

# *Religie & Samenleving*

Jaargang 6, nummer 2

September 2011

---

## **Inhoud**

|  |     |
|--|-----|
| Redactioneel   | 171 |
| 'Het is al heel veel als hij blijft, die hij was'.<br>De relatie tussen behoudzucht en emigratie onder Nederlandse<br>protestanten in het negentiende-eeuwse Amerika<br><i>Hans Krabbendam</i> | 175 |
| Aengenent en de 'Roomsche sociologie'<br><i>Erik Sengers</i>   | 197 |
| Stromingen en hun sympathisanten binnen de Protestantse Kerk<br><i>G. de Jong &amp; J. Kregting</i>  | 223 |
| In gesprek met: Jan Sloot<br><i>Durk Hak &amp; Rein Nauta</i>  | 240 |
| Boekbesprekingen   | 245 |
| Ontvangen boeken   | 266 |
| Jaaroverzicht jaargang 5 (2010)  | 268 |

## Colofon

### *Religie & Samenleving*

Het tijdschrift wil een podium bieden aan hen die zich bezig houden met de bestudering van de veranderingen in religie en religieuze organisaties in de Europese samenleving van de laatste twee eeuwen. Daarmee wil het tijdschrift een bijdrage leveren aan het debat over de rol van religie in de hedendaagse maatschappij. *Religie & Samenleving* kiest voor een multidisciplinaire benadering om zo het gesprek tussen de sociale wetenschappen onderling en tussen wetenschap en de samenleving te stimuleren. Vanuit dit brede perspectief wil het ook beleidsmakers en het geïnteresseerde publiek informeren over de veranderingen in religie in relatie tot de sociale, culturele en historische context. Het tijdschrift wil daarom een plaats bieden aan – in toegankelijke stijl geschreven – wetenschappelijke artikelen uit verschillende disciplines en eveneens aan essayistische bijdragen. Voorts zal het ruime aandacht schenken aan publicaties die op genoemde terreinen verschijnen. De uitgave wordt door de redactie verzorgd in opdracht van de Stichting FORCES. *Religie & Samenleving* verschijnt driemaal per jaar.

Bijdragen voor R&S worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al of niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

### **Redactieleden**

Stef van den Branden  
Nadia Fadil  
Durk Hak  
Lammert G. Jansma  
Rein Nauta  
Erik Sengers  
Wim Vandewiele

### **Vormgeving**

Textcetera, Den Haag

### **Abonnementenadministratie**

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

### **Redactieadres**

Achterweg 66  
9269 TP Veenwouden  
f2hlgjansma@hetnet.nl

### **Recensie-exemplaren**

Dr. D.H Hak  
Potgieterstraat 16  
7514 DB Enschede

### **Abonnementsprijzen**

Standaard: € 20,-  
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 15,-  
Leden NSV: € 10,- / € 15,-  
Losse nummers: € 9,-

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

**ISSN 1872-3497**

© 2011 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

## Redactioneel

Uitingen van religieus geweld vormen een bijzondere vindplaats voor het onderzoeken van wat de betekenis van godsdienstige opvattingen in het gewone leven kan zijn. Naast een meer sociologische benadering van godsdienstige gebeurtenissen, waar het gaat om het schetsen van verbanden en samenhangen en het komen tot generale conclusies, biedt een individueel-psychologisch perspectief misschien meer zicht op het unieke en persoonlijke in de verklaring van zulk geweld, dat wellicht te gemakkelijk als een strijd tussen de religies wordt gezien.

De gewelddadige aanslag van Anders Breivik op de Noorse samenleving vraagt in ieder geval om zo'n individuele benadering. De dader verklaart zijn actie als een poging zijn landgenoten wakker te willen schudden voor het naderende islamitisch gevaar. Vele journalisten en andere belangstellenden hebben inmiddels kennis genomen van zijn op het internet gepubliceerde manifest. Toch blijft er een zekere discrepantie bestaan tussen daad en verklaring. Waarom zou iemand die vreest voor een islamisering van zijn land, en van de Europese beschaafde wereld in zijn geheel, dat gevaar willen afwenden door een aantal van zijn landgenoten te vermoorden en zo *in extremo* zelf datgene te veroorzaken waarvoor hij met zijn daad zegt te willen waarschuwen?

Ofschoon thrillers als die van Stieg Larsson en een TV serie waarin de privé detective Varg Veum centraal staat, de duistere kanten van de Scandinavische samenlevingen toonden, is de moordaanslag door Anders Breivik op zijn landgenoten fataal voor het geloof in de onschuld van de Noordse cultuur. Zelfs meer begrip van deze complexe context van een land als Noorwegen is onvoldoende om de extreme daad van Breivik ook maar enigszins begrijpelijk te maken. Waar de aanwezigheid van zoveel immigranten uit Aziatische en Afrikaanse landen ook niet tot heel grote spanningen lijkt te hebben geleid, brengt daarom misschien een interpretatie van de meer persoonlijke situatie van de dader van de moordaanslagen op de Noorse samenleving enige verheldering.

In de eerste berichten over Anders Breivik werd gemeld dat hij de zoon was van een Noorse diplomaat die hem en zijn moeder al vroeg verlaten had voor een andere vrouw en ook na zijn pensionering nooit meer teruggekeerd was naar Noorwegen. Tussen hem, een vertegenwoordiger in het buitenland van de Noorse staat, en zijn voormalige vrouw en zijn zoon was er geen contact. Het is voorstelbaar dat een dergelijke scheiding, die voor het kind voelt als een

verlating, zowel machteloos maakt als ook een geweldige woede oproept. Het vergeten kind te zijn van een verdwenen vader maakt eenzaam maar dwingt ook tot het verbergen van een dergelijk lot. En ooit misschien tot een reactie. Als puber trekt hij op met een club jongens die graffiti schildert op muren in de stad, *identity tags* voor iedereen zichtbaar, maar toch onherkenbaar. Een van zijn beste vrienden is een Pakistaanse jongen, een moslim.

De bomaanslag op het regeringscentrum was bedoeld als een moord-aanslag op de premier. Misschien valt die aanslag op de regering, op de premier ook te zien als een late wraak op een vader die geen 'vader voor mij' wilde zijn, als een aanslag op een regering die vreemden binnenlaat en verzorgt, en zo 'mijn' land weggeeft aan vreemdelingen, aan anderen. Misschien is er ook jaloezie op al die kinderen die zich beschut voelen in de zorg van de partij, hun verbondenheid vierend in een aards paradijs. Wordt door Breivik de staat niet gezien als een beeld van de vader die verdwenen is, die zijn zoon verlaten heeft? Door de staat, door de partij die de baas is in het land, te treffen in wat het kostbaarste bezit zou moeten zijn, de kinderen, wordt de verlating door de eigen vader, wordt zijn zoonschap van een man die geen vader wilde zijn, op groteske schaal gewroken. Wellicht meer dan als een maatschappelijk of religieus probleem is de moord in Noorwegen zo te zien als gedreven door persoonlijke motieven die op een maatschappelijk en cultureel toneel worden uitgespeeld.

Deze beschouwing over de recente gebeurtenissen in Noorwegen staat enigszins dwars op de thema's die in deze aflevering van *Religie & Samenleving* aan de orde worden gesteld. Dwars vanwege de aandacht voor de enkeling als bron van inzicht in een gebeurtenis die een samenleving ontwricht en vanwege de daarmee samenhangende optiek op het unieke van een maatschappelijk verschijnsel.

In de bijdragen in de aflevering van *Religie & Samenleving* wordt juist het algemene gezocht als verklaring. Daarin gaat het om conservatisme en emigratie, roomse sociologie en de betekenis van modaliteiten in een kerkverband.

In de bijdrage van Hans Krabbendam wordt de vraag behandeld: zijn emigranten conservatief? Aan de hand van een analyse van de verschillende emigratiestromen naar de Verenigde Staten, wordt duidelijk gemaakt dat degenen die het eerst naar Amerika vertrokken minder behoudzuchtig waren dan degenen die later naar Amerika emigreerden.

In een tweede artikel, eveneens historisch van aard, beschrijft Erik Sengers de betekenis van bisschop Aengenent van Haarlem als socioloog. Aengenent was vanaf 1904 hoogleraar in de filosofie en de sociologie aan het

grootseminarie van dat bisdom te Warmond en daarmee, zo betoogt Sengers, is de schrijver van het in 1909 gepubliceerde *Handboek Sociologie* de eerste hoogleraar in dat vakgebied in ons land. Aengenent beoefende de sociologie als een normatieve maatschappijleer vanuit christelijk perspectief, gemotiveerd door de bij de aanvang van zijn werkzaamheden recent gepubliceerde encycliek *Rerum Novarum*. Sengers bespreekt uitgebreid Aengenents betekenis in de geschiedenis van de sociologie in ons land, diens eigen interesses zoals die blijken in zijn boekbesprekingen in het blad *De katholieke*, en zijn opvattingen over een roomse sociologie.

In de bijdrage van De Jong en Kregting wordt nagegaan welke modaliteiten er in de nieuw gevormde Protestantse Kerk in Nederland zijn te onderscheiden – confessioneel, gereformeerde bond, vrijzinnig, middenorthodox, evangelisch, en hoe groot hun aanhang is. Via een analyse van het aantal abonnees op verschillende tijdschriften, en via de opgave van de beoordeling door scriba's van de dominante stroming in een bepaalde gemeente wordt tot een schatting gekomen van de omvang en invloed van bepaalde stromingen in de PKN. De confessionele stroming lijkt van het grootste belang te zijn, de *Gereformeerde Bondsgemeenten* het meest vitaal. In nadere analyses worden effecten en oorzaken van deze verdeling in belang, omvang en vitaliteit nader onderzocht.

Ten slotte melden we dat de redactie is uitgebreid met dr. Wim Vandewiele. Hij is als godsdienstsocioloog verbonden aan het Interdisciplinair Kenniscentrum Kerk en Samenleving (IK-KS), de K.U.Leuven en de Universiteit Antwerpen. Hij richt zijn onderzoek zowel op het terrein van de sociologie van de zingeving als op dat van monastieke gemeenschappen.



**‘Het is al heel veel als hij blijft, die hij was’.**

## **De relatie tussen behoudzucht en emigratie onder Nederlandse protestanten in het negentiende-eeuwse Amerika**

*Hans Krabbendam\**

### **Summary**

*This essay analyzes the relation between conservatism and immigration among Dutch immigrants in nineteenth century America. It challenges the idea that especially those Dutch immigrants were prime examples of this religious traditionalism, which is said to be necessary to balance the many changes that the immigrants have to cope with. A careful distinction between five phases of immigration and settlement reveals that this alleged conservatism was hardly prominent in the first phase in which most changes occurred, but more in the third phase of consolidation. In this phase the new immigrants arrived in a more established situation, which made them expect similar circumstances in the area that they could control best, the church. Moreover, the two main Dutch immigrant churches competed with each other for the sympathy of the newcomers from the Netherlands. Both tried in the second phase to present themselves in an orthodox cloak, since that neutralized the fear that emigration inevitably led to a lapse into disbelief. Therefore, if the immigrant communities showed signs of traditionalism, it was tied to a certain phase and to a conscious strategy.*

### **Inleiding**

In populaire literatuur over Nederlandse immigranten die in de negentiende eeuw naar het Amerikaanse middenwesten trokken wordt vaak herhaald dat ze zo veel mogelijk vasthielden aan oude gewoontes. Wetenschappelijke studies geven een genuanceerder beeld, maar het is opvallend dat die relatie tussen behoudzucht en geloof makkelijker wordt gelegd dan het tegendeel. De Amerikaanse historicus Jon Gjerde onderbouwde in zijn gezaghebbende studie over Europese groepen op het platteland van het Amerikaanse middenwesten in de negentiende eeuw de constatering ‘..many members of middle western

---

\* Hans Krabbendam is als onderzoeker verbonden aan het Roosevelt Study Center.

immigrant faiths [opposed] what they perceived to be the dangerous course of American society' met een verwijzing naar Nederlandse immigranten.<sup>1</sup> De Nederlandse immigrantenleiders stelden zich inderdaad beschermend op tegenover de verleidingen van de Amerikaanse samenleving. Maar de aandacht voor dit aspect heeft de beeldvorming sterk, te sterk, gedomineerd. Dat is uit twee redenen te verklaren. Ten eerste slaagden de geclusterde Nederlandse immigranten in Amerika er in om tot ver in de twintigste eeuw een herkenbare subcultuur te behouden met daarin een sterk godsdienstig element. Ten tweede heeft de toenemende kloof in godsdienstigheid tussen Europa en Amerika in de late twintigste eeuw vanuit Europees perspectief sterke associaties opgeleverd tussen orthodoxie en emigratie. Aangezien Amerikanen in het algemeen en de Nederlandse immigranten in Michigan en Iowa in het bijzonder trouwer hun kerk bezoeken dan hun verre verwanten in het moederland kan zo gemakkelijk een oorzakelijk en rechtstreeks verband gelegd worden tussen emigratie en orthodoxie.

Het onderzoek naar de godsdienstige aspecten van immigratie in Amerika is relatief recent en werd lange tijd overschaduwed door socio-economische vragen (Alba & Orsi 2008). De bezinning op de publieke plaats van religie in de westerse wereld spoort aan tot vergelijkend onderzoek, waarin de tegenstelling tussen een religieus Amerika en een seculier Europa om verklaringen vraagt. Ook voor het onderling begrip tussen Europa en Amerika is kennis over die tegenstelling zinvol omdat de kloof zich verder lijkt te verbreden en beide continenten elkaar tegelijkertijd meer dan ooit nodig hebben in deze onrustige wereld.

Van beide kanten van de Atlantische oceaan neemt de belangstelling voor de negentiende eeuw toe, met name voor de ontwikkeling van de orthodoxie. Sinds de jaren zeventig van de twintigste eeuw gingen Amerikaanse orthodoxe christenen terugverlangen naar deze eeuw omdat zij meenden dat in deze 'Christian Century' de protestantse kerkgenootschappen het model vormden waarmee een stempel op de samenleving gedrukt kon worden om zo voor de nodige stabiliteit te zorgen. De groeiende kloof met de snelle culturele veranderingen in de twintigste eeuw deed hen de verloren Gouden Eeuw van een godsdienstig Amerika idealiseren.

Ook in Europa neemt de belangstelling voor de Amerikaanse religie toe omdat de Islam het thema van de godsdienst in het publieke domein weer hoog op de agenda zet. Om een antwoord te vinden op de vraag of religieus Amerika of seculier Europa de uitzondering vormt, is historische reflectie geboden (Berger, Davie & Fokas 2008; Krabbendam & Rubin 2004; Junker, Mausbach & Thunert 2009). Het anders-zijn van nu roept onderzoek op naar



afwijkende patronen in het verleden. De toonaangevende Amerikaanse historicus Mark A. Noll beweert in zijn boek *The New Shape of World Christianity: How American Experience Reflects Global Faith* (Noll 2009) dat het christendom in Amerika vanuit Europa vanaf de zeventiende eeuw een nieuwe vorm heeft gekregen die tot een model is uitgegroeid voor de wereldwijde christelijke gemeenschap. Noll duidt aan dat in Amerika de sterkere positie van de bijbel en het individuele geweten de overlevering en het historisch erfgoed als gezagsbronnen vervingen. Deze houding stimuleerde daar in de negentiende eeuw een praktisch en experimenteel ingesteld christendom. Creatieve leiders mobiliseerden met moderne marketingmiddelen vooral de midden-groepen en zetten zo een Amerikaanse standaard van een vrijwilligerskerk neer die vooral in Latijns-Amerika, Azië en Afrika in de twintigste eeuw werd overgenomen. De vormende periode voor deze ontwikkeling lag in de negentiende eeuw, waar immigranten kennis maakten met deze nieuwe vormen. De religieuze ontwikkeling in Amerika bevorderde onderlinge samenwerking tussen kerkgenootschappen maar ook de mogelijkheid voor orthodoxe varianten van het protestantisme om zich afzijdig te houden. Ook de Nederlandse immigranten waren geporteerd voor deze vrijheid die Amerika beloofde, al hadden ze geen revolutionaire plannen. De vraag die in het vervolg van dit betoog wordt beantwoord is of hun keuze voor strikte orthodoxie een rechtstreeks uitvloeisel van hun emigratie-ervaring was of door andere factoren werd beïnvloed.

## Nederlandse emigratie

De Nederlandse immigranten arriveerden in de eeuw van massale emigratie in het meest progressieve land ter wereld. De Amerikanen zelf zagen hun land als voorportaal van het Millennium, het hoofdtoneel van de wereldgeschiedenis, de positieve en veelbelovende tegenhanger van het stagnerende Europa, ook in religieus opzicht. Goedkoop land, goedbetaald werk en godsdienstvrijheid trokken miljoenen immigranten naar dit 'beloofde land', vooral toen de vervoers- en communicatiemogelijkheden na 1840 eeuw sterk verbeterden en de Verenigde Staten enorme gebieden in het westen van het continent aan zijn territorium toevoegde.

Ook Nederlandse landverhuizers raakten ervan overtuigd dat Amerika meer mogelijkheden bood dan hun eigen kwakkelende koninkrijk. Vooral toen na 1845 een ernstige terugval in de landbouw door aardappelziekte en droogte de voedselprijzen omhoog deed schieten, de politiek in een impasse

was geraakt en er weinig perspectief op verbetering was, bood vertrek een goede uitweg. Het waren, het is genoegzaam bekend, enige Afscheiden predikanten die zich met hun kerkvolk organiseerden en als groepen naar het Amerikaanse middenwesten trokken om daar kolonies te stichten. Voor de Utrechtse patriciër-predikant Hendrik P. Scholte was de scheiding tussen kerk en staat, zoals die in Amerika heerste, het model voor de rest van de wereld (Cohn 2009; Scholte 1844).

Europa had in de negentiende eeuw weinig oog voor wat er zich op religieus terrein afspeelde in Amerika, al beseftte men rond het midden van de eeuw wel dat Amerika een eigen pad koos. Amerikanen zetten in die tijd de eerste stappen om Europa te overtuigen van hun religieuze superioriteit.<sup>2</sup> Voor allerlei groepen in Europa die spanning of erger, geweld, ondervonden in hun relatie met de overheid, was de godsdienstvrijheid in Amerika een wenkend perspectief, maar meer nog was deze bestemming interessant voor landlozen met ambitie en vakmensen zonder kansen om hogerop te komen. De economische drijfveer was de sterkste motor in de emigratiebeweging.

Op godsdienstig gebied was het niet de theologische reflectie die de aandacht trok, maar waren het vooral de praktische arrangementen die interesse wekten in Europa. Pas aan het eind van de negentiende eeuw begonnen Europeanen belangstelling te krijgen voor Amerikaanse theologen toen de richtlijnen voor het sociale leven in de bijbel in Amerika theologisch werden verwerkt in 'the Social Gospel' (Visser 't Hooft 1928). In de godsdienstige praktijk was er volgens de Europeanen juist te veel verandering: allerlei nieuwe religieuze groepen konden zich ongestoord verspreiden, met de Mormonen als toonbeeld van ongekende afwijkende (en afkeurenswaardige) godsdienstigheid (Swalve 1859). Zowel aan radicale en marxistische linkerkant als aan de behoudende en romantische kant verwachtte men weinig goeds van Amerika. Marxisten zagen religie als een instrument van onderdrukking en concludeerden uit de vitaliteit van godsdienst in Amerika dat de bourgeoisie de teugels strak in handen had. Radicale revolutionairen verwierpen de kerken als een blokkade voor de vooruitgang. Rooms-katholieke commentatoren vreesden het relativisme dat de ruime godsdienstvrijheid in Amerika veroorzaakte. Hun Protestantse tegenhangers konden zich niet voorstellen dat het doorsnijden van de banden tussen kerk en kroon iets anders dan chaos en achteruitgang kon opleveren. Maar voor de emigranten, die vooral de druk van hun eigen overheid ondervonden en minder uitgesproken ideologische vooroordelen over Amerika koesterden, wierp de religieuze veelzijdigheid geen belemmering op (Howard 2011).

Amerikaanse immigratiehistorici beweren dat het proces van aanpassing van de immigranten aan Amerikaanse gewoonten zich juist in de religieuze gemeenschappen met gemengde nationale achtergronden had voltrokken (Handlin 1973; Herberg 1955). De Nederlandse immigranten vormden daarop een uitzondering. Zij gingen juist niet op in de protestantse smeltkroes, maar hielden zich afzijdig.<sup>3</sup> Zij behoren bij de categorie nationaal georiënteerde kerken die Europese protestanten stichtten en die de indruk wekken dat ze per definitie behoudend zijn en blijven. Immigranten houden vast aan hun eigen religieuze traditie als reddingsboei te midden van allerlei, vaak bedreigende, onzekere golven (Blanck 1997; Hirschman 2007; Raboteau, DeWind & Alba 2008).<sup>4</sup> De kerk is het enige terrein waar de immigrant zeggenschap behield en zijn/haar identiteit en cultuur van herkomst kon koesteren. Vanwege deze psychologische functie, zou de kerk dan haast per definitie conservatief zijn. Dat klinkt aannemelijk, maar de werkelijkheid was genuanceerder. Slechts een derde van de Nederlandse immigranten sloot zich aan bij een Nederlands-Amerikaans kerkgenootschap in de negentiende eeuw. De rest vond geestelijk onderdak in een Amerikaanse of etnisch gemengde kerk. De vanzelfsprekendheid van geloof en isolement geldt dus hoogstens voor een deel van de groep. Sommigen verlieten de kerk helemaal, anderen werden juist veel trouwer in de kerkgang in de Nieuwe Wereld. Religieuze behoudzucht en immigratie zijn dus niet een vanzelfsprekend duo. De relatie tussen deze twee verschijnselen was veel dynamischer dan gedacht en dat is de centrale gedachte van de rest van dit artikel. De vraag wordt beantwoord of de relatie tussen emigratie en orthodoxie een directe of een indirecte was. In het betoog wordt aangetoond hoe religieus conservatisme onder negentiende-eeuwse Nederlandse immigranten in verschillende migratiefasen een rekruterende functie uitoefende, dus eerder een indirecte relatie met de geloofsovertuiging had.

## Ontmoeting

De Nederlandse immigranten kwamen in het midden van de negentiende eeuw in een dynamische omgeving terecht. Na 1840 werden een paar grote deelstaten aan de Unie toegevoegd. De kerkgenootschappen schoven weliswaar geografisch mee naar het westen, maar in andere verhoudingen dan aan de oostkust. Nieuwe kerkgenootschappen zonder Europese wortels als staatskerk kregen de wind mee. Baptisten en Methodisten vermenigvuldigden zich en nieuwe sekten ontstonden en boden meer ruimte aan persoonlijke

gevoelens en individuele behoeftes. Ook de Presbyterianen, geestelijke nazaten van Calvin, maakten een comeback.

De denominaties waren relatief onbelangrijk en bleven ondergeschikt aan de nationale missie van Amerika als baken van vrijheid. Daarbij stelden de kerken die voortkwamen uit de Calvinistische traditie een groot vertrouwen in de ratio. Realisme, burgerlijk respect voor gezag en voor afgesproken regels, zoals een kerkorde, zouden interne conflicten over bijvoorbeeld slavernij moeten kunnen oplossen. Maar die laatste verwachting kwam niet uit. Om de spanning op te lossen bleek een oorlog nodig. Zo viel de nationale eenheid in Protestants Amerika in duigen en een pluralistisch stelsel kwam ervoor in de plaats, dat door de massale immigratie na 1880 steeds gevarieerder werd (Bratt 2009; Stout 2006).

De Nederlandse protestantse immigranten vonden sociaal weinig aansluiting met de heersende elite, want die wantrouwde de Europese nieuwkomers of bood op haar best humanitaire zorg. Theologisch ondervonden ze een sterke verwantschap met allerlei etnische varianten binnen de presbyteriaanse traditie (Engelsen, Schotten, Duitsers, Fransen). Van die brede presbyteriaanse bloedgroep maakte ook de Reformed Protestant Dutch Church (vanaf 1866 Reformed Church in America geheten) deel uit. In het noorden onderhielden deze kerken nauwe banden met elkaar. De contacten met geloofsgenoten in het zuiden, die de slavernij toestonden, werden echter verbroken en zouden eraan bijdragen dat de regio's in Amerika elkaar zo wantrouwden dat een conflict onvermijdelijk was. Dat gebeurde in 1861, het begin van de Amerikaanse burgeroorlog.

In de aanloop naar deze gewelddadige ontlading van de opgebouwde nationale spanning kwamen de eerste groepen Nederlandse immigranten in 1846-7 aan.<sup>5</sup> Ze beseften nauwelijks wat er speelde. Tijdens de burgeroorlog hielden de immigrantenkerken zich dan ook opmerkelijk stil. De contacten met de instellingen aan de oostkust waren echter van groot belang voor de toekomstige ontwikkeling van de Nederlandse migrantenkerken. De Reformed Church in America voelde net als haar zusterkerken als de Congregationalistische en Presbyteriaanse kerken dat ze een nationale verantwoordelijkheid droeg. Ze verwelkomde de Nederlandse en ook Duitse gereformeerde immigranten, maar bood ze geen exclusieve etnische band. Dat kon ook niet omdat het genootschap nog grotendeels was geconcentreerd in de staten New York en New Jersey. Waar geen Reformed Church in America was sloten immigranten zich aan bij een van de presbyteriaanse kerken.<sup>6</sup>

## Vijf fasen

De immigranten hadden keuzemogelijkheden in hun religieuze leven die door de decennia heen steeds veranderden. In de relatie tussen geloof en de emigratie van Nederlandse protestanten zijn vijf fasen te onderscheiden, waarin de mate van behoudzucht varieert.

De eerste fase duurde tien jaar, tussen 1845 en 1855, maar was cruciaal voor de overlevingskansen. Samenwerking, onderlinge solidariteit, zorg voor het bijeenblijven van de gemeenschap en economische ontplooiing waren van levensbelang. Prioriteit was om een kerkgebouw te hebben, daar ging de energie in zitten. Tegen 1855 waren de belangrijkste problemen overwonnen en kon er voorzichtig uitgebouwd worden. Voor het slagen van de eerste missie was ook homogeniteit een belangrijke voorwaarde.

De tweede fase, tussen 1855 en 1876, was er een van numerieke groei en toenemend zelfvertrouwen, en eindigde in het sterfjaar van de twee belangrijkste immigrantenleiders, Cornelis van der Meulen (1800-1876) de voorman van de Zeeuwen, en van Albertus van Raalte (1812-1876), de meest prominente leidsman van de kolonie in Michigan.

In de derde fase, tussen 1876 en 1920, bleek dat er grenzen waren aan deze voorspoedige ontwikkeling en kreeg de van de Reformed Church afgescheiden Christian Reformed Church, die zich keerde tegen te snelle vernieuwingen, de wind in de zeilen. In deze fase ligt de bron voor de populaire reputatie van de Nederlandse immigranten als hardnekkig behoudend. In deze periode trokken de immigranten ook veel meer naar de steden, waar ze meer hun best moesten doen om een eigen subcultuur vorm te geven dan op het platteland. De bloei van de gemeenschap in Chicago is daar een goed voorbeeld van (Swierenga 2002).

Het verschil in zichtbaarheid tussen de Reformed Church en de Christian Reformed Church helpt te verklaren dat dit beeld van conservatisme kon gaan domineren: hoe meer verschil er met de Amerikaanse ontwikkelingen was hoe meer de kerk opviel en hoe meer ze bijdroeg aan het beeld van onveranderlijkheid. Dus de Christian Reformed Church viel paradoxaal genoeg juist meer op, door haar expliciete streven tot afzondering (Bruins & Swierenga 1999). Dit gold vooral voor de derde fase.

De vierde fase die rond 1920 begon, bereidde de aanpassing na de Tweede Wereldoorlog voor: de taalwissel werd omgezet en er werd, ook door de Christian Reformed Church, aansluiting gezocht bij Amerikaanse genootschappen; continuïteit in Amerika was belangrijker dan continuïteit met het moederland. Het verschil tussen beide immigrantenkerken leek principieel, maar

bleek vooral een faseverschil. Indicatoren als Engelstalige diensten, een gelijkwaardiger plaats voor de vrouw, zondagschool, overzeese zending en interkerkelijke samenwerking waren al dertig jaar gemeengoed in de Reformed Church in America toen ook de Christian Reformed Church die omarmde.

In de vijfde fase, die rond 1970 begon, groeiden de Christian Reformed Church en de Reformed Church in America weer naar elkaar toe. De Christian Reformed Church was te progressief, te maatschappelijk betrokken, om op te gaan in andere orthodoxe gereformeerde kerkgenootschappen in Amerika, zoals de Orthodox Presbyterian Church en de Reformed Presbyterians, terwijl de Reformed Church in America haar Nederlandse wortels herontdekte en samensmelting met andere Amerikaanse mainline churches afwees. De Christian Reformed Church blijkt te vooruitstrevend voor de behoudende kerken en de Reformed Church te behoudend voor de vooruitstrevende kerken. Recent sociologisch onderzoek toont aan dat beide kerkgenootschappen theologisch haast identiek zijn, dat de jongere kerkleden eenzelfde soort gedrag vertonen in kerkbezoek, liturgie en persoonlijke spiritualiteit. Dat de beide kerken niet tot fusie komen is een gevolg van de identiteit die door de geschiedenis is gevormd. Uiteindelijk ligt de kern van de identiteit van de Reformed Church aan de oostkust, die cruciaal is voor de Reformed en marginaal voor de Christian Reformed (Smidt, Luidens, Penning & Nemeth 2006).

### *De eerste fase: noodzakelijke aanpassingen*

Ik wil wat dieper ingaan op de drie eerste fasen om te laten zien dat het vooral de derde fase was, waarin behoudzucht zich manifesteerde. In mijn boek *Vrijheid in het verschiep* heb ik willen aantonen dat het niet de doelstelling was van de eerste golf van religieus-georganiseerde groepen om een orthodox gereformeerd reservaat in Amerika te stichten. Er zijn tal van aanwijzingen dat het juist verandering was die ze zochten: geen inmenging van de staat, garanties dat ze hun levensvisie konden doorgeven aan de volgende generatie, waarvoor de relatieve autonomie een bruikbaar instrument was, maar ook een uitvalsbasis voor economische expansie. Op zowel economisch als religieus gebied verwachtte deze groep grote veranderingen. Ze waren niet bang voor de internationale wereld, sommigen waren gecharmeerd van het chiliasme en praktisch gezien beseften ze dat ze zich zouden moeten aanpassen. Ze namen dan ook Engelse bijbels mee: een duidelijke voorbereiding op integratie in Amerika. Niet dat ze nu zo intensief met die integratie bezig waren, maar de leiders beseften dat ze hun weg in Amerika moesten vinden. Ze kwamen om te blijven en waren dan ook politiek zeer actief om alle mogelijkheden te benutten die hen greep gaven op het vestigingsproces.

De eerste golf emigranten bouwde binnen het jaar kerkgebouwen, niet alleen als plekken voor eredienst, maar ook als publieke ontmoetingsplaats en als trekpleister voor nieuwe immigranten. Hoewel ze zich niet in de echte wildernis vestigden – er waren rudimentaire verbindinglijnen en een juridische structuur aanwezig – moesten ze hun samenleving nog wel helemaal vormgeven. Zo raakten ze vertrouwd met een vrij hoog tempo van aanpassingen.

Het voorbeeld van Zeeland, Michigan, een behoudende gemeente binnen de Reformed Church in America, kan dat proces van aanpassing illustreren: de Zeeuwen waren als kerkgemeenschap vertrokken, maar hadden ruime grenzen gehanteerd. Niet alleen Afgescheidenen mochten mee: alle protestanten waren welkom. De eerste daad van de kerkenraad van Zeeland, Michigan, was een kerkgebouw neerzetten in mei 1848, in de vorm van een Amerikaanse blokhut. De migranten pasten zich verder op praktisch gebied steeds meer aan want al een jaar later (17 mei 1849) stuurde de raad aan op het stichten van een *Engelsche School* om de kinderen goed voor te bereiden op hun rol in de samenleving. De volgende stap was het instellen van de Amerikaanse organisatievorm. Op 11 december 1851 stelde de kerk een bestuur van negen *trustees* aan dat de zakelijke transacties moest afwikkelen. Het zorgde voor het traktement van de predikant en incasseerde de huur van de zitplaatsen. Dat laatste leverde problemen op tussen vernieuwers en behoudenden: de eersten wilden graag overal in het kerkgebouw kunnen zitten, de anderen hechtten aan een vaste plaats. Op 2 januari 1854 werd er tussen beide groepen een slim compromis gesloten. De kerkenraad besloot om de noordkant van de kerk vrij te geven voor iedereen en aan de zuidkant plaatsen te reserveren voor vaste klanten, overigens bleven de vrouwen van de mannen gescheiden. Zo bleef de samenhang behouden, want de kerk bediende de hele gemeenschap en zorgde net als in Nederland ook voor de behoeftigen die geen lid waren.<sup>7</sup> Deze voorbeelden geven blijk van een geleidelijk verloop van de aanpassingen op plaatselijk niveau.

In het Middenwesten beklemtoonden de immigranten de continuïteit tussen de Reformed Protestant Dutch Church en de aloude Gereformeerde of Hervormde Kerk die in de lijn van de traditie van de Dordtse synode (1618-19) stond. De eerste emigratiegolf wist dat ze in een nieuwe culturele omgeving terecht zou komen. Zij stond open voor nieuwe ontwikkelingen, juist omdat ze beseftte dat ze een minderheid vormde. Een soortgelijk gedrag vertoonden bijvoorbeeld ook Duitse immigranten in Australië die meer open stonden voor hun omgeving dan de Britten.<sup>8</sup> De pionier-predikanten zochten wel continuïteit, maar stonden ook open voor vernieuwing. Ze hadden in de Afgescheiden kerk in Nederland al gepleit voor aanpassingen van de Dordtse

kerkorde. Doordat ze met elkaar de spanningen konden oplossen en de regie behielden, voelden ze dat ze de ontwikkelingen in de hand hadden, ondanks alle ontberingen.

*Tweede fase: toenemende variatie*

Nadat de pioniersfase was doorstaan, kregen de kerkleiders vertrouwen in de toekomst en zagen ze genoeg geestelijke en fysieke ruimte om te groeien. Ze hadden daarvoor de contacten met de veramerikaniseerde Reformed Church aan de oostkust, die ze hadden leren waarderen, hard nodig. Ze stuurden hun zonen en andere daarvoor geschikt geachte jongens, naar de predikantenopleiding (van de Reformed Church) in New Brunswick, New Jersey.

Langzamerhand ontstonden er echter spanningen op het nationale vlak die lastig te neutraliseren zouden blijken. Ds. Cornelis van der Meulen merkte dat de nieuwe golf emigranten, die na 1854 kwam, onbekend was met de Reformed Church in America. Hij schreef een boekje waarin hij de geschiedenis en de gebruiken van deze kerk uitlegde en de lezers gerust stelde. De Reformed Church was recht in de leer, al liet het leven nog wel te wensen over. Hij had geen zorgen over de toekomst omdat de leerboeken aan het seminarie in New Brunswick orthodox waren: de Reformed Church in America was een verbeterde versie van de oude Nederlandse Hervormde Kerk.<sup>9</sup>

Dat was niet voor iedereen een vanzelfsprekendheid. Toen Van der Meulen in 1869 terugkeerde naar Nederland om de synode van de Afgescheidenen in Middelburg te bezoeken, bleek dat er geruchten de ronde deden dat hij vrijzinnig geworden was. Telkens gaf Van der Meulen in heldere taal aan dat hij in de lijn der vaders stond en dat de kolonie volwassen geworden was. Hij gaf het verschil aan tussen zijn vertrek in 1847 en zijn ontvangst nu: toen hadden de wereldlijke autoriteiten hem geminacht, nu haalden ze hem feestelijk in. Hij vond juist Nederland ten goede veranderd: dertig jaar geleden was hij de enige Afgescheiden predikant in de provincie Zeeland, nu waren er 16 predikanten actief in de regio en dezen waren goed opgeleid. Hij was zich welbewust van de kritiek op de Amerikaanse kerk, maar hij draaide de rollen om: in de plaats van kritisch te zijn op Amerikaanse ontwikkelingen, moest de Nederlandse (Afgescheiden) kerk juist dankbaar zijn dat de Reformed Church een officiële relatie met haar wilde onderhouden. Dit betekende een Amerikaanse erkenning van het gezonde gereformeerde karakter van het nieuwe kerkgenootschap. Ze was geen marginale sekte, maar een mogelijke steunpilaar voor de Nederlandse samenleving. Hij hoopte dat de verdere groei van de Christelijk Afgescheiden gemeenschap Nederland terug zou brengen naar zijn Calvinistische wortels.



Van der Meulen was zich dus zeer bewust van de verandering in Amerika, maar verdedigde de betrouwbaarheid en herkenbaarheid van zijn kerk, de Reformed Church in America. Dat paste bij leden van zijn generatie: dezen wilden vermijden dat ze beschuldigd werden van enige vrijzinnigheid. In hun correspondentie met de thuisblijvers, schreven ze dan ook steeds dat ze niet inhoudelijk veranderd waren. Het ernstige verwijt van de tegenstanders van emigratie dat veranderzucht hen zou drijven werd daarmee gepareerd (Brinks 1991). De hartelijke ontvangst van de immigranten door de leiding van de Reformed Church in America schiep vertrouwen bij de eerste migranten. Die eerste lichte lichte vooraf op de overeenkomsten, de volgende golf merkte ook de verschillen op, maar kon nog grotendeels gerust gesteld worden. Na 1875 begon die waardering te kantelen.

### *De derde fase: pas op de plaats*

Niet iedere Nederlandse immigrant van orthodoxe snit was er gerust op dat de Reformed Church recht in de leer was. Vanaf 1852 onttrokken op verschillende plekken in Michigan kleine groepen gelovigen zich aan hun lokale kerk omdat zij zich niet konden vinden in de prediking van de plaatselijke predikant. Ze volgden het voetspoor van de fragmentatie die kenmerkend was voor de vroege geschiedenis van de Nederlandse Afscheiding. Een ontwikkeling die tot verschillende losse kerken had geleid, waaruit soms weer nieuwe verbanden waren gegroeid. In 1857 maakten vier plaatselijke kerken in Michigan zich los uit het verband met de RCA en vormden in de volgende jaren samen de 'Ware Hollandsch Gereformeerde Kerk'. Dit bleek een aantrekkelijk alternatief voor degenen die vooral in de emigratiegolf na 1880 naar een Nederlandse gemeenschap in Amerika trokken in de verwachting daar een stuk Nederland aan te treffen (Harms 2000).

De ontboezemingen van de Groningse emigrant Jakobus Pietersen zijn een voorbeeld van de gedachtegang uit deze nieuwe golf, die de Reformed Church niet als bondgenoot zag, maar als een Amerikaanse variant op de Hervormde Kerk, die zich teveel aan de omgeving had aangepast. Hij schreef in 1876 aan zijn familie in Nederland: 'De Dutch Herform Kerk is de groote kerk en komt zeer veel met de groote kerk en Nederlant overeen. Daar zij haar aan de Amerikaanse kerk verbonden heeft en daar daar zoo veel relietsegs [religies] zijn, ja zoo ik wel eens gehoord heb van wel 19 en gij kunt wel begrijpen dat daar sommigen zijn dat er wonderlijk bij staat. Zij hebben elk een bijzondere kerk dat Doopgezinden, prissiepaal [presbyteriaans en/of episcopaal] Methodis [Methodisten]. Ja, de wereld mag het weten maar ik niet en daar zijn zij met vereenigt en daar bij kunnen zij dat is de preedekanten preeken

wat zij willen. Zulk vind ik niet goed want de ligte hand wil het wel aan. Maar dat is bij de afgescheiden gemeente anders. Niet dat daar niet veel moeite is wand allerhande volken zijn hier bij melkander. Van de elf provensies van Nederland. Dus een die voelt zich zoo en een ander zoo. Zoo doende is hier nog al veel troepel in de gemeente.... . En daar bij zijn hier zoo veel vrijmetselaars en die worden bij de eerst genoemde kerk opgenomen'.<sup>10</sup>

Pieters hanteert hier duidelijk een Nederlandse norm voor het beoordelen van het Amerikaanse aanbod en merkt vooral de verschillen met Nederland op. Vooral de vrijmetselaars werden het symbool van de dreigende aanpassing. De golf emigranten die na 1880 kwam, had andere verwachtingen van hun nieuwe omgeving dan de pioniers van het eerste uur. Een groot deel van deze latere emigranten zocht vooral het bekende op. Ze wisten min of meer waar ze heen gingen en verwachtten meer gelijkvormigheid met Nederland. Ook al bleef het grootste deel in Amerika wonen, dankzij de verbeterde scheepvaartverbindingen konden ze terug, als ze dat wilden. Zij vonden juist dat de immigrantenkerk al te veel was veranderd. De aanpassing aan de Amerikaanse situatie was de oorzaak achter de kerksplitsing van 1857 waaruit de Christian Reformed Church ontstond die na 1880 de wind in de zeilen kreeg. De vrijmetselarij, die in Europa onverenigbaar werd geacht met het christelijk geloof, maar in Amerika veel minder antiklerikaal van aard was, werd de lakmoesproef voor de traditionelen. De Christian Reformed Church riep op tot afzondering als deze concurrerende loyaliteit niet radicaal werd afgewezen en tot eenzelfde behandeling in alle gemeentes. De Reformed Church telde al jaren vooraanstaande vrijmetselaars onder haar leden aan de oostkust en weigerde om afzonderlijke gemeentes te dwingen hen als lid te schrappen. Iedere gemeente moest daarin vrij zijn. De standaard voor een goede immigrantenkerk werd zo door Nederland en niet door Amerika gedefinieerd (Boonstra 2008).

Deze visie bleef niet onweersproken. Andere Nederlandse commentatoren vonden deze afzondering een ernstig tekort en juist een bedreiging voor de toekomst van de Nederlandse gemeenschap. De Noord-Bevelandse boer Cornelis de Smit schreef in 1881 nadat hij een aantal maanden onder de Nederlandse emigranten in het middenwesten had gebivakkeerd: 'Het is mijns inziens een groot gebrek van de meeste Hollanders, dat zij het Hollandsch godsdienstige element in Amerika met hand en tand willen vasthouden. Het streng Calvinistische, waardoor de Hollander zich laat beheerschen, kan onmogelijk in het meer vrije Amerika tieren.' Hij voorspelde dat de volgende generatie zich daar minder bij thuis zou voelen en toe zou treden tot de ruim-

hartige Engelse kerken. Over de verscheidenheid aan godsdiensten oordeelde hij positief, omdat dat paste bij de bonte mensheid (Smit 1881, 69).<sup>11</sup>

De Smit oefende kritiek uit op de exclusieve houding van de gereformeerde immigranten die anderen buiten sloten zonder met hen in gesprek te gaan. Hij scheef: 'De Hollanders daar [in South Holland ten zuiden van Chicago], zoowel als overal, waar ik geweest ben, zijn er stijf en uitsluitend, veel erger dan zij in Nederland waren. Trouwens dat kan ook niet anders; de oude Hollanders, die in Amerika komen, gaan met den tijd niet mee, gelijk bij ons. Maar de Hollander in Amerika, als hij Hollander blijven wil, is op eens in zijnen vooruitgang, die van zelf toch al traag genoeg was, gestuit en het is al heel veel als hij blijft, die hij was'(Ibid, 62).

Zo werd het conservatisme steeds meer een pr-middel gericht op gereformeerde emigranten. Omdat juist in de jaren '80 de emigratie van Nederlanders naar Amerika de grootste omvang kreeg, met een omvang van ongeveer twintigduizend personen tussen 1881 en 1883, wilden beide kerkgenootschappen, CRC en RCA, graag de nieuwkomers inlijven. Zij deden hun best om als orthodox te boek te staan bij de Nederlandse zusterkerken. De Christian Reformed Church slaagde daar het beste in en verwierf zodoende de goedkeuring van de Nederlandse zusterkerk waardoor zij relatief veel emigranten verwelkomde en opving (Van Eijnatten 2008).

Emigrant James Blok merkte hoe goed deze kerk de opvang van nieuwe immigranten had geregeld, toen hij in 1920 in New York aankwam. Nog aan boord maakte hij kennis met een lid van de Vereeniging Landverhuizing die onder leiding stond van de Christian Reformed predikant Tjeerd Jongbloed. Deze vrijwilliger spelde hem een knoopje op zodat hij de volgende dag in de aankomsthal herkend zou worden door een medewerker die hem verder hielp. Dat knoopje diende ook als herkenningsteken voor de familie die hem zou afhalen op het station in Grand Rapids.<sup>12</sup> Op zijn kerkkeuze had dit uiteindelijk geen invloed, want hij sloot zich uiteindelijk aan bij de Baptisten, maar deze kerkelijke opvang maakte het de emigrant makkelijk om de eerste aansluiting in de nieuwe omgeving te maken.<sup>13</sup>

Het feit dat de groeicurve van de Christian Reformed Church stijler was dan die van de Reformed Church in America leidt tot de conclusie dat de behoudende krachten het gingen winnen. Rond 1910 was de Christian Reformed Church net zo groot als het westelijke deel van de Reformed Church in America om vervolgens in die regio de oudste protestantse kerk in Amerika in te halen. Een conservatief imago loonde (Luidens & Nemeth 2003).

### *Vierde en vijfde fase: verschuiving naar Amerikaanse oriëntatie*

De twee laatste fasen van deze ontwikkeling vonden in de twintigste eeuw plaats en vallen buiten het bestek van dit artikel over de negentiende eeuw. Ze zijn ook minder rechtstreeks aan het verschijnsel migratie verbonden omdat in de jaren dertig en veertig van de twintigste eeuw de immigratie stagneerde. Zoals in andere literatuur goed is beschreven, verschoof in de vierde fase de oriëntatie steeds meer naar Amerikaanse discussies, al voorzag Nederland tot in de jaren '60 de Nederlandse immigrantenkerken in Amerika van ideeën en mensen (Bratt 1984; DeJong 2007). De Christian Reformed Church ontving een nieuwe impuls door het neo-Calvinisme en de uitbreiding van de kerk naar Canada, waar na de Tweede Wereldoorlog een forse groei te zien was. De Reformed Church richtte zich op de oecumene. Beide kerken moesten hun positie bepalen in het conflict tussen modernisme en fundamentalisme dat in volle hevigheid uitbrak in de jaren '20 en weer in de jaren '70. De scheidslijnen liepen door de kerkverbanden heen.

Het eindpunt van de massale emigratie tussen 1948 en 1960 viel samen met de snelle ontkerkelijking in Nederland. De Amerikaanse voormalige immigrantenkerken doorliepen niet dat Nederlandse traject en versterkten daarmee nogmaals de indruk dat een immigrantenverleden tot behoudzucht leidt, terwijl die weerstand tegen secularisatie veeleer aan de specifieke Amerikaanse omstandigheden toe te schrijven is. De sociale functie van de kerk bleef belangrijker in Amerika, de kerkelijke gemeentes waren veel meer gericht op de werving van nieuwe leden en verhuisden veel makkelijker mee met hun leden dan in Nederland (Krabbendam 2006).

Van de drie religieuze factoren die Enne Koops in zijn proefschrift over de naoorlogse emigratie identificeerde als pijlers voor de totstandkoming van een emigratiecultuur (homogeniteit, optimisme en kerkvisie) leverde homogeniteit in Amerika de grootste bijdrage in de eerste twee fasen (Koops 2010). Dankzij die homogeniteit was er een bruggenhoofd in Michigan gebouwd. Maar om verder te groeien was er meer heterogeniteit nodig. Intussen was er in Nederland een steeds scherpere definiëring en duidelijker afbakening van de Afscheiden kerk ontstaan. Het formuleren van duidelijke kerkgrenzen correspondeerde beter met de Christian Reformed Church dan met de Reformed Church in America. De Christian Reformed Church, als meest homogene groep met heldere grenzen groeide dan ook sneller dan de Reformed Church. Maar ook hier ontstond in de jaren twintig een roep om meer speelruimte, die tot nieuwe breuken zowel ter linker als ter rechter zijde leidde.

Na de tweede grote emigratiegolf die Koops heeft beschreven, verbleekte het argument van homogeniteit en continuering van de betrekkingen met

kerken in Nederland. Alleen in de kleine gereformeerde kerkgenootschappen die toen pas hun eigen institutionele zaken gingen veilig stellen, bleef die behoefte om onder eigen volk te zijn nog sterk (Harinck & Krabbendam 2006).

## Conclusie

Dit artikel heeft aangetoond dat er geen vanzelfsprekende relatie bestaat tussen godsdienstige behoudzucht en emigratie. De omstandigheden van een pionierssituatie en de manoeuvreerruimte voor nieuwe immigranten bepalen het aanpassingstempo. Die ruimte was groot in het midden van de negentiende eeuw toen de eerste golf Nederlandse emigranten in groepsvorm in Amerika aankwam. Een deel van de tweede golf emigranten verwachtte dat de Nederlands-Amerikaanse gemeenschappen Nederlandser waren dan ze in feite konden zijn en verzette zich tegen verandering toen dat anders bleek te zijn. Orthodoxie werd zo een factor in de positiebepaling van (potentiële) Nederlandse emigranten tegenover de bestaande gemeenschappen. Hier ligt een parallellie in de behoefte aan expliciete kerkgrenzen, zoals de Christian Reformed Church die in Amerika bepleitte en de Doleantie in Nederland aanbracht. De jaren '80 van de negentiende eeuw leverden in beide landen een scherper kerkelijk profiel op. De kerkpolitiek die daarmee gepaard ging, leverde het kerkgenootschap dat er in slaagde als meest orthodox te boek te staan een emigratiebonus op. Zag de eerste generatie het voordeel van een meer pluriforme situatie, als er maar ruimte bleef voor orthodoxie, vooral voor bekering, de tweede golf zag daarin geen belofte, maar een bedreiging. In persoonlijke relaties, leeromgeving, scholing en taal groeide daarom de oriëntatie op Nederland. Het contrast tussen beide kerken nam toe. Het idealisme van de Christian Reformed Church was vooral naar binnen gericht en door de gestage groei werd die ontwikkeling gesanctioneerd.

In conclusie, naast de verschillen in wensen van een generatie, spelen faseverschillen een belangrijke rol in de ontwikkeling van aanpassingspatronen in emigrantenkerken. De vraag naar de relatie tussen religieuze behoudzucht en fase van emigratie zou ook goed toegepast kunnen worden op andere immigrantengroepen in Amerika, zowel soortgelijke nationale groepen uit West-Europa in de negentiende eeuw, waar bijvoorbeeld Scandinavische Lutheranen in het middenwesten herkenbare patronen vertoonden, als voor meer recente immigranten uit andere werelddelen. De mate van orthodoxie onder immigranten krijgt zo een dynamisch karakter en verrijkt het onderzoek naar de relatie tussen geloof en migratie.

## Notes

- 1 Gjerde, Jon, *The Minds of the West: Ethnocultural Evolution in the Rural Middle West, 1830-1917*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997, 269. Obdeijn, Herman & Marlou Schrover, *Komen en gaan. Immigratie en emigratie in Nederland vanaf 1550*, Amsterdam: Bert Bakker, 2008, 127. Voorbeelden uit populaire werken: Verhagen, Frans, *The American Way. Wat Nederland kan leren van het meest succesvolle immigratieland*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam uitgevers, 2006, 137; Kroes, Rob, *Nederlandse Pioniers in het Amerikaanse Westen. De geschiedenis van Amsterdam, Montana*, Amsterdam: De Bataafsche Leeuw, 1989. Er zijn uitvoerige beschrijvingen van de Nederlandse emigrantengemeenschappen in Amerika: Hinte, Jacob van, *Nederlanders in Amerika. Een studie naar emigratie en vestiging in de 19<sup>de</sup> en 20<sup>ste</sup> eeuwen in de Verenigde Staten van Amerika*, Groningen: Noordhoff, 1928; Swierenga, Robert P., *Faith and Family: Dutch Immigration and Settlement in the United States, 1820-1920*, New York: Holmes & Meier, 2000 en mijn boek *Vrijheid in het verschiep. Nederlandse emigranten naar Amerika, 1840-1920*, Hilversum: Verloren, 2006.
- 2 Baird, Robert, *De Vereeniging van Kerk en Staat in Nieuw Engeland beschouwd in derzelver gevolgen voor de godsdienst in de Vereenigde Staten*, Amsterdam: Hoogkamer, 1841. De oorspronkelijke versie verscheen in een Franse editie in 1837. Harinck, George, Religious Exchange in the Dutch-American network, in: Krabbendam, Hans, Cornelis A. van Minnen & Giles Scott-Smith (red.), *Four Centuries of Dutch-American Relations, 1609-2009*, Amsterdam/New York, 2009, 329-339.
- 3 Bratt, James D., Protestant Immigrants and the Protestant Mainstream, in: Sarna, Jonathan D. (red.), *Minority Faiths and the American Protestant Mainstream*, Urbana: University of Illinois Press, 1998, 110-135. Dit gold overigens niet exclusief voor immigranten, maar ook voor groepen die al veel langer in Amerika woonden. Zie Rohrer, Scott S., *Wandering Souls: Protestant Migrations in America, 1630-1865*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2010.
- 4 De bruikbare contacten voor werk en huisvesting die de kerkgemeenschap leverde, trok immigranten aan. Zie Lehman, Hartmut (red.), *Migration and Religion im Zeitalter der Globalisierung*, Göttingen: Wallstein Verlag, 2005, 7-13.
- 5 Ook rooms-katholieken kwamen in deze periode naar de VS, maar die sloten zich bij de Amerikaanse katholieke kerk aan. Alleen in Wisconsin behielden ze lange tijd hun eigen karakter. Zie Stekelenburg, H.A.V.M. van, *Landverhuizing als regionaal verschijnsel. Van Noord-Brabant naar Noord-Amerika, 1820-1880*, Tilburg 1991.
- 6 In het zuiden domineerde de weerstand tegen de federale staat, die zich niet in de rassenkwesie mocht mengen. Het gevolg was een vergeestelijking van de kerk, die de bestaande rassenverhouding onaangetast liet en toen die door de Noordelijke zeloten werd bedreigd, een heilige oorlog aanging.

- 7 Kerkenraadsnotulen First Reformed Church, Zeeland, Michigan. Zeeland Historical Society, Zeeland, Michigan, USA. Het kerkgebouw was pas helemaal af in november 1858 toen er eindelijk lampen geplaatst werden in de kerk. Nu kon er ook 's avonds vergaderd worden, in 1867 kreeg de gemeente een orgel. In 1918 werden de middagdiensten in het Engels gehouden en vier jaar later ook de morgendienst.
- 8 Schrover, Marlou & Marijke van Faassen, Invisibility and selectivity. Introduction to the special issue on Dutch overseas emigration in the nineteenth and twentieth century, in: *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis*, 7, 2010, 3-31. Deze auteurs leggen terecht de vinger bij de tweedeling tussen onzichtbaarheid of (religieus) separatisme als thema's in Nederlands migratie-onderzoek.
- 9 Dat vond Van Raalte ook, zie Vree, Jasper, The dominating theology within the Nederlandse Hervormde Kerk after 1815 and its relation to the secession of 1834, in: Harinck, George & Hans Krabbendam (red), *Breaches and Bridges: Reformed Subcultures in the Netherlands, Germany, and the United States*, Amsterdam: VU Uitgeverij, 2000, 33-47.
- 10 Brief Jakobus Pietersen aan broeder en zusters, Grand Rapids 27 maart 1876, Collectie 78, box 50, file 19. Heritage Hall, Calvin College, Michigan, Vs. Col 78 box 50 file 19
- 11 Smit, C. de, *Naar Amerika? Schetsen uit de Portefeuille, op reis naar en door de nieuwe wereld*, Winterswijk: H. Bulens, 1881, 69.
- 12 Ze misten elkaar, dus nam Blok een taxi naar zijn neef met het adres op een briefje James Blok, dagboek 1920. Heritage Hall, Calvin College, Dutch Immigrant Letter, box 8, folder 1.
- 13 Jongbloed was voor de Christian Reformed Church actief in Hoboken, tussen 1919 en 1926. Jongbloed, T., Our seamen and immigrants' home, in: *Banner*, vol. 57, 9 en 16 februari 1922, 93. Met dank aan archivaris Dick Harms van Calvin College die uitzocht dat Blok lid werd van de Burton Baptist Church in Grand Rapids.

## Literatuur

Alba, Robert & Robert Orsi (2008),

Passage in Piety. Generational Transitions and the Social and Religious Incorporation of Italian Americans', in: Raboteau, Albert, Josh DeWind & Richard Alba (red.), *Immigration and Religion in America: Comparative and Historical Perspectives*, New York University Press, 32-55.

Baird, Robert (1841),

*De Vereeniging van Kerk en Staat in Nieuw Engeland beschouwd in derzelver gevolgen voor de godsdienst in de Vereenigde Staten*, Amsterdam: Hoogkamer.

- Berger, Peter, Grace Davie & Effie Fokas (2008),  
*Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot/Burlington VT: Ashgate.
- Blanck, Dag (1997),  
*Becoming Swedish-American : the construction of an ethnic identity in the Augustana Synod, 1860-1917*, Uppsala: Uppsala University.
- Boonstra, Harry (2008),  
*The Dutch Equation in the RCA Freemasonry Controversy, 1865-1885*, Holland, MI: Van Raalte Press.
- Bratt, James D. (2009),  
 The Prism of Calvin's Political Legacy in the United States, in: *Perspectives*, (June/July 2000).
- Bratt, James D. (1984),  
*Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Brinks, H.J. (1991),  
 Impressions of the "Old" World, 1848-1940, in: Kroes, Rob & Henk-Otto Neuschäfer, (red.), *The Dutch in North America: Their Immigration and Cultural Continuity*, Amsterdam: VU Uitgeverij, 34-47.
- Bruins, Elton J. & Robert P. Swierenga (1999),  
*Family Quarrels in the Dutch Reformed Churches in the Nineteenth Century*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Cohn, Raymond L. (2009),  
*Mass Migration Under sail: European immigration to the antebellum United States*, New York: Cambridge University Press.
- DeJong, James A. (2007),  
*Henry J. Kuiper: Shaping the Christian Reformed Churches, 1907-1962*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Eijnatten, Joris van (2008),  
 Geschiedenis, rechtzinnigheid en legitimiteit: Dordtse orthodoxie in de Nederlandse samenleving, in: *Orthodoxie. Over de spankracht van onwrikbaarheid*, Leiden: C.S.F.R. Panoplia, 37-47.
- Handlin, Oscar, (1973),  
*The Uprooted: from the Old World to the New*, Boston: Little, Brown and Company.
- Harinck, George & Hans Krabbendam ( red.) (2006),  
*Morsels in the Melting Pot: The Persistence of Dutch Immigrant Communities in North America, 1800-2000*, Amsterdam: VU University Press.



Harms, Richard H. (2000),

Forging a Religious Identity: The Christian Reformed Church in the Nineteenth Century Dutch Immigrant Community, in: Krabbendam, Hans & Larry Wagenaar, (red.), *The Dutch-American Experience: Essays in Honor of Robert P. Swierenga*, Amsterdam: VU University Press, 189-205.

Herberg, Will (1955),

*Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*, Garden City, NY: Doubleday.

Hinte, Jacob van (1928),

*Nederlanders in Amerika. Een studie naar emigratie en vestiging in de 19<sup>de</sup> en 20<sup>ste</sup> eeuwen in de Verenigde Staten van Amerika*, Groningen: Noordhoff.

Hirschman, Charles (2007),

The role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States, in: Portes, Alejandro & Josh DeWind, (red.), *Rethinking Migration: New theoretical and empirical perspectives*, New York: Berghahn, 391-418.

Howard, Thomas Albert (2011),

*God and the Atlantic: America, Europe, and the Religious Divide*, New York: Oxford University Press.

Jongbloed, T. (1922),

Our seamen and immigrants' home, in: *Banner*, vol. 57, 9 en 16 februari 1922.

Junker, Detlef, Wilfried Mausbach & Martin Thunert (red.) (2009),

*State and Market in the Globalized World: Transatlantic Perspectives*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter.

Koops, Enne (2010),

*De dynamiek van een emigratiecultuur. De emigratie van gereformeerden, hervormden en katholieken naar Noord-Amerika in vergelijkend perspectief (1947-1963)*, Hilversum: Verloren.

Krabbendam, Hans & Larry J. Wagenaar (eds) (2000),

*The Dutch-American Experience: Essays in Honor of Robert P. Swierenga*, Amsterdam: VU: Uitgeverij.

Krabbendam, Hans & Derek Rubin (red.) (2004).

*Religion in America: European and American Perspectives*, Amsterdam: VU University Press.

Krabbendam, Hans (2006),

*Vrijheid in het verschiet. Nederlandse emigrantenvaart naar Amerika, 1840-1920*, Hilversum: Verloren.

Krabbendam, Hans, Cornelis A. van Minnen & Giles Scott-Smith (red.) (2009),

*Four Centuries of Dutch-American Relations, 1609-2009*, Amsterdam/New York: Boom/SUNY Press.

- Krabbendam, Hans (2006),  
 Voorwaarts christenstrijders? Het onnavolgbare Amerikaanse christendom, in: Brink, Gijsbert van den & Elco van Burg (red.), *Strijdbaar of lijdzaam. De positie van christenen in het publieke domein*, Heerenveen: Groen, 226-246.
- Kroes, Rob (1989),  
*Nederlandse Pioniers in het Amerikaanse Westen. De geschiedenis van Amsterdam, Montana*, Amsterdam: De Bataafsche Leeuw.
- Lehman, Harmut, (red.) (2005),  
*Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung*, Göttingen: Wallstein Verlag.
- Luidens, Donald A. & Roger J. Nemeth (2000),  
 Dutch Immigration and Membership Growth in the Reformed Church in America: 1830-1920, in: Krabbendam, Hans & Larry J. Wagenaar (eds), *The Dutch-American Experience: Essays in Honor of Robert P. Swierenga*, Amsterdam: VU: Uitgeverij, 69-188.
- Noll, Mark A. (2009),  
*The New Shape of World Christianity: How American Experience Reflects Global Faith*, Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Obdeijn, Herman & Marlou Schrover (2008),  
*Komen en gaan. Immigratie en emigratie in Nederland vanaf 1550*, Amsterdam: Bert Bakker.
- Raboteau, Albert, Josh DeWind & Richard Alba (red.) (2008),  
*Immigration and Religion in America: Comparative and Historical Perspectives*, New York University Press.
- Rohrer, S. Scott (2010),  
*Wandering Souls: Protestant Migrations in America, 1630-1865*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Sarna, Jonathan D. (red.) (1998),  
*Minority Faiths and the American Protestant Mainstream*, Urbana: University of Illinois Press.
- Scholte, H.P. (1844),  
*Kerk en staat*, Amsterdam.
- Schrover, Marlou & Marijke van Faassen (2010),  
 Invisibility and selectivity. Introduction to the special issue on Dutch overseas emigration in the nineteenth and twentieth century, in: *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis*, 7, 3-31.
- Smidt, Corwin, Donald Luidens, James Penning & Roger Nemeth (2006),  
*Divided by a Common Heritage. The Christian Reformed Church and the Reformed Church in America at the Beginning of a New Millennium*, Grand Rapids: Eerdmans.

Smit, C. de (1881),

*Naar Amerika? Schetsen uit de Portefeuille, op reis naar en door de nieuwe wereld*,  
Winterswijk: H. Bulens.

Stekelenburg, H.A.V.M. van (1991),

*Landverhuizing als regionaal verschijnsel. Van Noord-Brabant naar Noord-Amerika, 1820-1880*, Tilburg: Stichting Zuidelijk Historisch Contact.

Stout, Harry S. (2006),

*Upon the Altar of the nation. A moral history of the Civil War*, New York: Viking.

Swalve, E.B. (1859),

*Tafereelen uit de geschiedenis der christelijke kerk*, Amsterdam.

Swierenga, Robert P. (2000),

*Faith and Family: Dutch Immigration and Settlement in the United States, 1820-1920*,  
New York: Holmes & Meier.

Swierenga, Robert P. (2002),

*Dutch Chicago: A History of the Hollanders in the Windy City*, Grand Rapids: Eerdmans.

Verhagen, Frans (2006),

*The American Way. Wat Nederland kan leren van het meest succesvolle immigratieland*,  
Amsterdam: Nieuw Amsterdam.

Visser 't Hooft, Willem A. (1928),

*The background of the Social Gospel in America*, Haarlem: Tjeenk Willink.

Vree, Jasper (2000),

The dominating theology within the Nederlandse Hervormde Kerk after 1815 and its relation to the secession of 1834, in: Harinck, George & Hans Krabbendam (red.), *Breaches and Bridges. Reformed Subcultures in the Netherlands, Germany, and the United States*, Amsterdam: VU Uitgeverij, 33-47.



# Aengent en de ‘Roomsche sociologie’

Erik Sengers\*

“Hiermede meenen wij het roomsche in onze sociologie voldoende te hebben gerechtvaardigd, en te hebben aangetoond, dat een roomsche sociologie recht heeft van bestaan”(Aengent 1910, 406).

## Summary

*Johannes Aengent was sociology-professor at Warmond seminary until 1928 and bishop of Haarlem until 1935. This paper investigates the characteristics of his sociology. In the first section, Aengent is placed in the historiography of early sociology. It appears that he belongs to the ethical or normative sociology, that in this early phase was an integral part of sociological science but gradually disappeared from what became the sociological discipline. The second section discerns the main themes of his sociology with the help of the ‘sociological reviews’ that he published regularly. This section confirms his interest for the socio-economic problems that came with the modernization of Dutch society at the turn of the century. The last section describes what he saw as the ‘catholic’ aspects of his sociology. In the conclusion, the relevance of normative sociology for present-day sociology is discussed.*

## De eerste hoogleraar sociologie?

Jarenlang heb ik mijn studenten geleerd dat Emile Durkheim de eerste professor in de sociologie was op een universiteit. Zo stond het in het handboek dat we gebruikten, de inleiding *Sociologie en de moderne samenleving*. Durkheim werd in 1902 hoogleraar aan de Sorbonne; “Het woordje sociologie stond toen nog niet in zijn officiële leeropdracht: dat werd er in 1913 aan toegevoegd en daarmee werd Durkheim de eerste professor in de sociologie in Europa...” (Van Heerikhuizen 1996, 116). Tijdens mijn promotieonderzoek kwam ik regelmatig de persoon van Johannes Aengent tegen. Deze priester van het bisdom Haarlem, docent op het grootseminarie Warmond en later bisschop van het bisdom Haarlem wordt in de literatuur vaak omschreven als ‘socioloog’ en ‘professor in de sociologie’ (zie bijvoorbeeld Derks/Huisman 2002,

---

\* Erik Sengers is godsdienstsocioloog.

Met dank aan dr. Geert de Vries, prof. Bert Laeyendecker en de anonieme besprekers.

49). In een biografische notitie aan de bibliothecaris en redacteur T.P. Sevensma van 14 november 1913 schrijft hij over zichzelf: “Sedert september 1904 professor in de filosofie en sociologie aan het groot-seminarie te Warmond”. In 1909 verscheen de eerste versie van zijn *Handboek sociologie*. Hij begon me meteen te interesseren: wat deed een professor in de sociologie vòòr Durkheim, welke rol speelde sociologie in de kerkelijke opleiding van die tijd, welke rol speelde Aengenent in de opbouw van de katholieke zuil en hoe speelden zijn sociologische inzichten een rol in zijn functioneren als bisschop? Aangezien er geen coherente biografie is van Aengenent, bleven mijn vragen onbeantwoord. In dit artikel wil ik een eerste aanzet geven door te kijken naar Aengenent als socioloog.

Johannes Dominicus Josephus Aengenent werd op 15 maart 1873 in Rotterdam geboren in een familie van eenvoudige arbeiders. Hij studeerde op het kleinseminarie (middelbaar onderwijs) Hageveld en grootseminarie (hoger onderwijs) Warmond en werd in 1897 tot priester gewijd. Na een jaar kapelaan (assistent) geweest te zijn in Roelofarendsveen werd hij eerst leraar aan Hageveld en vervolgens werd hij in 1904 benoemd tot hoogleraar in de wijsbegeerte aan Warmond – zonder verdere academische opleiding of specialisatie. Dit zou hij tot 1928 blijven en in die kwarteeuw ontwikkelde hij een grote publicistische en bestuurlijke activiteit. Geïnspireerd door de pauselijke encycliek *Rerum Novarum*, waarin de grondlijnen van de moderne katholieke sociale leer uiteengezet werden, ging hij zich bezig houden met een veelvoud aan sociale problemen variërend van loonkwesties en eigendomsverhoudingen, de positie van de vrouw, oorlog en vrede, bevolkingsvraagstukken tot de plaats van katholieken in het openbare leven. Al vroeg raakte hij betrokken bij de Katholieke Sociale Actie van de latere katholieke minister van arbeid Aalberse (een centrum voor de bestudering en aanpak van de sociale problemen in de katholieke zuil, opgericht 1903 en opgeheven 1942). Hij was een belangrijk adviseur van de Nederlandse bisschoppen in de arbeiderskwestie en was lid van de Hoge Raad van Arbeid waar hij samen met onder andere Slotemaker de Bruïne, Diepenhorst en Wibaut de regering adviseerde. Ook was hij vanaf het begin betrokken bij de Nederlandse katholiekendagen, de toogdagen van de katholieke zuil die tussen 1919 en 1934 werden gehouden. In 1928 werd hij benoemd tot bisschop van Haarlem waar hij de Graalbeweging promootte als de jeugdorganisatie van het bisdom (Derks 2007, 236-324). Zijn belangrijkste werk was echter de sanering van de financiën van het bisdom dat door de urbanisatie (het bisdom strekte zich toen nog uit van Texel tot Zeeuws-Vlaanderen) en economische crisis van de jaren dertig van de vorige eeuw sterk onder druk stond. Veel van zijn werk heeft hij door zijn vroegtij-

dig overlijden op 3 september 1935 niet kunnen afmaken (zie voor deze korte biografische informatie Voets in het *Biografisch Woordenboek van Nederland*).

Aengenent komt regelmatig voor in de wetenschappelijke literatuur over het vooroorlogs katholicisme. Of het nu gaat over arbeiderskwesaties, jongerenwerk of andere sociale vraagstukken: telkens worden aan zijn naam en zijn opvattingen enkele alinea's gewijd. Maar grote aandacht heeft hij tot nu toe niet gekregen. Dat lag deels aan zijn bescheiden en dienstbaar karakter; hij vond het kerkelijk instituut en de kerkelijke orthodoxie belangrijker dan zijn eigen persoon (zie bijvoorbeeld zijn zwaar beargumenteerde verdediging van de antimodernisteneed (Aengenent 1911), waarmee de kerk gehoorzaamheid afdwong aan het instituut en de orthodoxe leer vastlegde tegenover de moderne gedachten onder leidende theologen, die veroordeeld werden). Ook was hij als docent eerder betrokken als adviseur bij de zuilorganisaties dan dat hij zelfstandig optrad; zijn opvattingen werden niet altijd overgenomen waardoor hij op het oog weinig heeft gerealiseerd. Congregaties en/of broederschappen heeft hij niet gesticht, wat zijn naam en faam had kunnen vergroten. Tenslotte heeft zijn periode als bisschop te kort geduurd om hem een blijvende plaats in de kerkgeschiedenis te geven. De enige samenhangende beschrijving van zijn persoon en werk is te vinden in de notitie van bisdom-historicus Voets in het *Biografisch Woordenboek van Nederland* en een scriptie-achtige biografie van Bank (1996), in eigen beheer uitgegeven. Dat is wat weinig voor een levensloop waarvan vele deelaspecten elk op zich al een monografie verdienen. Daar een biografie voorlopig uitblijft, is de vraag die ik in dit artikel zal stellen een eenvoudige: wat voor een socioloog was Aengenent?

Deze vraag wil ik vanuit drie richtingen beantwoorden. Ten eerste zal ik de persoon van Aengenent en de richting die hij voorstond plaatsen in de geschiedenis van de sociologie. Aengenent staat voor een meer normatieve stroming in de sociologie, die aan het begin van de twintigste eeuw een onderdeel was van de, zich op dat moment uitkristalliserende en binnen het wetenschappelijk discours positionerende, sociologische discipline. Ten tweede wil ik Aengenent benaderen vanuit zijn eigen interesses. Hij schreef namelijk voor het blad *De katholiek*, het orgaan van het grootseminarie Warmond, 'sociologische overzichten' waarin hij meerdere actuele publicaties over maatschappelijke vraagstukken tegelijkertijd en soms samenhangend besprak (overigens de enige boekbesprekingen die in deze vorm gepubliceerd werden in *De katholiek*, op andere thema's werden individuele publicaties besproken). Op deze manier kan ontdekt worden welke onderwerpen hem interesseerden, door wie hij zich in zijn denken liet inspireren, en hoe hij die literatuur behandelde. Ten derde ga ik nader in op het begrip 'roomse sociologie'. In een

artikel uit 1910 reageert hij op een bespreking in *De Gids* van zijn *Leerboek der sociologie* door Van Blom. De recensie draagt de titel 'roomsche sociologie'. Het antwoord van Aengenent maakt duidelijk waar hij zelf staat en hoe hij zich wil verhouden tot andere vormen van sociologie. In de conclusies wil ik voorstellen doen voor verder onderzoek en schetsen wat de sociologische richting van Aengenent kan betekenen voor de discussie over de plaats van de huidige sociologie in samenleving en wetenschap.

## Aengenent in de geschiedenis van de sociologie

In het voorwoord van zijn *Leerboek sociologie* geeft Aengenent al de richting aan waarin hij zijn sociologie geplaatst wil zien. Hij definieert sociologie als maatschappijleer, en onderscheidt direct twee grote richtingen in de behandeling ervan: de filosofische als onderdeel van de ethica en de positivistische als zelfstandige wetenschap. De positivistische richting wil volgens hem de eenheidsband vormen tussen alle sociale deelwetenschappen en dat doen door, en dat geeft haar ook het kenmerk van een zelfstandige wetenschap, een natuurwetenschappelijke methode. Drie scholen onderscheidt hij hierin: de intellectuele/psychologische school van Comte, de biologische/organische school van Spencer en de economische school van Marx en Engels. Hij is echter niet positief over de positivistische richting: Aengenent kan niet meegaan in de evolutionistische uitgangspunten die in deze richting gehanteerd worden en denkt dat deze leiden tot onbewezen verbanden (en een verlies aan naastenliefde in de samenleving, zie ook Aengenent 1902). Verder vindt hij het vakgebied zoals de positivisten het zien te omvangrijk en vindt hij dat de sociologie zich zou moeten beperken tot de studie van maatschappelijke ontwikkelingen. Aengenent voelt zich zelf verwant met de filosofische sociologie, die hij ziet als het deel van de ethica dat zich richt op de rechten en plichten van de mens als maatschappelijk wezen. Hij ziet het vakgebied van de sociologie zelfs nog beperkter, namelijk als de filosofische studie van het sociale vraagstuk. Die vraagstukken en de daarop gegeven antwoorden vormen dan ook de structuur van zijn boek (Aengenent 1931, 1-9, zie ook Aengenent 1908, 50-52; vergelijk Slotemaker de Bruïne 1912, 21-26 die tot soortgelijke onderscheidingen en argumenten komt).

Aengenent sluit zich hiermee aan bij een op dat moment opkomende richting in het sociaal denken, die eerder door Aalberse 'christelijke sociologie' genoemd werd (Aalberse 1904). Aalberse (1871-1948), een vriend van Aengenent, was een voorman van de katholieke-sociale beweging, hoogleraar



in Delft en vanaf 1918 de eerste minster van Arbeid (in het kabinet Ruys de Beerenbrouck) in welke functie hij tot 1931 (toen hij na de dood van Nolens RKSP-fractievoorzitter werd) verschillende sociale wetten doorvoerde. Hij was mede-oprichter van de Katholieke Sociale Actie (KSA) en redacteur van het daaraan verbonden *Katholiek Sociaal Weekblad*, dat ijverde voor een grotere aandacht voor de sociale kwestie onder katholieken en voor de hervorming van de Nederlandse samenleving in katholieke zin. In de derde jaargang van het blad (1904) publiceerde hij een aantal artikelen over het denken van de Duitse sociaal-ethicus en jezuïet Heinrich Pesch (1854-1926), die hij ten behoeve van het cursuswerk samenvatte onder de titel 'de christelijke sociologie in vijf en twintig stellingen'. Pesch wordt gezien als de uitvinder van het begrip 'subsidiariteit' (Kettern 1994), een belangrijke notie in het katholiek-sociaal denken. Aalberse benadrukt in zijn stellingen vooral de politiek-statelijke elementen van dat begrip. Hij wil de autonomie van het maatschappelijk middenveld veilig stellen tegenover de staat; de staat heeft een belangrijke tijdelijke functie voor zijn burgers, maar die hebben een eigen roeping die boven die van de staat uitgaat. De staat is daarom begrensd in zijn macht en moet verenigingen en het huisgezin de hun specifiek toebedeelde taken (bijvoorbeeld opvoeding) laten uitoefenen en ze hoogstens ondersteunen in het uitoefenen van die taak. Sociale politiek van de staat is mogelijk en noodzakelijk, maar kan en mag de christelijke naastenliefde niet verdrijven. Ook Aengenent liet zich zeer door het werk van Pesch inspireren, maar benadrukte eerder de economische kanten van diens denken dan de politieke. Het gaat bij de christelijke sociologie dus om een normatieve maatschappijleer.

Aengenent was niet de enige die zich op deze manier bezig hield met 'sociologie' vanuit een christelijk wereldbeeld (zie ook het overzicht van Landheer, 1933). Winkeler (2010, 178-180) schrijft dat in het interbellum in katholieke kringen met sociologie de studie van de individuele mens in zijn sociale context en de toepassing van de beginselen van de sociale leer in het sociale leven werd aangeduid. Vooral de orde van de Franciscanen zou zich toeleggen op de sociologie als vak, aangezien zij al vroeg in de twintigste eeuw een pastoraal jaar in hun opleiding hadden opgenomen waarin aandacht was voor sociale vragen en verhoudingen. Hun eerste hoogleraar in het vak was pater Hazebroek (1911) maar hij was er niet in opgeleid, met pater Hentzen (1917) werd hij opgevolgd door een man die in 1920 in Leuven zou promoveren op een politiek-sociale studie. Behalve in de katholieke kerk vond ook in andere kerken een dergelijke vorm van sociologie ingang. In protestantse kring deden mannen als Slotemaker de Bruïne (Groenewold 2007), Diepenhorst en Anema van zich spreken. Ook zij hielden zich bezig met 'sociologie', een

mengeling van sociale leer, bestudering van de sociale kwestie, staatsrechtelijke vraagstukken en dergelijke. De opsomming van deze namen maakt duidelijk dat de Vrije Universiteit een belangrijk centrum was van deze studies. Geheel in de lijn van de verzuiling heb ik van een interactie tussen beide confessionele scholen weinig gevonden, men wilde ten behoeve van het eigen volksdeel eigen antwoorden zoeken. Als politicus en bestuurder zouden deze katholieke en protestantse 'sociologen' in belangrijke mate bijdragen aan de implementatie van de door hen ontwikkelde christelijk-sociale ideeën in de Nederlandse samenleving.

Hoe wordt Aengenent en in bredere zin de 'christelijke sociologie' geplaatst in de geschiedenis van de sociologie? Volgens Wils (2005, 346-354) neemt Aengenent een centrale positie in in het debat over wetenschap en geloof dat in zijn tijd gevoerd werd. Vanaf het moment dat de katholieke kerk zich weer vrij mocht organiseren en dat met het herstel van de kerkelijke hiërarchie in 1853 ook deed, was er het streven in katholieke kring enerzijds volop deel te nemen aan het maatschappelijk leven maar anderzijds dat op eigen merites te doen. Het positivisme dat in verschillende wetenschappen opkwam vormde daarbij een oriëntatiepunt voor de verhouding met de samenleving en voor verschillende partijen in eigen kring. Daar er tot in de twintigste eeuw geen katholieke universiteit was in Nederland die vanuit katholieke uitgangspunten het wetenschappelijke, politieke en sociale debat met de andersdenkenden kon voeren, waren de belangrijkste centra van wetenschap de seminaries. Het maatschappelijk en wetenschappelijk debat werd dientengevolge met een normatief-theologische ondertoon gevoerd; tot de eeuwwisseling stond het positivisme voor katholieke wetenschappers gelijk aan de kwalijke gevolgen van de moderne samenleving: goddeloos relativisme. Aengenent is volgens Wils in dit debat een sleutelfiguur. Hij is een van de eersten die volgens haar een eerlijke en gelijkwaardige positie van de positivistische sociologie benadrukte, maar tegelijkertijd uitdrukkelijk deze weg afwees en zich, zoals we hierboven hebben gezien, richtte op de filosofisch-ethische wijze van wetenschap bedrijven. Na de oprichting van de katholieke universiteit in Nijmegen zou er geleidelijk aan meer aandacht komen voor het positivisme onder de katholieke wetenschapsbeoefenaren.

Aanzienlijk minder positief over de erfenis van Aengenent is de jezuïet Hoefnagels (1964). In zijn inleiding in de sociologie omschrijft hij het vak als de wetenschap die kennis wil verschaffen van het sociale. Deze kennisverschaffing is, vanwege de sociale natuur van het onderzoeksobject, volgens hem verschillend van de natuurwetenschappen en de vraag rijst of het daar-

om wel een wetenschap kan zijn. Hoefnagels onderscheidt twee richtingen: de *verstehende* en de generaliserende sociologie. Daarnaast onderscheidt hij twee richtingen bij de belangrijke vraag of sociologie waarde vrij moet zijn: de richting die vindt dat sociologie een empirische wetenschap is en zich op feiten moet beroepen, en de richting die vindt dat normativiteit mag om zo ook onderscheid te maken tussen het menselijke en het onmenselijke. In beide vragen wil hij zich niet vastleggen, maar in zijn behandeling van de geschiedenis van de sociologie in het eerste hoofdstuk komen zijn preferenties voor de generaliserende en objectieve sociologie wel naar voren. In zijn poging een breed publiek aan te spreken met zijn inleiding, neemt hij vervolgens sociale problemen en in het bijzonder de sociale kwestie als uitgangspunt voor 'onze verkenningstocht in het gebied van het sociale'. Ook hier onderscheidt hij twee richtingen. De eerste is de richting die de goddelijke openbaring wil toepassen op sociale problemen om ze zo op te lossen. Dit noemt hij katholieke sociologie of christelijke maatschappijleer en omdat ze vooral op seminaries onderwezen werd 'seminariesociologie'. Aengenent is voor hem een typisch voorbeeld van deze 'seminariesociologie'. Deze vorm wijst de moderne tijd aan als oorzaak van de problemen en wil de mensen in juiste zin opvoeden en de samenleving juist ordenen. Maar omdat volgens Hoefnagels de problemen niet eerst goed onderzocht worden is volgens hem onduidelijk of de aanbevelingen ook helpen bij het oplossen van de sociale problematiek. De tweede richting probeert dat wel te doen: eerst kennis verzamelen en ordenen, dan problemen aanpakken. Hoefnagels wijst hierbij op Comte en Durkheim. Deze richting heeft zijn voorkeur, hoewel er nog veel meer kritisch wetenschappelijk werk verricht moet worden in hun voetspoor (Hoefnagels 1964, 7-32).

Al eerder plaatste Banning (1936, 167-171) Aengenent in dezelfde normatieve traditie, alleen veel positiever dan Hoefnagels. Banning tast in zijn werk de verhoudingen af tussen enkele sociale wetenschappen en de theologie. In de conclusie bepaalt hij de taak van de theologie als het doordenken van de christelijke norm voor het sociale leven. Dit doordenken kan men, zo vindt Banning, ook vanuit de sociologie doen. Daar het geloofsleven sociaal van aard is en door het sociale bepaald wordt, is een doordenking van de sociale structuren nodig om te zien hoe de 'waardering voor de godsdienst' door dat sociale wordt teruggedrongen, en kan er dus van de sociologie geleerd worden waar de aanknopingspunten zijn om deze ontwikkeling tegen te gaan – het verdedigen van het christelijk geloof is de inzet van Banning. Hij vindt dat de katholieken beter gezien hebben dan de protestanten dat de miserabele toestand van de brede bevolking als gevolg van de sociaal-economische ver-

anderingen – de sociale kwestie – de oorzaak is voor hun afkeer van kerk en geloof. Hij wijst hierbij op Duitse auteurs als Von Ketteler en Steffes, en op Aengenent: “Ook het Nederlandse Katholicisme heeft sinds lang begrepen, dat een verdediging van het geloof tans een sociologische studie tot onverbidelijke voorwaarde heeft; het werk van Mons. Aengenent [...] [is] er o.a. sprekend bewijs van”. In de bijbehorende voetnoot (“Een goed overzicht van de hedendaagse Katholieke sociologie (waaronder steeds sociaalfilosofie inbegrepen is...)”) maakt Banning duidelijk dat de sociaal-ethische en filosofische richting voor hem onderdeel is van de bredere sociologische wetenschap. In een later werk typeert Banning (1962, 72-77) Aengenent niet als socioloog, maar zoals die in de geschiedenis bekend is, als hoofdpersoon in de katholieke sociale beweging.

In de algemene overzichten over de geschiedenis van de sociologie komt de stroming waarin Aengenent zich beweegt, de *christliche Sozialwissenschaft* om de Duitse term te gebruiken, niet terug. Dat is ook niet zo vreemd, omdat die overzichten de geschiedenis weergeven van de sociologie *as-we-know-it*, wier weg zich blijkbaar begin twintigste eeuw scheidde van de ethische richting. In het overzicht van Heilbron (1990) komt die gezamenlijke geschiedenis nog naar voren: tot de negentiende eeuw liepen gedachten over hoe de samenleving in elkaar zit en zou moeten zitten bij verschillende auteurs door elkaar heen, zo schrijft hij. In de loop van de tijd, en onder invloed van de natuurwetenschappen, ontwikkelde zich het denken over het sociale steeds meer tot maatschappijwetenschap en tenslotte tot sociologie (zie ook Van de Kerckhove 1996). Aengenent noemt hij echter niet. Ook in het overzicht van Goddijn et al. (1977) – waarbij de eerste auteur nota bene hoogleraar was aan de Katholieke Theologische Hogeschool te Amsterdam, een kerkelijke ambtsopleiding – komen de ethische richting en de invloed van Aengenent niet terug. Het gehele werk staat in de lijn van de empirische, analytische, positivistische sociologie. Ook bij de inleiding van Laeyendecker (1981) is er geen aandacht voor de *christliche Sozialwissenschaft* als stroming. In een korte paragraaf geeft hij wel aan dat er drie grote ideologische stromingen zijn – liberalisme, radicalisme en conservatisme – die het beeld dat mensen van de werkelijkheid hebben beïnvloeden, en dat deze beelden ook in de sociologie en bij bepaalde sociologen doorwerken. Maar uitwerken doet hij deze normatieve stromingen niet.

Ook in andere overzichten is er weinig aandacht en/of waardering voor Aengenent en de christelijke sociologie. Volgens Van Doorn (1964) ontstaat de sociologie voor 1900 in Nederland als reactie op de sociale kwestie en heeft zij aanvankelijk een moralistische en dogmatische ondertoon gericht

op praktische en politieke consequenties, waarbij hij vooral aandacht besteedt aan de liberalen en de marxisten. Over de confessionele pogingen schrijft hij twee korte alinea's: hun "zelfgewilde isolement [is] een soortgelijk doodlopend slop" en wat met sociologie wordt aangeduid is "in feite weinig anders dan [...] polemische sociale ethiek, toegepast op de 'sociale questie'" (p. 22-23; een mening die in genuanceerdere vorm gedeeld wordt door Goddijn & Sloot, 1978). Met name bij de katholieken hekelt hij de afwezigheid van en waardering voor positivistische sociologie. Daarna beschrijft hij hoe de sociologie via de economie, antropologie en rechtswetenschap positivistischer wordt, met veel aandacht voor de rol van Steinmetz. De ethische richting verdwijnt dan uit beeld. Hoewel Jonker (1988, 80-96) zich op een aantal punten sterk afzet tegen de historiografische visie van Van Doorn, deelt hij diens mening over de pogingen 'om tot confessionele varianten of tegenhangers van de sociologie te komen' als weinig inspirerend. Ook Gastelaars (1985) begint haar geschiedenis van de Nederlandse sociologie bij Steinmetz, maar geeft toe een 'blinde vlek te helpen reproduceren' als ze de filosofische en ethische stromingen (katholiek, protestants en liberaal) niet zou noemen 'die verguisd werden in het positivistisch georiënteerde Nederlandse wetenschappelijke bestel' (p. 72). Ze wijst erop dat deze stromingen academisch gevestigd waren en de legitimatie gaven voor praktische ingrepen binnen het kader van de zuil. Ook wijst ze op de belangrijke rol die deze ideeën gingen spelen in de crisistijd 1928-1933, waarbij ze de basis waren voor de concurrerende visies op de reorganisatie van de Nederlandse en Europese samenlevingen.

Concluderend kunnen we zeggen dat Aengenent in een sociologische traditie staat die al in de loop van de negentiende eeuw in toenemende mate aan invloed had verloren. Deze traditie wilde niet zozeer empirische kennis verzamelen, maar (in dit geval vanuit het christelijke gedachtegoed) nadenken over de samenleving en vooral over de wenselijke inrichting daarvan. Wat niet per se hoeft te betekenen dat ze zich van empirie niets aantrok: dat was vaak de basis waarop ze haar voorstellen presenteerde. Onder invloed van de ontwikkeling van de gehele wetenschap in een meer empirische richting zou deze stroming uiteindelijk gemarginaliseerd worden in het wetenschappelijk discours en niet langer als 'sociologie' gezien worden. Tentatief kunnen we misschien zeggen dat in Nederland – als gevolg van de verzuiling – de levensbeschouwelijke strijd om de inrichting van de moderne samenleving (zie Hellemans 1990) en de daarbij behorende intellectuele invloed van de seminaries en geestelijken groter was dan in andere landen, waardoor deze vorm van christelijke sociologie van belang kon blijven en zelfs tot een zekere

renaissance kon komen in de eerste helft van de twintigste eeuw. De auteurs van deze christelijke sociologie (zowel katholiek als protestant) konden daarvoor ook publieke betekenis krijgen. Maar in wetenschappelijke zin, vanuit het oogpunt van wat we nu als sociologie zien, speelden ze bij de verdere ontwikkeling van de sociologie geen belangrijke rol. Dat blijkt ook wel daaruit dat deze richting aan de universiteiten, confessioneel of openbaar, geen vaste voet heeft gekregen in tegenstelling tot bijvoorbeeld Duitsland waar de *christliche Sozialwissenschaft* nog steeds een belangrijk vakgebied is.

## De sociologische overzichten

### *Aantal besproken werken*

Een tweede manier om de 'sociologie' van Aengenent te beschrijven is door te kijken naar de sociologische overzichten die hij publiceerde. De eerste twee sociologische overzichten verschenen in *De katholiek* in 1908 en de laatste in 1924. In die periode zijn er 27 van dergelijke overzichten verschenen die bijna allemaal door Aengenent zijn geschreven. Het derde overzicht was niet te vinden maar als we een redactionele telfout in aanmerking nemen betreft het hier een recensie door Liesker in de uitgave van 1908. Het overzicht met het nummer 21 is samengesteld door D. de Kok, een mij onbekende figuur die door zijn veel voorkomende familienaam ook moeilijk op te sporen is. Deze aantallen laten de grote dominantie van Aengenent in het katholieke intellectuele debat over de sociale kwestie zien, tenminste in West-Nederland: *De katholiek* was een uitgave van het seminarie Warmond, dat priesters voor het bisdom Haarlem opleidde. Vlak voor zijn aantreden als bisschop houden de overzichten op en als bisschop heeft hij deze overzichten niet meer gemaakt. Blijkbaar heeft ook niemand de lijn weer opgepakt. Opvallend is dat de sociologische overzichten de enige *review*-artikelen (zoals we tegenwoordig zouden zeggen) zijn in het blad. Vanwaar deze bijzondere status? Het was de bedoeling van de redactie, zo zegt Aengenent (1908, 52) in het 'woord vooraf' bij het eerste overzicht, elk kwartaal met een dergelijk overzicht te komen. Blijkbaar hadden de sociale kwestie en de wetenschappelijke reflectie erop grote prioriteit bij het grootseminarie. Deels zijn de overzichten te vinden onder de andere theologische, kerkhistorische, literaire en natuurwetenschappelijke bijdragen die het blad vullen, deels zijn ze ook ondergebracht bij de afdeling recensies.

Een eerste inzicht in de werkzaamheid van Aengenent is te krijgen door te kijken naar de hoeveelheid werken die gerecenseerd worden en in welk jaar.

**Tabel 1** Aantal besproken publicaties in de sociologische overzichten, per jaar

| jaar      | aantal werken   |
|-----------|-----------------|
| 1908      | 12              |
| 1909      | 16              |
| 1910      | 10              |
| 1911      | 5               |
| 1912      | 9               |
| 1913      | 6               |
| 1914      | 6               |
| 1915      | 10              |
| 1916      | 9               |
| 1917      | 8               |
| 1918      | 11              |
| 1919      | 6               |
| 1920      | rentespecial    |
| 1921      | geen bespreking |
| 1922      | 5               |
| 1923      | 6               |
| 1924      | 4               |
| totaal    | 123             |
| gemiddeld | 8,2             |

Bron: *De katholieke*, jrg. 1908-jrg. 1924.

In de periode 1908-1924 heeft Aengenent 123 werkjes en werken besproken, gemiddeld 8,2 per jaar waarin een overzicht is verschenen. Het betreft hier een grote diversiteit aan werken: pamfletten en brochures, (overheids)rapporten en adviezen, handboeken en encyclopedieën, monografieën (soms meerdelig) en delen uit reeksen. Het productieniveau verschilde nogal. In de eerste drie jaren lag de productie ver boven het gemiddelde, wat mogelijk te verklaren is door beginnend enthousiasme of een gevoel van urgentie. Maar ook in de periode 1915-1918 lag het aantal besproken werken op of boven het gemiddelde. Een verklaring hiervoor is minder gemakkelijk te geven. We zouden kunnen denken dat toen bepaalde sociale kwesties sterk naar voren kwamen, maar uit de behandelde thematieken blijkt dat niet. De Eerste Wereldoorlog die op dat moment Europa in zijn greep hield raakte Nederland niet en die speelt ook geen rol in de behandelde thema's. In de tussenliggende periodes 1911-1914 en 1919-1924 vlt het aantal besprekingen af. Misschien werd er minder gepubliceerd, misschien legden andere werkzaamheden beslag op Aengenents tijd – nader biografisch onderzoek zou hier licht op kunnen werpen. In 1921 was er geen bespreking, in 1920 was er een *special* over het rentevraagstuk. Aengenent verwijst daarin naar "... de besprekingen (...), die gedurende de laatste maanden in couranten en tijdschriften gepubliceerd werden..." en hij

voelde zich blijkbaar uitgedaagd daarover zijn eigen mening te geven. Naar welk maatschappelijk debat dat verwijst zou eens nader uitgezocht kunnen worden, het is mij uit de literatuur over de sociale geschiedenis van Nederland niet bekend. Daar het echter geen overzicht betreft in de zin van een literatuurbespreking is het hier buiten beschouwing gelaten.

### *Besproken thema's*

Een tweede inzicht in de sociologie van Aengenent krijgen we door te kijken naar de thema's die hij behandelde in de sociologische overzichten. In tabel 2 is aangegeven hoeveel werken over een bepaald thema besproken zijn. Deze thema's zullen in het daaropvolgende verder uitgewerkt worden.

**Tabel 2 Thema's in de sociologische overzichten**

| Thema                                   | aantal werken |
|---|---------------|
| Economie                                | 31            |
| Sociale kwestie                         | 29            |
| Zedelijkheid/vrouw/moraal               | 19            |
| Katholieken, openbaar leven, kerk&staat | 15            |
| Standorganisatie en vakbeweging         | 14            |
| Socialisme/sociaal-democratie           | 13            |
| Overige                                 | 2             |
| Totaal                                  | 123           |

Bron: *De katholieke*, jrg. 1908-jrg. 1924.

Het meest voorkomende thema is dat van de economische vraagstukken. In deze rubriek bevinden zich veel werken op het gebied van wat de politieke economie genoemd kan worden, de verhouding tussen staat, producenten en consumenten in het economisch leven. Onder de gerecenseerde werken zijn verschillende (historische) publicaties die een inleiding geven in het vakgebied van de economie; gezien het voorgaande is het noemenswaardig dat alle drie de delen van Heinrich Pesch s.J. *Lehrbuch der Nationalökonomie* besproken worden. Maar ook werken over invoerrechten, collectieve arbeidsovereenkomsten, het rentevraagstuk (wederom) en vormen van bedrijfsorganisatie komen hierin aan bod. Met deze thema's plaatst Aengenent zich in het midden van de vraagstukken van zijn tijd. Het wilde kapitalisme van de negentiende eeuw wordt langzaam vervangen door georganiseerdere vormen; de basis wordt gelegd voor de latere 'verzorgingsstaten'. Ook de katholieken in verschillende Europese landen willen bijdragen aan dit project, hiertoe opgeroepen door de sociale encyclieken die vanuit Rome verschijnen. Een gedegen kennis van de economische structuren en hun gevolgen is daarom vereist, enerzijds om



de keuzes goed te verantwoorden en anderzijds om een (normatief) oordeel erover te kunnen vellen en de eigen positie tegenover de andersdenkenden te verantwoorden. Bovendien vormt de economische kwestie de basis voor alle andere onderwerpen: de sociale kwestie, de zedelijkheid, de verhouding tot de staat en het socialisme, en de juiste organisatie van de arbeiders.

Het tweede thema betreft de sociale kwestie, de kern van Aengenents sociologie. In deze rubriek zitten verschillende rapporten over de arbeids-toestanden in diverse bedrijfstakken, stukken over sociale c.q. arbeidswetgeving, arbeidstijden, sociale zekerheid en armoede. De *Christelijk-sociale studiën* van Slotemaker de Bruïne komen in een aantal drukken terug; ook zijn er verschillende normatief-ethische werken die besproken worden. De sociale kwestie was een van de belangrijke maatschappelijke vraagstukken van de late negentiende en vroege twintigste eeuw. De sociale gevolgen van de industrialisering deden zich na enkele decennia stevig voelen: urbanisering, slechte huisvesting, grootschalige armoede en werkloosheid, problematiek van ouderen en arbeidsongeschikten, sociale spanningen en normverlies, et cetera. Op deze uitdagingen werden in Europa, Amerika en Engeland verschillende antwoorden gegeven, en die antwoorden werden ook vanuit levensbeschouwelijk perspectief door socialisten, liberalen en christenen bediscussieerd. In 1891 publiceerde paus Leo XIII de encycliek *Rerum Novarum* ('over nieuwe dingen') en reageerde de kerk voor het eerst op de uitdagingen die de nieuwe tijd ook aan de kerk en haar opstelling in de samenleving stelde. Aengenent wist zich sterk geïnspireerd door deze encycliek en dat moet een stimulans geweest zijn om de sociale problemen van zijn tijd te bestuderen.

Het derde prominente thema is de kwestie rondom de zedelijkheid, met name de positie van de vrouw. De werken die hier aan de orde komen gaan over co-educatie, de vorming der jeugd, de weelde en openbare onzedelijkheid, en politiek en moraal. Meerdere werken betreffen het vraagstuk van de vrouw in het openbare leven, ook vanuit religieus oogpunt (*Jesus Christus und die Frau* bijvoorbeeld). Ook zijn in deze rubriek verschillende algemene moraal-theologische werken opgenomen. Hiermee oriënteert Aengenent zich op onderwerpen die, zoals Stuurman (1984, 202-255) in zijn proefschrift heeft laten zien, van centraal belang waren voor de opbouw van de zuilen. Met de moderne tijd kwamen ook andere verhoudingen tussen de seksen op. Vrouwen mochten studeren, later ook stemmen, gingen zelfstandig beroepen uitoefenen, kregen vrijere omgangsvormen, werden gelijkwaardiger aan mannen in veel opzichten. Deze ontwikkelingen waren een concrete uitdaging aan de christelijke normen die, zoals christenen het zelf zagen, de basis waren van de samenleving. Bovendien kwamen er steeds meer verschillende

visies op deze verhoudingen, bijvoorbeeld in de socialistische beweging maar ook vanuit het malthusianisme, waarop de kerken een antwoord moesten en wilden formuleren. De controle op jeugd, vrouw en gezin werd een van de fundamenteën waarop de zuilen gebouwd werden. Voor Aengenent was dit ook een belangrijk thema, zo blijkt uit de keuze van de door hem gerecenseerde werken.

Het vierde grote thema in de sociologische overzichten is de plaats van katholieken in het openbare leven. Het betreft hier een zeer divers palet van werken over de verhouding tussen kerk en staat en de verhoudingen tussen katholieken en hun verenigingen. Opvallend is dat er verschillende protestantse auteurs op dit gebied besproken worden, zoals een brochure in de anti-revolutionaire reeks 'Christendom en maatschappij' over de houding tegenover het openbaar onderwijs en een druk en herdruk van Kuypers *Anti-revolutionaire staatskunde*. De gereformeerden, wier emancipatiestreven aan dat van de katholieken voorafging, hadden al ervaring opgedaan op dit gebied en hun opvattingen over de soevereiniteit in eigen kring hadden overlap met de gedachten over subsidiariteit zoals die in katholieke kring (door Pesch) ontwikkeld werden. Verder is opvallend dat deze rubriek verschillende Duitse uitgaven kent. Diverse uitgaven over de zogenaamde *Gewerkschaftsstreit* in Duitsland werden besproken. Het ging hier om de vraag of katholieken lid mochten worden van algemene vakbonden of dat ze in katholieke organisaties moesten blijven. Deze discussie zou later ook in Nederland opspelen (zie beneden) en Aengenent zou daarin een belangrijke rol krijgen. Ook andere Duitse werken komen in deze categorie voor, bijvoorbeeld *Der soziale Katholizismus in Deutschland*, een werk over *Die Autorität der Kirche in weltlichen Dingen* en een geschiedkundig boek over *Soziales Leben in der ersten Kirche*, dat bij nader inzien vanuit historisch perspectief blijkt toe te lichten hoe de katholieken zich in Aengenents tijd op te stellen hebben. Na de *Kulturkampf* (de strijd van Bismarck tegen de katholieken in het jonge Duitse keizerrijk) waren dit soort vragen in Duitsland natuurlijk van het hoogste belang en Aengenent wilde blijkbaar leren van de daar opgedane ervaringen. Veel van de inzichten zullen vervolgens aan de orde gesteld zijn bij de katholiekendagen waarvan Aengenent bestuurlid was en waar hij ook regelmatig een rede hield (Van Xanten 2007).

Het volgende thema was standsorganisatie en vakbeweging. In het overzicht van besproken werken komen verschillende studies voor over standen, beroepsgroepen en vakorganisaties, ook vanuit historisch perspectief. Zo zijn er boeken over de middenstand en de boerenstand (van de beroemde pater-socioloog Van der Elsen), historische overzichten over de beroepen in Namen

en Antwerpen, boeken over de vakbeweging, en adviezen over de R.K.-organisaties van ondernemers, middenstanders, juristen en in de land- en tuinbouw. Zoals hierboven al werd aangegeven, was het debat dat in Duitsland met luide stem gevoerd werd over de vraag: moeten de arbeiders lid zijn van interconfessionele of van confessionele vakorganisaties, ook in Nederland van belang en ook over de daaronder liggende vraag of het dan vakorganisaties moesten zijn of standsorganisaties die alle belangen van de arbeider moesten behartigen. In deze kwestie stond de mening van Aengenent en Aalberse tegenover die van Ariëns (uit het bisdom Utrecht; Deems 2011) en Poels (uit het bisdom Roermond): de eersten waren voor vakverenigingen, de anderen voor standsorganisaties. Ondanks zijn voorkeur bereidde Aengenent als voorzitter van de commissie om deze kwestie te beslechten een advies voor dat inhield dat katholieke arbeiders die lid waren van een vakorganisatie ook lid moesten worden van een standsorganisatie; een besluit dat tot na de Tweede Wereldoorlog van kracht bleef. Aengenent speelde in deze discussies een belangrijke rol en hij stelde zich blijikbaar op de hoogte vanuit de actuele literatuur.

Het laatste thema betreft het socialisme en de sociaal-democratie. Hier worden verschillende overzichtswerken besproken, sommige ook normatief van aard, over deze beweging. Maar er zijn ook enkele werken uit de socialistische beweging zelf die in deze rubriek aan de orde worden gesteld, zoals Kautsky's *Ethiek en materialistische geschiedbeschouwing* (vertaald door Gorter; een thema dat ook direct raakt aan Aengenents filosofische leeropdracht), Bernsteins *Revisionisme in de sociaal-democratie* (vertaald door Vliegen), Engels' *Over de oorsprong van de familie, het eigendom en de staat* (vertaald door Pannekoek) en Troelstra's *Wereldoorlog en sociaal-democratie*. Ook hield Aengenent zich op de hoogte van de actuele ontwikkelingen in het socialisme, zoals blijkt uit de bespreking in 1924 van het boekje *Vom Erfurter zum Göttinger Programm*. Het socialisme was een belangrijk thema omdat het één van de wereldbeschouwingen en sociale bewegingen in het interbellum was die met elkaar streden over de wenselijke inrichting van de samenleving (cf. Hellemans 1990). Daarom was het noodzakelijk goed op de hoogte te blijven van hun uitgangspunten en ontwikkelingen daarin. In zijn *Leerboek sociologie* komt deze aandacht duidelijk naar voren. Nadat Aengenent het sociale vraagstuk heeft ingeleid geeft hij de drie grote concurrerende ideeën daarover aan: 13 pagina's wijdt hij aan het economisch liberalisme, 54 pagina's aan het socialisme en 64 pagina's aan het christelijk antwoord van het solidarisme.

*(Inter-)nationale plaatsbepaling*

Ten slotte: waar haalde Aengenent zijn inspiratie vandaan? Keek hij alleen naar Nederland of was hij breder georiënteerd?

**Tabel 3** Herkomst besproken werken in de sociologische overzichten

| land        | aantal | Opmerkingen  |
|-------------|--------|--|
| Nederland   | 65     | 1 boek in Duits  |
| Duitsland   | 29     | 6 in Nederlandse vertaling/bewerking<br>1 Latijns handboek |
| België      | 17     | 1 Latijns handboek   |
| Frankrijk   | 6      | 1 in Duitse vertaling                                      |
| Italië      | 3      |  |
| Spanje      | 1      | 1 Nederlandse vertaling                                    |
| Zwitserland | 1      |  |
| Engeland    | 1      | 1 in Nederlandse vertaling/bewerking                       |
| totaal      | 123    |  |

Bron: *De katholieke*, jrg. 1908-jrg. 1924.

De meerderheid van de besproken werken blijkt te komen uit Nederland. Dat zal zeker ook te maken hebben met de toegezonden werken, de positie die Aengenent in begon te nemen als voordener binnen de katholieke-sociale beweging, en het publiek waarvoor hij schreef. Maar iets minder dan de helft van de werken komt uit het buitenland, met name Duitsland. Mogelijk zag hij in de Duitse kerk en samenleving verschillende problemen en antwoorden die hij voor Nederland relevant achtte. Het werk van Pesch – van belang voor zijn vriend en leermeester Aalberse; mogelijk heeft Aengenent Pesch ontmoet in Valkenburg waar die enige tijd verbleef en ook overleed – kan hierin ook richtinggevend geweest zijn. Daarnaast spelen Belgische werken een belangrijke rol. Dit is vanwege overeenkomsten in taal, cultuur en religie voor de hand liggend, maar ook waren de sociale problemen in België door de vroege industrialisering veel ernstiger. Ook hiervan was dus enigszins te leren. De Italiaanse werken komen pas aan het begin van de jaren twintig voor: heeft dat te maken met de ultramontaanse tendensen in de kerk, de sterkere centralisering van de kerk uit Rome? Vanuit huidig perspectief is opvallend dat Engelstalige werken ontbreken. Dat kan komen doordat Aengenent de taal niet machtig was (Frans was in zijn opleiding de taal van de elite), maar ook doordat de Engelstalige sociologische literatuur sterk empirisch en minder ethisch was en hem daardoor minder interesseerde. Maar de oriëntatie op Duitsland en Frankrijk (en niet op anglo-amerikaanse voorbeelden) gold tot 1945 ook de Nederlandse sociologie in het algemeen. Aan gebrek aan overeenkomsten met Nederland zal het niet gelegen hebben: de maatschappelijke

problemen en de bijbehorende positiebepaling van de kerk als minderheid in de samenleving waren in Engeland en Nederland identiek.

Wat verder opvalt, is de irenische houding die Aengenent inneemt in de bespreking van de werken. Hij laat zich graag informeren door primaire werken zoals blijkt uit zijn bespreking van publicaties van protestantse en socialistische auteurs. Bij protestanten, katholieken, liberalen en socialisten heeft hij zowel waarderende als ook kritische woorden als het nodig is. Nu hoort dit natuurlijk ook bij het genre van de recensie, dat men naast kritische ook altijd enige positieve woorden voor het besprokene over heeft. Toch verraste de openheid mij als lezer van na de verzuiling; ik dacht dat de oogkleppen sterker waren. Aan de andere kant hoort Aengenents open oriëntatie ook bij de verzuiling zoals Lijphart (1968) en Simons & Winkeler (1987) (voor na 1945) aangetoond hebben: in de zuil waren de leden afgezonderd, maar de elites van de zuil stonden in open contact met elkaar en pacificeerden op die manier de potentiële conflicten die door de elites werden opgeroepen om het mobilisatieniveau hoog te houden. De openheid van Aengenent had echter wel zijn grenzen. Zo valt bijvoorbeeld op dat de katholieke en protestantse auteurs eerder het voordeel van de twijfel krijgen, en dat socialistische en liberale auteurs het door hun verkeerde uitgangspunten eigenlijk sowieso niet goed konden doen. Ook in die zin is Aengenent een typisch voorbeeld van verzuilde sociologie.

### *Conclusie*

Uit de 'Sociologische overzichten' blijkt dat Aengenent een hoge productie had. Gemiddeld werden ruim 8 werken per publicatiejaar besproken. Blijkbaar vond ook de redactie van *De katholiek* de sociale kwestie dermate van belang dat Aengenent de volledige en exclusieve ruimte kreeg om de sociale kwestie te behandelen. Aengenent bleef consistent rondom een aantal thema's werken. Waar Aalberse de staatsrechtelijke ideeën van Pesch uitwerkte, volgde Aengenent meer de economische en sociale lijn. Hierdoor kon hij diverse thema's aanroeren zoals het sociale vraagstuk en de zedelijkheidskwestie, de juiste organisatie voor de belangen van de arbeiders, de plaats van de katholieken in de samenleving en de verhouding tot het socialisme. Dit waren de actuele thema's van die tijd, en niet alleen voor katholieken. Aengenent liet zich daarbij inspireren door binnenlandse werken, maar voor een belangrijk deel ook door buitenlandse werken – hij had daarbij een open blik voor de ontwikkeling in andere landen en vond blijkbaar dat daar voor de Nederlandse situatie wat van te leren viel. Ook in de keuze van de auteurs was hij geenszins eenkennig en beperkt tot de katholieke wereld: veel primaire werken werden besproken, ook van niet-katholieke auteurs. Hij wilde zich blijkbaar direct op

de hoogte stellen van bepaalde ontwikkelingen, en niet uit de secundaire literatuur. Die werden dan wel binnen het ideologisch kader van de zuil behandeld.

## Roomsche sociologie

De specifieke insteek van Aengenent op de sociologie wordt tenslotte duidelijk door zijn reactie op een recensie van zijn leerboek sociologie door Van Blom (1910). Van Blom was in 1900 gepromoveerd aan de Leidse universiteit tot doctor in de rechten en werd daarna hoofdredacteur van *Het Vaderland*. In 1907 werd hij benoemd tot hoogleraar aan de Technische Hoogeschool in Delft, voor de vakken staats-, administratief en handelsrecht, later economie en arbeidsrecht – naast enkele benoemingen tot bijzonder hoogleraar. In deze periode, waarin hij ook de dadelijk te bespreken recensie van Aengenents werk schreef, ging hij zich steeds meer interesseren voor de sociale kwestie, de opkomst van de sociaal-democratie, kortom: de sociaal-maatschappelijke kanten van het recht en de economie. In 1916 werd hij benoemd tot gewoon hoogleraar in de economie en statistiek aan de Leidse Universiteit. De veelgelauwerde professor overleed op 60-jarige leeftijd in 1938 (Verrijn Stuart 1938). In een bijdrage van Bots in het *Biografisch Woordenboek van Nederland* wordt hij als links-liberaal getypeerd, wat ook uit zijn reactie op het *Leerboek der sociologie* blijkt.

De openingszin van zijn bespreking zet meteen de toon: “Bescheiden zoekers naar maatschappelijke waarheid zijn onze roomsche sociologen niet; zij weten reeds en wijzen den weg”. Iets verderop in de inleiding zegt hij dat de kern van het boek, en waar hij zich ook op wil oriënteren, is dat de sociale kwestie gezien wordt als een probleem van ‘godsdienstig-zedelijken aard’. In de tweede paragraaf van dit artikel zagen we al dat dit een kenmerk is van deze manier van sociologie bedrijven. De ‘niet-roomsche’ lezer zou voor een groot deel mee kunnen gaan in de analyses van Aengenent, maar er zijn drie punten waarop Van Blom wil reageren. Ten eerste wijst hij erop dat Aengenent enkele beginselen en feiten naar voren haalt waarin de oorzaken van de sociale kwestie zouden liggen. Renaissance, Reformatie, Verlichting, Franse revolutie en verder de moderne samenleving als geheel zijn volgens Aengenent de oorzaken ervan dat de samenleving zich heeft afgewend van de leer van de kerk en zo de problemen van de sociale kwestie over zich heeft afgeroepen. Van Blom gunt Aengenent deze mening, maar die haalt volgens hem veel te snel en onduidelijk oorzaak en gevolg door elkaar. Het tweede punt waarop

Van Blom de vinger legt is de uniciteit die Aengenent voor zijn leer claimt. Volgens de recensent ligt de opvatting van Aengenent over de samenleving en de verhouding tot de staat dicht bij de leer van de jong-liberalen dan hij toegeeft, en ligt de oorzaak daarvan in een verkeerd gebruik van het begrip 'natuurrecht'. Daarbij wijst hij op verschillende inconsistenties en hiaten in het boek. Het derde punt is dat hij Aengenent verwijt veel te dicht bij de katholieke leer te blijven en weinig zelfstandig te denken. Hier komt het praktische element naar voren: daardoor zonderen de katholieken op wetenschappelijk en maatschappelijk gebied zich af, terwijl het voor de oplossing van de sociale problemen juist goed zou zijn als de katholieken meer zouden samenwerken met anderen. "Het sociale doel, dat zich de Kerk en haar gezaghebbende organen stellen, wordt door dit typisch clericalisme niet bevorderd. En door hun nauw daaraan verwante exclusivisme evenmin".

De precieze redenen en achtergronden van Van Bloms kritiek hoeven ons hier niet te interesseren; wel hoe Aengenent (1910) hierop reageert en zijn eigen standpunt verwoordt. Hij waardeert de schrijver van de recensie omdat hij met de drie bovengenoemde punten de kern raakt van wat een 'roomsche sociologie' is. De reactie van Aengenent valt daardoor in drie delen uiteen. Ten eerste de kwestie van de oorzaken en de gevolgen van de problemen in de moderne samenleving. Aengenent leest in de reactie van Van Blom enerzijds dat hij vindt dat de katholieke kerk door haar houding in de middeleeuwen de reactie van de moderne stromingen heeft opgeroepen en daardoor zelf mede schuldig is aan de oorzaken die ze nu bestrijdt. Met enkele intellectuele spitsvondigheden reageert Aengenent hierop. Anderzijds leest Aengenent in dit gedeelte het verwijt dat de katholieke kerk terug wil naar de middeleeuwse verhoudingen. Dit verwijt pareert hij krachtig: "De katholieke sociologie streeft dus niet naar een terugkeer van middeleeuwsche toestanden, maar alleen van middeleeuwsche beginselen", die wel degelijk in de huidige context dienen te worden ingepast. Een katholieke sociologie zou dus in een nieuwe situatie nieuwe antwoorden moeten vinden. Het tweede verwijt ging over het gebruik van het begrip natuurrecht en betrof daardoor de verhouding tussen individu en staat. Aengenent onderkent dat de ideeën van Van Blom en die van hem over de beperkte rol van de staat en de autonomie van de samenleving dicht tegen elkaar aanliggen, maar hij onderstreept toch de rol van het natuurrecht. Juist door de erkenning van het natuurrecht, zo Aengenent, kan de katholieke sociologie de autonomie van de samenleving beargumenteren en zo de rol van de overheid beperken. Zo niet, dan is de autonomie afhankelijk van het positieve recht en dus van de staat. De fitnesses hiervan zijn eerder rechtsfilosofisch van aard, maar voor de mens- en maatschappijvisie

van Aengenent zijn ze relevant: de samenleving met haar verbanden (gezin, kerk, vereniging) hebben een autonomie ten opzichte van de staat. Het derde punt betreft de rol van de kerk. Hij verbaast zich erover dat Van Blom zich hieraan stoort, want hij ziet in hem een medestrijder voor de ethische richting in de sociologie. Als Van Blom het belang van de moraal erkent "...is het dan zoo onredelijk, dat de katholieke school de authentieke leeraars en verdedigers der zedelijke beginselen volgt en gehoorzaamt...?". Tot afzondering leidt deze volgzaamheid geenszins, integendeel, juist het hebben van een eigen identiteit geeft een goede basis voor een stevige samenwerking.

Aengenents sociologisch programma wordt door de reactie op Van Blom verder ingekleurd. Ten eerste wil hij teruggrijpen op de kerkelijke traditie en historische voorbeelden om te zoeken naar antwoorden voor zijn tijd. Niet om een terugkeer naar die toestanden gaat het hem, maar om de terugkeer naar de principes. Het voorbeeld van de middeleeuwse gilden is wat dat betreft sprekend: dit zweeft hem ook voor ogen bij de vakbeweging die hij zo noodzakelijk acht. Ten tweede pleit hij voor een terughoudende rol van de staat in sociale kwesties. Ook dit is een terugkerend thema in de katholieke leer: de staat is noodzakelijk voor de sociale ordening, maar kan niet alles bewerken. De kerk en breder gezien het maatschappelijk middenveld hebben een eigen opdracht voor het aardse en hemelse geluk van de mensen. Daar moet de staat niet in treden. Ten derde pleit hij voor een grote rol van het kerkelijk instituut in het denken over de maatschappelijke problemen. Als er al in ethische zin over de maatschappelijke problemen nagedacht wordt (naast de empirische, zo kunnen we na de eerste paragraaf van dit artikel zeggen), dan moeten we ook de instantie serieus nemen die voor katholieken daar gezaghebbende antwoorden op geeft, i.e. de kerkelijke hiërarchie. Deze drie punten karakteriseren Aengenents sociologie als rooms-katholiek: katholieke principes, subsidiariteit en kerkelijke hiërarchie.

## **Ethische, positieve en publieke sociologie**

De sociologie van Aengenent zou tegenwoordig niet meer als sociologie herkend worden. De normatieve, ethische of filosofische studie van maatschappelijke problemen wordt tegenwoordig niet meer gerekend tot het sociologisch vakgebied. Daarvoor is het in de loop van de twintigste eeuw te zeer beïnvloed geraakt door de empirische wetenschappen en hun methoden. Toch waren die grenzen tussen de 'ethische' en 'positivistische' wetenschapsbeoefening begin twintigste eeuw nog niet zo duidelijk. In de formatiefase van wat nu de



gecanoniseerde sociologie is liepen empirische en normatieve scholen nog door elkaar heen. Dat heeft er ook mee te maken dat ze zich alle richtten op de studie van de sociale problemen en daarvoor waren zowel empirische als normatieve methoden nodig. Ook Aengenent die enerzijds staat voor de ethische blijkt aan de andere kant, volgens Wils, bepalend geweest te zijn voor de empirische doorbraak in de katholieke wereld. Dat blijkt ook wel uit de thema's en de werken die Aengenent bespreekt in de 'sociologische overzichten': hij verdiept zich grondig in de *feitelijke* situatie van arbeidsomstandigheden, wetgeving, economische processen, en dergelijke. Wat hij uiteindelijk met die gegevens *doet*, hoe hij ze *interpreteert* gaat tegen de visie van de positieve sociologie in. In de reactie op Van Blom verdedigt Aengenent fel de ethische richting in de sociale wetenschappen. Maar hij doet dat niet om zich af te zetten tegen anderen, hij ziet juist parallellen met de positie van Van Blom. Hij herkent zijn streven ook in zijn tegenstanders – blijkbaar waren er meer die de sociale wetenschappen zo opvatten.

Terugkijkend op dit artikel begrijp ik ondertussen niet meer waarom die ethische richting uit de sociologie is verdwenen. Waarom zou bijvoorbeeld Marx wel in de canon van de empirische sociologie opgenomen kunnen worden, terwijl hij ook een duidelijk normatief en ethisch discours navolgt? Een verklaring zou kunnen zijn dat bij Marx vooral naar zijn historisch-empirische kanten wordt gekeken, terwijl zijn normatieve visie goed aansluit bij het links-progressieve discours van veel sociologen. Aengenent behoort eerder bij de conservatieve sociologen en past niet zo goed in de canon. Maar de sociologie heeft vanaf het begin twee kanten gekend: enerzijds de *founding fathers* die de wereld wilden begrijpen om haar te veranderen, anderzijds de *founding fathers* die de sociale wereld wilden begrijpen om haar te behouden zoals ze is (zie De Jager & Mok 1999, 20, waarbij ze bij de conservatieve stroming geen namen noemen maar wel Marx, Durkheim en Weber bij de maatschappijkritische). Ik zie het verschil tussen empirische en ethische sociologie na deze overzichtsstudie van het werk van Aengenent eerder als een glijdende schaal dan als twee strikt gescheiden scholen: uitgaande van de geschiedenis van de sociologie is plaats voor beide.

Is het jammer dat de meer normatieve kanten van de sociale wetenschap langzamerhand uit het oog zijn verloren? Misschien wel: het zou de sociologie weer nieuwe maatschappelijke relevantie kunnen geven (zie ook Gastelaars 1985, 251 en de vraagstelling van De Gier 2007 bij zijn Nijmeegse oratie). Ook nu zoekt de sociologie naar een nieuwe plaats in het wetenschappelijk en maatschappelijk bestel. Ze moet in de strijd om haar voortbestaan opboksen tegen andere disciplines die veel meer studenten trekken. Disciplines die zo

sterk lijken op de sociologie en er eigenlijk uit zijn voortgekomen, maar nu geheel verzelfstandigd zijn. Wat is hierbij de eigenheid van sociologie? De neiging is groot, en gemakkelijk, om zich terug te trekken op het empirische vlak en de kwantitatieve studies. Daar is ook onderzoeksgeld voor te winnen. Maar worden sociologen daarmee zichtbaarder in de samenleving (zie ook De Vries 2009)? Aengenent kan misschien helpen om deze vergeten aspecten van de sociologie te herontdekken. Daarbij wil ik er geenszins voor pleiten om opnieuw een ‘roomse sociologie’ te stichten, of het katholiek sociaal denken een belangrijkere rol te geven in de huidige sociologie – hoewel het laatste in Nijmegen en Tilburg interessante sociologische vraagstellingen op zou kunnen leveren. Maar misschien moeten normatieve en empirische sociologie nauwer samengaan in een publieke vorm van sociologie. Want de huidige sociologen die zichtbaar zijn in het maatschappelijk debat zijn nu juist degenen die zich ook kritisch uitlaten over maatschappelijke processen: Van Doorn (Pels 2010), Duyvendak, Dronkers, De Gier, Houtman, Koopmans, Engbersen. Zij laten ook zien dat goed wetenschappelijk werk niet tegengesteld hoeft te zijn aan maatschappelijke stellingname en aan de oplossing van maatschappelijke problemen kan bijdragen.

Het leven en werk van Aengenent biedt verschillende aanknopingspunten voor verder onderzoek. Veel van de onderwerpen waar hij over schreef of in zijn bestuurlijke en adviserende carrière mee te maken kreeg, zijn op zich al een monografie waard. Zo is een boek over de Katholieke Sociale Actie in Nederland nog niet geschreven (het archief is zoek); ook zijn plaatsbepaling in de discussie over stands- en vakorganisaties zou eens beter onderzocht kunnen worden in de geschiedenis van de vakbeweging. De positie van Aengenent in de geschiedenis van het katholicisme komt nu slechts alinea-gewijs in publicaties naar voren, maar is naar mijn gevoel op een aantal punten cruciaal en verdient nadere analyse. Laat ik me hier beperken tot de mogelijkheden voor verder onderzoek binnen de sociologie. Ten eerste zou een nadere analyse van de publicaties van Aengenent de positie van de ethische sociologie verder kunnen verduidelijken. Een eerste overzicht van zijn bibliografie (gedestilleerd uit PICARTA en aangevuld met bijdragen in *De katholieke*) bevestigt dat de thema’s die uit de ‘sociologische overzichten’ naar voren komen ook in zijn andere werken een rol spelen. Deze thema’s kunnen verder verdiept worden door te kijken naar de maatschappelijke context waarop gereageerd werd en hoe die reactie zich verhoudt tot andere auteurs. Zo kan een beter beeld gewonnen worden van de socioloog Aengenent en zijn stroming, ook in oecumenisch opzicht.

Ten tweede zou nader onderzocht kunnen worden welke rol de sociologie speelde in de kerken en de kerkelijke opleiding. Meestal is de blik dan gericht op de ontwikkeling van de godsdienstsociologie (zie Winkeler 2010), maar blijkbaar speelden vormen van sociologie-beoefening een bredere rol in de opleiding en in het binnenkerkelijke debat, alsook het debat tussen de kerken en de bredere samenleving. Dit spanningsveld zou eens nader uitgezocht kunnen worden. Ten derde zou meer meta-onderzoek gedaan kunnen worden naar de betekenis van de ethische richting in de sociologie voor de huidige vorm van sociologie-beoefening. Misschien zijn er daar wel bepaalde elementen verloren gegaan die voor de huidige plaatsbepaling van het vak in samenleving en academie van belang kunnen zijn. In het buitenland is deze verbinding duidelijker: mensen als Etzioni en Wallerstein kiezen, weliswaar heel verschillende, levensbeschouwelijke standpunten voor hun sociologisch werk. In Nederland zie ik deze discussie over de 'goede' samenleving niet zo gevoerd, terwijl het misschien juist in het huidige tijdsgewricht wel van belang kan zijn een dergelijk sociologisch-normatieve discussie publiekelijk te voeren (zie ook De Jager 1980).

Tenslotte ben ik na het schrijven van dit overzichtsartikel anders aan gaan kijken tegen een aantal zaken die ik in mijn inleidende colleges sociologie behandelde. Ten eerste leerde ik mijn studenten dat sociologie een empirische wetenschap is en wil zijn, en een aantal hoofdvragen kent: structuur en verandering, cohesie en conflict, identiteit en diversiteit, ongelijkheid en macht. "Hoofdvragen zijn niet per se maatschappelijke problemen!" benadrukte ik keer op keer. Terugkijkend naar het begin van de sociologie en gezien de thema's die Aengenent als socioloog behandelt, zou ik dat niet meer zo stevig zeggen: maatschappelijke problemen hebben ook hun plaats in de sociologie en verdienen het met een koel hoofd en een warm hart onderzocht te worden. Daarbij mag de socioloog wel degelijk maatschappelijk stelling betrekken, op een goed onderbouwde manier. Het tweede wat ik misschien anders zou zeggen is de positie van Durkheim in de geschiedenis van de sociologie. Was hij wel de eerste hoogleraar in het vak, of is hij de eerste van een bepaalde richting in het vak? Zonder nader historisch onderzoek wil ik echter geen krassen op het blazen van onze icoon veroorzaken. Zo was (en is) de titel 'professor' op seminaries, zoals vandaag de dag nog steeds in Latijnse landen op middelbare en hogere scholen, een gebruikelijke, algemene aanduiding voor alle leraren, gedoctoreerd of niet, universitair of niet. Maar op de vraag wie de eerste hoogleraar in de sociologie is zou ik nu antwoorden: het is maar hoe je naar de sociologie kijkt, ethisch of empirisch.

## Literatuur

- Aalberse, P.J.M. (1904),  
*De christelijke sociologie in vijf en twintig stellingen*, 's-Hertogenbosch: Maatschappij de Katholieke Illustratie.
- Aengenent, J.D.J. (1902),  
 Darwinisme en democratie, in: *De katholieke*, 122, 331-354.
- Aengenent, J.D.J. (1908),  
 Sociologisch overzicht, in: *De katholieke*, 133, 50-58.
- Aengenent, J.D.J. (1910),  
 Een oordeel over roomsche sociologie in *De Gids*, in: *De katholieke*, 137, 385-406.
- Aengenent, J.D.J. (1911),  
 De antimodernisteneed, in: *De katholieke*, 139, 395-425
- Aengenent, J.D.J. (1931),  
*Leerboek sociologie*, 's-Gravenhage: A.J. Roebert (7<sup>e</sup> herziene en vermeerderde druk).
- Bank, Fr. J. (1996),  
*Joannes Dominicus Joseph Aengenent*, Amsterdam: Scriptorium Annie Bank.
- Banning, W. (1936),  
*Theologie en sociologie. Een terreinverkenning en inleiding*, Assen: Van Gorcum & comp.
- Banning, W. (1962),  
*Hedendaagse sociale bewegingen. Achtergronden en beginselen*, Arnhem: Van Loghum Slaterus (7<sup>e</sup>, omgewerkte druk).
- Blom, D. van (1910),  
 Roomsche sociologie, in: *De Gids*, 74, 278-291.
- Deems, G.F. (2011),  
*Een 'andere' Ariëns. De doctrina socialis van dr. Alfons Ariëns (1860-1928): een wetenschappelijke proeve op het gebied van de theologie*, Almere: Van de Berg.
- Derks, M. (2007),  
*Heilig moeten. Radicaal-katholiek en retro-modern in de jaren twintig en dertig*, Hilversum: Verloren.
- Derks, M. & Huisman, M. (2002),  
*'Edelmoedig, fier en vrij'. Katholieke arbeidersvrouwen en hun beweging in de twintigste eeuw*, Hilversum: Verloren.
- Doorn, J.A.A. van (1964),  
*Beeld en betekenis van de Nederlandse sociologie*, Utrecht: Bijleveld.
- Gastelaars, M. (1985),  
*Een geregeld leven. Sociologie en sociale politiek in Nederland 1925-1985*, Amsterdam: SUA.
- Gier, E. de (2007),  
*Overpeinzingen bij een activerende participatiemaatschappij*, Nijmegen: Radboud-universiteit.
- Religie & Samenleving*, Jrg. 6, nr. 2 (september 2011)

- Goddijn, H.P.M. et al. (1977),  
*Geschiedenis van de sociologie. Achtergronden, hoofdpersonen en richtingen*, Meppel: Boom (4<sup>e</sup>, herziene en uitgebreide druk).
- Goddijn, H.P.M. & Sloot, J. (1978),  
 Katholieke sociologie: Opkomst en ondergang van een sociale leer, in: Bovenkerk, F. et al. (red.), *Toen en thans: De sociale wetenschappen in de jaren dertig en nu*, Baarn: Ambo 168-174.
- Groenewold, C. (2007),  
*Christelijk en sociaal. Biografie van J.R. Slotemaker de Bruïne*, Hilversum: Verloren.
- Heerikhuizen, B. van (1996),  
 Maatschappijvisies in de klassieke academische sociologie: Emile Durkheim, in: Hoof, J. van & J. van Ruysseveldt (red.), *Sociologie en de moderne samenleving. Maatschappelijke veranderingen van de industriële omwenteling tot in de 21ste eeuw*, Amsterdam-Meppel: Boom, 115-132.
- Heilbron, J. (1990),  
*Het ontstaan van de sociologie*, Amsterdam: Prometheus.
- Hellemans, S. (1990),  
*Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800*, Leuven: Universitaire Pers Leuven.
- Hoefnagels, H. (1964),  
*De problemen van het menselijk samenleven. Inleiding tot het sociologisch denken*, Roermond-Maaseik: J.J. Romen & zonen.
- Jager, H. de (1980),  
*Mensbeelden en maatschappijmodellen. Kernproblematiek der sociale wetenschappen*, Leiden: H.E. Stenfert Kroese (2<sup>e</sup> druk).
- Jager, H. de & Mok, A.L. (1999),  
*Grondbeginselen der sociologie. Gezichtspunten en begrippen*, Z.p.: Educatieve Partners Nederland (11<sup>e</sup> druk).
- Jonker, E. (1988),  
*De sociologische verleiding. Sociologie, sociaal-democratie en de welvaartsstaat*, Groningen: Wolters-Noordhoff-Forsten.
- Kerckhove, B. van de (1996),  
 Het ontstaan van de maatschappijwetenschappen, in: Hoof J. van & J. van Ruysseveldt (red.), *Sociologie en de moderne samenleving. Maatschappelijke veranderingen van de industriële omwenteling tot in de 21ste eeuw*, Amsterdam-Meppel: Boom, 73-96.
- Kettern, B. (1994),  
 Heinrich Pesch, in: Bautz F.-W. & T. Bautz (red.), *Biographisch-Bibliographisch Kirchenlexikon*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 236-247.

- Laeyendecker, L. (1981),  
*Orde, verandering, ongelijkheid. Een inleiding tot de geschiedenis van de sociologie*, Mep-  
 pel-Amsterdam: Boom.
- Landheer, B. (1933),  
 Dutch sociology, in: *Social Forces*, 12 (2), 191-198.
- Lijphart, A. (1968),  
*The politics of accommodation. Pluralism and democracy in the Netherlands*, Berkeley:  
 University of California Press.
- Pels, D. (2010),  
 Een paar apart: Fortuyn en Van Doorn als publieke sociologen, in: Hoof, J. van, D.  
 Houtman, P. Mascini, R. Moelker & S. Soeters (red.), *J.A.A. van Doorn en de Neder-  
 landse sociologie. De erfenis, het debat en de toekomst*, Amsterdam: Amsterdam Univer-  
 sity Press, 87-97.
- Simons, E. & Winkeler, L. (1987),  
*Het verraad der clercken. Intellectuelen en hun rol in de ontwikkelingen in het Nederlands  
 katholicisme na 1945*, Baarn: Arbor.
- Slotemaker de Bruïne, J.R. (1912),  
*Sociologie en Christendom. Een inleiding*, Utrecht: G.J.A Ruys.
- Stuurman, S. (1984),  
*Verzuiling, kapitalisme en patriërchaat. Aspecten van de ontwikkeling van de moderne  
 staat in Nederland*, Nijmegen: Socialistiese Uitgeverij Nijmegen (2<sup>e</sup> druk).
- Verrijn Stuart, C.A. (1938),  
 Prof. mr. D. van Blom. 19 december 1877-29 november 1938, in: *De economist*, 87 (1)  
 853-856.
- Vries, G. De (2009),  
*Sociologie, publiek en politiek*, Amsterdam: Vrije Universiteit, Faculteit der sociale  
 wetenschappen.
- Wils, K. (2005),  
*De omweg van de wetenschap. Het positivisme en de Belgische en Nederlandse intellectuele  
 cultuur, 1854-1914*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Winkeler, L. (2010),  
 Sociografie en pastoraal beleid 1946-1957. Franciscanen en de opkomst van de gods-  
 dienstsociologie in Nederland, in: Gennip, J. van e.a. (red.), *Het geloof dat inzicht zoekt.  
 Religieuzen en de wetenschap*, Hilversum: Verloren, 178-192.
- Xanten, H. van (2007),  
*"Katholieken, wat zijt Gij toch een wonderlijk volk!". De Katholiekendagen in Nederland  
 1899-1940*, Nijmegen: Valkhof Pers.

# Stromingen en hun sympathisanten binnen de Protestantse Kerk<sup>†</sup>

G. de Jong & J. Kregting\*

*The Protestant Church in the Netherlands, also known as the PKN, is a pluriform church, meaning that multiple religious currents, such as orthodox and evangelical but also liberal and traditional, are united in this church. Some of these currents are more or less institutionalized. The former Dutch Reformed Church, which is also part of the PKN, identified these institutionalized currents as modalities (modaliteiten).*

*In this article we have estimated the size of these currents. We have found that the Gereformeerde Bond (an orthodox current of the PKN) is the largest institutionalized current, with over 8.000 official members. Like all currents the Gereformeerde Bond has more sympathizers (people that contribute to or feel affinity with the statements of that current) than official members. We have found that the confessional (confessionele) current has 470.000 sympathizers, the mainstream (midden-orthodox) current 360.000, the orthodox current (the earlier mentioned Gereformeerde Bond) 290.000, and both the liberal (vrijzinnige) and evangelical (evangelische) currents have 145.000 sympathizers. The orthodox current has the highest participation levels (church attendance) in combination with a relatively young population.*

*We have found these figures by re-analyzing a study, by Kaski, on several currents in the PKN and their social and cultural activities.*

*According to us, this is the first systematic calculation of several religious currents in the PKN.*

## I Vooraf: probleemstelling

De komst van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) maakte van drie kerken één kerk. Hoewel er nu dus sprake is van één kerk, kent deze ene kerk wel diverse stromingen. Vanouds had de Nederlandse Hervormde Kerk (een van de fusiepartners van de Protestantse Kerk) een aantal stromingen binnen

---

\* Gert de Jong is theoloog en godsdienstsocioloog. Hij werkt voor het onderzoeksbureau ITS en werkte tot voor kort bij het Kaski.

Joris Kregting is godsdienstsocioloog en werkt voor het Kaski (onderdeel van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen).

haar geheel. Die stromingen werden ook wel aangeduid met de term modaliteiten. Deze modaliteiten zijn met de fusie onderdeel van de Protestantse Kerk geworden. De Gereformeerde Kerken in Nederland (een andere fusiepartner) kenden dergelijke modaliteiten formeel niet, evenmin als de Evangelisch-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden (de derde fusiepartner).

In dit artikel willen we een schatting maken van de omvang van de stromingen. Dat is geen gemakkelijke opgave omdat er geen betrouwbare cijfers voorhanden zijn. De reden daarvan is dat de verschillende stromingen niet alleen worden gevormd door achterliggende organisaties (waar wel ledencijfers van verkrijgbaar zijn), maar dat ze veel meer staan voor een bepaalde gezindheid. Zo kunnen veel leden van de Protestantse Kerk tot een bepaalde stroming gerekend worden, zonder dat zij lid of donateur van de betreffende organisatie zijn. Om dit met een concreet voorbeeld toe te lichten: het aantal leden van de 'Gereformeerde Bond tot verbreiding en verdediging van de Waarheid in de Protestantse Kerk in Nederland' is aanmerkelijk kleiner dan het aantal PKN'ers dat als zogenoemde bonders wordt aangeduid.

We doen hier evengoed toch een poging om een onderbouwde schatting te geven van de omvang van die stromingen. Met omvang bedoelen we dan hoeveel sympathisanten tot de stromingen kunnen worden gerekend. Dat doen we op grond van een onderzoek dat vanuit het Kaski is uitgevoerd eind 2009 en waaruit gegevens over de stromingen zijn af te leiden; een aantal zullen we hier bespreken om een scherper beeld te vormen van die stromingen.

De opbouw van dit artikel is als volgt. Allereerst geven we een korte toelichting op de gebruikte termen en geven we aan over welke stromingen we het hebben. Daarna volgt een paragraaf waarin achtergrondinformatie over de stromingen wordt gegeven: wanneer zijn ze ontstaan, hoe zijn ze te kenschetsen. Na die korte kenschets geven we cijfers; allereerst de officiële ledentallen van de organisaties achter de stromingen, daarna de omvang van die stromingen (aantal sympathisanten) op grond van het genoemde Kaski-onderzoek. Nadat dit beeld is geschetst kunnen we de stromingen nader karakteriseren door naar de (kerkelijke) participatie van de stromingen te kijken (vrijwilligersinzet, kerkbezoek, doopbediening etc.). We besluiten het artikel met conclusies en discussiepunten.



## 2 Toelichting op de gebruikte termen

We gebruiken in dit artikel telkens de term *stromingen*. Daarmee bedoelen we verschillende geloofsoriëntaties zoals die binnen de Protestantse Kerk in Nederland voorkomen. Vaak worden daarbij de volgende stromingen onderscheiden:

- Confessioneel;
- Gereformeerde Bond;
- Vrijzinnig;
- Midden-orthodox;
- Evangelisch.

We spreken hier over stromingen; vanouds werd binnen de Nederlandse Hervormde Kerk gesproken over *modaliteiten* (Blei 2000, 159). De term modaliteit is ons inziens te zeer verbonden met de (toenmalige) Nederlandse Hervormde Kerk en werd als niet passend ervaren binnen de toenmalige Gereformeerde Kerken in Nederland.

Bij die stromingen horen organisaties; veelal betreft het verenigingen die leden hebben. We gaven al aan dat vaak meer mensen zich verbonden voelen met een stroming dan er daadwerkelijk leden zijn. Alle mensen (inclusief de leden) die zich met de stromingen verbonden voelen, duiden we dan aan met *sympathisanten*.

Tot slot, in zekere zin zou het lutheranisme ook als een stroming binnen de Protestantse Kerk kunnen worden gezien. We laten dit echter buiten beschouwing. De Evangelisch-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden is relatief klein en daarnaast is het Lutherse smaldeel binnen de Protestantse Kerk – voor zover wij zien – ook pluriform en dus niet als eenduidige stroming aan te duiden.

## 3 Overzicht en achtergronden van de stromingen

De Nederlandse Hervormde Kerk (NHK) was vanaf de reformatie de kerk die het grootste deel van het protestantisme bundelde. Haar geschiedenis kent spanningen en afsplitsingen. Twee bekende afsplitsingen zijn de zogeheten Afscheiding in 1834 en Doleantie in 1886. Beide afgesplitste kerken werden in 1892 door Abraham Kuyper verenigd tot de Gereformeerde Kerken in Nederland (GKN) – die in 2004 weer fuseerden met de Nederlandse Hervormde Kerk.

De afsplitsingen betekenden echter niet dat daarmee de eenheid binnen de ННК voorgoed gegarandeerd was. Zo wordt in 1866 de *Confessionele Vereniging* opgericht als bundeling van rechtzinnig protestanten (Bakhuizen van den Brink, Lindeboom, Berg, & Dankbaar 1985, 191 – andere bronnen spreken over 1864). Zij vormde een tegenbeweging tegen het modernisme in de moederkerk en pleitte voor trouw aan de belijdenisgeschriften. Het blad van de Confessionele Vereniging heet *Confessioneel*.

De Gereformeerde Kerken in Nederland hebben nooit modaliteiten zoals de ННК die had, gekend, in de zin van een min of meer erkende stroming. Toch kende de GKN ook een organisatie binnen haar gelederen die zich uitdrukkelijk in het stromenlandschap van het protestantisme profileerde: het *Confessioneel Gereformeerd Beraad (CGB)*, stammend uit de jaren '70 van de twintigste eeuw. Het CGB heeft zeer geijverd voor het belijdende karakter van de GKN. Zo was het CGB actief in polemieken en procedures tegen – in zijn ogen – te vrijzinnige gereformeerde theologen als Wiersinga, Kuitert en Den Heyer. Vermeld kan nog worden dat er tegenwoordig sterke onderlinge verwantschap is tussen de hervormde Confessionele Vereniging en het CGB. Het blad van de CGB heet *Credo*; naast *Credo* wordt aan alle leden het contactorgaan *Contact* toegestuurd.

In 1906 wordt binnen de Nederlandse Hervormde Kerk de *Gereformeerde Bond* opgericht. Deze gaat in 1909 Gereformeerde Bond tot verbreiding en verdediging van de Waarheid in de Nederlandse Hervormde (Gereformeerde) Kerk heten (Bakhuizen van den Brink et al. 1985, 249 e.v.). Ook dit was een bundeling van orthodoxen binnen de ННК, maar aanmerkelijk strijdbaarder dan de Confessionele Vereniging. Een deel van de Bond kon zich slecht vinden in het idee van de Hervormde Kerk als volkskerk en ijverde eveneens voor een zuivere kerk die trouw is aan de belijdenisgeschriften. De Gereformeerde Bond geeft – naast het driemaandelijks wetenschappelijke tijdschrift *Theologia Reformata* – een weekblad uit dat *De Waarheidsvriend* heet. Overigens was de Bond intern nooit echt één geheel. Een scala van opvattingen heeft bij de Bond onderdak gevonden; ook de zogenoemde bevindelijken binnen de ННК.<sup>2</sup> Niet alle orthodoxen en bevindelijken in de ННК voelden zich thuis bij de Gereformeerde Bond. Een deel van de hervormden was sinds 1981 verzameld rond het blad *Het Gekrookte Riet* dat als ultra-orthodox wordt gezien. En van deze bevindelijk georiënteerden is weer een deel niet in de fusie met de Protestantse Kerk in Nederland in mei 2004 meegegaan en heeft zich verenigd in de Hersteld Hervormde Kerk (ННК). Leden van de huidige ННК hadden verschillende bezwaren tegen de fusie, onder andere dat de door hen ervaren 'Vaderlandsche' Kerk niet meer expliciet gereformeerd zou zijn, omdat naast

de gereformeerde belijdenisgeschriften, ook andere belijdenissen zouden worden erkend. Het aantal leden van de ННК wordt door de ННК zelf geschat op 57 duizend.<sup>3</sup>

De vrijzinnig georiënteerden verenigen zich in 1904 in de *Vereniging van Vrijzinnige Hervormden* (Bakhuizen van den Brink et al. 1985, 250).<sup>4</sup> Zij stelden zich weliswaar strijdbaar op, maar niet tegenover andere groepen, en stonden pluriformiteit van geloven en geloofsbeleving voor. Met de komst van de Protestantse Kerk heeft de vvH enkele jaren geleden haar naam veranderd in Vereniging van Vrijzinnige Protestanten (vvp). Voorafgaand daaraan (en ook daarna) heeft de vvH zich uitgebreid bezonnen op de vraag of haar plaats nog wel in de Protestantse Kerk zou zijn. Ze heeft daarin (in ieder geval de laatste jaren) een ambivalente houding gehad en zich serieus afgevraagd of ze niet beter de vrijzinnige krachten zou kunnen bundelen door samen te gaan met bijvoorbeeld de Remonstrantse Broederschap, de Vrijzinnige Geloofs-gemeenschap НВР en/of de Algemene Doopsgezinde Sociëteit. Vooralnog is daar niet voor gekozen. Op lokaal niveau wordt er vaak in verschillende combinaties samengewerkt (bijvoorbeeld in Arnhem is er een samengaan van de plaatselijke Remonstrantse Gemeente met de lokale afdeling van de vvp). Het blad van de vvp heet *Vrijzinnig*.

De genoemde stromingen zouden als de geprofileerde geloofsoriëntaties binnen de kerk kunnen worden gezien. In ieder geval voor de NHK gold dat het grootste deel van de kerk minder geprofileerd was. Dit midden werd wel aangeduid als *midden-orthodoxie*. Een term die van de theoloog H. Berkhof afkomstig is.<sup>5</sup> Blei (2000, 159) zegt over deze stroming: “De officiële koers van de Hervormde Kerk bleef erop gericht, de richtingstegenstellingen te boven te komen. (...) Paradoxaal genoeg ging men in dit verband (...) spreken over de ‘midden-orthodoxie’. Een weinig zeggend verzamelbegrip voor al diegenen die zich bovenal lid wisten van de Hervormde Kerk als zodanig.” De term lijkt wat in onbruik te raken, maar kan gebruikt worden voor de ongearticuleerde middenstroming binnen de Protestantse Kerk in Nederland.

Midden jaren negentig verenigde zich een aantal hervormde en gereformeerde predikanten die evangelisch georiënteerd waren. Zij richtten met elkaar het Evangelische Werkverband binnen de (in wording zijnde) Protestantse Kerk in Nederland op. Aan die oprichting ging een manifest vooraf waarin een oproep werd gedaan om meer bezieling in de kerk te brengen. Er ontbreekt, volgens de oprichters, de ervaring van een persoonlijke relatie met de Here Jezus Christus (Blei 2000, 183).<sup>6</sup>

We hebben hiermee de belangrijkste stromingen benoemd: confessioneel, gereformeerde bond, vrijzinnig, midden-orthodox en evangelisch. Deze vijf stromingen zijn alle opgegaan in de Protestantse Kerk in Nederland. Zoals hiervoor al aangegeven leidde de vorming van de PKN bij de VVH en de Gereformeerde Bond tot een naamsverandering. De Gereformeerde Bond heet nu *Gereformeerde Bond tot verbreiding en verdediging van de Waarheid in de Protestantse Kerk in Nederland*; de vrijzinnigen noemen zich *Vereniging van Vrijzinnige Protestanten*, met als ondertitel *beweging van moderne gelovigen*.

De (hervormde) Confessionele Vereniging, het Confessioneel Gereformeerd Beraad, de Gereformeerde Bond en het Evangelisch Werkverband trekken samen op onder andere in de zogenoemde *Appelkring kerkelijk belijden* om de Protestantse Kerk aan haar roeping te houden. Hiermee wordt bedoeld ervoor te waken dat de PKN trouw blijft aan de gereformeerde belijdenissen.

#### 4 Omvang stromingen

Bij de bepaling van de omvang van de stromingen presenteren we allereerst de gegevens over ledentallen en het aantal abonnees van de bladen die de organisaties uitgeven. Het betreft hier dus cijfers uit de administraties van de organisaties. Daarna geven we een onderbouwde schatting van het aantal gemeentes dat tot bepaalde stromingen is te rekenen en het aantal sympathisanten. Die schatting is gebaseerd op een onderzoek dat het Kaski eind 2009 uitvoerde naar de maatschappelijke activiteiten van PKN-gemeentes en r.-k. parochies. De resultaten van dat onderzoek zijn gepubliceerd in het Kaski-rapport *De kerk telt* (Bernts & Kregting 2010).

In het onderzoek is een enquête gehouden onder een steekproef van alle 2.108 (wijk-)gemeentes<sup>7</sup> van de Protestantse Kerk in Nederland (en van alle r.-k. parochies); zij zijn in dit onderzoek de onderzoekseenheden. De vragenlijsten zijn gestuurd naar de scriba's (de kerkelijke term voor secretaris) van de (wijk-)gemeentes; zij zijn in dit onderzoek de waarnemingseenheden.

Naast de vragen over de maatschappelijke activiteiten, zijn er ook vragen gesteld over de stromingen binnen de protestantse gemeentes. Op grond van de uitkomsten daarvan maken we onze schatting.<sup>8</sup>

##### a. Leden

De eerder genoemde stromingen kennen achterliggende organisaties (met uitzondering van de stroming Midden-orthodox) en die organisaties hebben leden en abonnees van de bladen die ze uitgeven.

**Tabel 4.1** Aantal leden en abonnees per organisatie per 2011 volgens opgave van de organisaties zelf (absolute aantallen)

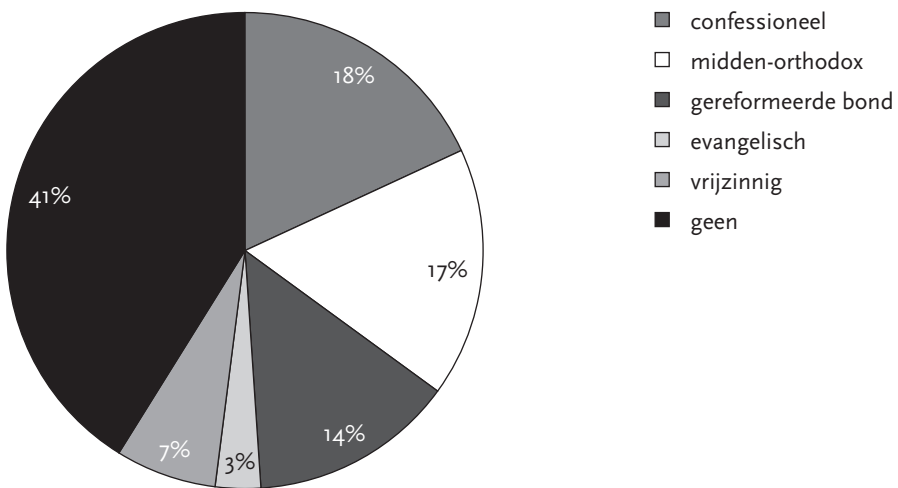
| Stroming                                | Leden | Abonnees |
|---|-------|----------|
| Gereformeerde Bond                      | 8.359 | 10.212   |
| Evangelische Werkverband*               | 7.500 | 7.500    |
| Confessionele Vereniging                | 2.500 | 2.000    |
| Confessioneel Gereformeerd Beraad       | 2.379 | 1.248    |
| Vereniging van Vrijzinnige Protestanten | 2.150 | 2.180    |

\* Schatting: volgens opgave heeft het ewv geen leden; het aantal betreft mensen die het magazine ontvangen en het ewv actief steunen.

### b. Gemeentes

In het onderzoek *De kerk telt* is aan de protestantse gemeentes gevraagd tot welke stroming zij zich rekenen. Het gaat hier om een inschatting van de gemeente als geheel, zoals die gemaakt is door de scriba's ten tijde van het onderzoek.

**Figuur 4.1** Percentages kerkelijke gemeentes naar stroming eind 2009 (n=367)



Uit de figuur blijkt dat het aantal gemeentes dat door de scriba's confessioneel wordt genoemd (18 procent), ongeveer even groot is als het aantal midden-orthodoxe gemeentes. 14 procent wordt als bondsgemeente aangeduid. De kleinste stromingen zijn de evangelischen en vrijzinnigen. Het beeld laat duidelijk het pluriforme karakter van de Protestantse Kerk als geheel zien. Opval-

lend is ook dat vier van de tien scriba's aangeven dat hun gemeente niet tot een bepaalde stroming kan worden gerekend. Dat kan verschillende redenen hebben. Eén mogelijkheid is dat de scriba's weigeren hun gemeente aan een stroming toe te delen. Een andere reden kan zijn dat er niet één duidelijke identiteit aanwezig is die maakt dat de gemeente ergens bij kan worden ingedeeld (een combinatie van stromingen).

We wijzen hier ook nog op het feit dat de term midden-orthodox vooral een hervormde term was; naar verwachting zullen gereformeerde kerken zich dus niet zo gauw thuis voelen bij die naam, ook als ze zichzelf in het midden van de kerk positioneren.

### c. Sympathisanten

Uit hetzelfde Kaski-onderzoek leiden we nu het aantal sympathisanten per stroming af. Daartoe is aan de scriba's van de PKN-gemeentes gevraagd welk deel van hun leden zij tot de verschillende stromingen rekenen. Expliciet dient te worden vermeld dat het hierbij niet om (leden-)registratiegegevens gaat, maar om inschattingen van de scriba's over hun eigen gemeentes. Ondanks dat de scriba doorgaans een welingevoerd en centraal figuur binnen de gemeente is, blijft het een ruwe schatting (zeker van het aantal sympathisanten van minder duidelijk geprofileerde stromingen). De landelijke verdeling passen we toe op het totaal aantal doop- en belijdende leden van de PKN eind 2009: 1,8 miljoen.

We kunnen nu een meer genuanceerde schatting maken dan wanneer we naar het aantal gemeentes kijken. Bij de gemeentes kon de scriba slechts één keuze maken: het betreft òf een vrijzinnige gemeente, òf een bondsgemeente, òf de scriba kan niet expliciet een stroming aangeven. Bij het aantal sympathisanten bestaat de mogelijkheid dat de scriba's antwoorden dat bijvoorbeeld een bepaald deel van hun gemeente als evangelisch is aan te merken, een deel confessioneel en een deel vrijzinnig. De pluriformiteit binnen de gemeentes wordt hiermee dus verdisconteerd.

**Tabel 4.2** Aantal sympathisanten per stroming eind 2009

| Stroming           | Percentage | Aantal (x 1.000) |
|--------------------|------------|------------------|
| Confessioneel      | 26%        | 470              |
| Midden-orthodox    | 20%        | 360              |
| Gereformeerde bond | 16%        | 290              |
| Vrijzinnig         | 8%         | 145              |
| Evangelisch        | 8%         | 145              |
| Geen               | 22%        | 395              |
| Totaal             | 100%       | 1.805            |

De verdeling naar stroming komt voor de sympathisanten in grote lijnen overeen met de verdeling voor de gemeentes met dien verstande dat we nu per stroming iets hogere percentages zien. Dat komt omdat het aandeel 'geen stroming' nu kleiner is.

Met 470 duizend sympathisanten (ruim een kwart) is de confessionele stroming de grootste binnen de PKN, gevolgd door de midden-orthodoxe stroming en de Gereformeerde Bond (met respectievelijk 360 en 290 duizend sympathisanten). De vrijzinnige en evangelische stromingen worden beide geschat op 145 duizend sympathisanten. Over de categorie 'geen' maken we in de slotparagraaf enkele opmerkingen.

## 5 Participatie naar stroming

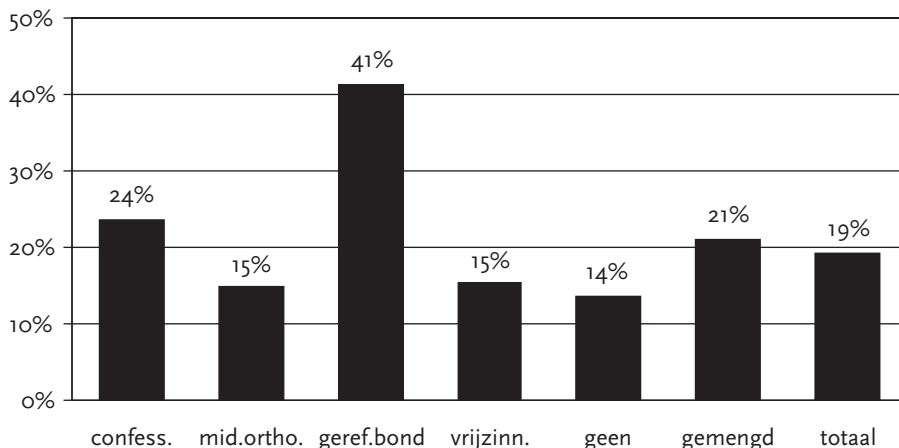
Nu de omvang van de stromingen in beeld is gebracht, beschrijven we vervolgens de participatie binnen de stromingen. Daarmee bedoelen we de mate waarin leden deelnemen aan het geloofsleven in hun gemeente (kerkgang, vrijwilligersinzet, doopbediening, belijdenis en kerkelijke huwelijken en uitvaarten). De participatiegegevens zijn weer afkomstig uit het onderzoek *De kerk telt*, met representatieve gegevens voor alle PKN-gemeentes. De participatie wordt uitgedrukt in percentages, het aantal (kerkgangers, vrijwilligers, etc.) als deel van het aantal leden.

Voor de participatie naar stroming zijn de gemeentes ingedeeld op basis van de verdeling van hun leden naar stroming (volgens eigen opgave). Als een gemeente 50 procent of meer leden zegt te hebben van eenzelfde stroming wordt ze toebedeeld aan die stroming (tenzij een andere modaliteit de andere 50 procent representeert; in dat geval noemen we die gemeente 'gemengd'). We houden hier nu dus niet de indeling volgens de eigen opgave van de scriba's aan, maar werken met een door ons toebedeelde karakterisering.

De stroming evangelisch is na deze indeling met te weinig gemeentes aanwezig ( $n=5$ ) om hierover resultaten te presenteren.

### a. Kerkgang

**Figuur 5.1** Percentage zondagkerkgangers in PKN-gemeentes eind 2009 (n=265)



In gemeentes waarvan de meerderheid uit Gereformeerde Bonders bestaat, bezoekt ruim 40 procent van alle leden op zondag een kerkdienst. Ook in gemeentes met een meerderheid van leden die tot confessionele stroming behoren is het zondagse kerkgangpercentage (24 procent) hoger dan landelijk (19 procent). In midden-orthodoxe of vrijzinnige gemeentes of gemeentes waar de leden niet in meerderheid tot een bepaalde stroming behoren, gaat op zondag ongeveer 15 procent van de leden naar een kerkdienst. Overigens, een landelijk kerkgangpercentage van 19 procent komt overeen met bijna 400 duizend bezoekers van kerkdiensten op zondag (eind 2009).

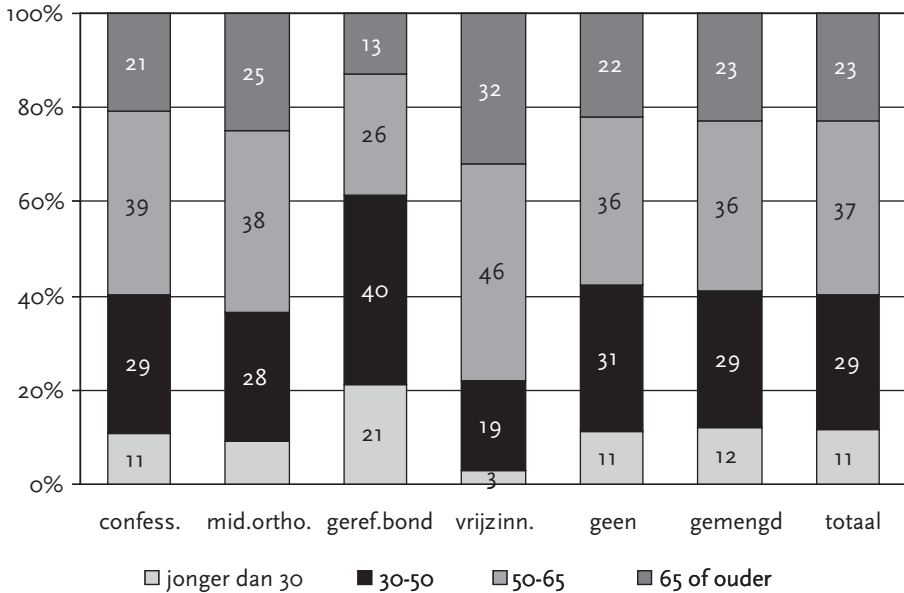
### b. Vrijwillige inzet (eind 2009)

Er zijn in Nederland naar schatting 200 duizend vrijwilligers die zich inzetten voor de PKN-gemeentes (gemiddeld bijna 100 per gemeente). In een PKN-gemeente zet gemiddeld 10 procent van de leden zich in als vrijwilligers. In gemeentes met een meerderheid van confessionele leden verschilt dit percentage nauwelijks van gemeentes met een meerderheid van midden-orthodoxe of vrijzinnige leden, of met Gereformeerde Bonders (alle tussen de 9 en 13 procent). Wat wel opvalt (en de continuïteit van de vrijwilligersinzet voor de toekomst positief zal beïnvloeden) is dat de vrijwilligers in gemeentes met een meerderheid van Gereformeerde Bonders veel minder vergrijsd zijn: ruim 60 procent is jonger dan 50, landelijk is dit 40 procent. Dat staat



in stevig contrast met de situatie van de gemeentes met een meerderheid van vrijzinnigen, want daar is het aantal leden jonger dan 50 jaar zelfs nauwelijks meer dan 20 procent.

**Figuur 5.2** Leeftijdsverdeling vrijwilligers eind 2009 (in %; n-239)

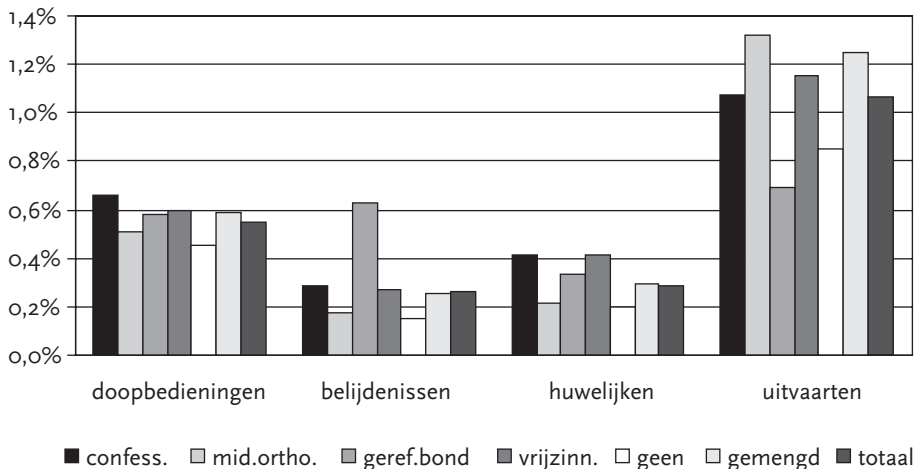


### c. Doop, belijdenis, huwelijk en uitvaart

Tot slot, in 2008 vonden er in alle PKN-gemeentes tezamen ruim 11 duizend doopbedieningen, ruim 5 duizend belijdenissen, 6 duizend kerkelijke huwelijken en 22 duizend kerkelijke uitvaarten plaats.

Het aantal belijdenissen is in gemeentes met een meerderheid aan Gereformeerde Bonders in verhouding hoog en het aantal uitvaarten (waarschijnlijk door een jongere leeftijdsopbouw) juist in verhouding laag.

**Figuur 5.3** Percentages doopbedieningen, belijdenissen, huwelijken en uitvaarten in PKN-gemeentes, t.o.v. aantal leden (2008; n-244)



## 6 Conclusie en discussie

In deze slotparagraaf maken we de balans op van ons onderzoek: hoe groot is de omvang van de verschillende stromingen binnen de Protestantse Kerk in Nederland, dat wil zeggen hoeveel sympathisanten zijn er toe te schrijven aan die verschillende stromingen? Daarna leggen we onze uitkomsten naast die van andere bronnen.

We zagen in dit artikel dat de organisaties die wij met stromingen aanduiden zowel leden als sympathisanten hebben. Het aantal leden, dus die mensen die zich bewust hebben aangemeld bij de stroming en hun contributie betalen, is relatief laag.

Het aantal sympathisanten is aanmerkelijk hoger dan het aantal leden. Dit aantal sympathisanten berekenden wij op grond van een vragenlijstonderzoek dat het Kaski uitvoerde. Daarin vroegen we de scriba's van de (wijk)gemeentes een schatting te maken van de proporties sympathisanten van hun gemeentes.

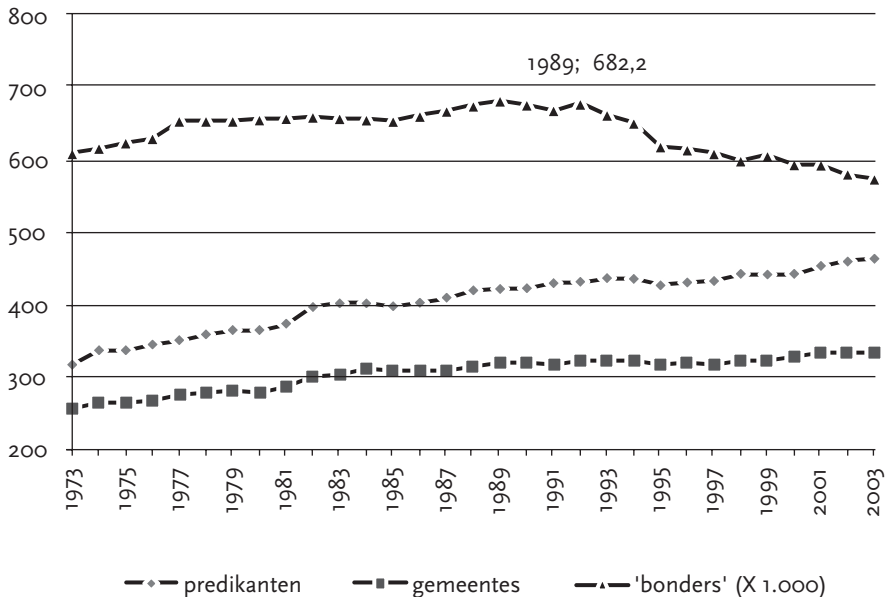
We schatten dat de confessionele stroming het grootst is met bijna 500 duizend sympathisanten; dat komt overeen met bijna een kwart van de leden van de PKN. Volgens onze berekening heeft de stroming Gereformeerde Bond bijna 300 duizend sympathisanten. Het aantal vrijzinnige en evangelische

christenen binnen de Protestantse Kerk schatten we allebei op bijna 150 duizend.

Daarnaast vonden we nog 360 duizend mensen die als midden-orthodox zijn aan te merken en bijna 400 duizend PKN-ers die niet aan een bepaalde stroming kunnen worden gekoppeld. Uit nadere analyse blijkt dat deze laatste categorie voor een groot deel uit het 'gereformeerde deel' van de PKN bestaat. Veel termen die we hier voor de stromingen gebruiken, hebben immers 'herformde connotaties' en daardoor kunnen gereformeerden er wellicht minder goed mee uit de voeten. En we wezen al op het feit dat de GKN vanouds formeel geen modaliteiten had; wellicht vinden de scriba's dan ook dat deze er feitelijk niet zijn.

Voor zover wij weten is dit onderzoek het eerste dat een onderbouwde schatting van de omvang van de verschillende stromingen geeft. In onze speurtocht naar gegevens over de stromingen zijn we alleen schattingen over de Gereformeerde Bond tegengekomen. Blijkbaar is dat de meest tot de verbeelding sprekende stroming en is deze stroming het meest eenvoudig te lokaliseren en haar omvang te schatten. De meest recente en onderbouwde benadering komt van Smelik (2007).<sup>9</sup> Hij deed onderzoek naar het aantal bondspredikanten, het aantal bondsgemeentes en het aantal sympathisanten van de Bond over een aantal jaren. Daartoe analyseerde hij het zogeheten adresboek dat de Gereformeerde Bond jaarlijks uitgeeft. Dit bevat de namen van predikanten die lid zijn van de Bond en (wijk)gemeentes die een zekere betrekking hebben met de Gereformeerde Bond. Vervolgens deelde hij op grond van kerkelijke statistieken ledentallen en aantallen sympathisanten toe aan deze wijkgemeentes en is op grond daarvan tot ontwikkelingen binnen de Bond gekomen.

**Figuur 6.1** Ontwikkeling binnen de Gereformeerde Bond 1973-2003, volgens Smelik



Het grootste aantal bonders vond Smelik in 1989: 682 duizend. Volgens de berekening van Smelik daalt dat aantal vanaf dat jaar. In 2003 kwam Smelik tot 574 duizend Gereformeerde Bonders, aanmerkelijk meer dan onze schatting van 290 duizend. Mogelijke verklaringen hiervoor zijn dat onze cijfers recenter zijn; als we de daling na 2003 volgens Smelik zouden doortrekken, komt zijn aantal iets dichterbij de buurt van onze cijfers. Daarnaast geeft ons rekenmodel de mogelijkheid om binnen gemeentes naar de verdeling van sympathisanten per stroming te kijken, terwijl Smelik volledige (wijk)gemeentes toedeelt aan de Bond. Ten derde baseert Smelik zich voor het aantal bonders op een hoger aantal bondsgemeentes (namelijk 334, waarbij het aantal volgens hem groeiende was). Wij vinden bijna 300 bondsgemeentes. En ten vierde zijn de aantallen van Smelik van voor de kerkfusie en afsplitsing van de Hersteld Hervormde Kerk. Dit kerkgenootschap telt nu zo'n 57 duizend leden en veel van hen zijn als 'voormalige bonders binnen de NHK' te zien (naast de zogenoemde 'gekrookte rietiers' naar wie we eerder verwezen).

Zoals we al diverse malen hebben vermeld, is onze berekening gebaseerd op de inschatting van de scriba's van de (wijk)gemeentes; zij waren onze waarnemingseenheden. De betrouwbaarheid van onze berekening is dus nauw verbonden met de mate waarin de scriba's een goede inschatting kunnen

maken. Het is aannemelijk dat naarmate kerkleden meer geprofileerd zijn (bonders, vrijzinnigen, evangelischen) de schatting van de scriba's trefzekerder is.

Tot slot wijden we enkele woorden aan de gebruikte terminologie. Met dit artikel hebben we geprobeerd een recente schatting te geven van de omvang van de stromingen binnen de PKN. Die schatting is betrouwbaarder naarmate we met eenduidige terminologie werken. Zo is de term Gereformeerde Bond vrij eenduidig en helder afgebakend. In iets mindere mate zal dat ook gelden voor de termen confessioneel, vrijzinnig en evangelisch. Een term als midden-orthodox zou wel eens diffuser kunnen zijn. Daarmee wordt het voor de scriba's lastiger om betrouwbare en vergelijkbare schattingen te maken.

Daarnaast werkten we hier met vijf stromingen (gebaseerd op achterliggende organisaties) en bleek een deel van de PKN daar niet in te passen. Wellicht zijn er dus ook andere stromingen waarvoor een gezamenlijke noemer te bedenken is.

Onze slotconclusie kan dan ook geen andere zijn dan dat we een benadering van de omvang van de stromingen kunnen geven op grond van voorhanden onderzoek, maar dat het laatste woord hierover nog niet gesproken kan zijn.

## Noten

- 1 We danken graag prof. dr. M. te Velde, hoogleraar Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800, Kerkrecht, Gemeenteopbouw (TU Kampen), P.J. Vergunst, secretaris Gereformeerde Bond en dr. Harm Dane, studiesecretaris voor de PKN voor hun commentaar op eerdere versies van dit artikel.
- 2 Zo spreekt ds. H.J. Lam, (scheidend) 1<sup>e</sup> voorzitter van de Gereformeerde Bond in een openingswoord van een jaarvergadering van de GB over drie stromingen: de Kuyperiaanse, de bevindelijke en de verbondsmatige (tekst ontvangen via GB).
- 3 In een e-mail, d.d. 9-9-2010 van het kerkelijk bureau van de HHK zegt men: "Het aantal leden ligt tussen de 55.000 en 60.000". Wij houden dit op 57 duizend.
- 4 Volledigheidshalve moet ook de in 1948 opgerichte Zwinglibond genoemd worden, een zeer vrijzinnige kleine stroming binnen de NHK/PKN met als voornaamste gemeente het Drentse Odoorn (Bakhuizen van den Brink et al. 1985, 254; Rasker 1981, 304). De Zwinglibond geeft een blad uit, genaamd *Zwingli*. Het gedachtegoed is als ethisch-humanistisch te omschrijven; begin van deze eeuw was de vereniging niet groter dan 300 leden en zeer vergrijsd. De Zwinglibond onderhoudt samen met de Remonstrantse Broederschap een bijzondere leerstoel in de geschiedenis en

beginselen van het unitarisme aan de Rijksuniversiteit Groningen. De Zwinglibond laten we in dit artikel verder buiten beschouwing.

- 5 Diverse auteurs (b.v. Blei 2000, 159) verwijzen naar Berkhof. Wij vonden de publicatie *Crisis der Middenorthodoxie* (Berkhof 1951), waarin Berkhof op pagina 14 spreekt over “synthese van ethische en confessionele mentaliteit, die wij in het vervolg als ‘midden-orthodoxie’ willen aanduiden”.
- 6 Voor de goede orde wijzen we erop dat het woord evangelisch van Evangelisch Werkverband niet verward moet worden met het woord evangelisch uit de naam van de Evangelisch-Lutherse Kerk. Met Klaver (2008) verstaan we onder evangelisch de volgende kenmerken: de onvoorwaardelijke aanvaarding van de Bijbel als woord van God; een persoonlijke geloofsband met Jezus, waarbij een groot belang wordt gehecht aan het verzoenend werk van Jezus en een sterk missionaire gezindheid. Daarnaast kenmerken evangelische kerken en gemeentes zich door een eigen liedcultuur, waarvan de melodieuze vaak als aansprekend worden ervaren, en in kerken het zingen ervan vaak wordt begeleid met bandjes met gitaar, drum. In deze betekenis is het eww evangelisch.
- 7 Volgens opgave van het Protestants Landelijk Dienstencentrum (PLD). Dit is inclusief ruim 600 wijkgemeentes maar exclusief 162 centrale gemeenten (zij functioneren vooral overkoepelend en hebben geen eigen leden en predikanten). Dit aantal komt redelijk overeen met het aantal (wijk-)gemeenten zoals vermeld in de *Statistische Jaarbrief* 2010.
- 8 De gemeentes die aan het onderzoek meededen (n=404) vormden een representatieve afspiegeling van alle PKN (wijk)gemeentes wat betreft gemeentegrootte (aantal leden), kerkprovincie en kerkelijke achtergrond (hervormd, gereformeerd, evangelisch-luthers of – gefuseerde – protestantse gemeente)
- 9 Eerdere schattingen komen uit het einde van de vorige eeuw. Zo spreken Dekker en Peters (1989, 18) van ongeveer 400.000 bonders in 1989 binnen de Nederlandse Hervormde Kerk en ook Jonkers (1997, 62) komt acht jaar later tot dit aantal. Van Haastrecht (1993) schat dat een kwart van de hervormde gemeentes ‘bonds’ is en een derde van de kerkelijk actieven daarbinnen is aan te treffen.

## Literatuur

- Bakhuizen van den Brink, J. N., Lindeboom, J., Berg, J. v. d., & Dankbaar, W. F. (1985), *Handboek der kerkgeschiedenis*, (4<sup>e</sup> dr./ed. Vol. 4), Leeuwarden: De Tille.
- Berkhof, H. (1951), *Crisis der middenorthodoxie*, Nijkerk: Callenbach.
- Bernts, T., & Kregting, J. (2010), *De kerk telt. De maatschappelijke waarde van parochies en gemeenten*, (No. 594), Nijmegen: Kaski.
- Blei, K. (2000), *De Nederlandse Hervormde Kerk: haar geschiedenis en identiteit*, Kampen: Kok.
- Dekker, G., & Peters, J. (1989), *Gereformeerden in meervoud. Een onderzoek naar levensbeschouwing en waarden van de verschillende gereformeerde stromingen*, Kampen: Kok.
- Jonkers, J. B. G. (1997), *De gereformeerden*, Kampen: Kok.
- Klaver, M. (2008) De evangelicale beweging, in: Borg, M.B. et.al. (red.), *Handboek religie in Nederland. Perspectief – overzicht – debat*, Zoetermeer: Meinema, 146-159.
- Smelik, J. (2007), Getalsmatige omvang en geografische spreiding van zogeheten 'gereformeerde-bondsgemeenten' in de periode 1973-2003, in: *Documentatieblad voor de Nederlandse kerkgeschiedenis na 1800*, 29 (64), 33-59.
- Haastrecht, R. van (1993), Gereformeerde bond verrechtst, in: *Trouw* (1993, 2 september), 10.

## In gesprek met: Jan Sloot

*Durk Hak & Rein Nauta*

In het kerkdorp Alverna ten zuiden van Nijmegen werd in het franciscanen-klooster eind april 2010 het boek gepresenteerd: *Hoe God verscheen in Papoea. Nederlandse franciscanen in Papoea 1937- 1987* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2010, 416 pp).

De schrijver van deze geschiedenis van de franciscaanse missie in het vroegere Nederlands Nieuw-Guinea, Jan Sloot, ex-franciscaan en socioloog, in 1936 geboren in het Friese Peperga, werkte van 1963 – 1967 zelf als missionaris in Japan. Zijn ervaringen in de missie werden bepalend voor zijn latere levensgang. In deze studie geeft hij aan hoe het paternalistische perspectief werd ingehaald door een van solidariteit en zelfstandigheid. Het resultaat is een buitengewoon helder en leesbaar verslag over de organisatie en ontwikkeling van de missieactiviteiten van de franciscanen in het voormalige Nederlands Nieuw Guinea. Sloot beschrijft in dit boek waarom en hoe de Nederlandse franciscanen zich inzetten voor de kerstening van de Papoea's. Het werken in de missie appelleerde aan het romantische ideaal van veel jongens een zinvolle taak te hebben in een wijdere wereld. Voor de orde was een nieuw missiegebied aantrekkelijk om haar belang te midden van andere orden en congregaties te bevestigen. En bovendien bood een missie in Nieuw-Guinea de mogelijkheid de invloed van de protestantse zending te beperken. 'Vanaf de jaren dertig van de vorige eeuw is hier sprake geweest van een beschavingsoffensief waarbij zending en missie een hoofdrol speelden. De methoden van zending en missie verschilden niet: de weg tot de kerk, tot het geloof liep via educatie. Begonnen werd steeds met het oprichten van schooltjes. Het begon in de jaren dertig met onderwijzers, 'goeroes', uit de Kei-eilanden, pas later kwamen de missionarissen. Bij de missie stond het ingroeien in een bepaalde christelijke praktijk (bidden, kerkbezoek) voorop, bij de zending het verwerpen van de 'afgoden' (verbranden van amuletten). Op het punt van polygamie echter was de missie weer veel strenger in het handhaven van een seksuele moraal dan de zending.' Ook onderling verschilden de orden en congregaties in het missiegebied in hun manier van werken. De franciscanen, werkzaam in het noorden van Papoea, legden de accenten meer op de theologische kant, terwijl de missionarissen van het H. Hart (MSC: Missionarii Sacratissimi Cordis) werkzaam in het zuiden, vanuit Merauke, meer praktisch gericht waren. Zij begonnen met een timmerwerkplaats als leerschool. 'Overigens, Papoea's als timmerman, daar is niets van terecht gekomen, dat paste ook volstrekt niet



in hun cultuur. Hier wordt iets zichtbaar van de storende invloed van door westerse waarden, normen en techniek gedomineerde acculturatieprocessen: de mannen lijdten sterk aan functieverlies omdat een van hun voornaamste bezigheid, het voeren van oorlogen, verboden werd. Het waren de vrouwen voor wie een wereld viel te winnen.'

In de periode die Sloot beschrijft zijn ruim 100 franciscanen in Nieuw-Guinea werkzaam geweest. Het was in veel opzichten een hard bestaan: 'De franciscanen zijn weliswaar een broederschap, maar er was geen sprake van een grote betrokkenheid op elkaar. Franciscanen waren eenlingen. Die sterke individualiteit maakte wel dat zij het in hun eentje in hun afgelegen dorp konden bolwerken, ondanks de grote eenzaamheid en het gebrek aan comfort. Pas in 1963 kwam er een 'centraal huis' en werd het ook voor de missionarissen wat gezelliger. Maar die eenzaamheid heeft ook zijn tol geëist.'

De eerste vijftig jaar van de franciscaanse missie in Nieuw-Guinea vallen te periodiseren rond drie personen die als overste van de missionarissen ieder hun persoonlijke stempel hebben gedrukt op de inzet en activiteiten van het missiewerk. De eerste is Oscar Cremers. Sloot: 'Hij was een ouderwetse overste, die weinig overleg pleegde met de andere missionarissen.' Onder zijn leiding werden de eerste posten gevestigd: in het bergland, aan de Wisselmeren en aan de kust. Na zijn vertrek in 1956 werd Rudolf Staverman, gepromoveerd in de sociologie op een proefschrift over de buitenkerkelijkheid in Friesland, benoemd tot apostolisch vicaris en later bisschop van Hollandia/Jayapura. Dit besloeg het grootste deel van Papoea, met uitzondering van de Vogelkop, en het zuidoostelijk deel. 'Staverman legde de nadruk op de onderlinge verbondenheid van de missionarissen als medebroeders. Er kwamen ook meer financiële middelen beschikbaar: er werden vliegtuigjes gekocht, en de missionarissen legden overal vliegveldjes aan. Er kwam ook radioverbinding, zodat de communicatie onderling verbeterde.'

'Staverman had ook goede contacten met het gouvernement, de antropoloog Jan van Baal was toen gouverneur, en was oecumenisch georiënteerd. Staverman kon ook mede daardoor 'zaken doen'. Als bisschop nam Staverman actief deel aan het Tweede Vaticaans concilie. Zijn daardoor noodgedwongen afwezigheid verbreedde echter ook zijn kijk op de betekenis van de missie in het geheel van de wereldkerk en op de eigenheid van de missiegebieden. De liturgie werd sindsdien gevierd in de volkstaal in plaats van het Latijn. Maar welke taal: Nederlands, Maleis, Indonesisch, of een van de inheemse Papoea talen? Dat leidde soms tot grote conflicten tussen de missionarissen.'

In deze postconcliaire tijd was er ook meer aandacht voor gemeenschappelijke ontspanning en bezinning. De idee van de franciscaanse 'broeder-

schap' kwam zo meer centraal te staan. Tot die broederschap behoorden ook de Indonesische medebroeders. In 1962 vond de overdracht plaats van Nieuw-Guinea aan de republiek Indonesia. In verband met de politieke situatie was er wel contact geweest tussen Staverman en de franciscaanse Kamerleden De Beaufort en Stokman, maar dat had geen invloed op de uitkomst van de zaak. De politieke veranderingen betekenden niet alleen een verandering van het bestuur van het land, ook de positie van de missionarissen veranderde fundamenteel. Nog meer dan eerder werden ze vreemdelingen in een land van vreemden, namelijk Indonesiërs. De Indonesiërs werden door de Papoea's gezien als vreemdelingen en bezetters, en vaak gedroegen zij zich ook zo. Ze toonden weinig begrip voor de cultuur van de Papoea's.

Een van de vruchten van het groeiende samenwerkingsverband tussen de bisschoppen van Irian, zoals die tijdens het concilie was gegroeid, was het overleg over een gezamenlijke brede theologische opleiding, voor mannen en vrouwen, voor catechisten, pastoraal werkers, diakens. Later volgde een aanvullende driejarige priesteropleiding. In 1969 ging de Akademi Teologi Katolik van start. In 1972 wordt Staverman opgevolgd door Herman Münninghoff. 'Waarom het geen Indonesiër was geworden? Er was een goede Indonesische kandidaat, een Javaanse jezuiet, maar de provinciaal van de Jezuiten trok hem terug als kandidaat, en Münninghoff was vicaris generaal onder Staverman geweest, en had al tijdens diens vaak lange afwezigheid het bisdom bestuurd' aldus Sloot. Zijn beleid was gericht op de opbouw van een katholiek kader om daardoor de integratie van het katholieke geloof in de nieuwe samenleving te bevorderen. Dit betekende een voorzichtig manoeuvreren. De missionarissen waren buitenlanders die met wantrouwen werden bekeken door de heersende machthebbers, de Indonesiërs; de missionarissen werkten met en voor de Papoea's die zich onderdrukt voelden. 'Een belangrijke stap in de ontwikkeling tot een eigen kerk van de Papoea's was het Pastoraal Concilie, Musyawarah Pastoril, voorbereid in gesprekken in parochies en ressorten. Boven verwachting (!) waren de opkomst en de participatie van de afgevaardigden uit de verschillende parochies en staties groot. In Waghete, in het ressort Paniai (Wisselmeren) werden vierhonderd mensen verwacht, maar er kwamen meer dan duizend. Ze moesten hun eten met elkaar delen, hoewel in sommige streken hongersnood heerste. De knollen en groenten werden meegebracht en gedeeld, allen aten, een week lang, en allen werden verzadigd.' Door dit 'concilie' werden ook de traditionele tegenstellingen tussen de stammen doorbroken.

'De betrokkenheid was actief, gewend als de Papoea's zijn om te spreken, ook vroeger, over belangrijke zaken als oorlog en vrede, disputen te voeren

over grond en vrouwen. Nu werd er gesproken over de angst voor de geesten, het verbreken van de adat in gehoorzaamheid aan de Ene die de machtigste is.' Ook de eigen verantwoordelijkheid kwam ter sprake: wat is er nodig aan leiding, aan catechisten? Wat is de taak van een parochieraad?

Vanaf 1979 wordt een beleid van Indonesianisatie van overheidswege geïntroduceerd en door de kerken in Irian overgenomen: verschillende missionarissen werden Indonesisch staatsburger. Doordat er geen nieuwe Nederlandse missionarissen meer kwamen, maar wel Indonesische franciscanen, kwam er een einde aan deze missie. Het begrip 'missie' was intussen ook achterhaald!

Terugkijkend op de jaren waarin hij aan dit boek gewerkt heeft, zegt Sloot: 'Ik vond het een fantastische ervaring, om rondgeleid te worden door het binnenland van Papoea, de Papoea's mee te maken in hun kerkdiensten en hun markten, om te zien waar de missionarissen gewoond en gewerkt hadden, wat er was opgebouwd. Maar ik kreeg ook veel vragen over de zin van 'missie', de gebrekkigheid van de vroegere aanpak en over de zin van ontwikkelingshulp. In het begin dreigde ik overspoeld te worden door de veelheid van gegevens, de gesprekken, dagboeken, brieven, literatuur. Ik zocht naar een leidende hypothese, en meen die gevonden te hebben in de stelling: deze periode betekende voor de betrokkenen een overgang van missionaris (oude stijl) naar medebroeder. Dat bleek heel praktisch, en daardoor kon ik ordening aanbrengen in de overvloed van gegevens.'

Jan Sloot in 1936 geboren in het Friese Peperga, studeerde van 1954 tot 1964 filosofie en theologie aan het Franciscaans Grootseminarie, en van 1962 tot 1963 Japanse taal- en letterkunde aan de Franciscan Language School in Tokyo. Hij werkte van 1963 tot 1967 als missionaris in Japan. Van 1968 tot 1976 studeerde hij sociologie aan de KU Nijmegen. Van 1974 tot 1984 was hij wetenschappelijk medewerker godsdienstsociologie aan de Theologische Faculteit Tilburg. Later was hij werkzaam als medewerker aan het Kaski en als docent aan de Katholieke Leergangen te Tilburg en aan de Open Universiteit. Hij publiceerde o.a. in *Verbum, Mens en Maatschappij* en het *Tijdschrift voor Theologie*, Zijn Magnum Opus is ongetwijfeld het hier besproken: *Hoe God verdween uit Papua*.



## Boekbesprekingen

Holsappel-Brons, Jorien (2010), *Ruimte voor Stilte. Stiltecentra in Nederland als speelveld van traditie en vernieuwing*, (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 10) Groningen/Tilburg: Instituut voor Christelijk Cultureel Erfgoed/Instituut voor Liturgische en Rituele Studies, (*Proefschrift Rijksuniversiteit Groningen*), pp. 450, ISBN 9789036744133, €27,50.

Tonnaer, Judith (2010), *Bomen voor het leven. Een studie naar een hedendaags collectief herdenkingsritueel voor overleden kankerpatiënten* (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 11), Groningen/Tilburg: Instituut voor Christelijk Cultureel Erfgoed/Instituut voor Liturgische en Rituele Studies, (*Proefschrift Universiteit van Tilburg*), pp. 323, ISBN 9789036745222, €21,50.

Sinds secretaris-generaal Dag Hammerskjöld in 1957 een meditatiekamer opende in het hoofdgebouw van de Verenigde Naties kennen we het fenomeen stiltecentra: plaatsen voor rust en bezinning die in principe open toegankelijk zijn. Onder regie van de topdiplomaat, en naar later bleek: mysticus, was een driehoekige lege ruimte ontworpen met daarin een blok ijzererts waarop een straal licht viel. Deze soberheid staat in contrast met de kleurige interieurs die deze dissertatie laat zien. Een kapel, een sauna, een galerie: de bijgevoegde foto's roepen associaties op met uiteenlopende plaatsen van afzondering. Deze bevinden zich in (min of meer) openbare ruimtes, zoals het Brabantse provinciehuis, en, veel vaker, in (zorg)instellingen. Ze worden uitputtend beschreven om de ontwikkelingen en omvormingen in het veld van religie en sacraliteit zichtbaar te maken. Het blijkt dat de centra uit drie historische bronnen voortkomen: kerkelijke initiatieven uit de jaren zeventig om present te zijn in het publieke domein, ter vervanging van kapellen in zorginstellingen in de jaren tachtig, en geïntroduceerd in onderwijsinstellingen en gevangenissen in de jaren negentig om tegemoet te komen aan de vraag, vooral van moslims, om gebedsruimtes. Onder dezelfde vlag gaan dus verschillende soorten lading schuil. De auteur onderscheidt vijf typen: het centrum als baken in een wervelende omgeving, zoals het stiltecentrum op Hoog Catharijne, de multireligieuze tempel zoals die in het UMC in Utrecht, de ongevulde vrijplaats zoals in bedrijven en sommige onderwijsinstellingen, de spirituele cocon zoals in het Waterlandziekenhuis in Purmerend, en de gedenkplek, zoals in Gorinchem, ingesteld naar aanleiding van een dodelijke schietpartij. Deze plaatsen en het gebruik ervan maken niet alleen transformaties van religie zichtbaar, maar ook hoe er een reconstructie gaande is van de verhouding tussen het religieuze en het seculiere. Het seculiere biedt ruimte aan ritueel vanuit een grondovertuiging dat alle religies gelijk zijn, of minstens in gelijke mate onder de vrijheid van godsdienst vallen. Het enige inhoudelijke criterium dat daarbij lijkt te komen is dat van authenticiteit. Deze verruiming gaat niet zonder slag of stoot: de beheerders van de centra, veelal geestelijk verzorgers, zien toe op wat er wel en niet is toegestaan en moeten daarbij bijvoorbeeld zien om te gaan met bezoekers

die hun conflicten uitvechten via het 'gedachtenboek', en met vertegenwoordigers van religieuze tradities, zoals de islam, die weinig ophebben met synthetiserende tendensen en een ruimte claimen conform de eigen particuliere identiteit. Hier botst een objectieve opvatting over sacraliteit vanuit een specifieke religie met een subjectieve opvatting die met esthetische middelen een individuele sacraliteitservaring mogelijk wil maken. Soms verliest de kunstenaar het dan van de imam, maar vaker komt er een vreedzame co-existentie tot stand.

Eveneens een plaats van stilte, maar dan in de open lucht is het stuk natuurgebied in de Flevopolder bij Dronten, dat gewijd is aan de nagedachtenis van dierbaren die aan kanker zijn overleden. In een verwante gevalsstudie wordt de geschiedenis en het functioneren van een ritueel beschreven dat sinds de start in 2000 jaarlijks bijna anderhalfduizend mensen trekt: de Bomen voor het leven-dag. Peter Derksen van de Stichting Nationale Boomfeestdag bedacht het, Staatsbosheer is eigenaar van de grond en stelde die ter beschikking aan het Koning Wilhelminafonds. De laatste zaterdag van november wordt een evenement gehouden met als hoofdelement het planten van een boom, ooit bedoeld als een eenmalige actie, maar voornemens om ermee te stoppen zijn totnogtoe niet uitgevoerd. Het aldus uitdijende bos haakt bij verschillende tradities aan: bomen die een persoon of gebeurtenis herdenken (oranjebomen), collectieve boomplantdagen, het aanleggen van bijzondere bossen (Bulderbos) en natuurbegraafplaatsen. Het proefschrift belicht uitgebreid het gedoe binnen de organisatie en het gemopper van sommige deelnemers die met lede ogen toezien hoe 'hun boompje' te midden van dit bos overwoekerd raakt. Voor hen functioneert het boompje vooral als een alternatief voor een graf. Deze persoonlijke invulling wordt gelegitimeerd in een nieuwe loot aan deze traditie: het KinderBomenBos, waar de (fruit)bomen op naam staan. In deze casus zien we dezelfde spanningen: tussen algemeen toegankelijke sacraliteit en specifieke religieuze vormen (mag het optredende koor een christelijk lied zingen?) en tussen het collectieve karakter en individuele wensen, hier: mogen er knuffels en naamplaatjes worden achtergelaten? De opkomst van nieuwe rituelen blijkt met oude kwesties van institutionalisering gepaard te gaan: vanuit individuele initiatieven ontstaan vaste patronen die enerzijds ruimte geven aan persoonlijke invullingen, maar deze ook beperken.

Beide publicaties zijn vruchten van het NWO-project *Holy Ground: Re-inventing ritual space in modern western culture* en etnografisch van opzet. Wat deze casussen ons in het algemeen leren over sacraliteit, ritueel en religie in het seculiere domein wordt in het eerste geval wel, in het tweede geval nauwelijks uitgewerkt. Wel wordt aangetoond dat een constructivistisch perspectief tot toegankelijke onderzoeksresultaten leidt. Interessant aan beide proefschriften is de strijd om de definitie van de ruimte tot een plaats voor ritueel. Dit gezichtspunt raakt aan bredere discussies over de verhouding tussen religie en spiritualiteit, orthodoxie en vrijzinnigheid, christenen en moslims, religieuzen en niet-religieuzen, en aan de vraag naar de maatschappelijke functie van rituelen: in hoeverre ontsnappen stiltecentra aan het regime van de instelling? In hoeverre ondersteunt

‘Bomen voor leven’ de ritualisering van de heroïsche ‘strijd tegen kanker’, een voorstelling van zaken waar het medisch regime, de farmaceutische en goede doelen-industrie wel bij varen? Het is aan anderen om dergelijke theoretische vragen aan dit zorgvuldig verzamelde materiaal te stellen. Zij die alles willen weten van de vreemde gebruiken der Nederlanders zullen er zo ook wel van smullen.

Kees de Groot  
(Tilburg)

Taylor, Charles (2009), *Een seculiere tijd* (Nederlandse vertaling van *A Secular Age* (2007) door Marjolijn Stoltenkamp. Ingeleid door Ger Groot), Rotterdam: Lemniscaat, pp. 1146, ISBN 9789047701569, hardcover €59,95.

Waarom was het in onze westerse samenleving omstreeks 1500 vrijwel onmogelijk niet in God te geloven, terwijl velen van ons dat in 2000 niet alleen eenvoudig vinden, maar zelfs onvermijdelijk? De katholieke Canadese filosoof Charles Taylor (1931) laat in zijn nieuwste werk zien dat dit vooral te maken heeft met de lucht die we inademen. Onze tijd is het resultaat van een verandering in het begrijpen van de wereld waarin onze spirituele en morele strevingen onvermijdelijk naar God verwijzen naar een wereld waarin ze met een grote hoeveelheid verschillende bronnen in verband kunnen worden gebracht. En vaak met bronnen die God ontkennen, zoals het exclusief humanisme.

Maar we kunnen de vraag daarom ook omdraaien. Is het wel reëel om in onze tijd het geloof in God niet meer als een optie te zien? Want we hoeven niet eens zoveel terug in de tijd, en in deze tijd niet eens heel erg ver van huis, om te zien dat religie een vanzelfsprekende optie is. Is het dan mogelijk dat we ons nu en hier vergissen? En dit is wat Taylor doet in zijn boek: laten zien dat geloof nog steeds een optie is. Want in de loop van de tijd zijn we in het westen steeds immanenter gaan denken. En geloven is een durven uitbreken uit dat omsloten kader.

*A Secular Age* (2007) is het tweede deel van een tweeluik. Het eerste deel is *Sources of the Self* (1989), in het Nederlands in 2007 in een vertaling verschenen met als titel *Bronnen van het Zelf, de ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*. Daarin ontleedde Taylor ons ‘Zelf’ als een resultaat van drie bronnen. Ten eerste als het filosofische proces van verinnerlijking van het ‘Zelf’ via de lijn van Plato, Augustinus, Descartes naar Locke. Ten tweede als de bevestiging van het gewone leven via de lijn van Reformatie, Locke, Hutcheson, deïsme naar moderniteit. Ten derde als de verandering in de stem van de natuur via de lijn Verlichting, Romantiek naar de expressivistische wending. In de moderne tijd komen al deze bronnen herkenbaar in de discussie terug, zij het in subtielere varianten of zelfs in kritische reacties daarop.

In het laatste hoofdstuk van *Sources of the Self* kondigde Taylor al aan dat er nog een boek zou volgen. Achttien jaar later is het dan zover. De inmiddels emeritus hoogleraar

moraalfilosofie (Oxford) en politieke wetenschappen en filosofie (Montreal) heeft dus ondertussen niet stilgezeten. Zijn denken is te karakteriseren als communitarisme, dat stelt dat de ontwikkeling van het individu gedragen wordt door een gemeenschap. Daarmee plaatst Taylor zich duidelijk in de lijn van Hegel, een denker met wie hij zich in zijn vroege jaren ook diepgaand heeft beziggehouden. Met zijn *A Secular Age* wint Taylor in 2007 de prestigieuze Templeton Prize, de religieuze variant van de Nobelprijs. Een terechte waardering voor de uiterst genuanceerde en zeer bescheiden filosoof, die het waagt zijn 1146 pagina's omvattende werk onvolledig te noemen.

Wat betekent het om te zeggen dat we in een seculier tijdperk leven? Ten eerste is er de gangbare betekenis dat kerk en staat gescheiden zijn. Ten tweede is er de betekenis dat we ons niet meer in onze overtuigingen mogen beroepen op religie maar alleen op (veronderstelde) rationaliteit. Maar Taylor stelt daarnaast een derde betekenis voor. Deze betekenis richt zich op de omstandigheden waarin geloof zich voordoet. Dit is secularisatie in de betekenis van een overgang van een samenleving waarin het geloof niet ter discussie staat naar een samenleving waar het wordt opgevat als één keuzemogelijkheid naast andere.

De taak waaraan Taylor zich vervolgens wijdt, is om te laten zien hoe het komt dat die samenleving zo veranderd is. En daarmee bekritiseert Taylor meteen de gangbare secularisatietheorie, die stelt dat we tegenwoordig de schellen van onze ogen hebben afgeworpen zodat we kunnen zien wat er altijd al was: een neutraal universum. Maar Taylor vertelt een ander verhaal, namelijk dat onze moderniteit een nieuw geconstrueerde zelfinterpretatie is. Op bepaalde momenten in de geschiedenis hebben we denksprongen gemaakt, die ertoe hebben geleid dat we hier en nu zo denken. Bijgevolg gaat de gangbare claim dat secularisatie uiteindelijk universeel zou moeten zijn, duidelijk te ver.

Het boek bestaat uit twintig hoofdstukken verdeeld over vijf delen. In het eerste deel worden de bolwerken van het geloof zoals ze zich in 1500 voordeden besproken. In het tweede deel wordt ingezoomd op het grote keerpunt van het deïsme. Een stroming waarin men nog een klein beetje ruimte overliet aan religie, maar de wereld vooral rationeel wilde verklaren. In het derde deel belanden we in het nova-effect, de situatie van het exclusieve humanisme. De tovenaarsleerling slaat te ver door in zijn kritiek op het transcendente en sluit de mens op in een immanent kader. In het vierde deel ontdekken we dat men in landen waar men op mobilisatie is ingespeeld (zoals in de VS) moeiteloos nieuwe vormen vindt voor geloof, terwijl men in landen met oude kerkelijke machtsstructuren (zoals in Europa) moeite heeft om op de veranderingen in te spelen.

In deel vijf ontdekken we te zijn opgesloten in een door onszelf verkozen immanent kader. Een gelovige en een ongelovige ademen deze zelfde lucht en ervaren dezelfde dilemma's zoals zinloosheid, geweld en de dood. Het grote verschil is echter dat een gelovige de weg uit de geslotenheid als mogelijkheid open laat in een seculiere tijd. (Her)bekeeringen tot het christendom gaan gepaard met het besef dat de bestaande immanente orde grote gebreken vertoonde. Mensen die uit het immanente kader zijn gebroken hebben een transformatie meegemaakt naar iets wat voorbij dat kader ligt. Dit zijn vooral schrijvers en



kunstenars – in Nederland kennen wij Willem Jan Otten – die zich aangesproken weten tot de katholieke variant van het christelijk geloof, omdat daar de schoonheid nog niet is weggebeeldenstormd. Hoe kan het ook anders dan dat elke zin van de katholieke Taylor leest als poëzie?

Het lijvige boek is een meesterwerk. Niet alleen vanwege de eruditie – kunstgeschiedenis, Engelse of Franse poëzie en literatuur en sociale geschiedenis passeren naast filosofie de revue. Niet alleen vanwege de genuanceerdheid – Taylor doet recht aan de complexiteit van de (filosofie)geschiedenis van religie. Maar ook vanwege de actualiteit – Taylor geeft een diagnose van de huidige seculiere tijd. De meerwaarde van deze diagnose is dat ze de aantrekkingskracht van religie kan verklaren ook in deze tijd.

Ria den Dikken

(docent filosofie op het gymnasium, geeft cursussen aan volwassenen en is recensent).

Gooren, Henri (2010), *Religious conversion and disaffiliation. Tracing patterns of change in faith practices*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 181, ISBN 9780230104532, US\$ 60.

In *Religious conversion and disaffiliation* gaat Henri Gooren nader in op bekering en geeft daarbij ook zijn eigen denkbeelden weer. Voor een goed begrip van Goorens opvattingen zijn drie zaken van belang. Allereerst veronderstelt hij dat degenen die zich bekeren enigszins gemankeerde mensen zijn: *'A prime factor for religious change should logically be some sort of dissatisfaction with current religious affiliation'* (p. 49).

Het tweede punt is 'de bekeringsloopbaan' (*conversion career*). Hieronder verstaat Gooren de in intensiteit op- en neergaande verbintenis met een of verschillende religieuze groeperingen gedurende het leven van een individu. Dit concept is niet nieuw, maar wel nieuw is de uitleg die hij er aan geeft. Hij maakt onderscheid tussen bekering, een ingrijpende verandering van de godsdienstige identiteit die gepaard gaat met binding aan de groep (*conversion*), voor-aansluiting (*preaffiliation*), aansluiting (*affiliation*), en het persoonlijk belijden, uitkomen voor de keuze (*confession*). De laatste fase is een fase van hoge mate van participatie van de bekeerling bij de nieuwe groep en van veel activiteiten om aan anderen zijn nieuw verworven woord voor de wereld te verkondigen, en losmaking (*disaffiliation*) van de (oude) religieuze organisatie. *Bekeringsloopbaan* stelt hem in staat om de interactie tussen individu, religieuze organisatie en de sociaal-culturele context te analyseren, die van belang is om het bekeringsproces te begrijpen.

Tenslotte is er nog het *'holistic, interdisciplinary, and open process model of conversion'* van Rambo (o.a. 1993; 1999). Hiermee worden de typologieën bedoeld, die Rambo in verschillende bijdragen heeft gepresenteerd, en die uit de culturele, sociale, persoonlijke en godsdienstige systemen bestaan, en die elk een eigen gewicht kennen. Gooren voegt hier aan toe: *'Rambo's approach to analyzing conversion is very useful for researchers'* (p. 39). Hij is het eens met Rambo's verwerping van 'universalistische benaderingen': (...) *because each*

*conversion is a unique process through time, contextual, and influenced by “multiple, interactive, and cumulative factors”*” (p. 37).

Bij deze uitgangspunten kunnen wel wat kanttekeningen worden geplaatst. Het gaat bij bekering, volgens Gooren blijkbaar alleen om mensen die al lid zijn van een kerk of sekte, of in ieder geval op de een of andere manier religieus gebonden zijn. Ontevreden met hun huidige lidmaatschap/binding zou vervolgens leiden tot verandering van godsdienst. Maar als ontevredenheid over het lidmaatschap ten grondslag zou liggen aan een godsdienstige verandering, dan zou de mate van ontevredenheid (*dissatisfaction*) verschil in uitkomst moeten opleveren. Voor bepaalde kerkelijke ‘grensverkeerders’ – *‘the circulation of saints’* – zou dit het geval kunnen zijn, maar daar lezen we bij Gooren niet over. Ongetwijfeld zullen er onder degenen die *‘religious change’* ondergaan enkelen zijn die in meer of mindere mate het gevoel hebben dat ze te kort komen in het leven. Ik vraag me af of we met dit uitgangspunt veel verder zijn dan de aloude deprivatietheorieën. Juist door in te zien dat mensen wellicht niet ontevreden waren, maar wel de kans zagen meer te krijgen van het goede dat ze al genoten, zouden we een stap verder kunnen komen in het verklaren van bekering.

Gooren heeft een ‘losse’ opvatting over wat onder een theorie moet worden verstaan. Het is bij hem geen samenhangend geheel van algemene uitspraken waarmee in gegeven omstandigheden antwoorden op vragen kunnen worden gegeven. Gooren geeft een stelsel van factoren waarmee helaas geen antwoord kan worden gegeven op theoretische en/of empirische verklaringsvragen, zoals wie (re-) affilieert en bekeert zich, en wie niet, wanneer en waarom gebeurt dit (niet)?

Na de inleiding passeren in het eerste hoofdstuk dertien meningen of opvattingen over bekering de revue. Allereerst de hele vroege van Willem James, dan volgt een sprong in de tijd en volgt die van Lofland en Stark (1963) om te eindigen bij de theorie van Stark en Finke uit 2000. Niet een deugt, bezien vanuit Goorens idee van de bekeringsloopbaan; met uitzondering van die van Rambo (1990; 1993). Want: *‘almost all of the conversion approaches mentioned here conform to the typical social science bias of tending to reduce religion to social-economic or psychological factors’* (p. 42; zijn nadruk). Ik kom hier op terug.

In het volgende hoofdstuk stelt Gooren dat er dus een nieuwe benadering nodig is om de vragen rond bekering op de juiste manier aan de orde te stellen (p. 43). De oude gaan vooral over het grensverkeer tussen christelijke kerken en sekten en kennen een chronologische benadering in plaats van een fenomenologische. De meeste opstellers van een (algemene) theorie over (re-)affiliatie en bekering zijn daarbij vergeten dat *‘(S)ocialization and role learning are heavily influenced by cultural patterns and social control’* (p. 41). Gooren eindigt met de verzuchting dat *‘(T)he social science approaches would greatly benefit from the input of theology and mission* p. 42). Ik vermag niet in te zien wat de theologie en de missiologie de sociale wetenschapper baten bij het bestuderen van deze processen, en Gooren maakt me dit ook niet duidelijk.

Dan volgt zijn alternatief, een typologische opsomming van een groot aantal factoren die mogelijk de religieuze activiteit beïnvloeden, maar het hoe en waarom deze dat doen, blijft de vraag. Goorens drijvende vraag ‘waarom worden mensen religieus actief?’ (p. 19) kan niet worden beantwoord met wat hij ons biedt omdat de door hem genoemde ‘factoren’ onvoldoende of geen verklaring vormen voor menselijk religieus gedrag. Wat ontbreekt is een mechanisme dat mensen drijft, en ook wordt het gewicht dat hij aan de verschillende factoren toekent niet nader bepaald.

In het hoofdstuk over de theorie van de religieuze markt geeft hij een selectief overzicht van de kritiek op het model van Stark en Finke (2000). Waar Gooren stelt dat veel studies een gebrek aan empirie vertonen heeft hij een punt. Het is dan ook goed dat hij in een volgend hoofdstuk een aantal ‘bekeringsgeschiedenissen’ presenteert. Deze geschiedenissen zijn ongelijk van kwaliteit en, belangrijker, gaan voorbij aan de mogelijke kleuring die de bekeerling er aan geeft. Dit wordt gevolgd door een hoofdstuk over bekeringsloopbanen in Latijns Amerika, een regio waar Gooren gezien zijn onderzoek goed thuis is. Hij verhaalt van bekering en losmaking bij de Pinksterkerken, bij charismatische rooms-katholieke groepen en mormonen. Gooren sluit zijn boek af met een ‘algemene conclusie’ en ‘aanbevelingen’.

Nog een laatste opmerking. Sommige Amerikaanse godsdienstwetenschappers hebben een wat neerbuigende houding tegenover Europese wetenschappers. Door aandacht te besteden aan wat er in Europa aan onderzoek naar (re-)affiliatie en bekering is verschenen had Gooren met zijn boek een brugfunctie kunnen vervullen tussen de wetenschappelijke gemeenschappen. Gooren schijnt in korte tijd volledig geïntegreerd te zijn in de Amerikaans cultuur en hun perceptie van Europa door weinig of geen aandacht te besteden aan wat er hier is geschreven over het onderwerp.

Durk Hak

(Stichting Pedagogische Opleidingen Groningen)

Collins-Mayo, S. & P. Dandelion (eds.) (2010), *Religion and Youth*, Farnham: Ashgate, pp. 278, ISBN 9780754667681, £17.99.

Conferenties leiden niet alleen tot discussie en ontmoeting, vaak ook worden de bijdragen gebundeld en als boek uitgegeven. Dat geldt ook voor *Religion and Youth*, voor het merendeel samengesteld uit bijdragen aan een symposium in 2008 georganiseerd door *The British Sociological Association, Sociology of Religion Study Group*. De bijdragen zijn ondergebracht in 6 delen, voorafgegaan door een woord vooraf (James Beckford) en een *Introduction* (Collins-Mayo). Een verantwoording van de indeling wordt niet gegeven, wat bij de lezer nog al eens de vraag doet rijzen waarom een bepaalde bijdrage nu staat waar zij staat en niet bij een ander deel is ondergebracht. Zo staan in deel I bijdragen over geloofsoverdracht die evengoed in deel V een plaats hadden kunnen vinden.

In het eerste deel (*Generations and their legacy*) wordt in vier bijdragen – op grond van secundaire literatuur – aandacht geschonken aan wat de generaties na de babyboomers hebben meegekregen op religieus gebied. Vastgesteld wordt dat de ‘post-boomer’ generaties in vele opzichten niet verschillen van de babyboomers als het gaat om binding aan instituties en dogmata. Verder wordt door de *post-boomers* net als door hun voorgangers autoriteit gewantrouwd. Voor generaties X (geboren tussen 1965-1980) en Y (geboren tussen 1980 en 1990) is ervaring de sleutel tot authenticiteit ook op religieus gebied en wordt zingeving vaak ontleend aan de popcultuur.

Deel II (*The Big Picture*) bevat drie artikelen gebaseerd op surveyonderzoek naar geloof en geloofspraktijk. Het eerste, gebaseerd op een onderzoek in USA (2005), maakt duidelijk dat jongeren – maar niet alleen zij – God zien als een wezen dat de hemel en aarde heeft geschapen, waakt over mensen, hen helpt wanneer ze in problemen zijn, maar op afstand blijft. Hij wil dat mensen goed voor elkaar zijn en gelukkig en verder is het zo dat mensen die goed geleefd hebben na hun dood naar de hemel gaan. Dit geloof dat alle *mainstream* religies in de USA kenmerkt wordt als *Moralistic Therapeutic Deism* aangeduid. In het tweede artikel worden de opvattingen van jongeren in Australië besproken. Opvallend is dat zij geen overkoepelende visie op het leven hebben, maar geconcentreerd zijn op korte termijn doelen (examens, jobs, relaties). De derde bijdrage kent nauwelijks betoog, slechts een hoeveelheid percentages.

In deel 3 (*Expression*) zijn zes bijdragen ondergebracht. Van belang zijn hier vooral de artikelen over sjamanisme en hekserij. Bij het eerste gaat het om het gebruik van een bepaalde drug door jonge Indianen in het Amazonegebied. Het is identiteitsbevestigend, creëert gemeenschap en verbindt met de traditie. In de groep van gebruikers worden ook morele codes en richtlijnen voor goed gedrag doorgegeven. In Engeland zijn veel jongeren – vooral meisjes – geïnteresseerd in hekserij/paganisme, maar weinigen noemen zich heks. Aan die belangstelling paart zich een bepaalde houding van tolerantie, interesse in het mysterie van leven en dood en het benadrukken van het zelf als de enige autoriteit.

In het vierde deel (*Identity*) zijn vijf bijdragen bij elkaar geplaatst die aandacht schenken aan de relatie tussen religie en identiteit. Twee wil ik kort aanduiden. De eerste bijdrage gaat over de Islamitische revival bij jonge moslima's in Zweden. Zij willen emanciperen en moslim zijn. Op grond van eigen interpretaties van teksten uit de Koran – zo ontdekken zij de ware Islam – vinden zij een antwoord op racisme en seksisme. In een volgende bijdrage komt de identiteit van jonge Sikhs in Engeland aan de orde. Die hangt sterk samen met het dragen van de tulband (voor jonge vrouwen is die optioneel) en het niet knippen van het hoofdhaar. De praktijk van het dragen van de tulband en het snijden van het hoofdhaar verschilt per jonge Sikh, zo weet de onderzoeker duidelijk te maken, maar de vraag wie dat wel of niet doet en waarom wordt niet beantwoord.

Deel vijf (*Transmission*) telt vier bijdragen waarin de overdracht van het geloof door gezinnen en instituties wordt behandeld. Beschreven wordt de overdracht in religieus gemengde huwelijken en in gezinnen van predikanten. Verder wordt de overdracht in Chris-

telijke, Islamitische en Hindoeïstische gezinnen besproken en onderling vergeleken. Het vergelijkend perspectief wordt ook gehanteerd in de bijdrage over jongeren uit Duitsland, Noorwegen, Denemarken en Finland, die zich voorbereiden op hun confirmatie in Christelijke kerken. Hun achtergrond, redenen voor en opvattingen over confirmatie worden weergegeven.

In het laatste deel is een aantal bijdragen samengebracht over methodologische problemen. Deze zijn echter niet specifiek gericht op onderzoek naar religie, maar op algemeen onderzoek bij jeugdigen. Het boek sluit af met een conclusie van Dandelion, waarin veel te lezen is over zijn onderzoek naar Quakers maar waarin weinig wordt geconcludeerd, en een epiloog van Woodhead.

In de bundel komen veel aspecten van de religie van jongeren aan de orde. De artikelen zijn kort en voor het merendeel goed leesbaar. Dat kan als een verdienste van deze publicatie worden beschouwd. Maar daarmee zijn ook wel de positieve elementen genoemd. Veel artikelen zijn gemakkelijk geschreven essays, andere hebben te weinig empirische verankering of de inhoud ervan overlapt voor een aanzienlijk deel met eerder gepubliceerd onderzoek. Wat verder nog een bezwaar is – en dat wordt ook wel opgemerkt door de redactie – is dat de artikelen vooral over de Westerse wereld en het Christelijke geloof gaan, ontwikkelingen in de Islam of andere religies komen nauwelijks aan bod. Deze bundel congresbijdragen stelt dus teleur en het opleuken ervan met een voorwoord van Beckford en een epiloog van Woodhead helpt niet om die teleurstelling weg te nemen.

Lammert G. Jansma  
(Veenwouden)

Koops, Enne (2010), *De dynamiek van een emigratiecultuur. Emigratie van gereformeerden, hervormden en katholieken naar Noord-Amerika in vergelijkend perspectief (1947-1963)*, Hilversum: Verloren, pp. 448, ISBN 9789087041557, € 39,00.

Waren de Verenigde Staten van Amerika en Canada voor 1940 al populaire emigratielanden voor Nederlanders, na de Tweede Wereldoorlog wordt de migratiestroom naar die landen nog omvangrijker. Onder die landverhuizers bevinden zich relatief gezien veel Synodaal Gereformeerden. Waarom vertrokken er na WO veel minder leden van andere Gereformeerde denominaties en (naar verhouding) ook minder Nederlands Hervormden en Rooms-katholieken? In dit boek wordt gepoogd deze verschillen te verklaren en de centrale vraag is derhalve: welke religieuze factoren hebben de Nederlandse emigratie naar Canada en de Verenigde Staten bevorderd dan wel belemmerd in de periode 1947-1963. Verder wordt de vraag gesteld welke gevolgen religie gehad heeft voor het integratieproces in Noord-Amerika. De aandacht gaat in dit historisch onderzoek in de eerste plaats uit naar de Gereformeerden Synodaal (GKN), maar steeds worden ter vergelijking de lotgevallen van migranten uit andere gereformeerde denominaties – de Gereformeerde Ker-

ken Vrijgemaakt, Christelijk Gereformeerde Kerk en de Gereformeerden Gemeenten in Nederland en Noord-Amerika – en van de Nederlands Hervormde Kerk en Rooms-katholieke Kerk – beschreven. Bij de vergelijking wordt uitgegaan van het concept emigratiecultuur, gedefinieerd als ‘de aanwezigheid van verhalen en ervaringen over emigratie binnen een culturele groep en de omzetting daarvan in positieve of negatieve acties’ (p. 21). Dit concept wordt geoperationaliseerd aan de hand van drie aspecten: emigratietraditie (kent de desbetreffende groepering een culturele verankering van emigratie over een langere periode?), beeldvorming (hoe wordt in de groepering tegen emigratie aangekeken en welk beeld bestaat er over het land van herkomst en van vestiging?) en organisatie (hoe werd door kerken, emigratiecentrales etc. de migratie georganiseerd, hoe werd de opvang in het nieuw land geregeld?). Deze vragen worden in acht afzonderlijke hoofdstukken beantwoord. Het gaat hier om de handelsuitgave van een proefschrift, maar de tekst ervan wijkt niet af van de proefschrifteditie.

Begonnen wordt met een schets van de Nederlandse emigratie en emigratietraditie in de periode 1614-1940. Vooral wordt gewezen op de emigratie die in en na het midden van de 19<sup>de</sup> eeuw plaats vond. De Afgescheidenen (van 1834) waren positief over Amerika en dat gold nog sterker voor de Kuyperianen, die emigratie als een energieke daad beschouwden, als teken van levenskracht, en bovendien Noord-Amerika zagen als het continent van de toekomst en met goede kansen voor het neocalvinistische gedachtegoed. Vonden de Afgescheidenen aanvankelijk steun van de Reformed Church in America (RCA), later sloot een aanzienlijk deel van hen en ook van de Kuyperianen zich aan bij de in 1857 daarvan afgescheiden Christian Reformed Church (CRC), waar het neocalvinistische gedachtegoed van Kuyper grote invloed had. Ook in Canada was de CRC actief en zorgde voor contacten met Nederlandse organisaties, met name de in 1927 opgerichte Gereformeerde Emigratie Vereniging, die in 1938 opging in de Christelijke Emigratie Centrale (CEC), maar ook dat orgaan bleef sterk gericht op het (Synodaal) Gereformeerde volksdeel. De leiders van de CEC waren ervan overtuigd dat ook Canada bij uitstek rijp was om het neocalvinistische gedachtegoed te ontvangen. Canada voerde sinds eind 19<sup>de</sup> eeuw een actief emigratiebeleid, in tegenstelling tot de VS, waar quota gingen gelden. Vooral in het interbellum was Canada populair en daar werden door de Christian Reformed Church (gesteund vanuit de VS) op beperkte schaal nieuwe gemeenten gesticht, die als basis konden fungeren voor de grote instroom na WO II.

Na de Tweede Wereldoorlog komt de emigratie uit Nederland goed op gang. Nu ging het merendeel van de landverhuizers niet meer naar de VS maar vooral naar Canada en Australië. Ook gingen aanzienlijke aantallen naar Zuid-Afrika, Nieuw-Zeeland en Brazilië. De emigratie ging in drie golven. Onder de eerste golf (1947-1952) waren vooral agrariërs, en naar verhouding veel Gereformeerden. De tweede emigratiegolf (1953-1957) kende meer middenstanders en arbeiders en naar verhouding meer katholieken. In de derde fase – tot 1963 – is het aandeel katholieken nog relatief groot, en neemt het aantal gereformeerden verder af, maar in die fase is er van een algemene snelle daling van

de emigratie sprake vanwege de aantrekkelijke Nederlandse economie. In de eerste fasen waren het vooral *pushfactoren* (de economische laagconjunctuur, de woningnood, de dreiging van een derde wereldoorlog en de angst voor het communisme). In de laatste fasen overheersten de, ook al eerder wel aanwezige, *pullfactoren*. Via vrienden, familie in de immigratielanden (VS, Canada en Australië) was er bij velen in Nederland een positief beeld ontstaan over de mogelijkheden daar. De Nederlandse overheid voerde bovendien een actief emigratiebeleid om de bevolkingsdruk te verlagen. Over het geheel gezien waren het vooral de Synodaal Gereformeerden die het heil in Noord-Amerika zochten. Nederlands-hervormden, Gereformeerden Vrijgemaakt, Christelijk Gereformeerden en Gereformeerde gemeenten waren minder migratiebereid, Rooms-katholieken namen een middenpositie in.

De emigratie werd door de Synodaal Gereformeerden veel beter georganiseerd dan door de andere kerkgenootschappen, zo maakt Koops duidelijk. Er was continuïteit met de vooroorlogse periode via het CEC, de deskundige leiding van die organisatie bleef ook in de jaren na WO II actief. Aanvankelijk werd ook de landverhuizing zelf, via een lange bootreis, met (pastorale) zorg omgeven. Troost om het (definitieve) afscheid moest worden geboden en daarin was de boordpredikant een sleutelfiguur. Door de steeds korter wordende overtocht (snellere schepen en de opkomst van de luchtvaart) was die zorg steeds minder nodig.

Hoe verliep de aanpassing in het land van vestiging? Met name de CRC toonde zich hier actief. Zij gaf geestelijke ondersteuning en praktische hulp. In Noord-Amerika waren de immigranten wanneer zij werden opgevangen door vertegenwoordigers van de CRC verzekerd van intensieve begeleiding door zogenaamde *feldmen*. Hun inspanningen om de Gereformeerden voor de CRC te behouden slaagde echter maar ten dele, bijna de helft sloot zich aan bij een Canadees kerkgenootschap. In het algemeen stuitte het gebruik van de Engelse taal, behalve bij leden van de rechtse, bevindelijke immigrantenkerken, niet op weerstand. Niet de taal en niet het gevoel Nederlander te zijn waren bij de immigranten primair, maar de religieuze identiteit. Rond de kerk werd het maatschappelijk leven georganiseerd. Er werden basisscholen, *high schools* en *colleges*, arbeiders- en standsorganisaties, sociaal-culturele clubs en eigen periodieken tot stand gebracht. De emigratiecultuur bleef en blijft ook nu nog gevoed – maar wel steeds minder intens – door contacten met het moederland via briefwisseling, het lezen van Nederlandse tijdschriften en literatuur, maar ook via heen-en-weerreizen tussen beide continenten.

De conclusie van dit onderzoek is dat niet alleen sociaal-politieke en economische factoren de migratiestromen kunnen verklaren, maar dat ook religieuze factoren een belangrijke rol hebben gespeeld. Het boek sluit af met een Epiloog, waarin de recente opleving van de emigratie wordt besproken. Er zijn wel enige overeenkomsten met de tijd vlak na de Tweede Wereldoorlog (dreiging van terreur, gevoelens van onveiligheid), de verschillen zijn echter groter. Het economisch motief is nu veel minder sterk en het gaat vooral om hoogopgeleiden die bovendien niet meer naar Noord-Amerika of Australië

vertrekken maar binnen Europa een nieuwe plaats van vestiging vinden. De emigratie die nu plaats vindt, betekent ook niet meer een definitief afscheid: door globalisering en de communicatierevolutie kan de migrant van vandaag voortdurend in contact staan met het voormalige thuisfront.

Het boek van Koops geeft een goed gedetailleerde beschrijving van de migratie van Nederlanders naar Noord-Amerika. Via het begrip ‘emigratiecultuur,’ geïndiceerd naar drie beschrijvingscategorieën, weet hij het belang van de religieuze factor in het emigratieproces aan te tonen en daarbij ook te verklaren waarom juist Synodaal Gereformeerden naar verhouding sterk vertegenwoordigd waren (vooral in de eerste emigratiefase). Niet dat er geen vragen overblijven. Zo blijft de relatie van de religieuze factor tot de economische factoren wat onduidelijk (is deze bijvoorbeeld alleen aanvullend?). Een andere probleem dat nog niet geheel is afgerond betreft het positieve beeld van Amerika. Was dat werkelijk zo algemeen in Synodaal Gereformeerde kringen als Koops veronderstelt? Verder geeft Koops aan dat de ruime overgang van Synodaal Gereformeerde immigranten in Canada naar kerken van niet-Nederlandse origine vooral duidt op hun wens afscheid te nemen van de benepenheid die zij in het moederland hadden ondervonden. Ik vraag me af of voor velen van hen, de Vrijmaking van 1944 nog vers in het geheugen, een kerk die ook Vrijgemaakten van harte opnam wel zo aantrekkelijk was. Deze opmerkingen doen echter niets af aan het gedegen en in heldere stijl geschreven onderzoek.

Lammert G. Jansma  
(Veenwouden)

Nauta, R. (red.), (2009) *Vreemd! Varianten van verscheidenheid en verschil in godsdienst en kerk*, (Publiekslezingen Departement Religiewetenschappen en Theologie Tilburg), Nijmegen: Valkhof Pers, pp. 152, ISBN 9789056252793, € 15,50.

Toen Theo Schepens in 2008 afscheid nam als docent godsdienstsociologie in Tilburg werd hem onder de titel *Vreemd!* een minisymposium aangeboden. De inleidingen die daar gehouden zijn, zijn in enigszins gewijzigde vorm hier gebundeld.

In de *Inleiding* schetst Nauta de thematiek: wat is het vreemde aan godsdienst en godsdienstige verschijnselen? Hij noemt zeven vreemde verschijnselen: het betekenisverlies van de christelijke godsdienst enerzijds en de groei in belangstelling voor het religieuze anderzijds; de verschuiving van verstand naar ervaring; de vreemde tegenstelling tussen voorgestelde remedies: aanpassen of juist niet aanpassen; de vreemde relatie tussen identiteit en geloof: enerzijds gelooft men wie men is, met daarbij grote verschillen tussen katholiek en protestant, anderzijds is er sprake van grensvervaging. Maar ook is er groei in rituelen die weer identiteitsvormend zijn. Of hoort het vreemde juist tot het wezen van religie?



De inleiders hebben zich niet allen strikt aan het thema gehouden, maar het is toch een boeiende bundel geworden. Helaas wordt de aanleiding, het vertrek van een godsdienstsocioloog, niet gethematiseerd. Maar het is een verontrustend verschijnsel als er weer een (halve) plaats voor godsdienstsociologie aan een faculteit voor religiewetenschappen geruisloos verdwijnt.

De eerste vier bijdragen, van Schepens, Bernts, De Groot en Sengers, handelen over de ontwikkelingen binnen de RK Kerk. De bijdrage van Durk Hak sluit hierbij aan.

*Schepens* bespreekt de veranderingen binnen katholiek Nederland in Europees perspectief: hoe is Nederland van een zeer rooms land tot een zeer weinig katholiek land, met een ondertoon van “anti-rooms” geworden? Men noemt zich liever niet ‘rooms-katholiek’ maar gewoon ‘katholiek’ of zelfs ‘Nederlands-katholiek’. Nederlandse katholieken zijn daardoor in vergelijking met andere Europese landen een vreemde figuur geworden. Als antwoord op de vraag hoe deze verandering te verklaren, betoogt Schepens dat misschien de boodschap te vrijzinnig is geworden, en dat zou dan weer te wijten zijn aan de te vrijzinnige voorgangers! De remedie voor de crisis is daarmee gegeven: een duidelijke, traditionele boodschap verkondigen!

*De Groot* gaat in zijn bijdrage (*Van verre voorgaan. Over de afstand tussen kerkvolk en kerkleiders*) nader op deze stelling in, en nuanceert de mening van Schepens. Zowel de these dat Nederland een uitzondering is in Europa, als de beslissende rol van de voorganger wijst hij af (het eerste beter onderbouwd dan het tweede). Uit onderzoek blijkt dat inderdaad een duidelijke boodschap nodig is, maar tevens een warme uitnodiging!

Ook *Bernts* houdt in zijn bijdrage *Tussen vervreemding en vertrouwen: naar een publiekskerk* een pleidooi voor een open kerk, een ‘publiekskerk’ met een kern van trouwe leden en een grote groep die de kerk als service-instituut gebruikt. *Sengers* sluit hierbij aan en pleit in zijn bijdrage *Verdwijnt de kerk?* voor een kerk die zich richt op de eigen christelijke spiritualiteit, en zich daarbij met name richt op de middenklasse.

*Hak* sluit aan bij de discussie over de veranderingen binnen de kerken. In *Priesters, predikers en profeten: vreemde vogels?* betoogt hij dat er in de Nederlandse katholieke kerk sprake is van ‘protestantisering’ in zoverre door het priestergebrek de sacramenten bediend worden door pastorale werkers. Het feit dat de gelovigen daar geen aanstoot aan nemen laat zien dat er sprake is van het uithollen van het geloof in de sacramenten. Bij de protestantse kerken ziet hij daarentegen een ‘verroomsing’ doordat er meer aandacht is voor wonderen en genezingen. Ik denk dat Hak in zijn beschouwing te weinig empirisch is (de meeste pastorale werkers ervaren eerder dat ze steeds minder macht hebben); maar vooral heb ik moeite met zijn benadering van sacramenten als een vorm van magie. Dat moge de opvatting van Weber zijn, maar daarmee is het nog niet juist! Weber had als liberaal-lutheraan een zeer beperkte visie van het katholicisme.

*Stoffels* probeert, volgens de ondertitel, het hedendaags protestantisme “voor arbeiders en katholieken te verklaren”. Zijn bijdrage is een bewerking van enkele krantenartikelen. Het biedt weinig verklaring maar wel een schets van de huidige situatie van het protestan-

tisme in Nederland als een bonte verzameling kerkgenootschappen en zelfstandige kerkelijke gemeenten, als een conglomeraat van maatschappelijke organisaties, en als een vorm van cultureel erfgoed. Deze laatste twee aspecten komen er in de beschrijving wat mager van af. Wat de toekomst van het protestantisme in Nederland betreft, verwacht Stoffels dat het om betrekkelijk kleine maar actieve kernen zal gaan met daar om heen een kring van sympathisanten en toevallige passanten. Daarnaast zullen strikt reformatorische kerken en evangelische megakerken een trouwe aanhang blijven bedienen.

*Ter Borg* schetst in zijn bijdrage *Het gewone als vindplaats van het bijzondere* hoe in het gewone leven overall rituelen te vinden zijn, als vormen van gedeïstitutionaliseerde religie, als markeringspunten en zo als sporen van religiositeit. Of dat religieuze sporen zijn in de traditionele betekenis van het woord is een kwestie van definitie. Markerende rituelen zijn religieus, maar slechts een beetje (118). Ze zijn vaak te vrijblijvend, en moeten telkens opnieuw worden uitgevonden.

Hierbij sluit de analyse van *Zondag over Terugverlangen naar traditie* goed aan. Hij beschrijft in een boeiende bijdrage de individuele religiositeit van de moderne mens met zijn grote huiver voor binding. Het moderne individualisme kent vier vormen, waarvan Zondag met name het expressief individualisme bespreekt. Hierin onderkent hij een zekere ambivalentie: enerzijds het streven naar zelfontplooiing en de wens om anders dan anderen te zijn, en anderzijds een verlangen naar religieuze traditie en gemeenschap. Maar dat verlangen lijkt moeilijk vervuld te kunnen worden, en zo wordt de moderne mens tot eenzaamheid veroordeeld. Alles tezamen een boeiende en lezenswaardige bundel.

Jan Sloot  
(Tilburg)

Damberg, Wilhelm & Staf Helleman (red.) (2010), *Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Grosskirchen seit 1945*, Stuttgart: Kohlhammer, pp. 256, ISBN 9783170216556, € 32,-.

Vink, Nico T.M. (2011) *Van rooms naar hedendaags spiritueel. De zoektocht van een randgelovige*, Zoetermeer: Meinema, pp. 231, ISBN 9789021142968, € 19,90.

Twee recent verschenen boeken vestigen de aandacht op de complexe relatie tussen de leden en de leiding van de Rooms-Katholieke Kerk. In het ene komen autobiografische en cultuur-sociologische overdenkingen van auteur Nico Vink aan de orde. Het andere is een vergelijkende bundel van Helleman en Damberg over de institutionele veranderingen in die kerk.

Nico Vink – veel lezers bekend als lid van de werkgroep godsdienstsociologie – groeide op in de nadagen van het ultramontaans katholicisme, dat hij met warmte en oog voor detail beschrijft. Zoals voor zoveel jongens was de missie een manier om uit het burgerlijke milieu te komen. De opleiding aan het grootseminarie van een congregatie kon zijn

intellectuele behoeften bevredigen. Begin jaren zestig (hij is niet zo scheutig met concrete data) werd hij tot priester gewijd, in een tijd dat het priesterbeeld grondig veranderde. Hij werd naar Brazilië gestuurd, waar hij een meervoudige culturele shock ervoer. Zijn pastorale opleiding bleek nauwelijks aan te sluiten bij de vragen van gelovigen levend in een samenleving met een kleurrijke cultuur, een diepe volksreligiositeit en sterke sociale verschillen. Bovendien moest hij zich voegen in een multinationale groep van medebroeders, gekenmerkt door een overheersende Duitse discipline. Eind jaren zestig, begin jaren zeventig omarmde hij de bevrijdingstheologie en de ideologie van basisbeweging. Hij vertelt met grote eerlijkheid over de schaamte die hem overviel toen een oud-pastorant hem vertelde wat voor haar de consequenties waren van zijn preken (arrestatie, marteling). Eind 1973 ging hij terug naar Nederland voor verdere studie, maar dat gaf opnieuw een gevoel van vervreemding. De kerk in Nederland was in een veranderingsproces en met zichzelf bezig, en zijn ervaringen kon hij daarin niet inbrengen.

Tijdens zijn studie aan de UvA ontmoet hij een student met een homo-relatie en in een flits denkt hij 'dat wil ik ook'. Op soms hilarische wijze beschrijft hij zijn pijnlijke verandering 'van celibataire priester naar homoseksuele antropoloog'. Hij schrijft een dissertatie (1988) over de betekenis van *telenovelas* voor vrouwenemancipatie in Brazilië, waarvan hoofdstuk 5 een uitgebreid verslag biedt. Daarna gaat hij werken bij het Koninklijk Instituut voor de Tropen, een ervaring die hem zeer kritische opmerkingen over de rol van Nederlandse politici en hun beleid inzake ontwikkelingssamenwerking doet maken. In een volgend hoofdstuk richt hij zich op de medialisering van religie waarbij hij de rake analyse maakt dat daardoor de volksreligie verandert van religie door het volk naar religie voor het volk (door commerciële aanbieders). In de laatste hoofdstukken onderzoekt hij de trend naar nieuwe religiositeit en komt hij, gebaseerd op de ervaringen bij het overlijden van zijn broer, tot de conclusie dat die geen echte troost kan bieden. Het belangrijkste voor hem blijft, zo schrijft hij in het laatste hoofdstuk, dat een mens blijft zoeken naar het goede leven en de waarheid, en daardoor voortdurend zijn eigen grenzen blijft overschrijden.

Nico Vink is geen BN'er wiens levensverhaal we allemaal zouden moeten willen lezen. Het is echter interessant omdat het een typisch voorbeeld is van de ontwikkelingsgang van een katholiek in de tweede helft van de twintigste eeuw. Omdat er weinig publicaties zijn die dat op individueel niveau beschrijven is dit boek een aardige aanvulling op de geschiedenis van het Nederlands katholicisme. Wel had hij het autobiografisch gedeelte meer ruimte mogen geven en preciezer mogen opschrijven, en bijvoorbeeld met foto's kunnen illustreren. Verder is het voor het grote publiek interessant dat hij op een speelse en duidelijke manier recente sociaal-wetenschappelijke literatuur inzet om de situering van religie in Nederland te duiden. Tegelijkertijd had hij dit weer systematischer en wetenschappelijker mogen uitwerken. Ik vond het moedig en deels ontroerend te zien hoe hij met een milde en relativerende blik terugkijkt op zijn leven. Behalve als hij schrijft over de katholieke kerk, dan wordt hij erg boos. Ik vroeg me af: waar komt dat gevoel vandaan?

Misschien kan het boek van Hellemans en Damberg op deze vraag een antwoord geven. Hun bundel, het resultaat van een conferentie in Bochum in 2008, gaat uit van de stelling dat de volkskerken minder lokaal en meer bovenlokaal opereren en dat die hogere niveaus gaan functioneren als zelfstandige producenten van religieus aanbod. De aanleiding voor deze verschuiving is dat de gelovigen minder lokaal gebonden zijn en meer optreden als zelfbewuste consumenten, wat gevolgen heeft voor de vitaliteit van de lokale geloofsgemeenschappen. Deze de-lokalisering van religie (door de gelovigen en door het sluiten van plaatselijke kerken) maakt de volkskerken weliswaar flexibeler want minder lokaal gebonden, maar daardoor ook kwetsbaarder in een dynamische sociale omgeving. Dit inleidende kader had van mij wel wat strakker gemogen. Waarom is dit nu een grensoverschrijdende verandering volgens de auteurs? Wat is het grotere organisatie-theoretische en vergelijkende perspectief? Wordt het begrip 'intermediaire instantie' niet bepaald door het perspectief (voor de katholieke wereldkerk is het bisdom intermediair, voor de parochie is het bisdom de top)? En waarom werden de behandelde landen als voorbeeld genomen en niet andere?

Het grootste deel van het boek wordt ingevuld door vier Duitse case-studies. Oehmen-Vierегge en Heinz beschrijven de situatie voor de katholieke kerk. Oehmen-Vierегge beschrijft dat tot de jaren negentig inderdaad de bisdommen meer financiële, inhoudelijke en organisatorische aspecten naar zich toe trokken, maar dat er sindsdien – tegengesteld aan de these – meer regionalisering opgetreden is. Heinz beschrijft de verschillende manieren (diocesane synodes, pastorale gesprekken) waarop in diverse bisdommen in de jaren zeventig en tachtig is geprobeerd om de kloof tussen leiding en kerkvolk te dichten. Deze overleggen onderstrepen de centrale these, maar hij maakt de kanttekening dat in de jaren negentig deze gesprekken verzandden of werden tegengewerkt. Tripp en Hermelink beschrijven de ontwikkelingen in enkele – deels dezelfde – protestantse *Landeskirchen*. Tripp beschrijft dat er een diocesane centralisering plaatsvindt op het gebied van organisatie, financiën en beheer, maar juist niet – tegengesteld aan de these – op het gebied van inhoud. Hermelink daarentegen beschrijft de toegenomen invloed van de regionale organisatie (classes) en dat dat organisatieniveau ook een lange geschiedenis kent en een stevige juridische basis heeft. Deze tegengestelde conclusies op basis van hetzelfde empirisch materiaal laat de lezer (zeker als die weinig eigen inzicht heeft in de materie) enigszins in verwarring achter.

Daarna komen andere voorbeelden aan bod. De Brémond d'Ars zegt over de Franse katholieke kerk dat de parochie erg belangrijk voor de socialisatie is, maar dat met name voor jongerenactiviteiten diocesane activiteiten ontplooid worden. Ook nieuwe bewegingen in de katholieke kerk dragen er enigszins aan bij dat de lokale geloofsgemeenschap lossier komt te staan. Het diocees ontwikkelt zich meer tot een coördinerende en reorganiserende instantie, maar produceert zelf weinig religieuze goederen. Witte beschrijft dat vooral in het tijdvak 1960-1990 instanties als de bisschoppenconferentie en het dekenaat een grotere rol kregen in de katholieke kerk in Nederland. Door verschillende ontwikke-

lingen verschuift de verhouding sindsdien weer meer naar de bisdommen en naar regionale parochies. Christoffersen beschrijft voor de Deense lutherse volkskerk dat de diocesen juist in de verdrukking komen tussen de macht van de regionale leiders enerzijds en de minister voor kerkelijke aangelegenheden anderzijds. Haar conclusie is dat de trend tot de-lokalisering eerder is ingegeven door de sociale omgeving dan door de kerk zelf, en dat er paradoxalerwijze ook een tegengestelde trend is die gaat richting meer bisdom en meer lokale gemeenschap. Tenslotte toont Diotallevi in een doorwrochte bijdrage (waarin hij met Luhmann een ander theoretisch kader inbrengt) dat de diocesen in Italië minder belang hebben gekregen, aan de andere kant denkt hij wel dat ze meer *mogelijkheden* hebben dan vroeger om zich te positioneren in het religieuze veld.

Ikzelf vond dat in de case-studies eerder sprake was van ontkrachtingen van de belangrijkste theses, de redacteurs zeggen in de conclusie voldoende aanwijzingen voor een bevestiging ervan te vinden. Dat de kerken een veranderingsproces doormaken, is duidelijk. Dat er een verschuiving optreedt naar intermediaire instanties is ook duidelijk maar die liggen in protestantse en katholieke kerken volgens mij op andere niveaus. Dat de gesignaleerde veranderingen de kerken in de toekomst kunnen handhaven betwijfel ik omdat de voortdurende seculariseringsdruk de solidariteit verder zal uithollen. Ik heb weinig voorbeelden gezien van een duidelijk optreden als religieuze producent door die hogere niveaus. Ook het bredere belang van de studie ontgaat me: in de conclusie wordt een vergelijking gemaakt met andere grote organisaties, waarbij gezegd wordt dat de ontwikkelingen in de kerken tegengesteld zijn aan wat er daar plaats vindt (namelijk centralisering aan de top). Dit wordt daarmee verklaard dat de kerken regionale nabijheid nodig blijven hebben, maar het maakt het 'grensoverschrijdende' karakter van de studie in vergelijkend-sociologische zin niet veel duidelijker.

Ik kreeg een beetje de indruk dat de redacteurs te weinig greep hebben op het materiaal: zoals het echte religieuze organisaties betaamt, is wat er staat in officiële documenten niet altijd de realiteit. In beleidsstukken en reglementen kan een centralisering worden beschreven, maar omdat ze moeilijk uitvoerbaar is kan ze feitelijk een regionalisering betekenen. Maar ook het omgekeerde kan het geval zijn: waar een regionalisering staat opgeschreven als compromis naar de basis, kan feitelijk een centralisering plaatsvinden. Dit is denk ik ook het taalspel waarin Vink verdwaalt en waardoor zijn frustratie met de kerk blijft bestaan: hij heeft behoefte aan lokale gemeenschap en ziet centralisering. Het mag hem – en anderen – misschien troosten dat de gegevens van de bundel van Hellemans en Damberg volgens mij wijzen in de richting van regionalisering, en dat de volkskerken daardoor eerder dicht bij dan ver af van de zoekenden zullen blijven staan.

Erik Sengers  
(Amsterdam)

Iersel, A.H.M. van & Eerbeek, J.D.W. (red.) (2009), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon, pp. 594, ISBN: 9789055739585, € 34,90.

Sociologische studies wijzen er voortdurend op dat Nederland in hoge mate ontzuild is. Dat geldt echter niet voor geestelijke verzorging bij justitie. Net als hun collega's bij de krijgsmacht zijn de 250 geestelijk verzorgers bij justitie strikt volgens denominationele lijnen georganiseerd. Er wordt 'integraal' gewerkt; dat wil zeggen dat een gedetineerde bij de intake een keuze kan maken voor de geestelijk verzorger van een van de zeven beschikbare denominaties, en geacht wordt van alle diensten (individuele gesprekken en groepsgesprekken, vieringen e.d.) van deze geestelijk verzorger gebruik te maken. In de zorgsector is dat anders: daar werken de geestelijk verzorgers in de regel volgens het 'territoriale' model (de humanist doet bijvoorbeeld de afdeling Interne, de predikant de afdeling Neurologie, enz.) en heeft meer dan 25% van de geestelijk verzorgers geen ambtelijke binding met een levensbeschouwelijk genootschap. Dit verschil heeft deels te maken met de striktere wettelijke kaders waaraan leger en justitie onderworpen zijn. In de zorg was meer ruimte om in te spelen op de huidige sociaal-culturele context, waarin steeds minder mensen lid zijn van een levensbeschouwelijke organisatie en men in toenemende mate de eigen levensbeschouwing samenstelt. In deze situatie is de functie, organisatie en financiering van geestelijke verzorging ter discussie komen te staan. De wettelijke grondslag van geestelijke verzorging in publieke instellingen is de vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing (art. 3 van de Grondwet), maar is in de onderscheiden werkvelden verschillend uitgewerkt. Uitgangspunt van geestelijke verzorging is steeds de levensbeschouwing van resp. de patiënt/bewoner, gedetineerde of militair. De vraag is echter wat geestelijke verzorging in een ontzuilde context inhoudt en hoe het georganiseerd en gefinancierd moet worden.

Deze problematiek is terug te zien in het hier besproken *Handboek justitiepastoraat* dat zich richt op de ongeveer 110 protestantse en rooms-katholieke justitiepastores.<sup>1</sup> Wat direct opvalt is dat er veel aandacht geschonken wordt aan de sociaal-filosofische en theologische legitimatie en onderbouwing van het justitiepastoraat in de huidige sociaal-culturele context. Sinds een reorganisatie in 2004 zijn alle geestelijk verzorgers bij justitie verenigd in een centrale Dienst Geestelijke Verzorging (DGV) van de Dienst Justitiële Instellingen. De DGV is een samenwerkingsverband tussen de staat en de 'zendende instanties' (de kerken en de andere levensbeschouwelijke organisaties). De staat is verantwoordelijk voor de financiën en de organisatie, de levensbeschouwelijke organisaties voor de inhoud. Geestelijk verzorgers bij justitie hebben een dubbel ambt: zij zijn als ambtenaar in dienst van de overheid en bekleden een geestelijk ambt vanwege hun levensbeschouwelijke organisatie. Het 'grondslagdocument' met interpretatie van het besturingsmodel is als bijlage opgenomen in het handboek.

Het vuisdikke handboek (een opvolger van het losbladige werkboek *Het gevangenis-*

*pastoraat* uit 1964) staat onder redactie van Fred van Iersel, tot voor kort hoofdaalmoezenier rooms-katholiek justitiepastoraat en Jan Eerbeek, hoofdpredikant protestants justitiepastoraat. Naast meerdere bijdragen van hun hand vinden we in het handboek bijdragen van andere justitiepastores en van externe deskundigen.

Inhoudelijk uitgangspunt en overkoepelend perspectief van het handboek is het zogenaamde ‘herstelgerichte pastoraat’ (zie vooral hfdstk 11). Dit sluit aan bij de huidige benadering van ‘herstelgerichte detentie’ (*restorative justice*) dat gericht is op herstel van de door het misdrijf aangerichte schade – bij de dader zelf en diens persoonlijke relaties, de slachtoffers en de samenleving. Justitiepastores leveren een bijdrage aan morele en religieuze rehabilitatie, in het bijzonder door aandacht voor schuldverwerking (vanuit bijbelse noties zoals menswaardigheid, bevrijding, barmhartigheid en het koninkrijk van God, hfdstk 12). Dit is niet (althans niet noodzakelijkerwijs) moralistisch: de pastor is solidair medemens en medegelovige naast geestelijk leider. Een concreet voorbeeld van hoe justitiepastores aan het herstel van persoonlijke relaties werken is het ‘verhaaltjes’-project, waarbij gedetineerden geholpen worden geluidsopnamen te maken die thuis afgespeeld kunnen worden als hun kinderen naar bed gaan (p. 274).

Het boek bevat drie hoofddelen (waarvan de scheidslijnen niet altijd duidelijk zijn): Pastorale omgeving, Pastorale uitgangspunten en Pastorale praktijk. Het laatste deel, ‘Verdieping’, is geheel gewijd aan de sociaalfilosofische en theologische onderbouwing van het justitiepastoraat en de vier bijlagen geven inzicht in de organisatorische grondslag ervan. In het deel over de Pastorale omgeving vinden we hoofdstukken over barmhartigheid en gevangenschap (Theo de Wit); over ontwikkelingen in criminaliteit, strafrecht (Wieger van der Heide & Sunil Choeni) en beleid (Mark van Koppen); over psychopathologie (Jan Bodisco Massink); en over hedendaagse ontwikkelingen in ritueel (Paul Post).

In alle delen vinden we een (bijbels)theologische onderbouwing van het justitiepastoraat en wordt duidelijk dat het werken vanuit een geestelijk ambt centraal staat. Zo is er veel aandacht voor het leiden van kerkdiensten (bijv. het 60 pp. tellende hoofdstuk over liturgisch pastoraat en een hoofdstuk over exegese). De met het geestelijk ambt verbonden vrijplaats wordt gezien als een essentieel onderdeel van het werk: deze biedt geestelijk verzorgers de ruimte om een onafhankelijke positie in te nemen in deze ‘totaalinstitutie’ waardoor zij enerzijds (door hun geheimhoudingsplicht) de gedetineerden een vrije ruimte kunnen bieden die buiten de streng georganiseerde en geregelde wereld van de gevangenis valt, en anderzijds kanttekeningen kunnen plaatsen bij het beleid van de instelling wanneer de humaniteit in het geding is.

De theologische kleur neigt naar het conservatieve, al zijn er wel verschillen tussen de auteurs. In het eerste hoofdstuk bespreken de redacteuren kritisch de gevolgen van de ontzuiling. Zij spreken over de procedurele normativiteit en ‘culturele generalisatie’ op het gebied van waarden en de waarheid en ‘religieus “emotivisme” en religieus relativisme’ (p. 18). Zij wijzen op de grenzen van het ik-tijdperk en de behoefte aan nieuwe vormen van cohesie. In het 90 pp. tellende deel ‘Verdieping’ geven Ton Boeschoten en Fred van

Iersel een onderbouwing van het justitiepastaat aan de hand van John Rawls' visie op de noodzaak van godsdienstig pluralisme in een democratische rechtsstaat en voeren zij een pleidooi voor substantiële rationaliteit met behulp van de Kantinterpretatie van Donald Loose. 'Een kantiaans geïnspireerde benadering van godsdienst en levensovertuiging legitimeert niet een veronderstelde "algemene" geestelijke verzorging, maar de georganiseerde pluriformiteit ervan' (p. 488).

Bij alle aandacht voor de bijbeltheologische en sociaal filosofische onderbouwing en achtergronden van het justitiepastaat, blijft informatie over wat justitiepastes concreet doen wat achter. Wel schetsen de hoofdstukken over herstelgericht pastaat en diaconie, individueel pastaat en groepspastaat (14, 16 en 17) een goed beeld van hoe gewerkt wordt in de praktijk, waarbij nuttige theorieën worden gepresenteerd.

De eigenheid en kenmerken van de doelgroep van het justitiepastaat komen mijns inziens te weinig aan bod. Aan de hand van het gedateerde maar nog steeds relevante KASKI rapport van Spruit e.a. (2003) wordt licht geworpen op de religieuze achtergrond en behoeften van de gevangenispopulatie (hfdstk 8), maar we horen heel weinig over de sociaal-culturele achtergrond – behalve dat het gaat om mannen van 20-40 jaar, veelal buitenlanders, die vaak complexe psychische en sociale problemen hebben. Met uitzondering van Bodisco Massinks bijbeltheologisch onderbouwde visie op liefdevol benaderen van mensen met persoonlijkheidsstoornissen (hfdstk 7) is er geen aandacht voor het feit dat 60% van de populatie psychische problemen heeft (zie Janssens e.a. 2008). Er wordt te weinig ingegaan op wat het betekent (herstelgericht) pastaat te bieden aan mensen die vaak weinig empathische en reflectieve vermogens hebben, en hoe je dat doet. Verder had ik ook meer aandacht verwacht voor de zeer verschillende doelgroepen binnen justitie (TBS, jeugdinstellingen, vreemdelingenbewaring).

Ik kan me niet aan de indruk onttrekken dat er wat selectief omgegaan wordt met sociologische studies. Zo wordt uit het CBS rapport *God in Nederland* van Bernts e.a. alleen aangehaald dat de meeste Nederlanders inspiratie verwachten van de kerken – en niet dat hun ledental voortdurend daalt.

Het handboek justitiepastaat heeft in hoge mate een strategisch karakter, gericht als het is op de onderbouwing van denominationaal pastaat in de publieke sfeer. Het is een knap stukje werk, maar op de vooronderstellingen is wel het een en ander af te dingen. Zo wordt er terecht aandacht gevraagd voor een tegenwicht tegen individualisme en relativisme, maar ik vraag me serieus af of deze denominationele organisatie van geestelijke verzorging het gaat redden in onze tijd. Het integrale werken staat haaks op het gegeven dat mensen in toenemende mate putten uit verschillende tradities tegelijk; ook binnenkerkelijke levensbeschouwelijke praktijken worden overigens gekenmerkt door een individualistisch en doe-het-zelf karakter. Hoe zal het gaan met geestelijke verzorging als de levensbeschouwelijke instituties in Nederland nog meer aan macht en invloed verliezen? En hoe zit het met gedetineerden die zich niet thuis voelen in een van de aangeboden levensbeschouwelijke tradities? De religieuze behoefte en behoefte aan kerkelijke prak-



tijken binnen gevangenissen zal beslist groot zijn. Maar niet alle gedetineerden kunnen beschouwd worden als ‘pre-catechumenen’, en het gaat mij wat te snel om hun onkerkelijkheid te verklaren als deprivatie (geen toegang tot religieuze instituties en bronnen) eerder dan als religieuze emancipatie (p. 18).

Tot slot is het jammer dat er door de focus op protestants en rooms-katholiek justitie-pastoraat weinig aandacht is voor de professionele onderbouwing van het werk samen met geestelijk verzorgers van andere denominaties en met geestelijk verzorgers in andere werkvelden. De humanistische Marjo van Bergen (2010) doet een interessante poging tot dit laatste. Dit alles neemt niet weg dat het handboek een goede bron is van zowel praktische kennis als achtergrondinformatie voor huidige en toekomstige justitiepastores en voor geestelijk verzorgers van andere denominaties en in andere werkvelden. Het gaat om belangrijk werk, waarbij de humaniteit van een kwetsbare groep in de publieke sfeer centraal staat. Wel komen door de theologische en strategische insteek van het handboek sociaalwetenschappelijke inzichten in de weerbarstige praktijk helaas wat weinig aan bod.

Hetty Zock

(Rijksuniversiteit Groningen)

Bergen, Marjo van, ‘Geestelijk verzorgers bij justitie: Hoe anders zijn ze?’, in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 2010, (13), nr. 58, pp. 50-66.

Janssens, Rienk, ‘De systemen passen vaak niet bij de problemen’, in: Janssens, Rienk e.a., *Psychische stoornis en delict. Het voortdurende dilemma tussen zorg en straf*, Tilburg: KSGV, 2008, pp. 21-32.

## Noot

- 1 Zie <http://dgvcentraal.humancontenthosting.nl/> en [www.dji.nl/Organisatie/Locaties/Landelijke-diensten/Dienst-Geestelijke-Verzorging/index.aspx/](http://www.dji.nl/Organisatie/Locaties/Landelijke-diensten/Dienst-Geestelijke-Verzorging/index.aspx/)

## Ontvangen boeken t/m 31 augustus 2011

Chryssides, George D. (ed.) (2011),

*Heaven's Gate: Postmodernity and Popular Culture in a Suicide Group*, Farnham: Ashgate Publishing, pp. 228, ISBN 9780754663744, £50.

Damberg Wilhelm & Staf Hellemans (Hrsg.) (2010),

*Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Grosskirchen seit 1945*, Stuttgart: Kohlhammer, pp. 256, ISBN 9783170216556, € 32,90.

Derksen, Guido, Martin van Mousch & Jop Mijwaard (2010),

*Geïllustreerde atlas van het hiernamaals*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam, pp. 222, ISBN 9789046809020, € 27,50.

Gelauff, George M.M. (2011),

*Want er komen andere tijden. Een toekomstverkenning naar Nederland en het Apostolisch Genootschap in 2040*, (13<sup>e</sup> Oosbreelezing), Delft: Eburon, pp. 64, ISBN 9789059725164, € 14.

Gennip, Joep van & Marie-Antoinette Th. Willemsen (red.) (2010),

*Het geloof dat inzicht geeft. Religieuzen en de wetenschap*, Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 228, ISBN 9789087041816, € 23,-.

Goedegebuure, Jaap (2010),

*Nederlandse schrijvers en religie 1960-2010*, Nijmegen: Vantilt, pp. 207, ISBN 9789460040542, € 18,95.

Hart, Joep de (2011),

*Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, pp. 328, ISBN 9789035136281, € 29,50.

Heijst, Annelies van, Marjet Derks & Marit Monteiro (2010),

*Ex caritate. Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spirit van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19e en 20e eeuw*, Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 1195, ISBN 9789087041533, € 55.

Hoogerwerf, Andries (2011),

*Haat tegen minderheden*, Den Haag: Boom/Lemma, pp. 137, ISBN 9789059316744, € 17,50.

Martin, David (2010),

*The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, Farnham: Ashgate, pp. 240, ISBN 9781409406693, £16,99.

*Preparing Data for sharing: Guide to social science data archiving*, (2010),

(DANS Data Guide 8), Amsterdam: Pallas Publications (Amsterdam University Press), pp. 60, ISBN 9789085550396, € 10,00.

Tonnaer, Judith (2010),

*Bomen voor het leven. Een studie naar een hedendaags collectief herdenkingsritueel voor overleden kankerpatiënten* (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 11), Groningen/Tilburg: Instituut voor Christelijk Cultureel Erfgoed/Instituut voor Liturgische en Rituele Studies, (Proefschrift Universiteit van Tilburg), pp. 323, ISBN 9789036745222, €21,50.

Velde, Koert van der (2011),

*Flirten met God. Religiositeit zonder geloof*, Amsterdam: Ten Have, pp. 448, ISBN 9789025961381, € 24,90.

Verhagen, Peter J., Herman M. van Praag, Juan J. López-Ibor Jr., John L. Cox & Driss Moussaoui (eds.) (2009),

*Religion and Psychiatry: Beyond Boundaries*, London: John Wiley & Sons, Ltd, pp. 680, ISBN 9780470694718, £128.00/€153.60.

Vink, Nico T.M. (2011),

*Van rooms naar hedendaags spiritueel. De zoektocht van een randgelovige*, Zoetermeer: Meinema, pp. 231, ISBN 9789021142968, €19,90.

Zock, Hetty (2010),

*Beroep op roeping? Geestelijke zorg in de 21<sup>e</sup> eeuw*, (12<sup>e</sup> Oosbreelezing), Delft: Eburon, pp. 40, ISBN 9789059725157, € 12,50

# Religie & Samenleving

Jaargang 5 (2010), nummer 1-3

---

## Inhoudsoverzicht

### Artikelen

|  |     |
|--|-----|
| <i>Meerten B. ter Borg</i> : Vrijzinnigen hebben de toekomst   | 197 |
| <i>Wibren van der Burg</i> : Homogeniteit versus diversiteit – schuivende verhoudingen   | 103 |
| <i>Mieke van Dijk en Edien Bartels</i> : Islam in Europa of ‘Europese islam’: Sarajevo   | 145 |
| <i>Durk Hak &amp; Lammert Gosse Jansma</i> : Het einde der tijden<br>en het Efraïm Genootschap   | 21  |
| <i>Durk Hak &amp; Rein Nauta</i> : In gesprek met: <i>Lammert Gosse Jansma</i>   | 250 |
| <i>Beatrice de Graaf &amp; Sipco Vellenga</i> : Angst voor religieuze orthodoxie?<br>De verbreding van het terrorismediscours sinds ‘9/11’             | 227 |
| <i>Alberto Groisman</i> : Cosmic and Comic: Jocosity and creativity as strategies<br>to turn off boundaries in a Ayahuasca Religion in The Netherlands | 54  |
| <i>Egbert Ribberink &amp; Dick Houtman</i> : ‘Te ongelovig om atheïst te zijn’   | 209 |
| <i>Erik Sengers</i> : ‘Met veel gelal en geknal vieren we dit jaar carnaval’<br>Over prins carnaval, mijnheer pastoor, en een kerk uit het lood        | 5   |
| <i>Thijl Sunier</i> : Islam in Nederland en de politieke omzwervingen van het<br>neutraliteitsprincipe: drie stellingen                                | 124 |

### Boekbesprekingen

|   |     |
|---|-----|
| Ajouaou, Mohamed, <i>Imam achter tralies. Casestudie naar islamitisch<br/>geestelijke verzorging in Nederlandse penitentiaire inrichtingen met bouwstenen<br/>voor een beroepsprofiel</i> , Groningen: Uitgeverij Pamac, 2010. ( <i>Welmoet Boender</i> ) | 261 |
| Arkel, Dik van, <i>The drawing of the mark of Cain. A social-historical analysis<br/>of the growth of anti-jewish stereotypes</i> , Amsterdam: Amsterdam University Press,<br>2009 ( <i>Jos Becker</i> )  | 169 |

- Beunder, Pieter, Willem Lock, Robert van Putten & Gert Weerheim (red.), *Postmodern gereformeerd. Naar een visie op christen-zijn in de hedendaagse belevingscultuur*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, 2009 (*Gert de Jong*) 187
- Boender, Welmoed, *Imam in Nederland. Opvattingen over zijn religieuze rol in de samenleving*, Amsterdam: Bert Bakker, 2007 (*Nadia Fadil*) 73
- Borg, Meerten ter & Berend ter Borg, *Zingeving als machtsmiddel. Van zinverlangen tot charismatisch leiderschap*, Zoetermeer: Meinema, 2009 (*Rein Nauta*) 76
- Bosgraaf, Emke, *Gebroken wil, verstorven vlees. Een historisch-psychologische studie over versterven in het Nederlandse kloosterleven (1950 – 1970)*, Groningen, RUG, 2009 (*Jan Sloot*) 79
- Bouwman, Willem, *Het Gereformeerden Boek*, Zwolle: Uitgeverij Waanders, 2009 (*Rein Nauta*) 270
- Bremmer, Jan N., *The rise of Christianity through the eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark*, Groningen: Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap RUG, 2010 (*Durk Hak*) 178
- Brouwer, R., *Geloven in gemeenschap: het verhaal van een protestantse geloofsgemeenschap*, Kampen: Kok, 2009 (*Gert d.e Jong*) 185
- Christoffersen, Lisbet, Hans Raun Iversen, Hanne Petersen & Margit Warburg (eds.), *Religion in the 21st century. Challenges and transformations*, Farnham-Burlington: Ashgate, 2010 (*Erik Sengers*) 258
- Dekker, Gerard, *Heeft de kerk zichzelf overleefd? Beschouwingen over de kerk in de Moderne samenleving*, Zoetermeer: Meinema, 2010 (*Kees de Groot*) 80
- Dros, Nico, *De sprekende slang. Een kleine geschiedenis van laaglands fundamentalisme*, Amsterdam: Uitgeverij G.A. van Oorschot, 2010 (*Lammert G. Jansma*) 267
- Elshof, Toke, *Van huis uit katholiek. Een praktisch theologisch, semiotisch onderzoek naar de ontwikkeling van religiositeit in drie generaties van rooms-katholieke families*, Delft: Eburon, 2009 (*P.G. van Hooijdonk*) 180
- Exalto, John & Fred van Lieburg (red.), *Spoken op het kerkhof. Verkenningen van protestantse vertelkunst*, (Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme na 1800, jrg. 17), Zoetermeer: Meinema, 2009 (*Durk Hak*) 265
- Fontaine, Jean La (ed.), *The Devil's Children. From spirit possession to witchcraft: New allegations that affect children*, Farnham: Ashgate Publishing Ltd., 2009 (*Durk Hak*) 84
- Harinck, George, Herman Paul & Bart Wallet (red.), *Het gereformeerde geheugen. Protestantse herinneringsculturen in Nederland, 1850-2000*, Amsterdam: Bert Bakker, 2009 (*Rein Nauta*) 270
- Imtoul, Alia & Basia Spalek (eds.), *Religion, spirituality and the social sciences. Challenging marginalization*, Bristol: Policy Press, 2008 (*Kees de Groot*) 177

|   |     |
|---|-----|
| Kennedy, James C., <i>Bezielende verbanden. Gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland</i> , Amsterdam: Bert Bakker, 2009 (Kees de Groot)                                  | 80  |
| Kennedy, James C., <i>Stad op een berg. De publieke rol van protestantse kerken</i> , Zoetermeer: Boekencentrum, 2010 (Kees de Groot)   | 80  |
| Kooiman, Dick, <i>Kapitalisme, kolonisatie en cultuur. Arme en rijke landen in historisch perspectief</i> , Amsterdam: KIT Publishers, 2009 (David Renkema)   | 85  |
| Koster, Edwin & Wessel Stoker (red.), <i>Roman en religie. Bespiegelingen over godsdienst in 'Knielen op een bed violen'</i> , Zoetermeer: Meinema, 2009 (Jos Becker)                                     | 173 |
| Lamers, Harrie, <i>"Ik leerde met hun door hun weg te gaan" Nederlandse religieuzen en de Romanisering van de Braziliaanse katholieke kerk</i> , Zoetermeer: Boekencentrum Academic, 2009 (Nico Vink)     | 88  |
| Saane, Joke van, <i>Religie is zo gek nog niet. Een introductie in de godsdienstpsychologie</i> , Kampen: Uitgeverij Ten Have, 2010 (Rein Nauta)  | 256 |
| Schäfer, Heinrich Wilhelm, <i>Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, Radikaler Islam und Europas Moderne</i> , Frankfurt am Main/Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2008 (Lammert G. Jansma) | 91  |
| Schilder, Aleid, <i>Spiritueel misbruik. De gevaren van goeroes, paragnosten en sekten</i> , Kampen: Ten Have, 2009 (Lammert G. Jansma)   | 183 |
| Schneiders, Gerald Thorsten (Hrsg.) (2009), <i>Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen</i> , Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009 (Sipco Vellenga)                    | 263 |
| Uden, Marinus van & Joseph Pieper (red.), <i>Zichtbare en onzichtbare religie. Over varianten van religieuze zin</i> , Nijmegen: Valkhof Pers, 2009 (Meerten B. ter Borg)                                 | 254 |

## Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar [f2hlgjansma@hetnet.nl](mailto:f2hlgjansma@hetnet.nl). U kunt het ook op diskette of cd-rom sturen naar: Redactie *Religie & Samenleving*, Achterweg 66, 9269 TP Veenwouden.

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

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

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