



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Onheilig moeten: drie studies over aspecten van het katholicisme [Bespreking van: G. Ackermans, M. Monteiro (2007) Mannen Gods: clericale identiteit in verandering; A. van den Oord (2007) Voor het oog van het kerkvolk: Tilburgs volksklasse tussen klerikale normering en geleefde praktijk, 1927-1939; M. Derks (2007) Heilig moeten: radicaal-katholiek en retro-modern in de jaren twintig en dertig]

de Rooy, P.

DOI

[10.18352/bmgn-lchr.6895](https://doi.org/10.18352/bmgn-lchr.6895)

Publication date

2009

Document Version

Final published version

Published in

Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden

License

CC BY

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

de Rooy, P. (2009). Onheilig moeten: drie studies over aspecten van het katholicisme [Bespreking van: G. Ackermans, M. Monteiro (2007) Mannen Gods: clericale identiteit in verandering; A. van den Oord (2007) Voor het oog van het kerkvolk: Tilburgs volksklasse tussen klerikale normering en geleefde praktijk, 1927-1939; M. Derks (2007) Heilig moeten: radicaal-katholiek en retro-modern in de jaren twintig en dertig]. *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 124(1), 65-74. <https://doi.org/10.18352/bmgn-lchr.6895>

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Onheilig moeten

Drie studies over aspecten van het katholicisme

PIET DE ROOY

Unholy Obligations

In this contribution, three recent studies about Dutch Catholicism in the first half of the twentieth century are reviewed. The success of the 'verzuiling' [pillarization] of the Catholic population was striking: the cohesion of the Catholic pillar was great, compared with the other pillars; in the Netherlands, the Catholic pillarization was also greater than in other countries. This success can be explained to a large extent by the intensive use of sacramentalism. The literature under review makes that perfectly clear, although it does have a strong tendency to blur this image by giving too much attention to so-called 'other Catholics' who managed to extricate themselves one way or another from the clergy's authority.

Nederland was in het begin van de twintigste eeuw een zeer confessioneel land aan het worden. Natuurlijk, bij volkstellingen bleek een klein aantal mensen op te geven 'geen geloof' te hebben. Naar de kenmerkende frase van die dagen waren ze dan 'niets'. Maar interessanter is de enorme activiteit die tentoon werd gespreid om mensen te doordringen van het belang van het geloof dat zij geacht werden te hebben. Lauwheid – het 'geloof op grote wielen' – werd ontoereikend. Het christelijk geloof mocht niet langer een soort algemene moraal zijn, met Christus als voorbeeldig mens, maar diende doordrongen te zijn van zondeval en (mogelijke) verlossing. Eén van de kenmerken van deze nieuwe religiositeit was de opvatting dat het geloof zichtbare consequenties moest hebben in het dagelijks leven. De gewoonte om de openbare ruimte 'neutraal' te houden kwam onder druk te staan: gelovigen moesten het recht hebben ook in het openbaar uiting te kunnen geven aan hun overtuiging. De politieke activiteiten van Kuiper waren daar sterk mee verbonden. Maar ook valt te denken aan de snel groeiende belangstelling voor de Stille Omgang in Amsterdam vanaf ongeveer 1890. De grote scheiding tussen kerk en staat, tijdens de Atlantische Revolutie tot stand gebracht, werd niet teruggedraaid, maar nieuwe omgangsvormen werden ontwikkeld. Zo kwamen tal van organisaties op die het lege terrein tussen de individuele burger en de overheid opvulden. Dit verschijnsel, in de Nederlandse variant verzuiling en verzuildheid genoemd, deed een greep naar het gezag over grote groepen burgers. Dit proces werd, na indrukwekkende particuliere investeringen, gevolgd door aanzienlijke overheidsgelden, aangezien de zuilen meenden daar 'recht' op te hebben. De zuilen verwierven zelfs een deel van het gezag van de staat, zonder de daarbij passende verantwoordelijkheden te aanvaarden. Deze ontwikkelingen zijn door sociologen en historici uitvoerig beschreven, maar – naar de uitdrukking van Max Weber – nogal 'onmuzikaal':

met een zeer gering begrip voor het sacrale element. Verzuiling en ontzuiling werden behandeld als interessante sociale verschijnselen, sterk verbonden met de opkomst van ‘de moderniteit’. Het succes van die verzuiling werd toegeschreven aan het systeem van sancties en beloningen dat werd opgetrokken. Maar de kracht van dat systeem bleef eigenlijk onduidelijk, al was het maar omdat die ‘moderniteit’ immers tegelijkertijd de ruimte groter maakte om er zich aan te onttrekken en ‘niets’ te worden. Er is een onderwaardering van – en sinds de jaren zestig vooral onbegrip voor – wat er aan confessionele kant op het spel stond: het zieleheil. Wat hierbij een rol speelt is waarschijnlijk de dwang van de zuilen-metafoor, de instinctieve behoefte om te denken dat alle zuilen op eenzelfde manier functioneerden.

De verschillende zuilen zijn niet op hetzelfde moment, niet in hetzelfde tempo en niet met dezelfde mortel opgetrokken. Dat is een open deur, die echter toch regelmatig open gezet moet worden wanneer het gaat om ‘de verzuiling’, al was het maar om te blijven beseffen dat het hier gaat om een zeer abstract begrip, waarin processen met grote onderlinge verschillen zijn samengevat. In dit kader is het van belang te wijzen op het cruciale verschil tussen de katholieke zuil en de drie andere zuilen. In geen enkele zuil ging het verzuilingsproces van een leien dakje, overal was sprake van een soms hardhandige strijd tussen verzuilers en niet-verzuilers. Maar bij de gereformeerden was er van oudsher een mechanisme om onderlinge meningsverschillen op te lossen: kerkscheuring. En na het breken van de liberale dominantie in de Synode van de Hervormde Kerk in de loop van de negentiende eeuw zou daar dan ook met overgave gebruik van gemaakt worden: bij het bestuderen van het Nederlands protestantisme is het raadzaam om een overzichtelijke stamboom bij de hand te houden. Eenzelfde advies is te geven bij het nalopen van de ontwikkeling van het socialisme en het liberalisme. Een dergelijk verschijnsel ontbreekt echter in katholieke kring. Er was natuurlijk een oud-katholiek kerkgenootschap ontstaan, na de breuk met Rome in 1724. Die gemeenschap groeide ook wel naarmate de bisschoppelijke hiërarchie in de Rooms-Katholieke Kerk zich na 1853 sterker deed voelen, maar na 1910 vlakt die groei vrijwel geheel af. Dat betekende dat de Rooms-Katholieke Kerk wellicht vol zat met morrende leken en een onderling menigmaal scherp concurrerende elite, maar dat het gezag van Rome onomstreden was en bleef. Het is de aanvaarding van dit gezag waaraan de katholieke zuil in de historiografie de naam te danken heeft vooral te hebben bestaan uit een kudde schapen.

Nu is tegen dat beeld de laatste tijd verzet gerezen. De sleutelpublicatie in deze is de bundel *Andere katholieken* van Paul Luykx uit 2000. Daarin werd naar voren gebracht dat veel Nederlandse katholieken grote bezwaren hadden tegen de verzuiling. ‘In menig opzicht waren katholieken in mentaliteit en houding onverzuild en voor een deel uitte dat zich ook in afwijkende gedragingen’.¹ Voor zover het gaat om het aanbrenge van een nuance heeft Luykx uiteraard gelijk. Natuurlijk volgden niet echt alle katholieken alle

¹ Paul Luykx, *Andere katholieken. Opstellen over Nederlandse katholieken in de twintigste eeuw* (Nijmegen 2000) 41.

kerkelijke gedragslijnen. Als dat het geval zou zijn geweest, dan zou het aantal stemmen op de Rooms Katholieke Staatspartij ongeveer vijftien procent hoger hebben gelegen en het gemiddeld aantal kinderen in katholieke gezinnen nóg groter zijn geweest. Maar het is ook nogal onrealistisch om te verwachten dat een niveau van gehoorzaamheid kon worden bereikt van honderd procent. Bovendien kan het, gezien de omvang van ‘de katholieken’ in absolute getallen, op voorhand weinig verbazing wekken dat onder de katholieken allerlei opvattingen, belangen en veel onderlinge kinnesinde aan te treffen was. Maar Luyckx heeft ongelijk wanneer hij de suggestie wekt dat het hier niet gaat om een nuance, maar om een nieuwe visie. Binnen de kortste keren is dan elke katholiek een andere katholiek: een meningsverschil met een andere katholiek of nog mooier, een conflictje met de clerus, is daartoe al voldoende. Of nóg vager, elke min of meer persoonlijke toe-eigening van het geloof is dan al een symbool van het anders-zijn. Zo verdwijnt echter het zicht op het ongehoorde succes van de verzuilers en het doorgaans zeer gehoorzame gedrag, al dan niet vergezeld van wrevel en weerstand. Het grote probleem dat te verklaren blijft is de ongehoorde cohesie van het verschijnsel dat Anton van Duinkerken als het ‘wij, katholieken’-verschijnsel heeft aangeduid.²

Onlangs zijn er drie studies verschenen over Nederlandse katholieken in het begin van de twintigste eeuw, die te plaatsen zijn in de andere-katholieken-benadering, maar waaruit bij nadere beschouwing ongeveer een omgekeerd beeld op te maken valt.

Onder redactie van Gian Ackermans en Marit Monteiro is een bundel samengesteld over de verandering in opleiding, zelfbeeld en functioneren van priesters.³ In verschillende bijdragen – soms met een sterk biografisch karakter, dan weer algemeen beschouwend – wordt een beeld geschetst van de situatie voor én na het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) en het daar op volgende Pastoraal Concilie van de Nederlandse kerkprovincie (1966-1970). Vóór 1960 was de priester een man Gods, waarin er een ‘maagdelijk-mystieke verbintenis’ functioneerde tussen de *alter Christus* en de kerk. De kerk was, naar een gangbare metafoor, zowel bruid als moeder, waarbij de priester die kerk vrucht deed dragen. Hij was de aangewezen om, volgens een modern priesterhandboek, ‘het grote mysterie van het moederschap der Kerk te verwezenlijken’. In de jaren zestig werd dit beeld ondergraven, het erodeerde. In de praktijk bleek de priester zich vooral bezig te houden met vrouwen, kinderen en ouden van dagen. De priester als *alter Christus* werd steeds meer een religieus deskundige. De discussie spitste zich in Nederland vooral toe op de vraag of in dat kader de priester niet iets meer een gewoon mens diende te worden, dat wil zeggen dat gepleit werd voor het loslaten van het verplichte celibaat. In Noordwijkerhout werd daartoe opgeroepen in 1970, waarbij Piet Steenkamp, voorzitter van

² Anton van Duinkerken, *Waarom ik zo denk. Het katholieke leven van 1918 tot 1940* (Utrecht en Brussel 1948) 247 e.v.

³ Gian Ackermans en Marit Monteiro, *Mannen Gods. Clericale identiteit in verandering* (Metamorfosen. Studies in religieuze geschiedenis 7; Hilversum: Verloren, 2007, 168 blz., ISBN 978 90 6550 949).

de bijeenkomst van het Pastoraal Concilie, de gedenkwaardige woorden sprak dat katholiek Nederland hiermee de kans greep 'om de hand tussen de spaken van het wiel der kerkgeschiedenis te steken'. Het wiel bleek niet veel later onverstoort door te draaien. Het contrast met de Oud-katholieke kerk kon niet veel groter zijn. In Duitsland had dat kerkgenootschap reeds in 1878 besloten de verplichting tot het celibaat af te schaffen, rond 1920 volgde Nederland. Het geheel is een interessante bundel, waarin naar voren komt dat, ondanks alle overeenkomsten, de ene priester de andere niet was. En daarmee zitten we op de weg naar die 'andere katholieken'.

De meest vastberaden stappen op die weg worden gezet in het artikel van Angelo Somers over 'de praktijk van het huwelijkspastoraat'. Daarin probeert hij aannemelijk te maken dat 'een eenvoudige associatie van "katholiek" met "kinderrijk"' niet houdbaar is. In een noot schetst hij de algemene ontwikkeling: bij de aanvang van de twintigste eeuw was het gemiddeld kindertal onder katholieken zeven, dat was twee meer dan bij de andere denominaties. Rond 1935 was het gemiddeld kindertal onder katholieken gedaald tot ongeveer vijf; dat was nog steeds twee meer dan de andere denominaties. Maar vanaf 1940 zou dat gemiddelde snel gaan dalen en vanaf 1970 zou er geen verschil meer te zien zijn in gemiddeld huwelijkskindertal tussen de verschillende denominaties. Met andere woorden: vanaf ongeveer 1940 zouden katholieken zich steeds minder gelegen laten liggen aan de officiële voorschriften.

Blijft natuurlijk de interessante observatie van Knippenberg dat demografische ontwikkelingen in de negentiende eeuw nauwelijks door de aard van de godsdienst werden beïnvloed, terwijl dit wel degelijk van grote invloed was op de eerste helft van de twintigste eeuw.⁴ In deze laatste periode was het hoge kindertal nauw verbonden geraakt met de opvatting onder katholieken over waartoe het geloof hen verplichtte, wat niet weersproken werd door de pastoor – om het voorzichtig uit te drukken. Vandaar dat het zo interessant is om te weten wat er gebeurde in de gesprekken tussen echtparen – vooral de vrouwen – en pastoors. De analyses daarover zijn nogal verschillend van toonzetting. Een aantal jaren geleden schetste Marga Kerklaan, op basis van binnengekomen brieven, een beeld van een hard handhavingsbeleid en een martelend zondebesef.⁵ Somers interviewde 65 oudere priesters (deels emeriti), waarin naar voren komt dat menig priester in het pastoraal contact niet de hardheid opbracht om de leer onverkort te handhaven. Vanaf de tweede helft van de jaren vijftig was volgens de geïnterviewden het 'zondebesef' van de parochianen over geboortebeperving al zo zeer vervluchtigd, dat het hele onderwerp nauwelijks meer ter sprake kwam. Het verschil met de resultaten van Kerklaan verklaart Somers door de geïnterviewden van Kerklaan niet als een representatieve verzameling te beschouwen. Maar als dat een argument is, dan geldt dat ook voor zijn eigen onderzoek. Men hoeft zich niet diepgaand te hebben ingelezen op het gebied van de *oral history* om zich te realiseren dat het bij Somers gaat om

⁴ Hans Knippenberg, *De Religieuze Kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden* (Assen en Maastricht 1992) 171.

⁵ Marga Kerklaan, 'Zodoende was de vrouw maar een mens om kinderen te krijgen'. 300 *Brieven over het roomse huwelijksleven* (Baarn 1987).

gesprekken-achteraf, met alle mogelijkheden tot vertekening vandien.

Aardig is nog wel te vermelden dat Hanneke Westhoff indertijd naar voren bracht dat periodieke onthouding onder katholieken veel werd toegepast, waar de pastoors van Somers dit sterk relativeren, zo niet ontkennen.⁶ Van het boek van de arts J. Smulders, *Periodieke onthouding in het huwelijk*, verschenen tussen 1930 en 1934 zeven edities met een totale oplage van 26.100 exemplaren. Maar als de pastoors gelijk hebben zouden de meeste echtparen zich hebben moeten behelpen met coïtus interruptus. In dat even brave als treurige beeld past ook dat katholieken slechts in zeer beperkte mate lid waren van de Nieuw Malthusiaanse Bond (7,5 procent van de leden in 1939) en later van de NVSH (10 procent van de leden in 1959).

Wat tenslotte enigszins verbaast in deze bundel is, ondanks alle aandacht voor de seksualiteit van jan en allevrouw, het ontbreken van een dergelijke aandacht voor de seksualiteit van de celibataire mannen Gods zelf. Wel valt te lezen dat de ‘roeping’ meestal plaatsvond op het moment dat de betrokkene nog geen notie had van dit wonderbaarlijke terrein van het leven. Maar daar blijft het eigenlijk bij. Valt er iets zinvol te zeggen naar aanleiding van al die grappen die de ronde doen over de vrouwen op de pastorie, over de herkomst van de achternaam Pastoors? Of nog zo’n vraag: zouden verschijnselen als pedofilie en de homoseksuele praktijk in de internaten zich uitsluitend hebben afgespeeld in de Verenigde Staten, Ierland en zeer onlangs in Australië? Het zal ongetwijfeld lastig zijn hier onderzoek naar te doen, maar al te veel zelfbeperking schijnt hier een rol te hebben gespeeld.

Korter kunnen we zijn over de studie van Ad van den Oord over het verschil tussen het leven en de leer in Tilburg in de periode 1927-1939.⁷ Een rechtvaardiging voor deze periodisering ontbreekt overigens. Met enige brede streken wordt echter gesteld dat dit een interessante periode is, gezien de verzuimdheid, de crisis en het katholieke dissidentisme. Dit laatste steunde op een ‘wetenschappelijk nog niet inzichtelijk gemaakte onderstroom van *Eigenzinnig* in het alledaagse en culturele leven’. Van den Oord sluit zich aan bij het oordeel van Peter Nissen, die al eens betoogd heeft dat die ‘andere katholieken’ van Luykx vooral de uitzonderingen waren.⁸ Zo worden diens ‘andere katholieken’ afgeserveerd, maar dat kennelijk alleen om ruimte te maken voor een omvangrijke *nieuwe* categorie die Van den Oord als andere katholieken opvoert: de volksklasse. In het alledaagse en culturele leven zou de volksklasse

⁶ J.J.M. Westhoff, *Natuurlijk geboortenregelen in de twintigste eeuw. De ontwikkeling van de periodieke onthouding door de Nederlandse arts J.N.K. Smulders in de jaren dertig* (Baarn 1986).

⁷ Ad van den Oord, *Voor het oog van het kerkvolk. Tilburgs volksklasse tussen klerikale normering en geleefde praktijk, 1927-1939* (Tilburgse historische reeks 13, Bijdragen tot de geschiedenis van het zuiden van Nederland. Derde reeks [31]; Tilburg: Stichting Zuidelijk Historisch Contact, 2007, 204 blz., ISBN 978 90 70641 81 8).

⁸ Peter Nissen, ‘De verleiding van het vreemde. Over katholieken op hun zoektocht naar het andere’, in: Judith de Raat (ed.), *De verleiding van het vreemde. Katholieke eigenzinnigheid in de twintigste eeuw* (Hilversum 2002) 7-15.

strijd leveren met de geestelijkheid, de standsorganisaties en het lokale bestuur over bezit en invulling van de openbare ruimte, natuurbeleving, straat- en buurtactiviteiten, café- en bioscoopbezoek en uitgaansleven. Dit brede terrein wordt vervolgens op verschillende manieren zeer gedetailleerd uit de doeken gedaan – de auteur noemt dit ‘thick description’.

Maar als geheel krijgen we een wel uitzonderlijk ambivalente analyse voorgeschoteld. Uit het gehele boek moet de lezer slechts één gedachte oppikken: de katholieken in de volksklasse lieten zich niet klein krijgen. Nee, dat zal ongetwijfeld. Desondanks was het percentage Tilburgse katholieken dat in 1929 rond Pasen geen communie deed slechts een bijna verwaarloosbare 1.27: dat lag nog onder het gemiddelde van het bisdom als geheel (1.48 procent). Het in deze mate voldoen aan een kerkelijke plicht is des te merkwaardiger, waar de schrijver van oordeel is dat de ‘verzuilingsstrijd’ niet meer gericht was – zoals in de negentiende eeuw – op emancipatie, maar op het bieden van een katholiek alternatief voor de ‘moderniteit’. Dat wil dus zeggen dat volgens Van den Oord de clerus allerlei activiteiten tegenging die gebaseerd waren op modern comfort en toenemende zelfbeschikking. Alle reden dus om zich tegen de clerus te verzetten, zou je denken. Maar eigenlijk blijkt daar heel erg weinig van. Het gedrag van de volksklasse – overigens is het gebruik van deze term zo ongespecificeerd en naïef, dat gevreesd moet worden dat de discussie hierover tussen Van Doorn en Haveman in het begin van de jaren vijftig gezonken cultuuroed is geworden⁹ – was eerder ‘onbeschaaft’ dan anti-katholiek. Voetballen deden ze liever bij een ‘neutrale’ club dan bij een katholieke, maar daar blijft het eigenlijk wel bij.

De slotconclusie van Van den Oord is dat de geloofstrouw van ‘de Brabander’ meer op uiterlijke gewoontes en beloningen berustte dan op innerlijke overtuiging. Het probleem met deze gedachte is het volgende: òf die volksklasse was zo levenslustig en normaal dat ze zich domweg niet liet inpakken door het clericale offensief in het begin van de twintigste eeuw, en alleen de schijn een beetje ophield door braaf allerlei rituelen te blijven onderhouden (doop, communie, kerkelijk huwelijk, begrafenis, zondagsmis), òf de volksklasse was in geestelijk opzicht zo matig ontwikkeld dat het clericale offensief op dorre grond viel. De eerste verklaring schiet tekort door de sterke onderschatting van het belang van rituelen in een geloofsgemeenschap. De tweede werd door veel intellectuelen aangevoerd in het interbellum, maar heeft sindsdien aan overtuigingskracht ingeboet. Bovendien schort het hier aan inzicht in de structuur van de volkscultuur. Samenvattend: de mythe van de eenvoudige, gelovige Brabander dreigt hier verdrongen te worden door die van de nobele wilden uit de volksbuurten. Dat lijkt me geen winst.

Tenslotte is er dan de studie van Marjet Derks, *Heilig moeten*, waarop zij in mei 2007 terecht cum laude promoveerde aan de Radboud Universiteit.¹⁰

⁹ J. Haveman, *De ongeschoolde arbeider. Een sociologische analyse* (Assen 1952); J.A.A. van Doorn, *De proletarische achterhoede. Een sociologische kritiek* (Meppel 1954).

¹⁰ Marjet Derks, *Heilig moeten. Radicaal-katholiek en retro-modern in de jaren twintig en dertig* (Dissertatie Nijmegen 2007; Hilversum: Verloren, 2007, 432 blz., ISBN 978 90 6550 982 6).

Gezegd moet worden dat het een fascinerend boek is. Het hoofdonderwerp wordt bepaald door de lotgevallen van de Vrouwen van Bethanië en de Vrouwen van Nazareth, voortgekomen uit twee initiatieven van de sleutelfiguur in het boek, Jacques van Ginneken S.J.

De zusters van Bethanië. Overgave en arbeid, tekening van J. Toorop, 1923
(Bron: Katholiek Documentatie Centrum, Nijmegen)



Van Ginneken (1877-1945) was een charismatische man, in 1895 ingetreden bij de jezuiten en in 1910 tot priester gewijd. In 1923 werd hij benoemd tot hoogleraar Nederlandse taal- en letterkunde, de vergelijkende Indogermaanse taalwetenschap en het Sanskriet aan de kort tevoren opgerichte Katholieke Universiteit te Nijmegen. Het was een man die zeer uiteenlopende commentaren heeft uitgelokt, van liefdevolle aanhankelijkheid tot harde veroordeling. Maar hoe meer we van hem te weten komen, hoe onaangenamer de man wordt. Zijn wetenschappelijk werk is moeilijk op waarde te schatten; hier gaat het vooral over zijn ongehoorde ijver de wereld te bekeren tot het katholicisme, te beginnen met Nederland. Dit bleek al uit zijn voorzitterschap van het Comité tot Bekeering van Nederland (opgericht in 1919). Maar bij Derks gaat het vooral om zijn activiteiten als oprichter van twee organisaties voor vrouwelijke katholieke leken, die zich moesten richten op de redding van 'het Hollandsche heidenkind in de moderne tijd'. In 1919 kwam de organisatie Vrouwen van Bethanië tot stand, die zich vooral zou gaan richten op niet of niet-meer katholieke kinderen in de grote steden. Het evangelie moest daar tactvol gebracht worden, gehuld in het moderne gewaad van het clubhuiswerk in de zogenoemde Reinildahuisen. Het voorbeeld was hier het (neutrale) Ons Huis, in 1892 opgericht in de Amsterdamse Jordaan. De tweede organisatie was die van de Vrouwen van Nazareth, opgericht in 1921, met een zeer brede taakstelling, waaronder wereldwijde missie en de oprichting van een uni-

versiteit op Java, maar beginnend met de bekering van werkende meisjes. Deze laatste organisatie zal de leiding nemen in een ongehoord succes, namelijk de Graal-beweging, een religieuze beweging voor meisjes, in de vorm van de jeugdbeweging. Hier zou de AJC van Koos Vorrink enigszins tot voorbeeld dienen.

Zeer precies laat Derks zien dat Van Ginneken een uitnodiging deed aan katholieke vrouwen, die voor een aantal daarvan onweerstaanbaar was. Voor vrouwen met een religieuze roeping was er het leven in contemplatieve of actieve orden – maar als zij zich niet aan de kerkelijke structuur wensten te onderwerpen, geen ‘nonnetje’ wensten te worden, dan was er voor vrouwelijke leken geen ruimte in de katholieke wereld. Het kerkelijk recht kende geen lekeninstituten. Van Ginneken bood hen echter een vorm aan die zowel actief als contemplatief was, formeel wel bestond uit leken, maar in feite functioneerde als een orde. Dit was voor de kerkelijke overheid zo’n probleem, dat de Vrouwen van Bethanië pas in 1932 door Rome werden goedgekeurd, nadat – mede op verzoek van de betrokken vrouwen zelf – de lekenstatus werd verlaten, tot diepe verontwaardiging van Van Ginneken.

Maar Van Ginneken kon daar weinig aan doen, aangezien hij door de bisschop van Haarlem, A.J. Callier, in 1923 gedwongen was zijn bemoeienissen met de Vrouwen van Bethanië te staken. De smoes was dat zijn drukke werkzaamheden aan de katholieke universiteit in Nijmegen hem geen tijd meer lieten voor andere bezigheden. Maar in feite ging het om een diepe verontrusting bij de clerus van het bisdom over de manier waarop ‘Jac’ de vrouwen als een regisseur lichamelijke en geestelijke pijnigingen oplegde. Van Ginneken was er enerzijds van overtuigd dat vrouwen bij uitstek geschikt waren om de herkatholisering te bewerkstelligen van een wereld in crisis. Zij waren immers van nature bereid offers te brengen, sterk te staan in de strijd, bereid om heldin te worden op de zelf-opgerichte brandstapel. Hun lichaam was er zelfs op gebouwd om pijn te verdragen. Daardoor waren zij in staat zich radicaler in te zetten voor de redding van het christendom dan mannen. Anderzijds waren boetedoening en verstervingen noodzakelijk om hun positie in de wereld te versterken, lauwheid te weren en sterke, zelfs mannelijk te noemen karakters te onderhouden. De vrouwen aanvaardden deze praktijk, aangezien zij zichzelf daardoor konden zien als ‘sterkstroom-katholieken’. Het deelnemen aan het lijden was een manier om deel te hebben aan de heilsgeschiedenis, zich van anderen te onderscheiden en hun leven betekenis te geven. Daardoor kwam een spiraal op gang in de ‘lust tot lijden’, waarbij de onderlinge concurrentie werd aangegaan en zij Van Ginneken aanspoorden hen nog zwaardere pijnigingen en vernederingen op te leggen. Dat gaf hem de positie om vaderlijk brieven te schrijven als deze:

Heusch Maria, ik zal soms streng tegen je moeten zijn, en dat moet je dulden, uithouden, zoolang als je kunt. Gaat het niet meer, dan noem mij: vadertje of papa, en ineens capituleer ik, en toon me, zoolang Gods welbehagen het mij ingeeft, zoo toegeeflijk als ooit [...] om dan weer van lieverlee strenge vader te worden en je weer hoogerop te gaan stuwen.

Gevoegd bij het feit dat deze praktijken zoveel mogelijk geheim werden gehouden, heeft een dergelijke passage in tal van opzichten de toon en stijl van een incestueuze verhouding, dan wel van een SM-liefhebber. De pater had onmiskenbaar pathologische trekken. Dergelijke praktijken kwamen natuurlijk tendentieel meer voor in een aantal instellingen, zeker als ze het karakter van een 'total institution' hadden, maar de Rooms-katholieke Kerk had voldoende ervaring om dit enigszins binnen de perken te houden. Callier greep dan ook in en verwijderde Van Ginneken wegens diens 'extravaganties'.

Maar daarmee was zijn rol niet uitgespeeld; hij richtte nu zijn volle aandacht op de Vrouwen van Nazareth. De opvolger van Callier, J.D. Aengenent, had de oorspronkelijke ambities van deze organisatie in 1928 krachtig ingedamd. Geen universiteit op Java, geen wereldwijde missie onder de heidenen, maar de verantwoordelijkheid voor al het 'meisjeswerk' in zijn bisdom. Hoewel de Vrouwen van Nazareth het hoog in de bol hadden, een zeer neerbuigend oordeel koesterden over het merendeel van de clerus en er zelfs even van overtuigd waren dat ze Aengenent in hun zak hadden, brachten ze dit 'gehoorzaamheidsoffer'. Ze moesten ook wel, anders had Aengenent de organisatie opgeheven. Buiten diens medeweten echter bleef Van Ginneken zich intensief bemoeien met de Vrouwen van Nazareth. Ook hier wist hij de vrouwen te brengen tot een lijdenscultuur. Zoals een vrouw schreef die de melaatsen wilde gaan verzorgen en daar dan een heldendood sterven omwille van het geloof: 'daar verlang ik ook zoo naar, maar bij de melaatschen hè Pater en daar zelf die vreeselijke ziekte krijgen en daaraan sterven, heerlijk'. In retraits en een omvangrijke correspondentie werd lijden centraal gesteld, een 'victima-cultuur' onderhouden, het eigen bestaan voorgesteld als dat van het 'offerlam' en gesmeekt om verdergaande vernederingen: 'Van top tot teen met je laten doen'. In 1939 riep Van Ginneken de Vrouwen van Nazareth bereid te zijn hun leven geheel op te geven, volledig op te branden voor God, de *holocaustum completum*.

Derks heeft, zoals gezegd, een fascinerend boek geschreven – met bovendien een onverwachte uiterst actuele relevantie. Het biedt immers een diepgaand inzicht in de sociale en psychologische mechanismen waarmee bijvoorbeeld moslima's kunnen denken boven zichzelf uit te stijgen en zich daarmee te ontworstelen aan traditionele beperkingen. Met grote waardering kan vervolgens worden vastgesteld dat Derks er zich voor heeft behoed dit uiterst complexe verhaal eendimensionaal te maken. Dit is met name te merken in haar weigering onderscheid te maken tussen een 'echte' en een religieuze motivering van het gedrag van de betrokken vrouwen. Dat wil zeggen dat ze de religieuze bevoegenheid als zodanig ten volle serieus neemt en daarmee recht doet aan het sacrale element in deze episode.

Des te meer valt echter te betreuren dat zij toch aankomt met die 'andere katholieken'. Zo sluit ze zich in deze aan bij de opvattingen van Luykx. Een kleine nuance brengt de auteur wel aan. Lag bij Luykx de nadruk op 'andere', zij legt de nadruk op 'katholieken'. Maar ze deelt zelfs de gedachte dat de 'strijd om de moderniteit' in de jaren zestig een achterhoedegevecht was, aangezien het eigenlijke gevecht al in de jaren twintig en dertig geleverd was.

Dat lijkt me op gespannen voet staan met nagenoeg alle gegevens uit deze studie: zelfs de meest uitgesproken ‘andere katholieken’ – deze even begaafde als bevoorrechte vrouwen – voegden zich naar de eisen van de kerkelijke hiërarchie. Juist de aard van hun geloof maakte ook niet anders mogelijk. Bovendien wordt daarmee de ineenstorting van de zuil in de jaren zestig onbegrijpelijk.

Al verschillende malen is duidelijk geworden dat het concept van die ‘andere katholieken’ eerder tot misverstanden dan tot verheldering leidt. Het is zeer geschikt om het verschil tussen nuance en hoofdlijn te vergeten – eigenlijk is het alleen geschikt om een karikatuur te bestrijden, namelijk de gedachte dat alle katholieken het op alle punten volstrekt eens zouden zijn geweest met Gods grondpersoneel. Zo wordt echter een schijnprobleem opgeworpen én vervolgens al te gemakkelijk verworpen.

Daarnaast maken de drie besproken studies duidelijk dat het wetenschappelijk onderzoek in Nederland nog steeds verzuild wordt beoefend. Het voordeel daarvan is dat de onderzoekers vertrouwd zijn met het onderzoeksterrein, de nestgeur herkennen en een fijn gevoel hebben voor belangrijke nuances in toon, stijl en verhouding. Maar het nadeel is ook duidelijk. Juist voor de moderne tijd zou het de moeite waard zijn de verzuilde organisatie van het onderzoek krachtiger te doorbreken. Dat zou bijvoorbeeld kunnen leiden tot meer comparatief onderzoek. In de verschillende zuilen vonden immers min of meer tegelijkertijd complexe veranderingen plaats op het gebied van ‘elitevorming’, ‘volkscultuur’, of sacrale gezagscultuur. En zeker wat het laatste betreft gaat het, zoals Lilla heeft laten zien, vaak om een fundamentele ambivalentie in de christelijke wereld, wereldmijdend en wereldvliedend, die in twee bijbelcitataten valt aan te geven¹¹:

- Want zie, het Koninkrijk Gods is bij u. Lucas 17: 21
- Nu echter is mijn Koninkrijk niet van hier. Johannes 18: 36

Piet de Rooy (1944) is hoogleraar Nederlandse geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam. Hij houdt zich vooral bezig met de politieke en sociaal-culturele geschiedenis van Nederland in de negentiende en twintigste eeuw. Hij promoveerde op de studie *Werklozenzorg en werkloosheidsbestrijding 1917-1940* (Amsterdam 1979). Een van zijn laatste publicaties is *Republiek van rivaliteiten. Nederland sinds 1813* (Amsterdam [2002] 2005).

¹¹ Mark Lilla, *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West* (New York 2007).