

## *Oral history* en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom\*

PETER VAN ROODEN

In de afgelopen veertig jaar is het Nederlandse christendom ingestort. Het is volstrekt gerechtvaardigd om van een plotselinge en vrijwel volledige ontkerstening van de Nederlandse samenleving te spreken. In 1960 behoorde Nederland nog tot de meest christelijke landen van Europa. Het niveau van persoonlijke betrokkenheid bij het christendom, zoals dat blijkt uit het kerkbezoek, was uitzonderlijk hoog. Gelovigen voerden bovendien bijna hun gehele sociale en culturele leven binnen confessionele subculturen, die zeer hecht waren en hun grenzen scherp bewaakten. De verschillende christelijke partijen, die samen sinds de invoering van het algemeen kiesrecht over een stabiele, absolute meerderheid beschikten, hadden hun politieke macht gebruikt om het christendom een buitengewoon gunstige positie binnen de Nederlandse samenleving te geven. Het bijzonder onderwijs werd door de staat gefinancierd, en een christelijke moraal was in de nationale wetgeving verankerd.<sup>1</sup> Aan het begin van de eenentwintigste eeuw is van deze uitzonderlijk krachtige positie van het Nederlandse christendom vrijwel niets over. De kerken hebben een onwaarschijnlijk groot ledenverlies geleden, in de orde van grootte van een derde van de Nederlandse bevolking. De leden die ze nog over hebben zijn overwegend oud, en blijken elk jaar minder kerkelijk betrokken te zijn. De grote confessionele subculturen zijn verdwenen. Het bijzonder onderwijs bestaat nog, maar heeft zijn eigen karakter vergaand verloren. De christelijke morele wetgeving is onttakeld. In de Nederlandse publieke sfeer speelt het christendom nog slechts een marginale rol.

Naar deze ontwikkeling is eigenlijk verbazend weinig onderzoek verricht. Wat bekend is, berust vooral op sinds de jaren zestig regelmatig herhaalde opinie-onderzoeken. Godsdienstsociologen hebben de antwoorden die Nederlanders in deze enquêtes gaven op vragen over levensbeschouwelijke kwesties geanalyseerd.<sup>2</sup> Het is niet moei-

\* Dit artikel is het resultaat van een werkcollege binnen de opleiding antropologie van de Universiteit van Amsterdam. De deelnemende studenten — Daan Beekers, Iris Boering, Marieke van Eijk, Sarah van Groeningen, Franziska Jentsch, Janneke Maessen, Renate Moria, Joni Uhlenbeck, Sam van Vliet, Carlijn ter Weer en Nikki de Zwaan — namen niet alleen zeer competent de interviews af, maar waren ook verder nauw betrokken bij de verschillende stadia waarin dit artikel tot stand kwam. Hun buitengewone inzet heeft grote indruk op me gemaakt. De uitgewerkte interviews berusten bij de auteur.

1 S. Stuurman, *Verzuiling, kapitalisme en patriërchaat. Aspecten van de ontwikkeling van de moderne staat in Nederland* (Nijmegen, 1983) 222-224, 233-234.

2 Sinds 1960 (H. Faber, T. T. ten Have, *Ontkerkelijking en buitenkerkelijkheid in Nederland, tot 1960* (Assen, 1970)) is er een groot aantal enquêtes uitgevoerd, waarin Nederlanders ondervraagd werden over hun geloof en religieus gedrag. De resultaten zijn het makkelijkst te vinden in twee series van rapportages. Ten eerste het in 1966 in opdracht van *Margriet* uitgevoerde onderzoek *God in Nederland* en zijn herhalingen: G. H. L. Zeegers, G. Dekker, J. W. M. Peters, *God in Nederland* (Amsterdam, 1967); W. H. Goddijn, H. Smets, G. van Tillo, *Opnieuw. God in Nederland* (Amsterdam, 1979); G. Dekker, J. de Hart, J. Peters, *God in Nederland, 1966-1996* (Amsterdam, 1997). Daarnaast staan overzichten van het Sociaal-

lijk om de waarde van de kennis die dit soort onderzoek oplevert in twijfel te trekken.<sup>3</sup> Met pogingen de ontwikkeling te verklaren is het nog slechter gesteld. Het lijkt alsof het sterven van het Nederlands christendom in laatste instantie als een vanzelfsprekende ontwikkeling beschouwd wordt, niet als iets heel vreemds, een werkelijk probleem.

Dat godsdienst en moderniteit tegenover elkaar staan is, nog steeds, een fundamentele moderne mythe. De secularisatiethese heeft binnen de sociale wetenschappen altijd zo vanzelf gesproken dat ze pas laat, in de jaren zestig, expliciet geformuleerd werd.<sup>4</sup> Volgens deze these zou de modernisering van de samenleving traditionele geloofsvoorstellingen ongeloofwaardig hebben gemaakt. Mensen geloofden het niet meer. De kerken liepen leeg, en als gevolg daarvan verloor het christendom zijn invloed op de samenleving. De moderniteit zou haar invloed op godsdienst als maatschappelijk verschijnsel dus bovenal uitoefenen door het geloof van individuen aan te tasten.<sup>5</sup> Deze theorie leidt als vanzelf tot het gebruik van de methode van het opinieonderzoek. Individuele mensen wordt gevraagd wat ze geloven. Tegelijkertijd worden een aantal objectieve eigenschappen van hen vastgesteld, zoals geslacht, leeftijd,

Cultureel Planbureau: J. W. Becker, R. Vink, *Secularisatie in Nederland, 1966-1991* (Rijswijk-Den Haag, 1994); J. W. Becker, J. de Hart, J. Mens, *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland* (Rijswijk-Den Haag, 1997); J. W. Becker, J. S. J. de Wit, *Secularisatie in de jaren negentig. Kerklidmaatschap, veranderingen in opvattingen en een prognose* (Den Haag, 2000). Alleen voor de katholieke kerk beschikken we, dankzij het Kaski, over harde gegevens over de ontwikkeling van het kerkbezoek, de ontwikkeling van het aantal katholiek gedoopte en gevormde kinderen, de aantallen katholieke huwelijken en dergelijke. Vgl. <http://www.kaski.kun.nl/>. Het verschil kan aanzienlijk zijn. Volgens de zelfopgave in de enquête uit 1996 beschouwde 21% van de Nederlandse bevolking zich als katholiek. Van die katholieken gaf 23% aan de afgelopen week de kerk bezocht te hebben (Dekker, e. a., *God in Nederland, 1966-1996*, 12, 47). Dat zou neerkomen op zo'n 750.000 kerkgangers. Het Kaski telde in dat jaar op een willekeurige zondag zo'n 535.000 kerkgangers. Als de discrepantie tussen werkelijkheid en antwoord op zo'n simpele en harde vraag al zo groot is, hoe staat het dan met vragen waarvan zowel de objectieve als subjectieve betekenis veel minder duidelijk is, als 'Geloof u in een persoonlijke God?'

<sup>3</sup> Methodische reflectie op de vraag wat voor soort kennis dergelijke enquêtes nu eigenlijk produceren over wat godsdienst voor mensen in hun dagelijks leven betekent ontbreekt doorgaans. Als de kwestie al aan bod komt, wordt aangenomen dat technische verbeteringen in de enquêtes of in de statistische verwerking ervan alle problemen kunnen oplossen: vgl. A. Felling, J. Peters, O. Schreuder, *Dutch religion. The religious consciousness of the Netherlands after the cultural revolution* (Nijmegen, 1991) 8-9. Malinowski's wet, het grote inzicht van de antropologie ('mensen doen iets anders dan wat ze zeggen dat ze doen, en hebben dat niet in de gaten') geldt echter bij uitstek voor religieuze verschijnselen.

<sup>4</sup> J. Casanova, *Public religions in the modern world* (Chicago-Londen, 1994) 17-19. Goede weergave van het klassieke beeld bij R. Wallis, S. Bruce, 'Secularization. The orthodox model', in: S. Bruce, ed., *Religion and modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis* (Oxford, 1992) 8-30.

<sup>5</sup> P. van Rooden, 'Secularisation and the trajectory of religion in the West', in: H. Krop, A. Molendijk, H. de Vries, ed., *Post-Theism. Reframing the Judeo-Christian tradition* (Leuven, 2000) 169-188. Radicale herformuleringen van de secularisatiethese verzetten zich tegen deze nadruk op het individuele religieuze bewustzijn en identificeren secularisatie, in navolging van Durkheim, met het proces van maatschappelijke differentiatie. De logische consequentie van dit inzicht is dat de secularisatie begon toen de agrarische samenlevingen opkwamen, omdat zij een onderscheid maakten tussen religieuze en politieke autoriteit: M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Parijs, 1985). De geschiedenis van de secularisatie wordt dan zo oud, dat de historicus er niets meer aan heeft.

opleiding, beroep, en woonplaats, die het mogelijk maken hun afstand tot het moderniseringsproces vast te stellen.<sup>6</sup>

Ook Nederlandse historici nemen de secularisatiethese doorgaans voetstoots aan. Rond 1980 schonk de nieuwe *Algemene Geschiedenis der Nederlanden* nauwelijks aandacht aan de rol van godsdienst in de Nederlandse samenleving na 1800. Het meest recente overzichtswerk over de jaren vijftig en zestig, *Welvaart in zwart-wit* van Schuyt en Taverne, werkt met een versie van de secularisatiethese. Zij verklaren het ineensstorten van de katholieke kerk door te schetsen hoe deze de binnen de Nederlandse samenleving van na de Tweede Wereldoorlog fundamentele waarden van vrijheid en gelijkheid met voeten trad.<sup>7</sup> Dat had als gevolg dat de gelovigen wegliepen. De geleidelijke achteruitgang van de hervormde kerk sinds 1870 wordt door de auteurs als een vanzelfsprekende ontwikkeling beschouwd, die geen verklaring behoeft.

Voor aanzetten tot verklaring moet daarom een beroep gedaan worden op buitenlandse historische literatuur die de religieuze ontwikkeling in andere West-Europese landen in de twintigste eeuw beschrijft. Dat valt ook goed te rechtvaardigen. Het is duidelijk dat de Nederlandse ontwikkeling niet uniek was, maar een extreme variant vormde op een breder patroon. In alle West-Europese samenlevingen vond in de lange jaren zestig een omslag plaats in de positie van godsdienst.<sup>8</sup> Waar dit volgens de secularisatietheorie de voltooiing van een al veel oudere ontwikkeling was, hebben historici veel sterker de neiging de jaren zestig als een breuk te interpreteren. Het sociaal-historisch onderzoek naar godsdienst in West-Europa kwam tot bloei vanaf de late jaren 1970, en toonde in tal van gedetailleerde studies de beperkingen van de secularisatietheorie aan. Het sociale aspect van godsdienst in West-Europa in de negentiende en twintigste eeuw bleek veel belangrijker te zijn dan de secularisatietheorieën veronderstelden. Zowel de organisatorische aspecten van godsdienst, als de manieren waarop het beleefd werd, hingen altijd nauw samen met economische, politieke en regionale tegenstellingen. Godsdienst was daarom ook volledig ingebed in de maatschappelijke modernisering. Van een geleidelijke secularisatie was geen sprake. In zijn magistrale synthese van dit sociaal-historisch onderzoek verwerpt Hugh McLeod expliciet de nauwe band tussen maatschappelijke modernisering en secularisatie.<sup>9</sup> Het eigene van de Europese religieuze geschiedenis van de afgelopen twee eeuwen berustte er op dat de kerken na 1800 hun de hele maatschappij omvattende positie verloren, en partij werden in de bittere conflicten die de negentiende-eeuwse samenlevingen verscheurden. Ze verloren daardoor aan algemene invloed, maar ver-

<sup>6</sup> De vraag wat dat geloof voor mensen betekent, hoeft dan vervolgens in het geheel niet meer gesteld te worden. Alle aandacht kan uitgaan naar het gebruik van de meest geavanceerde statistische technieken om gekwantificeerde aspecten van modernisering met veranderingen in geloofsopvattingen in verband te brengen: M. Grotenhuis, *Ontkerkelijkking. Oorzaken en gevolgen* (Nijmegen, 1998).

<sup>7</sup> K. Schuyt, E. Taverne, 1950. *Welvaart in zwart-wit* (Den Haag, 2000) 302, 355-364, 528.

<sup>8</sup> H. McLeod, W. Ustorff, ed., *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000* (Cambridge, 2003).

<sup>9</sup> H. McLeod, *Religion and the people of Western Europe, 1789-1989* (Oxford-New York, 1997).

wierven tegelijkertijd de loyale aanhang waarop alleen een partij kan rekenen. De door ideologie bepaalde sociale werelden — McLeod spreekt over ghetto's — die uit deze negentiende-eeuwse conflicten voortkwamen, bleven in de twintigste eeuw bestaan, totdat ze, in de lange jaren zestig, oplostten. Tot deze subculturen rekent McLeod ook de socialistische en communistische bewegingen, die in deze jaren hetzelfde lot ondergingen. Impliciet weigert hij godsdienst als een apart bereik van het menselijk leven te zien, en de West-Europese ontkerstening in de tweede helft van de twintigste eeuw te verklaren met behulp van een veronderstelde tegenstelling tussen godsdienst en moderniteit. Integendeel, de geschiedenis van onkerkelijkheid en van kerkelijke betrokkenheid liep in de negentiende en twintigste eeuw vergaand gelijk op. Voor de jaren zestig was onkerkelijkheid vooral een uitdrukking van een collectieve identiteit, liberaal, socialistisch of communistisch. De fragmentatie van religieuze beleving die in de lange jaren zestig plaatsvond, was iets heel anders dan deze eerdere ontkerkelijkking. De sociaal-politieke bewegingen die de eerdere ontkerkelijkking gedragen hadden, leden in de lange jaren zestig zo mogelijk nog grotere verliezen dan de kerken.

De meest recente en originele interpretatie van de religieuze geschiedenis van West-Europa is post-modern en post-structuralistisch van aard. In zijn *The death of Christian Britain* betoogt Callum Brown dat de godsdienstsociologische en sociaal-historische nadruk op objectieve sociale factoren berust op een fundamentele miskennis van de aard van het moderne Britse christendom.<sup>10</sup> Godsdienst bestond in Groot-Brittannië in de negentiende en twintigste eeuw bovenal in de vorm van een algemeen gedeeld vertoog, waarvan mensen gebruik maakten om te weten hoe ze zich moesten gedragen en hoe ze over hun leven moesten nadenken. Hoewel Brown erkent dat dit vertoog altijd omljnd werd door zeer verschillende en complexe sociale contexten, beklemtoont hij de alomtegenwoordigheid ervan. Ook de autobiografieën van Engelse socialistische arbeiders, waarin ze vertellen hoe ze na hun lichtzinnige jeugd vol drank en vertier boeken begonnen te lezen en besloten hun leven te wijden aan de arbeidersbeweging, berustten op het evangelische schema van zonde en bekering. Het meest originele aspect van zijn eigenzinnige interpretatie is het argument dat het Britse sociaal-historische onderzoek naar de ontkerkelijkking in de negentiende en twintigste eeuw een product is van dit christelijk vertoog. Juist omdat dat berustte op de retoriek van het individu dat Christus moet vinden, begonnen bezorgde negentiende-eeuwse christenen ongelovigen te tellen, terwijl het christelijk vertoog in werkelijkheid overal aanwezig was. Volgens Brown kan men van secularisatie in Groot-Brittannië pas spreken vanaf de jaren 1960. Toen kwamen andere mogelijkheden van zelfbegrip en zelfexpressie op, en verloor het christelijk vertoog plotseling zijn hegemonie. Het was bovenal het feminisme, en de nieuwe vormen van leven die voor vrouwen mogelijk werden, die het christendom de nekslag toebrachten. Het Britse christelijke vertoog was doordrenkt met voorstellingen over de rol van de vrouw, die als moeder door haar deugd en zuiverheid de christelijkheid van haar man en kinde-

<sup>10</sup> C. G. Brown, *The death of Christian Britain. Understanding secularisation 1800-2000* (Londen-New York, 2001).

ren waarborgde. In de negentiende eeuw had een 'feminisation of piety' en een 'pietisation of femininity' plaatsgevonden. Volgens Brown is daarom niet klasse, maar *gender* de sleutel tot het begrip van de moderne Britse religiegeschiedenis.

De grote methodische vernieuwing in het onderzoek van McLeod en Brown ligt in hun impliciete verwerping van een voortijdige, al te snelle bepaling van de aard van godsdienst. De secularisatietheorie berust op de opvatting dat godsdienst uiteindelijk berust op de intellectuele en emotionele band tussen het individu en een bovenna-tuurlijke werkelijkheid. Godsdienst als maatschappelijk verschijnsel krijgt dan vorm door de consequenties die het individu voor zijn handelen en denken trekt uit de aard van deze band. McLeod en Brown werken met een veel opener en minder intellectua-listisch begrip van religie. Godsdienst kan veel verschillende vormen aannemen, en om te begrijpen wat er in de lange jaren zestig met de West-Europese godsdienst gebeurd is, moet men empirisch vaststellen wat godsdienst in Europa toen was. McLeod en Brown doen dat vooral door heranalyses van de omvangrijke *oral history* projecten die in Engeland sinds de jaren zestig zijn verricht. In Nederland is *oral history* veel minder vaak beoefend, zeker op professionele wijze. In de projecten die wel zijn uitgevoerd wordt nauwelijks aandacht geschonken aan het godsdienstig han-delen van gewone mensen.<sup>11</sup> Daarom is hier een verkennend onderzoek uitgevoerd, om te zien of *oral history* ook vruchtbaar kan zijn voor het begrip van de recente Nederlandse geschiedenis van godsdienst.

Er zijn voor dit onderzoek drieënveertig semi-gestructureerde diepte-interviews gehouden met oudere mensen. De vragen waren gericht op de rol van godsdienst in de jeugd van de respondenten en op de veranderingen in hun religieus gedrag tijdens hun leven, met een grote impliciete nadruk op kwesties rond *gender*. De interviews duurden doorgaans zo'n twee uur. De respondenten waren willekeurig gekozen. Ze vormen een redelijke, maar geen zuiver representatieve afspiegeling van de Neder-landse bevolking. Geografisch is er sprake van een goede spreiding, met responden-

11 Er zijn maar twee grootschalige *oral history* projecten in Nederland verricht. Ten eerste het project KomMissieMemoires (KMM), waarin sinds 1978 interviews zijn gehouden met bijna 900 Nederlandse missionarissen en met mensen die in Nederland betrokken waren bij het missionaire 'thuisfront', waarvan de verslagen bewaard worden in het Katholiek documentatie centrum bij de Universiteit van Nijmegen (vgl. A. de Jong, 'Missiegeschiedenis en oral history. Een methodische terreinverkenning aan de hand van de KMM-documentatie', *Jaarboek van het Katholiek documentatie centrum*, XVI (1986) 121-155). Met dit project is niet veel gedaan, en het is bovenal gericht op religieuze 'professionals'. Ten tweede een zeer grootschalig onderzoek, door de Stichting mondelinge geschiedenis Indonesië, naar de belevingen van mensen in Nederlands-Indië, Indonesië, en Nieuw Guinea in de jaren 1930, 1940 en 1950 (vgl. F. Steijlen, *Memories of 'The East'. Abstracts of the Dutch interviews about the Netherlands East Indies, Indonesia and New Guinea (1930-1962)* (Leiden, 2002)). In de index wordt nergens naar godsdienst of de kerken verwezen. S. Leydesdorff, *Het water en de herinnering. De Zeeuwse watersnoodramp 1953-1993* (Amsterdam, 1993) berust op zo'n tweehonderd, door studenten afgenomen, interviews; godsdienst komt ge-regeld ter sprake, maar wordt niet apart geanalyseerd. M. Kerklaan, *Van huis uit. Drie generaties katholieken over de invloed van de secularisatie op hun beleving van seksualiteit, gezin en geloof* (Baarn, 1994) bevat fascinerende interviews, maar nauwelijks analyse. Kritische vragen over de juistheid van de opgehaalde herinneringen worden niet gesteld.

ten uit alle provincies behalve Overijssel, zij het met een oververtegenwoordiging van mensen uit Amsterdam en Noord-Holland boven het IJ. Er zijn veel meer vrouwen (31) dan mannen (12) geïnterviewd. Er waren, vergeleken met de religieuze verhoudingen in Nederland voor 1960, zoals die naar voren komen in de volkstellingen, teveel respondenten uit katholieke gezinnen (23 in plaats van 17), te weinig uit protestantse (13 in plaats van 19), maar precies het juiste aantal mensen dat in een onkerkelijke familie opgroeide (7). Hoewel er teveel respondenten afkomstig zijn uit de lagere middenklasse (23), bevat het onderzoek toch ook vijftien interviews met mensen wiens ouders arbeider waren, naast drie kinderen van boeren en twee geïnterviewden die uit de hogere middenklasse stamden. Zes respondenten zijn geboren in de jaren 1910, dertien in de jaren 1920, zestien in de jaren 1930, acht in de eerste helft van de jaren 1940.

Het volgende berust dus op een redelijk aantal gesprekken. Overeenkomsten en telkens terugkerende motieven in de interviews bleken voldoende te zijn om een beeld te schetsen van wat godsdienst in Nederland voor de jaren zestig was. Het was niet goed mogelijk om daarbinnen verschil aan te brengen, bijvoorbeeld tussen katholieken, hervormden en gereformeerden, of tussen verschillende decennia en generaties. Zo wekken sommige interviews bijvoorbeeld de indruk dat de jaren vijftig 'religieuzer' en 'kerkelijker' waren dan de jaren dertig, maar dit kan makkelijk op een vertekening berusten. Om dergelijke vragen te beantwoorden, zou verder onderzoek nodig zijn.

Aan *oral history* zijn grote methodische problemen verbonden, waar de beoefenaars van het vak veel over hebben nagedacht.<sup>12</sup> Het belangrijkste probleem is dat mensen hun leven herinneren en begrijpen vanuit het heden. Het interview, waarin ze doorgaans ondervraagd worden door een veel jonger persoon, versterkt deze neiging. Ook in dit onderzoek moeten deze problemen geconfronteerd worden. Voor de interviews gebruikt kunnen worden als bijdrage aan de religieuze geschiedenis van Nederland, moet de aard van de vertekening, die onvermijdelijk verbonden is met elke herinnering, geschetst worden.

Alle geïnterviewden hadden een sterk besef van het verschil tussen het heden en verleden, en legden de rol van godsdienst in hun jeugd uit door die te contrasteren met hun beeld van het huidige Nederland. Dat was deels een resultaat van de vorm van het interview. Ze trachtten jonge mensen uit te leggen hoe zij vijftig jaar geleden geleefd hadden. Het gebruik van zulke tegenstellingen was echter ook voor de geïnterviewden zelf de belangrijkste manier om hun verleden te begrijpen. De religieuze wereld van hun jeugd, die toen voor hen vanzelf sprak, is verloren gegaan en onbegrijpelijk geworden, zelfs voor hen die ook in het heden nog religieus betrokken zijn. Alleen met behulp van tegenstellingen kan die verloren wereld nog in hun levensver-

12 P. Thompson, *The voice of the past. Oral history* (2e dr.; Oxford-New York, 1988); E. Tonkin, *Narrating our pasts. The social construction of oral history* (Cambridge, 1992); V. R. Yow, *Recording oral history. A practical guide for social scientists* (Thousand Oaks, 1994); R. Perks, A. Thomson, ed., *The oral history reader* (Londen-New York, 1998); S. Williams, *Religious belief and popular culture in Southwark c. 1880-1939* (Oxford, 1999); Brown, *Death of Christian Britain*, 115-117, 181-185.

haal geïntegreerd worden. Een fotograaf, afkomstig uit een katholiek arbeidersgezin uit Bergen, vertelde het verhaal hoe hij als twaalfjarige, rond 1940, op straat een hem onbekend meisje tegenkwam dat hem en een vriend enthousiast toeriep:

Ik heb mijn novene gehouden en ben nu een kind van God. Ik kan zo voor een paard en wagen springen en er gebeurt me helemaal niks!!

Hij vertelde het verhaal als een grap, en benadrukte hoe amusant hij de herinnering vond. Onmiddellijk daarna legde hij uit dat hij de uitroep toen heel normaal had gevonden, omdat hij niet beter wist en nooit iets anders gelezen had. Het lachen en de retorische vorm van de grap drukken zijn onbegrip uit voor wat ooit zijn eigen wereld en leven was. De verklaring dat hij niet beter wist, omdat hij niets anders gelezen had, is een manier om die kloof met het eigen verdwenen leven te dichten. Slechts een enkele geïnterviewde gaf elke poging om het eigen verleden uit te leggen op. Een katholieke vrouw van eenenzeventig vertelde haar interviewster dat jongeren nu in een andere wereld leven, zodat zij zelfs aan haar eigen kind niet had kunnen uitleggen hoe zij geleefd had. Ze kon dat, zoals ze zei, ook zelf 'niet meer vanuit mijn hart.' Ze realiseerde zich dat ze het gevoel van waaruit ze geleefd had niet meer op kon roepen.

Het erkennen van zo'n onbegrijpelijke breuk in het eigen leven is zeldzaam. De belangrijkste interpretaties met behulp waarvan mensen de afstand tot hun eigen verleden erkennen en dat verleden tegelijkertijd integreren zijn ontleend aan het heden. De meeste respondenten verwijzen naar de onwetendheid en de onmondigheid die het religieuze leven tijdens hun jeugd gekenmerkt zouden hebben. Deze gebreken staan dan tegenover de kennis en de autonomie waarover mensen in het heden zouden beschikken. Met behulp van deze hedendaagse waarden kunnen ze woorden vinden voor de onbegrijpelijkheid van dat vreemde element in hun jeugd, en tegelijkertijd begrijpen en rechtvaardigen waarom dat verleden hen zo vreemd is geworden.

Hoezeer deze manier om het verleden in het eigen levensverhaal te integreren berust op hedendaagse waarden, blijkt uit het volledig ontbreken van het motief dat godsdienst en sociale onrechtvaardigheid samengaan. Het verdwijnen van de standenmaatschappij wordt nooit gebruikt om de veranderingen die in het eigen religieuze leven hebben plaatsgevonden te interpreteren of te rechtvaardigen. Tot ver in de jaren 1950 waren de meeste Nederlandse kerkdiensten, zoals ze dat overigens altijd geweest waren, vooral een rituele uitdrukking van sociale ongelijkheid en hiërarchie. De belangrijkste mensen zaten vooraan, de armste mensen achterin. Deze rituele representatie van sociale ongelijkheid speelt in de interviews geen rol als middel om het eigen verleden in een levensverhaal te integreren. Het is niet dat de armenbanken, de vrije plaatsen achterin de kerk die als enige niet verhuurd werden, vergeten zijn. Nogal wat respondenten, vooral zij die er als kind in zaten, herinneren zich hen goed. Een in 1942 geboren zoon van een katholieke havenarbeider op het KNSM-eiland vertelde hoe zijn vader alleen op hoogtijdagen naar de kerk ging, en dan op een verhuurde en dus gereserveerde plaats ging zitten. Als iemand op hem af kwam zei hij 'God is er ook voor mij. 'n Goeie die me hier wegstuurt...' Het verhaal zegt iets

over de houding van de vader, maar de zoon verbond de anekdote niet met zijn eigen oordeel over de kerk of met de interpretatie van zijn eigen religieuze ontwikkeling. Alleen een ongeschoolde arbeider uit de Jordaan, wiens vader overleed toen zijn moeder in 1916 zwanger van hem was, gebruikt de herinnering aan deze bittere sociale tegenstellingen om zijn huidige houding jegens godsdienst tot uitdrukking te brengen:

Godsdienst, waardeloos. Toen ik geboren werd, werd ik gedoopt, en kreeg mijn moeder een bruin brood en een rode kool. Maar omdat mijn moeder dag en nacht ging werken, had ze geen tijd meer om naar de kerk te gaan, toen kreeg ze niets meer. Dat is het geloof.

Maar hij was zijn hele leven communistisch of linkser. De overige respondenten die uit arbeidersmilieus afkomstig zijn, gebruiken hun herinneringen aan de nauwe band tussen godsdienst en sociale ongelijkheid niet om de religieuze veranderingen tijdens hun leven te begrijpen of uit te leggen. Collectieve noties over sociale ongelijkheid zijn in het huidige Nederland minder belangrijk dan het ideaal van individuele ont-plooiing.<sup>13</sup> Daarom wordt het religieuze verleden wel herinnerd als onmondigheid en onwetendheid, maar niet als onrecht.

Het motief van de onmondigheid komt op allerlei manieren terug. Vier katholieke respondenten kwamen met het bekende verhaal over de priester die, een jaar na de laatste bevalling, bij het gezin langskwam en vroeg waar het volgende kind bleef. Het laatste van deze verhalen speelt in de jaren zeventig, bij een katholiek arbeidersgezin uit Amsterdam-Noord met twee kinderen, al stuurde de respondent volgens zijn zeggen de priester toen voorgoed weg. De nadruk op regels en gehoorzaamheid, die altijd verbonden is met deze interpretatie van het verleden als onmondigheid, gaat geregeld gepaard met een retorische schildering van vroegere angst.

Daar was ik toen vreselijk bang voor, ik was echt bang om iets verkeerd te doen. Tijdens de communie had je speciale knielbanken, waar lakens overheen lagen, waar je handen onder moesten blijven als de pastoor de hostie op je tong legde, en die mocht je niet doorbijten want het was het lichaam van Christus en dan zou er bloed uit kunnen komen. Je mocht niet de hostie oprapen als hij viel, dat moest de pastoor doen, alles was heilig, heilig, heilig ... Je werd van alle kanten onder druk gezet ... Het was één en al pressie, je was constant in staat van zonde.

Uit andere herinneringen wordt echter duidelijk dat men in de tijd zelf heel goed met de regels om kon gaan en ze niet als drukkend ervoer. Een katholieke vrouw die in de jaren vijftig kleuterleidster was vertelde over een vriendin die op vrijdag jus over had en die bij het bereiden van het avondeten gebruikte. Juist op dat moment kwam de kapelaan langs. Ze begroette hem met de woorden:

Ja, je hoeft niet te ruiken, want ik maak het op, want anders kan ik het weggooien. En jullie vreten paling! [geïnterviewde barst in lachen uit].

<sup>13</sup> Vgl. Schuyt, Taverne, 1950. *Welvaart in zwart-wit*, 300-302.



Een gepensioneerde leraar op een middelbare school legde zijn interviewster gedetailleerd uit dat de jaren vijftig een grauwe, nare, en corrupte periode waren, met zo'n sterk en rigide machtsvertoon door de katholieke kerk dat het niet goed kon gaan. Maar dat verhaal was een abstracte les, niet een herinnering. Zijn eigen verhalen gingen nu juist over het omgaan met regels: hoe hij en de andere leden van zijn voetbalclub in de jaren vijftig wegliepen uit de kerk als de mis te lang duurde en ze hun wedstrijd dreigden te missen. Een gereformeerde vrouw (Hersteld Verband) uit Amsterdam, geboren in 1931, vertelde dat ze altijd rebels was geweest, al vroeg twijfelde aan godsdienstige voorstellingen, en niet geïnteresseerd was in de kerk. In de loop van het interview herinnerde ze zich hoe ze een keer met een vriendje op zondag naar de bioscoop ging en zich daar schuldig over voelde. De tegenspraak tussen dat vreemde schuldgevoel en haar zelfbeeld werd onmiddellijk geneutraliseerd.

Ik voelde me niet schuldig ten opzichte van een God of zo, maar dat was gewoon iets dat er ingepompt was; sociale controle. Het was puur een gevoel, dat is niet rationeel.

Maar over de manier waarop haar ouders de zondagsrust onderhielden was ze juist wel te spreken. Bij hen zou het eigen overtuiging zijn geweest, niet iets dat was afgedwongen. Verderop in het interview wordt duidelijk dat zij, jaren later, ook zelf haar dochter nog verbood deel te nemen aan schoonspringen op zondag. Het punt is niet dat er geen dwang was, maar dat die dwang doorgaans niet ervaren werd als dwang, als iets dat van buiten werd opgelegd aan een weerstrevend innerlijk. Er waren regels. Mensen konden daar mee omgaan. Sommige mensen waren banger dan anderen om regels te overtreden. En er waren ook religieuze handelingen die in het geheel niet op regels berustten. Een katholieke vrouw uit Leiden, geboren in 1924, ging in de jaren veertig en vijftig in de weekenden vaak zeilen met een vriendin, waarbij ze zich vermaakten door in de boot Marialiedereren te zingen.

De andere manier om het grote verschil met het verleden duidelijk te maken en tegelijkertijd de kloof met het eigen vroegere leven te dichten is nadruk te leggen op de toenmalige onwetendheid. De vroegere intellectuele horigheid staat dan tegenover het huidige zelfstandig nadenken. Er wordt een intellectueel ontplooiingsverhaal verteld. Deze nadruk op onwetendheid komt vooral voor bij mensen die ook nu nog met religie bezig zijn. Een in 1935 geboren zoon uit een katholiek winkeliersgezin uit Voorburg beschreef het geloof waarin hij opgroeide als een louter traditionele godsdienst, die erop berustte dat iedereen geïndoctrineerd was, omdat er geen andere informatie beschikbaar was. Hij is ook één van de weinige respondenten die de oprechtheid van het geloof van zijn ouders in twijfel trok. Zij zouden alleen maar gelovig geweest zijn vanwege hun textielzaak, die dreef op een katholieke klandizie. Hij herinnert zich hoe hij altijd al bezwaar had tegen de kerkelijke 'schijngebruiken', waarvoor geen goede bijbelse rechtvaardiging bestaat. Zijn levensverhaal beschrijft hoe hij uiteindelijk, na een lange religieuze zoektocht, die hem door verschillende kerken leidde, op middelbare leeftijd Hebreeuws leerde om zelf de bijbel te kunnen begrijpen. De schildering van onwetendheid en indoctrinatie in zijn jeugd is onlosmakelijk verbonden met zijn huidige streven naar religieuze kennis. Een in België

geboren vrouw, die in 1960 als vijftientigjarige haar man naar Nederland volgde, formuleerde het motief van onwetendheid bijzonder scherp:

Ik geloofde omdat je niks beter wist. Je werd dom gehouden en alles was van hun en van God ... en alles wat je deed was zonde.

Maar deze herinnering vindt plaats vanuit haar huidige, zeer betrokken lidmaatschap van de Amsterdamse Vredeskerk. Zelfs binnen deze verhalen over onwetendheid en onmondigheid realiseren sommige respondenten zich dat ze het toen niet zo ervoeren.

Wat betreft die ouders van mijn eerste vriendje die mij niet wilden ontvangen [vanwege het verschil in confessionele identiteit]. Toen had ik daar geen woorden voor, maar nu wel: hypocrisie!

Een in 1934 geboren dochter uit een katholiek arbeidersgezin uit Vaassen legde uit dat de biecht tijdens haar jeugd een onderdrukkingsmechanisme was, maar herinnerde zich tegelijkertijd ook haar tevredenheid met dit ritueel, een tevredenheid die ze nu niet meer kan begrijpen.

Daar moest je dus ingroeien, hè. Dat is dus de gewenning die je dan krijgt, als je het als kind niet doet, doe je het als grote ook niet ... Het was dus ook voor de geestelijke een [middel], wat de jeugd dus deed. Dat de geestelijke dus wist wat de grote mensen dus deden. Dat ze dat dus wisten. Het is eigenlijk een verkapte, hoe moet je dat zeggen, om er dus achter te komen hoe de mensen zich gedragen. Waar moeten we een preek over houden? Het gekke was dat ik toch wel altijd blij was na zo'n biecht, dan was ik toch weer God's kind.

De meest verhelderende opmerkingen over het verschil en de overeenkomsten tussen godsdienst voor de jaren zestig en het huidige leven werden naar voren gebracht door een katholieke vrouw met alleen lagere school. Ze werd in 1930 geboren in een groot katholiek arbeidersgezin, dat toen ze vier jaar oud was van Tegelen naar Zaandam verhuisde. Vader las daar een communistisch blad en zat in de kroeg, moeder nam de kinderen mee naar de kerk, op de armenbanken. De pastoor kwam vaak langs, en sprak haar vader dan aan op zijn afwezigheid. Ze legde haar interviewster met grote nadruk uit dat haar vader en haar moeder echt gelovige mensen waren, ook al was het gezin niet erg kerkelijk. 'Ze was ontzettend gelovig, inwendig hoor, van binnen. Niet zozeer voor de mensen.' Deze tegenstelling tussen godsdienst die een eigen en inwendig bezit is en religieuze handelingen die verricht worden omdat de sociale omgeving dat verwacht keert terug in de beschrijving van haar eigen betrokkenheid bij de kerk.

Ik ga er niet meer naar toe hoor, maar ik ging er graag heen ... Ik ga er nu nog wel eens heen op feestdagen. Ik wil niet naar de kerk gaan om te laten zien; hier ben ik. Het moet

van binnen uit komen. Niet van: hier zit ik. Ik wil graag aardig gevonden worden, maar niet omdat ik naar de kerk ga. Ze moeten ons aanvaarden hoe we zijn, dat doe ik ook.

Maar zij gebruikt deze tegenstelling heel anders dan de informanten die hun religieuze verleden als onmondigheid interpreteren door een onderscheid te maken tussen de collectieve dwang van vroeger en de individuele vrijheid nu. Haar interpretatie van de religieuze veranderingen kan niet anders dan post-modernistisch genoemd worden. Het is geen verhaal over de groei van persoonlijke vrijheid, maar een contrast tussen verschillende disciplinerende werelden. Ze leidt de innigheid van haar geloof terug op de strenge disciplinerende wereld in haar jeugd. Toen ze zeventien was overleden haar ouders en werd ze, in 1947, ondergebracht in een dienstje in een ziekenhuis in Maastricht, waar ze buitengewoon streng werd opgevoed door de nonnen.

Ik ben nu nog onderdanig van die tijd. Maar het geloof vond ik niet vervelend, dat moest en daar was je in opgevoed.

Deze verbinding van innerlijk geloof met discipline (Michel Foucault en Talal Asad zouden haar analyse van haar eigen innerlijkheid onmiddellijk onderschrijven) gebruikt ze vervolgens om de veranderingen te interpreteren die tijdens haar leven hebben plaatsgevonden.

De heilige hostie zou ik nooit in m'n handen nemen, of uitdelen, maar dat mag allemaal door leken, dat mocht nooit ... Maar alles is veranderd. Ik wil best naar de kerk, maar dan wil ik een goede preek meemaken, dat het erin gestampt wordt, een degelijke preek. Daar hou ik van, want ik ben zo opgevoed, hè. Vroeger ging je als katholiek op zondag naar de kerk. Nou mag je zaterdagavond, dan hoeft je zondags niet. Vroeger waren er verplichtingen, je moest zondag, ging je niet, dan beging je een doodzonde. Dat is nu niet, dus het is gemoderniseerd. Vroeger was alles degelijk, nu is alles modern. Vroeger waren de mensen ook gevoeliger voor een ander, men leefde meer samen. Het lijkt of de mensen elkaar nu niks meer gunnen, afgunst. Het gevoel is anders. Kinderen worden nu veel te modern opgevoed. Alles is uiterlijk nu en daar heb je niks aan. Heel anders dan vroeger. Vroeger moest je, je werd geboren en je moest. Dat gevoel gaat nooit meer weg, want dat is je geleerd. Dat ik nog evenveel van hem hou hè, van ... dat durf ik niet te noemen ... van God hè ... dat weet ik niet, maar het gevoel gaat niet weg, want dat is je geleerd. Met de paplepel ingegoten hè, in de volksmond.

Haar scherpe inzicht dat echte en innerlijke gevoelens het resultaat zijn van disciplinerende ('Vroeger moest je, je werd geboren en je moest. Dat gevoel gaat nooit meer weg.') maakt het haar mogelijk de uiterlijkheid, oppervlakkigheid en vrijblijvendheid van het moderne leven, waarin mensen louter indruk op elkaar willen maken, te karakteriseren met behulp van dezelfde tegenstelling tussen innerlijk en uiterlijk die ze ook voor de religieuze wereld van haar jeugd gebruikte.

Het is nu mogelijk om in te zien hoe de interviews gebruikt kunnen worden om de aard van de Nederlandse godsdienst voor de jaren zestig te reconstrueren. Mensen begrijpen hun verleden vanuit het heden, en de meeste informanten reconstrueren de

religieuze wereld van hun jeugd met behulp van de fundamentele tegenstelling tussen de individuele vrijheid en het authentiek gevoel die het heden zou kenmerken, en de opgelegde kennis en afgedwongen manieren van handelen in het verleden. Maar deze tegenstelling is retorisch van aard. Als men dit onderscheid al wil maken (wat als sociale wetenschapper of historicus niet verstandig is, omdat al het menselijke gedrag wezenlijk sociaal is) moet het post-modernistische inzicht van de arbeidersdochter uit Tegelen serieus genomen worden. Ook in het verleden was er echt gevoel en spontaniteit, net zoals er in het heden sprake is van dwang, conformiteit en onwetendheid. Uit de interviews moeten niet de schematische interpretaties die mensen aan hun levensverhaal ten grondslag leggen naar voren gehaald worden, maar juist de anekdotes, de verhalen, en de feitelijke gegevens die daar tegen ingaan of er los van staan. Als men op zo'n reflexieve en voorzichtige manier de interviews gebruikt om de aard van godsdienst in Nederland voor de jaren zestig te reconstrueren, komt een beeld van een coherente wereld naar voren.

Godsdienst was bepaald niet alleen maar dwang en onwetendheid. Het was ook een wereld met een eigen, sterke aantrekkingskracht. In verschillende interviews wordt de schoonheid van de kerk herinnerd, zoals die tot uitdrukking kwam in het gebouw zelf, of in zaken als de kerststal, de bloemen en de liturgische gewaden van de priester. Ook het zingen en de kerkelijke muziek, zeker als die bijzonder was, zoals met gregoriaanse gezangen of het verwerven van een nieuw orgel, was zeer aantrekkelijk. Een meisje uit een onkerkelijk katholiek arbeidersgezin uit Assendelft kwam in 1941 als tienjarige voor het eerst in de kerk, bij de bruiloft van een tante, en werd diep geraakt door de zintuiglijke impressies die ze daar onderging. Deze aantrekkingskracht van godsdienst maakte de invloed mogelijk die gelovige vriendjes of grootouders konden hebben op kinderen waarvan de ouders niet of nauwelijks kerkelijk betrokken waren. Een inmiddels onkerkelijke, maar nog steeds in religie geïnteresseerde vrouw vertelde hoe ze als kind door een katholiek vriendinnetje werd meegenomen naar de kerk en hoe haar alles werd uitgelegd.

'Kijk, in dat kastje daar woont God.' Nou ... en dan ging dat kastje open, en dan werden de hosties eruit gehaald. Dat sprak me enorm aan.

Het was het begin van haar religieuze leven. Een kind uit een kerkelijk volledig onbetrokken katholiek arbeidersgezin uit Amsterdam-Noord, toen nog de IJpolders, probeerde in de jaren dertig op vrijdag geen vlees te eten, hoewel zijn moeder zich bij het bereiden van de maaltijden niet hield aan het vastengebod. Hij deed dat onder invloed van zijn grootmoeder en een tante. In de jaren vijftig werd hij een zeer betrokken lid van de kerk, en maakte dankzij het katholiek onderwijs snel carrière.

Godsdienst was wijder aanwezig in de samenleving dan alleen in kerk, school en familie. De belangrijke rol van de zondagsschool komt in verschillende interviews naar voren, juist voor kinderen waarvan de ouders verder niets aan godsdienst deden, maar die hen daar wel naar toe stuurden. Sommige interviews wekken de indruk dat

er in de samenleving voor de jaren zestig een impliciete overtuiging heerste dat zonder godsdienst een moreel leven eigenlijk niet mogelijk was. Verschillende onkerkelijk opgevoede mensen beklemtoonden dat zij en hun ouders toch echt morele mensen waren.

Nou, mijn ouders waren zeer klassebewuste mensen. Ze waren niet echt betrokken bij intellectuele of culturele dingen, maar ze waren solidair met de armen, met de arbeidersklasse.

Door een tweetal in arbeidersgezinnen opgegroeide geïnterviewden, geboren in 1931 en 1942, werd de gelijkkluidende regel naar voren gebracht dat 'je mensen in hun waarde moet laten.' Een al vroeg ontkerkelijkte Amsterdamse vrouw van 86, die zeer actief was geweest binnen het socialisme, herinnerde zich nog hoe haar lutherse moeder, die ze verzorgde tijdens haar ziekte, tegen haar zei: 'ook al ben je geen christen, je doet toch heel wat.' Toch waren familie, kerk en school de belangrijkste plaatsen waar godsdienst werd beoefend en overgedragen. In de familie was het, zowel bij katholieken als bij protestanten, bovenal het bidden en het eventuele bijbel-lezen bij de maaltijden waarin godsdienst tot uitdrukking kwam. Het was een zeer belangrijk ritueel. Een man uit Alkmaar, die eind jaren vijftig opgroeide in een gereformeed middenstandsgezin, herinnerde zich een overtreding van dit ritueel nog levendig.

Mijn zusje en ik zijn wel eens per ongeluk in de lach geschoten tijdens een gebed. Mijn moeder riep: 'En nou is het genoeg!' [respondent maakt heftige handgebaren] En ze ramde haar vork in de tafel [nog meer gebaren]. Maar daarbij spieste ze per ongeluk het velletje van haar hand, waarop zij nog woester werd en wij nog harder moesten lachen. We moesten naar onze kamer, zonder eten naar bed. Nee, met het gebed werd niet gespot [een wijze vinger].

Het is overigens, zoals hieronder duidelijk zal worden, karakteristiek dat het de moeder was die de religieuze orde handhaafde.

De zondagsrust was zowel bij katholieken als bij protestanten zeer strikt, al mochten de eersten doorgaans op zondag sporten. Het is opvallend hoe vaak respondenten hier hun ouders beschermen en beklemtonen dat zij de zondagsrust echt uit zichzelf onderhielden, en dat niet deden omdat ze bang waren voor wat anderen van hen zouden denken. Het schema van de onmondigheid, waarbij het religieuze verleden wordt voorgesteld als een leven onder uitwendige dwang, wordt hier vrijwel altijd doorbroken. Naast de zondag werden ook andere heilige perioden onderhouden. Katholieken herinnerden zich vooral de meimaand, die aan Maria gewijd was, en waarin veel extra religieuze handelingen plaatsvonden. In een remonstrants gezin uit Den Haag werd de stille week voor Pasen strikt onderhouden. Als een verjaardag van de vader op Goede Vrijdag viel, werd die niet gevierd, en in de hele week mocht er eigenlijk niet gelachen worden.

Het was ook de familie die het verbod op gemengde huwelijken afdwong. Zulke

huwelijken kwamen onder en in de omgeving van de respondenten vaker voor dan men op grond van de bestaande literatuur zou verwachten.<sup>14</sup> Doorgaans leidden ze er toe dat een van beide partners zich bekeerde, maar zelfs dan bleven er vaak spanningen tussen de bekeerling en zijn of haar schoonfamilie. In het algemeen werden zulke verbanden sterk afgekeurd. Ook dit was overigens een regel waarvan gebruik gemaakt kon worden. Een katholieke jongen uit een arbeidersgezin in Bergen koos er in 1945 voor verkering te hebben en te vrijen met een protestants Fries meisje, juist omdat hij wist dat hun ouders een huwelijk niet goed zouden keuren en het daar dus niet op uit kon lopen. Toen ze lessen begon te nemen bij een priester, als voorbereiding op haar bekering, maakte hij het uit. Ook op de betrokkenheid bij godsdienstige rituelen werd door de familie toegezien. Het was gebruikelijk dat ouders hun kinderen overhoorden over de preek, niet zozeer om vast te stellen of ze die begrepen hadden, maar om zich ervan te verzekeren dat ze in de kerk waren geweest.

Het bezoek aan de kerk was een belangrijke presentatie van het zelf, zozeer dat een respondente, in haar commentaar op een aantal gereformeerde broers uit de Zaanstreek, zondagse kleding en religieuze opvoeding kon identificeren: 'ze zijn heel erg religieus opgevoed, want geloof maar niet dat ze met klompen in de kerk kwamen.' Het was gebruikelijk dat men nette kleding droeg en dat de vrouwen het hoofd bedekten. Uit de interviews krijgt men de indruk dat de kleding van vrouwen belangrijker en netter was dan die van mannen. Een katholieke vrouw uit een Amsterdams arbeidersgezin vertelde dat ze niet kerkelijk was getrouwd, omdat ze daar toen het geld niet voor hadden. Dat moet slaan op de noodzakelijk geachte nette aankleding van het huwelijk. Dit zou wellicht een deel van een verklaring kunnen zijn voor het relatieve lage percentage (57%) van het aantal kerkelijke huwelijken in 1951, toen de onkerkelijkheid nog onder de 20% lag.<sup>15</sup>

Kinderen kwamen met veruit de meeste christelijke rituelen in aanraking op de bijzondere scholen. Katholieke jongens en meisjes gingen bij het begin van elke schooldag naar de mis, hetzij op school, hetzij in een kerk. Soms werd ook bij het begin en einde van elke pauze gebeden. Orthodox protestantse kinderen begonnen en eindigden de schooldag met gebed en zongen elke ochtend een psalm.

De belangrijkste indruk die uit de interviews naar voren komt, is dat godsdienst in de jeugd van de kerkelijk betrokkenen volledig vanzelf sprak. Godsdienst was bovenal aanwezig in handelingen en rituelen, die het dagelijks leven doorlopend omlijstten.<sup>16</sup> Uiteraard gingen al deze handelingen ook gepaard met uitspraken, werden ze altijd vergezeld door een vertoog, maar er werd nooit gesproken over wat al die vanzelf-

<sup>14</sup> Er is veel literatuur over het gemengde huwelijk. Het meest recente overzicht in: D. Hondius, *Gemengde huwelijken, gemengde gevoelens. Aanvaarding en ontwijking van etnisch en religieus verschil sinds 1945* (Den Haag, 1999) 101-137.

<sup>15</sup> E. H. Bax, *Modernization and cleavage in Dutch society. A study of long term economic and social change* (Groningen, 1988) 164. De stijging van het percentage kerkelijke huwelijken tot 63% in 1965 zou dan een gevolg zijn van de toenemende welvaart.

<sup>16</sup> Voor de katholieken een uitstekende beschrijving van deze wereld in H. Pijfers, J. Roes, *Memoriale. Katholiek leven in Nederland in de twintigste eeuw* (Zwolle, 1996).

sprekende handelingen en uitspraken voor het individu zouden kunnen betekenen. Tekenend is het antwoord op de vraag ‘Werd er wel over godsdienst gepraat?’ door een katholieke vrouw, de dochter van een ingenieur, die in de jaren veertig opgroeide in een hoogburgerlijk gezin in Den Bosch: ‘Nou, in de meimaand moesten we allemaal op de knieën in de zitkamer weesgegroetjes bidden met de rozenkrans.’ Zulke antwoorden komen heel vaak terug.

Er werd eigenlijk niet zo over gefilosofeerd als nu. Het hoorde gewoon bij het leven, zo was je ritme van het leven, het gaf je rust.

Het hoorde er gewoon bij dus dacht je er niet over na.

Een in 1968 op tweeëndertigjarige leeftijd uitgetreden priester vertelde over zijn jeugd in een gezin van negen kinderen, waarbinnen al vroeg vaststond dat hij priester zou worden.

Je zat erin en ging gewoon daar in mee ... De eerste die vroeg naar mijn mening was mijn huidige vrouw.

Dat er niet over religie gesproken werd, dat de betekenis van religie voor het individu geen onderwerp voor gesprek was, dat religie, kortom, vanzelf sprak omdat het zich uitte in dagelijkse praktijken, wil niet zeggen dat het niet geïnterioriseerd kon worden. Dat gebeurde dan echter niet in de vorm van een persoonlijke voorkeur, waarin voor een bepaalde vorm van godsdienst gekozen werd omdat die aan de eigen behoeften beantwoordde. In de Nederlandse godsdienst van voor de jaren zestig was persoonlijke godsdienstbeleving niet gecommificeerd, om het in de termen van de religieuze antropologie te zeggen. De interiorisatie van dit vanzelfsprekende geheel van rituelen en gebruiken blijkt uit het verrassend hoge aantal respondenten (zeven van de drieënveertig) dat uit eigen beweging (het onderwerp maakte geen deel uit van de aandachtspunten voor de gesprekken) het belang van religieuze beloften aansneed, of die nu de belijdenis of het huwelijk betroffen. Een hervormde boerendochter uit Lunteren, geboren in 1926, zei: ‘Ik heb belijdenis gedaan en daarom zal ik nooit uit de kerk lopen.’ Een hervormde vrouw, die in de jaren dertig en veertig opgroeide in een straatarm Rotterdams arbeidersgezin, gebruikte precies dezelfde formulering om uit te leggen waarom zij lid blijft van de hervormde kerk, hoewel ze een hekel heeft aan haar plaatselijke predikant en doorgaans de vieringen van het Leger des Heils bezoekt. Het is overigens opvallend dat de vijf respondenten die de herinnering aan een belofte verbinden met hun belijdenis allen protestant zijn, terwijl de twee katholieken haar met het huwelijk verbinden.

Het is verleidelijk om deze karakterisering van godsdienst van voor de jaren zestig terug te voeren op de oververtegenwoordiging van katholieken in de interviews. Een lange traditie schildert het katholicisme af als een rituele godsdienst. Toch moet die verleiding weerstaan worden. Uit zijn enquêtes bleek de socioloog Gadourek, toen hij in de jaren vijftig Sassenheim bestudeerde, dat 60% van de protestanten over het

geloof had nagedacht en gesproken, tegen 40% van de katholieken.<sup>17</sup> Maar hij vertelt niet waar dat spreken en nadenken uit bestond, hoe het plaatsvond, en of mensen het op zichzelf toepasten. Een veel uitgebreidere studie naar het geloofsleven van een veertigtal kernleden van de gereformeerde kerken in Drente, in de jaren 1980, vond juist dat er buitengewoon weinig over het geloof werd gesproken.<sup>18</sup> Dat suggereren ook deze interviews. Juist de georganiseerde orthodoxe protestanten waren zeer beleerd en spraken van boven naar beneden. Universitair geschoolde predikanten hielden geleerde preken die door de gelovigen onvermijdelijk geritualiseerd werden. Ze produceerden geen vertoog dat door de leden van de gemeente gebruikt kon worden om over zichzelf na te denken.

Wat was binnen deze vanzelfsprekende en niet-reflexieve godsdienst, die zich voornamelijk in rituelen uitdrukte, de rol van de vrouw en de houding jegens seksualiteit? Net zoals over religieuze rituelen werd voor de jaren zestig over seksuele zaken doorgaans niet gesproken. Zelfs ongesteldheid was een moeilijk onderwerp en werd ook tussen moeder en dochter slechts aangeduid. Woorden voor de meer concrete aspecten van het seksuele leven werden tussen ouders en kinderen in het geheel niet gebruikt. Dat wordt door de respondenten ook algemeen gezien als het grote verschil met de manier waarop zij hun eigen kinderen hebben opgevoed, die doorgaans de adolescentie bereikten in de jaren zestig. Zij spraken wel met hen over seks. Het zwijgen over seksuele zaken was echter niet specifiek voor de kerkelijk betrokken ouders. Een man die in de jaren vijftig opgroeide in een communistisch arbeidersgezin uit de Zaan vertelde precies hetzelfde: 'Daar werd niet over geluld.' Dat er niet over seks gesproken werd betekende uiteraard niet dat er niets gebeurde. Een kwart tot een derde van de respondenten herinnerde zich hoe ze seks hadden voor het huwelijk, zij het vrijwel altijd met hun aanstaande echtgenoot.<sup>19</sup>

Een gedwongen huwelijk en bovenal een buitenechtelijk kind was een groot taboe, al gold dat voor het eerste minder in de arbeiderswereld van de Jordaan. Maar een meisje uit een katholiek arbeidersgezin met tien kinderen uit Vaasen werd in 1955 een jaar lang door haar ouders verstoten, toen ze er naderhand achter kwamen dat ze zwanger was geweest bij haar huwelijk. Ook in het communistische gezin uit de Zaan werd bovenal op de meisjes gelet. Sommige vrouwen wisten niets van voorbehoedsmiddelen; anderen herinnerden zich hoe ze actief op zoek gingen naar die kennis en die ook vonden. Een katholieke vrouw van in de twintig die in de jaren vijftig in Rotterdam in een protestantse boekhandel werkte en op zichzelf woonde, ging wel elke dag naar de mis, om voor haar omgeving waar te maken dat ze echt

<sup>17</sup> I. Gadourek, *A Dutch community. Social and cultural structure and process in a bulb-growing region in the Netherlands* (Leiden, 1956) 104.

<sup>18</sup> R. J. Benjamins, P. A. van der Ploeg, *Gewoonweg gereformeerd. Een onderzoek naar geloofsoverdracht* (Franeker, 1988).

<sup>19</sup> Dat klopt heel aardig met wat bekend is. In 16% van de in Nederland in de jaren vijftig gesloten huwelijken werd binnen zes maanden een kind geboren. Die grens is vrij strak, en maar een deel van de vrouwen die voor het huwelijk seksueel actief was, werd zwanger: Th. Engelen, 'Stiekem en met mate? Huwelijk en voortplanting in Nederland tijdens de jaren vijftig', in: P. Luykx, P. Slot, ed., *Een stille revolutie? Cultuur en mentaliteit in de lange jaren vijftig* (Hilversum, 1997) 131-146, 143.



katholiek was, maar bezocht ook met haar aanstaande man in het geheim een voorlichtingsavond om te weten te komen hoe niet zwanger te worden. De gewoonte dat vrouwen wanneer ze trouwden ophielden met werken was evenmin alleen christelijk. Ook onkerkelijke vrouwen stopten in de jaren vijftig na hun huwelijk doorgaans met werken. Het is opvallend, maar gezien het bovenstaande niet verbazend, dat geen van de respondenten deze seksuele regels en de normen over wat een vrouw behoorde te doen en te laten, verbindt met godsdienst. Als er in de interviews al een verband gelegd wordt tussen godsdienst en regels betreffende seksualiteit en vrouwelijkheid, gebeurt dat formeel. Er wordt dan een vergelijking gemaakt tussen de strengheid van de ouders in zake godsdienst en in zake seks. Ook dan worden beide onderwerpen niet inhoudelijk verbonden.

In het Nederland van voor de jaren zestig bestond dus geen discursieve band tussen vrouwen en godsdienst. Vrouwelijkheid en de regels die daarmee verbonden waren werden niet in religieuze termen naar voren gebracht, en religie werd niet vooral aan de vrouw toegeschreven. De hechte band die er wel degelijk tussen vrouwen en godsdienst bestond was feitelijk van aard. Uit vrijwel alle gesprekken wordt duidelijk dat vrouwen veruit de belangrijkste rol speelden bij de religieuze opvoeding, het toezicht op de vervulling van de rituelen, en de kerkelijke betrokkenheid van het gezin. De dochter van een Tilburgse slager, die opgroeide in de jaren dertig herinnerde zich dat: 'de kinderen werden opgevoed door moeder. Vader vond dat moeder het geloof moest uitdragen.' Toen een Amsterdamse vrouw eind jaren zeventig op vijftigjarige leeftijd besloot niet meer naar de kerk te gaan, hield haar man, een hervormde kerkvoogd die altijd veel kerkelijker was geweest dan zij, tot haar grote verbazing opeens ook op de kerkdiensten te bezoeken. Een vrouw uit een onkerkelijk Gronings schippersgezin trouwde in 1956 met een man uit een orthodox-protestantse Veluwe familie. Hoewel ze vanwege zijn ouders in de kerk trouwden, voelde ze zich niet echt welkom bij haar schoonfamilie. Ze besteedde de doop van hun eerste kind, een jaar later, uit aan haar man: 'Jij moet het willen en jij moet het vragen aan de predikant.' Het verhaal wordt duidelijk verteld omdat dit zo uitzonderlijk was. Dezelfde belangrijke rol van de moeder blijkt uit het verhaal van een informante uit de Haagse Schilderswijk over haar broer, een priester, die wachtte met uittreden tot zijn moeder overleden was. Het waren niet alleen moeders die toezicht hielden. Een katholieke arbeidersjongen had in 1959 verkering met een meisje uit de Spreeuwenbuurt in Amsterdam-Noord, neergezet door een katholieke woningbouwvereniging en daardoor een katholiek bolwerk.

Een van de eerste keren dat ik met 'r naar de bioscoop ging, moesten we toch wel omlopen, om niet langs die tante te lopen en niet langs die tante en niet langs die vriendin van oma.

Ze ontweken een geografie van vrouwelijk toezicht.

Ook voor de jaren zestig was verandering in religieus gedrag, zoals hierboven naar voren kwam, niet ongewoon. Kinderen uit onkerkelijke gezinnen raakten religieus betrokken. Mannen of vrouwen namen een ander of nieuw religieus gedrag aan wan-

neer ze trouwden met iemand van een ander geloof. In een aantal herinneringen aan de jaren veertig en vijftig wordt een dramatische verandering in religieus gedrag toegeschreven aan een bijzondere gebeurtenis. Een Amsterdamse vrouw uit een vrijzinnig-hervormd, maar vergaand ontkerkelijkt burgerlijk gezin herinnerde zich hoe ze, toen ze tijdens de oorlog gearresteerd was door de Gestapo, in de gevangenis plotseling zeker wist dat ze vrij zou komen — en dat ze zeer kerkelijk betrokken raakte toen dat ook echt gebeurde. Een andere informante vertelde hoe haar vader kort na de oorlog in Amsterdam een portefeuille met belangrijke papieren kwijt raakte. Een vriend nam hem mee naar de kerk om te bidden, zodat de dief last zou krijgen van gewetenswroeging. Toen de portefeuille anoniem werd teruggebracht, begonnen haar ouders hun katholieke geloof opeens zeer serieus te nemen. Het lijkt onjuist om hier te spreken over bekeringsverhalen. Er wordt niet verteld over een innerlijke worsteling of een plotselinge transformatie van het zelf. Naar aanleiding van een bijzondere gebeurtenis besluiten mensen een klaarliggend repertoire van religieuze handelingen opeens serieus te nemen.

Er is slechts één vergelijkbaar verhaal uit de jaren zestig en zeventig. De pleegzoon van de hierboven geciteerde katholieke arbeidersdochter uit Tegelen brak, tot haar grote ontzetting, met de kerk en met God toen zijn zoon van zeventien plotseling stierf aan een hartaanval. Eén respondente herinnerde zich de gebeurtenis waarbij de vanzelfsprekendheid van haar religieus gedrag voor het eerst doorbroken werd, en de schrik die daarmee gepaard ging.

Wat ik toen wel geweldig vond was een plaat 'Jezus redt' [Robert Long, 1974]. Daar wordt de hak genomen. Aan de ene kant vond ik het gênant, maar aan de andere kant dacht ik 'zo is het toch ook.' Dat zat boordevol met kritiek die wij ook voelden: 'God, wat heeft U toch rare dingen gedaan?', kritiek op de paus. Nou, schitterend! [respondente begint helemaal te glunderen.]

Haar hele gezin luisterde mee. Maar uit haar levensverhaal blijkt dat het gezin al voor het luisteren naar Robert Long een progressievere katholieke kerk bezocht, en ook daarna nog lange tijd betrokken bleef bij de kerk, en dat die betrokkenheid slechts geleidelijk afnam.

Religieuze verandering in de jaren zestig en zeventig komt in veel levensverhalen voor, en dan altijd in de richting van een geringere kerkelijke betrokkenheid. Afgezien van het verhaal over de pleegzoon wordt er nooit een beslissend moment aangehaald, waarop mensen een keuze maakten en zich van de kerk afwendden uit twijfel over de waarheid van het verkondigde of in verzet tegen sociale dwang. De beschrijving van het geleidelijk wegdrijven van de kerk gaat geregeld juist gepaard met positieve herinneringen aan diezelfde kerk. De vrouw die naar Robert Long had geluisterd beschreef haar religieuze ontwikkeling in de jaren zeventig op zo'n manier.

'En baden jullie nog wel voor het eten?' Ja, ik denk het wel. Ik denk dat dat gestopt is toen ze [de kinderen] het huis uit waren. 'Waarom stopte dat? Voelde je de drang niet meer?' Nee, dat is het natuurlijk. Dat je eenmaal denkt van waarom zou ik het nog doen? Maar ik

moet zeggen dat die kerk in Amsterdam-Noord, daar gingen we dan wel eens naartoe, dat sprak je aan. Dat was niet allemaal gezever. [respondente lacht] Dat was ook een hele aardige man. Die was er bijvoorbeeld openlijk niet mee eens dat ze in Rome zeiden dat je geen voorbehoedsmiddelen mocht gebruiken, dat soort dingen. Dat werd allemaal besproken. En er waren vrouwen die het evangelie baden en weet ik veel wat... Ik vond die kerk in Noord wel leuk. Maar ik had zoiets van als je eraan meedoet, dan moet je ook iets geven, wat doen.

Een andere Amsterdamse vrouw vertelde hoe ze in de late jaren zestig, toen ze eind dertig was, geleidelijk los raakte van de kerk en de religieuze gebruiken uit haar jeugd opgaf. Ook zij weet niet wanneer en waarom dat nu gebeurd is: 'Het proberen te geloven is langzaam weggeëbd.'

Wat plaatsvond is het tegendeel van een bekering. Een bepaalde levenswijze werd niet bewust ingeruild voor een andere, op grond van een keuze die een nieuwe richting aan het leven gaf. Integendeel. Een bepaald gedragspatroon, dat een vanzelfsprekend deel van het persoonlijk leven was, verdween daar geleidelijk uit, zonder dat dat opviel of bewust beleefd werd. In hun herinnering verbinden mensen deze verandering in hun religieus handelen ook niet met andere gebeurtenissen die in diezelfde jaren in hun leven voorkwamen, ook niet waar zo'n verband zich aan de lezer van de interviews bijna onweerstaanbaar opdringt. Drie vrouwen beschreven hoe ze in de jaren zestig of zeventig, nadat ze uit de kinderen waren, gingen studeren en werken. Elders in het interview vertellen ze hoe ze in deze zelfde periode ook weg-dreven van de godsdienst waar ze bij betrokken waren. Maar in hun levensverhalen worden die twee ontwikkelingen niet verbonden. Een vrouw uit een onkerkelijk gezin, uit de Amsterdamse middenstand, was in de jaren vijftig hervormd geworden vanwege haar aanstaande man. Ze had haar leven altijd op hem gericht, en beschrijft haar traditionele huwelijk nu, met behulp van een modern jargon, in termen van een gebrek aan zelfrespect. In de jaren zeventig volgde ze een opleiding en vond een baan en een nieuwe vriend. Het huwelijk eindigde in een scheiding. In diezelfde tijd verliet ze de kerk, en raakte geïnteresseerd in oosterse spiritualiteit. Dat beide ontwikkelingen in dezelfde jaren plaatsvonden, blijkt alleen uit een zorgvuldige analyse van het interview. Een katholieke vrouw die met een arts getrouwd was, volgde hem voor tien jaar in het kerkelijk ontwikkelingswerk in Afrika. In 1968 kwamen ze terug, met hun vijf kinderen, en in de jaren zeventig ging ze studeren. Aan het eind van haar studie scheidde ze van haar man. Toen hield ze ook op de kerk te bezoeken. Ook zij legt geen verband tussen deze ontwikkelingen.

Herinneringen aan religieuze verandering in de jaren zestig en zeventig nemen in de interviews nooit de vorm aan van een bekerings- of bevrijdingsverhaal. Het opgeven van de religieuze praktijken, die in de jaren daarvoor zo'n belangrijk deel van hun leven waren geweest, maakt geen wezenlijk deel uit van het levensverhaal van de informanten. Godsdienst werd binnen hun leven geleidelijk aan onbelangrijk. Zelfs de vaak voorkomende interesse in nieuwe vormen van spiritualiteit berustte niet op een transformatie van eerdere religieuze gebruiken, maar was iets dat daarna of daarnaast opkwam. Een gereformeerde vrouw uit een burgerlijk gezin uit Den Haag, die

tijdens haar studententijd, begin jaren zestig, geleidelijk los was komen te staan van de kerk, ook al had ze eerder enthousiast deelgenomen aan het gereformeerde verenigingsleven, hield zich jaren later, tijdens een moeilijke periode in haar leven, veel met het boeddhisme bezig. Een verband met haar religieuze jeugd legde ze pas achteraf.

En op een dag denk je terug, dan denk je aan het geloof, en dan denk je, ja, eigenlijk ging dat best over dezelfde dingen. Er was ook een hiernamaals en zo.

Dit is uiteraard een herinterpretatie. In de jaren zeventig interesseerde ze zich voor dit boeddhisme met een hiernamaals omdat ze dacht dat het antwoord kon geven op haar moeilijkheden. Ze gebruikte het om over zichzelf na te denken en haar persoonlijke problemen te confronteren. Haar boeddhisme droeg, kortom, een reflexief en individueel karakter. De godsdienst van haar jeugd was heel anders geweest: niet reflexief, maar vanzelfsprekend; niet discursief, maar ritueel; niet iets waarmee je je individualiteit vond, maar iets waardoor je deel was van een groep.

In drie interviews wordt een indirecte reden gegeven voor het afscheid van de kerk in de jaren zestig en zeventig. Het betreft precies dit collectieve aspect van de Nederlandse godsdienst van voor de jaren zestig. De rituelen waarop het vanzelfsprekend karakter van godsdienst in de jaren vijftig had berust waren altijd ook uitdrukkingen geweest van het behoren tot een bijzondere groep in de Nederlandse samenleving. De katholieke vrouw die in 1974 naar Robert Long geluisterd had, motiveerde haar losraken van de kerk, dat plaatsvond terwijl ze haar plaatselijke gemeente leuk vond en de priester haar aansprak, met een verzet tegen de collectieve verplichtingen die in haar ogen verbonden waren met godsdienst: '... ik had zoiets van als je eraan meedoet, dan moet je ook iets geven, wat doen.' Een vrouw die na een traditioneel christelijke opvoeding lid was geworden van verschillende New Age-achtige groepen, en die telkens had verlaten als ze haar begonnen te benauwen, keek zelfbewust en tevreden terug op haar eigen spirituele ontwikkeling: 'Ik hoor nu dus nergens meer bij en dat vind ik wel prima.' Een andere vrouw, gevraagd naar de reden waarom tegenwoordig nauwelijks nog mensen naar de kerk gaan, antwoordde: 'ze hebben minder angst en je moest ergens bij zijn ...'

Wat voor licht werpen de gegevens uit deze interviews nu op de geopperde verklaringen voor de omslag van de plaats van het christendom in de Nederlandse en West-Europese samenlevingen? De traditionele secularisatietheorie neemt aan dat modernisering het maatschappelijk belang van godsdienst indirect aantast door religieuze voorstellingen minder geloofwaardig te maken. Tegen deze opvatting zijn zwaarwegende theoretische bezwaren in te brengen,<sup>20</sup> en ook de feitelijke ontwikkeling van het Nederlandse christendom tussen 1800 en 1960 biedt geen steun voor deze interpretatie. Toch zou een aantal gegevens uit de interviews gebruikt kunnen worden om

<sup>20</sup> Vgl. Van Rooden, 'Secularisation'; T. Asad, *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity* (Stanford, 2003).

individuele twijfel als verklaringsgrond voor de afname van religieuze betrokkenheid in de jaren zestig te ondersteunen. Het betreft herinneringen aan de radicale veranderingen in de liturgie van de katholieke kerk na Vaticanum II. Verschillende respondenten brachten hun verwarring over deze veranderingen met grote kracht naar voren. Het Latijn in de mis verdween: 'Het moest zo nodig voor iedereen verstaanbaar zijn.' Een vrouw uit een burgerlijk gezin uit Hoogkarspel, die in de twintig was toen de veranderingen plaatsvonden, verbond haar veroordeling van de gebruiken voor Vaticanum II met een nog grotere weerzin tegen wat er voor in de plaats kwam.

Je kon toch niet zomaar niet meer naar de kerk gaan! Maar ik wist dat ik er niks meer te zoeken had. Die rituelen ook, dat biechten bijvoorbeeld. Die nam je maar aan als iets gewoons, maar als je er over nadacht was het gewoon belachelijk. Ik biechtte altijd hetzelfde in dat biechthokje, en later is dat afgeschaft en kwam er een soort gemeenschappelijke biecht. Dan kreeg je algemene vergeving, dat sloeg echt nergens op!

Een vrouw uit Vaassen, die samen met haar man een winkel dreef en in de jaren zestig in de dertig was, biedt een interpretatie die perfect lijkt te passen bij de intellectualistische verklaring van religieuze verandering die geboden wordt door de traditionele secularisatietheorie:

Al die vernieuwingen kwamen ook op gang en dit kon en dat kon, en wat vroeger niet kon, kon nu. Oh, en als jullie zo met het geloof kunnen duvelen. Je hoefde ineens niet meer perse naar de kerk, je mocht de hostie met je handen aanpakken, biecht is weg, weet ik veel. Dat kan toch niet, een geloof is een geloof en dat moet zo blijven! Hoe kun je dat nu allemaal zo veranderen? Zijn we dan vroeger voor de gek gehouden? Vroeger moest je nuchter ter communie, want dat was het lichaam van Christus. Dat mocht je ontvangen. Later legden ze hem op je hand, dan denk ik waarom dan wel? Is het dan nog niet het lichaam van Christus? En door die dingen begin je te twifelen en denk je, wat is dat voor een flauwekul.

Uit haar levensverhaal blijkt echter dat haar kerkelijke betrokkenheid al sterk verminderd was voor de invoering van de nieuwe liturgie, vooral als gevolg van haar inzet voor de winkel die zij en haar man dreven. De vrouw uit Hoogkarspel beschrijft elders hoezeer ze in deze jaren betrokken was bij allerlei gespreksgroepen binnen haar parochie, en de rituele veranderingen juist toejuichte. Het was een conflict met de pastoor over het ontbreken van een stellingname tegen Vietnam in zijn preken dat ze zich herinnert als de aanleiding om met de kerk te breken. De respondenten lijken hun reacties op de rituele veranderingen in de katholieke kerk te gebruiken om achteraf hun afscheid van de kerk te interpreteren en te rechtvaardigen.

De Nederlandse katholieke kerk voerde in de jaren zestig en zeventig, met de beste bedoelingen, een ingrijpende rituele revolutie door, juist om de gelovigen bewuster te maken, dat wil zeggen, het geloof meer tot een verhoog te maken dat ze ook op zichzelf konden toepassen. Dat maakte grote indruk, juist omdat godsdienst voor de jaren zestig zozeer op vaste en vanzelfsprekende rituelen berust had, en het is waar-

schijnlijk dat deze radicale verandering ertoe heeft bijgedragen dat de katholieke kerk in Nederland de afgelopen veertig jaar nog grotere verliezen heeft geleden dan de protestantse kerken. Dat gebeurde dan niet doordat de plotselinge verandering in de liturgie de katholieke leken tot intellectuele twijfel bracht, maar het geleidelijk minder belangrijk worden van religieuze handelingen in hun leven vergemakkelijkte en die ontwikkeling bespoedigde.<sup>21</sup>

In het feit dat het Nederlands christendom van voor de jaren zestig zich bovenal articuleerde in vanzelfsprekende praktijken, ligt ook het grote struikelblok voor een directe toepassing van Callum Brown's interpretatie van de ondergang van het Engels christendom op Nederland. Het twintigste-eeuwse Nederlandse christendom bestond niet als een algemeen gedeeld vertoog, maar in de vorm van verschillende complexen van bijzondere rituelen, gebruiken en regels binnen verschillende subculturen, die niet reflexief werden toegepast op het persoonlijk leven. Afgezien van de (kleine) subcultuur van bevindelijke protestanten werden er in de twintigste eeuw in Nederland, anders dan in Groot-Brittannië, dan ook weinig religieuze autobiografieën en dagboeken geschreven.<sup>22</sup> Er was evenmin sprake van een discursieve identificatie van vrouwelijkheid en vroomheid. Dat blijkt niet alleen uit de interviews. Nederlandse vrouwenbladen, zoals *Margriet*, droegen in de jaren vijftig wel een traditionele patriarchale moraal uit, maar die moraal werd in het blad nauwelijks religieus onderbouwd, omdat het zich richtte op vrouwen in verschillende religieuze groepen.<sup>23</sup> Vrouwen speelden een belangrijke rol bij het toezicht op de religieuze regels en handelingen, maar dat was een zaak van de praktijk, en geen vertoog.

21 Dit raakt aan het debat tussen Thurlings en Van Heek, over de vraag of de ontzuiling van het katholieke volksdeel in de kern daarvan begint (Thurlings), of dat externe invloeden beslissend waren (Van Heek). Vgl. J. M. G. Thurlings, *De wankelende zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme* (2e dr.; Deventer, 1978) 210-225 en F. van Heek, 'Wat brengt de zuil aan het wankelen?', *Sociologische Gids*, XX (1973) 148-150. Ramakers en Righart merkten terecht op dat beide interpretaties elkaar niet hoeven uit te sluiten (J. Ramakers, H. Righart, 'Het katholicisme', in: P. Luykx, N. Bootsma, ed., *De laatste tijd. Geschiedschrijving over Nederland in de 20e eeuw* (Utrecht, 1987) 114-115). Belangrijker lijkt het inzicht van McLeod, dat de 'ontzuiling' in de lange jaren zestig niet alleen godsdienstige groepen trof. Als sociale werelden verdwenen in die jaren ook de sociaal-democratie en het communisme. Ook de grote conflicten binnen de katholieke kerk droegen ongetwijfeld bij aan de relatief grotere crisis van de katholieke kerk: J. A. Coleman, *The evolution of Dutch catholicism 1958-1974* (Berkeley etc, 1978).

22 Het IIAV in Amsterdam (Internationaal Informatiecentrum en Archief voor de Vrouwenbeweging) verzamelt sinds 1982 ongepubliceerde egodocumenten van vrouwen in Nederland. De collectie is uitstekend ontsloten. Slechts een klein deel van de 261 documenten bevat verwijzingen naar godsdienst. Uit de Nederlandse Centrale Catalogus blijkt dat voor 1960 slechts enkele tientallen Nederlanders, meest literatoren en politici, autobiografieën publiceerden. Dr. F. van Lieburg heeft een voorlopige inventaris met honderden gepubliceerde bevindelijke autobiografische bekeringsverhalen uit de twintigste eeuw (bijna allemaal van voor 1960), maar deze circuleerden in een zeer kleine kring. Slechts enkele ervan worden bewaard in Nederlandse bibliotheken. Het lijkt overigens onmogelijk deze autobiografieën te interpreteren als een beschrijving van de ontwikkeling van een zelf.

23 C. Brinkgreve, M. Korzec, *'Margriet weet raad.' Gevoel, gedrag, moraal in Nederland 1938-1978* (Utrecht, 1978) 16, 21. Over de (te) kleine markt voor confessioneel geïdentificeerde vrouwenbladen in de jaren vijftig: A. Sens, M. Hagdorn, ed., *Van zeep tot soap. Continuïteit en verandering in geïllustreerde vrouwentijdschriften* (Amsterdam, 2004) 43-47.

Toch kan aan Brown's interpretatie de sleutel ontleend worden om de ineenstorting van het Nederlands christendom in de jaren zestig en zeventig te begrijpen. Brown construeert, in losse aansluiting bij Charles Taylor's *Sources of the self*, een historisch schema van de Britse ontwikkeling van godsdienst in de laatste twee eeuwen.<sup>24</sup> Voor 1800 vormde religie de vanzelfsprekende achtergrond van alles wat mensen deden, dachten en voelden. In de woorden van Taylor, in deze periode:

In our public and private life of prayer, penance and devotion, religious discipline, we lean on God's existence, use it as the pivot of our action, even when we aren't formulating our belief, as I use the stairs or the bannister in the course of my focal action of getting down to the kitchen to cook a meal.<sup>25</sup>

Na 1800 werkten volgens Brown Verlichting en evangelikaal protestantisme samen om godsdienst te veranderen in een te bereiken bezit van het individu. De evangelische verhaalstructuur van zonde en bekering werd zeer nadrukkelijk op de voorgrond geplaatst. Godsdienst wordt voorgesteld als iets diep persoonlijks, iets wat het individu op zichzelf moet toepassen. In de moderne tijd bestond het Britse christendom daarom bovenal in de vorm van een vertoog dat mensen zich moesten toeëigenen. In de jaren zestig werd de discursieve macht van dit christendom gebroken. Brown interpreteert de culturele revolutie van de jaren zestig van de twintigste eeuw als de popularisering binnen de massacultuur van wat Charles Taylor aan de hand van de hoge kunst en wijsbegeerte rond 1800 beschreef als de laatste transformatie van de westerse opvattingen van het zelf, 'the internalizing move of modern humanism, which recognizes no more constitutive goods external to us.'<sup>26</sup> In deze wereld gelden bovenal de waarden van authenticiteit, expressiviteit, en reflexiviteit.

Deze interpretatie van de jaren zestig als de popularisering van het romantische, expressieve en reflexieve zelf is een gelukkige greep, die ook buitengewoon vruchtbaar lijkt voor het begrip van wat er in Nederland vanaf de jaren zestig met het christendom gebeurd is. Brown's simpele periodisering is daarentegen in het geheel niet op Nederland toepasbaar. De politiek-religieuze ontwikkeling in Nederland en Groot-Brittannië verliep gedurende de afgelopen twee eeuwen volgens twee contrasterende cycli. In Groot-Brittannië nam tussen 1800 en 1880 de sociale en politieke relevantie van het religieuze verschil tussen de anglicaanse staatskerk en de protestantse dissenters gestaag toe, zozeer dat ze in het derde kwart van de negentiende eeuw in vrijwel volledig gescheiden werelden leefden. Na 1880 nam het politieke en sociale belang van dit religieus verschil gestaag af, en ontstond het algemeen gedeelde religieuze

<sup>24</sup> Brown, *Death of Christian Britain*, 194-196.

<sup>25</sup> Ch. Taylor, *Sources of the self. The making of the modern identity* (Cambridge, Mass., 1989) 491. Taylor is een katholieke filosoof, die de in de moderne ethiek vrijwel algemeen aanvaarde tegenstelling tussen 'is' en 'ought', tussen feiten en waarden probeert te overstijgen, door te laten zien dat de manier waarop mensen over zichzelf denken als een persoon, iemand die handelt, als een zelf, altijd en noodzakelijk berust op een idee van het goede leven, ook al wordt dat ideaal niet expliciet gearticuleerd. Dit streven heeft hem buitengewoon populair gemaakt bij post-structuralistische sociale wetenschappers en historici, die op vergelijkbare wijze trachten de kloof tussen persoonlijke ervaring en objectieve structuren te dempen.

<sup>26</sup> Taylor, *Sources of the self*, 94.

vertoog dat Brown beschrijft.<sup>27</sup> In Nederland verliep de ontwikkeling precies omgekeerd. Tot in het laatste kwart van de negentiende eeuw werd bovenal de nadruk gelegd op de eenheid van de protestantse natie. Het was in deze periode dat het Nederlandse christendom bovenal als vertoog bestond. Dat vertoog beruiste niet op het evangelische schema van zonde en bekering, maar op de voorstelling van de christen die opgevoed moest worden tot deugdzaam lid van de morele gemeenschap van de natie. Met de opkomst van de moderne massapolitiek in het laatste kwart van de negentiende eeuw nam het sociaal-politieke belang van religieus verschil in Nederland plotseling sterk toe. Er ontstonden religieuze subculturen, die hun grenzen bewaakten door hun rituele praktijken.<sup>28</sup> De vorm die de Nederlandse godsdienst in deze periode aannam, en die tot de jaren zestig wezenlijk ongewijzigd zou blijven, lijkt nog het meest op Taylor's karakterisering van het christendom van voor 1800: het vormde de vanzelfsprekende achtergrond van wat mensen deden en voelden. Deze kritiek doet echter niets af aan het centrale inzicht van Callum Brown, dat de culturele revolutie van de jaren zestig de sleutel is om te begrijpen wat er in het laatste kwart van de twintigste eeuw met het West-Europese christendom gebeurd is. De notie van het expressieve en reflexieve zelf maakt het mogelijk de verschillende aspecten van die culturele revolutie te integreren en te begrijpen waarom deze zo'n grote invloed kon uitoefenen op het Nederlandse christendom.

Al de ontwikkelingen die in de jaren zestig plaatsvonden, deden de bronnen van het reflexieve en expressieve zelf rijkelijker vloeien.<sup>29</sup> De plotseling toenemende welvaart en de daarop gebaseerde consumptiemaatschappij maakten het mogelijk het eigen ik op veel meer manieren gestalte te geven.<sup>30</sup> Kleding en de inrichting van het huis werden uitdrukking van de eigen smaak. De mobiliteitsexplosie die het gevolg was van het massale autobezit maakte het mogelijk geïndividualiseerde uitstapjes te maken, gericht op het eigen vermaak. In het algemeen bood de enorme groei van de vrije tijd veel meer mogelijkheden om het zelf te cultiveren. Vrouwen konden op veel meer manieren leven. De introductie van de pil en de veel vrijere expressie van seksualiteit maakten het mogelijk het eigen zelf tot in zijn lichamelijke kern beter te leren kennen en tot uitdrukking te brengen. De popmuziek celebreerde bovenal het expressieve zelf, en men zou kunnen speculeren dat de televisie, door zijn visuele representatie van individuen in een door consumptiegoederen bepaalde wereld, een grotere affiniteit heeft met het expressieve zelf dan de radio. De veranderende gezagsverhoudingen in samenleving en gezin waren zowel een reactie op deze ontplooiing van het expressieve en reflexieve zelf, als een voorwaarde daarvoor.

De logica van de nieuwe praktijken die de opkomst van het expressieve en reflexieve zelf mogelijk maakten en oplegden vormde een groot contrast met de aard van het

<sup>27</sup> McLeod, *Religion and the people*, 112.

<sup>28</sup> P. van Rooden, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990* (Amsterdam, 1996) 147-199.

<sup>29</sup> Over de consumptiestijging als cultureel proces: Schuyt, Taverne, 1950. *Welvaart in zwart-wit*, 274-285.

<sup>30</sup> Voor de ontwikkeling van de consumptie in Nederland: J. C. van Ours, *Gezinsconsumptie in Nederland, 1951-1980* (Meppel, 1985).



Nederlandse christendom zoals dat bestond voor 1960. Dat berustte immers juist niet op een reflexief en expressief zelf, maar bestond in collectieve en vanzelfsprekende rituelen. De aard van deze tegenstelling moet echter goed begrepen worden. Het betrof niet een strijd tussen expliciete idealen of wereldbeschouwingen. Daarvoor waren beide levenswijzen teveel ingebed in praktijken die gearticuleerd werden in geheel verschillende domeinen van het dagelijks leven. Men kon heel goed het huis fris en modern inrichten en uitstapjes met de auto maken, of zijn haar lang laten groeien, een spijkerbroek dragen, en met een vriendin naar bed gaan, en tegelijkertijd bidden aan tafel en de kerk bezoeken. Alleen de zondag was een mogelijk veld van conflict. Mensen werden niet tot een bewuste keuze gedwongen. Door de opkomst van het reflexieve en expressieve zelf werd de traditionele vorm van godsdienst meer en meer uit de kern van het leven verdrongen en op den duur simpelweg irrelevant. In de interviews komt dit terug in de beschrijvingen van het zeer geleidelijk wegdrijven uit religieuze praktijken, en in de manier waarop de respondenten dit afsterven van de godsdienst van hun jeugd niet integreren met andere elementen in hun levensverhalen.

Het Nederlandse christendom stierf toen het ritueel, collectief en vanzelfsprekend religieus handelen waarin het vorm had aangenomen binnen het leven van de gelovigen steeds minder belangrijk werd als gevolg van de popularisering van het ideaal en de praktijken van het expressieve en reflexieve zelf. Deze hier naar voren gebrachte interpretatie kan op drie manieren misverstaan worden.

Er is, ten eerste, geen enkele inherente reden waarom het christendom niet ook in een post-moderne context, waarin het expressieve en reflexieve zelf het hoogste ideaal is, zou kunnen functioneren. Het is helemaal niet moeilijk om met behulp van intellectuele hulpbronnen uit de christelijke traditie het ideaal van dit moderne zelf te rechtvaardigen. De kerken in Nederland hebben sinds de jaren zestig onophoudelijk geëxperimenteerd met nieuwe religieuze praktijken en vertogen en hebben zo geprobeerd aansluiting te vinden bij het nieuwe zelf. De grootste religieuze bestsellers van de afgelopen twintig jaar, de boeken van Kushner, Kuitert en Ter Linden, worden allemaal gekenmerkt door een psychologisering van het geloof. Maar de overgang bleek wel heel moeilijk, en was waarschijnlijk zelfs onmogelijk. Het Nederlands christendom was geen damesblad. *Margriet* slaagde er zonder al te veel moeite (een enkele redactrice moest er uit worden gewerkt) in zich te veranderen en geaccepteerd te worden als een gids voor de ontdekking van het moderne vrouwelijke zelf.<sup>31</sup> Het werd een morele autoriteit op het gebied van consumptie, vrouwelijke zelfrepresentatie, de nieuwe gezagsverhoudingen binnen het gezin en seksualiteit. De Nederlandse kerken waren enerzijds bezwaard door hun tradities en vertoonden aan de andere kant in hun pogingen zichzelf te moderniseren een inherent elitarisme. Ook progressieve theologen keken diep neer op de wensen van gewone gelovigen.<sup>32</sup> Het is zelfs

<sup>31</sup> Brinkgreve, Korzec, *'Margriet weet raad'*, 21, 33.

<sup>32</sup> Wouter Goddijn, secretaris van het Pastoraal Concilie, en feitelijk leider van de progressieve krachten in de Nederlandse katholieke kerk, sprak in 1966 de memorabele woorden: 'Er is een grote tyrannie van de gelovigen; ze houden verdomd veel tegen. Veel mensen weten eenvoudig niet wat er aan de hand is...

waarschijnlijk dat de vernieuwende pogingen aansluiting te vinden bij het nieuwe zelf de eroderende werking daarvan versterkte, niet alleen bij de katholieken, maar ook bij de protestanten. Bovenal hadden de Nederlandse kerken geen enkele ervaring in het aanbieden van het christendom als product op een culturele markt. Dat laatste is veel moeilijker dan het klinkt. Het Amerikaanse christendom heeft, zoals bekend, geen moeite met het succesvol aanbieden van godsdienst als consumptie-artikel. Het heeft de afgelopen halve eeuw zijn positie op de Amerikaanse culturele marktplaats behouden, dankzij een buitengewoon effectieve en ononderbroken stroom van organisatorische, ideologische en mediatechnische vernieuwingen. Maar het Amerikaanse christendom had er meer dan een eeuw over gedaan om deze vaardigheden te verwerven.<sup>33</sup> Tenslotte is de definitie van wat het christendom is niet alleen een zaak van de kerken. De rituele en collectieve aard van het Nederlands christendom uit de jaren vijftig lijkt voor veel mensen nog lange tijd het beeld bepaald te hebben van wat het christendom in wezen is. Deel uitmaken van een bijzondere sociale groep, verplichtingen en een bijzondere levenswijze worden beschouwd als vanzelfsprekende onderdelen van elke vorm van kerkelijke godsdienstigheid. Ook daarom ontstond tussen de kerken en nieuwe, reflexieve vormen van godsdienst (tegenwoordig doorgegens 'spiritualiteit' genoemd) een groeiende kloof.<sup>34</sup>

Ten tweede zou de hier naar voren gebrachte interpretatie misverstaan kunnen worden als een modernere, minder intellectualistische versie van de secularisatietheorie. Het Nederlandse christendom zou van onderaf zijn ingestort doordat de gelovigen, toen ze eenmaal bevrijd waren van hun collectieve verplichtingen, wegliepen om in vrijheid hun zelf te ontplooien. Men volgt dan de interpretatie die de meeste respondenten gaven van godsdienst in hun jeugd. De categorieën van onmondigheid en onwetendheid, die zij gebruiken om het religieuze leven in Nederland voor de jaren 1960 te karakteriseren, zijn de keerzijde van de expressiviteit en reflexiviteit die geacht worden het moderne zelf te kenmerken. Het 'native point of view' van de jaren zestig — dat het allemaal ging om bevrijding en verwerkelijking van het individu — wordt dan verheven tot historisch inzicht en sociaal-wetenschappelijke verklaring.

Deze analytische verwarring ligt des te meer voor de hand, omdat ook McLeod en zelfs de post-modernist Callum Brown de neiging hebben de gebeurtenissen van de jaren zestig als een bevrijding te interpreteren. Callum Brown kent in zijn verklaring een sleutelrol toe aan het feminisme.<sup>35</sup> McLeod schenkt in zijn beschrijving van het oplossen van de ideologische ghetto's in de lange jaren zestig veel aandacht aan de aantrekkingskracht die de welvaart en de idealen van individuele ontplooiing uitoefenden op de leden daarvan. Daarnaast wijst hij er op hoe de macht die deze subculturen over hun leden konden uitoefenen verminderde.<sup>36</sup> Dat tweede element had waar-

Ideeën worden aan de top geboren.'; E. Simons, L. Winkeler, *Het verraad der clercken. Intellectuelen en hun rol in de ontwikkelingen in het Nederlandse katholicisme na 1945* (Baarn, 1987) 276.

<sup>33</sup> R. Laurence Moore, *Selling God. American religion in the marketplace of culture* (New York-Oxford, 1994).

<sup>34</sup> Dekker, De Hart, Peters, *God in Nederland*, 39-44.

<sup>35</sup> Brown, *Death of Christian Britain*, 175-181, 193-198.

<sup>36</sup> McLeod, *Religion and the people*, 136-143.

schijnlijk zelfs wel sterker kunnen worden aangezet. De patronagenetwerken waarop de macht van de ideologische ghetto's berustte werden door de opbouw van de verzorgingsstaat en de toenemende welvaart gaandeweg minder belangrijk.

Het juiste inzicht dat politieke en sociale groepsvorming een wezenlijk onderdeel uitmaakte van wat godsdienst voor de jaren zestig was, mag er echter niet toe leiden dat de opkomst van het expressieve en reflexieve zelf beschouwd wordt als een simpele bevrijding. Zoals de arbeidersdochter uit Tegelen terecht opmerkte, laten mensen ook in de huidige tijd zich in hun handelen bepalen door wat er van hen verwacht wordt. Ook het zelf van de jaren zestig berust op een regime, dat wil zeggen, op vormen van autoriteit die buiten dat zelf staan.<sup>37</sup> Dit argument is met name ontwikkeld in sociaal-wetenschappelijke studies van de religiositeit van de New Age beweging,<sup>38</sup> maar het kan zonder meer uitgebreid worden naar het moderne zelf als zodanig. Ook het beeld en de praktijken van het moderne zelf worden aangereikt door, en berusten op, bestaande autoriteiten: de verzorgingsstaat, de arbeidsmarkt en bovenal de wereld van consumptie, zoals Colin Campbell in een briljante studie heeft betoogd.<sup>39</sup> Nederlanders zeggen wel in grote aantallen vrijheid en autonomie de belangrijkste waarden te vinden,<sup>40</sup> maar ze verschillen weinig van mening, en hun gedrag vertoont nog steeds zeer grote overeenkomsten, en is het in hoge mate voorspelbaar op basis van objectieve factoren.<sup>41</sup>

Tenslotte zou het hier geschetste beeld van wat godsdienst in Nederland voor de jaren zestig was verkeerd begrepen kunnen worden. Het betreft de verleiding deze godsdienst af te doen als geen 'echte' godsdienst, omdat het allemaal alleen maar macht, ritueel en gewoonte was, zodat de instorting van het Nederlands christendom dus ook niet hoeft te verbazen. Dit is een misinterpretatie die niet alleen door verschillende respondenten, maar ook door moderne kerkhistorici en filosofen naar voren is gebracht.<sup>42</sup> Ook deze analyse verheft een 'native point of view' tot sociaal-

37 C. P. Middendorp, *Ontzuiling, politisering en restauratie in Nederland. Progressiviteit en conservatisme in de jaren 60 en 70* (Meppel-Amsterdam, 1979) 33 sprak al over 'de grotere mogelijkheden voor velen (vaak ook de noodzaak daartoe [mijn cursivering]) om gedrag naar individuele wensen en verlangens te bepalen.'

38 N. Rose, 'Authority and the genealogy of subjectivity', in: P. Heelas, e. a., ed., *Detraditionalization. Critical reflections on authority and identity* (Oxford, 1996) 294-327; P. Pels, 'Religion, consumerism and the modernity of the New Age. A review essay', *Journal of the Anthropological society of Oxford*, XXIX (1998) 263-272.

39 C. Campbell, *The romantic ethic and the spirit of consumerism* (Oxford-Londen, 1987).

40 A. Felling, J. Peters, P. Scheepers, ed., *Individualisering in Nederland aan het einde van de twintigste eeuw. Empirisch onderzoek naar omstreden hypothesen* (Assen, 2000).

41 J. W. Duyvendak, M. Hurenkamp, ed., *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid* (Amsterdam, 2004).

42 Benjamins, Van der Ploeg, *Gewoonweg gereformeerd*. Onlangs is een verslag van een reis door Nederland in 1947 door Karol Wojtyla, de huidige paus, boven water gekomen. Wojtyla prees de organisatie en inzet van de Nederlandse katholieken, maar meende een gebrek aan spiritualiteit en gerichtheid op God waar te nemen. De verleiding om dit als inzicht en, retrospectief, als verklaring voor de geschiedenis van het Nederlandse katholicisme te gebruiken, kunnen kerkhistorici niet weerstaan: vgl. P. Nissen, 'Wat valt er in 2003 te gedenken? 1853 in het levensbeschouwelijk bewustzijn van Nederland', in: J. Vis, W. Janse, *Staf en storm. Het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in Nederland in 1853. Actie en reactie* (Hilversum, 2002) 336-338, 346.

wetenschappelijke verklaring. Het betreft de opvatting van christelijke geestelijken in de negentiende en twintigste eeuw dat het persoonlijk geloof de kern en basis van het christendom vormt, en dat alle sociale aspecten ervan uiteindelijk secundair zijn. Ook dat is een buitengewoon hardnekkig beeld, waarvan de moderne antropologie van religie zich slechts met moeite heeft bevrijd.<sup>43</sup> Uit de interviews wordt daarentegen duidelijk, met name uit het belangrijke motief van de belofte, hoezeer ook zo'n van buiten aangereikt complex van religieuze handelingen, geïnterioriseerd kon worden.

De belangrijkste bijdrage die *oral history* aan de geschiedenis van godsdienst kan leveren lijkt juist hier te liggen. Het kan laten zien hoe het persoonlijke religieuze leven altijd is ingebed in sociale verbanden en daardoor beschrijven wat godsdienst op een bepaald moment werkelijk was.

<sup>43</sup> T. Asad, *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam* (Baltimore, 1993).

## Naar een nieuwe schoolstrijd?

THIJL SUNIER

### *Inleiding*

De islam is een van de snelst groeiende godsdienstige stromingen in Nederland. Misschien niet zozeer in kwantitatief, maar dan toch zeker in institutioneel opzicht. De zichtbaarheid van de islam is de laatste jaren sterk toegenomen, niet alleen omdat uiterlijke kenmerken zoals moskeeën een onderdeel van het straatbeeld in grote steden zijn geworden, maar ook omdat moslims zich meer dan voorheen manifesteren. Zij zijn nu ook in toenemende mate te vinden in de hogere regionen van de arbeidsmarkt en het onderwijs en nemen actief deel aan debatten over hun positie. Natuurlijk heeft die zichtbaarheid er ook mee te maken dat er vrijwel dagelijks berichten over de islam in de pers verschijnen. Politici en journalisten lijken geobsedeerd door de islam. Wat we er ook van mogen vinden, we hebben hier te maken met een proces van ingroeien van (religieuze) nieuwkomers, minderheden, zo men wil. Zo bekeken is dit geenszins een nieuw verschijnsel voor Nederland. De Nederlandse geschiedenis heeft eerder te maken gehad met de emancipatie en groei van religieuze nieuwkomers. Wellicht is het beter hier te spreken van 'buitenstaanders'. Het ging namelijk niet altijd om migranten zoals nu het geval is, maar om de emancipatiestrijd van bepaalde religieuze stromingen en groepen in de Nederlandse samenleving.

Steeds vond die emancipatiestrijd plaats tegen de achtergrond van een discussie over de vraag wat het karakter was van de Nederlandse natiestaat. Nieuwkomers stellen eisen aan de gevestigde samenleving ten aanzien van de inrichting van die samenleving en ten aanzien van de positie van 'hun' religie. Een discussie over iets schijnbaar triviaals als de erkenning van feestdagen en op welke dagen vrij kan worden gegeven etc. heeft natuurlijk een symbolische lading. Als moslims vragen om een erkenning van hun feestdagen, stellen ze daarmee in feite ook de bestaande, op het christendom gebaseerde, situatie ter discussie. In Frankrijk, maar ook hier in Nederland, is het dragen van de hoofddoek aanleiding voor heftige discussie over de relatie tussen religie en staat. Maar ook heel wat fundamentele zaken als de definitie van burgerschap worden actueel als religieuze nieuwkomers een plaats opeisen in de samenleving.

Ondanks dat bestaat met betrekking tot de emancipatiestrijd van moslims nog steeds de neiging dit af te doen als een tijdelijk aanpassingsprobleem van een groep migranten en niet als een onderdeel van een emancipatiestrijd. Achterliggende gedachte is dat de Nederlandse natiestaat als het ware 'af' is. De jaren van opbouw liggen meer dan een eeuw achter ons en de natiestaat hoeft niet meer bevestigd te worden.<sup>1</sup> Het feit dat moslims een aantal kenmerken van die natiestaat ter discussie stellen past daar eigenlijk niet in, of wordt zelf als 'ongepast' beschouwd, getuige de vaak heftige reacties op

<sup>1</sup> Billig heeft onder meer laten zien dat ook 'voldragen' natiestaten hun identiteit voortdurend moeten herbevestigen en reproduceren. Hegemoniale vertogen over heden en verleden moeten steeds opnieuw verteld worden. M. Billig, *Banal nationalism* (Londen, 1995).