

Religie & Samenleving

Jaargang 17, nummer 2

Juli 2022

Themanummer

*Om de vernieuwing van de kerk
en van de samenleving.
Leven en werk van
Bert Laeyendecker (1930-2020)*

Herman Noordegraaf & Lammert Gosse Jansma (redactie)

Colofon

Religie & Samenleving

Religie & Samenleving 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.

Religie & Samenleving wordt uitgegeven door Radboud University Press en verschijnt driemaal per jaar. Bijdragen voor *Religie & Samenleving* worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al dan niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

Redactieleden

William Arfman
Leni Franken
Lammert Gosse Jansma
Joris Kregting
Brenda Mathijssen
Inge Sieben
Welmoed Wagenaar (secretaris)

Vormgeving

Textcetera, Den Haag

Abonnementenadministratie

Radboud University Press
Postbus 9100
6500 HA Nijmegen
radbouduniversitypress@ru.nl

Recensie-exemplaren

Joris Kregting
Radboud Universiteit
Erasmusplein 1 (kamer 17.03c)
6525 HT Nijmegen
joris.kregting@ru.nl

Abonnementsprijzen gedrukte exemplaren

Instituten: € 45,-
Standaard: € 30,-
Leden Werkgezelschap Godsdienstsociologie
en Godsdienst antropologie: € 25,-
Leden NSV: € 20,- / € 25,-
Los nummer: € 12,50

Druk

Pumbo.nl

Website: www.religiesamenleving.nl

E-mail: religiesamenleving@gmail.com

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

ISSN 1872-3497
E-ISSN 2773-1669

**RADBOUD
UNIVERSITY
PRESS**

© 2022 Religie & Samenleving

Religie & Samenleving wordt gepubliceerd in Diamond Open Access met de volgende Creative Commons-licentie: Attribution-4.0-International (CC BY 4.0). Deze licentie houdt in dat het kopiëren, distribueren, vertonen en uitvoeren van het werk en afgeleide werken is toegestaan op voorwaarde van het vermelden van de oorspronkelijke auteur(s).

Inhoud

| | |
|--|-----|
| Redactioneel | 74 |
| In het teken van verandering en kritiek De theoretische sociologie en de godsdienstsociologie van Leo Laeyendecker in het kader van zijn tijd <i>Staf Hellemans</i> | 77 |
| De kerkelijke Laeyendecker In de rol van pater-deskundige en progressief-katholiek intellectueel <i>Brian Heffernan</i> | 95 |
| Bert Laeyendecker als maatschappijcriticus <i>Herman Noordegraaf</i> | 116 |
| Met hart en ziel. Socioloog én katholiek Bevooroordeelde biografische notities <i>Mady A. Thung</i> | 136 |
| Bert Laeyendecker als docent <i>Godfried Engbersen</i> | 157 |
| Bert Laeyendecker als vriend <i>Dick Koelega</i> | 162 |

Redactioneel

Op 8 augustus 2020 overleed op 90 jarige leeftijd de socioloog Bert Laeyendecker. Eerder besteedde *Religie & Samenleving* daar aandacht aan met het artikel van Herman Noordegraaf en Kees de Groot “Socioloog en kritisch katholiek. In memoriam Leonardus (Bert) Laeyendecker (1930-2020)” (*Religie & Samenleving* 16 (1), januari 2021, 54-65). In dit korte overzichtsartikel kon uiteraard geen recht gedaan worden aan het omvangrijke werk van deze socioloog. Al snel groeide daarom de gedachte om een themanummer te wijden aan het leven en werk van Laeyendecker. Hiervoor werd een aparte redactie samengesteld, te weten Herman Noordegraaf en Lammert Gosse Jansma.

Gepositioneerd in zijn biografie komen in dit nummer de verschillende onderdelen van zijn werk aan de orde, namelijk zijn sociologische analyses ten dienste van de vernieuwing van de (vooral rooms-katholieke) kerk en zijn participatie daarin, de plaats van de godsdienst in de westerse samenleving, de bestudering van de sociologische theorieën en zijn macrosociologische analyse van de moderniteit met het oog op een maatschappijkritische doorlichting daarvan. De onderdelen van de godsdienst in de samenleving en de sociologische theorieën zijn daarbij niet afzonderlijk gethematiseerd, maar komen in verschillende artikelen aan de orde.

Dit themanummer kent twee blokken, te weten een waarin ingegaan wordt op zijn wetenschappelijk werk en een ander waarin het accent ligt op de biografie. Daarbij is overigens niet sprake van een waterdichte scheiding, omdat leven en werk in elkaar overlopen.

Staf Hellemans plaatst Laeyendecker in de context van zijn generatie: opgegroeid in een katholiek milieu en in de jaren zestig gegrepen door de kerkelijke vernieuwingsbeweging was hij een representant van een bepaalde fase in de ontwikkeling van de sociologie en de godsdienstsociologie. Dat was inhoudelijk het geval met de centrale thema's in zijn werk, “verandering” en “kritiek”, maar ook wat betreft de verbondenheid met een bepaalde religieuze traditie en het kritisch dienstbaar willen zijn aan vernieuwing van de kerk. Hellemans laat dat zien in de behandeling van het algemeen sociologisch en het godsdienstsociologisch werk van Laeyendecker.

Het artikel van Brian Heffernan duidt Laeyendecker in zijn rollen als augustijn, pater-deskundige en katholiek intellectueel, die zich na het vastlopen van de vernieuwingsbeweging binnen de Rooms-Katholieke Kerk ontwikkelde tot theoreticus van de progressieve vleugel binnen deze kerk. Heffernans bijdrage is gebaseerd op voor een deel niet eerder gebruikt archiefmateriaal

en is dus biografisch interessant, maar hij analyseert ook Laeyendeckers ontwikkeling in de genoemde rollen.

De bijdragen van Heffernan en Hellemans laten zien hoezeer de situatie veranderd is: de godsdienstsocioloog die zich richt op christelijk geloof en kerk en daaraan kritisch dienstbaar wil zijn, is een zeldzaam verschijnsel geworden.

Herman Noordegraaf behandelt Laeyendeckers maatschappijkritisch werk. Was Laeyendecker aanvankelijk gericht op de sociologie van kerk en godsdienst, vanaf de jaren zeventig ontpopte hij zich in zijn wetenschappelijk werk ook als maatschappijkriticus. Hij wilde daarbij vooral bijdragen vanuit macrosociologische analyses aan verheldering van het ontstaan van de moderne maatschappij en haar voornaamste karakteristieken. Zo kunnen de maatschappelijke achtergronden van grote vraagstukken als milieuvernietiging en sociale ongelijkheid beter begrepen worden. In zijn analyses is hij vooral beïnvloed door de historisch-sociologische aanpak van Max Weber en de systeemtheorie van Niklas Luhmann. De moderne samenleving heeft zich in een proces van eeuwen tot een gedifferentieerde samenleving ontwikkeld met verschillende subsystemen met eigen doeleinden en dynamiek. In lijn met de aanpak van Weber benoemt Laeyendecker een groot aantal factoren die op deze ontwikkeling van invloed waren, zoals economische, politieke, demografische en uitdrukkelijk ook religieuze. In de moderne tijd zijn vooral subsystemen als wetenschap, technologie en economie de drijvende krachten. Het grote probleem daarbij is dat de eigen wettelijkheid van hun dynamiek niet is ingebed in een breder kader van zingeving, oriëntatie en waarden en normen. In termen van Mannheim, die Laeyendecker steeds weer gebruikte: de functionele rationaliteit is de substantiële rationaliteit gaan overheersen. Hij was pessimistisch over de mogelijkheden om deze systemen fundamenteel te veranderen, maar vanuit het besef van verantwoordelijkheid, zo meende hij, moesten mensen, levend vanuit de hoop, zich daarvoor blijven inzetten.

Het biografisch gedeelte bevat voor een groot deel een bijdrage van de (godsdienst)sociologe en echtgenote Mady A. Thung. Dit verscheen eerder in het vriendenboek dat Laeyendecker in 2000 ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag kreeg aangeboden, maar biedt nog steeds een goede introductie tot zijn biografie en werk met de nodige interessante observaties.* Zij beschrijft

* “Met hart en ziel. Socioloog en katholiek. Bevooroordeelde biografische noties”. (2000). In *Homo prudens. Religie, cultuur en wetenschap in de moderne samenleving*. Redactie André Köbben, Karel Dobbelaere, Joep de Hart en Lambert van Gelder. Leende: Damon, 210-225.

na de eerste levensfase zijn actieve betrokkenheid bij het streven naar vernieuwing in de Rooms-Katholieke Kerk en zijn werk als hoogleraar algemene sociologie in Leiden, waarna zij zich vooral concentreert op de kritische studies die hij publiceerde met name in het kader van het Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving (MCKS), dat van 1981 tot 1998 gefunctioneerd heeft als denktank op het terrein van kerk, oecumene en samenleving.

Aan deze “biografische notities” zelf worden enige korte, meer informele op herinneringen gebaseerde bijdragen toegevoegd om zo een aantal aspecten van de persoon Laeyendecker in verschillende rollen te belichten. Godfried Engbersen maakte als student Laeyendecker als docent mee op het Sociologisch Instituut in Leiden (kortweg “het SIL” genoemd) en laat zien hoezeer hij afweek van het toen gebruikelijke patroon op het SIL en opviel door zijn zeer goede kwaliteiten als docent en zijn eruditie. Dick Koelega, die Laeyendecker bijna 40 jaar meemaakte zowel in informele als formele setting, beschrijft Laeyendecker als een trouwe vriend.

Wij menen dat in dit themanummer materiaal over leven en werk van Bert Laeyendecker te vinden is dat van belang is vanuit het oogpunt van de geschiedenis van godsdienstsociologie en kerk en van de algemene sociologie. Voorts blijft het van betekenis voor een ieder die kritisch wil nadenken over de huidige samenleving met het oog op het bewerkstelligen van veranderingen in de richting van duurzaamheid en gerechtigheid.

Tot slot nog een kleine opmerking over de door de auteurs gebruikte voor naam van Laeyendecker. Zijn roepnaam was Leo (van Leonardus), zijn kloosternaam Bert (naar Bertrandus), die steeds meer als roepnaam ging fungeren. Zelf was Laeyendecker lang terughoudend om in de auteursnaam de voor naam voluit te gebruiken en gaf hij aan zijn publicaties de aanduiding van ‘L. Laeyendecker’ mee. Dat laatste doet hij nog bij zijn laatste boek *Kritische stemmen. Maatschappijkritiek van oudheid tot heden* (2013). We hebben het aan de auteurs overgelaten welke variant zij gebruiken.

In het teken van verandering en kritiek

De theoretische sociologie en de godsdienstsociologie van Leo Laeyendecker in het kader van zijn tijd

Staf Hellemans*

Summary

The work of the Dutch sociologist Leo Laeyendecker (1930-2020), centered as it is on the critical analysis of change, can be seen as exemplary for the generation which came to dominate sociology for several decades from the 1960s onwards. Laeyendecker wrote extensively on many topics, mostly in Dutch. In his theoretical sociology, he pleaded for theories of conflict and social change and concluded that a genuine pluralism of theories and paradigms was unavoidable – see, in particular, Sociale Verandering (1984a). In his essayistic work, he advocated a critical theory of modernity and modernization. In his sociology of religion, especially in his early major work Religie en conflict (1967a), he stressed the need for intra-church pluralism and the internal regulation of conflicts between divergent ecclesiastical groups. Later on, while this did not happen in the Catholic church, he sharply criticized its authoritarian, ‘anti-modern’ stance, which, according to Laeyendecker, is responsible for the steep decline of the Church and the alienation of the Catholic rank and file – see here, among others, Om de beheersing van het charisma (1993). In a time of flowering sociology, Laeyendecker believed in its power to disclose the inner dynamics of society and the Catholic church and to help change them for the better.

Inleiding

Het sociologische en godsdienstsociologische werk van Laeyendecker staat niet op zichzelf. Het is een – gepersonaliseerde – uitdrukking van maatschappelijke opvattingen en sociologische perspectieven uit met name de jaren 1960-1970. Zeker, Laeyendecker is ook na 1980 blijven publiceren. Maar zijn publicaties zijn geïnspireerd gebleven vanuit het wereldbeeld dat hij in de

* Staf Hellemans is emeritus professor Godsdienstsociologie aan de Tilburg School of Theology, Tilburg University.

jaren 1950 tot de jaren 1970 heeft ontwikkeld (voor meer biografische achtergrond, zie de bijdragen van Brian Heffernan en Mady Thung in dit nummer).

Dat Laeyendecker een goede representant is van de generatie die in de jaren 1925-1940 is geboren en die in de jaren 1960 en later de (godsdienst) sociologie in Nederland, maar ook daarbuiten gestalte hebben gegeven, blijkt al uit de twee sleutelwoorden die volgens mij zijn werk dragen: ‘verandering’ en ‘kritiek’. Verandering is de basiservaring van de generatie van Laeyendecker *cum suis*. Terwijl de jaren 1945-1960 nog in het teken stonden van wederopbouw en stabiliteit – ondermeer de snelle heropbouw van de impressionante katholieke zuil in Nederland – leek in de volgende twee decennia alles te veranderen: sterke stijging van welvaart en scholing, pijlsnelle vooruitgang van technologie en massamedia, globalisering, omwentelingen in gezins- en sekseverhoudingen, de ineenstorting van de zuilen en, niet in het minst, verregerende religieuze veranderingen waaronder – cruciaal voor Laeyendecker – de vernieuwing in en de crisis van de katholieke kerk. Als goede en ambitieuze socioloog wou Laeyendecker daar zicht op krijgen. Het is geen toeval dat zijn proefschrift de relatie *Religie en conflict* (1967a) behandelde en dat zijn belangrijkste theoretisch-sociologische werk als titel *Sociale verandering* (1984a) draagt. Het tweede sleutelwoord, ‘kritiek’, geeft de teneur aan van de bezinning van Laeyendecker op de sociale veranderingen in zijn tijd. Opgegroeid in het verzuilde en in meerderheid conservatieve Nederlandse katholicisme werd hij gegrepen door de roep om vernieuwing in de katholieke kerk van de beginnende jaren 1960 en ging hij zich inzetten voor de ‘emancipatie’ in kerk en maatschappij. Daar hoorden intellectuele kritiek en kritische sociaalwetenschappelijke diagnose bij alsmede grote aandacht voor het verschijnsel macht en machtsverhoudingen, wat in het bijzonder tot uiting komt in zijn analyses van het ambt en het leergezag in de Rooms-Katholieke Kerk. Tot het laatst zou kritiek zijn drijfveer voor onderzoek blijven, getuige zijn dikke boek *Kritische stemmen. Maatschappijkritiek van Oudheid tot heden* (2013).

Met behulp van de sleutelwoorden ‘verandering’ en ‘kritiek’ zal ik het werk van Laeyendecker zowel trachten te ontsluiten als aan te tonen dat zijn analyses geïnspireerd werden door en (tot op zekere hoogte) gelijk liepen met deze van vele andere sociologen en godsdienstsociologen uit zijn tijd. Laeyendecker was breed belezen en zowel actief in de theoretische sociologie als in de godsdienstsociologie (zie de overzichten van Thung – in dit nummer – en van Noordegraaf en De Groot 2021). Ik begin met de presentatie van zijn theoretische sociologie, vervolg met zijn godsdienstsociologie en eindig met een afsluitende situering van zijn werk in zijn tijd.

Het theoretisch-sociologische werk van Laeyendecker

Verandering denken

Zoals gezegd is verandering te beschouwen als hét sleutelwoord in het werk van Laeyendecker, zeker voor wat betreft zijn theoretisch-sociologische werk. Meerdere boeken dragen ‘verandering’ in de titel, zo *Strategieën van sociale verandering* (1978) dat hij samen met W.F. van Stegeren heeft geschreven vanuit “de vraag hoe veranderingen kunnen worden gerealiseerd” (p. 7), het boek *Orde, verandering, ongelijkheid. Inleiding in de geschiedenis van de sociologie* (1981) en zijn theoretische hoofdwerk *Sociale verandering. Problemen en theorieën* (1984a). Ik geef eerst een samenvatting van dit laatste werk en plaats vervolgens enkele kanttekeningen.

Sociale verandering is in feite een volumineus handboek theoretische sociologie. Op basis van een ingenieuze, tweevoudige indeling (p. 63-67) krijgt men een encyclopedisch, nogal abstract maar kwalitatief uitstekend overzicht voorgeschoteld van de vele ideeën, perspectieven en theorieën die in de sociologie de ronde deden en voor een groot gedeelte nog doen. Het perspectief “sociale verandering” fungeert daarbij als kapstok. Het in dit boek toegepaste procédé – eerst een gedetailleerde classificatie ontwerpen, vervolgens een synthetiserende beschrijving geven van elk item uit de classificatie om, ten slotte, te besluiten tot blijvend pluralisme van en (een mate van) complementariteit tussen de vele items – is zo typerend voor Laeyendecker dat ik zijn werkwijze hier wat omstandiger voorstel. Vooreerst onderscheidt hij in *Sociale verandering* “particularistische theorieën” die één bepaalde factor als oorzaak van verandering zien en als perspectief inzetten, van paradigma’s die een meer complex, multifactorieel perspectief bieden. De particularistische theorieën deelt Laeyendecker in volgens de factor die zij naar voren schuiven: niet-sociale factoren (geografie, demografie, biologie en ecologie, psychologie) en sociale factoren, die hij weer onderverdeelt in drie sferen: de technologisch-economische sfeer (technologie, economie, cultureel materialisme), de sociale en politieke sfeer (staat en bureaucratie, elites, charisma, sociale bewegingen, revolutie) en symbolisch-ideologische sfeer (religie, wetenschap). Met behulp van deze complexe indeling laat Laeyendecker tientallen theorieën de revue passeren. Al van bij het begin is duidelijk dat de monofactoriële theorieën niet voldoen. Dat doen de multifactoriële paradigma’s in principe wel. Probleem is echter opnieuw de veelheid van paradigma’s. Dus ontwerpt Laeyendecker een tweede schema om nu ook de paradigma’s systematisch te categoriseren. Hij doet dat via twee zogenaamde “dilemma’s”: atomisme versus holisme en stabiliteit versus verandering. Op basis van deze tweede indeling bespreekt hij vervolgens

niet minder dan tien paradigma's: de systeembenaderingen van Parsons en Luhmann, de conflictparadigma's van het marxisme, Weber, Elias, Habermas, Dahrendorf en Collins (de laatste drie allen onder de noemer "moderne conflictsociologie"), de individualistische paradigma's van de leertheorie en de nutstheorie (thans *rational choice*-theorie genoemd) en de interpretatieve benaderingen van het symbolisch interactionisme en de fenomenologische sociologie. Na deze stoet van theorieën en paradigma's van bijna 300 pagina's lang, is de conclusie merkwaardig kort. Laeyendecker wil niet kiezen, maar besluit tot de "concurrentie" (p. 363) en de "complementariteit" (p. 365) van theorieën en paradigma's. Enerzijds dienen theorieën en paradigma's in meervoud verder te worden ontwikkeld, ook om beter te kunnen beoordelen welke primeren. Anderzijds dient men bij sociologisch onderzoek van een bepaald probleem steeds een beredeneerde en voor dit probleem relevante combinatie te maken uit de voorradige begrippen, theorieën en paradigma's.

Deze typerende werkwijze in *Sociale verandering* – een ingenieuze indeling, bespreking van elk van de vele perspectieven en als besluit het blijvend pluralisme en hun complementariteit – is in tal van Laeyendeckers werken terug te vinden. Reeds zijn dissertatie *Religie en conflict* (1967a) munt uit door een uitvoerig overzicht van sektetypologieën en van mogelijke ontstaansoorzaken van religieuze groeperingen. Bovendien vindt de complementariteit van theorieën en paradigma's die Laeyendecker bepleit in *Sociale verandering* in de dissertatie een parallel met zijn voorstel tot conflictregulering in de katholieke kerk. Laeyendecker wil in beide boeken niet zozeer één richting als de enig mogelijke vooropstellen, maar pleit voor het creëren van ruimte om geschikt te kunnen omgaan met de vele conflictgroepen (in de kerk) en de vele benaderingen (in de sociologie), die in beide sectoren nu eenmaal onvermijdelijk in de moderne samenleving opdoemen. Dezelfde werkwijze gebruikt hij in zijn laatste hoofdwerk *Kritische stemmen* (2013). De ondertitel zegt alles: *Maatschappijkritiek van Oudheid tot heden*. De indelingen zijn hier minder doorgesystematiseerd en ook het besluit verschilt: in plaats van concurrentie en complementariteit beveelt Laeyendecker hier, in een voor progressieven ontgoochelende tijd, de deugd "uithoudingsvermogen" (p. 774) aan. Maar kiezen voor en het uitwerken van één bepaalde kritische theorie doet hij nog steeds niet.

Zoals uit de inleiding van *Sociale verandering* blijkt, is het boek ook bedoeld als handboek voor studenten sociologie. Laeyendecker was in die tijd hoogleraar algemene sociologie in Leiden en gaf dus les in sociologische theorie. In tegenstelling tot andere handboeken sociologie in Nederland, zoals *Sociologie* van Wout Ultee, Wil Arts en Henk Flap (1992) of *Samenlevingen* van Nico Wilterdink en Bart van Heerikhuizen (1985), die beide hoge oplagen

en meerdere herdrukken beleefden, is de oplage en verspreiding van *Sociale verandering* beperkt gebleven, al kende het een tweede druk. Primaire redenen daarvan zijn volgens mij dat Laeyendecker enkele jaren na publicatie van het boek door de sluiting van het departement Sociologie in Leiden vervroegd op emeritaat is moeten gaan en dat hij, bovendien, geen deel uitmaakte van een grotere school of richting, zoals dat bij Ultee en Wilterdink het geval was. Een secundaire reden zou de onbepaaldheid van het boek kunnen zijn. Het bespreekt, zoals gezegd, vele theorieën zonder een bepaald perspectief uitvoeriger uit te werken en aan te prijzen – de twee genoemde, meer succesvolle handboeken propageerden respectievelijk de empirisch-analytische en de Eliaanse configuratiebenadering.

Vraag is inderdaad of ‘sociale verandering’ als perspectief op zichzelf volstaat om een complete sociologische theorie – een paradigma met uitwerking tot in alle uithoeken van de sociologie – te dragen. Verandering is immers een terugkerend thema in vele sociologische theorieën. Men kan er dus heel uiteenlopende richtingen mee uitgaan, met als gevolg dat een op zich gesteld veranderingsperspectief abstract blijft en nauwelijks handvaten aanreikt hoe empirisch onderzoek op te zetten of theorie te ontwikkelen. Laeyendecker besepte dit maar al te goed. Zijn overzicht over de conflictologie uit 1977 is opgebouwd rond de vraag “of er wel sprake is van een specifiek conflictparadigma” (p. 86) – en zijn antwoord is niet zo eenduidig. Zelf koesterde hij wel voorkeuren voor bepaalde invullingen van dat veranderingsperspectief, in zijn vroege werk voor de conflictologie van Ralf Dahrendorf, in zijn latere publicaties voor de kritische theorie van Jürgen Habermas en de systeemtheorie van Niklas Luhmann, doordeesemd als deze laatste is van voortdurende beweging, spanningen en zelfs paradoxen. Maar na het pleidooi voor een conflictologie in de jaren 1960 en 1970 (zoals in Laeyendecker 1977) heeft hij zich niet meer voor één bepaalde theorie uitgesproken omdat hij ondertussen overtuigd was geraakt van een blijvend pluralisme in de sociologie, dat verder diende te worden uitgewerkt (Laeyendecker 1974c).

Moderniteit als WTE-complex

Terwijl Laeyendecker in zijn theoretisch-sociologische werken de voorzichtigheid zelfe is en voornamelijk pleit voor een kundig bedreven pluralisme, laat hij in zijn meer essayistisch getinte analyses over onze tijd en de moderniteit zijn onvrede en zijn kritische stem de vrije loop. Dat blijkt al uit de titels van de boeken: *Brengt de vooruitgang ons verder?* (1986), *Bedreigde cultuur: over moderniteit, wetenschap en religie* (1994) en *In de houdgreep van de tijd. Onze omgang met de tijd in een consumptieve cultuur* (Laeyendecker en

Veerman 2003). Omdat Herman Noordegraaf in zijn bijdrage in deze bundel Laeyendecker als criticus uitvoeriger belicht, houd ik het hier kort.

Wat Laeyendecker bovenal tegen de borst stuit, is het dalende gewicht van zingeving, spiritualiteit en cultuur, gecombineerd met de stijgende macht van economie en consumptie. De kritiek richt zich met name op wat hij “het WTE-complex” in de moderniteit noemt, de duistere symbiose van drie maatschappelijke subsystemen – wetenschap, technologie en economie – die tot een machtsconglomeraat zijn samengeklit (zie ook de goede samenvatting door Ransijn 2015). Laeyendecker bekritiseert dit WTE-complex als een ondemocratische machtsmogul die de mensen stuurt en van zichzelf vreemdtd. Deze analyse vormt het canvas voor de verklaring van de diepgaande maatschappelijke veranderingen die Laeyendecker zo centraal stelt in zijn werk. Tegelijk levert het de basis voor zijn kritiek op “de schaduwzijden van de moderniteit” – de ecologische crisis, de consumptiemaatschappij en menselijke vervreemding – en voor het zoeken naar “een andere cultuur”, met meer aandacht voor o.a. spiritualiteit, zingeving en *deep ecology*.

De analyse van “het WTE-complex” neemt dus een belangrijke plaats in in zijn werk. Toch heeft hij het thema theoretisch minder diepgaand uitgewerkt. Waarschijnlijk vond hij het onnodig omdat vele anderen dat al hadden gedaan. Laeyendecker zelf verwijst als directe voorgangers naar de filosoof Etienne Vermeersch en naar de socioloog Rolf Kreibich, die respectievelijk van WTK(apitalisme) en WTI(ndustrie) spreken. Maar men hoort ook Webers “ijzeren kooi”, Adorno’s en Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* en Habermas’ kritiek op “de kolonisering van de leefwereld” door de deelsystemen economie en politiek doorklinken. In de jaren 1950-1960 werd de na-oorlogse periode trouwens dikwijls aangeduid met vergelijkbare termen als “atoomtijdperk”, “technisch-wetenschappelijke civilisatie” en “militair-industrieel complex”. Werner Sombart bestempelde zelfs al voor de Eerste Wereldoorlog de nieuwe tijd als “ein technisches Zeitalter”.

Het godsdienstsociologische werk van Laeyendecker

‘Verandering’ en ‘kritiek’ zijn ook prominent aanwezig in Laeyendeckers onderzoek van het domein dat hem het nauwst aan het hart lag: religie.

Pluriformiteit en conflict

Laat me beginnen met zijn eerste grote publicatie, de lijvige, al genoemde dissertatie *Religie en conflict. De zogenaamde sekten in sociologisch perspectief*

(1967a). Dit boek is vintage Laeyendecker: veel theorie (hier vooral de klassiekers Weber en Troeltsch), focus op verandering en conflict (met grote aandacht voor Dahrendorfs conflictsociologie) en een concluderend deel dat primair over de katholieke kerk handelt, al gaat het boek volgens de ondertitel over “de zogenaamde sekten”. Laeyendecker wijst het begrip ‘sekte’ af omdat het maatschappelijk te negatief bezet is en omdat het concept wegens zijn onduidelijke afbakening sociologisch vaak niet relevant is. Daarom opteert hij voor het neutrale en algemene begrip “religieuze groepering”. Het onderzoek verschuift zo van sekten naar het ontstaan en de institutionalisering van allerlei religieuze groeperingen, met inbegrip van kerken. In hoofdstuk 5 van deel IV wordt de overgang gemaakt van het ontstaan van religieuze groeperingen naar hun interne conflicten als gevolg van institutionalisering (p. 253-276). Het laatste deel (p. 277-311) handelt dan niet meer zozeer over sekten, maar voornamelijk over de katholieke kerk en haar omgang met conflicten en pluriformiteit. Hoofddthese van dit eerste grote boek van Laeyendecker is “de onvermijdelijkheid van conflicten” in onze tijd (p. 282 e.v.) en dus de noodzaak voor de katholieke kerk om de “pluriformiteit” van binnenkerkelijke, oppositionele conflictstromingen te aanvaarden en tot een methodische “regulering van conflicten” (p. 306 e.v.) over te gaan. Een definitieve “oplossing” in de zin van terugkeer naar de vroegere uniformiteit kan immers enkel nog via “het onderdrukken van conflicten” (p. 305), maar dat is “een onjuiste methode” (ibid.).

De dissertatie is geschreven in een tijd toen zowel de katholieke kerk in Nederland als Laeyendeckers persoonlijke leven in volle omwenteling waren. In die jaren stond het Nederlandse katholicisme wereldwijd in de voorhoede van kerkelijke veranderingen (Coleman 1978; Goddijn, Jacobs en Van Tillo 1999). Laeyendecker was daarin een actieve participant, getuige zijn rol als expert in de aanloop naar en in het verloop van het Pastoraal Concilie in Noordwijkerhout. Op persoonlijk vlak nam hij eind jaren 1960 de beslissing om de orde van de Augustijnen te verlaten en in het huwelijk te treden met Mady Thung. De dissertatie zelf getuigt nog van een optimistische kijk op de toekomst van georganiseerde religie en van de katholieke kerk. Zo wordt het thema secularisatie maar zijdelings behandeld. Het boek ademt een optimistische sfeer uit van hoop op verandering, van de mogelijkheid tot regulering van binnenkerkelijke conflicten en van de positieve betekenis die potentieel in conflicten besloten ligt.

Het begrip ‘verandering’ loert al om de hoek, maar is nog niet het dragende concept. Dat is ‘conflict’, waarbij Laeyendecker zich laat inspireren door de toen populaire, maar nu grotendeels vergeten figuur van Ralf Dahrendorf, in het bijzonder zijn bundel met opstellen *Gesellschaft und Freiheit* (1961). In

navolging van Dahrendorf stelt Laeyendecker het conflictmodel – wat verandering impliceert – tegenover het integratiemodel van o.a. Parsons en Glock, dat de nadruk legt op orde en maatschappelijke integratie. In dit eerste boek zoekt hij, op een moment dat de grote golf van kritiek op het functionalisme en Parsons op gang begint te komen, nog naar een eigen theoretisch-sociologische opstelling. Zijn pleidooi voor een conflictsociologie getuigt van zijn goede neus voor de veranderende gevoeligheden van zijn tijd. Zoals gezegd zal hij dit later verder toelichten in het lemma ‘Conflictsociologie’ in het handboek *Sociologische stromingen*.

Macht en (priester)ambt in de katholieke kerk

De evolutie van de katholieke kerk is altijd een hoofdbekommernis gebleven van Laeyendecker. Hij is erin opgegroeid en was twintig jaar lid van de orde van de Augustijnen. Hij was in de jaren 1960 en 1970 sterk geëngageerd in de kerkelijke vernieuwingsbeweging en bleef tot aan zijn dood actief in tal van progressieve en oecumenische katholieke en christelijke initiatieven. Tot op het laatst bleef hij de ontwikkelingen in het Vaticaan volgen (getuige Laeyendecker 2016 en 2019, opmerkelijkerwijze ondertekend met zijn kloosternaam ‘Bert’ Laeyendecker!).

In binnen- en buitenland heeft Laeyendecker dan ook zijn hele loopbaan door regelmatig over het Nederlandse katholicisme gepubliceerd. In de jaren 1990 resulteerde deze langdurige persoonlijke inzet en professionele aandacht in twee boeken over de evolutie van het ambt in de katholieke kerk, *Om de beheersing van het charisma* (1993) en *Het laatste monopolie van de R.K. Kerk* (1999). Terwijl de dissertatie uit 1967, geschreven midden in de vernieuwingsperiode, nog vertrouwen uitstraalde in de toekomst van de katholieke kerk, is Laeyendecker met de tijd steeds pessimistischer en kerkkritischer geworden. Hij zag het Nederlandse katholicisme in vrije val en wees daarvoor als oorzaak naar het harde restauratiebeleid van Johannes Paulus II (1978-2005) en diens rechterhand kardinaal Ratzinger, de latere paus Benedictus XVI (2005-2013). Beide boeken handelen over het priesterambt in de kerk, een heftig omstreden thema in die tijd en een lievelingsthema van Laeyendecker sinds zijn tijd bij de Augustijnen en het Pastoraal Concilie (zie Heffernan in dit nummer). Laeyendecker benadert het thema met behulp van het begrippenapparaat van Max Weber en vanuit een overkoepelende visie die uitgaat van een quasi-onverzoenlijke tegenstelling tussen het conservatieve kerkbeleid en “de moderne cultuur”.

Om de beheersing van het charisma analyseert de innige relatie tussen ambtscharisma en hiërarchische macht doorheen de hele geschiedenis van het christendom en de Rooms-Katholieke Kerk. Laeyendecker doet hiervoor beroep op enkele centrale concepten uit de godsdienstsociologie van Max Weber: persoonlijk charisma, institutionalisering van het ambtscharisma, spanning tussen het ambtelijk apparaat en virtuozenreligiositeit in een kerkelijk heilsinstituut (“Heilsanstalt”) dat de verdeling van heilsgoederen beheer(s)t. Terwijl Weber vooral de spanning tussen persoonlijk en ambtscharisma behandelt, gaat Laeyendecker uit van een drievoudig onderscheid, namelijk tussen persoonlijk charisma, ambtscharisma en “het charisma van de rede”. Persoonlijk charisma in het christendom verwijst naar de virtuozenreligiositeit van Jezus, de apostelen, martelaren, kloosterlingen (met name uit de bedelorden) en mystici die vanuit hun persoonlijke band met God op eigen gezag optreden en niet zelden in conflict komen met de institutionele leiders van religie en politiek. Van een kerkelijk ambt straalt weliswaar ook charisma af – en hoe hoger het ambt, hoe meer ambtscharisma – maar dit geïnstitutionaliseerd, ‘verzakelijkt’ charisma is toch een afgeleide van het persoonlijk charisma van de stichter(s) en is daardoor vaak ook minder overtuigend. De “domesticatie van het persoonlijk charisma” (p. 80-90) en de uitbouw van ambtscharisma in een complex ambtelijk apparaat ziet Laeyendecker (met Weber) als de rode draad doorheen de geschiedenis van het christendom en, na de Reformatie, de katholieke kerk. De derde vorm van charisma, “het charisma van de rede” – Weber spreekt enkel zijdelings over “die charismatische Verklärung (= idealisering, SH) der ‘Vernunft’” (Weber 1972: 726) – deelt Laeyendecker toe aan de intellectuelen. Zij kunnen immers door hun denken nieuwe religieuze perspectieven openen en daardoor eveneens op gespannen voet met de kerkleiding komen te staan. Als voorbeelden van de ambtelijke beheersing van dit ‘verlichtingscharisma’ verwijst Laeyendecker naar de marginalisering van de vroegchristelijke gnostici en naar de bloei van de middeleeuwse scholastiek. Dankzij dit concept kan hij ook de vernieuwingsbeweging van de jaren 1960 die inderdaad in de eerste plaats gedragen werd door katholieke intellectuelen, voornamelijk theologen, onder wie Laeyendecker zelf, een (ere)plaats geven in de lange geschiedenis van het (katholieke) christendom. Aan de hand van deze drie typen charisma beschrijft Laeyendecker dus hoe naast de “domesticatie van het persoonlijk charisma” ook “het charisma van de rede” (p. 90-102) door de ambtshiërarchie van de kerk in toom werd en wordt gehouden. De zware institutionalisering van het christendom en met name van de katholieke kerk in termen van organisatie, recht en jurisdictie mag echter, zo besluit Laeyendecker, niet gezien worden als de planmatige realisatie van een

vooraf geconcipieerd idee. Het is integendeel het resultaat van een succesrijk afgelegde weg vol toevallige bedreigingen en opportuniteiten. Vooral na de pauselijke revolutie in de 11^{de} en 12^{de} eeuw kreeg het ambtelijk apparaat steeds meer eigen gewicht waardoor eventuele alternatieven minder kansrijk werden (p. 79-80). In het laatste hoofdstuk (p. 103-139) behandelt Laeyendecker dan de erosie van het ambtscharisma in onze tijd. Het verliest in de moderniteit een groot deel van zijn legitimiteit, wat, aldus Laeyendecker, nieuwe mogelijkheden opent voor zowel persoonlijk charisma en virtuozenreligiositeit als het charisma van de rede.

Het tweede boek, *Het laatste monopolie van de R.K. Kerk* (1999), is de *sequel* van het vorige boek over ambt en macht in de katholieke kerk. Waar in het eerste boek de hele geschiedenis van het ambt en diens beheersing van het persoonlijke en het verlichtingscharisma vooropstond, focust het tweede boek op de huidige tijd, met name op de – zoals het in de ondertitel heet – “veranderende verhoudingen tussen priesters en leken”. Het boek is geschreven in het kader van de kerkkritische Acht Mei-beweging (voor een geschiedenis van de AMB, zie Laeyendecker 1995) en benadrukt de tegenstelling tussen de traditionele opvatting van de kerkleiding met “de moderne cultuur” (p. 61 en, algemeen, hoofdstuk 5). De kerkleiding mag dan intern de machtsstrijd hebben gewonnen, “de prijs ervan was vervreemding van de moderne samenleving” (p. 112).

De katholieke kerk staat volgens Laeyendecker voor een fundamentele verandering in de relatie tussen priester en leek. Deze hangt op zijn beurt samen met diepgaande culturele veranderingen sinds de Reformatie. De klassieke godsconceptie die uitging van een dualistisch wereldbeeld die onze, vluchtige immanente wereld tegenover de eigenlijke, transcendente wereld stelde, overtuigt niet meer. Daarbij komen diepgaande machtsverschuivingen die uitmonden in de teloorgang van enkele klassieke kerkelijke monopolies (p. 17-18): op de ware godsdienst, op de ware kennis en op het ambtsmonopolie. Van de eerste twee monopolies werd op het Tweede Vaticaans Concilie afscheid genomen. Maar het derde en laatste monopolie verdedigt de kerkleiding nog steeds met hand en tand. Nochtans wordt de traditionele ambtsopvatting al lange tijd ondermijnd door een aantal processen, zoals de opkomst van de moderne wetenschap, de vervaging van het godsbegrip, het individualiseringsproces en de “bevrijding van het sacrale” uit de greep van instituties en hun leiders. Laeyendecker is niet mals voor de kerkleiding: “Een organisatie die van buitenaf bedreigd wordt, heeft vaak de neiging de interne opbouw des te meer aandacht te geven en met name de bevelsstructuur en de discipline aan te scherpen” (p. 61). Desondanks ziet hij aan de basis al alternatieve

praktijken aan het werk – hij verwijst hier o.a. naar het Pastoraal Concilie in Oostwijkerhout (1966-1970), naar de Studentenecclesia in Amsterdam in die jaren en naar de vele kerkkritische groepen die in Nederland sindsdien zijn ontstaan (hoofdstuk 9, p. 117-135). Echter, bijna al deze groepen zijn ofwel verdwenen of leiden een marginaal bestaan. Niettemin probeert Laeyendecker de moed erin te houden en hij besluit: “Geen enkele groep of organisatie kan op den duur overleven wanneer de leiding zich door repressie in het zadel houdt” (p. 134).

Zoals gezegd ontleent Laeyendecker in deze beide boeken zijn centrale begrippen aan Max Weber. Deze analyseerde al tussen 1900 en 1920 de spanningen tussen ambtscharisma en persoonlijk charisma. Soortgelijke spanningen waren volgens Weber van oudsher in alle grote religies terug te vinden, zo bijvoorbeeld in het oude jodendom tussen (hoge)priesters en profeten. Laeyendecker nu gaat ervan uit dat instituties en kerkelijke ambtenaren in onze tijd niet meer bij machte zijn, tenzij op straf van verval, om deze machtsstrijd te winnen. Om deze stelling aannemelijk te maken plaatst hij de charismaconcepten waarmee Weber de aloude spanningen in religies beschrijft, in een nieuw en sinds de jaren 1950 veel gebruikt theoretisch kader, namelijk de tegenstelling tussen voormoderne en moderne samenleving. Volgens Laeyendecker weigert de katholieke kerk zich aan te passen aan de moderne cultuur. Deze algemene tegenstelling vertaalt hij vervolgens als een tegenstelling tussen de behoudende kerkhiërarchie en de kerkelijke vernieuwingsbewegingen. De kerkelijke conservatieven worden negatief beschreven als in hopeloos verzet tegen de geest van de moderne tijd in een strijd om het behoud van hun macht terwijl de kerkelijke progressieven positief geduid worden als in lijn met de tijd en de moderniteit en als slachtoffers van behoudsgezinde elites. Het analysekader, in het bijzonder de duplicering van de tegenstelling tussen ambtscharisma en andere charisma's met de tegenstelling tussen voormoderne en moderne cultuur, is dus erg normatief gekleurd. Laeyendecker stond hier niet alleen. Het was in de jaren 1950 en 1960 zeer gebruikelijk om moderniteit tegenover traditie af te zetten. Het is in velerlei vormen terug te vinden. Helmut Schelsky vroeg zich al in 1957 af of “die Dauerreflexion” – voortdurende reflectie en kritiek – nog tot sterke instituties kan leiden. De secularisatietheorie uit de jaren 1960 en 1970 verwachtte een quasi-onvermijdelijke terugval van de grote religies als gevolg van de modernisering van de samenleving. De moderniseringstheorie was toen in een of andere vorm de dominante stroming en ook Laeyendecker deelde dit perspectief, in een kritisch-progressieve versie.

Mijns inziens vormt dit (kritische) moderniseringsperspectief het onderliggende en fundamentele interpretatieschema dat in heel het werk van Laeyendecker is terug te vinden (zo ook de bijdrage Mady Thung in dit nummer). Al in zijn dissertatie *Religie en conflict* verwerpt hij het integratiemodel ten gunste van het conflictmodel als het beter verklarende model. In zijn algemeen sociologische werken, in het bijzonder in zijn *Sociale Verandering* uit 1984, doet hij hetzelfde. In de beide boeken over het ambt in de katholieke kerk fungeren orde en verandering, traditie en moderniteit, behoudsgezinde kerkelijke elite en kerkelijke vernieuwing als boven elkaar gestapelde opposities. Het interpretatieschema gaat terug op hoogstpersoonlijke ervaringen van Laeyendeckers eigen leven, de katholieke uit de behoudsgezinde katholieke zuil die in de jaren 1960 hartstochtelijk de vernieuwing omarmt.

Nog meer thema's en enkele opmerkelijke lacunes

Laeyendeckers godsdienstsociologische blik was altijd al breder dan de katholieke kerk. Hij heeft over zeer veel thema's geschreven die in de godsdienstsociologie van zijn tijd aan bod kwamen. Sommige behandelde hij zeer uitgebreid, zoals sekten en de vernieuwing en restauratie van de katholieke kerk. Andere thema's beschreef hij zijdelings en/of summier, zoals secularisatie, "civil religion" (Laeyendecker 1982), nieuwe buitenkerkelijke religie, de relatie tussen sociologie en theologie (Laeyendecker 1974a) en de evolutie van de godsdienstsociologie zelf (Laeyendecker 1967b, 1974b en 1984b).

Merkwaardig genoeg heeft Laeyendecker geen langer werk geschreven over hét grote thema dat de godsdienstsociologen van zijn tijd in de ban hield: secularisatie (zie het uitvoerige overzicht van Karel Dobbelaere 1981). Laeyendecker heeft wel enkele kortere samenvattende stukken over secularisatie geschreven, zoals een bijdrage tot de *Encyclopedia of Christianity Online* en een bijdrage in het tijdschrift *Etnofoor* (Laeyendecker 1996) waarin hij de sociologische secularisatietheorie tegenover enkele critici verdedigt. Een langer artikel van ongeveer 50 pagina's, "Secularisatie: een systematische verkenning" verscheen in het boek *Secularisatie: noodlot of opdracht* (Camps et al. 1989). Deze laatste bijdrage illustreert opnieuw de werkwijze van Laeyendecker. Er wordt een mooi, geleerd en bijzonder systematisch overzicht over het thema gegeven, maar – en dit zijn de beperkingen – het biedt geen nieuwe perspectieven, hij blijft altijd voorzichtig en benadrukt de complexiteit.

Even opvallend is het ontbreken van studies over het thema dat Nederland, en in het bijzonder katholiek Nederland, in die dagen bezig hield: verzuiling. Het komt slechts zijdelings aan bod in zijn ander werk. Misschien voelde Laeyendecker aan dat hij niets had toe te voegen aan de stroom van publica-

ties over verzuiling in Nederland (zie hier in het bijzonder Lijphart 1968 en Thurlings 1978).

Nieuwe religie was nog zo'n thema dat bij godsdienstsociologen in trek was, zeker na de publicatie van het boek *Invisible Religion* van Thomas Luckmann uit 1967. Daarin stelde Luckmann dat na de fase van de (groot)kerkelijke vormgeving van religie nu een nieuwe fase aanbrak, deze van allerlei nieuwe, nauwelijks als religie waargenomen vormen van "invisible religion". In zijn zog togen talrijke onderzoekers aan het werk om deze nieuwe religiositeit in kaart te brengen. Nederland was hierin bijzonder actief – en dat is geen toeval. Door de dominante invloed van religie tot in de jaren 1960 waren er niet alleen vele godsdienstsociologen actief. De plotselinge en immense terugval van de grote kerken en het relatieve succes in Nederland van nieuwe religieuze bewegingen, zoals Hara Krishnah en Baghwan, deden godsdienstsociologen hier ook meer dan elders uitkijken naar nieuwe religie, zowel zichtbare als onzichtbare. Zo verscheen van 1980 tot 1996 onder redactie van Reender Kranenburg het tijdschrift *Religieuze bewegingen in Nederland*. Ondermeer Henry Hilhorst en Ellen Hijmans (Hilhorst en Hijmans 1989; Hijmans 1994) en de bij Laeyendecker gepromoveerde Meerten ter Borg (1991 en 2008) publiceerden in het zog van Luckmann over nieuwe zingeving en religie.

Ook Laeyendecker deed zijn duit in het zakje, zij het vanop de tweede rij. Zijn vrouw Mady Thung redigeerde in 1985 de innovatieve studie *Exploring the new religious consciousness*, op basis van, zoals het in de ondertitel heet, "an investigation of religious change by a Dutch Working Group". Laeyendecker was voorzitter van deze werkgroep. Alhoewel de titel van het boek letterlijk verwijst naar het door Glock en Bellah geredigeerde *The new religious consciousness* uit 1976, komt de inspiratie vooral van Thomas Luckmann (zie p. 11-18: "conceptualizing the new forms of religion"). Het boek van Mady Thung *cum suis* heeft immers een voorgeschiedenis van ongeveer 15 jaar. De eerste onderzoeksvoorstellen werden al begin jaren 1970 gedaan in de – nog steeds bestaande – Werkgroep Godsdienstsociologie en in de schoot van de International Conference of the Society of Religion, waar het werk van Luckmann toen uitvoerig werd bediscussieerd, terwijl de dataverzameling gebeurde in 1974-1975. Het hoofdthema wordt helder aangegeven in de eerste zin: "This study is concerned with religious change" (p. 1) – en sluit dus aan bij Laeyendeckers onderzoek naar sociale verandering op velerlei vlakken. De hoofdvraag luidt hoe de religieuze scene in Nederland er na de terugval van de grote kerken uitziet. Uit de daartoe opgezette *pilot survey* distilleren Thung en de werkgroep acht wereldbeelden: expliciet christelijk, vaag christelijk, agnosticisme, contemplatie, zelfverloochening (de onvermijdelijkheid van lijden en

dood), burgerlijke ethiek, sociaal radicalisme en hedonisme. Dit thema, de veelheid aan wereldbeelden, zou in de jaren nadien verder opgenomen en uitgewerkt worden in de Nijmeegse SOCON-onderzoeken (zie Felling, Peeters en Schreuder 1981 en 1986). Thung en de werkgroep besluiten dat de kerkelijke orthodoxie achteruit gaat en deels in ontbinding is, dat nieuwe waarden en nieuwe vormen van religie en ultieme zingeving opduiken en dat “incoherentie” en “vermenging” van diverse wereldbeelden, zingevingen en religieuze praktijken voortaan de orde van de dag uitmaken.

Uit het overzicht van de godsdienstsociologische publicaties van Laeyendecker blijkt dat hij breed geïnteresseerd was en over vele thema's publiceerde, maar dat zijn hoofdinteresse en speerpunt van publicaties toch gericht was op de wederwaardigheden van de katholieke kerk. Het gaat hem daarbij om grote interpretaties en tendenzen, niet om het presenteren van nieuwe statistieken. Gezien zijn brede belangstelling en kennis is het wel spijtig te noemen dat Laeyendecker niet heeft geprobeerd om de grote ontwikkelingslijnen van al deze religieuze veranderingen in één grote synthese samen te brengen.

Besluit: Laeyendecker en zijn tijd

Ingangs werd gesteld dat Laeyendecker een goede representant is van de theoretische sociologie en de godsdienstsociologie van zijn tijd. Dat bewijzen zijn invulling van de sleutelwoorden van zijn werk: ‘verandering’ en ‘kritiek’.

Uit het werkoverzicht blijkt duidelijk dat de analyse van verandering centraal staat in zijn sociologisch denken. In zijn theoretische sociologie poneert Laeyendecker een dualisme tussen het door hem geprefereerde conflict- en veranderingsmodel en het integratiemodel of ordemodel (zie zijn boeken *Religie en Conflict* 1967a; *Orde, Verandering en Ongelijkheid* 1981; *Sociale Verandering* 1984a). Deze vermeende tegenstelling tussen op verandering dan wel op orde gerichte modellen kwam wel meer voor in die tijd, denk aan de harde en vaak emotionele kritiek op het functionalisme (zo bijvoorbeeld Gouldner 1970 op Parsons), de duiding van de geschiedenis van de sociologie als geprangd tussen orde en verandering, de revival van de kritische theorie en van het marxisme. Laeyendecker zelf leunt in zijn eerste fase sterk aan bij de conflictsociologie van Dahrendorf. Zonder zijn aandacht voor conflicten en verandering op te geven, zal hij dit in zijn later godsdienstsociologisch en essayistisch werk gaan kaderen in een meer algemene kritische theorie van de moderniteit en modernisering. De nadruk op verandering wortelt uitein-

delijk in de tijd van Laeyendecker en van zijn generatie: jeugdijaren in de tijd van de koude oorlog die getekend zijn door restauratie en door consensusgerichtheid versus grote welvaartsstijging, omwentelingen op velerlei vlak en vernieuwingsdrang vanaf de jaren 1960.

Kritiek is het tweede sleutelwoord dat we duidelijk terugvinden in het werk van Laeyendecker en in dat van zijn tijdgenoten. Zowel zijn essayistische analyses van de duistere kanten van de moderniteit (“het WTE-complex”), zijn felle kritiek – omdat hij zo persoonlijk geraakt is – op de restauratie van de katholieke kerk sinds 1970 en zijn aandacht voor allerlei soorten van utopieën en maatschappijkritiek getuigen van zijn kritische ingesteldheid. Opnieuw, intellectuele kritiek op macht en hiërarchieën waren schering en inslag in die jaren, niet in het minst in theologische en katholiek-intellectuele kringen.

De tijd staat echter niet stil. Zowel de theoretische sociologie als de godsdienstsociologie zijn danig veranderd en zijn nu, naar het zich laat aanzien, in een ander stadium beland. In de theoretische sociologie zijn de strijdpunten van Laeyendecker geen issue meer en is de discussie daaromtrent grotendeels gestopt. Verandering is een vanzelfsprekendheid geworden en leidt niet meer tot een vraag om een aparte theorie van verandering. Een kritische ingesteldheid ten aanzien van maatschappelijke ontwikkelingen is zeker nog gevraagd, maar niet meer een hoofdbekommernis. Het multiparadigmatische karakter van de sociologie wordt nu algemeen aanvaard en wordt op zichzelf niet meer als een probleem of als een te bepleiten zaak gezien. Het aanbod aan theorieën en concepten neemt trouwens nog steeds toe. Laeyendecker heeft deze evolutie in een vroeg stadium juist ingeschat!

In de godsdienstsociologie gaat de evolutie in de laatste decennia nog veel harder en snijdt ze veel dieper, in die mate dat zelfs de toekomst van deze subdiscipline ondertussen onzeker is geworden. Als gevolg van evoluties op het religieuze terrein, met name de terugval van de grote kerken en de partiële ontbinding van het religieuze veld (Hellemans 2019), is onduidelijk geworden wat in onze tijd nog onder ‘religie’ kan worden verstaan en zijn er in het Westen – dat moeten we er wel aan toevoegen – veel minder godsdienstsociologen actief die nog ingebed zijn in een welbepaalde grote religieuze traditie (zoals het christendom) en die van daaruit, zoals Laeyendecker, hun sociologisch onderzoek beoefenen. Veel (godsdienst?)sociologisch onderzoek richt zich nu op zingeving in het algemeen, op quasi-religie (festivals, sciencefiction, mindfulness, well-being, enz.) of op conflicten in het zog van de grote religies (zoals het meeste islamonderzoek dat weinig op diens religieuze dimensie gericht is). Een kerkkritische beoefening van een sociologie van het

katholicisme, protestantisme enz., met daarachter de hoop het kerkbeleid te beïnvloeden, is al helemaal van het toneel verdwenen.

Laeyendecker vertegenwoordigt dus, mijns inziens, een fase in de geschiedenis van de sociologie en de godsdienstsociologie. Het is een optimistische fase van opbloei van de sociologie in de jaren 1960 en 1970, met zijn hoge verwachtingen, zijn snelle proliferatie aan concepten, theorieën en paradigma's, zijn *drive* om de snelle veranderingen van de jaren 1960 en volgende te begrijpen – en mee richting te geven – en zijn inschakeling van de zogenaamde klassiekers in dat project (in het geval van Laeyendecker vooral Weber). Die jaren vormen tevens een hoogtepunt in de godsdienstsociologie. In het bijzonder markeren Laeyendecker en zijn generatie hier de overgang van een religieuze sociologie in dienst van de kerk naar een kerkkritische, maar nog steeds in het christendom gewortelde godsdienstsociologie (zie ook Gerard Dekker en Osmund Schreuder in Nederland en Karel Dobbelaere in België). Leo Laeyendecker heeft deze fase van opbloei zowel in zijn theoretische sociologie als in zijn godsdienstsociologie mede gestalte gegeven.

Literatuur

- Borg, Meerten ter. 1991. *Een uitgewaaierde eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur*. Baarn: Ten Have.
- Borg, Meerten ter. 2008. "Non-institutional Religion in Modern Society." *Implicit Religion*, 11, no. 2: 127-141.
- Coleman, John A. 1978. *The Evolution of Dutch Catholicism, 1958-1974*. Berkeley: University of California Press.
- Dahrendorf, Ralf. 1961. *Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*. München: R. Piper & Co Verlag.
- Dobbelaere, Karel. 1981. "Trend Report: Secularization: A multi-dimensional concept." *Current Sociology*, 29, no. 2: 3-153.
- Felling, Albert, Jan Peters en Osmund Schreuder. 1981. "Gebroken identiteit; een studie over christelijk en onchristelijk Nederland." *Jaarboek Katholiek DocumentatieCentrum*, 11: 25-81.
- Felling, Albert, Jan Peters en Osmund Schreuder. 1986. *Geloven en leven. Een nationaal onderzoek naar invloed van religieuze overtuigingen*. Zeist: Kerckebosch.
- Goddijn, Walter, Jan Jacobs en Gerard van Tillo (red.). 1999. *Tot vrijheid geroepen. Katholieken in Nederland 1945-2000*. Baarn: Ten Have.
- Gouldner, Alvin. 1970. *The coming crisis of Western sociology*. Londen: Heinemann.

- Hellemans, Staf. 2019. *De grote transformatie van religie en van de katholieke kerk*. Tilburg: Prisma Print.
- Hilhorst, Henry en Ellen Hijmans. 1989. "Godsdienstsociologie en zingeving: empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen." *Mens en Maatschappij*, 64, no. 2: 178-197.
- Hijmans, Ellen. 1994. *Je moet er het beste van maken. Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen*. Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Wetenschappen.
- Laeyendecker, Leo. 1967a. *Religie en conflict. De zogenaamde sekten in sociologisch perspectief*. Meppel: Boom.
- Laeyendecker, Leo. 1967b. "The Development of Sociology of Religion in the Netherlands Since 1960." *Social Compass*, 14, no. 1: 58-66.
- Laeyendecker, Leo. 1974a. "Sociologie en theologie." In *Godsdienst, kerk en samenleving. Godsdienstsociologische opstellen*, geredigeerd door Karel Dobbelaire en Leo Laeyendecker, 341-361. Rotterdam-Antwerpen: Universitaire Pers-Standaard Wetenschappelijke Uitgeverij.
- Laeyendecker, Leo. 1974b. "Godsdienstsociologie en sociologische theorie." In *Godsdienst, kerk en samenleving. Godsdienstsociologische opstellen*, geredigeerd door Karel Dobbelaire en Leo Laeyendecker, 362-394. Rotterdam-Antwerpen: Universitaire Pers-Standaard Wetenschappelijke Uitgeverij.
- Laeyendecker, Leo. 1974c. "Problemen betreffende hedendaagse pluriformiteit in de sociologie." In *Hoofdfiguren uit de sociologie. Deel 2: Modernen*, geredigeerd door L. Rademaker en E. Petersma, 238-268. Utrecht: Het Spectrum (Aula 528).
- Laeyendecker, Leo. 1977. "Conflictociologie." In *Sociologische stromingen*, geredigeerd door L. Rademaker en H. Bergman, 55-87. Utrecht: Het Spectrum (Aula 588).
- Laeyendecker, Leo. 1981. *Orde, verandering, ongelijkheid. Een inleiding tot de geschiedenis van de sociologie*. Meppel: Boom.
- Laeyendecker, Leo. 1982. "Publieke godsdienst in Nederland." *Sociologische Gids*, 29, no. 5: 346-365.
- Laeyendecker, Leo. 1984a. *Sociale verandering. Problemen en theorieën*. Meppel: Boom.
- Laeyendecker, Leo. 1984b. "The Sociology of the Sociology of Religion: Deficiencies and Opportunities." *Social Compass*, 31, no. 2-3: 157-168.
- Laeyendecker, Leo. 1989. "Secularisatie: een systematische verkenning." In *Secularisatie: noodlot of opdracht*, geredigeerd door A. Camps, A. Houtepen, H. de Knijff en L. Laeyendecker, 5-54. Leiden-Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica.
- Laeyendecker, Leo. 1993. *Om de beheersing van het charisma. Heil en macht in de R.K. Kerk* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Academie voor Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 157). Amsterdam: North Holland.

- Laeyendecker, Leo. 1995. "De Acht Mei Beweging: Postmoderne uitdaging aan de Kerk." *Religieuze Bewegingen in Nederland*, no. 30: 1-41.
- Laeyendecker, Leo. 1996. "Kanttekeningen bij een uitdagende stelling." *Etnofoor*, 9, no. 1: 87-92.
- Laeyendecker, Leo. 1999. *Het laatste monopolie van de R.K. Kerk. Veranderende verhoudingen tussen priesters en leken*. Gorinchem: Narratio.
- Laeyendecker, Leo. 2013. *Kritische Stemmen. Maatschappijkritiek van Oudheid tot heden*. Budel: Damon.
- Laeyendecker, Bert. 2016. "Conflicten in het Vaticaan." *Civis Mundi*, no. 41, zie <https://www.civismundi.nl/?p=artikel&aid=3161>, geraadpleegd op 27 april 2022.
- Laeyendecker, Bert. 2019. "De r.k. kerk opnieuw in zwaar weer geraakt. Is zij vergelijkbaar met de situatie in de 16e eeuw, die uitliep op de reformatie?" *Civis Mundi*, no. 86, zie <https://www.civismundi.nl/?p=artikel&aid=5256>, geraadpleegd op 27 april 2022.
- Lijphart, Arend. 1968. *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*. Amsterdam: De Bussy.
- Noordegraaf, Herman en Kees de Groot. 2021. "Socioloog en kritisch katholiek. In memoriam Bert Laeyendecker." *Religie & Samenleving*, 16, no. 1: 54-65.
- Ransijn, Piet. 2015. "Het WTE-complex en de nieuwe spiritualiteit." *Civis Mundi*, no. 31, zie <https://www.civismundi.nl/index.php?p=artikel&aid=2596>, geraadpleegd op 6 april 2022.
- Schelsky, Helmut. 1957. "Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie." *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1:153-174.
- Thung, Mady A. 1985. *Exploring the new religious consciousness: An investigation of religious change by a Dutch working group*. Amsterdam: The Free University Press.
- Thung, Mady A. 2000. "Met hart en ziel. Socioloog en katholiek." In *Homo prudens. Religie, cultuur en wetenschap in de moderne samenleving*, geredigeerd door André Köbben et.al., 210-225. Leende: Damon (ook opgenomen in dit nummer, pag. 66-86).
- Thurlings, Johannes. 1978. *De wankel zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme*. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Ultee, Wout, Wil Arts en Henk Flap. 1992. *Sociologie: vragen, uitspraken, bevindingen*. Groningen: Wolters-Noordhof.
- Weber, Max. 1972 (oorspr. 1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wilderdink, Nico en Bart van Heerikhuizen (red.). 1985. *Samenlevingen. Een verkenning van het terrein van de sociologie*. Groningen: Wolters-Noordhoff.

De kerkelijke Laeyendecker

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

Brian Heffernan^{*1}

Summary

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

Inleiding

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

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

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

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

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

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

Laeyendecker als augustijn

De Nederlandse augustijnenprovincie in 1950

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

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

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

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

Frater Bertrandus

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

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

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

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

Pater-deskundige

‘Je zult natuurlijk wel benieuwd zijn naar de bestemming, die het Definitorium³ je heeft toegedacht’, schreef de provinciesecretaris op 4 september 1957 aan ‘Rev. Pater B. Laeyendecker OESA’ (Secretaris aan Laeyendecker, 4 september 1957, PA 408). Hij had zelf eerder al een voorkeur voor sociologie laten blijken (Laeyendecker 2015a, 252) en nu had het provinciebestuur besloten dat een pater zou moeten worden aangewezen voor studie op ‘ethnologisch of socio-graphisch gebied om als deskundige in Nieuw-Guinea te kunnen meespreken’. Op 30 augustus 1957 werd Laeyendecker hiervoor uitgekozen (Notulen definitorium, 26 en 30 augustus 1957, Archief Nederlandse Augustijnen, Het Utrechts Archief [ANA], 1392-1, 64). Hij moest zich middels een academische studie bekwamen in de sociale geografie (Secretaris aan Laeyendecker, 4 september 1957, PA 408). Of hij zelf ooit van de missionaire achtergrond van deze beslissing heeft geweten is (mij) niet duidelijk. In elk geval lijkt de bestemming al snel te zijn gewijzigd: ‘Het was de bedoeling dat hij daarna leraar aardrijkskunde zou worden aan een van de Augustijnse scholen’ (Thung 2000, 212).

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

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

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

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

Het rapport-Laeyendecker

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

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

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

Uittreden en de Nota '70

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

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

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

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

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

Laeyendecker als progressief kerkelijk opiniemaker

Polemos panton pater: *proefschrift en Pastoraal Concilie*

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

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

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

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

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

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

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

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

Een helder progressief verhaal

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

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

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

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

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

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

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

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

Duidelijkheid is beter dan tact

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

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

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

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

Sjorren aan het laatste monopolie van de kerk

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

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

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

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

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

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

Conclusie

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

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

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

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

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

Noten

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

Literatuur

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

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

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

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

Bert Laeyendecker als maatschappijcriticus

Herman Noordegraaf*

“Alleen het grote verhaal van de instrumentele rationaliteit is in alle maatschappelijke sectoren doorgedrongen.” (Laeyendecker 2013, 761)

Summary

In the first stage of his scholarly career Bert Laeyendecker was involved in sociology of religion and church. However from the seventies he also directed himself towards a critical study of society. In this article his main writings in this field are described and analysed. In these writings he focused himself on a macro-sociological analysis of modernisation and modernity. He used two methodological approaches, a historical sociological approach that was strongly influenced by Max Weber and an analysis that was rooted in the social system approach of Niklas Luhmann. According to Luhmann modernisation and modernity are characterized by differentiation of segments of society such as science, economy and technology. These subsystems got a dynamic with their own orientation and goals. This complex of differentiated subsystems has made an improvement of life in Western society possible, but has a one-sidedness that causes problems like destruction of environment and social inequality. For that reason a fundamental adjustment is necessary. However, that dynamic can hardly be influenced because systems for a great part have a life of their own. Laeyendecker was pessimistic about the possibilities of fundamental changes, but because of the calling for human responsibility humanity has a task to try to accomplish as much as possible. In the course of the article Laeyendeckers view on the sense of utopian thinking, on postmodernity and on the position of university and churches are dealt with.

Waarom sociologie bedrijven?

Op 2 november 2013 vond de presentatie plaats van Laeyendeckers *Kritische stemmen. Maatschappijkritiek van oudheid tot heden*. Was het boek *Sociale verandering* zijn standaardwerk op het gebied van de sociologische theorie, zo was *Kritische stemmen* dat wat betreft zijn maatschappijkritisch werk; een boek dat alleen al in de titel getuigde van een grootse onderneming, waaraan

* Herman Noordegraaf is emeritus hoogleraar voor diaconaat aan de Protestantse Theologische Universiteit.

hij op gevorderde leeftijd, in 2006, nog begon. Bij de presentatie lichtte hij de reden toe. Een banale reden was dat hij, verhuisd naar een serviceflat, aan iets langdurigs wilde werken om een bezigheidsprobleem te voorkomen. Dan is het het gemakkelijkst om activiteiten die men niet alleen gewoon is maar ook graag doet, door te zetten:

“Dat is sociologie bedrijven, in de overtuiging dat de functie van een maatschappijwetenschap die zich als kritisch wil verstaan is, licht te werpen op de aard van de samenleving, ontwikkelingen en verbanden te laten zien, zo goed mogelijk op te helderen dat het zo geworden is. Ik meen oprecht dat daaraan grote behoefte bestaat.” (Laeyendecker 2013b)

Na zo in een notedop aangegeven te hebben wat hij zag als taak van een sociologie die kritisch is, ging Laeyendecker nader in op de reden voor de keuze voor dit onderwerp. Hij was daar al voor zijn emeritaat mee bezig, gezien zijn betrokkenheid bij het project *Reflecties op de toekomst*. Eigenlijk was hij sindsdien nergens anders mee bezig geweest.

Reflecties op de toekomst was, zo voeg ik er ter verduidelijking aan toe, in 1973 ontstaan als een gezamenlijk project van de Sectie Sociale Vragen van de Raad van Kerken en het (hervormde) instituut voor vorming en beraad Kerk en Wereld in Driebergen (Witte-Rang 2008, 228-230; Noordegraaf/Witte-Rang 2011, 24-29). Het project sloot aan bij activiteiten en studies van de Wereldraad van Kerken op het terrein van onder meer milieu, genetica, bevolkingsgroei, levensstijl, grondstoffen. Het ging om de fundamentele vragen van de toekomst van de mensheid. Wetenschappers vanuit verschillende disciplines (economen, sociale wetenschappers, natuurwetenschappers, theologen en ethici) kwamen in het kader van het project bijeen, voor een deel in werkgroepen, om deze vraagstukken te bespreken en legden hun inzichten en bevindingen in documenten vast. Mady Thung was lopende de rit studie-secretaris geworden. Zij bewerkte en bundelde het materiaal in het boek *Naar de toekomst leven*. In de deelnemerslijst, die ruim vijftig personen omvat, vinden we ook de naam van Laeyendecker (Thung 1977, 147).

Na de beëindiging van het project werd gewerkt aan een meer geïnstitutionaliseerd studiecentrum. Dat werd het Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving, dat als zodanig van 1981 tot 1998 heeft bestaan en waarvan Laeyendecker na zijn emeritaat van 1989 tot 1991 directeur was. In het kader van het MCKS, waaraan hij ook voor en na zijn directeurschap als vrijwilliger meewerkte, heeft Laeyendecker verschillende maatschappijkritische studies gepubliceerd.

Zijn deelname aan kringen van oecumenisch en maatschappelijk betrokken wetenschappers zette hem aan om zijn wetenschappelijke expertise nu ook in te zetten voor een kritische analyse van de samenleving, in het bijzonder van de moderniteit. Natuurlijk was hij voor die tijd ook als mens en gelovige maatschappelijk en politiek betrokken, maar toen richtte hij zijn wetenschappelijk onderzoek vooral op godsdienst en kerk en later ook op sociologische theorieën, nu echter kreeg zijn werk er nadrukkelijk een dimensie bij. In dit artikel wordt geprobeerd om aan de hand van een zorgvuldige lezing van Laeyendeckers publicaties zijn voornaamste inzichten in deze in beeld te brengen.

Strategieën van sociale verandering

Laeyendecker maakte deel uit van een van de werkgroepen van Reflecties op de toekomst, te weten de werkgroep Strategie. Deze behandelde, zoals de naam aangeeft, de vraag hoe veranderingen gerealiseerd kunnen worden. Het lag voor de hand om daar aandacht aan te geven omdat het nadenken over fundamentele vraagstukken naast inhoudelijke vragen ook de vraag opriep op welke wijze de gewenste veranderingen dan tot stand zouden kunnen komen. Bovendien wilde Reflecties op de toekomst ook dienstbaar zijn aan de actie Nieuwe levensstijl van de Raad van Kerken (1975-1981), die in haar hoogtijdagen meer dan 700 lokale kerkelijke groepen kende. In die groepen kwamen vragen op over de strategie: is het verbeter de wereld begin bij jezelf of is dat slechts rommelen in de marge en gaat het om structurele veranderingen? Hoe is er om te gaan met gevoelens van machteloosheid die onvermijdelijk optreden omdat de te bewerkstelligen veranderingen een zaak van lange adem zijn (Witte-Rang 2008, 230-236). De werkgroep Strategie zette haar werkzaamheden voort ook nadat het project Reflecties op de toekomst beëindigd was en besloot tot een publicatie voor een breder publiek. Dit verscheen in 1978 onder de titel *Strategieën van sociale verandering*.

Het thema sociale verandering hield Laeyendecker al een tijd bezig. In 1973 was hij aan een boek daarover begonnen. Dat zou pas in 1984 gepubliceerd worden, omdat het werken daaraan herhaaldelijk onderbroken moest worden vanwege andere zaken die de aandacht vroegen (Laeyendecker 1984, 9). Hij had zich dus wel verdiept in het thema en deelname aan de genoemde werkgroep lag dan ook voor de hand. Ging het in die studie om de behandeling en analyse van sociologische theorieën en wilde zij als zodanig bijdragen aan de verdere ontwikkeling van de sociologie, *Strategieën van sociale verandering*

had dus nadrukkelijk de ondersteuning van kerkelijke en andere groepen, die werkten aan maatschappelijke verandering, tot doel. Het boek is geschreven samen met W.F. van Stegeren, hoogleraar in de sociale pedagogiek en de andragologie aan de Vrije Universiteit. Laeyendecker schreef echter het grootste deel van het boek, zo'n 170 van de 220 pagina's van de hoofdttekst. Hij analyseerde de veranderingsstrategieën vooral vanuit sociologisch oogpunt, terwijl Van Stegeren de praktische toepassing behandelde.

Laeyendecker neemt in zijn bijdrage afstand van een of-of benadering waarbij vanuit een specifieke maatschappijbeschouwing wordt geredeneerd met uitsluiting van andere visies op de samenleving. De maatschappijbeschouwing is namelijk van invloed op de voorgestane veranderingsstrategie. Hij doet een poging om de eenzijdigheid van alle maatschappijbeschouwingen te laten zien en afstand te nemen van rigide uitgangspunten. Een vermeende tegenstelling is die tussen individuele autonomie en maatschappelijke dwang. Zo wordt in het mechanisch model uitgegaan van de samenstellende delen als zelfstandige onderdelen, in het organisch model bestaan onderdelen louter als deel van het organisme. Het geheel is daarbij meer dan de som van de delen (men spreekt ook wel van atomisme en holisme). De eerste vindt men bijvoorbeeld terug in de behavioristische sociologie, de tweede in het marxisme en in systeemtheorieën. De samenleving kan begrepen worden vanuit het individuele handelen en omgekeerd. Een derde mogelijkheid, waar Laeyendecker voor opteert, is dat individu en samenleving elkaar wederzijds impliceren en dat de tegenstelling dus vals is. Verklaringswijzen die uitgaan van het overkoepelend geheel of van de elementen hebben slechts oog voor één kant van de sociale medaille. In het denken over veranderingsstrategieën vindt men de verschillende benaderingen terug in de discussie over micro- en macrostrategieën. Bij de eerste legt men de nadruk op beïnvloeding van het gedrag en de houding van het individu bijvoorbeeld door informatieverstrekking, leerprocessen en groepswork. Bij de tweede gaat het om de verandering van structuur en cultuur bijvoorbeeld door wetgeving en/of machtsstrategieën. Laeyendecker laat zien dat zowel micro- als macrostrategieën ieder op zich ontoereikend zijn en elkaar nodig hebben. Hoe en in welke verhouding hangt af van de concrete situatie. Daarom is analyse van de situatie nodig alsook het benutten van kennis die opgedaan is bij de beoefening van de sociale wetenschappen en een zo zorgvuldig mogelijke afweging van de waarschijnlijke voor- en nadelen van bepaalde veranderingsstrategieën. Min of meer terloops doet hij de interessante observatie dat het probleem van de spanningsverhouding tussen institutionele dwang en persoonlijke autonomie in de geschiedenis steeds anders ervaren wordt. Zo is het in de moderne samenleving door de sterke

interdependentie, de ver doorgevoerde organisatie en de onoverzichtelijkheid daarvan vrijwel uitgesloten ten aanzien van de samenleving als geheel van de prioriteit van het individu te spreken, al blijft de ervaring van individuele autonomie, hoe bescheiden ook, zich opdringen (Laeyendecker/Van Stegeren 1978, 27). We komen daar nog op terug.

De moderniteit

Brengt de vooruitgang ons verder?

Strategieën van sociale verandering was een doordenking van strategieën en als zodanig niet gericht op de analyse van maatschappelijke vraagstukken in hun context. De eerste grotere publicatie die Laeyendecker daaraan wijdde, was zijn studie naar het vooruitgangsbegrip in *Brengt de vooruitgang ons verder?* (1986; zie voor een kort overzicht Laeyendecker 1994a, 50-64). Hij gaf daarin een overzicht van de ontwikkeling van dit begrip in een chronologisch schema dat hij ook zou hanteren in andere studies (Laeyendecker/Veerman 2003; Laeyendecker 2013a): klassieke oudheid en Middeleeuwen en dan de moderne tijd, weer onderverdeeld naar de eeuwen vanaf de Renaissance. Hij liet zien dat het denken in termen van vooruitgang een modern verschijnsel is, dat het doorbreken van een cyclisch tijdsbesef (na kortere of langere tijd komt men bij het vertrekpunt terug) en de opkomst van een lineair tijdsbesef als voorwaarde heeft. Bij dat laatste speelde het christendom met zijn opvatting van de heilsgeschiedenis en eschatologische gerichtheid een grote rol. In de moderne tijd wordt het begrip steeds meer verbonden met de rede en de vervolmaking van de menselijke vermogens. Vanaf de negentiende eeuw is er een sterke verbinding met techniek, wetenschap en economie. Het vooruitgangdenken vormde een stimulerend idee tot steeds verdere ontwikkeling op deze terreinen. Daarmee is het vooruitgangsbegrip versmald en worden de schaduwzijden van de ontwikkeling, zoals de aantasting van het milieu en de sociaal-economische ongelijkheid, te weinig onderkend.

Brengt de vooruitgang ons verder? zou later een deelstudie blijken te zijn in een veel breder program: de analyse van de moderne samenleving en verheldering van verbanden en samenhangen, zoals door Laeyendecker aangegeven in het citaat uit het begin van dit artikel. Concreet betekende dat een macrosociologische analyse van de moderne samenleving en het proces van modernisering, waarvan het raamwerk meer of minder uitgebreid terugkomt in artikelen en boeken en het meest uitvoerig in zijn laatste boek *Kritische stemmen* en wel in het derde deel waarin hij de wetenschappelijke

maatschappijkritiek behandelt. Het is echter ook uitgewerkt naar verschillende aspecten in zijn *Bedreigde cultuur* (1994a) en in *In de houdgreep van de tijd* (Laeyendecker/Veerman 2003). We geven nu allereerst in kort bestek zijn typering van de modernisering en de moderne tijd weer om vervolgens zijn sociologische methode te behandelen.

Analyse van moderniteit en modernisering

Laeyendecker betreft zijn analyse volgens gebruikelijk sociologisch patroon op structuur, cultuur en individu (Laeyendecker 2013a, 478-481; zie ook Laeyendecker 1994a, 22-34.). Het meest fundamentele proces is dat van de differentiëring. Op structureel niveau uit zich dat in de maatschappelijke arbeidsverdeling. Activiteiten die vroeger binnen hetzelfde verband werden verricht, gaan plaatsvinden in sectoren binnen de samenleving als geheel. Zo vond tot ongeveer het einde van de Middeleeuwen de economische productie in familieverband plaats, maar daarna werden familielevens en productie steeds meer gescheiden en zo ontstond er een economisch subsysteem binnen het systeem van de samenleving. Er ontstaat ook een onderscheid tussen privé-sfeer (gezin, vriendenkringen, buurt) en het publieke domein. In het publieke domein zijn de subsystemen van economie, wetenschap, techniek en politiek de invloedrijkste. In die subsystemen gaat het vooral om functionele relaties ter vervulling van specifieke taken. Ook de religie is een specifiek subsysteem geworden waardoor haar maatschappelijke reikwijdte werd ingeperkt.

De culturele pluralisering hangt samen met de functionele differentiëring. In de premoderne tijd bestond er een alles overkoepelende cultuur met een christelijk-religieus karakter, het ‘hemels baldakijn’ (een term die Laeyendecker ontleent aan Peter Berger). De functionele differentiëring brak die eenheid open en in de publieke sectoren van economie, politiek, wetenschap en religie ontstonden normen- en waardencomplexen die in principe voor het desbetreffende subsysteem golden. De toenemende arbeidsverdeling en culturele pluralisering stimuleerden de individualisering waarbij mensen hun waarde en identiteit niet ontlenden aan de collectiviteiten waarvan ze deel uitmaken, maar waar waardigheid van de individuele mens en het streven naar zelfontplooiing, autonomie en het recht op privacy centraal staan. Het gaat bij dit alles om processen van eeuwen.

Substantiële en functionele rationaliteit

De aangeduide ontwikkelingen werden tot op zekere hoogte aangedreven door het proces van rationalisering, dat Weber als uniek karakteristiek van de westerse samenleving zag. Dat heeft verschillende dimensies, maar Laeyendecker

plaatst in zijn analyse van de moderniteit het onderscheid tussen functionele en substantiële rationaliteit op de voorgrond. Hij ontleent deze termen aan Mannheim. Een soortgelijk onderscheid met iets andere accenten vinden we bij Weber als hij spreekt over Zweck- en Wertrationalität, terwijl de functionele rationaliteit bijvoorbeeld in de Frankfurter Schule ook wel instrumentele rationaliteit werd genoemd. Bij de functionele rationaliteit worden de middelen zo effectief en efficiënt mogelijk op gegeven doeleinden afgestemd. In de economie zien we dat in het winststreven, in de wetenschap in de ontwikkeling van methodieken van onderzoek die steeds weer nieuwe kennis moeten opleveren, terwijl in de techniek effectiviteit en efficiëntie doel in zichzelf zijn geworden. Bij de substantiële rationaliteit gaat het om de plaatsing van die doelen in een samenhang van zin en betekenis, het waarom en waartoe. Door de differentiëring en pluralisering kreeg elk domein zijn eigen normering. De functionele rationaliteit is daarmee dominant geworden en de betekenis van de substantiële rationaliteit afgenomen.

Het WTE-complex

Wat betreft de twintigste eeuw zijn wetenschap, techniek en economie steeds meer met elkaar verbonden geraakt en vormen zij een complex – door Laeyendecker kortweg WTE-complex genoemd – dat de belangrijkste drijfkracht is van de maatschappelijke ontwikkelingen. Zij hebben hun invloed uitgebreid tot ver buiten hun eigen werkterrein. Deze ontwikkeling heeft veel positiefs opgeleverd (vergroting van welvaart, de arbeid werd minder moeizaam, meer ontplooiingsmogelijkheden, gezondheidswinst enzovoort). Het probleem is echter dat deze ‘vooruitgang’, bewerkstelligd door de dynamiek van het WTE-complex met zijn nadruk op groei, efficiëntie, innovatie, ook fundamentele problemen veroorzaakt wat betreft milieu, sociaal-economische ongelijkheid en armoede, in- en uitsluiting en een onbeheersbare complexiteit (Laeyendecker 2013a, 481 e.v.; 545 e.v.).

Methode van analyse

Een veelvoud van factoren

In zijn analyse van het moderniseringsproces gaat Laeyendecker vooral historisch-sociologisch te werk, waarbij hij sterk beïnvloed is door Weber. In het aloude debat in de maatschappijwetenschappen over idealisme en materialisme kiest Laeyendecker voor de optie van Weber: beide spelen een rol en het is een kwestie van onderzoek hoe de verhouding tussen ideeën en materiële

factoren in concrete situaties is (Laeyendecker 2013a, 483a; vgl. Laeyendecker 1994a, 10). Zijn analyses van de modernisering zijn historisch-sociologisch van aard en daarmee dan ook meer dan ideeëngeschiedenis, want zij bevatten aandacht voor andere factoren, zoals economische, demografische en technologische. In zijn boek over de tijd gaat Laeyendecker bijvoorbeeld uitgebreid in op de ontwikkeling van het mechanisch uurwerk, dat steeds nauwkeuriger meting van de tijd mogelijk maakte en zo ook een andere tijdsbeleving en de disciplinerende in het arbeidsproces met zich bracht. Het loste voor een deel de natuurlijke tijd (licht/donker, seizoenen) af met de invoering van een ander ritme en daarmee ook van een andere tijdsbesteding. Dat sloot aan bij de behoeften van de opkomende burgerij, de ontwikkeling van het handelskapitalisme en later de industriële samenleving. Ook religieuze factoren droegen bij, zoals het christendom met zijn lineaire in plaats van cyclische geschiedopvatting alsook de monniken die in hun kloosters tot een strikte tijdsindeling kwamen wat betreft activiteiten en rituelen. Het gebruik van de tijd in de kloosters, maar later ook daarbuiten, om op vaste tijden te bidden, stond in dienst van het bereiken van de eeuwige zaligheid, in latere eeuwen werd de tijd geïnstrumentaliseerd met het oog op het bereiken van een efficiënte en een zo hoog mogelijke productie. Vanaf de jaren vijftig in de vorige eeuw, in de consumptiemaatschappij, nam de relatie tussen consumptie en het gebruik van tijd toe, doordat mensen steeds meer goederen ter beschikking hebben gekregen waarvan het gebruik tijd kost. Dat geldt ook voor de toename van de mogelijkheden van vrijetijdsactiviteiten, zoals reizen, sport, cultuur en amusement (Laeyendecker/Veerman 2003).

Wereldbeelden

In navolging van Weber besteedt Laeyendecker veel aandacht aan zogeheten wereldbeelden. Weber betoogde dat de mens allerlei belangen had, materiële maar ook ideële, dat wil zeggen een zinvolle rechtvaardiging van hun gehele levenssituatie. In dat verband vinden we één van de meest door Laeyendecker geciteerde zinnen van Weber:

“Interessen (materielle und ideelle), nicht Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln des Menschen. Aber: die “Weltbilder”, welche durch Ideen geschaffen werden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.” (Weber, 1963, 252; zie Laeyendecker 1981, 314; idem 1984, 321; idem 1994a, 35; idem 1994c, 131; idem 2013a, 38, 186, 483)

Het was voor Laeyendecker een cruciaal inzicht.

Wereldbeelden bevatten fundamentele interpretaties van de werkelijkheid aangaande de zin van het bestaan en het lijden, de relatie tussen mensen en de hun omringende wereld (bijvoorbeeld of de wereld aanvaard of verworpen wordt of de bestaande verhoudingen tussen rijk en arm als legitiem worden gezien), wat de bestemming van de mens is (een hiernamaals of een toekomstig rijk?) en hoe de mens verlost kan worden. Deze fundamentele visies slaan ook neer in de levenswijze (Laeyendecker 2013a, 37-40). Oorspronkelijk hadden de wereldbeelden een religieus karakter, maar sinds enkele eeuwen zijn er ook met een binnenwerelds, seculier karakter. De wereldbeelden hebben een rol gespeeld bij het ontstaan van de moderniteit en het WTE-complex. We geven een uitvoerig citaat:

“Het moderne wereldbeeld heeft de baan bepaald waarbinnen de zich ontvouwende dynamiek van economie, wetenschap en techniek zich hebben bewogen. Eenmaal op deze baan aangeland hebben zij dat wereldbeeld versterkt en geleidelijk aan andersoortige wereldbeelden, andersoortige ideeën over de inrichting van de samenleving weggedrukt. Dominante cultuur en de dynamiek van het WTE-complex sluiten op elkaar aan. Dat betekent niet alleen dat die dynamiek wordt gelegitimeerd en aangejaagd door de dominante cultuur, maar ook dat er bij haperingen in die dynamiek op die dominante cultuur wordt teruggegrepen. Oplossingen worden gezocht in de oude recepten van groei, innovatie, grensverlegging, verhoogde inspanningen en ruim baan voor het vrije spel van de vrije krachten.” (Laeyendecker 1994c, 131/132)

Wat betreft dat moderne wereldbeeld onderscheidt Laeyendecker de volgende antwoorden in de moderne cultuur op de fundamentele vragen hoe mensen zich verhouden tot de ruimte, de tijd, de materie, de natuur, zichzelf, de medemens en de kosmos (Laeyendecker 1994 a, 14-17; idem 1994b, 60/61; idem 1994c. 104). Bij de ruimte is het steekwoord ‘expansie’ (nieuwe gebieden, de ruimte), bij de tijd de idee van de ‘voortgang’, bij materie ‘hebben’ (de begeerte naar geld en goederen, naar zekerheid, consumeren), bij de natuur ‘exploitatie’, tot zichzelf ‘autonomie’ en ‘zelfontplooiing’, tot anderen ‘concurrentie’ en ‘conflict’, bij de kosmos ‘onttovering’ (heeft geen ontoegankelijke dimensie meer). De houding ten opzichte van ruimte, tijd, materie en natuur heeft de Amerikaanse socioloog Talcott Parsons aangeduid als ‘instrumenteel activisme’: het voortdurend gericht zijn op verwerving, verbetering en het verleggen van grenzen (Laeyendecker 1994a, 16; idem b, 60, 104). Bij dit alles gaat het om de dominante trekken van de moderne cultuur. Er zijn ook andere grondtrekken aanwezig afkomstig uit de ‘voormoderne’ cultuur of uit een

tegencultuur. De dominante grondhoudingen zijn neergeslagen in het hart van de dominante instituties en zijn daarmee stimulator en weerspiegeling van de onstuitbare dynamiek van het WTE-complex.

Systeemtheorie, Luhmann

Behalve een historisch-sociologische analyse, zoals hierboven weergegeven, analyseert Laeyendecker de moderniteit echter ook vanuit het perspectief van de systeemtheorie en met name die van Niklas Luhmann. In zijn *Sociale verandering* besteedde hij uiteraard al veel aandacht aan systeembenaderingen, die immers nadrukkelijk aanwezig zijn in de sociologische theorie. Hij behandelde daarin uitvoerig de theorieën van Parsons en van Luhmann (Laeyendecker 1984, 253 e.v.; over Luhmann: 293-314). Dat doet hij gezien de aard van het boek zonder deze op maatschappelijke problemen te betrekken. In latere publicaties doet hij dat wel door verder te gaan op het spoor van Luhmann. Deze systeemtheoreticus formuleerde steeds verdergaande inzichten. In de functionele differentiëring zijn door de maatschappelijke ontwikkelingen er steeds meer subsystemen bij gekomen, zoals de economie, de wetenschap, de techniek, de religie, de politiek enzovoort. Deze differentiëring zet zich steeds verder voort in nieuwe subsystemen. Subsystemen zijn wel van elkaar afhankelijk en hebben elkaar nodig, maar blijven in hun functioneren autonoom. Zij hebben eigen specifieke doeleinden, zoals het behalen van winst in het subsysteem economie en het vergroten van kennis in het subsysteem wetenschap. Zij realiseren die naar eigen inzicht. Naar Laeyendeckers mening heeft Luhman overtuigend beredeneerd, dat er geen functiespecifieke redenen zijn om een betere vervulling van de functie niet te willen. In de economie zijn er geen economische argumenten om geen groei of winst te willen, in de wetenschap om af te zien van vermeerdering van kennis. Deze 'eigenwettelijkheid' heeft een grote dynamiserende kracht (Laeyendecker 1999, 204; idem 2013a, 506/507, 712).

Natuurlijk functioneren subsystemen alleen bij de gratie van het handelen van individuen, groepen en organisaties. 'Systeemdwangen' dwingen mensen echter om zich te conformeren, maar door de voortschrijdende complexiteit van de subsystemen wordt deze dwang echter anoniem en abstract. Hij is nauwelijks aan concreet aanwijsbare personen, groepen of organisaties toe te rekenen. De huidige hypercomplexiteit is steeds minder te overzien en beheersbaar. Door de globalisering is dit versterkt. Een centraal begrip in Luhmanns laatste fase is dat van de 'autopoiesis', zelfsturing. Systemen hebben zich in hoge mate verzelfstandigd en hebben een eigen dynamiek, die op voortzetting gericht is (Zie ook Walter Reese-Schäfer 1999, 26-28).

Toen wij ingingen op *Strategieën van sociale verandering* wezen wij op Laeyendeckers onderscheid tussen het mechanische en het organische model of tussen atomisme en holisme. Beide zijn altijd aanwezig in de sociale realiteit, maar de verhouding tussen deze twee verandert met de maatschappelijke ontwikkeling. Nu moeten wij de aandacht voor concrete handelingen verschuiven naar de analyse van de dynamiek van sociale systemen omdat de invloed van actoren minder is geworden. Systemen krijgen steeds meer eigenschappen die niet gereduceerd kunnen worden tot de optelsommen van individuen (Laeyendecker 2013a, in de meest uitvoerige noot uit het boek, noot 13 op p. 504; zie ook noot 53 op p. 609; Laeyendecker 2018b). Luhmann deinst in zijn formuleringen niet terug voor uiterste consequenties:

“...dat de enkeling vrijwel hulpeloos aan het maatschappelijk systeem is overgeleverd, ja misschien dat de maatschappij hulpeloos aan zichzelf is uitgeleverd en zich onweerstaanbaar volgens haar eigen logica te gronde richt, zo niet ‘kapitalistisch’ dan toch ecologisch.” (Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*. 1992, 95; geciteerd bij Laeyendecker 2013, 762)

Geen afwijzing van de moderniteit

Als men Laeyendeckers maatschappijkritiek wil samenvatten, kan dat met de volgende korte zin: de instrumentele rationaliteit is overheersend geworden. Hij wijst echter de moderniteit niet af, maar wil haar fundamenteel bijstellen. Hij heeft dat het meest duidelijk geformuleerd in zijn boek *In de houdgreep van de tijd* (Laeyendecker/Veerman 2003, 211-213, paragraaf ‘Geen afwijzing van de moderniteit’; zie ook heel beknopt: Laeyendecker 1994a, 19: geen afwijzing, maar heroriëntatie op vergeten dimensies.). Een verwerping van de moderne samenleving zou onbillijk zijn, omdat wij er, in de westerse wereld, veel aan te danken hebben: vrijheid, welvaart, comfort, verlichting van de arbeid, verhoging van het gezondheidspeil, verlenging van de levensduur, meer ont-plooiingskansen voor het individu, minder rigide en onrechtvaardige sociale verhoudingen en nog meer. Er is geen enkele reden om deze verworvenheden gering te achten, maar wel om de vraag te stellen hoe we de schaduwzijden van de moderniteit, zoals het milieuvraagstuk, de enorme kloof tussen arm en rijk, de toeneming van de ernstige risico’s bijvoorbeeld als gevolg van technologische ontwikkelingen (kernenergie, genetische manipulatie) kunnen tegengaan. Nodig is een correctie van de eenzijdige fundamentele oriëntatie die de moderniteit nu heeft en waaruit genoemde problemen voortkomen.

Het gaat erom om die eenzijdigheid te doorbreken. Om die redenen wijst hij het postmoderne denken af, onder erkenning van zijn waarheidsmonenten.

Postmodernisme

Voor zijn zeventigste verjaardag kreeg Laeyendecker op 3 november 2000 een mini-symposium aangeboden. Het had uiteraard een thema dat hem na aan het hart lag: “Kritische verheldering en inspiratie. De bijdrage van sociologie en kerken aan het debat over de cultuur in de moderne samenleving.” Zelf ging hij toen in op de vraag wat het postmodernisme betekende voor kritiek op maatschappij en cultuur (Laeyendecker 2000). Later is hij nog meerdere malen op postmoderne kritiek ingegaan, dat immers een toen nieuwe cultuurkritische beweging was met een radicale aanval op fundamentele overtuigingen van de moderniteit. Hij gaf haar dan ook een plaats in zijn *Kritische stemmen* (Laeyendecker 2013a, 699-701; zie ook idem 2003). Het postmodernisme – in al zijn verscheidenheid – radicaliseert de kritiek op de moderniteit. Het proclameert het einde van de grote verhalen die in hun alomvattendheid emancipatie en vooruitgang verkondigden uitgaande van het subjectdenken en van de rede. Zij kunnen met hun universele pretenties hun legitimerende aanspraken niet meer waarmaken. In plaats daarvan zijn de kleine verhalen gekomen, die concrete geschiedenissen vertellen en niet dé geschiedenis. Er zijn verschillende taalspelen die niet tot elkaar herleid kunnen worden noch hiërarchisch geordend. Volgens Laeyendecker heeft het postmodernisme positieve punten, zoals de aandacht voor repressieve tendensen, het schiet echter te kort in het formuleren van maatstaven voor kritiek, het voeden van engagement en in de analyse van de macrostructuren van de maatschappij en de machtsstructuren van het WTE-complex. Dat geldt ook voor Foucault wiens analyse van macht vooral betrekking heeft op persoonlijke relaties. Het postmodernisme gaat in zijn vermeende afscheid van de moderniteit ook voorbij aan het gegeven dat het WTE-complex in al zijn kracht nog volop aanwezig is. Ten onrechte denkt het postmodernisme dat het het modernisme achter zich kan laten, en ook dat dat wenselijk is. Het biedt bovendien wat betreft houding en analyse juist weer te weinig stimulansen en aanknopingspunten om de scheefgroei die in de moderniteit is opgetreden te corrigeren.

De utopie

Heeft in het denken over mogelijke alternatieven de utopie nog een plaats? In zijn boek *Strategieën van sociale verandering* behandelde Laeyendecker ook de utopie als zijnde de oudste vorm van een maatschappij-ontwerp (Laeyendecker/Van Stegeren 1978, 115-119). Hij schetst in hoofdlijnen de ontwikkeling van de utopie, zoals die met name vanaf de Renaissance zich voltrekt. In zijn oordeel over de utopie is Laeyendecker dan nog kritisch en uiteindelijk negatief. Verwijzend naar de theoloog Paul Tillich wijst hij erop dat de utopie nog niet geziene perspectieven opent en zo de mensen inspireert en mobiliseert tot handelen. Maar de utopie kan omslaan in onwaarheid door de miskennis van de realiteit en van de beperktheid van de menselijke bestaanswijze en daarbij illusies voeden die leiden tot desillusies, frustraties en fanatisme met terreur als gevolg. Laeyendecker sluit hier aan bij de bekende kritiek van Karl Popper, die een verband legde tussen utopie en totalitair geweld, verwijzend naar de geschiedenis (bijvoorbeeld sommige vroegere religieuze groepen, Sowjet-Rusland, China). Hoewel er dus positieve aspecten zitten aan de utopie is het echter een belaste term en daarom geeft hij de voorkeur aan de term 'kritisch maatschappij-ontwerp'.

In zijn *Kritische stemmen* komt Laeyendecker tot een andere waardering. In deel II van dat boek (pp. 213 t/m 445) beschrijft hij uitvoerig het ontstaan en de ontwikkeling van het utopisch denken en de kritiek daarop. Het genre van de utopie komt op in de zestiende eeuw, al zijn er voorlopers, zoals bij Plato. Utopieën schetsen ideale samenlevingen die als zodanig niet voorkomen. De functie ervan was het aanklagen van maatschappelijke misstanden door de bestaande werkelijkheid een spiegel voor te houden. Laeyendecker beschrijft uitvoerig de ontwikkeling in het utopisch denken en ook utopische projecten, vanaf de oudheid en vanaf de zestiende eeuw tot in het heden (Laeyendecker 2013a, Deel II). De utopie veranderde met de omstandigheden. Zo verschenen er ook dystopieën en werd in de utopieën de fundering steeds meer in de kritische rede gezocht en minder in de christelijke traditie. Opvallend is dat Laeyendecker anders dan in zijn *Strategieën van sociale verandering* zich keert tegen een algemene en absolute veroordeling van de utopie zoals we die vinden bij Popper en bij Achterhuis in diens boek *De erfenis van de utopie* (Achterhuis 1998). Hij keert zich tegen generaliserende uitspraken van Achterhuis over het aantal donkere en totalitaire kanten dat elke utopie zou vertonen. Op basis van auteurs die utopische experimenten beschrijven, laat Laeyendecker zien dat het beeld veel genuanceerder is (Laeyendecker 2013a, 402 e.v.). Uitvoerig gaat hij in op de door Popper en ook door Achterhuis verdedigde stelling dat

de utopie met het absolute gelijk het absolute geweld legitimeert (idem, 423 e.v.). Feitelijk richtten beide auteurs zich vooral tegen communisme en fascisme zonder recht te doen aan de bredere utopische beweging. Zij behandelen voor het merendeel ideeën en gaan weinig empirisch te werk als het gaat om de relatie tussen utopie en terreur. De vraag welke andere factoren en omstandigheden bij het ontstaan van geweld en onderdrukking een rol speelden, komt zo niet aan de orde. Zelf komt Laeyendecker tot het oordeel dat utopieën een nuttige en wellicht onmisbare functie kunnen vervullen bij de arbeid aan een betere samenleving. Zij komen tot een alomvattende kritiek op de eigentijdse in ons geval nu de mondiale samenleving. Daar is alle reden toe gezien de grote problemen. Voorts biedt de utopie overwegingen van mogelijkheden hoe het anders zou kunnen, kan zij een motiverende kracht zijn en het denken en handelen in een ruimer perspectief plaatsen, dat het maakbare en beheersbare overstijgt (Laeyendecker 2013a, 434-436).

Is verandering mogelijk?

Pessimisme

Maar nu de cruciale vraag: is verandering wel mogelijk? Zijn systemen te veranderen? Als men in één zin wil samenvatten wat volgens Laeyendecker de basisvoorwaarde is voor een fundamentele correctie van de eenzijdigheid van de moderniteit, dan luidt die zin: Maak de functionele rationaliteit ondergeschikt aan de substantiële rationaliteit. Dit refrein loopt door heel zijn maatschappijkritisch werk. We vinden al een beschouwing over substantiële en functionele rationaliteit in zijn *Strategieën van sociale verandering* (111-115), maar ook in latere publicaties als zijn kritische analyse van de moderne cultuur (*Bedreigde cultuur*), in zijn *In de houdgreep van de tijd* (Laeyendecker/Veerman 2003, 216-218), in zijn denken over een echte gezonde economie (Laeyendecker 2003c, 118) en in zijn *Kritische stemmen* (703 e.v.; 725 e.v.). Discussies over de middelen blijven nu binnen het kader van de huidige functionele oriëntaties in de cultuur, met als belangrijkste waarden de economische groei en de voortdurende wetenschappelijke en technologische innovatie. Er is een breed publiek debat nodig over het waartoe en waarheen daarvan en hoe we onze samenleving binnen een mondiaal bestel eigenlijk willen inrichten, welke waarden en normen we daarbij als richtlijnen hanteren en welke grenzen van ethische en/of sociale aard we willen respecteren.

Laeyendecker was pessimistisch over de mogelijkheden om tot fundamentele veranderingen te komen. Wat betreft de analyse wordt dat vooral ingege-

ven door de systeemtheorie van Luhmann. Zijn formuleringen en ook zijn verwijzingen naar en citaten van Luhmann stralen dat uit. Zo meende hij dat er een ongunstig klimaat was voor de utopie, waarmee hij, gezien zijn latere opvattingen over de utopie, niet gelukkig was. Dat had alles te maken met de onbeheersbaarheid van het WET-complex, dat versterkt werd door de mondialisering, waardoor nationale staten steeds minder bij machte zijn geworden om sturend op te treden.

“Hun blijkbaar onweerstaanbare dominantie maakt begrijpelijk dat vaker dan wenselijk is te beluisteren valt” (en nu Luhmann citerend, HN) “dat de maatschappij hopeloos aan zichzelf overgeleverd is en zich onstuitbaar volgens haar eigen logica te gronde richt.” (Laeyendecker 2013a, 432/433)

In Luhmanns ogen zijn zowel de filosofie als de sociale wetenschappen verouderd als zij niet de hoge complexiteit van de wereldsamenleving en de zelf sturende systemen tot uitgangspunt nemen. Zij werken dan met te eenvoudige basisideeën die gebaseerd zijn op een te laag niveau van complexiteit. Ook de sociale filosofie van de Frankfurters als Horkheimer, Adorno en Habermas is ‘altmodisch’. Het behoort allemaal tot het ‘Alteuropa’ (Reese-Schäfer 2011, 156/157). Habermas heeft tegenover Luhmann vastgehouden aan het ‘Projekt der Moderne’, daarmee aangevend dat hij dat project waardevol vindt. Habermas’ kritiek is dat Luhmann zich in zijn theorie noodzakelijkerwijs onthoudt van uitspraken of de maatschappij in voldoende mate voldoet aan criteria als vrijheid, gerechtigheid en solidariteit. Zijn theorie biedt daarvoor geen aanknopingspunten (Müller-Doohm 2014, 561/562). Laeyendecker geeft als commentaar bij de discussie over het project van de moderniteit dat het optimisme van toen geweken is. Vele beloften zijn niet vervuld en de kritiek is fors (Laeyendecker 2013a, 477). Geeft Luhmanns analyse hem dus veel redenen tot pessimisme, een tweede overweging is dat grote institutionele dragers van substantiële rationaliteit niet als zodanig functioneren of marginaal zijn geworden. Laeyendecker doelt hier op universiteiten en kerken.

Een kritische universiteit

De situatie op de universiteit met haar nieuwe zakelijkheid en gedachte van de ondernemende universiteit, was aanleiding voor Laeyendecker om in 1989 vervroegd met emeritaat te gaan. Het vormde dan ook een thema in zijn afscheidscollege dat hij op 24 februari 1989 hield over “De ontgrenzing van de nieuwsgierigheid” (Laeyendecker 1994a, 80-94, in het bijzonder 90-94). Van de autonomie van de wetenschap is geen sprake meer, omdat zij door de eco-

nomie en gedeeltelijk ook door de politiek in dienst is genomen en wel in zo'n mate dat het terrein van het vrije onderzoek aanzienlijk is ingeschrompeld. De onderzoekers staan onder druk van de kaders waarbinnen zij werken, waarbij hun afhankelijkheid is toegenomen. Hun wetenschappelijke vrijheid beperkt zich tot het strikte onderzoek, maar die vrijheid geldt meestal niet de themakeuze en zeker niet de toepassing. De onderzoekers worden gevormd binnen universiteiten waarin 'Bildung', ethiek en levensvragen naar de marge zijn verdrongen.

Eerder, op het congres "Kwaliteitsverandering van het universitair onderwijs in de toekomst" op 21 januari 1987, had Laeyendecker een pleidooi gehouden voor een kritische universiteit (Laeyendecker 1987). Dit was een term die te horen was in het studentenprotest in de jaren zestig. Hij had daarvan destijds afstand gehouden, omdat hij problemen had met de vaak ondoordachte uitwerking en de dogmatische presentatie die niet alleen bij hem, maar in steeds bredere kring weerstand had opgeroepen. Door de bestuurshervorming in die jaren ontstond er een kader van studentenfunctionarissen die, zoals Laeyendecker dat in navolging van de Duitse socioloog Helmut Schelsky noemt, hun 'demagogisch engagement' benutten om in politieke partijen, in vakbonden of in de universiteiten carrière te maken. Maar dat lag niet aan de inspiratie als zodanig om tot een 'kritische' wetenschapsbeoefening', een 'kritische universiteit' te komen met de afwijzing van de 'eendimensionale functionalisering van de wetenschap.' Laeyendecker pleitte voor een rationele, inhoudelijke beargumenteerde 'vernunftige' kritiek op de fundamentele assumpties van de samenleving en op de vanzelfsprekendheden en de al dan niet expliciete maatschappijbeelden in het beleid alsook voor het ontwerpen van alternatieve opties voor de toekomst. (Laeyendecker 1987, 243/244). Laeyendecker keerde zich tegen een te breed opgevatte waardevrijheidsthese. Waardevrijheid betekent dat men uit feiten geen normen kan afleiden en dat men bij het beschrijven ervan zich van subjectieve oordelen onthoudt. Maar dat betekent niet dat de normatieve elementen en zinvragen als zodanig moeten ontbreken. Deze oriënteringskennis, die zich richt op waarden en normen en zingevingskaders, is verdrongen door instrumentele en op nut en bruikbaarheid gerichte beheersingskennis (Laeyendecker 1990, 14/15; Laeyendecker 1994a, 177).

Een rol voor kerken?

Op 'Hervormingszondag' 29 oktober 1995 vond er in De Rode Hoed een symposium plaats over de stelling "Kerken schieten tekort in hervorming cultuur" (Laeyendecker 1995; vgl. ook idem 1994a, 183; idem 1998, 88/89;

idem 2003, 217). Laeyendecker ging daar in debat met kerkelijke beleidspersonen, te weten dr. Karel Blei van de Nederlandse Hervormde Kerk en dr. Harrie Verhoeven van het Rooms-Katholiek Kerkgenootschap. Wat de kerken betreft, was Laeyendecker van mening dat de heroriëntatie van de cultuur tot de verantwoordelijkheid van de kerken behoorde, omdat zij een goddelijke belofte hebben van vrede en gerechtigheid die ook op de maatschappij betrokken moet worden. Voorts bevat de christelijke traditie waarden die richting kunnen geven aan de heroriëntatie: gerechtigheid, broederschap, de vrijheid van de kinderen Gods, matigheid, de zorg voor hongerigen, dorstigen en vreemdelingen. Voorts presenteren kerken zich als morele instanties. Onder erkenning van het goede dat wordt verricht, meende Laeyendecker dat de kerken tekortschoten in hun taak in deze. Sprekend vooral over de Rooms-Katholieke Kerk wees hij o.a. op het belaste verleden waarin geen leefmodellen met de moderniteit werden ontwikkeld en de eenzijdigheid in leiderschap dat overheersend gericht was op theologie en geen kennis had van de sociale wetenschappen. Voorts was er het ledenverlies waardoor de stootkracht in de samenleving verminderde. Er zijn immers ‘dragere’ nodig, die alternatieven kunnen uitdragen en daaraan een maatschappelijk gewicht kunnen geven. De kansen daarop worden kleiner.

Wat de ‘nieuwe spiritualiteit’ betrof, wilde hij gezien de verscheidenheid geen algemeen oordeel geven. Wel vond hij het van de dominerende stroming, New Age, positief dat zij een tehuis bood in een harteloze wereld, maar wel kon zij ook fungeren als middel om mensen te temmen (Weber: ‘Domestikationsmittel’) met het oog op de inpassing in het moderne bestel. Zij sloot aan bij de beweging naar het innerlijk en het zoeken naar beleving en kon met de grote nadruk op het Zelf en de zelfontplooiing de oriëntatie op een rechtvaardige en solidaire samenleving in de weg staan. (zie ook hoofdstuk 11 in Laeyendecker 1994a “Op zoek naar spiritualiteit”, 158-172).

Kortom, gezien het tekortschieten van universiteiten en kerken zouden de kaders voor substantieel-rationele reflectie daarom wellicht (Laeyendecker blijft voorzichtig!) in kritische sociale bewegingen of in het ‘kritisch milieu’ van het bezinningscircuit, zoals debatcentra, gezocht moeten worden.

Zijn systemen te veranderen?

Dit alles gezegd zijnde, ten slotte de vraag: zijn systemen nog te veranderen? Ondanks zijn pessimisme wijst Laeyendecker op twee dingen. Hoewel het zwaartepunt in het schema atomisme-holisme naar de systemen is verschoven, blijft toch staan dat systemen uiteindelijk met in deze tijd vele tussenschakels het product zijn van menselijk handelen. Wel betekent dit dat er een

zwaarder beroep op individuen wordt gedaan als zij verandering nastreven zowel wat betreft volharding en doorzettingsvermogen als op het aantal mensen dat zich inzet (draagvlak). Een tweede voor Laeyendecker als persoon en als gelovige zwaarder wegend argument is het statement “Als wij ons echter wel als verantwoordelijke mensen willen blijven beschouwen, dan moeten wij ons blijven inzetten voor een betere wereld.” (Laeyendecker 1994a, 150) Op dat punt sluit hij meer bij Habermas dan bij Luhmann aan (Laeyendecker/Veerman 2003, 212). Wij hebben daarbij niet meer de zekerheid van het vooruitgangsidee, dat ook misplaatst was. We moeten dat vervangen door het begrip hoop, dat niet de zelfverzekerdheid heeft van de vooruitgangsidee, maar wel de toekomst open houdt en inhoudt dat niet passief afgewacht mag worden. Hoop en verantwoordelijk handelen horen bij elkaar. De inzet zal moeten komen van groepen en instellingen, die zich niet laten meeslepen in de vanzelfsprekenheden. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Laeyendecker nog een ander lievelingscitaat aan Weber ontleent en dat wij vinden aan het slot van diens rede over “Politik als Beruf” (1918/1919), de bekende aansporing dat het om een kwestie van “krachtig en volhardend boren in hard hout” gaat dat alleen vol te houden valt in de overtuiging dat “men ook het mogelijke niet realiseren kan als niet steeds opnieuw het onmogelijke wordt nagestreefd.” (Laeyendecker 2003, 228; volledig geciteerd aan het slot van 1994a, 183 en 2013a, 774. Zie Weber 1971, 560). Misschien was het voor hem wel een hopen tegen beter weten in.

Tot slot

De betekenis van Laeyendeckers werk ligt er vooral in dat hij zich waagde aan macrosociologische analyses, waarbij hij de systeem- en cultuurkritiek niet schuwde. Hij combineerde grondige analyse met een normatieve positie. Daarbij maakte hij duidelijk dat de huidige grote problemen niet oppervlakkige verschijnselen zijn, maar diep geworteld zijn in structuur en cultuur. Ze zijn historisch gegroeid onder bepaalde sociale, economische, culturele en nog andere omstandigheden. Enerzijds betekent dit dat ze moeilijk veranderbaar zijn, anderzijds wordt ook duidelijk dat we bij economische groei, het streven naar meer en meer en dergelijke niet met een natuurverschijnsel te maken hebben, dat als zodanig met het menszijn gegeven is, maar met historisch gegroeide fenomenen die dus veranderbaar zijn.

Laeyendeckers werk maakt ons ook duidelijk dat we een meer sporen-strategie moeten volgen waarbij kleine stappen op het niveau van individu en

samenleving geplaatst worden in het perspectief van fundamentele veranderingen. Er wordt een bepaald richtingsbesef aangegeven van een anders omgaan met geld, goederen en tijd. Laeyendecker is daarbij meer de analyticus en erudiete geleerde en minder een strateeg, maar hij heeft voor het laatste wel bouwstenen aangedragen.

Daarbij heeft hij met het naar voren halen van het begrippenpaar functionele en substantiële rationaliteit ook een bepaald type vragen ingebracht: wat voor type samenleving willen we, wat is waardevol in ons leven, hoe zien wij de relatie met medemensen en natuur? Hij problematiseerde zo de vanzelfsprekendheden van onze cultuur, die in beleid en opinies vaak impliciet blijven. Bij discussies over bijvoorbeeld economische groei spelen naast allerlei technische aspecten die vanzelfsprekendheden altijd een rol. Het gaat om vragen die in de ethiek, filosofie en theologie benoemd worden als die naar het 'goede leven'. Laeyendecker zou daar echter terecht bij opgemerkt hebben dat dat niet alleen een vraag is die betrekking heeft op het individuele leven, maar ook de vraag naar de gewenste samenleving impliceert. Die benadering en wijze van denken en analyseren blijven onmisbaar voor een adequate aanpak van de grote vragen waarvoor de mensheid staat.

Literatuur

- Achterhuis, Hans. 1998. *De erfenis van de utopie*. Amsterdam: Ambo.
- Laeyendecker, L. 1984. *Sociale verandering. Problemen en theorieën*. Meppel: Boom.
- Laeyendecker, L. 1986. *Brengt de vooruitgang ons verder? Kanttekeningen bij een wijd verbreid geloof*. Baarn: Ten Have.
- Laeyendecker, L. 1987. "Pleidooi voor een kritische universiteit". In *Socialisme en Democratie* 7/8, juli/augustus 1987, 240-245.
- Laeyendecker, L. 1990. "Multidisciplinariteit: waarom en waartoe?". In *Wending* 45, 1, 3-16.
- Laeyendecker, L. 1994a. *Bedreigde cultuur. Over moderniteit, wetenschap en religie*. Kampen: Kok.
- Laeyendecker, L. 1994b. "Op zoek naar een model." In *Een gezonde economie? Maatschappelijke dimensies van het economisch handelen*, 45-65. B. Goudzwaard e.a. Kampen: Kok.
- Laeyendecker, L. 1994c. "De samenhangen nader belicht: solidariteit en loyaliteit." In *Een gezonde economie? Maatschappelijke dimensies van het economisch handelen*, 103-132. B. Goudzwaard e.a.. Kampen: Kok.
- Laeyendecker, L. 1995. Samenvatting inleiding voor conferentie "Kerken schieten tekort in hervorming cultuur" op 29 oktober 1995. Ongepubliceerd.

- Laeyendecker, L. 1998. "Godsdienst – moraal – cohesie – een verbroken verbond?" In *Geen heersende kerk, geen heersende staat. De verhouding tussen kerken en staat 1796-1966*, 61-96. Onder redactie van J. de Bruijn e.a. Zoetermeer: Meinema.
- Laeyendecker, L. 1999. "Is de tunnel open te breken? Opmerkingen over globalisering, religie en kerk". In *Bewogen realisme. Economie, cultuur, oecumene. Bij het afscheid van Bob Goudzwaard als hoogleraar aan de Vrije Universiteit*, 199-211. Onder redactie van Herman Noordegraaf en Sander Griffioen. Kampen: Kok.
- Laeyendecker, L. 2000. "Met een standvastig hart: cultuurkritiek onder postmoderne condities." Samenvatting van een niet gepubliceerde lezing op het mini-symposium "Kritische verheldering en inspiratie. De bijdrage van sociologie en kerken aan het debat over de cultuur in de moderne samenleving", 3 november 2000 (niet gepubliceerd).
- Laeyendecker, L. 2003. "Biedt het postmodernisme perspectief?". In *Moderniteit en Vitaliteit. Hoe staan we ervoor anno 2003? Civis Mundi Jaarboek 2003*, 87-101. Onder redactie van S.W. Couwenberg. Budel: Damon.
- Laeyendecker, L. 2013a. *Kritische stemmen. Maatschappijkritiek van oudheid tot heden*. Budel: Damon.
- Laeyendecker, L. 2013b. *Presentatie Kritische stemmen – 2 november 2013*, Doorn (niet gepubliceerde tekst).
- Laeyendecker, L. 2018a. "Systemen in de beklagdenbank. Zijn ze nog te veranderen?" *Civis Mundi* 5 mei 2018 (www.civismundi.nl).
- Laeyendecker, L. 2018b. "Kort commentaar op Van Eijks bijdrage". *Civis Mundi* 1 juni 2018 (www.civismundi.nl).
- Laeyendecker, L. / W.F. van Stegeren. 1978. *Strategieën van sociale verandering*. Meppel/Amsterdam: Boom.
- Laeyendecker, L. / Marthy P. Veerman. 2003. *In de houdgreep van de tijd. Onze omgang met de tijd in een consumptieve cultuur*. Budel: Damon.
- Müller-Doohm, Stefan. 2014. *Jürgen Habermas. Eine Biographie*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Noordegraaf, Herman / Greetje Witte-Rang. 2011. *In de wereld werkzaam zijn. Anders denken over kerkelijk optreden door het MCKS 1981-1998*. Vught: Skandalon.
- Reese-Schäfer, Walter. (2011). *Niklas Luhmann zur Einführung*. Hamburg: Julius Verlag.
- Thung, Mady A. e.a. 1977. *Naar de toekomst leven. De verlegenheid en het vooruitzien van een groep onderzoekers*. Baarn: Bosch en Keuning.
- Weber, Max. 1963 (oorspronkelijk 1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1971. *Gesammelte politische Schriften*, dritte Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Witte-Rang, Greetje. 2008. *Geen recht de moed te verliezen. Leven en werken van dr. H.M. de Lange (1919-2001)*. Zoetermeer: Boekencentrum.

Met hart en ziel. Socioloog én katholiek

Bevooroordeelde biografische notities*

Mady A. Thung**

Summary

Author, Mady Thung, reflects on work and life of her husband Bert Laeyendecker. Laeyendecker was for a long time a leading sociologist in the Netherlands. Not only was he productive in the field of general sociology and sociology of religion, but also in broader subjects such as: modernity, modern culture, science and technology. Furthermore he was active in scientific associations, editorial boards and assessment committees. Because of this broad range of interest, after having described the first stages of his life and his active involvement in critical movements aiming at renewal of the Roman Catholic Church and his work as a professor in general sociology, she concentrates on his research projects dated from the period when they both participated in the work of the Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving (the Multidisciplinary Center for Church and Society). Central themes of research, resulting in many publications, were (among others) critical analyses of the Western culture, and the concept of progress. Next to that Laeyendecker also published about the (mostly inadequate) reactions of the churches in the Netherlands (in particular the Roman Catholic Church) on changes in society after World War II and new religious consciousness. Although Laeyendecker noted that the Christian tradition has lost significant credibility, especially in its presentday rigid Roman Catholic form, the historical origin of that tradition remained important to him.

Voorbehoud

Kan iemand het subject van zijn of haar liefde wel adequaat beschrijven? Is het mogelijk, een kerk die men toegewijd heeft gediend, met wetenschappelijke

* Oorspronkelijk verschenen in de vriendenbundel *Homo Prudens. Religie, cultuur en wetenschap in de moderne samenleving*. Redactie André Köbben, Karel Dobbelaere, Joep de Hart en Lambert van Gelder, Leende 2000, 210-225.

** Mady A. Thung is godsdienstsociologe en was onder meer medeoprichter en secretaris van het Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving (MCKS), een oecumenisch studiecentrum ter ondersteuning van maatschappelijke dienstverlening door kerken.

distantie te bestuderen? Is een echtgenote ertoe in staat, haar mans leven en werk op toereikende en objectieve wijze te schetsen?

Hieronder hoop ik aannemelijk te maken dat de tweede vraag in het geval van Bert Laeyendecker bevestigend kan worden beantwoord. Bij het antwoord op de derde moeten de nodige voorbehouden gemaakt worden. Echtelieden kunnen, ook als zij vakgenoten zijn, in hun werk tamelijk verschillend georiënteerd zijn. Als zij ook nog uit volslagen verschillende milieus komen en elkaar pas op latere leeftijd leren kennen, blijven er heel wat hiaten in de kennis en het begrip van alles wat voorafging en wat nog steeds doorwerkt.

Daar komt bij dat het werk van Bert Laeyendecker te omvangrijk is en te veel kanten heeft om in kort bestek behandeld te worden. Niet alleen was hij productief op het gebied van de algemene en de godsdienstsociologie, maar ook sloeg hij zijn vleugels meer en meer uit naar bredere aandachtsvelden: de moderne cultuur, wetenschap en technologie. Verder was hij actief in wetenschappelijke verenigingen, redacties, beoordelingscommissies, vaak als voorzitter omdat hij een goed bestuurder en een effectief gespreksleider was. En hij was steeds bereid zich desgevraagd te verdiepen in leven en werk van opmerkelijke auteurs, zoals bijvoorbeeld van de sociologen Emile Durkheim, Max Weber, René König, Sjoerd Hofstra, Willem Banning, Niklas Luhmann, maar ook van niet-sociologen zoals de medicus-filosoof Jan Hendrik van den Berg en de antropoloog Jan van Baal.¹ Ook hield hij een rede over het werk van zijn vriend Karel Dobbelaere bij diens afscheid en vatte hij, oprabbelend van een ernstige ziekte, het werk van ondergetekende samen in een vriendenboek voor haar.

Aan de inhoud van deze en andere werkzaamheden moet ik hier helaas voorbijgaan. De nadruk zal komen te liggen op Berts meest recente werk, uit de periode waarin wij nauw samenwerkten, in en rondom het Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving (MCKS). Het was in deze tijd dat zijn inspanningen voor 'kerk-en-samenlevings-werk' (zoals dat in kerkelijke kring heet) bij de HAELLA-Stichting bekend werden. Inhoudelijk komen in deze bijdrage vrijwel alleen die thema's aan bod die hem in die periode steeds nader aan het hart kwamen te liggen: de zorg om de huidige cultuur en de vraag hoe levensbeschouwing en kerken in dit verband nog van betekenis kunnen zijn. Daarbij wordt beschreven, hoe hij deze problematiek plaatst in het bredere kader van de moderniteit en de spanning daarvan met godsdienst en kerken, en ook wordt ingegaan op de samenhang van deze activiteiten met voorgaande fasen van zijn leven. Maar dat gebeurt wel vanuit een zeker besef van onvolledigheid.

Studie en promotie

Als men Bert vroeg waarom hij in 1949 voor een studie theologie en filosofie bij de paters Augustijnen koos, zei hij dat niet meer precies te weten. “Dat leven trok mij aan”. Verwoed lezer als hij was, heeft hij ook wel eens sympathie voor een kluizenaarsbestaan betuigd. Toch zocht hij geen studieuze of contemplatieve orde op. Bij de Augustijnen stond het gemeenschapsleven voorop, heerste gezelligheid en was belangstelling voor gewone mensen en voor de gewone dingen van het dagelijks leven. Dat hem aanvankelijk een ‘gewoon’ bestaan voor ogen stond, blijkt uit het feit dat hij na de HBS bij een bank ging werken en bovendien een beurs voor de studie chemie aanvroeg en kreeg.

Was het door de functie van bankemployé dat hij ontdekte naar meer diepten en verten te willen afsteken? Hadden de Rooms-Katholieke Kerk, r.-k.-scholen, -verkennerij en wat er verder tot het verzuilde leven behoorde, een onuitwisbaar stempel op zijn leven gezet? Misschien is dat te oppervlakkig geredeneerd. In een zo kerkelijk gestempelde jeugd kan immers ook iets plaatsvinden van ontmoeting met het Gans Andere, het *mysterium tremendum ac fascinans*, tegelijk dragende dimensie van het bestaan. Men blijft waarschijnlijk niet onberoerd als men week in week uit als koorknaap optreedt. In ieder geval is Bert zijn leven lang gefascineerd gebleven door het verschijnsel religie, en ook zou hij altijd gevoelig blijven voor – goed verzorgde – liturgie, soms tot spijt van zijn echtgenote, omdat een protestants georiënteerde kerkdienst hem niet erg kon bekoren.

Eén reden voor die blijvende betrokkenheid was wellicht het feit dat hij – in Utrecht geboren (1930) en getogen – opgroeide in een katholicisme ‘van boven de rivieren’, met een vader die van huis uit niet katholiek was. Bewust beleefd, aan de ene kant, maar niet een knellend keurslijf waartegen hij zich dan later, als zovelen, rancuneus zou moeten afzetten. Niet-katholieke vriendjes werden niet gemeden en – nieuwsgierig moet hij ook altijd zijn geweest – hij nam even gretig kennis van zowel enigszins ‘verdachte’ als kerkelijk goedgekeurde lectuur. Maar de katholieke wereld bleef zijn thuisbasis; er zullen weinig belangrijke katholieke auteurs zijn die hij niet kende.

Wat betekende deze studie theologie en filosofie voor hem? Welke werelden gingen er voor hem open? Voor ondergetekende is dat moeilijk te zeggen. In ieder geval raakte hij door en door vertrouwd met de christelijke traditie, de wereld van de Bijbel en de historisch-kritische studie daarvan. En van groot belang zal, ook later, voor hem zijn geweest dat hij het denken van Augustinus, een van de kerkvaders maar ook een van de grondleggers van het moderne denken, goed leerde kennen. Hij zou er zich blijvend mee verwant voelen.

Na zijn theologie-opleiding werd Bert, zoals dat toen de gewoonte was, door de studieleiding van de orde benoemd om verder te gaan studeren en wel in de sociografie. Het was de bedoeling dat hij daarna leraar aardrijkskunde zou worden aan een van de Augustijnse scholen. Was het toeval dat hij naar de vrijevochten, 'goddeloze' Universiteit van Amsterdam ging? Of zocht hij dat zelf zo uit? Niet toevallig zal zijn geweest dat hij daar met andere oudere studenten een dispuut begon onder de naam *Libertas in scientia*. Verder ontdekte hij al spoedig dat het vak sociologie veel diepzinniger en meer omvattend was dan de feitelijkheid van de sociografie. Ook ging hij twijfelen of er wel iets van wetenschap terecht zou komen in een leraarsbaan.

De filosofische inslag van ons beider leermeester en Berts latere promotor prof. Sj. Hofstra zal hier niet vreemd aan geweest zijn. Bert wist een assistentschap bij hem te bemachtigen en werd 'voorlopig' vrijgesteld van de leraarstaak. Waarschijnlijk hoopte hij toen al dat het 'voorlopige' definitief zou worden. Hij begon meteen aan een proefschrift en trad met het thema 'kerk en sekte' opnieuw buiten het meegekregen kerkelijke kader. In de inleiding zette hij de sociologische benadering van sekten ook onmiddellijk af tegen het pejoratief gebruik van de term in het (kerkelijk) spraakgebruik. Sekten zijn in die benadering immers religieuze verschijnselen van eenzelfde orde als kerken.



Promotie

In dit breed opgezette proefschrift² kwamen al veel van de thema's ter sprake die hem zouden blijven bezighouden: het streven naar verantwoorde theorievorming, in dit geval een theoretisch kader voor de wirwar van ongelijksoortige empirische studies van sekten; de historische aanzet; de aandacht voor machtsongelijkheid en conflicten; en de onvermijdelijke botsing met normatieve theologische benaderingen van dit soort verschijnselen, die het optreden daarvan in kerken niet waar willen hebben en er zeker geen positieve functies aan willen toekennen. Zijn toentertijd belangrijkste – en nog steeds frequent geciteerde – inspirator Max Weber komt uitvoerig ter sprake. Maar ook was te merken dat hij later als één van de beste kenners in Nederland van de sociologische theorie beschouwd zou worden. Zo putte hij uit sociologische theorieën omtrent conflicten, met name die van Ralph Dahrendorf, voor de analyse van religieuze schisma's. Daarmee nam hij tegelijk een aanloop voor een grondige uiteenzetting van de sociologische theorievorming omtrent sociale conflicten en het probleem van de pluraliteit daarin.³

Hij ging ook te rade bij theologen zoals Ernst Troeltsch en Richard Niebuhr. Daar mag wel op geattendeerd worden, gezien de vele moeizame discussies met theologen later. Met theologen die de sociologie als gesprekspartner serieus nemen en niet bij voorbaat defensief reageren, wilde hij best in zee gaan.

Docentschap

Een proefschrift zoals dat van Bert, aan een niet-katholieke universiteit, zou in het Rijke Roomse leven waarschijnlijk niet erg acceptabel zijn geweest voor een Augustijn. Maar sedert het Tweede Vaticaans Concilie (1962-'65) was er een andere wind gaan waaien in de Rooms-Katholieke Kerk en Bert kon zich in de nieuwe openheid uitstekend vinden. Zoals zovele godsdienstsociologen had het vak ook hem waarschijnlijk geholpen de dagelijks ervaren spanning tussen de kerk en de moderne wereld te begrijpen. Godsdienstsociologische analyses werden – anders dan tegenwoordig – nog gevraagd in de kerken, en ook Bert droeg bij aan verheldering van struikelblokken waar kerkelijke werkers tegenaan liepen, onder andere een gebrekkig zicht op de maatschappelijke context van hun werk. Zo verschenen er onder meer artikelen van zijn hand over wat sociologen zagen als illusies over gemeenschapsvorming⁴ en over professionalisering als oplossing voor de problemen in het priesterschap.⁵ Ook schreef hij over de teruglopende priesterroepingen⁶; over obstakels in de oecumene⁷; over de vraag wat kerken eigenlijk kunnen uitrichten tegenover klemmende maatschappijproblemen.⁸

Desbetreffende vragen leefden in alle kerken en daarop gericht godsdienst-sociologisch werk vond steeds meer plaats in interkerkelijke commissies, redacties, werkgroepen, zoals ook de godsdienstsociologie zelf een interconfessionele aangelegenheid was geworden. Het was in die context dat wij voor het eerst samenwerkten en dat Bert mij verbaasde door zijn bekendheid met theologische en sociologische studies uit de protestantse wereld. Wat ook opviel, was zijn vermogen, de godsdienstige thema's te relateren aan wat de algemene sociologie over soortgelijke maatschappelijke verschijnselen te zeggen had. Doordat hij in twee specialismen thuis was, functioneerde hij voor collega-godsdienstsociologen in dit opzicht wel eens als 'docent'.



Ontspannen presenteren

Na zijn doctoraal werd hij dat trouwens, eerst als wetenschappelijk medewerker, na zijn promotie als lector (1969), beide in Amsterdam, en ten slotte als hoogleraar in Leiden (1973). Hij doceerde ook graag; onderwijs en spreekbeurten gingen hem goed af. Voor mij, sedert 1969 zijn echtgenote, opnieuw reden tot verbazing. Hoewel hij soms nauwelijks boven de kathedraal uitkwam, viel dan niet meer op hoe klein van stuk hij was. Hij zette – zoals ik het noemde – een collegestem op, sprak boeiend en wist de meest ingewikkelde onderwerpen helder en systematisch uiteen te zetten. Zo maakte hij de stof toegankelijk, maar leek tegelijkertijd afstand te scheppen. Studenten waren vaak bang voor tentamens bij hem; zijn vak gold als moeilijk – sociologische

theorieën hebben vaak een hoog abstractieniveau – en eventuele studieproblemen van het jonge volk kon hij zich niet goed indenken. En als het ongeduldig vroeg: “maar wat vindt u er zélf van?”, liet hij zich zelden uit zijn tent lokken.

In de woelige jaren van democratisering was hij ook vaak afstandelijk. Toen een actie van vrouwelijke studenten onder zijn dekenaat tot conflict en bezetting leidde, kon hem dat niet tot concessies bewegen. En als het over de inhoud van onderwijs en onderzoek ging, liet hij – met al zijn sympathie voor medezeggenschap als zodanig; verdedigde hij die ook niet constant in de kerk? – geen inmenging van studenten toe. Voor ideeën als meeneem-tentamens of groepsscripties was hij niet vatbaar en wanneer uit feministische hoek ‘ervaringen’ als kenbron werden gesteld tegenover literatuurstudie en gelijk onderzoek, had hij geen consideratie.

In deze periode bekwaamde hij zich uiteraard verder in het vak. Als bijproduct van het onderwijs kwamen er gastcolleges en artikelen in inleidingen en handboeken: over klassieke auteurs en over fundamentele problemen van de sociologie, zoals boven al kort aangestipt. Tijdens een verblijf in Jakarta, in het kader van een Leids universitair hulpprogramma, vond dat alles zijn neerslag in colleges voor docenten van de Universitas Indonesia en in een leerboek dat later ook in Nederland dienst deed onder de titel *Orde, Verandering, Ongelijkheid*.⁹ Misschien verried deze titel al iets van wat later prominenter naar voren zou komen, maar toentertijd voor de ongeduldige studenten verborgen was: de visie op sociologie als een vorm van bezig zijn met de grote problemen van de eigen tijd. Hij herkende dat ook bij de klassieken; het was één van de redenen voor zijn waardering voor hen.

Was zijn voortgaande werkzaamheid in de godsdienstsociologie ook daardoor geïnspireerd? In ieder geval droeg hij actief bij aan het Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie waarin, onder leiding van kardinaal Bernard Alfrink, gepoogd werd de nieuwe openheid van het Tweede Vaticaans Concilie om te zetten in pastoraal beleid. En toen alle verwachtingen ten aanzien van fundamentele vernieuwingen in de Rooms-Katholieke Kerk op niets bleken uit te lopen, leidde dat niet alleen tot een uiting van ergernis over de benoeming in 1971 van Alfrinks opvolger Ad Simonis¹⁰, maar ook tot grondige sociologische uiteenzettingen omtrent de wijze waarop de Roomse Kerk zich vanouds teweer heeft gesteld tegen het moderniseringsproces in de westerse wereld.¹¹

Hij ging ook in op een probleem dat in confessionele scholen, ziekenhuizen en andere organisaties sterk leefde: wat blijft er over van onze identiteit, bij alle professionalisering en secularisering? Het werd het onderwerp van zijn oratie.¹² Verder interesseerden fundamentele problemen van de gods-

dienstsociologie hem, zoals bijvoorbeeld blijkt uit artikelen over sociologie en theologie en over godsdienstsociologie en sociologische theorie.¹³

Intussen vatte Bert twee studies aan van een verschijnsel dat zich toen meer dan ooit overal deed gevoelen en zeker in de kerken, door hun achterblijven bij de moderne tijd: dat van de sociale verandering.¹⁴ Ze zouden pas tien jaar later afgesloten worden met de verschijning van *Sociale Verandering. Problemen en theorieën*¹⁵ en van *Exploring the New Religious Consciousness. An Investigation of Religious Change by a Dutch Working Group*.¹⁶ In het laatste geval, het product van een interuniversitaire werkgroep, waren allerlei praktische obstakels daar debet aan. De lange incubatietijd van *Sociale verandering* – dat misschien wel Berts ‘magnus opus’ genoemd mag worden – had alles te maken met de omvang en moeilijkheidsgraad van de stof. Het was te danken aan een sabbatsperiode op NIAS (Netherlands Institute of Advanced Studies, te Wassenaar), na een tweejarig dekenaat, dat het dikke boek tot stand kwam. Hoe groot de inspanning was geweest, bleek achteraf, toen de auteur, tot ongerustheid van zijn echtgenote, maandenlang een lusteloze, uitgebluste figuur leek te zijn. Misschien was dat ook een nawerking van het dekenaat, dat slopend was geweest doordat juist toen de bezuinigingen van het eerste kabinet-Lubbers inzetten, die allerlei onvoorzien werk en vele onverkwikkelijke spanningen onder collega’s met zich meebrachten.

Was het boek een *Auseinandersetzung* met de omwentelingen die onze generatie eigenlijk al sedert de Tweede Wereldoorlog, maar sinds de jaren 1965-’75 verhevigd, beleefde? Het zet in met een verwijzing naar de ingrijpende veranderingen in het 18^{de} eeuwse Europa als de context van het begin van de sociologie. “De beoefenaars van de nieuwe maatschappij-wetenschap trachtten al die veranderingen te verhelderen en te beoordelen en waagden zich aan de formulering van toekomstverwachtingen”, zo merkte Bert op. Die laatste rekende hij – evenmin als andere sociologen – niet tot zijn taak; de beide eerste opgaven kwamen hem later echter steeds nader aan het hart te liggen. Maar theorievorming over sociale verandering in voorgaande eeuwen en de eerste helft van de 20^{ste} eeuw en de (methodologische) problemen daarvan, zijn van een andere orde dan verheldering van de omwentelingen nu. Eigenlijk was Bert – inmiddels een doorgewinterde socioloog en zich bewust van de mogelijkheden en grenzen van theorievorming – met dat laatste nog maar net begonnen.

Vraag om verheldering

Om de aard van de verhelderingstaak, die hij zich aantrok, aan te geven, moet er kort aan herinnerd worden welke sociale veranderingen zich voordeden in de periode dat Bert actief werd als socioloog. Dat kan hier alleen in enkele trefwoorden gebeuren. Ze zetten al in met de naoorlogse wederopbouw en daaropvolgende periode van economische groei (1955-1973), door een econoom ooit als “tijdperk van een el dorado” aangemerkt. Die brachten verstedelijking, welvaarts groei, een stijgend opleidingspeil, autobezit en tv’s met zich mee, tegelijk verruiming van ieders blikveld en ingrijpende veranderingen in het dagelijks levenspatroon. Het was vooral hierdoor dat de kerken – allang vreemd van de moderne wereld – in steeds sneller tempo het contact met hun leden verloren; hun ethische opvattingen, hun prediking en pastorale zorg waren daarop niet ingesteld. Het leidde tot ledenverlies, afnemende participatie, een moeizaam streven naar de vorming van geloofsgemeenschappen in de veranderende steden, onduidelijkheid in de taak van ambtsdragers en onzekerheid in het algemeen – allemaal onderwerpen van sociologische analyse zoals boven al aangestipt.

Aanvankelijk reageerden de kerken met pogingen tot conservering van oude levenspatronen binnen de eigen zuil, maar na de liberaliseringsgolf van de jaren 1965-1975 ging dat niet meer. Deze bracht over de hele linie grote culturele veranderingen en morele verlegenheid met zich mee. De daarop volgende economische stagnatie en groeiende werkloosheid, de aanhoudende stroom van demonstraties en protesten, de influx van steeds nieuwe groepen migranten, de opkomst van nieuwe, soms excentrieke religieuze groepen, van esoterisch tot fundamentalistisch, versterkten die verlegenheid alleen maar.

Secularisatie en ontkerkelijking werden steeds belangrijker thema’s van (godsdienst)-sociologisch onderzoek, maar er kwamen ook nieuwe onderwerpen: ontzuiling, nieuwe religieuze groepen, veranderingen in het godsdienstig bewustzijn zelf. Ook Bert had er aandacht voor zoals hierboven bleek; daarnaast pakte hij het uit de Verenigde Staten overgewaaide thema civil religion aan: een begrip dat teruggaat tot de 18^e eeuw (J.J. Rousseau) en in meer betekenissen is gebruikt maar hier kort kan worden aangeduid als “een gemeenschappelijk geloof in de waarde van een natie, met bijbehorende rituelen en symbolen, dat een eenheidsbesef kan verschaffen”.¹⁷ De vraag, wat een cultureel-pluralistische natie eigenlijk bijeenhoudt, was ook in Nederland belangrijk geworden; de historische religieuze verscheidenheid wierp met recht de vraag op of er hier ooit zoiets als een civil religion had bestaan. Dit leidde tot een historisch-sociologisch onderzoek, waarvoor hij ook een mede-

werker kreeg.¹⁸ Als ik het goed zie, is het sedertdien dat hij steeds meer liefde voor geschiedenis aan de dag legde.

Op de economische stagnatie volgde in de jaren tachtig een periode van nieuw economisch beleid: bezuiniging op collectieve voorzieningen, aanwakering van de markt, stimulering van nieuwe technologieën. Die bracht economische opleving met zich mee, maar ook nieuwe problemen. Behalve de al eerder gesignaleerde milieuvraagstukken traden groeiende inkomensverschillen aan het licht: nieuwe armoede, toenemende aantallen drugsverslaafden en daklozen, vandalisme en (toen nog kleine) criminaliteit. Grote onzekerheid ontstond er over de ethische aanvaardbaarheid van de nieuwe technologieën. Ook dit alles was bron van culturele verlegenheid. Er kwamen tevens vragen van godsdienst, kerk en levensbeschouwing aan te pas: is er sprake van stuurloosheid en heeft die te maken met een levensbeschouwelijk vacuüm, een onvermogen tot zingeving bij hedendaagse mensen? Hoeveel hiervan hangt samen met de wijze waarop de kerken verstek hadden laten gaan in het moderniseringsproces van de westerse wereld? En hebben zij nu nog iets te bieden of zijn er andere zingevingsmogelijkheden en richtingwijzers?



Boeken geschreven door Laeyendecker

Bert, inmiddels actief deelnemer aan de activiteiten van het eerder genoemde MCKS, trok zich deze vragen aan. Juist in dit centrum was grote vraag naar verheldering en beoordeling van de veranderingen van de tijd. Door zijn boven geschetste bemoeienis met sociale verandering en de reactie van de klassieke sociologische auteurs daarop, kon hij hier bij uitstek een taak van verheldering vervullen.

Thema modernisering

Het zal door de brede vorming zijn geweest dat Bert de talrijke actuele vragen in een historische context kon plaatsen. Hij zag ze niet als nieuw maar als een toespitsing van een zich al eeuwen in de westerse wereld voltrekkend proces, dat in desbetreffende literatuur steeds meer onder de noemer ‘modernisering’ besproken werd. Daarover was het ook gegaan in de theorieën van sociale verandering. Overigens oriënteerde hij zich nu ook op de nieuw naar voren gekomen Niklas Luhmann, een moeilijk toegankelijke schrijver aan wie sommigen maar liever niet beginnen. Luhmann maakte onder meer duidelijk hoezeer de structurele kant van dit proces, de sociale differentiatie, was uitgelopen op een haast fatale relatieve autonomie van de zogenaamde functionele subsystemen, zoals wetenschap, technologie, economie. Dit verklaarde hun onbeheersbaarheid. Tegelijk toonde hij ook de onontkoombaarheid en onverbidlijkheid van het proces aan. Dat kon gemakkelijk tot cynisme leiden toen zich daarbij steeds meer maatschappelijke ontwrichtingsverschijnselen voordeden en Bert gaf grif toe dat hij daar wel eens de neiging toe gevoelde.

Maar een auteur en spreker werkt in wisselwerking met zijn gehoor en in dit verband gebeurde dat in de kerkelijke context van het MCKS. De mensen die daar bijeenkwamen, waren van allerlei kerkelijke huize, meest hoger opgeleiden, die zich in de parochies en gemeenten van hun woonplaats niet meer thuis voelden. Zij hadden vaak moeite met de verouderde, niet meer verstaanbare geloofstaal die er werd gesproken en konden er niet terecht met de ethische problemen die hun veelal verantwoordelijke beroepen opwierpen. Er werd dan ook tot diep in de nacht verhit gediscussieerd tijdens de tientallen conferenties en studieprojecten die op het MCKS plaatsvonden.

Voor Bert waren die discussies aan de ene kant inspirerend, aan de andere kant frustrerend. Misschien kan achteraf gezegd worden dat hij hier aan den lijve iets van de autonomie der subsystemen ervoer: het onvermogen van mensen uit verschillende disciplines (ook te zien als ‘subsystemen’) – die ieder als het ware een eigen wereldbeeld vooronderstelden – om elkaar nog te verstaan. Met de naam die C.P. Snow¹⁹ ijkte, heette dat toen: de kloof tussen de Two Cultures, die van het alfa- en het bètadenken, van de ‘zachte’ sectoren en van de ‘harde’ technologen en natuurwetenschappers. Maar binnen elk van die culturen bestonden ook nog de nodige communicatieproblemen, bijvoorbeeld tussen sociologen en economen, of tussen beiden en theologen. Als er geen gemeenschappelijke gelovige bewogenheid was geweest om de genoemde maatschappelijke problemen en de ervaring van onbeheersbaarheid ervan, waren de discussies heel wat vaker gestokt dan nu al gebeurde.



Overleg

Een van Berts bijdragen was hier dat hij de discussies vaak ontwarde of stellingen waarin deelnemers zich hadden vastgebeten relativeerde door de maatschappelijke kanten ervan te laten zien. Opnieuw functioneerde hij als ‘docent’, maar hij werd omgekeerd door het tamelijk praktisch ingestelde publiek uitgedaagd het niet bij analyses te laten maar ook uitwegen te wijzen. Dat leidde onder meer tot het boek *Strategieën van sociale verandering*,²⁰ waarin overigens de andragologe Wil van Stegeren het praktische deel voor haar rekening nam. Voor cynisme had men geen gehoor. Dat zou trouwens ook niet stroken met Berts visie op godsdienst – en ook cultuur – als relatief autonome maatschappelijke factoren. Hij sloot niet uit dat er van kerken en godsdienstige groepen veranderingsimpulsen kunnen uitgaan, al zag hij dat in het heden niet snel gebeuren. Het kon toch zinvol zijn om in een kerkelijke context tot een zo helder mogelijke visie op het huidige vervolg van het moderniseringsproces te komen. Als ik het goed zie, dankt hij ook die visie aan zijn ‘klassieke’ scholing, met name de voortgaande discussie over de beroemde Weberthese. Hij nam daarin een genuanceerde positie in, waarbij hij graag Weber citeerde: ideeëncomplexen “bepalen als wisselwachters de banen waarlangs de dynamiek van de belangen het handelen voortbeweegt”. Zouden er in (inter)kerkelijke discussies wellicht ideeën kunnen opkomen die een zeker bijsturend effect kunnen hebben?

Godsdienstige oriëntaties zijn overigens maar enkele van meerdere factoren die het handelen kunnen sturen en dat kan nog alle kanten op gaan, afhankelijk van het type godsdienst. Dat was ooit anders, toen er nog een samenbindend christelijk zingevingssysteem, een ‘hemels baldakijn’ bestond.²¹ Maar dat is inmiddels uitgehold door de verzelfstandiging van economische, wetenschappelijke, politieke en familiale waarden. Voortaan bepalen deze de richting van de dynamiek der functionele subsystemen (winst behalen, kennis vermeederen enz.) zonder naar de uiteindelijke waarde en zin daarvan te vragen. De functionele rationaliteit was gaan overheersen over de substantiele (Karl Mannheim). Het is een van de problemen van de moderniteit die Bert telkens weer signaleerde. Uiteraard ging aan dit alles een ingewikkelde geschiedenis vooraf waaraan hij ook aandacht besteedde. In het eveneens in MCKS-verband geschreven boek *Brengt de vooruitgang ons verder?*²² behandelde hij uitvoerig het overkoepelende zingevingssysteem van de moderne wereld: het geloof in vooruitgang. Aanvankelijk had dit wel remmen aangelegd aan het winststreven en de materiële expansiedrift van de westerse wereld; het beoogde ook morele vooruitgang, matigheid, rechtvaardigheid, burgerlijke deugden zoals verantwoordelijkheid voor de publieke zaak. Maar geleidelijk was verschraling opgetreden; in een volgend boek *Bedreigde cultuur*, ook in MCKS-verband uitgekomen²³, sprak Bert dan ook over erosie van de cultuur als keerzijde van de materiële verworvenheden en gewonnen vrijheden van de modernisering.

Vermeldenswaard is nog dat Bert in dit verband voorzichtig was met de term ‘post-modernisme’, die naar zijn mening al te vaak en met verhullend effect, werd toegepast. Wat er op het gebied van wetenschappelijke, technologische en economische ontwikkelingen plaatsvond, kon hij moeilijk anders zien dan als een steeds verder doortrekken van de lijnen van de moderniteit.

Cultuurvernieuwing

Sommigen lezen in Berts geschriften pessimisme over het heden en nostalgie naar het verleden. Over het eerste straks meer; voor het laatste was hij te zeer gesteld op alle gewonnen vrijheden van de moderniteit en de verworvenheden van de verzorgingsstaat. Te goed had hij ook weet van de harde arbeid en het moeizame passen en meten waarmee men zich in de vroegere arbeiderswereld overeind moest houden. Het ging hem om cultuurvernieuwing, om aandacht voor zinvragen en bezinning op wat “duurzaam van waarde” is, naar de door hem vaak geciteerde Trudy van Asperen.²⁴ Maar zag hij daarin,

en in de toenmalige debatten over waarden en normen, mogelijkheden tot beheersing of althans bijsturing van de dynamiek van wetenschap, economie en technologie? Geenszins. Allereerst al omdat hij groot bezwaar had tegen diegenen, politici vooral, die om waarden en normen riepen als remedie voor de kwalijke kanten van die dynamiek: verlies van sociale cohesie, gebrek aan burgerzin, marginalisering van kansarmen enzovoort, terwijl zij die dynamiek zelf onverkort stimuleerden. Hij beschouwde dit enkel als een moreel supplement op de voortgaande materiële expansie²⁵ en dat leek verdacht veel op een middel tot disciplineren en beheersing van de massa. Maar bovendien was hij zich er goed van bewust hoe fundamenteel de drijfveren van die expansie zijn: namelijk de centrale levensoriëntaties van de westerse cultuur en van het westerse instrumentele activisme.²⁶ Hij noemde er vier: de westerse houdingen ten opzichte van de ruimte, de materie, de natuur en de tijd. Deze impliceren een streven naar achtereenvolgens expansie, bezit, beheersing en vooruitgang. Ook het mensbeeld – het ideaal van het autonome op zelfontplooiing gerichte individu – en het onttoverde seculiere wereldbeeld bevorderen die dynamiek.

Desondanks nam Bert actief deel aan dit debat, alsof hij wilde zeggen: wij hebben niets anders. Maar hij meende dat dit debat alleen zin had als het in de diepte stak en zowel de dynamiek zelf als de fundamentele levensoriëntaties aanpakte. Bij spreekbeurten in dit verband over de ethiek van de wetenschappen, kwam hij nogal eens in aanvaring met bètamensen, die weinig relativering van die fundamentele oriëntaties verdroegen en zich nauwelijks bewust waren van hun daarmee samenhangende kennistheoretische vooronderstellingen en hun geloof in de ethische neutraliteit van de wetenschap.

Zoals reeds geopperd, zal zijn inzet in dezen zeker te maken hebben gehad met zijn hechte verbondenheid met de christelijke traditie. In *Brengt de vooruitgang ons verder?* stelt hij tegenover het tanende geloof in de vooruitgang een duidelijke christelijke notie, de hoop, als alternatief. Daaraan ontbreekt de “zelfverzekerdheid van het vooruitgangsgeloof” en, wat belangrijk is, “zij houdt de toekomst open en impliceert dat niet passief mag worden afgewacht. Hoop veronderstelt juist verantwoordelijk handelen”.²⁷ In *Bedreigde cultuur* betoogde hij dat de christelijke traditie niet behoeft te worden afgedaan als bron van cultuurvernieuwing.²⁸ Maar van de kerken verwachtte hij voor het heden niet veel. In de loop van de kerkgeschiedenis hebben zich namelijk verstarringsverschijnselen voorgedaan, waardoor deze traditie belangrijk aan geloofwaardigheid heeft ingeboet, vooral in haar rooms-katholieke kerkelijke vorm. Dit probleem kwam hierboven al ter sprake; het bleef Bert zijn leven lang bezighouden.

Ook hiervoor vond hij gretig gehoor, met name bij al degenen die, evenals hij, bewust katholiek wilden zijn en blijven, maar telkens weer voor het hoofd gestoten werden door onbegrijpelijk kortzichtige beslissingen van de leiding. Zijn analyses van afweermechanismen als centralisering van de macht in de wereldkerk, als reactie op de modernisering, of het starre vastklampen aan oude dogma's; van de tegenslag in Nederland na de hoopvolle vernieuwingspogingen van het Pastoraal Concilie, of van de wijze waarop katholieke intellectuelen hier te lande werden vervreemd van de kerk, hielden veel op.²⁹ In twee grondige studies over het kerkelijk ambt liet hij onder meer zien hoezeer die kerk zichzelf in de weg zat door de misplaatste overwaardering daarvan en het onbegrip ten opzichte van de betekenis, onmisbaarheid zelfs van de zogenoemde 'leken' in de kerk.³⁰ Desondanks gaf hij telkens weer blijk van een onwrikbare band, niet alleen met de christelijke traditie in haar geheel, maar ook, juist, met de katholieke belichaming daarvan.

Voor zijn protestantse echtgenote werd die onwrikbaarheid pas goed duidelijk tijdens de eerste bijeenkomst van de kritische Acht Mei Beweging in de Rooms-Katholieke Kerk, waar veel en enthousiast werd geapplaudisseerd voor zowel kritiek op, als oproepen tot vernieuwing in de Kerk, maar geen enkele keer zó langdurig en zo overdonderend als op Michel van der Plas' uitroep: "Ze krijgen ons de kerk met uit!" Bij zo'n gebeurtenis vroeg Bert zich verbaasd af, wat voor kerk dat eigenlijk is, dat ze het volhoudt zoveel trouwe dochters en zonen keer op keer te schofferen, terwijl ze aan de andere kant in zó snel tempo leden verliest. Misschien was het wel tegen beter sociologisch weten in, vermoed ik soms heimelijk, dat Bert bleef meedoen aan het streven naar vernieuwing, het beleid bleef kritiseren en veranderingskansen bleef aanwijzen. Maar wellicht strookte het ook met zijn even overtuigde wetenschapskritiek en was sociologisch weten voor hem wel fundamenteel, maar zeker niet het laatste, uiteindelijke 'weten'. En, eerlijk gezegd, bleef ik het zelf samen met nog een enkele andere collega in protestantse kring ook vrij lang volhouden naar vernieuwing te streven.

Bert wees ook genadeloos de kerkelijke obstakels aan – met name het gebrek aan grondige kennis van de huidige maatschappij en moderne cultuur – die een bijdrage van zowel de rooms-katholieke als de andere kerken aan cultuurvernieuwing in de weg staan. Maar hij zag ook geen andere institutionele vernieuwingsbronnen, of het zouden de universiteiten moeten zijn. Die laatste vormden vanouds kaders voor kritische distantie en bezinning, maar waren steeds meer ingepast in het economische en technologische groeistreven, zodat ook daaruit weinig vernieuwingsimpulsen kwamen. In Berts visie waren die alleen nog te verwachten van buiten de centrale institu-

ties, in de marge van de moderne samenleving, in kritische bewegingen en in de “open communicatiestructuur van boeken, tijdschriften, cursussen en studiebijeenkomsten, waarin alternatieve opvattingen worden uitgewisseld, mogelijkheden afgetast en beleidslijnen uitgezet”.³¹ Ook in de marges van de kerken, in kritische bewegingen, vormingscentra, oecumenische gemeenten en dergelijke, is dat te vinden. Christenen vinden er nog meer: “kaders waarbinnen zij inspiratie kunnen opdoen waar zij hun individuele overtuiging kunnen toetsen aan de gemeenschappelijkheid van een authentieke traditie en in viering en bezinning de toegang tot de diepere lagen van hun bestaan open kunnen houden”.³²

‘Geresigneerd activisme’

Hield Bert zich voornamelijk in de in de vorige paragraaf genoemde marges op? Daarvoor was hij naar mijn idee te veel een erkend ‘gevestigd’ wetenschapper. In ons kleine polderland waren er trouwens wel gelegenheden tot ontmoeting van het centrum met de kritische marges, al haperde daar ook veel aan. Die ontmoeting vond bijvoorbeeld plaats in de ‘Commissie Biotechnologie bij Dieren’ waarin de ethische kanten van dierproeven op het gebied van *genetic engineering* werden besproken en de minister van Landbouw werd geadviseerd omtrent de toelaatbaarheid ervan. Bert functioneerde daarin als socioloog en deed dat ook in andere fora waarin het over wetenschap en ethiek ging, of over maatschappelijke dimensies van technologische ontwikkelingen.

Maar ook in andere discussies werd hij betrokken, vaak via het MCKS, door zijn steeds meer verbrede visie op de moderne cultuur en zijn vermogen die te relateren aan levensbeschouwelijke thematiek. Zo werd bijvoorbeeld vanuit het ministerie van Justitie in 1989 aan de kerken en het Humanistisch Verbond gevraagd om een studie- en discussieprogramma te starten over de toenemende criminaliteit en het mogelijk verband daarvan met de veranderingen in godsdiensten en levensbeschouwingen. Bert nam daaraan deel als directeur van het MCKS en vertegenwoordigde er – *mirabile dictu* – de protestantse kant, aangezien de Rooms-Katholieke Kerk haar eigen vertegenwoordiger stuurde. Het leidde tot de omvangrijke bundel *Burgerschap, levensbeschouwing en criminaliteit*.³³

Daarnaast deed hij mee aan een poging binnen het MCKS om de door economen al te zeer verwaarloosde maatschappelijke kant van de economie in het vizier te krijgen. Voor het daaruit geresulteerde boek *Een gezonde economie?*³⁴ leverde hij samen met J. van Wezel het sociologisch-theoretische kader. Tijdens

het schrijven van zijn bijdrage stond er voorts een MCKS-studieproject op stapel omtrent de omgang met de tijd in deze cultuur. In de kerken was hierover zorg ontstaan sedert de verandering van de winkelsluitingstijden (koopzondagen!) en door de roep om een 24-uurs economie. Maar het probleem ging dieper en raakte bijvoorbeeld ook aan de vraag of er een verband is tussen de huidige omgang met tijd en het voor de modernisering zo kenmerkende streven naar expansie en grensverlegging. Dat de tijd grenzen stelt aan de menselijke mogelijkheden is met dat streven immers in strijd. Zo'n thema was een kolfje naar zijn hand, wat ook het geval was toen hem verzocht werd, deel te nemen aan een symposium over het werk van de antropoloog J. van Baal. Diens diepzinnige boek *Boodschap uit de stilte? Mysterie als openbaring*³⁵ kon niet anders dan herkenningpunten opleveren en Berts bijdrage ging dan ook over de relatie tussen religie en stilte en de plaats van de stilte in de moderne cultuur. Of beter gezegd: de afwezigheid daarvan.



Boeken geschreven met anderen

Dit doet opnieuw de vraag opkomen, wat Bert verwachtte van zijn onvermoeibare inspanningen om ideeën uit een soort ‘tegencultuur’ te doen horen. Hij was niet iemand om veel te praten over zijn motivaties. Ernaar gevraagd zou hij wellicht badinerend reageren zoals hij ook badinerend sprak over zijn jeugdige poging het woord ‘sekte’ uit ons vocabulair te schrappen. Maar soms antwoordde hij met een verwijzing naar een debat tussen Habermas en Luhmann.³⁶ “Habermas inspireert je om kritisch te blijven; Luhmann leert

je dat het onmogelijk is, radicale veranderingen te bewerkstelligen.” Daar voegde hij dan zelf aan toe: “Daarom ben ik een pessimist.”

Maar dat was niet alles. In gesprek met één van de oprichters van het MCKS kwamen beiden eens tot de conclusie dat verantwoordelijke mensen momenteel gedwongen zijn tot ‘geresigneerd activisme’. Misschien kon hij het ook niet laten, was ook hij geïnfecteerd door de calvinistische geest, zoals vaak kenmerkend wordt geacht voor de Nederlandse katholieken. Als hij een pessimist was, dan in ieder geval een ‘actieve pessimist’.

Dat zou evenwel tragisch kunnen lijken maar daarvoor bezat Bert te veel humor en te veel levensvreugde. Het is niet te veel gezegd – al lijkt het misschien zo en al moet een echtgenote voorzichtig zijn met de opsomming van kwaliteiten – om te melden dat hij behalve een hard werkende wetenschapper ook een liefhebber was van literatuur, film en zelfs voetbal voor zover het nog een sport is.



Bert en Mady Laeyendecker samen

Hij was ook een verdienstelijk amateurfotograaf. En na een ziekte die hem bijna volledig uitschakelde kwam hij er onder andere weer bovenop door zich uitvoerig toe te leggen op het beluisteren en verzamelen van oude muziek.

Deze levensinstelling was één van zijn redenen om beslist katholiek te willen zijn. “Protestanten hebben geen idee van het bourgondische leven”, kon hij bijvoorbeeld zeggen. En hoewel hij de grote Bach, Johann Sebastian, tot hem meest bewonderde componisten rekende, heb ik hem ook wel horen zeggen: “Soms voel ik me meer verwant met de muziek van zijn zoon, Johann Christian.”

Maar om wat voor katholicisme ging het dan? Misschien wel dat van de ongedeelde westerse kerk, van vóór de Reformatie? In ieder geval van de grote kloosterorden waarmee hij zich steeds verwant bleef voelen. “Twintig jaar kloosterleven gaan je tenslotte niet in je koude kleren zitten.” In het heden bewoog hij zich even gemakkelijk in protestantse als katholieke kringen, misschien wel gemakkelijker in de eerste dan in conservatieve varianten van de laatste. Dat hij de institutionele kerken wist te relativieren, blijkt ook uit zijn medewerking eind jaren zestig aan een bundel *Kerk buiten de kerk*.³⁷ Belangrijk was voor hem steeds de Traditie; vernieuwingsbewegingen dienen daarmee in gesprek te blijven. Maar dan niet die van ‘Schrift en Traditie’ waarop de Rooms-Katholieke Kerk het monopolie claimt, maar die waarop ook protestanten zich beroepen en die tot joodse en vroeg-christelijke bronnen teruggaat. En toen een dierbare vriend en ex-ordegenoot overleed, iemand die veel deed voor kritische katholieke bewegingen en later vaak voorging in de lutherse kerk, schreef hij in een necrologie: “een goede en getrouwe werker in de wijngaard ging heen”.³⁸

Als die karakterisering ook op hemzelf zou worden toegepast, zou hem dat, naar mijn overtuiging, sterk aanspreken.

Noten

- 1 Laeyendecker, L., Emile Durkheim. In: L. Rademaker & E. Petersma (red): *Hoofdfiguren der sociologie*, Utrecht: Spectrum, 1974, 65-79. Marx en Weber over religie. In: K. Dobbelaere & L. Laeyendecker (red): *Godsdienst, kerk en samenleving*, Universitaire Pers Rotterdam, Rotterdam, 1974, 3-19. Max Weber. In: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopedie*, E. Fahlbusch u.a. (Hrsg), Band V, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, 644-645. Herdenking René König. In: *Levensberichten en herdenkingen* KNAW, Amsterdam, 1994, 41-46. Sjoerd Hofstra 1898-1983. In: *Jaarboek van de KNAW*, Amsterdam, 1984, 1-7. S. Hofstra, bedachtzaam en zijn tijd vooruit. In: J. Goudsblom, P. de Rooy & J. Wieten (red): *In de zevende. De eerste lichtung hoogleraren aan de politiek-sociale faculteit in Amsterdam*, Apeldoorn: Maklu Uitgevers Nederland, 1998, 83-95. Banning: sociologie, kerk en theologie. In: M.B. Ter

- Borg (red): *Banning als denker*, Utrecht: De Ploeg, 1988, 52-72. Niklas Luhmann. Levensbericht. In: *Levensberichten en herdenkingen*, KNAW, Amsterdam, 2000, 39-48. De god van de metabletica. Een kritische verkenning. In: J.A. van Belzen (red): *Metabletica en wetenschap. Kritische bestandsopname van het werk van J.H. van den Berg*, s.n., 1997, 97-126. De conjunctuur van de stilte. In: A.F. Droogers (red): *Boodschap uit het mysterie. Reacties op de visie van J. van Baal*, 1996, Ten Have, Baarn, 57-72.
- 2 Laeyendecker, L., *Religie en Conflict. De zogenaamde sekten in sociologisch perspectief*, proefschrift Universiteit van Amsterdam, Boom: Meppel, 1967.
 - 3 Laeyendecker, L., *Conflictsociologie*. In: L. Rademakers & H. Bergman (red): *Sociologische stromingen*, Utrecht: Spectrum, 1977, 55-87. Idem, Problemen betreffende hedendaagse pluriformiteit in de sociologie. In: L. Rademakers & E. Petersma (red): *Hoofdfiguren uit de sociologie II*, Utrecht: Spectrum, 1974, 238-268.
 - 4 Laeyendecker, L., Reflecties op het begrip gemeenschap in verband met de zielzorg, In: *Theologie en Zielzorg* 61 (1965) 321-337. Idem, Gemeenschap in het zoeklicht. In: *Ministerium* 3, *Tijdschrift voor praktische theologie en ambtelijke praktijk*, 1969, 21-27.
 - 5 Laeyendecker, L., Het priesterambt als een professie. In: *Mens en Maatschappij*, 44 (1969) 35-46.
 - 6 Laeyendecker, L., Het roepingsvraagstuk in onze provincie. In: *De roeping tot het augustijnse kloosterleven. Verslag van de pastoraal-studiedagen*, Culemborg, 1962.
 - 7 Laeyendecker, L., Sociologische reflecties op de oecumene. In: J.H. Beusekom e.a.: *Terzake III. Gesprekken van sociologen en theologen over kerkvernieuwing*, Utrecht: Ambo, 1968, 36-58. Idem, Sociologische factoren in de impasse van de oecumene. In: *Kosmos en Oecumene*, 4 (1970) 330-334.
 - 8 Laeyendecker, L., Sociologische kanttekeningen bij presentie van de kerken in de samenleving. In: J.H. Beusekom e.a.: *Terzake I. Gesprekken van sociologen en theologen over kerkvernieuwing*, Utrecht: Ambo, 1967, 146-173.
 - 9 Laeyendecker, L., *Orde, verandering, ongelijkheid. Een inleiding tot de geschiedenis van de sociologie*, Boom: Meppel, 1981; Indonesische vertaling: *Tata, perubahan dan ketimpangan. Suatu pengantar sejarah sosiologie*, Jakarta: Gramedia, 1983.
 - 10 Laeyendecker, L., Dr. Simonis. Einde van een voorspel. In: *De Bazuin*, 54 (1971) 23.
 - 11 Laeyendecker, L., Soziologie des Katholizismus in den Niederlanden. In: K. Gabriel & F. X. Kaufmann (Hrsg): *Zur Soziologie des Katholizismus*, Grünewald, Mainz, 1981, 166-200. Later ook in: L. Laeyendecker, *Om de beheersing van het charisma. Heil en macht in de R.K. Kerk. Verhandelingen der KNAW, afdeling letterkunde, nieuwe reeks, deel 157*, Amsterdam, 1993 en idem, *Het laatste monopolie van de R.K. Kerk. Veranderende verhoudingen tussen priesters en leken*, Gorinchem: Narratio, 1999.
 - 12 Laeyendecker, L., *Identiteit in discussie* (oratie), Boom: Meppel, 1973.
 - 13 Laeyendecker, L., Sociologie en theologie. In: K. Dobbelaere & L. Laeyendecker (red): *Godsdienst, kerk en samenleving*, Rotterdam: Universitaire Pers Rotterdam, 1974, 341-361 en idem, *Godsdienstsociologie en sociologische theorie*. In: K. Dobbelaere & L. Laeyendecker (red): *Godsdienst, kerk en samenleving*, Rotterdam: Universitaire Pers Rotterdam, 1974, 362-394.
 - 14 Laeyendecker, L., Investigating Religious Change: a Research Proposal. In: *Acts of the 12th Conference of the International Conference on Sociology of Religion*, The Hague etc.: Mouton Publishers, 1973, 1973, 11-33.
 - 15 Laeyendecker, L., *Sociale verandering. Problemen en theorieën*, Amsterdam: Boom, 1984.
 - 16 Laeyendecker, L., *Exploring the New Religious Consciousness. An Investigation of Religious Change by a Dutch Working group* (reported by Mady A. Thung), Free University Press, Amsterdam, 1985.

- 17 Laeyendecker, L., Publieke godsdienst in Nederland. In: *Sociologische Gids*, 25 (1978) 315-332.
- 18 Overzicht in L. Laeyendecker, Publieke godsdienst in Nederland. In: *Sociologische Gids*, 25 (1978) 315-332. Zie ook idem, Publieke godsdienst en macht. In: L. Laeyendecker en O. Schreuder (red): *Religie en politiek. Verkenningen op een spanningsveld*, Kampen: Kok Agora, 1985, 131-156.
- 19 Snow, C.P., *The Two Cultures: a Second Look. An Expanded Version of The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- 20 Laeyendecker, L., & W.F. van Stegeren, *Strategieën van sociale verandering*, Amsterdam: Boom, 1978.
- 21 Berger, P.L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books/Doubleday, 1969.
- 22 Laeyendecker, L., *Brengt vooruitgang ons verder? Kanttekeningen bij een wijd verbreid geloof*, Baarn: Ten Have, 1986.
- 23 Laeyendecker, L., *Bedreigde cultuur. Over moderniteit, wetenschap en religie*, Kampen: Kok, 1994.
- 24 Asperen, G.M. van, *Het bedachte leven. Beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek*, Amsterdam: Boom, 1993.
- 25 Kunneman, H., Wissels in het moderniseringsproces. In: P.B. Cliteur, P.A. van Gennip & L. Laeyendecker (red), *Burgerschap, levensbeschouwing en criminaliteit: Humanistische, katholieke, en protestantse visies op de kwaliteit van de huidige samenleving*. Amersfoort/Leuven: De Horstink, 1991, 77-88.
- 26 Parsons, T., *Social Structure and Personality*, Londen: Free Press, 1970, 277.
- 27 Laeyendecker, L., *Brengt vooruitgang ons verder? Kanttekeningen bij een wijd verbreid geloof*, Baarn: Ten Have, 1986, 180.
- 28 Laeyendecker, L., *Bedreigde cultuur. Over moderniteit, wetenschap en religie*, Kampen: Kok, 1994, 153 vv.
- 29 Laeyendecker, L., Gehalveerde rationaliteit en complexiteit: Impasse?, In: F.J.M. van Doorne, J.J. Vromen & J. van Wezel (red): *Interdisciplinariteit, wetenschap en beleid*, Leuven/Amersfoort: Acco, 1988, 51-63.
- 30 Laeyendecker, L., *Het laatste monopolie van de R.K. Kerk. Veranderende verhoudingen tussen priesters en leken*, Gorinchem: Narratio, 1999.
- 31 Laeyendecker, L., *Bedreigde cultuur. Over moderniteit, wetenschap en religie*, Kampen: Kok, 1994, 183.
- 32 Laeyendecker, L., *Bedreigde cultuur. Over moderniteit, wetenschap en religie*, Kampen: Kok, 1994, 157.
- 33 Cliteur, P.B., P.A. van Gennip & L. Laeyendecker (red), *Burgerschap, levensbeschouwing en criminaliteit: Humanistische, katholieke, en protestantse visies op de kwaliteit van de huidige samenleving*, Amersfoort/Leuven: De Horstink 1991.
- 34 Laeyendecker, L., Op zoek naar een model. In: B. Goudzwaard e.a.: *Een gezonde economie? Maatschappelijke dimensies van het economisch handelen*, Kampen: Kok, 1994, 41-46.
- 35 Laeyendecker, L., De conjunctuur van de stilte. In: A.F. Droogers (red): *Boodschap uit het mysterie. Reacties op de visie van J. van Baal*, Baarn: Ten Have, 1996, 57-72.
- 36 Habermas, J. & N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemtheorie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- 37 Laeyendecker, L., Vragen van de kerk, de kerk als vraag. In: J.H. Beusekom e.a.: *Terzake IV. Gesprekken van sociologen en theologen over kerkvernieuwing*, Utrecht/Baarn 1969., 105-123.
- 38 Laeyendecker, L., In Memoriam Joost Reuten. In: *Nederlandse Analecta OSA*, nr. 3, 1999, 11-12.

Bert Laeyendecker als docent

Godfried Engbersen*

Summary

In this article the author deals with Laeyendecker as teacher at the Sociological Institute Leiden. He studied in that time at that institute. Laeyendecker was an outstanding teacher who was able to explain the richness of sociology's theoretical pluralism, and to show convincingly that sociology is a thoroughly social phenomenon. He was a very gifted orator with which he could enchant the audience of students.

In 1977 ging ik sociologie studeren aan de Universiteit van Leiden. Het was geen weloverwogen keuze maar vooral het resultaat van een afstreepproces van disciplines waar ik geen belangstelling voor had. En ik moet zeggen dat de kennismaking met het Sociologisch Instituut Leiden verrassend was. Mijn jaargenoten vormden een vreemdelingenlegioen van studenten die elders een studie hadden uitgeprobeerd of zelfs al gewerkt hadden. Een deel van de opleiding was in de ban van het projectonderwijs waarbij studenten elkaar moesten beoordelen op hun functioneren. Ook andere gevolgen van de democratisering van het hoger onderwijs waren alom aanwezig. Er werd heel veel vergaderd en bij sommige vakken was de beoordeling van werkstukken gebaseerd op de zogenaamde 'konsent-procedure', dat wil zeggen dat bij werkstukken docent en student het eens moesten zien te worden over de beoordeling. Er was een *Kritiese Instituuts Krant* (KRIK) waarin studenten en medewerkers elkaar onverbloemd de maat namen. En in mijn tweede jaar werd het Sociologische Instituut langdurig bezet omdat een lectoraatsbenoeming van een marxistisch georiënteerde wetenschapper niet doorging. Ik kijk met de nodige verwondering terug op die eerste jaren. Ik koester de kritische houding en grote betrokkenheid van studenten bij de studie sociologie en samenleving. Ik deed er zelf met hart en ziel aan mee. Maar van de soms wonderlijke kwaliteitseisen ten aanzien van het onderwijs heb ik snel afstand genomen.

Naast alle nieuwlichterij was er in Leiden ook een klassiek gezicht van de universiteit vooral vertegenwoordigd door de hoogleraar organisatiesociologie Cor Lammers, en de hoogleraar algemene sociologie Bert Laeyendecker. Dat

* Godfried Engbersen is hoogleraar algemene sociologie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam.

klassieke gezicht had niet zozeer betrekking op het feit dat beide heren in de roerige jaren zeventig nog altijd een pak droegen en een zekere distantie ten opzichte van studenten aan de dag legden – als nieuwe student leerde je snel dat je docenten bij hun naam mocht noemen, maar dat heb ik bij Bert Laeyendecker nooit gedaan of durven doen – als aan hun grote eruditie en het vermogen een hoorcollege te geven in tijden van werkgroepenonderwijs.

Bert Laeyendecker was een zeer begenadigd docent. Het was een plezier om na gedane actie voor een betere wereld in de collegebanken te zitten en ingevoerd te worden in de sociologische theorievorming. Waarom was dat zo'n plezier? In de eerste plaats omdat hij als een van de weinigen het pluralistisch karakter van de sociologie kon duiden. In die dagen was er sprake van een schoolstrijd in de Nederlandse sociologie, namelijk enerzijds een historiserende sociologie geïnspireerd door het werk van Norbert Elias en anderzijds een verklarende sociologie geïnspireerd op de rationele keuze benadering. Bij Laeyendecker kwamen bijna alle belangrijke stromingen aan bod, in het bijzonder het functionalisme, conflictsociologie, de kritische theorie en het symbolisch interactionisme. Hij belichaamde in zijn eentje wat Cor Lammers toen de eerste 'professionele vereiste' van de sociologieopleiding noemde: kennis van alle relevante sociologische stromingen, waarbij hij zelf een zekere voorkeur aan de dag legde voor het werk van Max Weber en de conflictsociologie. Maar Laeyendecker kon als geen ander de rijkdom van het theoretisch pluralisme in de sociologie laten zien. Daarmee belichaamde hij wat Anthony Giddens ooit stelde over dit pluralisme: "(...) this surely should be seen more as a strength than a weakness. I don't believe such diversity has produced complete disarray, but instead gives voice to the pluralism that must exist when one studies something as complex and controversial as human behaviour and institutions."¹ Het rijke oeuvre van Laeyendecker is een prachtige illustratie van deze stelling en elk van zijn studenten is daarvan doordrongen.

Voor de student was het een voordeel dat Laeyendecker in zijn eigen werk heel ver af stond van het sterk in opkomst zijnde genre van de mathematisch georiënteerde sociologie met de geestdodende vierdeling van een korte inleiding, een toegesneden theorie en hypothesen, resultaten, en discussie. De stijl van Laeyendecker was essayistisch van aard, waarbij hij niet zozeer een tekstuele analyse gaf van de grootmeesters van de sociologie, maar een contextuele. Hij liet zien dat sociologie een sociaal verschijnsel is en dat de aard en inhoud van de sociologie het karakter van de samenleving weerspiegelen waarin ze wordt beoefend.² Als docent stelde hij hoge eisen aan studenten. Zonder aarzeling schreef hij Duitse en Franse teksten voor aan eerstejaars studenten. Dat gold helemaal voor de boeken die studenten moesten lezen

voor het mondelinge theorie-tentamen in het laatste doctoraaljaar. Romke van der Veen, nu hoogleraar sociologie van arbeid en organisatie aan de Erasmus Universiteit en kroonlid bij de SER, dacht met jeugdige overmoed Laeyendecker te imponeren door tentamen te doen over godsdienstsociologie en kreeg vervolgens als opdracht om het lastig toegankelijke werk van Karl Dieter Opp te lezen. In het Duits. Het is goed met hem afgelopen.

Wat Laeyendecker tot een uitstekend docent maakte was dat hij de gave van het woord had. Hij sprak uit het hoofd, gebruikte geen of amper een schoolbord voor zover ik mij dat kan herinneren, maar nam de studenten met zijn stem bij de hand. Om iets van zijn magie als docent te duiden citeer ik uit een KRIK-artikel van de hand van Ivo Wildenberg, een medestudent uit die tijd, nu directeur van het gerenommeerde adviesbureau *Bridgecraft* en auteur van werk over de zeventiende-eeuwse Leidse textielhandelaar en politiek econoom Pieter de la Court. Hij scheef daarin, geïnspireerd door een college over paralinguale verschijnselen van de hoogleraar algemene taalwetenschap Uhlenbeck, over ‘de glimlach van Laeyendecker’. Het is verleidelijk om het gehele stuk hier te citeren, maar hierbij een lang citaat:³

“Je zou misschien denken dat Laeyendecker, omdat zijn kolleges niet buitengewoon emotioneel geladen lijken, een weinig boeiend schouwspel biedt, maar ik kwam alras tot de ontdekking dat er zo waanzinnig veel gebeurt daar vóór het bord, dat ik er van in de war raakte. Ik besloot me in hoofdzaak te beperken tot (...) de Glimlach van Laeyendecker, één van de subtielste wapens uit zijn paralinguale arsenaal. De glimlach van Laeyendecker omvat alle mogelijke schakeringen tussen de neutrale gelaatsuitdrukking en de volledige glimlach (...). De glimlach doet zich ook bij allerlei verschillende gelegenheden voor: het duidelijkst als Laeyendecker zich direct tot zijn gehoor richt en zich tot het maken van een grapje verwaardigt, zoals “Ik ga hier niet de pias uit lopen hangen, natuurlijk”. Of: “ik weet niet of jullie kulturele achtergrond nog van dien aard is dat jullie dat weten” (...) Dan is er een steelse soms haast cynische glimlach bij het vermelden van iets bizars of afschrikwekkends (...) Dan is hij er bij een wellicht onverwachte wending in het betoog: de professor lacht als wilde hij zeggen: “Dat had je niet gedacht hè”? Deze glimlach is vaak moeilijk te herkennen. Meer tevreden is de glimlach tenslotte bij een fraaie gevolgtrekking als bekroning van een gedachtegang. Bij het herkennen van de glimlach van L. krijgen we de ene keer de meeste informatie uit de ogen, dan weer uit de mond: de ogen krijgen iets ondeugends, alsof een heimelijk verborgen plezier voorzichtig naar buiten gluurgt; de wenkbrouwen worden opgetrokken, alleen aan de neuszijde, zodat ze omhoog gaan wijzen, maar soms ook weer niets van dat alles (...) De glimlach van Laeyendecker, één van de hoogst

ontwikkelde, rijk geschakeerde en veelvuldige voorkomende elementen uit het paralinguale systeem van L. lijkt mij direct voort te vloeien uit het genoegen dat hij aan zijn betoog beleeft (...) en functioneert mijns inziens dan ook duidelijk positief ter verhoging van de aandacht van studenten, omdat hij wijst op de controverse, onverwachte, dubbelzinnige of humoristische zijde ervan.”

In het vervolg van mijn studie werd ik assistent van de hoogleraar Empirische Sociologie Kees Schuyt die aan de tweeslag die Laeyendecker ons had geleerd, namelijk het belang van theorie en kritische reflectie, een derde dimensie toevoegde: de betekenis van nauwgezet empirisch onderzoek naar contemporaine maatschappelijke vraagstukken dat kon bijdragen aan een vermindering van sociale ongelijkheid. In de loop der jaren raakte ik zelf meer gevestigd aan de Nederlandse universiteit. Ik promoveerde in 1990 in Leiden op een proefschrift over het ontstaan van een onderklasse in de Nederlandse samenleving, waarbij ik bij het schrijven ervan worstelde met het werk van de antropologe Mary Douglas. Ik dacht dat ik origineel was, maar ontdekte dat Laeyendecker, samen met Mady Thung, in 1978 de ideeën van Douglas al had toegepast op de ontwikkeling van religieuze organisaties. Ook bij latere thema's in mijn werk, bijvoorbeeld over de onbedoelde gevolgen van beleid en kennis, ontdekte ik de blijvende relevantie van zijn werk.

Toen hij in 1989 uit Leiden vertrok riep hij mij bij zich en mocht ik uit zijn boekenkast wat boeken en artikelen uitzoeken. Daaronder zat onder meer het artikel uit 1978 waarin het werk van Mary Douglas was gebruikt en een publicatie waarin het thema van de onbedoelde gevolgen van menselijk handelen wordt behandeld.⁴ Hij liet me bij die gelegenheid opnieuw weten – net als bij het mondeling doctoraaltentamen theorie in 1983 – dat hij blij was dat ik in mijn doctoraalscriptie over de journalistieke constructie van de werkelijkheid aandacht had besteed aan het thema van journalistieke verantwoordelijkheid. Laeyendecker had een formidabel geheugen en fijntjes wees hij erop dat ik ooit als jonge redacteur van de KRIK die verantwoordelijkheid niet voldoende in acht had genomen door hem ervan te betichten het contact met studenten niet serieus te willen nemen. Want dat was zeker niet het geval. Bij nader inzien denk ik dat hij gelijk had. Mij heeft hij gestimuleerd om als docent de inleiding in de sociologie in het eerste jaar van de studie heel serieus te nemen – met zijn Leidse syllabi Theorie 1A en Theorie 1B bij de hand. Aan de Universiteit Utrecht en de Erasmus Universiteit heb ik dat in totaal meer dan 20 jaar gedaan.

Noten

- 1 Anthony Giddens (1996). *In Defence of Sociology: Essays, Interpretations and Rejoinders*. Cambridge: Polity Press, p. 5.
- 2 Zie L. Laeyendecker (1981). *Orde, verandering, ongelijkheid. Een inleiding in de geschiedenis van de sociologie* Amsterdam: Boom.
- 3 Ivo Wildenberg (1980) De glimlach van Laeyendecker. *KRIK*, 3(1): 10-12.
- 4 L. Laeyendecker en Mady. A. Thung (1978), Liturgie in een politiek geëngageerde kerk, *Tijdschrift voor Theologie*, 18e jaargang 1978, jan, febr, maart, pp. 49-70; L. Laeyendecker en W.J. Berger (1984) *Kiezen als noodzaak. Grenzen en mogelijkheden in een veranderende maatschappij*. Baarn: Ambo.

Bert Laeyendecker als vriend

Dick Koelega*

Summary

In this contribution the author gives some impressions of Bert Laeyendecker as friend. These are connected with a period of nearly forty years. In the first period (the eighties) the author was living in Laeyendecker's apartment at Leiden and so he met him regularly. In the second period, in the nineties, he was working at the MCKS (Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving) of which Laeyendecker was director (1989-1991). Laeyendecker was also his co-promotor when writing on his dissertation and they both were member of a commission for advise on biotechnology. The third period was the last period of Laeyendeckers life (2002-2020) in which there were more informal relations of friendship.

In deze bijdrage geef ik kort enige indrukken van hoe Bert Laeyendecker was als vriend, om zo andere kanten van zijn persoon te laten zien dan die van de wetenschapper. Ze hebben betrekking op drie periodes uit Berts leven, die vallen binnen de bijna 40 jaar dat we met elkaar bevriend waren. In de eerste periode (de jaren tachtig) huurde ik als student een kamer in het appartement van Bert en Mady in Leiden. In de tweede (die grotendeels in de jaren negentig valt) werkte ik allereerst onder zijn leiding bij het Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving (MCKS) in Driebergen. Daarna leerde ik hem nog in andere hoedanigheden kennen. En ten slotte was er de periode vanaf 2002 waarin ik in Den Haag werkte bij het ministerie van Landbouw, Natuur en Voedselkwaliteit (LNV) en later bij het ministerie van Economische Zaken en Klimaat.

De eerste periode begon toen Bert en Mady een appartement hadden gekocht nabij het station in Leiden. Ze bleven in die tijd in Amsterdam wonen maar hadden het appartement gekocht omdat ze vaak tot laat in de avonduren in Leiden moesten werken. Mady als hoogleraar godsdienstsociologie aan de Theologische Faculteit waar ik toen vierdejaars student was. Bert omdat hij avondcolleges gaf en ook Decaan (bestuurder) van de Faculteit Sociale

* Dick Koelega studeerde theologie en politieke filosofie en werkte de afgelopen 20 jaar als senior adviseur strategie bij de ministeries Landbouw, Natuur en Voedselkwaliteit en Economische Zaken en Klimaat.

Wetenschappen was. Omdat er nog een kamer over was in het appartement kon ik die huren.

Voordat ik daar ging wonen had ik Bert al eens meegemaakt als gasthoogleraar aan de Theologische Faculteit. Ik was toen net als veel van mijn medestudenten zeer onder de indruk geraakt van zijn eruditie en welsprekendheid. En nu woonde ik opeens bij hem thuis! Al gauw merkte ik evenwel dat Bert helemaal geen afstandelijke professor was. Integendeel. Hij bleek een uiterst *gezellige geleerde* te zijn die juist heel veel belangstelling had voor het gewone leven van mensen, waaronder mijn studentenleven. Ik voelde me dan ook al snel volkomen op mijn gemak. Eén anekdote uit deze tijd spreekt denk ik boekdelen. Het gebeurde regelmatig dat Bert 's avonds laat thuis kwam na een vermoeiende bestuursvergadering en dan even zijn hoofd om de deur stak en vroeg: 'Dick heb je zin om nog even wat te drinken?' Al gauw leerde ik wat dat inhield. In de koelkast lag namelijk een vierkante fles met oude jenever. Een lievelingsdrankje van Bert. Dan dronken we een of twee glaasjes en er ontspannen zich lange, soms heel lange gesprekken. Over de moderne samenleving en cultuur en economie en technologie, over de herkomst van de sturende ideeën daarachter, over de moeizame plaats van zingeving en ethiek daarin. Het mooie aan die nachtelijke gesprekken was dat Bert dan niet alleen en passant inzichten van de grote sociologen schetste, maar ook vooral naar mijn mening vroeg. Hij vloog op ooghoogte, nam mij volkomen serieus en wilde weten hoe ik – iemand uit een veel jongere generatie – tegen zaken aankeek. Het waren onvergetelijke gesprekken.

In de tweede periode, een paar jaar later, was Bert mijn leidinggevende. Na zijn afscheid als hoogleraar in Leiden was hij onbezoldigd directeur geworden van het MCKS, waar ik toen al werkte. Van deze periode (1989-1991) herinner ik me hoe hij enerzijds op hoog wetenschappelijk niveau zeer productief bleef, maar anderzijds zeer kon genieten van het gezamenlijk keuvelen met het hele team bij de koffie of de lunch. Veel heb ik ook geleerd van de manier waarop hij tijdens MCKS-beraden, ook nadat hij zijn directeurschap had neergelegd, ingewikkelde discussies uiterst helder kon samenvatten, zonder te vervallen in simplisme. Hij was voor iedereen een inspirerende 'baas' met veel humor. Ook in zijn MCKS-tijd bleek Bert dus een *gezellige geleerde*.

Onze vriendschap verdiepte zich in die jaren nog verder toen hij mijn copromotor werd. Ik werkte toen aan een politiek-filosofisch onderzoek waarin ik ook veel aandacht besteedde aan moderniteit en technologie.¹ Zijn tips waren behulpzaam, zijn luisterend oor immer bemoedigend en zijn kritiek vaak scherp, maar wel opbouwend. Tijdens de promotieplechtigheid was hij overigens degene die me de veruit lastigste vraag stelde over mijn proefschrift.

Toen ik hem na afloop vroeg: ‘waarom deed je dat nou’, begon hij schalks te lachen en zei: ‘had je iets anders verwacht dan?’

Tussen 2000 en 2002, in de jaren daarna, waren we allebei lid van de Commissie Biotechnologie bij Dieren, die de minister van LNV moest adviseren over de wettelijke en morele toelaatbaarheid van experimenten met genetische veranderingen in het DNA van proefdieren. De commissie bestond in meerderheid uit biotechnologen die vrijwel altijd voor waren. Maar Bert bleef op vriendelijke doch indringende wijze kritische vragen stellen over de maatschappelijke legitimiteit en uitwerking van zulk onderzoek. Zelf richtte ik mij vooral op de ethische vragen.

De derde periode begon in 2002 en heeft het langst geduurd. In die tijd werkte ik als beleidsambtenaar in Den Haag en Bert was nu echt met pensioen. Dat wil zeggen: hij werkte zeer geconcentreerd jaren achtereen aan zijn grote studie over maatschappijkritiek in de afgelopen 2300 jaar.² Op een dag kwam ik hem tegen op de Universiteitsbibliotheek in Utrecht, met een ferme stapel boeken onder de arm. Toen ik vroeg hoe vaak hij daar kwam, zei hij vrolijk: ‘och elke week of om de week’. Bert leverde nooit half werk.

In die periode ging Bert ook meer tijd besteden aan fotograferen. Dat deed hij voortreffelijk en hij had daar veel plezier in. Met trots liet hij mij de albums en collages zien met prachtige foto’s van bloemen en vakantie-reizen.

Het was fijn om bij Bert en Mady op bezoek te gaan of hen bij ons thuis in Amersfoort uit te nodigen. Dat waren warme en gezellige momenten. Bert was heel geïnteresseerd in ons werkzame en dagelijkse leven. Hij vond het heerlijk om ‘van binnenuit’ geïnformeerd te raken over mijn werkwereld die ‘Den Haag’ heet, over de onderwijswereld van mijn vrouw Mariët en over de wereld waarin onze dochters Jasmijn en Julia opgroeiden. Ook voerden we vaak telefonisch lange gesprekken, onder meer over politiek, overheid en samenleving en de moeizaamheid om vraagstukken die daar spelen effectief aan te pakken. Dan vroeg hij me de oren van het hoofd en omgekeerd vond ik het bijzonder inspirerend en leerzaam om zijn beschouwingen op mijn werk en werkomgeving te horen.

Bert zocht ook elk jaar met zorg een cadeau uit voor mijn verjaardag. Meestal was dat een boek, dat ik dan terstond ging lezen omdat ik wist dat Bert een neus voor goede boeken had. Het laatste boek kreeg ik drie weken voordat hij overleed: *Liever dier dan mens*, door Pieter van Os.³ Een aangrijpend verhaal over de vervolging van Poolse joden in de Tweede Wereldoorlog, aan de hand van het leven van een meisje dat de oorlog overleefde. Een boek dat ook typerend is voor het appèl dat Bert zo vaak deed als we elkaar spraken en waarmee ik afsluit: ‘vergeet de menselijkheid niet, hou haar in beeld en

vertel de verhalen van hen die daarin standhielden, want ‘het goede doen’ is *èn* mogelijk *èn* noodzakelijk. Ook en juist in tijden waarin dat zinloos lijkt.’

Noten

- 1 Koelega, Dick G.A. (2000). *Niet alles van waarde is vervangbaar. Een liberaal perspectief op behoud van natuur en cultuurgoederen in een technologische samenleving*. Kampen: Kok.
- 2 Laeyendecker, L. (2013). *Kritische Stemmen. Maatschappijkritiek van oudheid tot heden*. Budel: Damon.
- 3 Pieter van Os. (eerste druk 2019, zesde druk 2020). *Liever dier dan mens. Een overlevingsverhaal*. Amsterdam: Prometheus.

