociologisch onderzoek.

Ondanks de tekortkoming dat het werk niet op empirisch onderzoek is gestoeld en dat een aantal categorieën uit de lucht gegrepen lijkt, is dit boek zeker het lezen waard omdat het inspireert verder te kijken dan de god-hatende, dogmatische atheïst die in de populaire media naar voren komt. Een deel van de typologie van Gray is behulpzaam en past ook bij meer op sociaal-wetenschappelijk gestoeld onderzoek, zoals dat van Silver et. al. (2014).² *Seven Types of Atheism* geeft een overzicht van de verschillende niet-gelovige filosofische ideeën en denkers en spoort onbedoeld aan om ook dit niet-gelovige deel van de samenleving aan degelijk godsdienstwetenschappelijk onderzoek te onderwerpen.

Sacha van der Zande

Noten

- 1 Samen met Christopher Hitchens en Daniel Dennett worden ze in de media aangeduid als de 'four horsemen of the none-apocalypse'.
- 2 Deze onderzoekers komen tot 6 groepen niet-gelovigen, waarbij de anti-theïsten, de ritueel en waarden gerichte humanisten, de sterk wetenschappelijk gerichte atheïsten en ook de zoekende agnosten behoorlijk wat gelijkenissen vertonen met eerder genoemde typen van Gray. Zie Silver, Christopher, F. et al. (2014), The six types of non-belief: a qualitative and quantitative study of type and narrative, in: *Mental Health, Religion & Culture*, 17 (10), 990-1001.

Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar fzhljansma@hetnet.nl. U kunt het ook op een USB-staafje of cd-rom sturen naar: Redactie *Religie & Samenleving*, Achterweg 66, 9269 TP Veenwouden.

Een bijdrage mag niet langer zijn dan 7000 woorden. Een artikel moet vergezeld gaan van een Engelstalige samenvatting van circa 150 woorden waarin de probleemstelling duidelijk wordt verwoord. Met het artikel ontvangen wij graag een korte, alfabetisch-gerangschikte lijst van literatuurverwijzingen, en enkele relevante personalia.

Maak duidelijk onderscheid tussen de verschillende tussenkopjes: maak tussenkopjes van de eerste orde vet, die van de tweede orde cursief. Beperk het aantal eindnoten. Voeg geen eindnoten in met de eindnoot-functie van MSWord, maar zet de eindnootnummers in de tekst in superscript. Gebruik zoveel mogelijk de nieuwe officiële spelling volgens de Woordenlijst Nederlandse taal.

Zorg dat uw artikel is gemaakt in een gangbaar elektronisch bestandsformaat (bij voorkeur MSWord). Lever de tekst aan zonder opmaak, als 'platte' tekst. Plaats eventuele figuren en afbeeldingen niet in het artikel zelf, maar lever deze afzonderlijk aan in de originele bestandsformaten (jpeg, excel, powerpoint). Geef in uw artikel aan waar de figuren en de bijschriften moeten komen te staan. Maak tabellen wel op in MSWord en plaats deze in het artikel.