

Getallen vertaald

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

Chris Dols*

Summary

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

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

(Thomas & Thomas 1928, 571-572)

Introductie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Besluit

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

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

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

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

Noten

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

Literatuur

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

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