

Religie & Samenleving

Jaargang 10, nummer 3

December 2015

Inhoud

Redactioneel	211
In de Ban van Tolkien Geloof en Geloven in Tolkien-spiritualiteit <i>Markus Altena Davidsen</i>	213
Getallen vertaald Observaties ter verheldering van het sociologiseringsdebat in de recente historiografie van het Nederlands katholicisme <i>Chris Dols</i>	235
Dupliek: Geringe kritiektolerantie <i>Bert Laeyendecker</i>	250
Het plan voor katholiek Amsterdam 1969 Cityvorming, kerk en de rol van de sociale wetenschappen in het beleid <i>Erik Sengers</i>	260
Boekbesprekingen	280

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

Peter Achterberg
Kees de Groot
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Goedroen Juchtmans
Erik Sengers
Inge Sieben

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam

Abonnementenadministratie

Uitgeverij Eburon
Postbus 2867
2601 CW Delft
015-2131484
info@eburon.nl

Redactieadres

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

Recensie-exemplaren

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

Abonnementsprijzen

Instituten: € 40,-
Standaard: € 25,-
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 20,-
Leden NSV: € 15,- / € 20,-
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 mei van het lopende abonnementsjaar.

ISSN 1872-3497

© 2015 *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

Van de filosoof Xenophanes van Colophon (6de en 5de eeuw v. Chr.) zijn een aantal fragmenten bekend die gericht zijn tegen antropomorfisme – het gemakkelijk toeschrijven van al te menselijke eigenschappen aan goden. Zo zegt hij in Fragment 14 en 15 ‘De stervelingen menen dat de goden verwekt zijn en net als zij kleren, een stem en gestalte hebben. Ja, als de ossen en paarden en leeuwen handen bezaten, konden schilderen en kunstwerken konden maken, zoals de mensen, zouden de paarden de goden in de vorm van paarden afbeelden, de ossen daarentegen als ossen.’ Hij stelde vast dat de menselijke fantasie geen grenzen kent waar het gaat om goden naar hun beeld te maken. Hoe zou deze wijsgeer gereageerd hebben bij het lezen van de bijdrage van Markus Davidsen die in dit nummer een aantal groepen beschrijft die op basis van het gedachtegoed van Tolkien komen tot het geloof in elven en andere door deze auteur bedachte bovennatuurlijk wezens? Waarschijnlijk zou hij niet verbaasd zijn en zich in zijn overtuiging over de menselijke fantasie zien bevestigd en constateren dat mensen hun voorstellingen van goden uit een veelheid van bronnen betrekken. Maar dat is niet wat Davidsen wil vertellen over wat hij noemt *fiction-based religion*. Het lijkt aannemelijk te veronderstellen dat religies gebaseerd op fictie gekenmerkt zouden zijn door een speelse, onzekere of voorzichtige manier van geloven. De door hem gepresenteerde casus over de Tolkien-spiritualiteit blijkt echter die veronderstelling niet te steunen. Via een door hem ontwikkeld analysemodel maakt Davidsen inzichtelijk waarom de aanhangers van Tolkien-spiritualiteit over het algemeen letterlijk geloven in het bestaan van de bovennatuurlijke wezens uit Tolkiens kosmologie.

De andere artikelen in dit nummer staan in het teken van het debat over de invloed van sociologen op het kerkelijk beleid in de eerste decennia na de Tweede Wereldoorlog, zoals wordt beschreven in de dissertatie van Chris Dols. Deze publicatie werd in het eerste nummer van *Religie & Samenleving* van dit jaar uitvoerig door Bert Laeyendecker besproken. De kritiek van Laeyendecker betrof Dols’ stelling dat in de jaren tot 1960/70 sociologen zich presenteerden als heelmeeesters van de crisis in de Nederlandse rooms-katholieke kerk, een crisis die zij via statistieken en narratieven zelf hadden opgeroepen. Daarop aansluitend bestreed Laeyendecker tevens dat de besluiten in de Nederlandse Kerkprovincie steeds vaker sociologisch werden onderbouwd. Chris Dols reageert in dit nummer op Laeyendeckers kritiek. Hij wijst op het verschil tussen hem en Laeyendecker wat betreft standplaatsgebondenheid, hijzelf staat meer op afstand terwijl Laeyendecker, die de genoemde periode zelf heeft meegeemaakt, meer een betrokkene is. Verder wijst hij op verschil in benadering.

Laeyendecker hanteert een sociologische en positivistische benaderingswijze, zo merkt Dols op, en hijzelf gaat uit van een cultuurhistorische en constructivistische benadering. Dat brengt ook een andere kijk op de historische werkelijkheid met zich. Bert Laeyendecker gaat in zijn dupliek onder meer in op het begrip *Standort* (standplaatsgebondenheid), om vervolgens de weergave van zijn Standort, zoals door Dols beschreven, kritisch te bespreken. Ook stelt hij zich kritisch op tegenover de door Dols aan hem toegedichte positivistische benaderingswijze. Collega Erik Sengers gaat in zijn bijdrage ook in op de veronderstelde invloed van sociologen op de vormgeving en invulling van het kerkelijk beleid, maar hij doet dat aan de hand van een concreet beleidsplan. Het gaat om het *Pastoraal Plan Binnenstad Amsterdam* (1969), waarin beschreven staat hoe de rooms-katholieke kerk moest functioneren in de binnenstad van Amsterdam in de naoorlogse jaren. Op grond van de beleidsadviezen en wat daarvan tot stand kwam, laat Sengers duidelijk zien dat – in dit concrete geval – de sociale wetenschappen bij het kerkelijk beleid een evidente rol hebben gespeeld.

Dit nummer bevat nog meer bijdragen aan het debat, maar dan gaat het om andere thema's. Die treft de lezer aan in de zeven boekbesprekingen die zijn opgenomen. Zoals in het colofon van *Religie & Samenleving* staat aangegeven, ziet het tijdschrift het als zijn taak een bijdrage te leveren aan de discussie over de rol van de religie in de huidige maatschappij. Zonder enige aarzeling kan gezegd worden dat daaraan in dit nummer ruimschoots wordt voldaan.

Ten slotte is het bijzonder verheugend te kunnen meedelen dat de redactie twee nieuwe leden heeft mogen verwelkomen, beiden deskundig op voor *Religie & Samenleving* belangrijke terreinen. De nieuwe leden zijn dr. Inge Sieben (docent aan de Universiteit van Tilburg, met specialisme kwantitatief onderzoek en stratificatieonderzoek) en prof. dr. Peter Achterberg (hoogleraar aan dezelfde universiteit met specialisme culturele sociologie).

In de Ban van Tolkien

Geloof en Geloven in Tolkien-spiritualiteit

Markus Altena Davidsen*

Summary'

This article discusses how 'believing' works in Tolkien spirituality, a fiction-based religious milieu that uses J. R. R. Tolkien's narratives, in particular The Lord of the Rings and The Silmarillion, as authoritative texts. Members of this milieu engage in ritual communication with the supernatural beings from Tolkien's universe, including the elves and the Valar (gods). After presenting the history of Tolkien spirituality and describing the main groups, I develop a model for analysing religious rationalisation. By this term I refer to the process through which theology is developed within religious traditions as a second-order reflection on ritual practices and authoritative narratives. I demonstrate that contrary to what one might expect the strategies of religious rationalisation in Tolkien spirituality are not that different from what we see in other new religions. While one might think that members of fiction-based religions (can) believe only in a cautious and playful manner, practitioners of Tolkien spirituality in fact tend to believe literally and to legitimise their beliefs with supposed proof. It is striking, however, that they tend to believe in a 'cosmological' rather than in a 'historical' mode, i.e. they believe in the existence of the Valar as spiritual beings, but not in the historical factuality of Tolkien's narratives. In this sense, Tolkien spirituality may be a good illustration of a broader 'dehistoricising turn' in contemporary religion. The development of reflective beliefs in Tolkien spirituality is further shown to be governed by three principles that together seek to reduce tension between conflicting ideas within the tradition and to strike a balance between fabulousness and plausibility. It is suggested that these three principles of belief elaboration govern religious rationalisation also in other religious traditions, at least in traditions with a low level of institutionalisation.

* Markus Altena Davidsen studeerde religiewetenschap aan Aarhus Universitet (Denemarken) en is nu werkzaam als universitair docent godsdienssociologie aan Universiteit Leiden.

Inleiding

J. R. R. Tolkiens *In de ban van de ring* (Engels: *The Lord of the Rings*; 1954-55) is een van de meest geliefde en gelezen romans ooit. Met ca. 150 miljoen verkochte exemplaren staat hij derde op Wikipedia's lijst van *bestsellers* te allen tijde, alleen overtroffen door Miguel de Cervantes' *Don Quichot* (ca. 340 miljoen) en Charles Dickens' *In Londen en Parijs, of De Geschiedenis van Twee Steden* (Engels: *A Tale of Two Cities*; ca. 200 miljoen).² Buiten de Engelstalige wereld zijn Tolkiens boeken waarschijnlijk nergens zo warm ontvangen als in Nederland. Minder dan twee maanden na de publicatie van *De Reisgenoten* (Engels: *The Fellowship of the Ring*), het eerste luik van *In de ban van de ring*, verscheen de eerste Nederlandse recensie, waarin Guus Sötemann het boek prees als "een fantastisch epos" (Van Rossenberg 1992, 15). De eerste vertaling van *In de ban van de ring* was de Nederlandse, die in 1956-58 werd gepubliceerd door Het Spectrum, maar de boeken waren erg duur, en pas met de Engelse en Nederlandse paperbackedities van eind jaren 1960 vond *In de ban van de ring* een breed publiek.

Ondanks Tolkiens rooms-katholieke geloof en zijn conservatieve houding groeide *In de ban van de ring* uit tot een soort bijbel van de tegencultuur in de jaren 1960 en 1970. Warren Hinckle (1967, 25) verklaarde in 1967 *In de ban van de ring* "the absolute favorite book of every hippie" en in Nederland stichtte in 1969 een groep voormalige leden van de Amsterdamse provobeweging De Hobbitstee in het Drentse Wapserveen, een commune vernoemd naar het thuisdorp Hobbitton van de hobbits Bilbo en Frodo. De Hobbitstee was een van de eerste en meest invloedrijke communes in Nederland en nam met de publicatie van *De Drentse waterman: Kommunikatieblad voor alternatieve levenswijzen* een centrale plaats in het opduikende New Age-circuit in (Meijering, Van Hoven & Huigen 2007, 361).³ Volgens Jeroen de Kloet en Giseline Kuipers laat De Hobbitstee zien hoe "Tolkien's works were incorporated into the [...] New Age subculture" (2007, 303). Dit klopt, maar we kunnen tegelijkertijd vaststellen dat de invloed van Tolkien op De Hobbitstee beperkt was. Het is opmerkelijk dat de eerste uitgave van *De Drentse waterman* vol staat met artikelen over yoga, astrologie en het immanente goddelijke, terwijl hij slechts één verwijzing naar Tolkien bevat – in een artikel over de oprichting van de commune vier jaar eerder (*De Drentse waterman* 1973). We kunnen concluderen dat de bewoners van De Hobbitstee geïnteresseerd waren in zowel Tolkien als in alternatieve spiritualiteit, maar dat ze er niet naar streefden de twee dingen met elkaar te integreren. Het is mogelijk dat de oorspronkelijke leden experimenteerden met rituelen geïnspireerd door Tolkiens boeken of

dat ze LSD-trips ondernamen naar Midden-aarde, zoals Amerikaanse hippies dat deden (Walmsley 1984, 75; Ratliff & Flinn 1968, 144), maar ze probeerden geenszins een nieuwe religieuze beweging te bouwen op basis van *In de ban van de ring*.

Nieuwe religieuze bewegingen die Tolkiens boeken beschouwen als gezaghebbende religieuze teksten bestaan echter wel degelijk. Vooral in Amerika zijn uit de tegenculturele fascinatie met Tolkien en spiritualiteit een handvol groepen ontstaan die religieuze rituelen uitvoeren waarmee ze menen in contact te komen met de bovenmenselijke wezens uit Tolkiens verhalen. Ik duid de praktijk van deze groepen, waarvan de meesten voornamelijk actief zijn op Internet, aan als ‘Tolkien-spiritualiteit’. Tolkien-spiritualiteit komt voor in meerdere vormen. Sommige groepen vereren wezens uit Tolkiens kosmologie: de scheppergod Eru, de demiurgische valar, en soms ook de elfen. In andere groepen staat de voorstelling centraal dat de leden zelf elfen zijn. De meest voorkomende rituelen in Tolkien-spiritualiteit zijn visualiseringsrituelen waar de beoefenaars naar een andere, spirituele wereld reizen om daar de valar en elfen te ontmoeten. Ik weet van geen strikt Nederlandse groepen die zich wijden aan Tolkien-spiritualiteit, maar de Engelstalige groepen online hebben enkele Nederlandse leden.

In dit artikel staat het geloof – of ‘het geloven’ – van de beoefenaars van Tolkien-spiritualiteit centraal. Ik ben hierbij minder geïnteresseerd in *wat* de beoefenaars geloven, en meer in de vraag *hoe* ze geloven. Deze vraag is extra relevant omdat Tolkien-spiritualiteit behoort tot een bijzondere subcategorie van religie, die ik *fiction-based religion* noem. Het bijzondere aan deze vorm van religie is dat haar gezaghebbende verhalen – verhalen zoals *In de ban van de ring* – gezien worden als fictie, door hun auteurs en menig lezer. Dit staat in contrast tot religies zoals het christendom en het boeddhisme waarvan de gezaghebbende verhalen – denk aan de evangeliën of de Boeddhalegende – beweren waar gebeurd en niet-fictief te zijn.⁴ Je zou kunnen denken dat het verschil in textuele grondslag tussen conventionele religies en *fiction-based religions* gepaard gaat met verschillende manieren van geloven: dat religies gebaseerd op teksten die hun eigen waarachtigheid benadrukken gekenmerkt zijn door letterlijk geloof, en dat religies gebaseerd op fictie gekenmerkt zijn door een speelse, onzekere of voorzichtige manier van geloven. Zoals dit artikel laat zien ondersteunt de casus Tolkien-spiritualiteit echter *niet* deze these. Het is daarentegen opvallend dat aanhangers van Tolkien-spiritualiteit over het algemeen letterlijk geloven in het bestaan van de bovennatuurlijke wezens uit Tolkiens kosmologie, en dat ze hun eigen ervaringen en Tolkiens teksten zien als bewijs voor de waarheid van hun geloofsvoorstellingen.

Ik presenteer in dit artikel een theoretisch model voor het analyseren van de ‘geloofsdynamieken’ in religieuze tradities. Dit model is voornamelijk ontworpen om licht te werpen op processen van ‘religieuze reflectie’, dus processen waardoor geloofsvoorstellingen van de tweede orde worden ontwikkeld als systematische reflecties op de rituele praktijken en gezaghebbende verhalen van een traditie.⁵ Voordat ik het model introduceer is het nodig om de lezer wat grondiger te introduceren tot het spirituele Tolkien-milieu. Dit zal worden gedaan in de vorm van een historische schets van Tolkien-spiritualiteit van de jaren 1970 tot heden. Ik baseer mij hiervoor op mijn proefschrift over Tolkien-spiritualiteit (Davidsen 2014; zie ook Davidsen 2012). Mijn analyse is gebaseerd op zestien diepte-interviews, intensief en langdurig contact met een handvol kerninformanten, de homepages van tientallen groepen en individuen, gepubliceerde teksten van aanhangers van Tolkien-spiritualiteit, handleidingen voor de uitvoering van rituelen en geluidsopnames van Skype-rituelen.⁶

Tolkien-spiritualiteit: een historische schets

Spiritualiteit gebaseerd op In de ban van de ring

In de ban van de ring gaat over de strijd tussen de Vrije Volkeren van Midden-aarde en de demonische Sauron die niet kan worden verslagen door militaire macht en pas wordt bedwongen als het de twee onaanzienlijke hobbits, Frodo en Sam, lukt om de Ene Ring voor altijd te vernietigen door hem in de Doemspleet te gooien. Christelijke vertolkers hebben met goede reden benadrukt dat *In de ban van de ring* een verhaal is over de strijd tussen Goed en Kwaad (zie bijvoorbeeld Kerry 2011). Tegelijkertijd neemt Tolkien de lezer mee naar een avontuurlijke wereld die eerder heidens overkomt dan christelijk. *In de ban van de ring* bezingt het pre-industriële leven – de ongetemde natuur en het plezier van teelt en ambacht – en de wereld zit vol met elementen uit de Keltische en Germaanse mythologie, zoals elfen, dwergen en tovenaars. Dankzij deze trekken werd *In de ban van de ring* voorname lectuur in de opkomende neopaganistische beweging in de jaren 1970. Graham Harvey, een van de belangrijkste onderzoekers van het neopaganisme, merkt op dat neopaganisten tot op de dag van vandaag typisch naar “Tolkien’s *Lord of the Rings* and other Fantasy writings” verwijzen als je ze vraagt welke teksten hun paganistische wereldbeeld het meeste hebben beïnvloed (2007, 176). Ze verwijzen eerder naar ‘fantasy’ dan naar “how to do it” handboeken die het geloof en de rituelen van het neopaganisme uitleggen.

Zeker één groep uit de jaren 1960 las *In de ban van de ring* als oude geschiedenis en hoopte Minas Tirith te kunnen opgraven in de Amerikaanse Mojavewoestijn (Ellwood 2002, 133). De meeste hippies en paganisten beschouwden Tolkiens verhaal echter als openbaring noch geschiedschrijving, hoewel ze ook weigerden om *In de ban van de ring* als pure fictie af te schrijven. Als middenpositie opperden ze dat het verhaal weliswaar aan de oppervlakte fictie is, maar dat het op een dieper niveau verwijst naar spirituele waarheden. Een goed voorbeeld van dit standpunt vinden we bij Mellie Uyldert, de Nederlandse astrologe en genezeres die in 1974 het boek *Symboliek van In de Ban van de Ring* publiceerde. In de inleiding schrijft ze:

Op elk plan en niveau is dit boek [*In de ban van de ring*] *waarheid*: het verhaalt de geschiedenis, zowel van de mens als van de mensheid, van de oertijd af, als van Atlantis en West-Europa. En het doorlicht het heden, onze tijd, de twintigste eeuw onzer jaartelling, zodat wij begrijpen waar wij aan deelnemen! Het schenkt ons inzicht en raad, moed en kracht (Uyldert 1974, 7; originele emfase).

Dit is heel krachtig geformuleerd, maar verder in het boek is Uyldert iets voorzichtiger. Ze stelt niet *In de ban van de ring* gelijk aan zuivere geschiedschrijving, maar beweert wel dat het boek verwijst naar werkelijke gebeurtenissen, zoals de val van Atlantis. Op vergelijkbare wijze stelt ze niet dat de personages uit het verhaal echt hebben bestaan, maar vat ze die op als manifestaties van Jungiaanse archetypen.⁷

Spiritualiteit gebaseerd op De Silmarillion

Tolkien overleed in 1973, maar in 1977 verscheen onder de titel *De Silmarillion* (Engels: *The Silmarillion*) een verzameling van zijn mythologische achtergrondverhalen onder redactie van zijn zoon Christopher Tolkien. Waar *De hobbit* en *In de ban van de ring* vanuit het oogpunt van hobbits en mensen worden verteld, geeft *De Silmarillion* de geschiedenis van de wereld weer vanuit het perspectief van de elfen. Het boek begint in oudtestamentische stijl met de schepping van de wereld *ex nihilo* door de oppergod Eru (De Ene) of Ilúvatar (Vader van Allen). De ainur, een groep engelachtige wezens, helpen Eru met de schepping, en een deel van hen kiest ervoor om geïncarneerd te worden om Eä (de Wereld) te regeren in de naam van Eru. De geïncarneerde ainur geven Arda (de Aarde) vorm en onderrichten de Quendi (elfen) en de mensen. De veertien machtigste demiurgen zijn de valar; de minder machtigen worden aangeduid als de maiar. In *De Silmarillion* leren we verder dat de tovenaars Gandalf, een belangrijk karakter in *In de ban van de ring*, tot de klasse van de

maiar behoort. Ook wordt het duidelijk dat Elbereth, de belangrijkste godheid in de religie van de elfen in *In de ban van de ring*, de koningin is van de valar. De eerste, mythische delen van *De Silmarillion* berichten over de daden van de valar in de oertijd, maar later krijgt het verhaal het karakter van een legende en lezen we over de cultuur, migraties en oorlogen van de elfen, totdat we aankomen bij de gebeurtenissen van *In de ban van de ring*.

De publicatie van *De Silmarillion* leidde tot de opkomst van robuuste groepen die elementen van Tolkiens kosmologie integreerden in hun dagelijkse ritueelpraktijk. De grootste van deze nieuwe groepen is het *Tribunal of the Sidhe*. Deze neopaganistische groep werd opgericht aan de Amerikaanse Westkust in 1984 en synthetiseert Tolkiens kosmologie met Keltische mythologie, Wicca en godinnenverering geïnspireerd door Robert Graves' *The White Goddess*. Een deel van de rituelen van de groep richt zich op de valar, onder wie de vruchtbaarheidsvalië Yavanna.⁸ Leden van het Tribunal zeggen verder wisselkinderen (*Changelings*) te zijn en bedoelen daarmee dat ze elfen (of andere wezens) zijn die thuishoren in een andere wereld, maar in dit leven per abuis geïncarneerd zijn in een menselijk lichaam. Vandaag de dag heeft het Tribunal ongeveer 150 leden, onder wie veel uit de tweede generatie.⁹

Al voor de publicatie van *De Silmarillion* was een beweging van zelfgeïdentificeerde 'ontwaakte elfen' (*awakened Elves*) ontstaan wier gedachtegoed lijkt op dat van het *Tribunal of the Sidhe*. De beweging begon rond 1970 toen een groep Amerikaanse magiërs naar eigen zeggen de opdracht kreeg van een ouijabordgeest om zichzelf de *Elf Queen's Daughters* te noemen. De leden deden aan magie en godinnenverering en herkenden zichzelf daarom in de elfen uit *In de ban van de ring*, van wie sommigen magische krachten bezitten en wier religie draait om de vrouwelijke godheid Elbereth. Na de sessie met het ouijabord begonnen de leden elkaar aan te duiden als elfen en gingen ze de Godin vereren onder de namen Elbereth en Varda, de namen van de elfengodin in Tolkiens twee elfentalen. De oorspronkelijke leden van de *Elf Queen's Daughters* vertelden Margot Adler (1986, 319) dat hun zelfidentificatie als elfen was bedoeld als een grap, maar ze inspireerden niettemin anderen om verder te gaan en serieus te beweren dat ze elfengenen of een elfenziel bezaten. *De Silmarillion* in 1977 gaf een nieuwe impuls aan de elfenbeweging en sommige zelfgeïdentificeerde elfen gingen experimenteren met rituelen gericht op de valar. Dit was de situatie tot de opkomst in de jaren 1990 van de bredere Otherkin-beweging waarvan de leden allerlei niet-menselijke identiteiten aannemen (naast elfen, bijvoorbeeld ook draken, wolven en vampiers; cf. Laycock 2012). De Otherkin halen een deel van hun inspiratie uit fictie,

bijvoorbeeld uit de vampierboeken van Anne Rice, maar ze ontkennen dit in alle toonaarden.

Onder invloed van de fictie-dissociatieve houding van de Otherkin gingen ook de zelfgeïdentificeerde elfen zich steeds meer distantiëren van Tolkiens boeken, hun eigen belangrijkste fictieve bron van inspiratie. Tegenwoordig benadrukken de meeste elfen dat de basis van hun beweging in voorchristelijke mythologie en folklore ligt, en niet in *fantasy*. Zardoa Love en Silver Flame, tezamen de Silver Elves, zijn de meest prominente intellectuelen van de elfenbeweging, en hun *Magical Elven Love Letters*, die sinds de vroege jaren 1980 met regelmaat zijn verschenen, hebben de beweging van samenhang en richting voorzien.¹⁰

Tolkien-spiritualiteit in de 21^{ste} eeuw

In 2001, 2002 en 2003 beleefden de drie delen van Peter Jacksons succesvolle filmadaptatie van *In de ban van de ring* hun première in de bioscoop, en in de volgende jaren kwamen een groot aantal groepen op online, voornamelijk op Yahoo! Groups en ProBoards, die spirituele inspiratie putten uit Tolkiens boeken en Jacksons films. De meeste van deze groepen hielden zich bezig met een van twee nieuwe vormen van Tolkien-spiritualiteit: Midden-aardepaganisme en Legendarium-reconstructionisme. Midden-aardepaganisten halen de meeste van hun inspiratie uit Jacksons films en beschouwen deze als even gezaghebbend als Tolkiens boeken. Omdat de valar geen rol spelen in de films, richten Midden-aardepaganisten hun rituelen op de karakters uit de films – voornamelijk de tovenaars Gandalf en de elfenkoningin Galadriel, maar ook Arwen en Aragorn, en zelfs Frodo en Éowyn. Het doel van deze groepen was nooit het ontwikkelen van een op zichzelf staande religieuze traditie, maar het opzetten van een spiritueel ‘pad’ dat paganisten kunnen gebruiken in combinatie met andere, meer gevestigde, tradities.¹¹

Een aantal onlinegroepen, waaronder Tië eldaliéva (Het Elfenpad; opgericht 2005) en Ilsaluntë Valion (Het Zilverschip van de Valar; opgericht 2007), behoren tot de categorie van Legendarium-reconstructionisme.¹² De spiritualiteit van deze groepen staat in fel contrast tot Midden-aardepaganisme op twee punten. Ten eerste erkennen Tië eldaliéva en Ilsaluntë Valion niet Jacksons films als hebbende spirituele betekenis, maar gaan ze uit van *In de ban van de ring*, *De Silmarillion* en Tolkiens overige, minder bekende geschriften.¹³ Ten tweede staan Tolkiens teksten in Legendarium-reconstructionisme centraler dan in elke andere vorm van Tolkien-spiritualiteit. Waar Midden-aardepaganisten, het Tribunal of the Sidhe en al de andere groepen die in het bovenstaande zijn besproken Tolkien-materiaal integreren in een breder

(typisch neopaganistisch) kader, baseren Tië eldaliéva en Ilsaluntë Valion hun spirituele praktijk uitsluitend op Tolkiens literaire mythologie, die ze in navolging van Tolkien zijn ‘Legendarium’ noemen. De ambitie is om een volwaardige en zelfstandige traditie te bouwen door de verspreide informatie over de valar en de Quendi (de elfen) in Tolkiens teksten te systematiseren en door ‘Tolkien-getrouwe’ toevoegingen te maken waar er gaten zijn in het materiaal. Ik duid deze vorm van Tolkien-spiritualiteit aan als Legendarium-reconstructionisme omdat zij de benadering weerspiegelt van zogenaamde *Reconstructionist Pagans* die een bepaalde voorchristelijke mythologie (bijvoorbeeld de Keltische of Griekse) nemen als de exclusieve basis voor hun hedendaagse spiritualiteit.¹⁴

Een model voor de analyse van geloofsdynamieken in religieuze tradities

Om geloof en geloven in Tolkien-spiritualiteit te kunnen analyseren heb ik in mijn proefschrift (Davidsen 2014) een gedetailleerd model geconstrueerd van wat ik de ‘geloofsdynamieken’ in religieuze tradities noem. Met dit model is het mogelijk om op systematische wijze religieuze reflecties op een *semiotisch* niveau te analyseren; het abstraheert hierbij de betekenisprocessen van de sociale en psychologische context waarin ze zich afspelen. Het model is geïnspireerd door onder andere Clifford Geertz’ benadering van religie als een semiotisch systeem (1966), Tanya Luhrmanns analyse van rationaliseringsprocessen onder hedendaagse magiërs (1989), Roy Rappaports theorie van religieuze tradities als adaptieve systemen (1999) en Leon Festingers theorie van cognitieve dissonantie (1957). Het is nodig om de hoofdlijnen van dit wat technische model eerst uiteen te zetten, voordat ik kan overgaan tot de analyse van het materiaal.

Een fundamenteel aspect van mijn model is het onderscheid tussen twee componenten van religie die alle religieuze tradities bevatten. Ik noem ze ‘elementaire religie’ (*elemental religion*) en ‘reflexieve religie’ (*rationalised religion*). Onder de noemer elementaire religie versta ik (1) religieuze praktijken, vooral rituelen, die het bestaan van bovennatuurlijke wezens veronderstellen; (2) de assumpties (of geloofsvoorstellingen van de eerste orde) die deze praktijken onderbouwen; en (3) de ervaringen die door deze praktijken worden teweeggebracht. De elementaire religie binnen Tolkien-spiritualiteit bestaat derhalve uit drie onderdelen. Ten eerste rituelen waarin Eru, de valar en de elfen worden aangeroepen als wezens die simpelweg in letterlijke zin bestaan.

Ten tweede de geloofsvoorstellingen die deze rituele praktijken onderbouwen, namelijk de voorstellingen dat Eru, de valar en de elfen echte wezens zijn, dat ze thuis horen in een andere, spirituele wereld, en dat men contact met ze kan leggen in rituelen. Het derde onderdeel van de elementaire religie in Tolkien-spiritualiteit is de ervaring van contact met een andere wereld die de rituelen teweegbrengen.¹⁵ In conventionele religies ondersteunen religieuze verhalen (mythen en legenden) de geloofsvoorstellingen van de eerste orde die deel uitmaken van de elementaire religie. Dat is zo, omdat de goddelijke machten in religieuze verhalen optreden op dezelfde manier als in rituelen, namelijk in de vorm van personen die met mensen kunnen communiceren. In Tolkien-spiritualiteit zijn het uiteraard Tolkiens verhalen over Middenaarde die de functie van gezaghebbende teksten innemen en de elementaire religie ondersteunen.

Elementaire religie vormt de kern van religieuze tradities, maar deze kern kan vervolgens het object worden van religieuze reflectie (*religious rationalisation*). Dit proces omvat de uitwerking van elementaire religie tot verklaringen en theorieën (reflexieve religie, of geloofsvoorstellingen van de tweede orde). Je zou ook simpelweg kunnen spreken van het ontwikkelen van 'theologie', maar dan in de zin van zowel onsystematische 'volkstheologie' als de systematische theologie van religieuze intellectuelen. Ik onderscheid drie aspecten van religieuze reflectie. Ten eerste worden geloofsvoorstellingen van de eerste orde blootgesteld aan wat je met een technisch term kan noemen *geloofstaxatie* (*ontology assessment*). Hiermee doel ik op het reflexieve proces waarmee een type en graad van 'waarheid' wordt toegeschreven aan bestaande geloofsvoorstellingen. Met andere woorden: dit proces geeft antwoord op de vraag 'hoe waar zijn de geloofsvoorstellingen die tot uitdrukking komen in de religieuze rituelen van onze traditie?' Reflexieve geloofsvoorstellingen kunnen de 'waarachtigheidsclaims' van de eersteordegeloofsvoorstellingen bevestigen, waarbij wordt bekrachtigd dat de geloofsvoorstellingen in kwestie verwijzen in de letterlijke zin. Zo kan een christen bijvoorbeeld op reflectieve wijze bevestigen dat hij of zij gelooft dat Jezus werkelijk is opgestaan uit de doden zoals in de liturgie van de kerkdienst wordt beleden. Het taxatieproces kan ook ertoe leiden dat de waarachtigheidsclaims van de eersteordevoorstellingen worden verzwakt. Dit zien we bijvoorbeeld bij christenen die niet geloven dat Jezus goddelijk was, maar hem alleen zien als een buitengewoon mens, of die God herinterpreteren als een onpersoonlijke kracht. Het tweede aspect van religieuze reflectie gaat over de vraag hoe geloofsvoorstellingen kunnen worden gerechtvaardigd. Het gaat hier om antwoorden op de vraag waarom iemand in redelijkheid in de voorstellingen van de religieuze traditie zou geloven.

Ik maak onderscheid tussen twee rechtvaardigingsstrategieën (*justifications*). De ene strategie is legitimering, waarbij gelovigen verwijzen naar ervaringen, gezaghebbende bronnen etc. om de waarheid van hun geloofsvoorstellingen te bekrachtigen of te bewijzen. De andere strategie is relativering, waarbij voorstellingen worden beschermd door te stellen dat ze juist *niet* kunnen of hoeven te worden bewezen. Een voorbeeld van rechtvaardiging door relativering is de bewering dat geloofsvoorstellingen subjectief zijn en dat ze alleen ‘waar zijn voor mij’. Een ander voorbeeld is het idee dat religie een uitdrukking is van een niet-rationele denkwijze. De laatstgenoemde strategie treffen we bijvoorbeeld aan bij godsdienstfilosofen die stellen dat religie een eigen ‘taalspel’ is waarvan de waarheid (of onwaarheid) niet kan worden vastgesteld op grond van wetenschappelijke inzichten. Het derde en laatste aspect van religieuze reflectie is *geloofsuitwerking* (*belief elaboration*), dat wil zeggen het ontwikkelen en uitwerken van nieuwe geloofsvoorstellingen die de zin en het doel van de rituele praktijk uitleggen, en die eventuele tegenstellingen binnen het geloofssysteem trachten te reduceren.

Geloofsdynamieken in Tolkien-spiritualiteit

Religieuze reflectie in Tolkien-spiritualiteit 1: Geloofstaxatie en rechtvaardiging

In het artikel “Metaphor or Invocation” stelt Martin Ramstedt dat er een ‘metaforische wending’ plaatsvindt in de hedendaagse spiritualiteit (2007). Dit proces houdt volgens hem in dat letterlijk religieus geloof geleidelijk wordt vervangen door een metaforische vorm van geloven, en dat de categorieën spel en ritueel steeds moeilijker van elkaar te onderscheiden zijn (Ramstedt 2007, 1, 3). Op basis van veldwerk onder neopaganisten in Nederland stelt Ramstedt dat de metaforische wending juist binnen deze groep zeer ver is doorgevoerd, maar hij veronderstelt dat er sprake is van een immens veranderingsproces dat het hele religieuze veld betreft en al in de 18^e eeuw is begonnen.

Als Ramstedt gelijk heeft in zijn these van een metaforische wending in de hedendaagse religie, zouden we verwachten dat deze trend nog sterker aanwezig zou zijn in Tolkien-spiritualiteit en andere *fiction-based religions*. Het ligt immers voor de hand dat het nog moeilijker is om letterlijk te geloven in religies die gebaseerd zijn op fictie dan in religies waarvan de gezaghebbende teksten beweren niet-fictief te zijn. Concreet zouden we twee dingen kunnen verwachten: (1) dat aanhangers van Tolkien-spiritualiteit niet letterlijk geloven in de valar en elfen, maar de werkelijkheidsstatus ervan afzwakken, bijvoorbeeld door ze te zien als uitdrukkingen van Jungiaanse archetypen; en (2) dat

ze hun geloofsvoorstellingen rechtvaardigen door ze te relativëren, in plaats van te proberen de waarheid ervan te bewijzen.

Het tegenovergestelde is echter het geval. Veruit de meeste beoefenaars van Tolkien-spiritualiteit bevestigen het bestaan van de valar en elfen als individuele, spirituele wezens. Twee kernleden van Tië eldaliéva, bijvoorbeeld, beschrijven hun geloof in de valar als volgt:

[We] believe the Valar (reasonably analogous to Archangels) are literal entities, as Tolkien described them, who are the Powers underlying, and sustaining all life on Earth, or “Arda”. [We] believe the Valar deeply love, and are profoundly interested in both Elves, and humanity, and that they [...] are willing to befriend, teach, nurture, and even nourish human beings [...] Consequently, [we] believe that developing personal relationship with the Valar leads to insight, wisdom, and a right perspective on how to live as spiritual beings in the context of the Elven Path (De Cygne & Calantirniel 2016).

Hier is niets metaforisch aan. De geloofstaxatie van deze leden stelt vast dat de valar en elfen bestaan in de letterlijke zin. En dit is nog niet alles. De meeste beoefenaars van Tolkien-spiritualiteit maken tevens gebruik van legitimatie in plaats van relativering om hun geloof en ritueelpraktijk te rechtvaardigen. Ze verwijzen naar hun eigen ervaringen (en naar de ervaringen van andere groepsleden) om het bestaan van de valar te bewijzen en stellen ronduit dat de visioenen van de valar, die ze in visualiseringsrituelen hebben, alleen kunnen plaatsvinden omdat de valar echt bestaan en uit zichzelf contact zoeken met mensen. Ook Tolkien als persoon wordt ingezet om Tolkien-spiritualiteit te legitimeren. Hoewel Tolkien niet zelf aan valar-rituelen deed, kunnen aanhangers van Tolkien-spiritualiteit verwijzen naar brieven waarin hij zegt het gevoel te hebben dat een andere macht zich door hem openbaart. Zo schrijft Tolkien bijvoorbeeld over *In de ban van de ring* dat “parts seem (to me) rather revealed through me than by me” (1981, 189). In een andere brief stelt hij: “I have long ceased to *invent* [...] I wait till I seem to know what really happened. Or till it writes itself” (Tolkien 1981, 231; originele emfase). In een brief uit 1971 beschrijft Tolkien zichzelf als een “chosen instrument” (1981, 413), en het lijkt er hier op dat hij dacht door God te zijn gekozen om bepaalde eeuwige waarden tot uitdrukking te brengen in zijn boeken. De leden van bijvoorbeeld Ilsaluntë Valion zien deze passages uit Tolkiens brieven als tekens dat Tolkien contact had met een spirituele wereld. Ze zien zijn verhalen als uitdrukkingen van zijn spirituele ervaringen met deze andere wereld en proberen in hun eigen rituelen contact te leggen met diezelfde wereld.

Voor deze leden, en voor veel andere aanhangers van Tolkien-spiritualiteit, wordt Tolkien dus een spiritueel rolmodel. In het Tribunal of the Sidhe gaat dit nog veel verder. Lady Danu heeft mij verteld dat haar groep, door middel van magisch onderzoek, heeft vastgesteld dat Tolkien “was a Bard of the Kin Folk [de *Changelings*]. Tolkien was/is a changeling himself. [...] He is known to the people [de *Changelings*] as Tymmedyn Green, a Lord of the elemental North”. Het idee is dat Tolkien koos om te incarneren als mens om met *In de ban van de ring* en *De Silmarillion* de geschiedenis van de *Changelings*, ‘zijn’ volk, te beschrijven in mythische vorm. Het Tribunal of the Sidhe creëert hier een hagiografie rond Tolkien en schrijft hem bovennatuurlijke krachten, wijsheid en doeleinden toe.

We kunnen concluderen dat de aanhangers van Tolkien-spiritualiteit hun geloofsvoorstellingen taxeren en rechtvaardigen op dezelfde manier als leden van andere nieuwe religieuze bewegingen. Ondanks het feit dat hun spiritualiteit gebaseerd is op fictie, geven ze in hun proces van geloofstaxatie de voorkeur aan bevestiging boven verzwakking, en in hun proces van rechtvaardiging de voorkeur aan legitimering boven relativisering. Tolkien-spiritualiteit biedt dus geen steun voor Ramstedts these van een metaforische wending in de hedendaagse religie. Wel lijkt zich een andere wending voor te doen. De meesten van mijn informanten geloven letterlijk in de valar (en in Eru en de elfen), maar alleen een gemarginaliseerde minderheid gelooft dat Tolkiens verhalen de min of meer nauwgezette geschiedenis weergeven van onze aarde. Je zou kunnen zeggen dat de meeste aanhangers van Tolkien-spiritualiteit een kosmologische benadering van hun gezaghebbende verhalen erop na houden, in plaats van een historische benadering. Met andere woorden: ze geloven dat Tolkiens verhaal verwijst naar werkelijk bestaande spirituele wezens die verblijven in een spirituele wereld, maar ze geloven niet dat het verhaal verwijst naar historische gebeurtenissen. Tolkien-spiritualiteit, en überhaupt de opkomst van *fiction-based religion*, zou dus een uitdrukking kunnen zijn, niet van een metaforische, maar wel van een ‘dehistoricerende wending’ in de hedendaagse religie. Hiermee bedoel ik een wending van een historische naar een kosmologische manier van geloven. Verder bewijs van zo’n wending vinden we onder christenen die niet langer geloven in de Ark van Noach, maar wel geloven dat er een God bestaat die de wereld heeft geschapen en dat goede mensen naar de Hemel gaan na de dood.

We zien dus dat kosmologisch geloof kan worden ondersteund door zowel spirituele fictie (zoals *In de ban van de ring*) als door religieuze verhalen die zelf beweren historisch te zijn (zoals veel verhalen uit de Bijbel). Alleen religieuze verhalen (maar niet spirituele fictie alleen) kunnen tevens historisch

geloof ondersteunen, maar dit soort geloof wordt om andere redenen steeds moeilijker te handhaven in een moderne samenleving. Omdat fictie alleen de kosmologische manier van geloven kan ondersteunen, bestonden er geen *fiction-based religions* zolang historisch geloof de norm was. De opkomst van *fiction-based religions* sinds de jaren 1960 zou je dus kunnen zien als een uitvloeisel van de wending van historisch naar kosmologisch geloof die zich juist in de loop van de laatste 50 jaar sterk heeft doorgezet.

Religieuze reflectie in Tolkien-spiritualiteit 2: Patronen in de geloofsuitwerking

Tolkiens literaire mythologieën hebben binnen Tolkien-spiritualiteit status als gezaghebbende teksten, maar net als in alle andere religies wijken de reflexieve geloofsvoorstellingen van de aanhangers af van de precieze inhoud van deze kernteksten. Dit betekent echter niet dat de afwijkingen in de theologie ten opzichte van de gezaghebbende teksten arbitrair zijn. Binnen Tolkien-spiritualiteit zorgen drie principes voor een patroon in de geloofsuitwerking:

- (1) leden proberen divergenties te reduceren tussen de gezaghebbende teksten (hier: Tolkiens literaire mythologie) en de elementaire religie van het geloofssysteem;
- (2) leden proberen divergenties te reduceren tussen de gezaghebbende teksten van het geloofssysteem en geloofsvoorstellingen uit significante, andere geloofssystemen; en
- (3) leden proberen een balans te vinden tussen fabelachtigheid (*fabulousness*) en plausibiliteit in de nieuwe geloofsvoorstellingen die vanuit de eigen traditie worden uitgewerkt.

Deze drie principes kunnen worden geïllustreerd aan de hand van de geloofsvoorstellingen van de tweede orde die aanhangers van Tolkien-spiritualiteit hebben ontwikkeld over de valar, Eru en de elfen.

Alle groepen die aan valar-rituelen doen, hebben geloofsvoorstellingen van de tweede orde uitgewerkt die een oplossing zoeken voor de cognitieve frictie tussen de beschrijving van de valar in Tolkiens verhalen enerzijds en de ervaringen die de leden hebben met de valar in hun eigen rituelen anderzijds. In Tolkiens verhalen zijn de valar een collectief van demiurgen, spirituele wezens geschapen voor de schepping van de wereld, onsterfelijk en ontzettend machtig. In een typisch valar-ritueel, daarentegen, zijn de valar spirituele gidsen die levensadvies verlenen aan de deelnemers. Toen ik in 2009 een ritueel meemaakte via Skype met Calantirniel en Llefyn van Tië eldaliéva benadrukte Calantirniel dat de leden van haar groep de valar niet

aanbidden of vereren, maar “hang out with them”. Deze uitspraak past bij de praktijk, maar roept theologische vragen op. Waarom zouden de magnifieke valar willen omgaan met een groep gewone mensen? En waarom alleen met een handvol? Aanhangers van Tolkien-spiritualiteit hebben hiervoor drie verklaringen ontwikkeld en zij vinden steun voor deze verklaringen in Tolkiens teksten door ze selectief te lezen. Ten eerste wordt benadrukt dat de valar geen goden zijn, maar engelachtige wezens. Dit is belangrijk, want als de valar engelen – letterlijk ‘boodschappers’ – van Eru zijn, ligt het meer voor de hand dat ze contact zoeken met mensen, dan wanneer hun goddelijkheid zou worden benadrukt. De beoefenaars van Tolkien-religie wijken hier af van de typische beschrijving van de valar in Tolkiens verhalen als “gods”, maar volgen Tolkien zelf, die in een appendix tot *In de ban van de ring* de valar beschrijft als “angelic beings”. Ten tweede wordt gesteld dat de valar thuishoren in een spirituele wereld – “the astral plane”, “Faery” of “the Imaginal Realm” – en dat men met ze kan communiceren door contact te leggen met deze wereld. Deze verklaring ontnemt de valar de status die ze in Tolkiens kosmologie hebben als demiurgen en regenten van de materiële wereld, maar leunt enigszins op het motief in *De Silmarillion* dat de thuiswereld van de valar, *The Blessed Realm*, geleidelijk wordt losgemaakt van Midden-aarde, de fysieke wereld, in de loop van het verhaal. De derde geloofsuitwerking dient te verklaren waarom de valar, als ze echt zo machtig zijn en de mensheid trachten te helpen, zich alleen openbaren aan een handvol aanhangers van Tolkien-spiritualiteit. De verklaring is dat de valar *wel* communiceren met mensen buiten het spirituele Tolkien-milieu. Alleen doen ze dit in de gedaantes als goden en godinnen van andere mythologieën. Het idee is dat Tolkiens valar en de goden van andere pantheons dezelfde zijn; en misschien zelfs dat Tolkiens valar de ‘archetypen’ zijn die zich op verschillende manieren manifesteren in de religies van de wereld, maar die alleen door Tolkien zijn beschreven zoals ze ‘echt’ zijn. Ook dit standpunt vindt steun in Tolkiens verhalen, meest uitgesproken in *The Lost Tales*, het eerste deel van *The History of Middle-earth*, waarin de elf Lindo verklaart dat “concerning [the Valar] Men tell many strange and garbled tales that are far from the truth, and many strange names they call them that you will not hear here” (Tolkien 1983, 45; zie ook Tolkien 1977, 15).

De meeste aanhangers van Tolkien-spiritualiteit hebben een achtergrond als neopaganisten, spirituele zoekers of metafysische christenen, en ze blijven gewoonlijk hun Tolkien-spiritualiteit combineren met engagement in andere religieuze groepen. Dit kan zorgen voor cognitieve frictie tussen hun geloof, enerzijds, in de gezaghebbende karakter van Tolkiens verhalen, en de reflexieve geloofsvoorstellingen, anderzijds, die ze meebrengen uit andere,

voor hen significante, geloofssystemen. Voor veel beoefenaars van Tolkien-spiritualiteit wringt voornamelijk Tolkiens beschrijving van de oppergod Eru met hun persoonlijke theologie. In Tolkiens verhalen is Eru Ilúvatar een mannelijke, theïstische godheid, die buiten de geschapen wereld resideert. De persoonlijke theologie die aanhangers van Tolkien-spiritualiteit met zich mee brengen, daarentegen, concipieert het goddelijke in holistische, pantheïstische termen. In de officiële rituelen van Tië eldaliéva wordt Ilúvatar daarom niet aangeropen als persoon, maar bevestigen de deelnemers op een bepaald moment hun gevoel 'een' te zijn met Ilúvatar. Nathan Elwin, de oprichter van IIsaluntë Valion, heeft geprobeerd de spanning tussen Tolkiens patriarchale dualisme en de holistische neigingen van de leden op te lossen door de groep als panentheïstisch te benoemen.¹⁶ Tot grote tevredenheid van de overige leden legt hij uit dat Eru Ilúvatar *en* buiten Eä (de Wereld) bestaat, zoals Tolkien zegt, *en* Eä zelf is, zoals het holistische wereldbeeld van de leden dicteert. Elwin ondersteunt dit standpunt met een verwijzing naar *De Silmarillion* waarin Eru de wereld scheidt door zijn creatieve kracht, de 'Secret Fire' of 'Flame Imperishable', naar 'the Void' te zenden (Tolkien 1977, 9, 15). Tolkien heeft echter nooit zijn narratieve theologie als panentheïsme omschreven, maar zag haar waarschijnlijk eerder als een weerspiegeling van Gods alomtegenwoordigheid waar hij zelf in geloofde. Andere aanhangers van Tolkien-spiritualiteit verzetten zich tegen Tolkiens patriarchale theologie door te stellen dat er naast de mannelijke godheid Ilúvatar ook een vrouwelijke godheid bestaat die even machtig en belangrijk is. Ze speculeren dat Tolkien misschien deze godin niet noemde in zijn verhalen om zichzelf te beschermen tegen potentiële kritiek uit christelijke hoek.

Geloofsuitwerking komt niet alleen voort uit pogingen om cognitieve frictie te reduceren, maar kan ook simpelweg tot doel hebben de elementaire religie nader uit te leggen. We zien dit bijvoorbeeld in de elfenbeweging waar het kernidee – dat mensen elfen kunnen zijn – op verschillende manieren wordt getaxeerd en uitgewerkt. De uitgewerkte verklaringen van het 'elfzijn' vallen in drie hoofdcategorieën uiteen. De eerste, culturele, verklaring stelt dat zelfgeïdentificeerde elfen niet *echt* elfen zijn, maar slechts de cultuur en religie voortzetten van de voorchristelijke volkeren, voornamelijk de Picten, naar wie de folkloristische verhalen over de elfen 'eigenlijk' verwijzen. De tweede, spirituele, verklaring stelt dat de zelfgeïdentificeerde elfen lichamelijk gezien mensen zijn, maar dat ze een elfenziel bezitten. De derde, genetische, verklaring stelt op haar beurt dat een deel van het erfelijkheidsmateriaal van de zelfgeïdentificeerde elfen afkomstig is van elfenvoorouders. Van deze drie verklaringen, die in de 'elfologie' van de elfenbeweging uiteraard verder worden

uitgewerkt, komt de spirituele verklaring veruit het vaakst voor. Ik denk dat het komt doordat de spirituele verklaring van het elfzijn de beste balans vindt tussen fabelachtigheid (*fabulousness*) en plausibiliteit. De culturele verklaring is het meest plausibel, maar weinig fabelachtig. De genetische verklaring is daarentegen zeer fabelachtig – alleen bij deze verklaring wordt verondersteld dat elfen fysiek hebben rondgelopen op onze aarde in het verleden – maar hij is daarom ook weinig plausibel. De spirituele verklaring vindt een balans tussen fabelachtigheid (we zijn *echt* elfen) en plausibiliteit (maar het elfzijn heeft een spiritueel karakter en kan niet worden getoetst door wetenschappelijke methodes). Ook wanneer we kijken naar meer geëlaboreerde verklaringen van het elfzijn zien we dat de verklaringen convergeren naar een balans tussen fabelachtigheid en plausibiliteit. Uiteraard is de ene verklaring fabelachtiger dan de andere, maar verklaringen die fabelachtigheid óf plausibiliteit benadrukken worden altijd tevens aangetrokken door de tegenovergestelde pool. Individuen die beweren de nazaat te zijn van elfen uit een ander sterrenstelsel die Atlantis lieten verrijzen (fabelachtigheid), beweren niet hun krachten te hebben geërfd (plausibiliteit). En individuen die slechts beweren de inheemse religie aan te hangen van de stammen die per abuis als elfen werden neergezet in de folklore (plausibiliteit), zeggen wel dat deze stammen magische krachten bezaten waarvan ze zelf iets hebben overgehouden (fabelachtigheid). In alle gevallen worden beweringen die te ongeloofwaardig zijn voor de hedendaagse, materiële wereld geprojecteerd, of in *ruimte* (naar een ander plan, naar een ander sterrenstelsel, of naar het onbewuste) of in *tijd* (naar een mythische protologie of eschatologie). Terwijl alle zelfgeïdentificeerde elfen ontkennen de magische krachten en bijna-onsterfelijkheid van Tolkiens Quendi te bezitten, stellen ze dat elfen van die statuur bestaan in een ander sterrenstelsel of op een ander plan, of dat ze bestonden op onze aarde in het verleden en/of willen komen te bestaan in de (nabije) toekomst.

Conclusie en implicaties

In dit artikel heb ik een model gepresenteerd waarmee geloofsdynamieken in religieuze tradities kunnen worden geanalyseerd. Door het model toe te passen op Tolkien-spiritualiteit heb ik een aantal patronen kunnen ontdekken in het proces van religieuze reflectie binnen deze *fiction-based religion*. Ik heb laten zien dat beoefenaars van Tolkien-spiritualiteit letterlijk geloven in het bestaan van Eru, de valar en de elfen, en dat ze hun geloof rechtvaardigen door de waarachtigheid ervan te proberen te bewijzen. De processen van religieuze

reflectie in Tolkien-spiritualiteit bieden dus geen steun aan Martin Ramstedts these dat een metaforische wending plaatsvindt in de hedendaagse religie. Wel is het opmerkelijk dat aanhangers van Tolkien-spiritualiteit een kosmologische en niet-historische vorm van geloven erop na houden: ze geloven dat de bovennatuurlijke wezens uit Tolkiens kosmologie bestaan in een spirituele wereld, maar geloven niet of nauwelijks dat Tolkiens verhalen kunnen worden gelezen als geschiedschrijving van de aarde. De kosmologische geloofsmodus van Tolkien-spiritualiteit kunnen we misschien zien als een uitdrukking van een bredere 'dehistoriserende' wending in de hedendaagse religie.

Verder heb ik drie principes geïdentificeerd in het proces van geloofs-uitwerking in Tolkien-spiritualiteit. Ten eerste proberen leden divergenties te reduceren tussen Tolkiens literaire mythologie en de elementaire religie van Tolkien-spiritualiteit. Om te verklaren hoe Tolkiens beschrijving van de valar als machtige goden waar kan zijn terwijl slechts een handvol mensen de valar vereren als zodanig, is bijvoorbeeld het idee ontwikkeld dat de valar 'archetypen' zijn die zich in allerlei goddelijke verschijningsvormen openbaren aan mensen in verschillende culturen. Ten tweede proberen leden divergenties te reduceren tussen Tolkiens literaire mythologie en geloofsvoorstellingen uit significante, andere geloofssystemen. Dit heeft geleid tot de ideeën dat Eru panentheïstisch is of dat hij een gelijkwaardige vrouw moet hebben, want zo kan Tolkiens patriarchale theïsme worden verenigd met het holistische wereldbeeld van de leden. Ten derde zoeken leden een balans tussen fabelachtigheid en plausibiliteit in de nieuwe geloofsvoorstellingen die ze vanuit de eigen traditie hebben uitgewerkt. Zo zien we bijvoorbeeld dat de leden van de elfenbeweging massaal kiezen voor de spirituele verklaring van het elfzijn, omdat deze verklaring een goede balans tussen – of de grootste som van – fabelachtigheid en plausibiliteit biedt.

De vraag is nu in hoeverre mijn model kan worden toegepast om ook de geloofssystemen van andere, minder marginale, religieuze bewegingen te analyseren. Dit is uiteraard een empirische vraag. Het feit dat het nauwelijks een rol speelt bij het proces van religieuze reflectie in Tolkien-spiritualiteit dat er sprake is van een *fiction-based religion* maakt het wel aannemelijk dat religieuze reflectie in andere geloofssystemen op een vergelijkbare manier werkt als in Tolkien-spiritualiteit. Ik vermoed dat het model in ieder geval geschikt is om de geloofsdynamieken te analyseren van andere kleine 'open source' religies zonder geïstitutionaliseerd leiderschap ('cults'). Misschien werkt het wel voor alle geloofssystemen, ongeacht grootte en mate van institutionalisering. Als dat laatste het geval is, heeft het vergaande implicaties. Het opent een heel nieuw onderzoeksveld dat gericht is op de reflectieprocessen

waardoor reflexieve religie tot stand komt. De enige methode om dit soort processen te onderzoeken is veldwerk; met vragenlijsten en interviews kunnen we niet de data verzamelen die we nodig hebben. Op theoretisch vlak kunnen we vooruit door samen te werken met cognitieve semiotici die ons theoretische gereedschappen kunnen bieden om de processen van het geloven preciezer te analyseren.

Noten

- 1 De auteur bedankt Mattias Brand, William Arfman, Elpine de Boer, Ab de Jong en Corey Williams voor hun waardevolle commentaar op een eerdere versie van dit manuscript.
- 2 Wikipedia, art. "List of best-selling books". [Bezocht 20 mei 2015]. Tolkiens *De Hobbit, of Daarheen en Weer Terug* (Engels: *The Hobbit, or There and Back Again*; 1937), staat met ca. 141 miljoen verkochte exemplaren vierde op de lijst.
- 3 *De Drentse waterman* verscheen tussen 1973 en 1981 en had in 1979 een oplage van 6.500 (Moerland & Van Otterloo 1996, 693).
- 4 Geïnspireerd door Dorrit Cohn (1999) definieer ik fictie als 'literaire verhalen waarvan de auteur niet de intentie had om te verwijzen naar gebeurtenissen die werkelijk hebben plaatsgevonden'. Met andere woorden: fictie verwijst niet naar de werkelijkheid, maar schept zijn eigen wereld. In Davidsen (2013) bespreek ik het begrip *fiction-based religion* in detail en geef ik een aantal voorbeelden van andere *fiction-based religions*. Zie ook Cusack (2010) en de artikelen in Possamai (2012).
- 5 In het Engels spreek ik, in navolging van Max Weber (cf. Goldstein 2009) en Tanya M. Luhrmann (1989, vn. hfdst. 20), over '*religious rationalisation*'. Hiermee bedoel ik het proces waardoor religieuze voorstellingen worden uitgewerkt en gesystematiseerd. In het Nederlands is echter de term religieuze rationalisering niet gangbaar. Omdat de term *rationalisation/rationalisering* zowel in het Engels als in het Nederlands de ongelukkige bijklank heeft van 'zichzelf voor de gek houden' vertaal ik in dit artikel de term *religious rationalisation* naar religieuze reflectie. Religieuze reflectie is geen perfecte term voor het proces dat ik wil beschrijven, maar geeft tenminste het neutrale perspectief weer dat ik beoog.
- 6 In mijn proefschrift onderzoek ik ook waarom Tolkiens verhalen überhaupt bruikbaar zijn als gezaghebbende teksten voor religieuze bewegingen. Ik stel dat Tolkiens verhalen, en sommige andere maar niet alle fictieteksten, kunnen fungeren als religieuze grondteksten omdat ze bepaalde motieven en structuren bevatten, die ook kenmerkend zijn voor religieuze verhalen. Ik bespreek deze 'religieuze affordances', waaronder het voorkomen van bovennatuurlijke wezens en de thematisering van de waarachtigheid van de tekst in Davidsen (2016b).
- 7 Er zijn veel meer boeken verschenen waarin, net als in het boek van Uyldert, een Jungiaanse analyse wordt gemaakt van *In de ban van de ring*. In het Nederlands is laatst in 2008 een vergelijkbaar boek op de markt gebracht door Karen M. Hamaker-Zondag met de titel *Psychische groei en individuatiesymboliek in Tolkiens "In de ban van de ring"*. Waar Uyldert Tolkiens boeken analyseert, baseert Hamaker-Zondag echter haar analyses op Peter Jacksons verfilming van *In de ban van de ring*.
- 8 Valië is de naam voor een vrouwelijke vala.
- 9 Het Tribunal of the Sidhe bestaat uit een aantal lokale kringen (*circles*). Voor mijn promotieonderzoek heb ik Lady Danu geïnterviewd, de leidster van de Circle of the

- Coyote. De Facebook-pagina van deze kring kan worden bezocht hier: <https://www.facebook.com/pages/The-Circle-of-Coyote/115248658487280>. [Bezocht 15 april 2015].
- 10 De homepage van de Silver Elves kan worden bezocht op <http://silverelves.angelfire.com/>. [Bezocht 15 april 2015]. De Silver Elves hebben meer dan twintig boeken over elfenspiritualiteit gepubliceerd via de zelfpublicatieservice CreateSpace, waaronder drie boekdelen met hun liefdesbrieven.
 - 11 Een voorbeeld van een Midden-aardepaganistische groep is Middle Earth Pagans. Het nu inactieve forum van de groep kan worden bezocht hier: <http://mepagans.proboards.com/>. [Bezocht 15 april].
 - 12 Tië eldaliévas homepage kan worden bezocht op <https://elvenspirituality.wordpress.com/>. [Bezocht 15 april 2015]. Het forum van Ilsaluntë Valion is gevestigd op deze pagina: <http://westofwest.org>. [Bezocht 15 april 2015].
 - 13 Behalve op *In de ban van de ring* en *De Silmarillion* baseren leden van Tië eldaliéva en (vooral) Ilsaluntë Valion zich op *The History of Middle-earth*, twaalf dikke banden die door Christopher Tolkien zijn uitgegeven tussen 1983 en 1996. *The History of Middle-earth* bevat drie groepen teksten: (1) vroege versies van de verhalen uit *In de ban van de ring* en *De Silmarillion*, die door de leden worden beschouwd als dichter zijnde bij Tolkiens oorspronkelijk visie (of visioen); (2) niet-narratief materiaal over Tolkiens wereld, bijvoorbeeld over de cultuur en talen van de elfen en de valar; en (3) twee onafgeronde 'tijdreisverhalen', *The Lost Road* en *The Notion Club Papers*, waarin een groep wetenschappers in een staat van trance de gebeurtenissen van *In de ban van de ring* en *De Silmarillion* herbeleven. De tijdreisverhalen zijn opmerkelijk omdat ze Midden-aarde afschilderen als het oude verleden van onze wereld, en omdat hun sterk autobiografische karakter de indruk kan wekken dat Tolkien zelf geloofde dat iemand gebeurtenissen kan herbeleven die zijn voorouders hebben meegemaakt. *The History of Middle-earth* is niet in het Nederlands vertaald.
 - 14 Voor mijn promotieonderzoek heb ik mij gericht op Engelstalige Tolkien-spiritualiteit, maar recent ben ik erachter gekomen dat er ook in Rusland en Oekraïne groepen bestaan die een eigen vorm van Tolkien-spiritualiteit hebben ontwikkeld. Deze groepen baseren zich op *De Silmarillion* en *The History of Middle-earth*, maar vereren niet de valar. Daarentegen geloven ze zelf geïncarneerde elfen te zijn en leggen ze in hun rituelen contact met elfenmeesters uit de verhalen, aan wie ze trouw beloven en van wie ze boodschappen doorkrijgen over hoe ze als elfen moeten leven. Ik heb deze informatie van Kateryna Zorya die werkt aan een artikel over Tolkien-spiritualiteit in de voormalige Sovjet-Unie. Zorya is Oekraïense en is bezig met de onderzoeksmaster westerse esoterie aan de UvA.
 - 15 Voor een analyse van de rituelen in Tië eldaliéva en Ilsaluntë Valion, zie Davidsen (2016a).
 - 16 Nathan Elwin is een pseudoniem.

Literatuurlijst

Gedrukte bronnen

Adler, M. (1986),

Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today, revised and expanded edition, London: Penguin (Eerste uitgave 1979).

Cohn, D. (1999),

The Distinction of Fiction, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.

Cusack, C.M. (2010),

Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith, Farnham, UK & Burlington, VT: Ashgate.

Cygne, Rev. M.A. de & Calantirniel (2016; in druk),

Tië eldaliéva, in: Cusack, C.M. & P. Kosnác (red.), *Fiction, Invention, and Hyper-reality: From Popular Culture to Religion*, Farnham: Ashgate.

Davidson, M.A. (2012),

The Spiritual Milieu Based on J.R.R. Tolkien's Literary Mythology, in: Possamai, Adam (red.), *Handbook of Hyper-real Religions*, Leiden & Boston: Brill, 185-204.

Davidson, M.A. (2013),

Fiction-based religion: Conceptualising a new category against history-based religion and fandom, in: *Religion and Culture: An Interdisciplinary Journal*, 14 (4), 378-395.

Davidson, M.A. (2014),

The Spiritual Tolkien Milieu: A Study of Fiction-based Religion, proefschrift, Universiteit Leiden. (Een monografie gebaseerd op het proefschrift verschijnt in 2017 bij De Gruyter onder de titel *Tolkien Spirituality: Constructing Belief and Tradition in Fiction-based Religion*).

Davidson, M.A. (2016a; in druk),

The Elven Path and the Silver Ship of the Valar: Two Spiritual Groups Based on J. R. R. Tolkien's Legendarium, in: Cusack, C.M. & P. Kosnác (red.), *Fiction, Invention, and Hyper-reality: From Popular Culture to Religion*, Farnham: Ashgate.

Davidson, M.A. (2016b; in voorbereiding),

The Religious Affordances of Fiction: A Semio-Cognitive Approach, voor themanummer 'Religion and Fiction', *Religion*.

De Drentse waterman: Kommunikatieblad voor alternatieve levenswijzen 1 (1973),

De Hobbitstee.

Ellwood, R.S. (2002),

Frodo's Quest: Living the Myth in The Lord of the Rings, Wheaton, IL: Quest Books: The Theosophical Publishing House.

Festinger, Leon (1957),

A Theory of Cognitive Dissonance, Stanford: Stanford University Press.

- Geertz, C. (1966),
 Religion as a Cultural System, in: Banton, Michael (red.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock Publications, 1-46.
- Goldstein, W.S. (2009),
 Patterns of Secularization and Religious Rationalization in Emile Durkheim and Max Weber, in: *Implicit Religion*, 12 (2), 135-163.
- Hamaker-Zondag, K.M. (2008),
Psychische groei en individuatiesymboliek in Tolkiens "In de ban van de ring", Amstelveen: BF Uitgeverij.
- Harvey, G. (2007),
Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism, second edition, corrected and expanded, London: Hurst and Co (Eerste editie 1997).
- Hinckle, W. (1967),
 The Social History of the Hippies, in: *Ramparts*, 5 (9), (March), 5-26.
- Kerry, P.E. (red.) (2011),
The Ring and the Cross: Christianity and The Lord of the Rings, Lanham, MD: Fairleigh Dickinson University Press.
- Kloet, J. de & G. Kuipers (2007),
 Spirituality and Fan Culture around the *Lord of the Rings* Trilogy, in: *Fabula*, 48 (3), 300-319.
- Laycock, J. (2012),
 "We Are Spirits of Another Sort": Ontological Rebellion and Religious Dimensions, in: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 15 (3), 65-90.
- Luhrmann, T.M. (1989),
Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Meijering, L., B. van Hoven & P. Huigen (2007),
 Constructing Ruralities: The Case of the Hobbitstee, Netherlands, in: *Journal of Rural Studies*, 23, 357-366.
- Moerland, M. & A.H. van Otterloo (1996),
 New Age: tegencultuur, paracultuur of kerncultuur?, in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 22 (4), 682-710.
- Possamai, A., (red.) (2012),
Handbook of Hyper-real Religions, Leiden & Boston: Brill.
- Ramstedt, M. (2007),
 Metaphor or Invocation? The Convergence between Modern Paganism and Fantasy Fiction, in: *Journal of Ritual Studies*, 21 (1), 1-15.

- Rappaport, R.A. (1999),
Ritual and Religion in the Making of Humanity, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ratliff, W.E. & C.G. Flinn (1968),
 The Hobbit and the Hippy, in: *Modern Age*, 12 (Spring), 142-146. Toegankelijk bij http://www.mmisi.org/ma/12_02/ratliff.pdf. [Bezocht 15 april 2015].
- Rossenbergh, R. van (1992),
Hobbits in Holland: Leven en Werk van J.R.R. Tolkien (1892-1973), Den Haag: Koninklijke Bibliotheek.
- Tolkien, J.R.R. (1937),
The Hobbit or There and Back Again, London: George Allen & Unwin.
- Tolkien, J.R.R. (1954-55),
The Lord of the Rings, London: George Allen & Unwin (Bestaand uit *The Fellowship of the Ring* (1954), *The Two Towers* (1954) en *The Return of the King* (1955)).
- Tolkien, J.R.R. (1977),
The Silmarillion, Christopher Tolkien, (red.), London: George Allen & Unwin.
- Tolkien, J.R.R. (1981),
The Letters of J.R.R. Tolkien, Humphrey Carpenter (red.), London: George Allen & Unwin.
- Tolkien, J.R.R. (1983),
The Book of Lost Tales, Part One, The History of Middle-earth 1, Christopher Tolkien (red.), London: George Allen & Unwin.
- Uyldert, Mellie (1974),
Symboliek van Tolkiens In de Ban van de Ring, Deventer: Uitgeverij Ankh-Hermes.
- Walmsley, N. (1984),
 Tolkien and the '60s, in: Giddings, Robert (red.), *J.R.R. Tolkien: This Far Land*, London: Vision & Totowa, NJ: Barnes and Noble, 73-85.

Internet-sites

- Ilsaluntë Valion: <http://westofwest.org> [Bezocht 15 april 2015]
- List of best-selling books, Wikipedia: http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_best-selling_books [Bezocht 20 mei 2015]
- Middle Earth Pagans: <http://mepagans.proboards.com/> [Bezocht 15 april 2015]
- Silver Elves: <http://silverelves.angelfire.com> [Bezocht 15 april 2015]
- Tië eldaliéva: <https://elvenspirituality.wordpress.com> [Bezocht 15 april 2015]
- Tribunal of the Sidhe: <https://www.facebook.com/pages/The-Circle-of-Coyote/115248658487280> [Bezocht 15 april 2015]

Getallen vertaald

Observaties ter verheldering van het sociologiseringsdebat in de recente historiografie van het Nederlands katholicisme

Chris Dols*

Summary

This article examines the debate on ‘sociologisation’ in the Dutch Church Province in the immediate decades after 1945, first of all by reviewing the subject positions of Laeyendecker and Dols in relation to recent shifts in international historiography. Even though it endorses various of Laeyendecker’s lines of reasoning, moreover, it argues that his contribution rests on several misunderstandings of both the intentions and analytical core of Fact Factory (2014). It also claims that Laeyendecker’s sociological interpretation of the religious crisis of the long 1960s leaves too little room for historical problematisation. It suggests, instead, a historicising of secularisation as a grand narrative and ‘crisis’ as a vital Deutungskategorie. In that sense, ‘crisis’ appears as an analytical category, too, by means of which sociologists of religion denoted a demise of traditional religiosity, signified that ecclesiastical structures were malleable, opened up sociological perspectives to decision making, and justified blueprints for reform.

“If men define situations as real, they are real in their consequences”.

(Thomas & Thomas 1928, 571-572)

Introductie

Het proefschrift *Fact Factory: Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands*, dat ik in december 2014 heb verdedigd aan de Nijmeegse Radboud Universiteit (Dols 2014), oogstte ook een opvallende

* Chris Dols (1985) studeerde geschiedenis aan de Radboud Universiteit Nijmegen, de Universiteit van Amsterdam en de University of Dundee. In 2014 promoveerde hij te Nijmegen op de in deze bijdrage besproken dissertatie. Artikelen over religieuze transformaties en bisschoppelijk beleid publiceerde hij recentelijk in nationale en internationale vaktijdschriften, waaronder *Tijdschrift voor Geschiedenis* en *Journal of Contemporary History*. Thans is hij als archivaris verbonden aan het Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven.

reactie van negatieve aard.¹ Godsdienstsocioloog Bert Laeyendecker publiceerde onlangs op uitnodiging van de redactie van dit tijdschrift een even omvangrijke als kritische bijdrage (Laeyendecker 2015). In zijn optiek wijken historische werkelijkheid en “privéconstructie van de auteur” (p. 58) sterk van elkaar af. Met deze kenschetsing lijkt hij de analytische kern van de dissertatie weggezet te willen hebben als pseudowetenschappelijk: een subjectieve mening die weinig van doen heeft met objectieveerbare kennis.

Aldus meende Laeyendecker te moeten reageren op de centrale stelling dat godsdienstsociologen zoals de belezen en communicatief vaardige pater Walter Goddijn OFM gedurende een langere periode expertises hebben opgebouwd en ingezet in de katholieke kerk in Nederland (Dols 2014, 221-229). Daarbij kan mijns inziens worden gesproken van een ‘sociologisering’ in termen van een groeiende invloed van godsdienstsociologische instituten, vertogen, adviezen, technieken en concrete onderzoeksresultaten op bisschoppelijke beleidslijnen – vaak ten nadele van de theologie. Wat in 1946 in de marge van het kerkelijk domein startte als een initiatief van een handvol voorvechters van een sociologische blik op de realiteit, groeide vooral in de jaren 1960 uit tot een in brede kringen geaccepteerd wetenschappelijk veld met definitiemacht. De Nederlandse bisschoppen legden tienduizenden gulden ten koste aan sociologisch onderzoek en advies. Godsdienstsociologen telden en turfden op hun verzoek kerkgangers, brachten in kaart hoeveel kerkgebouwen moesten worden gebouwd of gesloten, en hadden zitting in commissies opgericht in het kader van het Pastoraal Concilie (1966-1970). Ook benoemden de bisschoppen Goddijn op sleutelposities in de kerkprovincie. Hierdoor kreeg hij sinds 1966 beleidsadviserende én -uitvoerende taken toebedeeld.

Kardinaal Bernard Alfrink en zijn collega-bisschoppen stonden het godsdienstsociologen toe om hun deskundigheid te doen gelden op enkele, zij het, belangrijke beleidsterreinen. Het priesterambt, de casus uitgewerkt in *Fact Factory* (Dols 2014, 95-219), behoorde daartoe. Deze casus laat evenwel zien dat het fenomeen van sociologisering ook stuitte op duidelijke grenzen. Zo is het veelzeggend dat de vermaarde priester-theoloog Edward Schillebeeckx OP en verscheidene collega’s enquêteresultaten van een pastoraal-theologische duiding dienden te voorzien voordat deze bruikbaar werden geacht voor het uitstippelen van bisschoppelijk beleid. Bovendien nam Alfrink in 1966 op ondubbelzinnige wijze afstand van sociologische noties van het priesterambt als een beroep en van roeping als een verkapte beroepskeuze. Zowel het Nederlandse bisschoppencollege als paus Paulus VI maakten verder bezwaren

kenbaar tegen wat zij ervoeren als een te sociologisch en daardoor een te desacraliserend ambtsrapport.

Fact Factory behandelt niet zozeer religieuze transformaties zoals die tot uiting kwamen in het dalend aantal priesterroepingen of veranderende kerkelijke binding, maar analyseert veeleer de totstandkoming van bisschoppelijke beleidsvoering in een reactie op deze veranderingen. Het invloedrijk handelen van godsdienstsociologen hierin was weliswaar aangestipt, maar niet eerder onderwerp geweest van systematische studie (Dols 2014, 5-8). Met name het pleidooi van Laeyendecker om bisschoppelijke beleidsvoering in een langer historisch perspectief te plaatsen is gelukkig (Laeyendecker 2015, 50), al gaat hij daarbij te gemakkelijk voorbij aan het gegeven dat er in de dissertatie waar nodig wel degelijk wordt teruggeblikt. Een aantal andere zaken is echter minder gelukkig. Een door Laeyendecker gecondenseerde weergave van de negen pagina's tellende samenvatting in het Nederlands – kort gezegd: een samenvatting van de samenvatting – gold als zijn vertrekpunt (Laeyendecker 2015, 45-47). Dit vertrekpunt en enkele daarop rustende redeneringen resulteren in vertekeningen en misinterpretaties die onvoldoende recht doen aan de nuance en gelaagdheid die in het proefschrift als geheel besloten liggen (Laeyendecker 2015, 50-61). Laeyendeckers aanklacht neemt al snel de vorm aan van een verongelijkte beschuldiging. Het bieden van een kritische historische analyse is bepaald iets anders dan een vooringenomen, bewuste verdachtmaking van een groep historische actoren, iets dat Laeyendecker wil lezen in het proefschrift.

Ter verheldering van wat inmiddels het sociologiseringsdebat kan worden genoemd, belicht ik in het hiernavolgende op eigen initiatief de tot op heden grotendeels impliciet gebleven standplaatsgebondenheid van Laeyendecker en mijzelf. Vervolgens reageer ik op inhoudelijke punten die Laeyendecker heeft aangestipt ten aanzien van crisisaspecten in de katholieke kerk enerzijds en de toenemende invloed van godsdienstsociologen anderzijds. Algemeen punt dat ik probeer te maken is dat Laeyendeckers visie op *Fact Factory* moet worden gezien tegen de achtergrond van zowel zijn bekommernis om de geschiedschrijving over een periode waarvan hij zelf onderdeel was als zijn evidente teleurstelling over de centrale kerkpolitieke ontwikkelingen van de afgelopen decennia. In deze visie ontleent hij argumenten voornamelijk aan persoonlijke ervaringen en sociologische overtuigingen, publicaties van eigen hand, en recente en minder recente literatuur – hoofdzakelijk Nederlandstalige studies. Mijn standplaatsgebondenheid is een andere, aangezien ik niet betrokken ben of betrokken ben geweest bij de historische ontwikkelingen die ik analyseer. Hierdoor is mijn tijdsafstand tot het studieobject groter en vraag

ik bijvoorbeeld ook aandacht voor vormen van belangenverstrengeling waarvan ik meen dat Goddijn ze als directeur van het Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie (PINK) én secretaris-generaal van het Pastoraal Concilie heeft gehad. Mijn benadering is bovendien eerst en vooral cultuurhistorisch, waarbij ik onderzoeksvragen nadrukkelijk relateer aan langdurig archiefonderzoek en relevante internationale ontwikkelingen in de historiografie. Titel en omslag van de dissertatie vormen een weerspiegeling van deze specifieke, cultuurhistorische poging tot begrijpen.

I

In *Fact Factory* wordt een overgang gemarkeerd in de historiografie van het Nederlands katholicisme na 1945. Met het oog op de geschiedschrijving over het Tweede Vaticaans Concilie duidde de Amerikaanse historicus Stephen Schloesser SJ deze ontwikkeling in 2006 aan als een transitie van geheugen, ‘*memory*’, naar geschiedenis, ‘*history*’ (Schloesser 2006). Kern van die transitie is het problematiseren van het geheugen als historische bron door jongere historici, mede op basis van een groeiend aantal archiefcollecties waarop het embargo wordt opgeheven. Tot voor kort was de historiografie van het naoorlogs Nederlands katholicisme primair in handen van een generatie van sociologen en historici die de tijd die zij bestudeerden zelf actief hadden meegemaakt, soms zelfs mede hadden vormgegeven. Deze situatie leidde tot een overbelichting van het hervormingsgezinde krachtenveld (Derks 2016). Daaraan kan worden toegevoegd dat het (zelf)beeld van representanten van dit krachtenveld niet altijd een toonbeeld van evenwichtigheid is geweest. Illustratief in dat opzicht zijn verscheidene studies van Goddijn die in de jaren 1970 en daarna de toon zetten. Tot op hoge leeftijd publiceerde hij een niet aflatende stroom aan boeken en artikelen (vgl. Goddijn 1973; Goddijn 1983). In zijn autobiografie *De moed niet verliezen* afficheerde Goddijn zichzelf uitdrukkelijk als de constructeur van de vleugels waarmee kardinaal Alfrink was afgedaald naar een beloofd land (Goddijn 1993, 79). Zijn boek *Kardinale kwesties in katholiek Nederland* stoelde op herinneringen en bijpassende teksten uit de media (Goddijn 2005).

Laeyendecker, geboren in 1930, maakt evenals de in 2007 overleden Goddijn deel uit van een generatie van historisch betrokkenen die begaan is met de geschiedschrijving van de eerste naoorlogse decennia en daaraan bijdragen levert (interview door Dols met Laeyendecker, 15-11-2012).² Grote delen van zijn werkzame leven was hij naar eigen zeggen verwickeld in een strijd

om de waarheidsaanspraak met theologen en kerkelijke gezagsdragers, die doorgaans waren geneigd om te redeneren dat “de Heilige Geest niet rekent met statistieken” of van mening waren dat “een kerk geen organisatie” is. Medio jaren 1950 doorliep Laeyendecker de theologische en filosofische opleiding van de paters augustijnen. Tussen 1958 en 1964 studeerde hij vervolgens sociologie aan de Universiteit van Amsterdam, waarbij de nadruk lag op geografische aspecten. Deze opleiding verkoos hij boven die in Utrecht. In zijn optiek ging in de Amsterdamse opleiding te veel aandacht uit naar economische factoren. Laeyendecker wist zich in zijn keuze voor sociologie geïnspireerd door Goddijn. Als directeur van het regionaal bureau van het Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut (KASKI) in Leeuwarden kwam Goddijn spreken in het zogeheten ‘pastorale jaar’ van de augustijnse opleiding. Na zijn kandidaatsexamen bekwaamde Laeyendecker zich in de godsdienst-sociologie, onder meer door aan de Universiteit Utrecht een bijvak te volgen bij Jacob Pieter Kruijt, protestants socioloog en leerling van de vermaarde Sebald Steinmetz. Onmiddellijk na zijn afstuderen werd Laeyendecker wetenschappelijk assistent van Sjoerd Hofstra, een andere leerling van Steinmetz. Bij deze Hofstra promoveerde hij in 1967 op het proefschrift *Religie en conflict*. Daarin stond de conflict-theoretische stroming binnen de sociologie centraal. Laeyendeckers dissertatie trok de nodige aandacht in de nationale media (vgl. Goddijn 1967). In 1969, het jaar waarin hij uittrad bij de augustijnen, volgde een benoeming tot gewoon lector in de sociologie aan de Amsterdamse Universiteit. In 1974 werd hij gewoon hoogleraar in de algemene sociologie aan de Leidse universiteit.

Laeyendecker is betrokken geweest bij de totstandkoming van naoorlogs bisschoppelijk beleid. Zoals het volgende citaat uit 1971 suggereert, vertrok ook hij vanuit een crisisperceptie op religieuze transformaties. “De katholieke kerk kent vele crisissen, de IJzeren Eeuw bijvoorbeeld en de tijd waarin vernieuwing alleen buiten de katholieke kerk (de reformatie) mogelijk scheen. Maar het ging daarbij nooit om het bestaansrecht van de kerk in de maatschappij. Die is nu in het geding. Een herstel als vroeger zal er mijns inziens nooit mogelijk zijn. Maar wat dan wel? Er zijn momenteel veel verschijnselen die op een herleving van mystiek, religieuze ervaring, schijnen te wijzen. Maar hoe zich dat zal ontwikkelen is nog niet te zeggen. Kristalliseren zich nieuwe vormen uit? Wat zal het christendom daarin betekenen? Het zijn allemaal vragen zonder antwoord” (Hieselaar 1971). ‘Kerkvernieuwing’ kon volgens Laeyendecker het meest vruchtbaar plaatsvinden via de weg van het ‘dialogiserend conflict’.³ Hierin moest ook de oplossing van het celibaatsvraagstuk worden gezocht.

Vanwege zijn sociologische deskundigheid maakte Laeyendecker sinds 1967 deel uit van de commissie van psychologen en sociologen van het Pastoraal Concilie (Dols 2014, 80). Verder had hij in 1968 en 1969 zitting in de conciliaire ambtscommissie, meer in het bijzonder in sub-commissie II 'De structuur van het kerkelijk ambt' (Dols 2014, 172-173). Als commentator gaf hij bovendien begin jaren 1970 enkele malen zijn visie op actuele kerkpolitieke ontwikkelingen, bijvoorbeeld in het hervormingsgezinde tijdschrift *De Bazuin* (Laeyendecker 1970; Laeyendecker 1971). Hiertegen nam Laeyendecker stelling toen hij in 1973 samen met onder anderen Goddijn een open brief van de groepering Open Kerk ondertekende. Deze open brief naar aanleiding van de benoeming van kerkhistoricus Jo Gijsen tot bisschop van Roermond was bedoeld als een uiting van zorgen over een "toenemende onderdrukking van de kerkvernieuwing" (*Leeuwarder Courant*, 18-01-1973). Na het plotselinge overlijden van KASKI-directeur Wim Kusters in 1974 nam Laeyendecker zitting in het KASKI-bestuur (interview door Dols met Laeyendecker, 15-11-2012). Twaalf jaar lang, waarvan acht als voorzitter, zou hij actief blijven binnen dit bestuur. Zoals blijkt uit het interview dat ik met hem hield in 2012 ondervond hij vanuit deze bestuursgelederen van nabij hoe in korte tijd de invloed van een sociologisch interpretatiekader als factor van belang in de bisschoppelijke beleidssferen afbrokkelde. Tenslotte was Laeyendecker als medewerker actief binnen de Acht Mei Beweging, een koepelvereniging van hervormingsgezinde katholieken die ontstond naar aanleiding van het bezoek van paus Johannes Paulus II aan Nederland in mijn geboortjaar 1985 (vgl. Van den Beld 2015).

De in *Fact Factory* bestudeerde tijdsspanne vormt derhalve voor mij persoonlijk niet een onvoltooid maar een voltooid verleden tijd. Opgegroeid ben ik onder de rook van Sittard in de verre nadagen van het 'rijke roomse leven'. Van 2004 tot en met 2009 studeerde ik vervolgens geschiedenis aan de Radboud Universiteit Nijmegen, waarbij ik mij specialiseerde in de cultuurgeschiedenis in het algemeen en de geschiedenis van het Nederlands katholicisme in het bijzonder. Voortbordurend op thema's ontwikkeld binnen de Nijmeegse onderzoeksgroep onder leiding van cultuurhistorica Marit Monteiro had ik aandacht voor de onderlinge verwevenheid van katholiciteit, intellectualiteit, macht en sociale netwerken. Begin 2008 volgde ik vervolgens gedurende enkele maanden een bijvak aan de University of Dundee, waar cultuurhistoricus Callum Brown mij introduceerde in de Britse geschiedschrijving over secularisatie. In een revisionistische reactie op sociologen en historici die op basis van kwantitatieve data stelden dat zich in Groot-Brittannië een voortschrijdende secularisatie had voltrokken sinds de negentiende eeuw,

plaatste Brown in zijn monografie *The Death of Christian Britain* kritische kanttekeningen bij de verklaringsgrenzen van statistisch materiaal, om vervolgens kwalitatieve primaire bronnen aan te boren (Brown 2001). Door middel van een analyse van deze kwalitatieve bronnen maakte hij aannemelijk dat religie tot in de vroege jaren 1960 wel degelijk prominent aanwezig was in een zich moderniserende samenleving, zij het vooral in niet door de kerken genormeerde vormen.

Inmiddels is deze revisionistische stroming waarvan Brown een representant bij uitstek was dankzij de pleidooien van de historici Jeremy Morris en Jonathan Clark, en in Nederland van historicus Herman Paul, opgevolgd door een stroming met een historiserende onderzoeksagenda. Vragen die betrekking hebben op de periodisering en het karakter van secularisatie als historisch fenomeen zijn aangevuld met vragen naar ontstaan, ontwikkeling en impact van secularisatie als een meta-narratief met crisis als een voorname *Deutungskategorie* (Morris 2012; Clark 2012; Paul 2013).⁴ Met name bij deze historiserende stroming in de secularisatie-historiografie heb ik in mijn proefschrift aansluiting gezocht. Tevens liet ik mij inspireren door de studie *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften* van de Duitse historicus Benjamin Ziemann (Ziemann 2007; vgl. Brückweh, Schumann, Wetzell & Ziemann 2012). Ook hij vroeg, in het spoor van zijn collega Reinhart Koselleck, veel aandacht voor begripsgeschiedenis. Studies van de Amerikaanse communicatiewetenschapper Lisbeth Lipari en historica Sarah Igo lieten zien hoe kennis letterlijk werd gemaakt door middel van opinieonderzoeken en hoe betekenissen impliciet besloten kunnen liggen in vragenschema's (Lipari 2000; Igo 2007).

Vanuit een dubbele standplaatsgebondenheid als godsdienstsocioloog en historisch betrokkene voelt Laeyendecker zich geroepen om de jongste ontwikkelingen in de historiografie van het Nederlands katholicisme kritisch tegen het licht te houden. Dat is uiteraard zijn goed recht. In 2012 reageerde Laeyendecker al eens in een ingezonden brief naar *Trouw* op het boek *Moederkerk* (2012) door historicus Jos Palm en onderzoek van historica Marjet Derks. Zijn voornaamste bezwaren? Het Pastoraal Concilie was geen elitaire aangelegenheid, zoals Palm claimde, en de discussies gevoerd in het kader van dit concilie betroffen een breed scala aan onderwerpen en niet of niet slechts de thema's van het Gregoriaans, het celibaat en inspraak, zoals Derks stelde (Laeyendecker 2012). "Ik zal niet meer vernemen", zo voegde Laeyendecker hieraan toe, "hoe over opnieuw veertig jaar geoordeeld wordt over al die gelovigen die nu onverbiddelijk in een dictatoriaal keurslijf worden gedwongen waarvan ze hoopten bevrijd te zijn. Onder het barmhartige motto:

‘En wie dat niet wil moet maar gaan, want wij willen een zuivere en vooral gehoorzame kerk’”. In zijn reactie op *Fact Factory* verdedigde Laeyendecker zijn discipline door werkelijkheid en objectiviteit te onderstrepen als cardinale ijkpunten waar het de godsdienstsociologie betreft.

II

Dat Laeyendeckers sociologische en positivistische benaderingswijze zich maar moeilijk laat rijmen met mijn cultuurhistorische en constructivistische, treedt vooral aan het licht als het gaat om de religieuze crisis van de jaren 1960. Deze religieuze crisis uitte zich in de bisschoppelijke beleidssferen onder meer in het roepingenvraagstuk en het celibaatsvraagstuk. In de historiografie van het naoorlogs Nederlands katholicisme is zij niet of nauwelijks geproblematiseerd. In plaats daarvan is zij doorgaans aangenomen als een historisch gegeven. Tekenend voor een bescheiden vorm van historisering is dat het woord crisis onlangs tussen enkele aanhalingstekens is komen te staan. Te denken valt hierbij bijvoorbeeld aan de door Laeyendecker aangehaalde passage uit de studie *Verlangen naar vernieuwing* (2012) van Van den Bos (Laeyendecker 2015, 53).

Laeyendecker zag en ziet de religieuze crisis van de jaren 1960 als een fenomeen dat als zodanig heeft bestaan in de maatschappij en dat als zodanig kon worden gemeten door middel van sociologische onderzoekstechnieken. Dit laatste is volgens hem ook wat de hoofdpersonen uit *Fact Factory* hoofdzakelijk hebben gedaan: het objectief vaststellen van wat zich maatschappelijk manifesteerde; de naakte werkelijkheid nagenoeg één op één weergeven in woorden, cijfers en cartogrammen (Laeyendecker 2015, 50-59). Bijbelpassages en theologische concepten, aldus Laeyendecker, vormen een voorname interpretatieve sleutel tot een optimaal begrip van de wijze waarop godsdienstsociologen data inbedden in het structureel-functionalisme. Wat deze sociologische benadering verbond met de encycliek *Mystici Corporis* (1943) van paus Pius XII en onder meer de eerste Korinthiërbrief van Paulus is een voorstelling van de kerk als het mystiek lichaam van Christus waarin alle onderdelen een vaste, door God gegeven rol vervullen. Elementen die afwijkend gedrag vertonen, moeten volgens dit kerkbeeld kritisch worden doorgelicht en eventueel worden geneutraliseerd. Laeyendecker: “Deze ‘analogie’ waarin sprake is van een lichaam waarvan de leden ziek en gezond kunnen zijn, heeft in de geschiedenis ook ten grondslag gelegen aan het handelen van kerkleiders ten opzichte van ‘scheurmakers’ en ‘kettters’. Deze werden

vaak uiterst radicaal, d.w.z. tot de dood toe bestreden. Deze ziektes mochten immers niet doorwoekeren in het lichaam van de kerk. Minder definitieve vormen van genezing, zoals kerkelijk tuchtrecht zijn overgebleven: beroepsverboden en spreek- en publicatieverboden”.

Op scherpzinnige wijze werkt Laeyendecker verder uit wat in *Fact Factory* op beknopte wijze is aangevoerd als een reden waarom de conflict-theoretische stroming binnen de godsdienstsociologie geen voet aan de grond heeft gekregen in het kerkelijk domein (Dols 2014, 77). Interessant detail daarbij is dat hij dit met dezelfde metaforen van diagnose en prognose doet waarmee Goddijn zich presenteerde en positioneerde ten opzichte van de buitenwereld (Dols 2014, 85). Een andere aantekening in de kantlijn betreft de door Laeyendecker aangehaalde ecclesiologie. *Fact Factory* laat zien dat aantrekkingskracht en gebruik van het beeld van de kerk als lichaam in de context van de godsdienstsociologie niet altijd universeel en eenduidig waren. Hier moet worden gewezen op de zoektocht van kerkleiders naar een meer fluïde interpretatie van de kerk in antwoord op geacceleerde maatschappelijke veranderingen zoals democratisering. Deze zoektocht leidde tijdens de jaren van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) tot een gewijzigde kerkperceptie, die meer ruimte bood voor koerswijzigingen op zijn tijd en tot op de dag van vandaag onderwerp is van discussie (Dols 2014, 223-224; Borgman 2006, 246-265). Hoewel Vaticanum II de hiërarchische kerkstructuren grotendeels in stand hield, conceptualiseerde de dogmatische constitutie *Lumen Gentium* (1964) de katholieke kerk als ‘Gods volk onderweg’. Concreet betekende dit onder andere dat kerkelijke gezagsdragers onder het mom van ‘gezagsuitoefening in dialoog’ priesters en vooral leken niet langer beschouwden als slechts de ontvangers van waarheid en dat deze ‘basis’ op aanzienlijke schaal ging deelnemen aan de totstandkoming van bisschoppelijk beleid. Juist in dat licht moet de hoge vlucht worden gezien die opinieonderzoek nam in de Nederlandse kerkprovincie in de tweede helft van de jaren 1960 (Dols 2014, 99-156). Niet alleen vragen naar meningen, motivaties en verwachtingen die godsdienstsociologen formuleerden in opdracht van het episcopaat deden ertoe. Ook en vooral het gegeven dat zij deze vragen op grote schaal konden voorleggen binnen een hiërarchisch geordend instituut was een novum. Enquêtes maakten in de optiek van dit episcopaat een dubbele dialoog met een open karakter mogelijk: tussen kerk en wereld enerzijds en anderzijds tussen kerkleiding, priesters en leken.

Fundamenteler van aard is het verschil in werkelijkheidsinterpretatie tussen de analyses van Laeyendecker en de mijne. *Fact Factory* ontkent religieuze transformaties of reële gevoelens van crisis niet (vgl. Dols 2014, 56-57, 90-91).

Evenmin bagatelliseert het de ernst van de situatie of claimt het dat de sociologie de theologie heeft verdrongen (vgl. Dols 2014, 191-194, 201-209). Ook stelt het nergens dat Goddijn en zijn collega's bereid zijn geweest om vaktechnische middelen te manipuleren om hun analyses aan anderen op te dringen (vgl. Dols 2014, 101-113, 135-141). *Verwijtend* of *bruuskerend* is *Fact Factory* niet bedoeld, maar wel *analyserend* op basis van een precieze reconstructie van gebeurtenissen. Haast van maand tot maand kan worden gevolgd hoe het roepingenonderzoek en het celibaatsonderzoek tussen respectievelijk 1964 en 1968 en 1966 en 1969 tot stand zijn gekomen. Tevens wordt inzichtelijk welke impact deze godsdienstsociologische onderzoeken in combinatie met andere – sociologische en theologische – analyses en ontwikkelingen hebben gehad op de werkelijkheidsbeleving van bisschoppen. Daarbij ging het in essentie om een dubbele beweging. Terwijl godsdienstsociologen niet zonder meer waardevrij waren in hun onderzoeksopzet en hun formulering van resultaten (vgl. Knotter 1999), keken en handelden de bisschoppen vanuit een eigen perspectief naar de als wetenschappelijk aangemerkte sociologische analyses en beleidsvoorstellen. Met een toespeling op het concept van de zelfvervullende voorspelling van de bekende socioloog Robert Merton (Merton 1995) zou gesteld kunnen worden dat de religieuze crisis van de jaren 1960 deels een constructief karakter had en mede, en misschien zelfs vooral, werkelijkheid is geworden omdat een groep prominente sociologen deze op wetenschappelijke wijze als werkelijk definieerde.

Mensen geven onder meer door middel van taal betekenis aan de hen omringende wereld. Enquêtes kunnen in die zin worden beschouwd als betekenisdragers die actief bepaalde waarden en interpretaties mediëren en dus een performatief karakter hebben. Welke godsdienstsociologen registreerden religieuze transformaties als een crisis? Hoe vulden zij dit begrip in met betekenissen? En hoe beïnvloedde een wederzijdse constitutie van historische actoren en historische objecten werkelijkheidspercepties? Het roepingenonderzoek en het celibaatsonderzoek ontstonden beslist niet vanuit het niets, maar vormden een schakel in een langere traditie van sociologisch onderzoek naar en kerkelijke bezorgdheid over priesterroeping. Zoals *Fact Factory* benadrukt, gaf vooral priester-socioloog Jan Dellepoort in de jaren 1950 vanuit het KASKI vorm aan deze onderzoekstraditie, die onder Franse invloed stond (Dols 2014, 99-101). In 1955 promoveerde hij aan de Katholieke Universiteit Nijmegen bij zijn directeur, de eerder genoemde Zeegers, op een statistisch-sociografische analyse van het fenomeen van de priesterroeping in Nederland. Hoewel de bisschoppen het onderzoek van Dellepoort stimuleerden, waren zij er verder niet bij betrokken. Dat veranderde begin jaren 1960,

toen zij sociologisch onderzoek naar priesterroepingen actief gingen bevorderen. Dellepoort had aangetoond dat zij redenen zouden moeten hebben om zich zorgen te maken over de nabije toekomst: het aantal roepingen daalde en het rendement van de priesteropleiding liet te wensen over. Deze conclusies waren breed uitgemeten in de pers (vgl. Dols 2014, 37).

Cruciaal voor het ontstaan van de opinieonderzoeken naar roeping en celibaat was het handelen van Goddijn. Vanuit een crisisperceptie van het dalend aantal priesterroepingen zette hij zowel het roepingen- als het celibaatsproject prominent op de bisschoppelijke agenda (Dols 2014, 99-156). Deze crisis-perceptie klonk door in de probleemstellingen van waaruit beide projecten vertrokken. In de onderzoeksfase hebben medewerkers van het KASKI en het ITS (Instituut voor Toegepaste Sociologie) vervolgens in die geest van crisis lijsten van vragen, stellingen en antwoorden geformuleerd. KASKI-directeur Kusters tekende in het geval van de celibaatsenquête tevergeefs protest aan tegen een dergelijke wijze van formuleren. Respondenten zagen zichzelf bij deelname aan het onderzoek min of meer gedwongen om de vragenschema's strikt te volgen en meerdere malen crisisbeelden te bevestigen. Enkelen van hen weigerden daarom medewerking te verlenen. Kenmerkend voor het naspel van beide projecten is dat vooraanstaande journalisten zoals de priester-socioloog Alfred van de Weijer OFM.Cap. veel gewicht legden op de crisisbeelden die uit de onderzoeksrapporten naar voren kwamen. In het geval van de celibaatsenquête kan zonder overdrijving worden gesproken van een mediaspektakel.

De grote hoeveelheden media-aandacht voor sociologisch-geïnformeerde crisisbeelden van het priesterambt en de kerkpolitieke dimensies die deze crisisbeelden kregen in de context van het Pastoraal Concilie, legden te midden van andere factoren een grote druk op de Nederlandse bisschoppen om significante hervorming te bewerkstelligen (Dols 2014, 161-209). Mede op basis van deze cijfers gingen zij in een crisis geloven en namen zij uitgesproken beleidsstandpunten in. Zoals zij in 1968 schreven in hun pastorale brief *Kerk worden in dienst van een veranderende wereld*, konden statistieken vooral in tijden van crisis dienen als "wegwijzers" en "waarschuwingborden" (Dols 2014, 86-87). Drie jaar later noteerde Alfrink dat het "onmogelijk" was om effectieve kerkelijke beleidslijnen uit te zetten zonder de kennis van de "feitelijke situatie" die statistieken boden. Deze statistieken, aldus Alfrink, functioneerden als een "betrouwbare gids".

Besluit

Godsdienstsociologen zoals pater Walter Goddijn OFM hebben niet zomaar de idee van een religieuze crisis bedacht en deze crisis eenvoudigweg en louter intentionalistisch geschapen door middel van hun opinieonderzoeken. Een dergelijke karikaturale wijze van redeneren zou inderdaad het verleden geweld aandoen. Terwijl het aantal roepingen wel degelijk afnam, groeide de groep uittreders aanzienlijk. Tegen deze achtergrond is het mij nooit te doen geweest om een evaluatie van de godsdienstsociologie als wetenschappelijke discipline. Veeleer ging het mij om een historisering van sociologische analyses over secularisatie en om een cultuurhistorische evaluatie van de invloed van de godsdienstsociologische onderzoeksmethode op bisschoppelijk beleid. Hierbij heb ik onderstreept hoe een als wetenschappelijk gepresenteerde werkelijkheid in zekere zin ook geconstrueerd is. Nadrukkelijk is getracht om het fenomeen van de ‘sociologisering’ niet te overschatten, iets waaraan een detailstudie snel ten prooi kan vallen.

Bij hun beleidsbepaling ten aanzien van het priesterambt redeneerden de Nederlandse bisschoppen aan het begin van 1970 sterk vanuit een crisisperceptie op de priesterroepingen. De historische wortels van deze perceptie waren lang. Totstandkoming en verdere ontwikkeling hiervan vonden plaats in complexe maatschappelijke, intellectuele en kerkpolitieke krachtenvelden. Daarbij raakten daadwerkelijke religieuze transformaties nauw verweven met wetenschappelijke beelden van deze transformaties. Het wetenschappelijk handelen van wisselende strategische bondgenootschappen van hervormingsgezinde intellectuelen – elk met hun eigen academische opvattingen en kerkpolitieke idealen – werkte een gezaghebbend crisisbesef in de hand. Als PINK-directeur en conciliair secretaris-generaal kanaliseerde Goddijn dit handelen in de tweede helft van de jaren 1960 in de richting van een hervormend beleid. Het programma van deze kerkman bij uitstek wortelde in zowel wetenschappelijke als religieuze idealen en overtuigingen. Oprecht bezorgd was hij over het geestelijk welzijn van mede-priesters en de toekomst van het katholicisme in het algemeen. De wetenschappers die waren betrokken bij de roepingenenquête (1966) en de celibaatsenquête (1968) vertrokken mede door de wijze waarop hij het priesterambt op de bisschoppelijke agenda van onderzoek en beleid had gezet vanuit een crisisstandpunt. Journalisten legden met sociologische informatie gevulde crisisbeelden onder een vergrootglas. Daardoor, en onder meer ook doordat de Heilige Stoel een andere waarde hechtte aan sociologisch onderzoek, groeiden ingrijpende religieuze

transformaties in de bisschoppelijke beleidscontext in Nederland uit tot een crisis van formaat.

Voor Bert Laeyendecker gaat deze cultuurhistorische analyse met constructivistische elementen klaarblijkelijk te ver. Vanuit een dubbele standplaatsgebondenheid als godsdienstsocioloog en historisch betrokkene houdt hij vast aan een positivistische blik op de werkelijkheid. Verder lijkt hij het belang van eenzijdige vraagstellingen in genoemde enquêtes anders in te schatten en vindt hij voldoende aanleiding om in *Fact Factory* een collectieve aanklacht te zien tegen historische actoren die volgens hem overwegend opereerden op basis van een wetenschappelijke drijfveer. Steun vindt hij daarbij in het werk van historici die weliswaar een crisis hebben geregistreerd, maar crisis als analytische categorie niet of nauwelijks hebben geïdentificeerd. In mijn optiek daarentegen blijft een historische contextualisering van feiten met inbegrip van hierop gebaseerde sociologische redeneringen nieuwe, interessante kansen bieden. Het is zaak getallen te ‘vertalen’ door aandacht te schenken aan de wijze waarop die tot stand zijn gekomen en bisschoppelijke werkelijkheidspercepties hebben beïnvloed. De cijfers en analyses die godsdienstsociologen voortbrachten, spraken in dat opzicht duidelijke taal en deden er wel degelijk toe.

Noten

- 1 Een handelseditie van dit proefschrift staat op het punt van verschijnen bij Uitgeverij Valkhof Pers.
- 2 Dit interview maakt onderdeel uit van een projectdossier dat te zijner tijd zal worden ondergebracht bij het Katholiek Documentatie Centrum (KDC) te Nijmegen.
- 3 Voor de goede orde: kerkvernieuwing staat weergegeven tussen enkele aanhalingstekens omdat dit begrip in kerkpolitiek opzicht niet neutraal is. Wat immers voor Laeyendecker en anderen gold als vernieuwing, betekende voor weer anderen een achteruitgang.
- 4 De term meta-narratief, ook wel bekend als master-narratief, kan worden opgevat als een narratieve synthese “which claims to offer the authoritative account of some particular segment of history” (Paul 2013, 15-18). Momenteel bereiden Paul en auteur dezes een bundeling van essays voor die nader ingaat op de historische relaties tussen het denken en handelen van godsdienstsociologen enerzijds en de discursieve macht van secularisatienarratieven anderzijds.

Literatuur

- _____, Open Kerk stuurt open brief over onderdrukking vernieuwing in RK Kerk, in: *Leeuwarder Courant*, 18-01-1973.
- Beld, T. van den (2015),
Het andere gezicht van de kerk: De Acht Mei Beweging, 1985-2003, Nijmegen: Valkhof Pers.
- Borgman, E. (2006),
Metamorfosen: Over religie en moderne cultuur, Kampen: Klement.
- Brown, C. (2001),
The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000, Londen: Routledge.
- Brückweh, Kerstin, Dirk Schumann, Richard Wetzell & Benjamin Ziemann, red. (2012),
Engineering Society: The Role of the Human and Social Sciences in Modern Societies, 1880-1980, New York/Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Clark, J. (2012),
 Secularization and Modernization: The Failure of a 'Grand Narrative', in: *The Historical Journal*, 55, 161-194.
- Derks, M. (2016),
 Modern Crusaders: Conservative Catholic Politics of Resistance in Post-Conciliar Netherlands', in: Goltz, Anna von der & Britta Waldschmidt-Nelson (red.), *Inventing the 'Silent Majority': Conservative Mobilization in Western Europe and the United States in the 1960s and 1970s*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dols, C. (2014),
Fact Factory: Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands, 1946-1972, Nijmegen: Radboud Universiteit.
- Goddijn, H. (1967),
 Gods ontheemden tussen de sociologie en de theologie: Katholieke kerk waardeert conflict weinig positief, in: *De Tijd*, 16-12-1967.
- Goddijn, W. (1973),
De beheerste kerk: Uitgestelde revolutie in Rooms-Katholiek Nederland, Amsterdam: Elsevier.
- Goddijn, W. (1993),
De moed niet verliezen: Kroniek van een priester-socioloog, 1921-1972, Kampen: Kok.
- Goddijn, W. (1983),
Rode oktober: Honderd dagen Alfrink; Een bijdrage tot de empirische ecclesiologie, 1968-1970, Baarn: Ambo.

- Goddijn, W. (2005),
Kardinale kwesties in katholiek Nederland, 1970-1987: Persoonlijke herinneringen en bijpassende teksten uit de media, Budel: Damon.
- Hieselaar, L. (1971),
 Socioloog dr. L. Laeyendecker: Vernieuwing in de kerk van Nederland zit vast, in: *De Tijd*, 23-10-1971.
- Igo, S. (2007),
The Averaged American: Surveys, Citizens, and the Making of a Mass Public, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Knotter, A. (1999),
Rondom de Stokstraat: 'Onmaatschappelijkheid' en 'onderklasse' in de jaren vijftig, Maastricht: Sociaal Historisch Centrum voor Limburg (SHCL).
- Laeyendecker, L. (1970),
 Heilzaam conflict aan het einde van de lange weg, in: *De Bazuin*, 04-01-1970.
- Laeyendecker, L. (1971),
 Dr. Simonis bisschop: Einde van een voorspel, in: *De Bazuin*, 14-03-1971.
- Laeyendecker, B. (2012),
 Concilies maakten mensen zelfstandig, in: *Trouw*, 05-05-2012.
- Laeyendecker, B. (2015),
 Sociologen en bisschoppelijk beleid: Kritische overwegingen bij de dissertatie van Chris Dols, *Fact Factory. Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands, 1946-1972*, Nijmegen 2014, pp. 335, in: *Religie & Samenleving*, 10, 44-62.
- Lipari, L. (2000),
 Toward a Discourse Approach to Polling, in: *Discourse Studies*, 2, 185-215.
- Merton, R. (1995),
 The Thomas Theorem and the Matthew Effect, in: *Social Sciences*, 74, 379-424.
- Morris, J. (2012),
 Secularization and Religious Experience: Arguments in the Historiography of Modern British Religion, in: *The Historical Journal*, 55, 195-219.
- Paul, H. (2013),
Ziektegeschiedenissen: De discursieve macht van secularisatieverhalen, Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Schloesser, S. (2006),
 Against Forgetting: Memory, History, and Vatican II, in: *Theological Studies*, 67, 275-319.
- Thomas, W. & D. Thomas (1928),
The Child in America: Behavior Problems and Programs, New York: A.A. Knopf.
- Ziemann, B. (2007),
Katholische Kirche und Sozialwissenschaften, 1945-1975, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Dupliek: Geringe kritiektolerantie

Bert Laeyendecker*

Summary

In Dols' view it is important to tell his readers who and what kind of person Laeyendecker is. Therefore he introduces the concept 'Standort' and paints in full colors an engaged sociologist of religion versus himself as a open-minded, unbiased and detached researcher. The suggestion is clear. Unfortunately he neglects the fact that the Standort-discussion in sociology, history and philosophy has mostly led to denying the importance of the social position of an author for assessing the validity of his or her conclusions. Only the arguments are decisive for that. Therefore it would have been sufficient for me to see what he has to say about the critical remarks in my review. Nevertheless I have paid extensively attention to his description of my Standort for the simple reason that it contains a lot of mistakes. That takes the bigger part of my rejoinder, also because he has dissapointedly little to say about my arguments in the review.

Dols meent er goed aan te doen de lezers van zijn repleik van tevoren te informeren wie en wat de persoon is die de “opvallende reactie van negatieve aard” op zijn dissertatie heeft geschreven. Hoogst ongebruikelijk in wetenschappelijke kring maar de tijden zijn veranderd. Hij doet dat met behulp van het begrip Standort¹ en schetst de zeer betrokken godsdienstsocioloog die vernieuwing voorstond versus de historisch onbevangen historicus die een onbekend terrein betrad en vanuit grotere historische afstand aandacht kon geven aan “belangenverstrengeling waarvan ik meen dat Goddijn ze als directeur van het Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie (PINK) én secretaris-generaal van het Pastoraal Concilie heeft gehad”.

Nu is ‘Standort’ een belangrijk begrip voor zowel historici als sociologen. Voor de laatsten verwijs ik naar de kennissociologie, voortkomend uit ideeën van Marx (zijn bepaalt bewustzijn) en Karl Mannheim (1929) “Seinsgebundenheit des Wissens”. Voor de historici naar de vierdelige *Theorie der Geschichte* en met name naar het eerste deel *Objektivität und Parteilichkeit* (Koselleck e.a. 1977). Na daar weer eens ingedoken te zijn, liet ik mij verleiden

* Bert Laeyendecker is emeritus hoogleraar Algemene Sociologie van de Universiteit van Leiden.

tot een paar citaten hoewel ik na lezing van Dols' repliek mij voorgenomen had het kort te houden.

Allereerst dit, misschien verrassende, citaat: “Die Behauptung dass die Wahrheit zu finden nur möglich sei, wenn man sich auf einen festen Standpunkt berufe oder gar Partei ergreife ist erst ein Produkt der Neuzeit. (aber) Wenn heute die Rede davon ist dass *jede* (curs. L.) historische Aussage standortgebunden ist, so erhebt sich kaum Widerspruch”. Koselleck constateert een dilemma: “Parteilichkeit und Objektivität schliessen einander aus, verweisen aber im Vollzug der historischen Arbeit aufeinander”. Van dat “erkenntnistheoretische Dilemma” gaat hij dan de geschiedenis daarvan na, maar dat blijft hier rusten (Koselleck 1977, 17 en 19).

Om de problematiek nog wat te beklemtonen een andere auteur. “Keine Grundfrage der Geschichtswissenschaft ist leidenschaftlicher Umstritten als die der möglichen Objektivität oder unausweichlichen Subjektivität historischer Erkenntnis. ... Beide durch manche Nuancen und Übergangen gekennzeichneten Positionen haben ... voneinander gelernt, manche eigene Behauptung gewogen und als zu leicht befunden. So sind heute auch die beiden traditionellen Termini ‘Objektivität’ und ‘Subjektivität’ kaum noch der Diskussionslage angemessen” (Hedinger 1977, 362). Van dezelfde auteur: “Aber erst wenn sich diese Gegenwarts- und Standortgebundenheit im geltungslogischen ausschlaggebenden Begründungszusammenhang irreversibel niederschlug, wäre ‘Objektivität’ gefährdet”. En verder: “Zurecht besteht die Forderung, der Historiker müsse seine eigene Prämissen klären und offenlegen” (Hedinger 1977, 365, 370). Tegen deze paar citaten van erkende experts steekt de tegenstelling van Dols tussen bevooroordeelde participanten versus onafhankelijke en blijkbaar onbevlekt ontvangen² onderzoekers in hoge mate bleek en simplificerend af.

Uitgaande van de boven geciteerde stelling dat wanneer de Standort afbreuk doet aan de “geltungslogischen ausschlaggebenden Begründungszusammenhang” – dus wanneer de Standort afbreuk doet aan de wetenschappelijke bewijsvoering – de objectiviteit gevaar loopt, zou ik Dols' beschrijving van mijn Standort gewoon kunnen negeren en direct kunnen overgaan naar zijn antwoorden op mijn kritische punten.

Ik negeer die echter niet, want als mijn Standort dan toch beschreven wordt, zie ik graag dat het goed gebeurt. Maar daarvoor is Dols' uiteenzetting te slordig en te selectief. Allereerst de slordigheden. Ik studeerde in Amsterdam geen sociologie met geografische aspecten maar sociale geografie met na het kandidaats de mogelijkheid van twee bijvakken: sociologie en godsdienstsociologie. In Amsterdam lag trouwens de nadruk niet op economische

aspecten – zoals in Utrecht – maar veeleer op sociale aspecten. De opleiding vond ook plaats in het ‘sociografisch instituut’. Tot de sociologie werd ik niet geïnspireerd door Goddijn van wie ik nog nooit had gehoord toen ik mijn voorkeur rond 1956 binnen de orde liet blijken, inderdaad in de veronderstelling dat daar binnen de kerk enige behoefte aan was. Die voorkeur werd versterkt door contact met Goddijn in het pastorale jaar 1957/58. (Wat er al niet van een interview gemaakt kan worden). Ik zou uit een crisisperceptie vertrokken zijn, inderdaad, maar als ik dat door Dols gegeven citaat nu weer doorlees, had ik het toch aardig bij het rechte eind. Ik nam deel aan commissies van het PC maar niet in “*in het bijzonder* (curs. L.) subcommissie II”. Ik herinnerde mij zelfs niet daar lid van te zijn geweest, terwijl van de vergaderingen van de niet door Dols genoemde liturgiecommissie mij sommige zaken nog helder voor de geest staan. Ik vond dat vreemd maar realiseerde me dat die ambtscommissie II actief was in 1968 en 1969, jaren die in de persoonlijke sfeer alle aandacht vroegen.

Dat ik “grote delen van mijn werkzame leven verwickeld (was) in een strijd om de “waarheidsaanspraak” met theologen en kerkelijke gezagsdragers is om twee redenen onzin. Allereerst ging het mij nooit om ‘waarheidsaanspraken’ maar om serieus gehoor te vinden bij kerkleiders en theologen, eenvoudig omdat ik meen dat de sociologie inderdaad een waardevolle bijdrage kan leveren. Ten tweede hadden mijn onderwijstaken op de universiteit en de meeste van mijn publicaties daarop in het geheel geen betrekking. Zelfs het jaar onderwijs op de KTHA betrof sekten en de sociologie van het gezin. Wel schreef ik tussendoor een redelijk aantal wetenschappelijke en opiniërende bijdragen over de godsdienstsociologie maar zeker niet alleen over de kerkelijke ontwikkelingen in Nederland. Bovendien: als Dols juist die mischien gelezen heeft, moet hem toch opgevallen zijn dat ik niet optimistisch was over de vernieuwingskansen, me te veel bewust was van de ongelijkheid der machtsverhoudingen binnen de kerkelijke organisatie maar desondanks vernieuwing nodig vond. In 1967 voorspelde ik in een stelling bij mijn proefschrift de mislukking van het PC als de vrede met Rome een randvoorwaarde bleef. (Nog vóór de promotie werd Goddijn door Alfrink op het matje geroepen omdat hij die stelling gebruikt had in een voordracht voor Amsterdamse studenten). Desondanks of daarom schreef ik in 2000 een artikel in *Speling* met als titel “Illusieeloos volhouden”. Inderdaad ben ik teleurgesteld maar ook weer niet zo vreselijk omdat ik het allang had zien aankomen en ook herhaaldelijk tegen misplaatst optimisme gewaarschuwd heb. En dat voor een positiebepaling belangrijke aspect laat Dols geheel buiten beschouwing.

De uitspraak van Dols dat ik “mij vanuit een dubbele standplaatsbetrokkenheid” geroepen voel “om de jongste ontwikkelingen in de historiografie kritisch tegen het licht te houden”, is een ongerechtvaardigde conclusie. Wel reageerde ik kritisch op een ingezonden brief van Marjet Derks in *Trouw* maar daarin ging het over weinig zachtzinnige vernieuwers die verantwoordelijk worden gehouden voor leed dat oude mensen met de vernieuwing was aangedaan. In Dols’ boek worden meer specifiek de sociologen verantwoordelijk gesteld voor de crisis. Misschien was die brief van Derks geen uitvloeisel van de jongste historiografie maar daartoe rekent Dols zijn dissertatie wel. Maar feit is dat ik het eerste verzoek om die te bespreken heb afgewezen. Pas na enige druk van de boekenredacteur heb ik in tweede instantie toegestemd omdat ik een van de weinige overlevende sociologen uit die oertijd ben. Bij gelegenheid van Dols’ promotie – waarvan ik geen woord verstaan heb omdat er geen ringleiding was of een die niet functioneerde – werd me in een privé-gesprek verteld dat een pastoraal-theoloog en een socioloog er over dachten samen een artikel te schrijven naar aanleiding van een artikel van Dols en zijn copromotor Marjet Derks. Daarin werd naar hun mening een te grote invloed aan sociologen toegekend, gezien ook de titel: *Katholieke sociaalingenieurs en de encensering van de celibaatcrisis, 1963-1972*. Ik vermoedde dus wat ik kon verwachten maar dat stimuleerde mij toch niet, integendeel.

Om de lijst van slordigheden en overhaaste conclusies rond mijn Standort af te sluiten nog een kleinigheid. In mijn kritiek op zijn boek zouden mijn “argumenten voornamelijk aan persoonlijke ervaringen en sociologische overtuigingen”, eigen publicaties en andere literatuur ontleend zijn. Vanaf ‘overtuigingen’ klopt het. Maar in de bespreking komen welgeteld twee persoonlijke ervaringen voor, één betrekking hebbend op mijn ervaring in het KASKI-bestuur, dat KASKI voornamelijk dreef op niet-kerkelijke opdrachten en het feit dat een theoloog mij vroeg waarom ik mij als socioloog eigenlijk met de kerk bemoeide, 29 woorden op een totaal van 6942.

Het is ook opvallend dat Dols over zijn eigen ‘Standort’ wel erg terughoudend is. Waar ik stond en sta is in het verleden ruimschoots publiek geworden; ik ben bijvoorbeeld een tweede Luther genoemd (door parochianen) en een vernier van de kerk (in een voordracht van een Duitse prelaat, gelukkig samen met mensen als Schillebeeckx, Goddijn, Schonenberg en nog een paar van die ‘verraderlijke’ figuren). Maar waar staat Dols eigenlijk in de huidige discussie? Ik doel op wat ik hierboven uit de Standortdiscussie geciteerd heb: “Zurecht besteht die Forderung, der Historiker müsse seine eigene Prämissen klären und offenlegen” en vermeld ook nog een beroemde uitspraak van Max Weber: “Gesinnungslosigkeit und wissenschaftliche ‘Objektivität’ (aanhalingstekens

W.) haben keinerlei innere Verwantschaft” (Weber 1968, 157). Dols zou wel wat meer kunnen zeggen. Groeide hij niet op in de “nadagen van het Rijke Roomse leven”? Indien hij van katholieke afkomst is, hoe stonden zijn ouders tegenover de ontwikkelingen in het Limburg onder Gijsen? En: hij maakte (of maakt nog) deel uit van een productieve en kwalitatief goede onderzoeksgroep. Maar staat die blanco tegenover de recente geschiedenis van het Nederlands katholicisme? Zegt het medeauteurschap van de copromotor bij het artikel over sociologische ‘enscenering’ van de crisis nog iets en de daarin voorkomende formulering: “Mensen in priesterpakken die turven en tellen, middelerwijl hun imperium uitbreidend”? En wat te denken van Dols’ uitspraak in zijn dissertatie: “Goddijn *even went so far* (curs. L.) as to publicly oppose the encyclical *Sacerdotalis Caelibatus*”? En vooral: wat te denken van de boven al geciteerde uitspraak dat hij als nieuwkomer op dit gebied aandacht kon schenken aan de “belangenverstrengeling waarvan ik meen dat Goddijn ze als directeur van het Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie (PINK) én secretaris-generaal van het Pastoraal Concilie heeft gehad”. Op grond waarvan meende hij dat dan? In zijn dissertatie wist hij het zeker. Was vanuit het hem onbekende terrein toch iets tot hem doorgedrongen of was daar binnen de onderzoeksgroep over gesproken? Voorts: ik heb “de analytische kern van de dissertatie” niet “weggezet als pseudowetenschappelijk”. Ik heb op mijns inziens fundamentele problemen gewezen maar dat hoort nu eenmaal bij de wetenschappelijke mores inzake recenseren. Volstrekt onjuist en ook zeer bedenkelijk is zijn uitspraak dat mijn kritiek als vertrekpunt een samenvatting van zijn samenvatting heeft waarop redeneringen berusten die “ resulteren in vertekeningen en misinterpretaties”. Ik vind het bij recenseren wenselijk dat de lezer weet heeft van waar het besproken boek over gaat. En het leek mij zuiver zijn eigen samenvatting voor die informatie als basis te nemen; dan betreft het in ieder geval de hoofdlijnen die de auteur belangrijk vindt. Mijn kritiek is echter gebaseerd op de volledige tekst van het boek waaruit ik ook relatief veel geciteerd heb. Iedere lezer ziet dat en het kan ook Dols niet ontgaan zijn.

Ook zou ik een positivist zijn en mijn positivistische benaderingswijze zou zich maar moeilijk laten rijmen met Dols’ cultuurhistorische en constructivistische. Daar keek ik om twee redenen zeer van op. Wat mijn positivisme betreft is natuurlijk van belang wat Dols daar eigenlijk onder verstaat. De basisopvatting is dat wetenschappelijke kennis gebaseerd moet zijn op ervaringskennis en metafysische overwegingen daarbij geen rol spelen (wel als Wertbeziehung overigens). Ik durf aan te nemen dat Dols dat niet zal tegenspreken. Maar de differentiatie neemt toe als de vraag beantwoord moet

worden hoe men empirische kennis verkrijgt. Langs de weg van het meten – alleen wat meetbaar is en dus in getallen kan worden uitgedrukt kan geldige kennis opleveren – langs de weg van de taal – woorden als spiegel van de werkelijkheid, – of met behulp van interpretaties, waarbij ervan uitgegaan wordt dat sociale feiten andere methoden vereisen dan natuurwetenschappelijke objecten? Ik vermoed dat Dols mij positivisme in de schoenen schuift vanwege een verondersteld geloof in de absolute betrouwbaarheid van getallen als weg naar de werkelijkheid. Als hij dat inderdaad bedoelt, slaat dat nergens op. Ik heb een behoorlijke hekel aan het populaire dogma ‘meten is weten’ als algemene norm in wetenschap (en politiek) en in wat ik geschreven heb, komen wel heel weinig getallen voor. De enige uitzondering is de publicatie *Exploring the new religious consciousness*, het verslag van een onderzoek dat door zeven sociologen in 1974 werd uitgevoerd maar helaas pas veel later (1985, toch ook al weer 30 jaar geleden) werd gepubliceerd met de sociologe Mady Thung als penvoerster.

Maar ik ben niet schuw van getallen. De door hem genoemde Koselleck evenmin. “Was die reine Tatsachenermittlung betrifft, so ist sie methodisch unerlässlich, aber sie bewegt sich im Bahnen allgemeiner Überprüfbarkeit. Die historische Methode hat ihre eigene Rationalität. Echtheitsfragen der Urkunden, Datierungen von Dokumenten, *Zahlenangaben von Statistiken, Lesarten* (curs. L.) und Varianten von Texten (!), all das lässt sich mit gleichsam naturwissenschaftlichen Exaktheit soweit bestimmen dass die Ergebnisse unbeschadet des Standorts eines Historiker universal kommunikel und kontrollierbar sind” (Koselleck 1977, 44). Dus ook “Zahlenangaben von Statistiken”.

Als ik Koselleck goed begrijp, acht deze imponerende historicus getallen, en dus statistiek, helemaal niet onverzoenbaar met een cultuurhistorische benadering. Daarvan was de Franse Annales-school blijkbaar ook overtuigd en mijn veronderstelde positivistische instelling heeft het toch niet onmogelijk gemaakt dat een aantal van mijn boeken (voornamelijk) op ideeëngeschiedenis berusten, met name het laatste, het omvangrijke naslagwerk *Kritische stemmen. Maatschappijkritiek van Oudheid tot heden* (2013).

Nu dan zijn reactie op mijn kritiek. Die betrof de presentatie, het tendentieuze gebruik van het begrip ‘narrative’ en meer inhoudelijke punten, te weten de ‘constructie van de crisis door sociologen’, de toenemende heerschappij van sociologen (domination) en de sociologisering van het beleid. Daarover het volgende.

In mijn recensie citeerde ik verscheidene uitspraken over sociologen en hun praktijken die ik, nu ronduit gezegd, beneden peil vond en die in een

wetenschappelijk werk niet thuishoren. Hierboven heb ik de uitspraak over mensen in priesterpakken die al turvend en tellend hun imperium uitbreiden al genoemd. Daarin klinkt een dubbele agenda door maar ook weinig waardering voor turven en tellen. (Ik citeer toch nog maar eens Max Weber: “Ook rekenwerk is onmisbaar. Om een voorbeeld te noemen: geen socioloog behoort er tegen op te zien, ook op zijn oude dag wellicht, nog maandenlang tienduizenden simpele rekensommen uit het hoofd (sic) te moeten oplossen ... alleen door hard werken wordt doorgaans de inval voorbereid” (Weber 1968, 589).³ Dat geldt nog steeds al doen computers veel van het handwerk. Maar dat terzijde. Nog enkele andere uitspraken ter herinnering. De afwezigheid van bisschoppelijke controle “enabled the ITS staff to paint a ‘crisis’ in many colours”; vragen naar religieuze waarden van de priesters “would allow ITS-employees to unveil a ‘crisis of faith’; “A vocation crisis shaped behind the walls of KASKI and ITS”. Antwoord van Dols: “Verwijtend of bruuskerend is *Fact Factory* (sic) niet bedoeld”. Van veel gevoel voor de werking van taal getuigt dat antwoord niet. Bovendien maakt het verdere discussie zinloos.

Dan de ‘narrative’. In mijn recensie had ik het over strategische narratives, in rond Nederlands: de dubbele agenda. Ik ga daar nog even op in, uitgaande van wat Dols zegt over de vragenlijsten: “List of questions and statements thus provide relevant information concerning the way in which sociologists *wanted the socio-religious reality to be seen*” (curs. L.).⁴ Als Dols het onderscheid kan zien tussen die formulering en: “hoe wordt de werkelijkheid gezien” (het laatste past in dergelijke vragenlijsten) zou hij moeten aantonen dat deze vragenlijst, in afwijking van wat gebruikelijk is, dergelijke normatieve uitspraken bevat. Ik heb in zijn boek niets van dien aard gezien, ook omdat daarin de vragen weliswaar van nummer voorzien zijn en het thema ervan vermeld wordt, maar nergens volledig geciteerd worden zodat enige controle op Dols’ interpretatie voor de lezer onmogelijk is. Toch durft Dols te zeggen “Lijsten met statistische data [...] drukten *in objectief lijkende cijfers* (curs. L.) de notie van een crisis uit.” De boven in deze alinea geciteerde uitspraak staat als stelling aan het begin van zijn onderzoek en dat wens ik een bevooroordeelde uitgangspositie te noemen. De aanwezigheid van een dubbele agenda kan hoogstens een conclusie zijn op grond van geleverde argumenten, maar geen uitgangspunt. Dols gaat in het geheel niet op die fundamentele kritiek in. Hij zegt alleen nog eens waar hij zijn inspiratie vandaan haalt. Een herhaling dus zonder antwoord.

Koselleck stelde trouwens ook dat de ‘Lesarten’ “universal kommunikabel und kontrollierbar” moeten zijn. Maar in mijn recensie constateerde ik dat Dols vrijwel geen letterlijke citaten uit archieven presenteert. Dat ontnemt

de lezer de mogelijkheid om de betrouwbaarheid en aanvaardbaarheid van Dols' interpretaties te controleren. Tekstinterpretatie brengt nu eenmaal hermeneutische problemen mee en waarom zouden we op gezag van de auteur moeten aannemen dat er staat wat hij zegt dat er staat. Biografen vermijden doorgaans dat probleem door uitvoerig te citeren. En moeten we Dols op zijn woord geloven en geloven dat zijn interpretaties de juiste richting wijzen?

Overigens zijn de bezwaren die Dols tegen de celibaatsenquête aanvoert weinig overtuigend en nogal standaard bij vragenlijsten. Dat er discussies waren ligt zeer voor de hand, alleen al om de delicateid van het onderwerp en de verbondenheid met de idee van het sacrale, heel concreet zichtbaar in de weigering de priesterroeping óók als de keuze voor een beroep (in de zin van een professie) te zien. Niemand heeft mij echter nog duidelijk kunnen maken dat die elkaar uitsluiten, temeer niet omdat priesters als relatief zelfstandige professionals functioneren binnen een organisatorisch verband dat opleidingseisen stelt, functies toewijst naar bekwaamheden en oriëntatie (als het goed is), waarin een taakverdeling bestaat en taakeisen worden gesteld. Bovendien niet, omdat ik het begrip 'priesterroeping' al in mijn noviciaat hoorde reduceren tot een beslissing van 'de kerk (i.c. de oversten) iemand al dan niet tot de wijdingen toe te laten. Wie afgewezen werd, had dus geen roeping. Of zo iemand nog steeds roeping 'voelde' en bijvoorbeeld erg vroom was, was niet doorslaggevend. De 'kerk' besliste. Als de afgewezene het bij een andere orde of een ander (eventueel buitenlands) bisdom probeerde, kon het gebeuren dat die wel een 'roeping' zagen, niet zonder soms heel redelijk succes.⁵

Nu de sociologische constructie van de crisis. De betreffende passage begon met methodologische kritiek. Men kan geen betrouwbaar verband tussen twee actoren (sociologen en bisschoppen) vaststellen als andere factoren die onvermijdelijk van invloed zijn, buiten beschouwing gelaten worden. Uitspraken als: actor 1 heeft het handelen van actor 2 bepaald, waarbij die andere factoren niet worden verdisconteerd, worden onder die condities binnen de empirische wetenschap niet geaccepteerd. Dols sloot de voorgaande geschiedenis en de actuele context bewust uit. En hij gaat niet op de kritiek in, tenzij men zijn antwoord dat ik: "al te gemakkelijk voorbij ga[at] aan het gegeven dat er in de dissertatie waar nodig wel degelijk wordt teruggeblikt" als zodanig verstaat. Blijkbaar vond hij dat hier niet nodig. Overigens is het een curieuze uitspraak voor een cultuurhistoricus: waar nodig kijk ik naar het verleden. Maar een reactie op dit methodologische probleem. Nou nee.

Ik vervolgde met een relatief lang verhaal over de toen reeds lang bestaande crisisperceptie. Ook dat wordt door Dols goeddeels genegeerd. Opmerkelijk

vond ik wel zijn opmerking dat de drie door mij genoemde historici de crisis alleen maar hadden geregistreerd maar niet geproblematiseerd, wat dat in dit verband dan ook moge betekenen. De crisis kan bevraagd worden op oorzaken, feitelijke gevolgen en mogelijke ontwikkelingen maar erg moeilijk op de aanwezigheid ervan. Het zou op zijn minst lichte verbazing oproepen als de recente financiële crisis in die zin zou worden geproblematiseerd dat de vraag gesteld wordt of er eigenlijk wel een financiële crisis is of was terwijl alle seinen op rood staan. Wat ik met die verwijzingen naar Judd, Hobsbawm en Von der Dunk bedoelde, was dat deze historici een beschrijving gaven van de toenmalige situatie die een reële grond vormde voor ‘crisisbesef’. En dat valt in mijn recensie ook te lezen.

Het volgende punt was de “increasing domination”. In dat verband wees ik op de autonomie van de wetenschappen en op (de noodzaak van) multidisciplinariteit, voor Dols blijkbaar niet interessant of lastig te begrijpen dan wel te accepteren. Anders had hij moeilijk kunnen schrijven dat de sociologie “vaak ten nadele (ging) van de theologie”. Als hij bedoelt dat de exclusiviteit van de theologie (en dus ook van theologen) gevaar liep, is dat juist. Dat kan inderdaad het gevolg zijn van multidisciplinariteit: er zijn ook andere wetenschappen die een gefundeerde maar andere visie hebben op hetzelfde object. Multidisciplinariteit betekent echter ook dat in i.c. het beleid van de bisschoppen deze ook rekening moeten houden met de leer van de kerk of dat sociologische beleidsadviezen, pastoraal-theologisch moeten worden verwerkt – wat vaak, minstens deels, ten koste gaat van de sociologie. En zolang dat met goede argumenten gebeurt, hoort dat bij multidisciplinaire discussies. Maar het is natuurlijk niet zo dat theologische gezichtspunten a-priori superieur zijn.

Mijn laatste kritiekpunt betrof de sociologisering van de Nederlandse kerkprovincie. Daarover zegt Dols in zijn repliek helemaal niets. Misschien is dat ook nog het beste.⁶

Noten

- 1 Van Dale geeft: (1) standplaats, plaats van vestiging, (2) fig. positie, standpunt. Dols kiest als vertaling merkwaardigerwijze de eerste betekenis terwijl het duidelijk om de tweede gaat.
- 2 Geen misverstand. Dit heeft, tegen een veelgehoorde foutieve uitleg in, niets met maagdelijkheid te maken.
- 3 Vertaling: Tellegen, E, *Max Weber. Wetenschap als beroep en roeping*. Samson 1970, 11.
- 4 In de samenvatting stelt hij die niet te analyseren “als objectieve producten van de wetenschap maar als een vertoog waarmee een *bepaalde visie op de werkelijkheid wordt opgedrongen aan de respondenten*” (curs. L.).

- 5 Mijn excuses voor deze 65 jaar oude herinnering maar een bevestiging is te vinden in Brian Heffernan, *Een kleine orde met allure. 1886-2006. De Augustijnen in Nederland*, Verloren 2015, p. 76. Het laatste hoofdstuk is in dit verband speciaal interessant omdat het laat zien hoe het stagneren en opdrogen van de aanwas een gemeenschap ten onder doet gaan. Dat zagen sociologen en bisschoppen die het teruglopen van de aanwas een reële bedreiging vonden van het 'ambtelijk skelet' ook heel goed. Problematiseren was alleen nodig als het ging om twee vragen: hoe komt het en wat valt er aan te doen. Dat het verval spoedig fataal zou doorzetten werd door sommigen gevreesd en vermoed, zoals ook de financieel-economische crisis door sommigen werd voorspeld maar pas breder erkend toen het systeem op de rand van de ondergang was.
- 6 Om misverstand te vermijden, ik wil best toegeven dat er cijfers over actief kerkklidmaatschap, cartografische weergaven van spreiding terwille van planning en daarmee verbonden zaken worden gehanteerd maar dat is elementair voorwerk en nog lang geen sociologisering.

Literatuur

Heffernan, Brian (2015),

Een kleine orde met allure. 1886-2006. De Augustijnen in Nederland, Hilversum: Verloren.

Hedinger, H.W. (1977),

Standortgebundenheit und historischer Erkenntnis? Kritik einer These, in: Koselleck, R., W.J. Mommsen & J. Rüsen (hrsg), *Theorie der Geschichte, Band I Objektivität und Parteilichkeit*, München: DTV, 362-392.

Koselleck, R. (1977),

Standortbindung und Zeitlichkeit, in: Koselleck, R., W.J. Mommsen & J. Rüsen (hrsg), *Theorie der Geschichte, Band I, Objektivität und Parteilichkeit*, München: DTV, 17-46.

Koselleck, R., W.J. Mommsen & J. Rüsen (hrsg), (1977),

Theorie der Geschichte, Band I, Objektivität und Parteilichkeit, München: DTV.

Laeyendecker, L. (2013),

Kritische stemmen. Maatschappijkritiek van de Oudheid tot heden, Budel: Damon.

Thung, Mady A. (red.) (1985),

Exploring the new religious consciousness : an investigation of religious change, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Weber, Max (1968),

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: J.C.B. Mohr.

Weber, Max (1970),

Wetenschap als beroep en roeping, Alphen a.d. Rijn: Samson.

Het plan voor katholiek Amsterdam 1969

Cityvorming, kerk en de rol van de sociale wetenschappen in het beleid¹

Erik Sengers*

The importance of social sciences for church policy is the reason for a fierce debate in this journal. In the case of the Dutch Roman Catholic Church, the conflictuous events of its history are considered in the discussion. This paper shows that it is more fruitful to investigate small-scale case studies to establish the role of social sciences in church policy. Here, the Pastoral Plan for the inner city of Amsterdam (1969) is presented as an example. The plan foresaw the closure and re-functionalization of many churches because of the expected restructuring of the inner city of Amsterdam. As this restructuring did not take place as expected, the whole plan soon became superfluous. The role of social sciences in this Plan is clear at every possible level, but the concrete influence has to be established by more, and ecumenical, case studies.

David vs. Goliath

‘Theologie is te mooi om waar te zijn, sociologie te waar om mooi te zijn’ moet Gerard Dekker eens gezegd hebben. Dit axioma drukt kernachtig uit wat de oorzaak is van conflicten en misverstanden tussen theologen, kerkleiders en gelovigen aan de ene kant, en wetenschappers, beleidsmakers en adviseurs aan de andere kant. Theologen zijn er om grootse visioenen te schetsen en die hoog te houden, om grote woorden als hoop en barmhartigheid te duiden, om met rituelen het onzegbare en onzichtbare in onze wereld te laten klinken. Sociale wetenschappers zijn er om de menselijke werkelijkheid te meten en te beschrijven, om het mogelijke van het onmogelijke te onderscheiden, om kritische vragen te stellen bij de gemaakte keuzes. Gezien de twee totaal verschillende taalvelden is het niet verbazingwekkend dat theologen de sociologen zien als sombere piskijkers, en de sociologen theologen als mensen die de tekens van de tijd niet goed verstaan (Sengers 2009, 62-63). Zeker als de twee perspectieven aan elkaar raken, wat het geval is in de godsdienst-

* Erik Sengers studeerde sociale wetenschappen (UvA) en theologie (KTUU). Hij is werkzaam als docent en onderzoeker, en als kerkelijk beleidsmedewerker.

sociologie en bij het kerkelijk beleid, kunnen zij soms diametraal tegenover elkaar komen te staan, waarbij onduidelijk is welk van de twee het primaat dient te hebben.

Dat de sociologie in het spoor van de sociologisering van de samenleving, van eind jaren veertig tot midden jaren tachtig, ook in de kerken een belangrijker rol ging spelen is evident (De Groot & Sengers 2015). Maar over de vraag wat nu precies de invloed ervan was op het kerkelijk beleid is een strijd losgebrand tussen een David en een Goliath. De David is Chris Dols (2015). Hij promoveerde op een proefschrift over de door sociologen opgezette feitenfabriek, die de basis zou hebben gelegd voor de keuzes die de bisschoppen in de jaren zestig en zeventig gemaakt hebben. Dols wijst op de rol van statistisch onderzoek in het beleid, op het interpretatieframe dat werd ontwikkeld (aan de hand van het voorbeeld van de – in zijn ogen zogenaamde – roepingencrisis), en op de invloed van prominente priester-sociologen, met name Walter Goddijn, op het kerkelijk beleid zoals dat in de organisatie en uitvoering van het Pastoraal Concilie naar voren kwam. Doelbewust werd volgens Dols de situatie van de kerk voorgesteld als een situatie van verandering en crisis, en sociologen zouden degenen moeten zijn die op basis van hun kennis en professie de weg daaruit moesten wijzen. De suggestie in het proefschrift is dat de sociologen in aanzienlijke mate hebben bijgedragen aan de vormgeving en invulling van het kerkelijk beleid, en daarmee de basis hebben gelegd voor de heilloze polarisatie van de katholieke kerk in de jaren tachtig en negentig.

De Goliath in het verhaal is Bert Laeyendecker, emeritus hoogleraar sociologie. In een reactie op Dols' proefschrift in dit tijdschrift waar de emoties soms van afspatten (Laeyendecker 2015) schrijft hij zijn kritiek vanuit zijn kennis als (godsdienst)socioloog die als priester-religieus en later als betrokkene bij de kerkelijke vernieuwingsbeweging Acht Mei een groot deel van de door Dols beschreven geschiedenis van nabij heeft meegemaakt en vorm gegeven. Laeyendeckers fundamentele kritiek richt zich op het onkritisch gebruik van narratieve theorie, of sterker: de veronderstelling dat er door sociologen bewust een bepaald verhaal verteld werd. Inhoudelijk richt zijn kritiek zich ten eerste erop dat de dubbele crisis van kerkverlating en priesterroepingen geen door sociologen geconstrueerde, maar een reële crisis was die al lang speelde en ook door kerkleiders erkend werd – iets wat ik ook in mijn proefschrift heb aangetoond (Sengers 2003, 117-136, 200). Ten tweede dat de congruentie van sociologie en (katholieke) theologie ook te maken heeft met overeenkomstige visies op mens en samenleven en dat hoewel kerkelijke organisatievormen met taboes zijn omgeven, sociologen de eigen roeping hebben om deze te bestuderen. Ten derde weerspreekt Laeyendecker als

conclusie de stelling van Dols dat sociologische inzichten nog heel lang na 1970 het bisschoppelijk beleid bepaald hebben, en dat omgekeerd ‘... ook nog maar weinig sociologen [...] enig heil zien in bemoeienis met het kerkelijk beleid...’. Dat laatste geldt in ieder geval niet voor Laeyendecker zelf. Al na zijn studie sociale geografie schreef hij voor zijn religieuze orde enkele sociologisch getinte beleidsrapporten die ertoe leidden dat de orde relatief vroeg de opname van nieuwe leden staakte (Heffernan 2015). En ook na zijn emeritaat bleef Laeyendecker nog op sociologische wijze over de heikele punten van de rooms-katholieke kerk publiceren en zich met het beleid daarvan ‘bemoeien’ (Laeyendecker 1993; 1999).

Het is altijd interessant een stevige discussie te volgen over een vakgebied dat je interesse heeft, zeker als de discussie plaatsvindt tussen mensen die met een scherpe pen en met persoonlijke betrokkenheid de argumenten wisselen. Toch heb ik het gevoel dat de discussie gevoerd wordt aan de hand van – steeds dezelfde – te complexe voorbeelden (in theologisch, kerkpolitiek, maatschappelijk opzicht) die bovendien zeer emotioneel beladen zijn. Voor de rooms-katholieke kerk gaat het dan over de kwestie van het celibaat, het pastoraal concilie, de rol van Walter Goddijn, en in het spoor daarvan over de polarisatie, de koers van de kerkleiding in de afgelopen decennia, de oorzaken van de verdere terugloop in de huidige tijd, en dergelijke thema’s meer. De vraag wat de invloed was van de sociale wetenschappen op het kerkelijk beleid, op zich een interessante vraag, wordt zo zelf onderdeel van het conflict tussen sociologische, historische, theologische en kerkpolitieke inzichten en wordt zo niet beantwoord. Misschien is het daarom beter een aantal casestudies te doen, die minder beladen zijn, maar die wel een goed inzicht kunnen geven in de verhoudingen tussen sociale wetenschap en kerkelijk beleid. Op deze manier kan ook in de evaluatie betrokken worden wat er uiteindelijk van de rapporten die Dols analyseert gerealiseerd is, in plaats van de discussie te voeren aan de hand van rapporten en beleidsvoornemens die toch een zekere afstand tot de werkelijkheid hebben.

Het meest intrigerende voorbeeld vind ik nog steeds het Pastoraal Plan Binnenstad Amsterdam (1969), een rapport dat Dols wel noemt in zijn literatuuroverzicht om aan te geven in een grafiek (N.B., want sociologisch) hoeveel rapporten er door de bisdommen aan het KASKI in opdracht zijn gegeven, maar dat hij niet aan een inhoudelijke analyse onderwerpt. Het rapport is met name zo intrigerend, omdat het duidelijk laat zien wat de invloed van de sociale wetenschappen op het kerkelijk beleid – tenminste initieel – is geweest. In het hiernavolgende bespreek ik allereerst de context van het rapport (namens wie werd het opgesteld, wie zaten in de commissie, wat was de maatschappelijke

situatie) en vervolgens de inhoud van het rapport. Vervolgens bespreek ik de huidige situatie van de katholieke kerk in het centrum van Amsterdam. Die verschilt nogal behoorlijk van de in het rapport als wenselijk aangegeven situatie, waarvoor ik ook een aantal verklaringen suggereer. In het laatste deel probeer ik te bepalen wat de rol van de sociale wetenschappen en hun professionele beoefenaren in dit soort kerkelijke beleidsprocessen is geweest. Een eerste volledig concept van dit artikel is op maandagmiddag 19 oktober 2015 voorgelegd aan twee nog levende leden van de commissie die het rapport heeft opgesteld, de heren Van Hulten en Rood. Daar is besproken hoe zij zelf het proces hebben ervaren, en hoe zij de rol van de sociale wetenschappen ervaren hebben. Van de toen overhandigde archiefstukken is in dit artikel dankbaar gebruik gemaakt.

Pastoraal Plan Amsterdam

De context

Het doel van het rapport werd ingegeven door de ontvolking van de Amsterdamse binnenstad, een proces dat al voor de Tweede Wereldoorlog begon en ook toen al tot sluiting en sloop van menig kerkgebouw en statie leidde (bijvoorbeeld de Catharinakerk aan het Singel – Van Blokland 2002, 32-33). Na 1945 ging dit proces echter verder en de binnenstad ontwikkelde zich tot een city, analoog aan Londen en Parijs, met zaken en handel terwijl de mensen in de wijken rondom de oude stad gingen wonen. Dit had natuurlijk gevolgen voor de financiële positie van de rooms-katholieke kerken, juist de gezinnen trokken weg en met de bevolkingsgroepen die achterbleven of nieuw kwamen hadden de zielzorgers minder binding. Er moest wat gebeuren in de binnenstad (de situatie is uitgewerkt in Van Hulten 1966). In 1964 was door het KASKI al een rapport geschreven dat als te weinig pastoraal en te veel cijfermatig werd beoordeeld. In 1966 werd een rapport gepresenteerd, op initiatief van een aantal leken en priesters, waarin de binnenstad als één parochie werd gedacht, waardoor de verschillende thematieken en problematieken in samenhang konden worden gezien. In 1967 werd tenslotte een bisschoppelijke werkgroep Plan Binnenstad Amsterdam ingesteld, die met name ook die theologische en pastorale aspecten in de plannen moest meenemen. Het rapport van deze werkgroep, dat in deze bijdrage centraal staat, werd in 1968 gepresenteerd (Peters 1969).

Wie waren de leden van deze werkgroep (p. 4)? Het was niet eenvoudig daarin inzicht te krijgen, aangezien de leden alleen met initialen en een korte

omschrijving van hun toenmalige functie beschreven staan. Ik zal onderscheiden tussen de leken en de geestelijken. De voorzitter was de priester-religieus H. Winkeler scj. Binnen zijn congregatie, zo liet die mij weten, was hij verantwoordelijk voor het Sint Franciscus Liefdewerk dat zich bekommerde om de jeugd in achterstandswijken (Poels 1987). De secretaris was de pastoraal-theoloog dr. B.A.M. Peters, omschreven als pastoraal assistent van het dekenaat. Het lid pastoor en subdeken Bon overleed in mei 1968. Andere pastoors uit de binnenstad waren de franciscanen Denkers en Duindam, de laatste was pastoor van de Mozes en Äaronkerk. Hij wordt genoemd als vertegenwoordiger van de categoriale zielzorg, waarmee zijn betrokkenheid bij het oecumenisch bedrijfspastoraat wordt bedoeld. Duindam was degene die het idee en mogelijk ook het woord citykerk introduceerde (Dony 1978). Tenslotte was de deken van Amsterdam, Van der Hoogte, lid. Bij de opsomming van de betrokken geestelijken kan ook degene genoemd worden die de Commissie heeft ingesteld, dr. Rigobert Koper, franciscaan en vicaris van het bisdom Haarlem. Hij zat zowel in het Haarlemse diocees als landelijk op invloedrijke posten: lid van de 'situeringscommissie' die moest adviseren over nieuwbouw in het bisdom, lid in het Katholiek Pedagogisch Centrum en de Nationale Raad voor Catechese, lid bij het Hoger Katechetisch Instituut dat de omstreden *Nieuwe Katechismus* heeft uitgebracht, bestuurslid van de Willibrordvereniging voor oecumene, en adviseur van het Pastoraal Concilie.

De vicevoorzitter was de leek dr. M.H.M. (Michel) van Hulten, een gepromoveerd sociaal geograaf en planoloog die werkzaam was aan de Universiteit van Amsterdam en daar leiding gaf aan een project, betaald door de gemeente Amsterdam, waarin onderzoek gedaan werd naar hoe de verloederde binnenstad aangepakt kon worden. Laeyendecker was in die periode student aan dezelfde faculteit. Daarna vertrok Van Hulten naar de Rijksdienst voor de IJsselmeerpolders, werd later Kamerlid en staatssecretaris namens de PPR, en na zijn vertrek uit de landelijke politiek VN diplomaat. Momenteel is hij op hoge leeftijd nog lector in Enschede. Een ander prominent lid was mr. B.J.M. Engbersen, die directeur van het KSKI was (de voorloper van het KASKI) en lid van de genoemde situeringscommissie in het bisdom Haarlem. Dols noemt in zijn literatuurlijst enkele beleidsrapporten waaraan Engbersen ex officio heeft meegeschreven, maar zijn insteek blijkt misschien wel het beste uit een door Dols niet genoemde co-publicatie uit 1959 met de titel *De kerkplanning als functie van het Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut*. Het lid G.J.M. Sarlemeijn wordt eenvoudig aangeduid als architect en lid van de plancommissie Amsterdam, maar was met zijn bureau verantwoordelijk voor menig naorlogs (monumentaal) kerkgebouw in Amsterdam. Bij het lid P. Witteman

(bescheiden aangeduid als ‘jurist, lid kerkbestuur’) moet het gaan om de KVP politicus, minister en Kamerlid, die advocaat was in Amsterdam (en vader van TV presentator Paul Witteman). J.G.M. (Hans) Rood was opgeleid en werkzaam als belastinginspecteur, totdat hij naar Amsterdam kwam en een praktijk begon als belastingadviseur, die uiteindelijk opging in Ernst & Young. Ook was hij lid van het kerkenbouwfonds van het Bisdom Haarlem, dat functioneert als investeringsvehikel voor bouw en renovatie van kerken (Landman 2004, 341-349). Over de heren drs. F. Botman (‘econoom’), dr. B.F. Saris (‘natuurwetenschapper’), en mr. J.C. Verkade (‘notaris’) is minder informatie te vinden. De enige vrouw in de commissie was de juriste mej. Mr. W.J. Wijzenbroek, die enkele publicaties over staatsrecht op haar naam heeft staan.

Het vernieuwende van dit rapport lag volgens de commissie daarin, dat de te vormen citykerk werd gezien in de context van de te verwachten cityvorming. ‘Als de kerk evenals vele andere maatschappelijke gegevens in functie moet staan van dit city-karakter, welke gestalte moet daaraan gegeven worden...?’ (p. 5). Uitgangspunt bij de beantwoording moest niet de organisatie zijn, maar ‘... de mens in zijn concrete omgeving, waarvoor men de meest aangepaste pastorale dienstverlening zoekt’ (ibid.). Hoe was de commissie te werk gegaan? Behalve dat er een inventariserend literatuuronderzoek werd gedaan, werden mensen binnen en buiten de kerk geënquêteerd, onder wie ambtenaren van de gemeente Amsterdam. Ook waren verschillende ‘hearings’ voor pastores en kerkbesturen van de binnenstad van Amsterdam georganiseerd. Deskundigen van binnen en buiten de kerk werden geraadpleegd, bijvoorbeeld het bisschoppelijk bouwbureau. Er werden wetenschappelijke theologische, sociologische en kerkrechtelijke adviezen ingewonnen. Zelfs was geprobeerd een oecumenisch gesprek aan te gaan, maar ‘Het interkerkelijk gesprek bleek zeer moeilijk...’ (p. 8). Het was uitdrukkelijk niet de bedoeling van de rapporteurs een blauwdruk neer te leggen, maar ‘... via de methodieken van gemeenschapsopbouw een nieuwe opzet, een nieuwe aanpak van onderop laten en doen groeien, met inschakeling en aktivering van alle betrokkenen’ (ibid.). Kortom, alle moderne andragogische middelen werden ingezet.

Één aspect aan de context van de publicatie is nog het vermelden waard. De bisschop van Haarlem kreeg een gestencilde versie in twee delen, maar in 1969 werd het rapport opgenomen in de serie ‘Wegen tot pastoraat: functie en praktijk van de zielzorger’. Deze serie stond onder redactie van de augustijnen-pater en pastoraal psycholoog H.C.I. Andriessen, de priester en psychotherapeut Willem Berger, de vrijzinnig-hervormde dominee,

verzetsman en hoogleraar godsdienstpsychologie in Tilburg, dr. H. Faber, de priester, pastoraaltheoloog, godsdienstsocioloog en hoogleraar praktische theologie dr. Piet van Hooijdonk, en de reeds genoemde dr. B.A.M. Peters. Het rapport werd volgens het voorwoord in deze serie opgenomen, ‘... om de groeiende behoefte aan planning in de zielzorg een goed gefundeerde vingerwijzing te geven’. Blijkbaar was dit rapport en de aanpak ervan een goed voorbeeld van hoe de redactie dat voor zich zag. Drie punten van belang voor deze aanpak zag de redactie terug in het rapport: 1. Niet denken in kerken maar in mensen; 2. ‘Pastorale planning is alleen verantwoord, indien de medewerking van de empirische gedragswetenschappen erin verdisconteerd is’, bij de inventarisatie, de analyse, de organisatie en de ‘sociaal-psychologische begeleiding van de omschakeling’; 3. De pastorale planning als werkplaats voor de pastorale theologie. Eenieder die hem gekend heeft, herkent hierin het levensprogramma van wijlen prof. Piet van Hooijdonk, die altijd het belang van planning en beleid in de kerk heeft benadrukt – aardig is te melden dat het exemplaar van het rapport dat ik in handen heb uit zijn bibliotheek afkomstig is.

Opzet van het rapport

Het rapport valt in vier delen uiteen. In de eerste twee delen worden respectievelijk de ontwikkelingen in de binnenstad van Amsterdam beschreven en een overzicht en analyse van de katholieke kerk aldaar gegeven. In het derde deel wordt een meer theologische bepaling van de ‘taak van de kerk van Christus’ geschetst voor de binnenstad van Amsterdam. In het vierde deel wordt tenslotte aangegeven hoe het pastoraal plan te realiseren is, inclusief een voorstel voor de sluiting van kerkgebouwen.

In het eerste deel wordt aangesloten bij de toen moderne inzichten van de stadssociologie: de functionele differentiatie in de hoogmoderne samenleving heeft geografisch tot gevolg dat er een driedeling ontstaat van een binnenstad/city met een concentratie van handel, industrie en bestuur, een randzone, en de buitenwijken/tuinesteden (voor Amsterdam met name de ideeën van Van Eesteren – Somer 2007). De binnenstad heeft daarmee een eigen functie gekregen binnen het stedelijk geheel, en wat Amsterdam betreft voor het hele land. De city wordt niet zozeer gezien als een gebied om te wonen maar als een ‘... gebeuren, een levensfunctie, een centrum waar een bepaalde aantrekkingskracht van uitgaat, een dagelijks op en neer gaan van mensen die gebruik maken van het dienstecentrum...’, waardoor ook eigen verwachtingen van de city-ganger opkomen (p. 17). Aan de andere kant wordt geconstateerd dat de city ook de plek is waar de randgroepen van de samenleving zich con-

centreren omdat ze daar minder zichtbaar zijn: 'Zo is de Amsterdamse city op het ogenblik duidelijk ontmoetingscentrum voor homoseksuelen... Eenzamen, wanhopigen of zwervers zoeken verstrooiing of een uitkomst...; in de city kan men onderduiken' (p. 26). De zwakken blijven achter, en met hen prostitutie, criminaliteit en drugs. Het ontstaan van de gesegregeerde stad heeft gevolgen voor de bevolkingsomvang en -samenstelling, deze gegevens worden per buurt uitgewerkt, en de verwachting is dat de verandering van de bevolkings-samenstelling versterkt zal worden door de geplande sanering van de binnenstad: de aanleg van brede autowegen (zoals de Wibautstraat), de aanleg van een ringweg (de latere Rijksweg A10), sanering van woongebieden, sloop en kantoorbouw.

In het tweede deel wordt een analyse gegeven van de rooms-katholieke kerk in de Amsterdamse binnenstad. In 1969 waren in de Amsterdamse binnenstad 10 parochiekerken en 2 algemene hulpkerken, en 24 kapellen in clubhuizen, kloosters en sociale instellingen. Deze stonden ter beschikking van 28.616 ingeschreven parochianen, maar de verwachting van de Commissie was dat het er feitelijk een 21.000 zijn. Hiervoor waren 48 priesters en 460 religieuzen beschikbaar, de laatsten met name in scholen en instellingen. Naast de reguliere zielzorg waren er ook vormen van gespecialiseerd pastoraat: de Open Deur voor zingevingsvragen, bedrijfsapostolaat, vreemdelingenpastoraat voor de Zuid-Europese gastarbeiders en 'rijksgenoten van overzee', zeeliedenpastoraat, gezins- en jeugdwerk, het studentenpastoraat en kunstenaarspastoraat, en verschillende ziekenhuizen en bejaardenhuizen. Tenslotte waren er verschillende professionele en vrijwillige centra van sociale dienstverlening en Vincentiusconferenties. Rond de 10.000 mensen bezochten een kerkdienst (tendens dalend), maar de helft daarvan kwam niet uit de eigen parochie. Veel kerkgebouwen werden in de ogen van de commissie niet voldoende bezocht wat 'een aansprekende beleving van de liturgische viering voor priester en kerkganger zeer moeilijk' maakt. Door een gebrek-kige samenwerking en coördinatie was echter 'Van een kerkelijke city-functie [...] geheel geen sprake' (p. 72), waardoor de kerk verder vervreemde van de bewoners en bezoekers die er zijn. Het gespecialiseerd pastoraat vervulde deze city-functie in de ogen van de commissie veel beter, de sociale (zeker de professionele) dienstverlening van de kerk was niet altijd beschikbaar als het nodig was.

In het derde hoofdstuk wordt theologisch omschreven wat de taak is van de kerk in een gebied als de binnenstad van Amsterdam. Voor de formulering daarvan werd aangesloten bij de encycliek *Populorum Progressio*: de tekenen des tijds doorzoeken en in het licht van het evangelie te interpreteren (p. 87).

De taak werd daarmee dialectisch opgevat: enerzijds positief openstaan voor wat er in de wereld speelt, anderzijds trouw blijven aan de Blijde Boodschap van Christus en daarmee inspelen op de vragen die mensen hebben. Hoe de boodschap concreet vorm zou krijgen, diende aan die context te worden getoetst, in dit geval dus aan de context van de city. Voor Amsterdam betekende dit dat de city-functie duidelijk moest worden door de aanwezigheid van specialismen die voor de hele stad van belang werden geacht, en dat er een centraal aanspreekpunt moest komen. Organisatorisch diende er meer eenheid te komen, zowel bestuurlijk als in het overleg met de sociale dienstverlening en met de andere kerken. Tegelijkertijd moest de citykerk lagere drempels krijgen, flexibel kunnen inspelen op de nieuwe en snel wisselende vragen, en dienstbaar zijn aan de noden en vragen. Vanuit de opdracht om op een heilvolle wijze mee te bouwen aan de leefbaarheid van de city en de binnenstad worden drie concrete, samenhangende maar onderscheiden projecten: vormingswerk ('...bevordering van de verantwoordelijke, creatieve vrijheid van de individuele mens in het kader van een voortgaande democratisering van de samenleving' p. 99), pastorale service (enerzijds pastorale winkels die voor iedereen openstaan, anderzijds gerichte pastorale service in sociaal-cultureel werk en maatschappelijk opbouwwerk in de buurten), en sociale dienstverlening zoals dat vorm kreeg door professioneel maatschappelijk werk en het 'solidariteitswerk' door vrijwilligers in bejaardenzorg en jeugdwerk, in samenwerking met de gemeentelijke diensten.

Dit vereiste natuurlijk een nieuwe kijk op personeel, op de organisatie, en op de bestaande gebouwen. Die komt met name in het vierde hoofdstuk naar voren. Ondanks alle mooie woorden over samenwerking van onderop en betrekken van alle stakeholders (gelovigen, besturen, geestelijken, andere kerkelijke partners) werd een vrij dirigistisch werkplan voorgesteld. In de eerste fase diende '... de bisschop van Haarlem duidelijk bekend te maken, dat hij de reorganisatie wil' waarna hij aan deskundigen [sic E.S.] de opdracht zal geven om een Charter op te stellen waar iedereen die aan de uitvoering mee werkte zich moest committeren. Daarna dienden een directeur en drie diensthouders te worden aangesteld, die de drie projecten zouden gaan uitvoeren. Zij zouden worden begeleid door een supervisor. Voor deze drie functies moesten vakbekwame, kundige professionals worden aangenomen. De medewerkers bij de drie projecten zouden in deze nieuwe situatie moeten willen werken (dus positief ervoor kiezen), maar moesten ook op hun kwalificaties voor bepaalde specialismen worden geselecteerd; training en vorming – met name in team-

werk – zou worden aangeboden. Een stichting moest verantwoordelijk worden voor alle financiële zaken, en daarin ook stukje bij beetje de verantwoordelijkheid van de lokale parochiebesturen overnemen. Door een gericht publiciteitsbeleid dienden ook de gelovigen te worden meegenomen in de vorming van de citykerk en op hun verantwoordelijkheid daarvoor te worden gewezen (gesproken wordt over ‘mentaliteitsbeïnvloeding’, p. 127). Na ongeveer 2 jaar kon de citykerk dan zijn definitieve beslag krijgen.

Aan de ‘funktionalisering’ van de kerkgebouwen wil ik aparte aandacht geven, omdat daarin duidelijk wordt wat de ultieme consequentie van het ingezette beleid was. Het is duidelijk dat met de gebouwen iets moest gebeuren, wilden ze optimaal gebruikt kunnen worden in de city. Vijf kerken werden voldoende geacht voor de territoriale pastorale zielzorg: de Dominicuskerk voor moderne liturgie, de Mozes en Äaronkerk voor polyfone kerkmuziek, de Petrus en Paulus (Papagaai²) voor gregoriaanse liturgie, de Begijnhofkapel voor ‘gerichte doorleving van en bezinning op de eucharistie’ (p. 131), en de Vondelkerk als studentenecclesia. Vanwege de geïsoleerde ligging in de binnenstad werd bepleit ook de Willibrordus binnen de Veste (De Duif) te behouden. Aangezien de priesters in de toekomst niet meer op de pastorie zouden wonen, werd voorgesteld die ruimtes te gebruiken als ontmoetingsruimte voor diverse specialistische functies. Op grond van de functionele afwegingen werd sluiting van enkele andere kerkgebouwen bepleit: Anna (De Pool) omdat het gebied waarin ze stond, zou worden afgebroken (samenvoeging met de Bonifatiusparochie in Oost werd bepleit); de Franciscus Xaverius (Krijtberg) omdat die onderbezet was en het Jordaanpastoraat anders moest gaan functioneren; de Nicolaas ‘vervult pastoraal gezien geen functie’ (p. 136) en het gebouw leende er zich niet voor, in de pastorie kon het vreemdelingenpastoraat gehuisvest worden; voor de Posthoornkerk was geen toekomst meer omdat de bijbehorende buurt zou worden afgebroken; de Onze Lieve Vrouwekerk aan de Keizersgracht moest worden gesloten; De Ignatius (Zaaier) zou zijn functie verliezen en in de plannen van de gemeente met de Jordaan geen toekomst hebben; de Antonius (Tichel)kerk ‘heeft op het ogenblik geen enkele betekenis voor de Jordaan’. Het proces van sluiting zou veel ingrijpender zijn geweest, meldt de werkgroep in de laatste alinea, als interkerkelijk gebruik van de kerkgebouwen aan de orde zou zijn geweest: ‘Het is haar overtuiging, dat het city-pastoraat, zoals omschreven in het Pastoraal Plan Binnenstad, een oecumenische opdracht is’ (p. 140).

Het kwam allemaal anders

De huidige situatie

Als we kijken naar hoe rooms-katholiek Amsterdam er momenteel in de binnenstad uit ziet, ziet het plaatje er behoorlijk anders uit dan in het rapport zo overtuigend werd geschetst. De Dominicuskerk ontwikkelde zich met de moderne liturgie dusdanig, dat de bisschop van Haarlem er geen verantwoordelijkheid meer voor kon dragen zodat de basisgemeenschap aldaar zich nu – met het gebouw – buiten de katholieke kerk bevindt. De Mozes en Äaronkerk werd geheel overvleugeld door het vormingswerk dat vanuit de pastorie plaats vond, met subsidie van de gemeente. Ook de kerk werd daarvoor ingezet en gesecculariseerd. Nadat door het stopzetten van de gemeentelijke subsidie de activiteiten gestaakt moesten worden, is het gebouw in 2014 weer ingewijd en in gebruik gegeven aan de gemeenschap Sant' Egidio die daar – zonder dat ze dat misschien weet – de traditie van het buurtwerk en vormingswerk voor de armsten voortzet. In de Petrus en Paulus kerk (Papagaai) wordt nog steeds Gregoriaans gezongen, maar de pastorie is niet het bedoelde informatiecentrum geworden. De Begijnhofkapel is onder leiding van de paters van het Heilig Sacrament inderdaad een plek geworden voor eucharistische bezinning en aanbidding. De Vondelkerk is ondertussen een bedrijfsverzamelgebouw geworden – de studentenecclesia is onder Huub Oosterhuis een eigen weg gegaan buiten het katholieke kerkverband. De Duif werd in 1974 toch gesloten en bezet door de parochianen, momenteel is het voor de kerkgeschiedenis van Amsterdam belangrijke monument³ (het eerste publieke rooms-katholieke kerkgebouw na de Reformatie) in bezit van monumentenorganisatie Stadsherstel en wordt het gebruikt door een christelijke basisgemeenschap buiten het verband van de katholieke kerk.

De Anna (Pool) is inderdaad gesloopt, momenteel staat op de oostelijke eilanden alleen nog een poortje van de kerk. De parochie werd zoals gepland gefuseerd met de Bonifatiusparochie, en met de Gerardusparochie, waarvan de kerken respectievelijk gesloopt en gesloten werden. Wat echter niet voorzien was, was dat de huizen op de historische Oostelijke eilanden weliswaar gesloopt werden, maar dat er daarna in grote stijl nieuwbouw gepleegd werd. Daardoor moeten de oostelijke eilanden, het aansluitende en ondertussen bebouwde oostelijk havengebied, en het nieuwe land IJburg het doen zonder rooms-katholiek kerkgebouw. De aangekondigde plannen tot sluiting van station De Krijtberg leidden tot verzet en momenteel is deze kerk van architect Tepe – zeldzaam in het bisdom Haarlem en een juweel van neogotiek – een van de centra van de liturgische, pastorale en catechetische werkzaamheden

van de Jezuïetenorde in het land. Verzet van de basis leidde ook tot behoud van de eveneens uiterst waardevolle neogotische Onze Lieve Vrouwekerk: de kerk werd verkocht aan de Syrisch-orthodoxe gemeenschap, maar wordt ook gebruikt voor rooms-katholieke kerkdiensten verzorgd door paters van het Opus Dei. Het pastoraat voor Surinamers vindt er een plek en de kerk is uitgangspunt van de jaarlijkse, oecumenische sacramentsprocessie door de Amsterdamse binnenstad.

Dat de Nicolaaskerk pastoraal geen functie zou vervullen, bleek achteraf een gotspe. Deze uiterst waardevolle kerk van architect Adrianus Bleys, opvolger van de Oude Kerk en de statie Onze Lieve Heer op Solder en gelegen tegenover het Centraal Station, is momenteel de belangrijkste kerk van Amsterdam. Het is co-kathedraal van het bisdom Haarlem-Amsterdam, weet met hoogwaardige Engelse koormuziek een eigen publiek te trekken, wordt regelmatig gebruikt voor televisie-uitzendingen, en is met haar caritatieve inzet zeer verbonden met de problemen van de Rosse Buurt. De kerk wordt bovendien gebruikt door de Spaanstalige missie. De Posthoornkerk in de Haarlemmerstraat is inderdaad gesloten, maar ook hier is niet voorzien dat de buurt niet alleen afgebroken, maar ook weer heropgebouwd zou worden. Momenteel staat de kerk – duidelijk zichtbaar voor wie met de trein tussen Amsterdam en Haarlem reist – in een van de meest aantrekkelijke woon- en winkelbuurten van de westelijke binnenstad. De kerk is in bezit van Stadsherstel en wordt gebruikt als orgelpark. De kerk van parochie Ignatius (De Zaaier) aan de Rozengracht werd in 1971 gesloten en veranderd in een moskee – iets wat onder het huidige kerkelijk beleid niet meer mogelijk zou zijn. Ook hier zijn de plannen van de gemeente met de achterliggende Jordaan niet doorgegaan, waardoor deze buurt nu een van de meest levendige en gewilde woon- en winkelgebieden van Amsterdam is. De Tichelkerk is tot 2004 door de paters Kapucijnen in gebruik geweest, momenteel is het architectonisch interessante complex in gebruik bij de Russisch Orthodoxe geloofsgemeenschap.

Verklaringen

Veel rooms-katholieke kerken in de Amsterdamse binnenstad hebben onder-tussen een cityfunctie, die soms zelfs regionaal of landelijk is. Maar de uitkomst is toch paradoxaal: dat wat behouden moest blijven is uit katholieke hand verdwenen, wat moest verdwijnen straalt momenteel als katholiek erfgoed, en wat is verdwenen had in een nieuwe context een functie kunnen hebben. Hoe kon het dat het rapport, dat zoveel emotie opriep, en dat zo grondig was voorbereid, zo anders uitpakte? Een van de redenen is dat de

cityvorming in Amsterdam niet echt is gerealiseerd (Wat Duindam in zijn afscheidsinterview ook erkende – Dony 1978). Er zijn wel degelijk aanzetten gemaakt: de binnenstad werd doorsneden met een brede weg van de IJtunnel via het Mr. Visserplein (waar de Mozeskerk aan staat) en de Wibautstraat naar het Amstelstation en zo naar de Gaasperdammerweg (Rijksweg A9). De oostelijke eilanden werden gesloopt, evenals de verkrotte Waterloopleinbuurt waar in de oorlog het joodse proletariaat was weggevoerd. Het denken over Amsterdam als city leidde tot de bouw van de latere probleemwijken westelijke tuinsteden en Bijlmermeer – in de laatste wijk zou Laeyendecker tot zijn huwelijk in maart 1969 voorzitter van het parochiebestuur in oprichting zijn (overigens met een benoeming van de genoemde vicaris Koper). Maar toen de metro gebouwd zou worden, leidde dat tot een opstand van de nieuwe en oude inwoners van het Centrum (die waar de kerk volgens het rapport geen binding mee had), culminerend in de Nieuwmarktrellen en vervolgens onder wethouder Jan Schaeffer tot een geheel andere visie op de binnenstad van Amsterdam. Gestreefd werd naar een leefbare stad waar wonen en werken samen konden gaan, met behoud van het monumentale karakter en dito gebouwen. Momenteel is de binnenstad van Amsterdam in vergelijking met andere Europese hoofdsteden ook voor sociaal zwakkeren beschikbaar, en is het werelderfgoed.

Een meer binnenkerkelijke verklaring is dat het verzet tegen de plannen erg groot was, dat daardoor ook de financiën ontbraken dan wel niet ter beschikking werden gesteld, en zo de adviezen van de commissie niet uitgevoerd konden worden. De weerstand tegen het plan, dat voornamelijk pastoraal bedoeld was, was vooral zo groot omdat het pastorale verbonden werd met de kwestie van de kerkgebouwen. De pastoors van de binnenstadparochies voelden zich in hun onafhankelijkheid (die kerkrechtelijk zeer groot is) bedreigd – nog afgezien van de autonome paterskerken die onder religieuze ordes en congregaties vielen – en de collegiale verhoudingen waren door onderlinge theologische verschillen ver te zoeken. Ook onder gelovigen was de weerstand groot: een ‘teach-in’ in hotel Krasnapolsky waar de leden van de commissie hun plannen zouden toelichten liep uit op een ‘volksgericht’ waarbij het pastorale plan en de kerksluiting de aanleiding waren om te protesteren tegen de vernieuwing in de kerk in het algemeen (“Wij willen geen teams of teamleiders, maar persoonlijke pastorale begeleiding van aan Rome gehoorzame priesters”. ... Michel van Hulten wilde daarop reageren, maar verslikte zich in zijn woede over deze opmerking bijna in de mikrofoon). Een tweede ‘hearing’ verliep ook tumultueus (Tepe 1978). Geconstateerd werd, achteraf door directeur De Graaff in een gesprek met Van de Weijer (Van de Weijer, 1978, 5; Commissaris

1974, 395), dat het plan toch te veel door deskundige, ‘technologische’ buitenstaanders was opgezet en dat de ‘eigenlijke bedoelingen’ door de betrokkenen (die zich volgens Duindam ‘gedroegen als een stel provo’s’) ‘in wezen niet worden begrepen’. Het is misschien wel hierom dat de bisschop besloten heeft met de uitvoering niet al te veel haast te maken.

Ook waren er voortdurend financiële en bestuurlijke problemen. Het was de bedoeling dat er een kerkelijke instelling zou komen waar het geld van de gesloten en verkochte kerken heen zou gaan, maar het bleek kerkrechtelijk moeilijk een dergelijke instelling op te richten. Met de verkoop van de gebouwen liep het ook niet vlot. De kerkbesturen werkten er niet aan mee, want ze zouden immers hun eigen kerken moeten verkopen en hun kerkelijk-maatschappelijke rol opgeven. Daardoor viel de financiële basis onder het project weg. Er werd een beheersraad ingesteld die met autoriteit van de bisschop de sanering moest uitvoeren, maar doordat die zich buiten het pastorale beleid moest houden kon van integratie van de beleidslijnen geen sprake zijn. Omdat ze met een bisschoppelijk mandaat werkten stonden ze tegenover de ondertussen gepolariseerde kerkgemeenschap, en doordat ze professionals waren werden ze door de vrijwilligers gewantrouwd. Ondertussen ging iedereen zijn eigen gebruikelijke gang, en van een visie op de Amsterdamse city was geen sprake meer concludeerde Commissaris (1974, 398-399). Op de commissie die het plan geschreven had, kon ook geen beroep meer worden gedaan. Na gedane arbeid viel de kerngroep uit elkaar, zo ging Van Hulten bijvoorbeeld naar de Rijksdienst IJsselmeerpolders – een drukke baan ver weg van Amsterdam. De Graaff verzuchtte: ‘Ik heb van hen nooit meer iets gehoord of gezien. Je bleef alleen met dat plan zitten’ (De Weijer 1978, 5).

Tenslotte benadrukte Hans Rood in ons gesprek uitdrukkelijk dat het om een *pastoraal* plan ging, waarmee het vraagstuk van de kerkgebouwen in functie stond. En juist de pastorale plannen werden niet goed ingezet. Het was de bedoeling dat er een heel team aan pastores zou gaan ontstaan, onder leiding van de speciaal aangestelde priester-directeur W. de Graaff. Die kreeg niet alleen te maken met weerstand van parochianen en pastores, ook het vormingswerk en maatschappelijk werk wilden zich niet laten inpassen in het model citykerk en gingen juist richting algemene buitenkerkelijkheid (zie het voorbeeld van het Mozeshuis). Daardoor vielen deze twee poten af en bleven alleen het citypastoraat en het wijkpastoraat over. Beide kwamen niet goed van de grond: het eerste door een verschil in kerkvisie tussen de verschillende deelnemers, het tweede doordat het traditionele parochiepastoraat gewoon werd gecontinueerd (Commissaris 1974, 396-397). Ook op het functioneren van De Graaff was vanaf het begin kritiek. In het interview met Dony zegt

Duindam: "...en toen is de eerste grote fout gemaakt in de benoeming van de directeur... Wij hadden heel duidelijk voor ogen dat die directeur een leek moest zijn... Maar zo iemand kost natuurlijk geld... De directeur was 'n hele tijd de enige man, tot hij een bestuur aantrok dat hij zelf geschikt achtte, een verlengstuk dus van zijn persoonlijkheid" (Dony 1978, 13). De Graaff gooide eind 1977 vermoeid de handdoek in de ring: in de woorden van Rood trok hij alleen aan de 'dood paard' en was er van het hele concept in pastorale zin niets terecht gekomen.

De socioloog en de kerk

Mijn suggestie is geenszins dat het met de rooms-katholieke kerk in de Amsterdamse binnenstad beter gegaan zou zijn als de werkgroep niet of met andere adviezen zou zijn gekomen. Wie de cijfers van de uitgangssituatie ziet, de vele kerken, kloosters en instellingen, de overdaad aan priesters en religieuzen, die begrijpt na bijna 50 jaar dat er wel wat moest gebeuren. Zonder plan zouden er ook kerkgebouwen gesloten zijn, alleen meer volgens de idee van 'natuurlijke selectie'. Mogelijk zouden er zonder plan zelfs minder kerken gesloten zijn, omdat vanuit een perspectief van vrije religieuze markt in de concurrentie van de kerken met elkaar meer betrokkenheid en daarmee financiën gegeneerd hadden kunnen worden (Sengers 2007). Wie zal het zeggen. Zoals u zich kunt voorstellen, ben ik zelf een groot voorstander van het betrekken van sociologische gegevens en inzichten in het (kerkelijk) beleid. Maar lezen en herlezen van het rapport maakt mij voorzichtig, zelfs bescheiden als het gaat om de invloed van sociale wetenschappen (van sociologie tot andragogie en beleids- en organisatie-wetenschappen) in de samenleving, in de politiek, en in de kerk. De sociale wetenschappers kunnen het allemaal goed zien en verklaren, maar blijkbaar spelen er ook krachten die ze minder goed zien – in het geval van de binnenstad van Amsterdam het stopzetten van de cityvorming onder druk van bewoners en in de kerk onder druk van de parochianen. Daardoor was het zorgvuldig opgebouwde rapport, dat door opname in een wetenschappelijke serie extra waardering kreeg, binnen enkele jaren rijp voor het archief. Directeur De Graaff zei over het rapport: "Het PPBA ligt al verschrikkelijk ver van me af. Het staat nog in mijn kast maar het is jaren geleden, dat ik het in handen heb gehad" (Van de Weijer 1978, 6).

De invloed van de sociale wetenschappen in dit rapport is evident, op alle niveaus. Ten eerste al in de keuze voor de leden van de werkgroep. In de

werkgroep zitten met name onder de leken enkele mensen die vanuit sociaal-wetenschappelijk perspectief de werkelijkheid van kerk en stad bekijken. Maar ook bij de geestelijken is het sociaalwetenschappelijke perspectief, als het gaat om vormingswerk en catechese, duidelijk aanwezig. Bovendien positioneerden enkele geestelijken uit de commissies zich duidelijk in de kerkelijke discussies van die tijd (trefwoord pastoraal concilie) aan de ‘progressieve’ kant. De invloed van de gedachten van dat Concilie op ambt, liturgie, catechese en vorming is ook duidelijk in het rapport te zien – of schittert door afwezigheid van een visie daarop. Het is verleidelijk om een verband te zien tussen de Franciscanen in de Commissie enerzijds en de betrokkenheid van Franciscanen bij de godsdienstsociologie en pastoraal beleid (Winkeler 2010) anderzijds, of om het meer in complottermen te zeggen om de lange arm van Walter Goddijn in de rapportage te herkennen. Maar een dergelijk verband kan uit de literatuur niet gehaald worden en moet daarom als hypothese blijven staan.

Ten tweede is de sociologische invloed zichtbaar in de visie van waaruit gewerkt werd. Het denken in termen van city voor Amsterdam was zeer populair in de jaren vijftig en zestig en werd gezien als middel om de oude steden voor de nieuwe tijd klaar te maken. Na de heilloze bombardering van Rotterdam kon het daar gerealiseerd worden, en ook in Amsterdam waren de plannen vergevorderd en voor een gedeelte ook gerealiseerd. Misschien hebben de leden niet bewust een verhaal, een narratief verteld, maar het is duidelijk dat de leden van de werkgroep zich door deze visie van de gemeentelijke beleidsmakers hebben laten inspireren, je zou ook kunnen zeggen: hebben laten vervoeren. Het gehele rapport is doordrenkt van de visie van cityvorming als model voor ontwikkeling van de binnensteden en welke rol de kerk ‘funktioneel’ daarin dient te spelen, of anders gezegd: profetisch is er geen andere visie ontwikkeld op stad en samenleving. Het rapport biedt ook geen alternatieven waaruit de bisschop, laat staan de betrokken besturen en gelovigen hadden kunnen kiezen. Directeur De Graaff noemde de commissie op het punt van de visie ‘kortzichtig’ en ‘ideologisch’ (Van de Weijer 1978, 5), anderen spreken van een autoritair rapport dat opgesteld was door mensen die het allemaal wel goed weten en kunnen opschrijven maar ver van de werkelijkheid af staan. Met name Van Hulst was als wetenschapper zeer goed ingevoerd in deze thematiek (Van Hulst 1967a).

Ten derde is de invloed van de sociale wetenschappen duidelijk door de opzet en werkwijze: planmatig moest worden gewerkt aan informeren, betrekken van stakeholders, instellen van organisatiestructuren, teamvorming en supervisie, publiciteitsbeleid, alles uitgevoerd door professionele krachten, de

sociale en pastorale kanten moesten op elkaar worden afgestemd et cetera. Toen dat niet gelukte, werd geprobeerd op een functioneel-organisatorische manier, door het instellen van de beheersraad, het proces vlot te trekken wat in feite tot een verdieping van de problemen leidde. Ten vierde, daarmee verbonden, is het taalgebruik duidelijk sociaalwetenschappelijk van aard. De theologische visie beslaat in hoofdstuk 3 feitelijk slechts een paar pagina's, en dat is vooral een lang citaat uit de genoemde encycliek. In het artikel dat Commissaris in 1974 publiceerde, wordt dit gebrek aan visie als een belangrijke oorzaak genoemd voor het mislukken van de citykerk: juist door het ontbreken van een visie werd het plan een technocratisch en organisatorisch proces dat van bovenaf werd ingezet en door de betrokkenen niet werd begrepen, waardoor het ironische gegeven optreedt – zeer scherp door Commissaris gezien – dat projecten die kerkvernieuwing beogen alleen door de bestaande kerkstructuur kunnen worden gerealiseerd. In het proefschrift dat Commissaris in 1977 verdedigde werd de theologie van de citykerk uitgewerkt en de praktijk in dat licht geëvalueerd.

Wat was nu de rol van de sociologie in het kerkelijk beleid? En wat was de invloed van de sociale wetenschappers op het beleid? In het geval van dit rapport is het evident dat die betrokkenheid er was, en de bisschop en de vicaris hebben zelf met deze commissie om die betrokkenheid gevraagd. Je kunt zeggen dat de bisschoppen toen al te veel door de sociologische zienswijze besmet waren, zoals Dols misschien zou beweren, maar dat doet geen recht aan hun eigen verantwoordelijkheid. Meer archiefonderzoek zou inzicht kunnen brengen in de motieven voor instelling van de commissie en de redenen van de gebrekkige realisatie. Aan de andere kant, contra de bewering van Laeyendecker, moet de invloed van de sociale wetenschappen ook niet onderschat worden. Zelfs in spiegelbeeld, negatief bekeken, hebben de sociale wetenschappen door de protesten die hun visie opriep hun invloed uitgeoefend: mogelijk werd het sociaalwetenschappelijk discours versterkt doordat de critici gedwongen werden zich eveneens in sociaalwetenschappelijke termen te verantwoorden, en stonden ze doordat ze dat discours niet beheersten al bij voorbaat tegenover de gestudeerde geestelijken en leken op achterstand – een interessant vervolgonderzoek. Ook de bewering van Laeyendecker, dat het na 1970 snel was afgelopen met de invloed van de sociale wetenschappen houdt geen stand, want het model van citykerk was nog zeker 10 jaar na de publicatie van het rapport leidend voor organisatie, structuur, beleid en activiteiten van de rooms-katholieke kerken in de Amsterdamse binnenstad. Misschien is het het beste om te concluderen dat de *rol* van de sociale wetenschappen in het kerkelijk beleid evident is, maar dat de concrete *invloed* bepaald moet worden

door meer casestudies, en vooral andere dan in het proefschrift van Dols, die de vraag ook in oecumenisch opzicht vergelijkend behandelen.

Noten

- 1 Met dank aan mijn collega drs. Martin Frederiks, stafmedewerker kerkopbouw van het Bisdom Haarlem-Amsterdam, voor het doorlezen van het eerste concept. Dankzij de gastvrijheid van de broeders Trappisten van Abdij Lilbosch kon ik het artikel afronden.
- 2 Veel kerken zijn in Amsterdam bekend onder de naam van de statie uit de schuilkerkentijd, die wordt tussen haakjes gegeven.
- 3 Maar Van Hulten (1967, 163) zag beheer van monumenten niet als kerntaak van de kerk, die was overgenomen door anderen (in casu de staat en monumentenorganisaties). Ook de symbolische waarde van een kerkgebouw, bijvoorbeeld dat van de Nicolaaskerk, achtte hij ondergeschikt aan de functionele waarde.

Literatuur

Blokland, S. van (2002),

Rooms-katholieke kerken in Amsterdam 1306-1935, Amsterdam: Stadsuitgeverij.

Commissaris, J. (1974),

Leidt de planning van de r.k. citykerk Amsterdam tot een kerk in de Amsterdamse city?, in: *Praktische Theologie*, 1 (6), 392-401.

Commissaris, J. (1977),

Planning van kerkelijke vernieuwing: Een praktisch-theologische studie op basis van het Pastoraal plan binnenstad en de R.K. Citykerk Amsterdam. Nijmegen: proefschrift.

Dols, C. (2015),

Fact Factory. Sociological expertise and episcopal decision making in the Netherlands 1946-1972, Nijmegen: Proefschrift Radbouduniversiteit.

Dony, B. (1978),

Misrekeningen en fouten, in: *De stad in*, 6 (1), 12-13.

Engbersen, B.J.M. & C.N.A. Leyten (1959),

De kerkplanning als functie van het Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut: Enige uitgangspunten voor systematische en continue kerkplanningsarbeid en een nadere beschouwing van de procedure, die het K.S.K.I. ter feitelijke realisatie van deze planning volgt, Den Haag: Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut.

Groot, K. de & E. Sengers (2015),

Sociology of religion in the Netherlands, in: Blasi, A. & G. Giordan (red.), *Sociologies of religion: National traditions*, Leiden: Brill, 132-161.

- Heffernan, B. (2015),
Een kleine orde met allure: De Augustijnen in Nederland 1886-2006, Hilversum: Verloren.
- Hulten, M. van (1966),
 De katholieke kerk in de binnenstad van Amsterdam: Inventarisatie en bemerkingen, in: *Streven*, 19 (I-6), 513-522.
- Hulten, M. van (1967a),
 De stadskernen, in: *Handelingen van het symposium van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, gehouden te Utrecht op 19 november 1966 n.a.v. het verschijnen van de Tweede Nota inzake de Ruimtelijke Ordening in Nederland*, Leiden: E.J. Brill, 48-54.
- Hulten, M. van. (1967b),
 Pastoral work in Amsterdam, in: Böckle, F. (red.), *Understanding the signs of the times*, New York (NY)/Glen Rock (NJ): Paulist Press, 161-166.
- Laeyendecker, L. (1993),
Om de beheersing van het charisma: Heil en macht in de R.K. Kerk, Amsterdam: KNAW.
- Laeyendecker, L. (1999),
Het laatste monopolie van de R.K. kerk: Veranderende verhoudingen tussen priesters en leken, Gorinchem: Narratio.
- Laeyendecker, B. (2015),
 Sociologen en bisschoppelijk beleid: Kritische overwegingen bij de dissertatie van Chris Dols, *Fact Factory. Sociological expertise and episcopal decision making in the Netherlands 1946-1972*, in: *Religie & Samenleving*, 10 (1), 44-62.
- Landman, H. (2004),
Kerkbouw op krediet: De financiering van de kerkbouw in het aartsbischopdom Holland en Zeeland en de bisdommen Haarlem en Rotterdam gedurende de periode 1795-1965, Amsterdam: Aksant.
- Peters, B.A.M. (1969),
Pastoraal plan binnenstad Amsterdam: Advies tot reorganisatie van de pastoraal en van de kerkvoorzieningen van de R.K. Kerk in de binnenstad van Amsterdam, Nijmegen-Utrecht: Dekker & Van de Vegt N.V.
- Poels, Vefie (1987),
 Het Sint Franciscus Liefdewerk van de paters S.C.J. 1923-1970, in: *Jaarboek van het Katholiek Documentatiecentrum*, 57-85.
- Sengers, E. (2003),
 "Al zijn we katholiek, we zijn Nederlanders". *Opkomst en verval van de katholieke kerk in Nederland sinds 1795 vanuit rational-choice perspectief*, Delft: Eburon.
- Sengers, E. (2007),
 The religious market and its regulation: A sociological perspective, in: *Ecclesiastical Law Journal*, 9 (3), 294-301.

Sengers, E. (2009),

Verdwijnt de kerk? Over instituties zonder beweging, in: Nauta, Rein (red.), *Vreemd! Varianten van verscheidenheid en verschil in godsdienst en kerk*, Nijmegen: Valkhof Pers, 62-82.

Somer, K. (2007),

De functionele stad: De CIAM en Cornelis van Eesteren, 1928-1960. Rotterdam: nai010 uitgevers.

Tepe, W. (1978),

City-kerk had moeilijke start, in: *De stad in*, 6 (1), 9-11.

Weijer, A. van de (1978),

“Ik ben niet ontevreden”, in: *De stad in*, 6 (1), 4-7.

Winkeler, L. (2010),

Sociografie en pastoraal beleid 1946-1957: Franciscanen en de opkomst van de godsdienstsociologie in Nederland, in: Gennip, J. van e.a. (red.), *Het geloof dat inzicht zoekt. Religieuzen en de wetenschap*, Hilversum: Verloren, 178-92.

Levensbeschrijvingen van Koper, Faber en Berger zijn te vinden op www.ru.nl/kdc/over_het_kdc/archief/alfabetisch

Een korte biografie van Van Hulten en een beschrijving van het bureau van Sarlemeijn is te vinden op WIKIPEDIA.

Informatie over Andriessen is te vinden op de site van de Konferentie Nederlandse Religieuzen www.knr.nl

Boekbesprekingen

Mulligen, Remco van (2014), *Radicale Protestanten: Opkomst en ontwikkeling van de EO, de EH en de ChristenUnie en hun voorlopers (1945-2007)*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, pp. 470, ISBN 9789058818164, €29,50.

In 1988 daagde voormalig directeur Bert Dorenbos van de Evangelische Omroep film-distributeur United International Pictures voor de rechter in een poging het vertonen van de film *The Last Temptation of Christ* van Martin Scorsese te doen verbieden. Met zijn stichting Rainbow verzette hij zich tegen de film omdat deze 'de waarheid' geweld zou aandoen. Dat verweer haalde weinig uit, de rechtbank oordeelde dat de waarheid in dit verband niet objectief viel vast te stellen, de film kon gewoon vertoond worden. In een reactie liet Dorenbos het vonnis links liggen, maar veegde hij met name de vloer aan met zijn oude werkgever die, naar zijn oordeel, te weinig steun gaf aan zijn strijd. De EO werd, langzaam maar zeker, steeds minder 'aanstootgevend' in Hilversum, aldus Dorenbos. Het was een omroep geworden van hen die 'ach en wee zuchtend achter de gluurgordijntjes van de eigen besloten vrome gemeenschappen' zaten. Daarmee waren zij geen haar beter dan de 'actieve, christelijke liberale horizontalisten, die met hun goedkeuring van deze film, opnieuw de goddelijkheid van Jezus inruilen voor een Jezus-figuur die is in te passen in de religiositeit van de eigen beleving'.

Het oordeel van Dorenbos wordt met onverholen plezier geciteerd door historicus Remco van Mulligen in zijn proefschrift *Radicale Protestanten*, waarop hij op 2 december 2014 aan de Vrije Universiteit Amsterdam promoveerde. Het is een historische studie waarin de opkomst en ontwikkeling van de EO, de Evangelische Hogeschool (EH) en de Reformatorische Politieke Federatie (RPF, later opgegaan in de ChristenUnie) in de bredere context van de ontwikkelingen van het (orthodox) protestantisme in Nederland geplaatst wordt. Met veel gevoel voor context en tijdgebondenheid neemt Van Mulligen de lezer mee langs een wirwar van citaten, organisaties, hoofd- en bijfiguren uit het protestantse leven van na de Tweede Wereldoorlog. Dat levert prachtige hoofdstukken op, waarin de geschiedenis van de voornoemde organisaties op indrukwekkende wijze tot leven wordt gewekt. Van Mulligen hanteert een journalistieke stijl en weet daarmee de aandacht van de lezer vast te houden terwijl hij hem door de doolhof van gegevens en citaten leidt. Dat alleen al is een knappe prestatie en maakt het boek tot een aanrader voor eenieder die iets wil begrijpen van de recente geschiedenis van een interessante groep binnen het Nederlands protestantisme.

Van Mulligen wil echter meer dan dat. Onder zijn bespreking van de geschiedenis van de verschillende organisaties wil hij een laag toevoegen die bestaat uit twee componenten. In de eerste plaats pleit hij voor een loskomen van geijkte typologieën en karakteristieken in het onderzoek naar godsdienst in Nederland zoals 'orthodox' en 'liberaal', maar ook

‘zuil’ en ‘ontzuiling’. Na een weging van verschillende opties kiest hij als overkoepelende aanduiding voor de te onderzoeken groep voor ‘radicale protestanten’, niet voor niets ook de titel van zijn boek. Zowel dit begrip als ook de uitwerking ervan dekt de lading goed. Echter, hoe verder Van Mulligen van zijn eigenlijke onderwerp af raakt, hoe lastiger de wens om geen standaard begrippen met de daaraan klevende vooroordelen te gebruiken. Zo legt hij in de inleiding van zijn boek uit waarom hij niet zal spreken van ‘verzuiling’ of ‘zuil’, in aansluiting bij het bredere debat onder historici over deze begrippen, maar laat hij door het boek heen na helder te maken wat zijn casus nu leert over de bredere geschiedenis van de ‘ontzuiling’ van de jaren zestig. Complicerende factor is bovendien dat dit begrip vervolgens wel meermalen terugkomt.

Bij ontstentenis van grote theorievorming, zo merkte de historicus Peter van Rooden eens op, is de geschiedwetenschap vooral een wetenschap van begrippen. Het zijn begrippen en het consequent gebruik ervan als analytische categorieën die een geschiedenis structuur en bredere relevantie geven. Juist om die reden is het wat omslachtig ontwijken van traditionele typeringen van verschijnselen soms lastig. Het maakt het boek net iets te veel een casus op zichzelf in plaats van een correctie op het bredere beeld van godsdienst in naoorlogs Nederland, juist omdat het weigert de taal te spreken waarin dit bredere verhaal doorgaans wordt verteld. En dit bieden van een correctie lijkt – en daarmee kom ik bij het tweede component van de diepere laag in Van Mulligens proefschrift – nu juist wel de bedoeling.

In zijn inleiding worstelt de auteur een aantal opeenvolgende pagina’s met het begrip ‘secularisatie’. Waar hij enerzijds lijkt vast te stellen dat de zogenoemde secularisatietheze door historici terecht naar de academische mestvaalt is verwezen, concludeert hij tegelijkertijd dat er wel degelijk sprake was van secularisatie; er gingen immers structureel minder mensen naar de kerk. Om het geheel nog wat complexer te maken stelt Van Mulligen zich daarnaast op het standpunt dat de dichotomie tussen religieuze en niet-religieuze organisaties weinig verhelderend is. Dit vertrekpunt deelt hij met de sociologen Staf Helleman en Henk Tieleman die de zogenoemde inclusietheze voorstonden: organisaties – of zij nu van religieuze signatuur zijn of niet – zijn per definitie onderdeel van de samenleving waarin zij zich bewegen. Dit betekent in dit geval dat de EO, de EH noch de RPF zich konden onttrekken aan de wereld waarin zij zich bewogen: zij werden beïnvloed door hun omgeving en waren daarmee dus zowel *in* als *van* de wereld. De vraag wat al deze begripsmatige exegese nu precies toevoegt aan het bredere verhaal van het radicale protestantisme in Nederland wordt vervolgens niet helemaal helder. Een consequente weging van het concept secularisatie – zowel als begrip en als theorie – blijft in de conclusie uit. De vraag wat dit alles betekent voor de bredere vraag van de positie van religie in naoorlogs Nederland verdwijnt daarmee wat al te veel achter de horizon.

En dat is bijzonder jammer. Juist omdat het verhaal dat in *Radicale Protestanten* verteld wordt zo sterk is, had de analyse scherper mogen zijn. Waarom bijvoorbeeld niet ingezet

op het feit dat binnen deze organisaties juist bij uitstek begrippen als ‘orthodox’, ‘zuil’ en ‘seculier’ betwist en bediscussieerd werden? En waar de vraag in hoeverre je nu eigenlijk onderdeel moest zijn van de wereld, waar je moeite mee had om haar ten goede te kunnen veranderen of ten minste een spiegel te kunnen voorhouden, regelmatig gesteld werd. Daarmee hadden volgens mij de EO, de EH en de RPF meer dan in dit boek het geval is, kunnen dienen als laboratoria waar de bredere ontwikkelingen in protestants Nederland gewogen en besproken werden, waar de rol van een religieuze organisatie in een als seculier gekenschetste omgeving steeds opnieuw bediscussieerd werd. Het door Van Mulligen op even ambachtelijke als meeslepende wijze vertelde verhaal had hiermee aan bredere relevantie kunnen winnen.

Maarten van den Bos
(Universiteit Utrecht)

Boer, Jildert de (2015), *In het huis Mijns Vaders... Een fascinerende ontmoeting met vijf onbekende geloofsgemeenschappen*, Elburg: Uitgeverij Ipenburg, pp. 548, ISBN 9789070105228, € 39,90.

Wat onbekend is, is in de eerste plaats een kwestie van expertise en wat fascinerend is vooral een kwestie van smaak. Toch denk ik dat de vijf religieuze bewegingen die door Jildert de Boer – actief in een evangelische gemeente en als auteur en spreker geen vreemdeling in evangelikale en aanverwante kringen – worden beschreven bij het ruimere publiek volslagen onbekend zijn. Ze zijn zeker ook fascinerend, dat kan ik wel met De Boer eens zijn. Mijn instemmen met die kwalificatie is echter niet te danken aan de wijze waarop hij zijn materiaal presenteert. Integendeel. Om het eens zonder omhaal te verwoorden: de schrijver kent het verschil tussen betoog en bladvulling niet. Zeer wijdlopig worden ontstaansgeschiedenis, voortgang en ontwikkeling, leiders, leer en leven, verspreiding, scheuringen, – ook herhalend – beschreven en bovendien vanuit evangelikaal standpunt beoordeeld, wat resulteert in een balans van plussen (goede elementen) en minnen (verbeterpunten). In het debat met de vijf bewegingen worden reeksen Bijbelteksten in stelling gebracht, waarbij de tekstuele context van de aangehaalde verzen (soms) wel aandacht krijgt maar aan de *Sitz im Leben* ervan volledig wordt voorbijgegaan. Gezien de achtergrond van de schrijver hoeft dat ook geen verwondering te wekken, moderne Bijbelkritiek behoort niet tot zijn exegetische gereedschapskist. Hij heeft groeperingen binnen het orthodoxe Protestantisme geselecteerd die, zo meent hij, naar het sektarische neigen, maar een reden voor zijn keuze geeft hij niet. Wel is hij zich bewust van zijn wijdlopgheid, daarom geeft hij in zijn Voorwoord een paar leesadviezen.

Het boek is geen (godsdienst)wetenschappelijk werk en heeft die pretentie ook niet. Mijn bespreking zal dan ook geen wetenschappelijk kritische bespreking zijn, maar

vooral een signalerende. Ik geef kort aan welke bewegingen worden behandeld en hoe de schrijver tot zijn oordeel komt. Wel moet worden gezegd dat De Boer zijn onderzoekswerk serieus heeft gedaan: hij heeft literatuur bestudeerd, gesprekken en correspondentie met de leiding en leden van de groeperingen gevoerd en ook samenkomsten bijgewoond.

Bij het vaststellen van kenmerken van een sektarische groepering wordt de godsdienstsociologische discussie over sekten en religieuze bewegingen vrijwel genegeerd. Hij bespreekt vrij uitgebreid, zij het wel kritisch, het voor het Ministerie van Veiligheid en Justitie vervaardigde rapport *Het warme bad en de koude douche* en de tendentieuze, sterk naar sensatie neigende publicatie van C. Damen, *Ik was gek van geluk*. Daaruit leidt hij af wat kenmerkend is voor sektarische bewegingen: de aanhang beschouwt zichzelf als uitverkoren en stelt de woorden van de leider boven die van God, deelwaarheden worden verabsoluteerd, er wordt bedreigd met 'oordeel' als een lid niet voldoet aan de eisen (ook financieel) van de leiding of met uitsluiting, kritiek wordt niet geduld, en verder noemt hij allerlei elementen van groepsdruk. Vanuit deze kenmerken worden de vijf besproken groepen beoordeeld en worden plus- en minpunten uitgedeeld.

Alle vijf besproken religieuze bewegingen hebben hun wortels in adventistische groeperingen en pinksterkerken. Allereerst wordt de Christen Gemeente Nederland, beter bekend onder de naam Noorse Broeders, besproken. De Boer was zelf meer dan 10 jaar lid van dit kerkgenootschap. Deze in Noorwegen ontstane groepering heeft sinds de jaren vijftig van de vorige eeuw ook in Nederland een aantal vestigingen; nu 11 gemeenten. De nadruk wordt in deze groepering gelegd op heiligmaking, het overwinnen van de zonde in navolging van Christus. Volgens De Boer is die nadruk te sterk en bovendien wijst hij haar pretentie, de enige ware kerk te zijn, af. De wijze waarop er met de financiële bijdragen van de gelovigen wordt omgegaan (geen inzicht in bestedingen, onduidelijk bv-tjes, gebruikmaken van belastingparadijzen) stelt hij terecht aan de kaak.

Als tweede komt de Gemeente des Heeren aan de beurt. Deze is in de jaren twintig van de vorige eeuw ontstaan uit de pinksterbeweging, maar wat de leer betreft, is er nauwelijks verschil met de pinkstergroepering waarvan zij zich heeft afgekeerd. Er zijn nu nog 8 gemeenten in Nederland. Ook deze groepering koestert de pretentie de enige ware kerk te zijn. Zij gaat uit van genezing door gebed, het gebruik van medicijnen wordt afgewezen. Beide aspecten worden door De Boer als sektarische kenmerken gezien en derhalve als minpunten gewaardeerd.

De derde groepering, de Spade Regen Gemeente, ontstond in 1927 in Zuid-Afrika. Al vrij vroeg werd in Nederland (in 1938) een huisgemeente gesticht. Nu is er een centrum in Wenum Wiesel bij Apeldoorn. Het aantal leden in Nederland is gering, rond de 80. Ook deze groepering legt sterk de nadruk op heiligmaking en doet ook aan demonenbestrijding door symbolisch het bloed van Christus op daartoe uitgekozen objecten te sprenkelen. Haar aanvankelijke pretentie van de enige ware kerk te zijn, is wat afgezwakt.

Die minder exclusieve opstelling wordt door De Boer als een pluspunt aangemerkt, de demonenbestrijding heeft wat van magie en dat is een minpunt.

De Branham-boodschapsbeweging komt daarna aan de orde. William Branham zag zichzelf als een tweede Johannes de Doper, als Elia, die de – tweede – komst van Christus moest aankondigen (in 1977). Hij was een opwekkingsprediker en genezings-evangelist. Ook in Nederland kreeg hij volgelingen. Er zijn nu zes gemeenten in Nederland, die vrij zelfstandig opereren en die gezamenlijk rond de 400 aanhangers tellen. Als minpunten noemt De Boer onder andere het lezen van de Bijbel door de bril van Branhams geschriften en in het verlengde daarvan de opvatting dat de boodschap van Branham de enige juiste is.

Ten slotte wordt de Twee-aan-Twee-gemeenschap, ook wel ‘De Weg’ genoemd, besproken. Hoewel pretenderend dat er een directe lijn is met de prediking van de apostelen, dus te staan in een continue, eeuwenlange traditie, heeft onderzoek uitgewezen dat de Ier William Irvine de beweging ongeveer 120 jaar geleden heeft gesticht. Sinds 1923 is zij ook in Nederland aanwezig. De gemeenschap bestaat uit werkers (ongetrouwd predikers die zich volledig aan de verkondiging wijden) en vrienden (leden van huisgemeenten), die de werkers onderdak, voedsel en kleding verschaffen. Als belangrijke minpunten noemt De Boer de twee-aan-twee verplichting, die staat niet in de Bijbel, en de pretentie de enige ware gemeente te zijn – van de vijf groeperingen is die pretentie bij de Twee-aan-Twee-gemeenschap het sterkst aanwezig – , wat volgens hem duidt op een sektarisch standpunt.

Heeft dit boek enig belang voor een godsdienstsocioloog? Ik denk van wel en wijs op drie aspecten. Ten eerste geeft het, ondanks de wijdlopiegheid en overbodige details, relevante informatie over een vijftal relatief onbekende religieuze bewegingen. Ten tweede geeft het inzicht in de wijze waarop in evangelikale en aanverwante kringen, waarin de Bijbel van kaft tot kaft wordt beschouwd als het onbetwifelbaar woord van God, het onderlinge debat wordt gevoerd. Ten slotte zou het een aansporing moeten zijn voor godsdienstsociologen om het bestuderen van dergelijke bewegingen niet over te laten ‘gelovige leken’, om van op sensatie beluste ‘onderzoeks’-journalisten maar te zwijgen, maar om ze zelf via kwalitatief onderzoek in kaart te brengen.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Kamphuis, Lammert (red.) (2014), *Vrijgemaakt? Dertigers over het leven in een gereformeerde zuil*, Utrecht: Uitgeverij Kok, pp. 140, ISBN 9789043523400, €15,00.

Snoek, Hans (2015), *Van huis uit protestant: Hoe de leer verdampste en het geloof veranderde*, Utrecht: Uitgeverij Kok, pp. 288, ISBN 9789043524094, € 18,99.

‘Onze God is de beste’, zo zongen de *Positivoos* in 1984. Vrijgemaakten wisten dat al veel eerder, al bij het ontstaan van hun kerkgenootschap in 1944. Ze koesterden zich in *splendid isolation*. Het ‘narcisme van de kleine verschillen’ (Hak 2007) verstijfde niet alleen hun opvatting de enig ware kerk te zijn, het droeg ook bij tot de organisatie in eigen maatschappelijk organisaties. De zuil, onder andere krant, politieke partij, onderwijs en vrijetijdsverenigingen, is allengs opener geworden. Grote groepen vrijgemaakten zijn in de afgelopen twee decennia minder ‘vrijgemaakt’ geworden, en Dekker (2013) heeft de meeste veranderingsprocessen die in deze kerken woedden in *De doorgaande revolutie* beschreven.

Dat betekent niet dat bij iedereen die specifiek vrijgemaakt gereformeerde mentaliteit weg is. Ook niet bij de ‘geseculariseerde gereformeerden’: geseculariseerd in de zin van een situatie waarin het onmogelijk was niet in God te geloven naar een situatie waarin dit geloof een optie was (p. 9v.), aldus de redacteur van *Vrijgemaakt?*. En ook niet bij de redacteur, die tot hij met het geloof brak ‘junior onderzoeker’ aan de (vrijgemaakte) Theologische Universiteit in Kampen was. In de bundel komen vijftien ‘dertigers’, dus geboren in de jaren tachtig van de vorige eeuw, aan het woord; de redacteur heeft zich beperkt tot de keuze van de auteurs. Sommigen zijn ‘vrijgemaakt’ gebleven, anderen blijken te zijn uitgewaaid naar andere groeperingen of afgehaakt en ontkerkelijkt, waarbij soms iets van *nostalgie religieuse* is overgebleven.

Analyses, of verwijzingen naar literatuur waarin dergelijke analyses kunnen worden gevonden – denkelijk door een gebrek aan sociologische kennis bij de redacteur: ‘afgestudeerd theoloog en filosoof’ – ontbreken. In *Vrijgemaakt?* wordt uitgegaan van de gedachte dat deze zuil langer overeind bleef dan andere (p. 9). Dat is feitelijk onjuist: er is nog steeds een, weliswaar ook veranderende, *reformatorische* zuil (zie ook Janse 2015) De waarde van de bundel schuilt dan ook veeleer in de levensechte illustraties van de processen die in dit kerkgenootschap hebben gespeeld en nog spelen, en die door sociale wetenschappers analytischer zijn beschreven.

In psalm 21 (ber.) treurt koning David, nadat hij door de profeet Nathan terecht is gezet omdat hij overspel heeft gepleegd met Bathseba, en er vervolgens voor heeft gezorgd dat haar man bij een legeractie omkwam: ‘Om al mijn kwaad kwelt zich mijn hart en schreit, mijn zonden staan mij dagelijks voor ogen’. In deze bundel is schreit vervangen door *schrijdt*. Ik neem maar aan dat er routinematig – en meer dan slordig – is gecorrigeerd, en niet dat de onwetendheid heeft toegeslagen. Tekenend voor de nieuwe vrijgemaakten lijkt me ook dat de regel die er op volgt ‘mijn zonden staan mij dagelijks voor ogen’ niet wordt geciteerd.

In *Van huis uit protestant* beschrijft Hans Snoek, na een wat algemene inleiding over de toestand in de Nederlandse gereformeerde wereld, deze verder aan de hand van veranderingen in een aantal geloofsthema's. Snoek is geboren in een gereformeerd domineesgezin, heeft als kind jaren in Israël gewoond, samen met zijn vrouw acht jaar in Nicaragua aan een predikantenopleiding gewerkt, en is nu docent bij *Windesheim* en onderzoeker aan de *VU*. Hij kent dus het protestantisme van binnen en van buiten.

De hoofdstukken dragen titels als *God: afnemende almacht, Oorsprong van de aarde: schepping en/of natuurwetten, Mens: dood van de zondaar, geboorte van het vrije individu, Bijbel: de menselijke dimensie achter het woord van God, Jezus: de zoon van God verandert in een mens, Kruis en verzoening: de erosie van een hoeksteen en Koninkrijk van God: opkomst en ondergang van een droom*, en duiden de geloofsthema's aan waarin de auteur de veranderingen wil vatten. Dan volgen nog hoofdstukken over spiritualiteit, engelen, en leven na dit leven. Zijn conclusie: *De levensbeschouwelijke ontwikkelingen in Nederland die in dit boek aan de orde zijn gekomen, zijn te diffuus en in sommige opzichten ook te tegenstrijdig om te kunnen stellen dat God in de beleving van mensen verdwenen is of juist weer terugkeert. Persoonlijk ben ik van mening dat het verstandig is om voorzichtig om te gaan met een antwoord op de vraag hoe de toekomst van God in Nederland er uit zal zien* (p. 226). Hij voegt hier een aanvechtbare conclusie aan toe: *Er zijn geen harde feiten die de toekomst van het christendom kunnen voorspellen*.

Daarnaast heeft hij de vader en zonen van een 'doorsnee' synodaal gereformeerd gezin geïnterviewd over een aantal zaken met betrekking tot de gereformeerde leer en praktijken. Waarom 'slechts' 1 gezin? Dat wordt niet duidelijk. Wel moest het een gezin zijn (...) waarvan (i) de ouder(s) opgegroeid waren in de protestantse zuil, (ii) hun kinderen niet calvinistisch-protestants zijn en (iii) beide generaties zich in staat achtten iets te vertellen over hun ervaringen en ideeën in relatie tot de thema's in dit boek (p. 241). Anders dan bij de bundel over de vrijgemaakten, waar de 'analytische botten' ontbreken, en veel 'vlees' aanwezig is, vormen de interviews geen vlees op de analytische botten. Met andere woorden, de interviews geven geen zicht op de nieuwe normen, waarden en praktijken van de kinderen. Wat ze wel geven, is een groot aantal niet of nauwelijks interessante opmerkingen met een hoog 'ik vind'-gehalte.

Wat blijft is dat *Van huis uit protestant* een vlot geschreven en leesbaar boek over de veranderende toestand van het protestantisme in Nederland sedert de jaren vijftig van de vorige eeuw is. Daarmee is eigenlijk ook alles gezegd. Sociaal-culturele wetenschappers zullen er weinig of niets nieuws in tegen komen. Net als bij de vorige geldt ook bij deze publicatie: het is door hen allemaal al eerder en ook analytischer beschreven. Waar het boek mogelijk een plaats kan vinden, is in het onderwijs en bij allerlei cursussen voor belangstellenden.

Durk Hak
(Enschede)

Literatuur

Dekker, Gerard (2013),

De doorgaande revolutie. De ontwikkeling van de gereformeerde kerken in perspectief, Barneveld: Uitgeverij Vuurbaak.

Hak, Durk (2007),

‘De Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt, en het verval van het narcisme van de kleine verschillen’, in: *Religie & samenleving* 2/3 199-213.

Janse, C.S.L. (2015),

De refozuil onder vuur, Apeldoorn: Labarum Academic.

Laeyendecker, L. (2013), *Kritische stemmen: Maatschappijkritiek van oudheid tot heden*, Budel: Uitgeverij Damon, pp. 820, ISBN 9789460361524, € 54,90.

Dit, naar eigen verwachting van deze *eminence grise* van de Nederlandse sociologie laatste, boek is imponerend in alle opzichten. Het toont de breedheid en diepte van zijn kennis van de samenleving en het denken daarover. De titel dekt de lading goed: het boek geeft een uitgebreid overzicht van de opvattingen van kritische denkers over de maatschappij vanaf Mesopotamië tot nu. Enige beperking is wellicht dat het de lijn volgt van de westerse ontwikkeling en niets zegt over wat er bijv. in Oost-Azië aan ideeën is ontwikkeld. Maar een recensie moet niet gaan over wat er niet in staat, maar over wat we wel aantreffen. En dat is veel.

Eigenlijk zijn het drie boeken in één band. Het eerste gaat over de apocalyptische verhalen waarin de onvermijdelijke ondergang van de mensenwereld centraal staat, maar die tegelijkertijd een kritiek bevatten op de dan bestaande samenleving. Kroonjuweel daarvan is natuurlijk de Apocalyps van Johannes van Patmos, in protestantse kring altijd *Openbaring* genoemd. De daarin vervatte raadselachtige en fantastische beelden zijn een terugkerende bron geweest van de vele apocalyptici na hem. Ook van beeldend kunstenaars trouwens en via die weg in de middeleeuwen ook voor de vele ongeletterde gelovigen. Laeyendecker laat zien dat apocalyptische ideeën vooral in de middeleeuwen veelvuldig voorkwamen, maar ook tot op heden opduiken in boeken, films en tv-series. De wrekende gerechtigheid via een verpletterende ondergang van alles wat het kwaad in de wereld representeert, is een verhaal dat altijd weer aantrekkingskracht blijkt te hebben.

De schrijver is dan wel socioloog, maar dankzij zijn opleiding bij de Augustijnen zeer vertrouwd met de rooms-katholieke denkers (en hun critici) en kan er daarom boeiend en bijna speels over vertellen. Zijn kennis van de sociologie en de geschiedenis helpen dan weer bij het plaatsen van de soms merkwaardige verhalen in een maatschappelijke context van oorlog, crises, epidemieën etc.

Het tweede deel gaat over de utopieën en ook daarvan is de oorsprong zeer oud; volgens Laeyendecker is er in de Odyssee al een utopie *avant la lettre* te vinden in het land der Phaiaken. De grote tijd der utopieën breekt echter aan in 1516 met de publicatie van Thomas More's *Utopia*. Daarna wordt het ook een algemeen begrip voor een niet bestaande, maar wel denkbare ideale samenleving waarin mensen gelukkig en in vrede met elkaar leven. Veel meer dan bij de apocalyptische krijgt in de utopische geschriften de kritiek op de bestaande samenleving concreet gestalte. Het grootste verschil is echter dat de bestaande ellende te maken heeft met menselijk handelen en niet meer wordt toegeschreven aan de satan en zijn trawanten. Laeyendecker geeft een grondig en helder overzicht van de werken van een groot aantal utopisten. Daarbij zorgen zijn vaak verbluffende kennis van geschiedenis en sociologie ervoor dat deze ideeën nooit los van hun context worden uiteengezet. Het interessantste stuk, in mijn ogen althans, komt aan het slot van dit deel. Dan gaat hij de discussie aan met de grote critici der utopisten: vooral Popper (en vervolgens Achterhuis en Gray). Kernpunt van de kritiek van Popper is de stelling dat iedere utopie uiteindelijk uitmondt in een totalitaire, gewelddadige maatschappij. Het voorbeeld van de critici is altijd het communisme, dat van een utopische gedachte ontaardde in het totalitaire Rusland, China, Cuba etc. Het aardige van de aanpak van Laeyendecker is dat hij deze kritiek krachtig demonteert op basis van de historisch-empirische beschrijvingen van een aantal gerealiseerde utopische gemeenschappen in vooral de Verenigde Staten. Vanaf de 17^e eeuw zijn er door uit Europa afkomstige groepen pogingen gedaan in het nieuwe, vrije land ideale, kleinschalige samenlevingen te vormen op basis van utopische ideeën. Niet iedereen zal ogenblikkelijk weten wie de Shakers waren of de Oneida Community vormden, of de volgelingen van Robert Owen of Etienne Cabet, maar hun wedervaren en ook dat van de in de jaren zeventig opgerichte en nog steeds bestaande hippiegemeenschap 'The Farm' is heel interessant en laat zien dat niet iedere utopie uitmondt in geweld. Ook durft Laeyendecker de stelling aan dat de bewoners van deze gemeenschappen er vrijwel altijd beter aan toe waren dan hun qua afkomst en opleiding gelijken in de 'gewone' samenleving. Zijn boodschap aan de utopiecritici is dan ook: staar je niet blind op je vermeende filosofische gelijk, maar kijk naar de werkelijkheid. Daarnaast bevat zijn verhaal ook een voorzichtig pleidooi voor de positieve waarde van utopische gedachten voor de ontwikkeling van de hedendaagse samenleving. Die ziet hij vooral bij de ecologische en antiglobalistische bewegingen van de laatste 20 jaar.

Kenmerkend voor Laeyendecker is een ogenschijnlijk milde kritiek die bij nader inzien echter dodelijk is. Dat zien we hier bij het verdampen van de stellingen van Popper en Achterhuis. We zagen het ook in het artikel 'Sociologen en bisschoppelijk beleid' (in *Religie & Samenleving* 10-1). Daar hakt hij op vriendelijk doch uiterst scherpe wijze de beweringen in het proefschrift van Chris Dols over de machtsgreep der sociologen in de Nederlandse katholieke kerk in de zestiger jaren volledig aan mootjes. Er blijft niets

van over dan modieuze praat over ‘narratives’ en ‘frames’ die met de historische realiteit weinig te maken hebben.

Het derde en laatste deel is op eerste gezicht voor degenen die vertrouwd zijn met de sociale wetenschap wat traditioneler van opzet. Na een paar uiteraard zeer gedegen hoofdstukken over ontstaan, mogelijkheden en beperkingen van de maatschappijwetenschap worden drie ‘grondleggers’ van de moderne maatschappijkritiek ten tonele gevoerd: Rousseau, De Tocqueville en Marx. Heel verrassend is dat niet, maar wel wat daarna komt: een uitgebreide kritische verhandeling over wat hij het WTE-complex noemt: wetenschap, techniek en economie. Daar laat hij meer het achterste van zijn eigen tong zien. Weliswaar via de hem zeer vertrouwde aanpak van het vertellen wat anderen schrijven over de problemen van de maatschappij, maar wel binnen het door hemzelf geschapen kader. Het woord ‘ik’ en zeker ‘ik vind’ komen vrijwel niet voor in zijn betoog en toch is het boek naar het slot steeds meer ‘*the world according to Bert*’. Opnieuw is zijn kennis van de materie verbluffend. Van vrijwel alles wat er geschreven wordt over techniek, economie, ecologie, wetenschap en politiek heeft hij kennis genomen tot bijna op de dag van het verschijnen van het boek toe. Ondanks zijn gedegen katholieke training heeft hij zich weinig aangehouden van Predikers waarschuwing “er is geen einde aan het maken van veel boeken en veel doorvorsen is afmatting voor het lichaam” (Prediker 12:12) en van die afmatting is bij hem dan ook niets te bespeuren. Inhoudelijk is het slotdeel een echte maatschappijkritiek, waarin hij vooral de neoliberale marktverheerlijkers (o.a. van de Chicago-school van Friedman) onderuit haalt en zijn waardering voor de anders-globalisten niet verhult.

Al met al een indrukwekkend boek dat, ondanks dat de omvang het figuurlijk en letterlijk wel zwaarwichtig maakt, verdient om gelezen te worden door een ieder die wil nadenken over de grote maatschappelijke problemen.

Ton Kee
(Groningen)

Koning, Martijn de, Joas Wagemakers & Carmen Becker (2014), *Salafisme. Utopische idealen in een weerbarstige praktijk*, Almere: Uitgeverij Parthenon, pp. 252, ISBN 9789079578504, € 29,-.

De drie auteurs zijn afkomstig uit verschillende disciplines en werkzaam aan de Radboud Universiteit te Nijmegen. Na een definitie van wat salafisme is: een reformistische beweging die het tijdperk van de eerste volgelingen van Mohammed idealiseert, wordt een onderverdeling in drie typen voorgesteld: de quiëtisten, die zich afzijdig houden van politiek en van geweld; de politieke salafisten; en de jihadisten. Aan de eerste groep had Wagemakers al een Engelstalige publicatie gewijd: *The quietist Jihadi*. De laatste groep

interpreteert de jihad als gewelddadige strijd, met name tegen die regeringen die islamitisch zijn, maar niet de strikte islam aanhangen van de salafisten.

Het boek biedt vervolgens een historische schets van het salafisme waarbij, paradoxaal genoeg, de rijkdom van de oliestaten sterk heeft bijgedragen tot verbreiding ervan. De leer van het salafisme benadrukt zo sterk de eenheid van God, dat allerlei opvattingen over God inclusief de joodse en christelijke, alsook verering van heiligen en het toeschrijven van eigenschappen aan God niet slechts afgewezen worden, maar als regelrechte afgoderij worden bestempeld. Een kerngedachte is dat de staat niet slechts neutraal of enigszins islamitisch dient te zijn, maar volstrekt islamitisch, zodat elke afwijking als afgoderij bestempeld kan worden en met geweld bestreden dient te worden.

Deze studie behandelt salafisme zowel in de moslimwereld alsook in Europa. De centrale betekenis van het internet bewijst dat salafisme niet gelijkgesteld kan worden met conservatisme of traditionele islam en dat krijgt dan ook een apart hoofdstuk. Interessant is de positie van het salafisme in een gesecculariseerde samenleving als Nederland; dat betekent in feite een bijzondere positie in een gebied van oorlog. In de conclusie wordt ingegaan op missie, gender en de verhouding tot de kunst.

Een bijzondere kwestie waaraan dit boek aandacht besteedt, is de wijze van Korangebruik door salafisten. Te vaak wordt achteloos gezegd dat fundamentalisten de Koran letterlijk nemen, maar dat verheldert zo goed als niets. Onder afwijzing van veel traditionele geleerdheid en pluralistische uitlegtradities behelst het fundamentalisme een radicaal transformerende leeswijze die vervolgens als de enig ware wordt geponeerd. De Koran spreekt over “wie niet oordelen volgens wat God heeft neergezonden ongelovigen zijn” (5:44). Hier wordt duidelijk hoe de salafisten een transformatie van de Koran bieden: zij lezen niet ‘oordelen’, maar ‘regeren’ en zien in dit vers een veroordeling van alle regeringen die niet strikt islamitische zijn (p. 57). Hier had de analyse nog verder gevoerd kunnen worden. De context van dit citaat in de Koran maakt immers duidelijk dat met: “wat God heeft neergezonden” helemaal niet de Koran is bedoeld, maar de Torah, die richtlijn en licht genoemd wordt. Het vers vermaant de joden om te oordelen volgens hun openbaring! Deze uitermate positieve strekking aangaande het jodendom wordt in de salafistische uitleg (die we ook in *The Neglected Duty* van de Egyptische fundamentalist Faraj vinden en waarschijnlijk afkomstig is van de terreurgroep *Takfir wa-Hidjra*) volledig verdonkermaand. De uitleg van dit vers wordt zo een “license to kill”, in dit geval president Sadat. De eis van een islamitische regering waarover de Koran niet spreekt, wordt een hoeksteen van de salafistische uitleg van de Koran.

Dit boek biedt door zijn interdisciplinaire aanpak een uitstekend inzicht in het verschijnsel van het salafisme en weet het massieve concept ‘fundamentalisme’ behoorlijk te nuanceren en in perspectief te plaatsen. Het had een redactionele bewerking wel verdiend:

de stijl is dikwijls moeizaam en de achterflap bevat al twee taalfouten. Dit doet echter aan het belang van de inhoud niets af.

Marcel Poorthuis

(Tilburg School of Catholic Theology Utrecht)

Messner, Francis (ed.) (2015), *Public Funding of Religions in Europe*, Farnham: Ashgate Publishing Ltd, pp. 332, ISBN 9781472428912, GB£ 75.

Wie betaalt, bepaalt. Dit gezegde, dat zowel in het groot als het klein een groot waarheidsgehalte heeft, kan ook gebruikt worden om de diverse relaties van georganiseerde vormen van religie met de politiek en de samenleving van een land te beschrijven, alsook de geschiedenis van die relaties en de discussies daarover. Een boek als dat van Messner, met gedetailleerde casusbeschrijvingen over de financiële verhoudingen tussen 'kerk' en staat in diverse landen, verdient daarom een plaats in elke zichzelf respecterende collectie godsdienstsociologie. Het boek is de weerslag van een serie conferenties tussen 2010 en 2012 die werden gefinancierd door de Europese Commissie en bevat niet alleen casusbeschrijvingen maar ook de visie van verschillende religies op financiering door publieke middelen en de omgang met het 'slijk der aarde'. Niet alle bijdragen zijn even goed gelukt, maar de poging de informatie buiten de kring van juristen bekend te maken is behoorlijk geslaagd.

De bundel opent met een bijdrage over de rol van Europa bij de regulering van religie. De conclusie is dat de Europese Commissie vrij restrictief is waar het ingrijpen in nationale regelgeving betreft, maar wát er geregeld wordt, leidt tot een banalisering van religie omdat alle conflicten over de interpretatie van wetgeving langs de economische meetlat gelegd worden en andere aspecten nauwelijks aandacht krijgen. De Nederlandse bijdrage is de enige die niet door een wetenschapper, maar door ambtenaar Sasse van Ysselt geschreven is. Hij wijst er terecht op dat het in Nederland eerder gaat om de neutraliteit van de staat tegenover georganiseerde religie, dan om een scheiding van de twee. Hij maakt duidelijk dat deze positie de mogelijkheid biedt om op een ontspannen manier religieuze organisaties in de samenleving werkzaam te laten zijn en daarvoor, vanuit de overheid, een passende regeling te vinden. Uit de bijdrage over België blijkt dat de betaling van de 'bedienaren' door de overheid ondertussen wel als een anomalie wordt gezien, maar die voorlopig nog niet wordt afgeschaft. Dat de regeling door de liberale, antiklerikale staat van de negentiende eeuw was opgezet om de controle van de staat over de kerk te verzekeren, was voor mij nieuw. De drie bijdragen over de situatie in Frankrijk detoneren enigszins door de vele herhalingen die voorkomen, en de geïnformeerde lezer wist al dat er in Elzas-Lotharingen een afwijkend regime bestaat waarin staatsfinanciering wel mogelijk is.

Over Duitsland wordt vaak gedacht dat de kerkbelasting een vorm van staatssteun is, maar eigenlijk is het zo dat de lidmaatschapsbijdrage door de staat wordt geïnd ten behoeve van enkele erkende kerkgenootschappen. Natuurlijk is dit een eenvoudige bron van inkomsten, maar wie geen lid is, betaalt ook niet. Daarnaast zijn er ook nog andere (ondertussen controversiële) vormen van staatssteun, zo worden in Beieren bijvoorbeeld de hoge geestelijken stevig betaald. In Denemarken wordt de Lutherse staatskerk voor een belangrijk deel uit publieke middelen betaald, maar daarvoor levert ze ook een aantal publieke diensten zoals de burgerlijke stand. Wel klaagt de auteur Christofferson over het gebrek aan transparantie van de kerkelijke financiën en de tekortkomingen als het gaat om de gelijkheid ten opzichte van religieuze minderheden. Italië heeft een interessant systeem dat stapsgewijs is ontwikkeld, waarbij belastingbetalers kunnen aankruisen aan welk sociaal doel (waaronder kerkelijke) een voorgeschreven gedeelte van hun inkomstenbelasting moet worden overgemaakt. In het Verenigd Koninkrijk moeten religies zich registreren als een 'charity', en zij worden daardoor ook dienovereenkomstig gereguleerd. Een interessante bijdrage over Turkije leert de lezer dat geen enkele religieuze groep een wettelijke status heeft. De Turkse staat geldt als een voorbeeld van *laïcité*, maar de auteurs zeggen dat religie wel van de staat, maar de staat niet van de religie gescheiden is. Ook het Diyanet is niet een ministerie zoals velen denken, maar een openbaar lichaam met verstrekende bevoegdheden in binnen- en buitenland. Interessant is ook dat alleen die religies erkend worden die in het verdrag van Lausanne, dat de moderne Turkse staat internationaal vestigde, omschreven zijn.

De casussen zijn interessant, maar niet altijd even gemakkelijk te lezen. De auteurs ontkomen er niet aan om gecompliceerde, historisch ontwikkelde, juridische patronen te beschrijven die zeer cultuurspecifiek zijn en zich lastig in het Engels laten vertalen. De bijdragen vragen daarom een grote concentratie van de lezer. Verder vroeg ik me af waarom alleen West-Europese landen zijn opgenomen en niet de Oost-Europese, waar na 1989 toch hele nieuwe situaties zijn ontstaan die misschien wel de West-Europese kunnen verbeteren. Drie samenvattende bijdragen na het eerste deel geven ook weinig aanknopingspunten voor een bredere visie. Kaergard geeft een zeer schools overzicht van de literatuur over de relatie tussen economie en religieuze opvattingen en sociale patronen, wat niet de inhoud van de casussen dekt. Torfs schrijft in zijn bekende filosofisch-irenisch/ironische schrijfstijl (die in het Vlaams beter tot zijn recht komt) dat zowel een collectivistisch-nationalistische als een utilitaire benadering van het probleem van overheidsfinanciering van religie tekortschieten in het oplossen van de problemen van gelijkheid en vrijheid van religie. Ook betreurt hij dat de discussie te veel gevoed wordt door emoties en er te weinig institutioneel wordt gedacht. De zakelijke samenvatting van Woehrling is na dit alles een verademing. Hij concludeert dat de bestaande patronen gezien de toegenomen diversiteit wel moeten veranderen, maar dat dit binnen het Europese kader leidt tot een

verdergaande secularisering omdat religie wordt beschouwd als willekeurig welke andere sociale activiteit.

Tenslotte zijn er nog vier bijdragen over de visie van religies op overheidsfinanciering. Ook dit is een relevant onderwerp voor de godsdienstsociologie maar het komt hier niet helemaal goed uit de verf. Volff komt in zijn beschrijving van de protestantse traditie niet veel verder dan de conclusie dat er een stroming is die samen wil werken met de staat en een stroming die zich daarvan afzijdig wil houden. Valdrini slaat gezien het thema van de bundel de plank mis in zijn beschrijving van de wetgeving over het beheer van de tijdelijke goederen in het katholiek kerkelijk wetboek, in relatie tot de burgerlijke wetgeving. Hij had moeten aanzetten bij de visie van de katholieke kerk op de verhouding tot de staat en de subsidiariteit, zoals weergegeven in de sociale leer – wat tot een spannend Europees prisma aan inzichten had kunnen leiden. Frégosi schrijft over publieke financiering in de Islam, die in theorie afwezig is maar in de praktijk wel voorkomt omdat ook politieke heersers als lid van de geloofsgemeenschap moeten bijdragen aan de openbare cultus. Aan de hand van onder andere Algerije laat hij zien hoe die publieke financiering in verschillende landen vorm kreeg en wat dat kan betekenen voor de financiering van de Islam in Europa. De bijdrage van Draï tenslotte over het Jodendom beschrijft uitgebreid Bijbels en historisch de relatie van de overheid met de joodse godsdienst, maar de actuele verbondenheid in Israël blijft onbesproken. De zwakke afsluiting van de bundel met deze vier bijdragen is jammer, omdat daarmee de kans voor een complete afronding van het thema – door zowel de kant van de overheid als de zienswijze van de religies te bespreken – wordt gemist.

Erik Sengers
(Amsterdam)

Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar f2hlgjansma@hetnet.nl. U kunt het ook op diskette 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.