

Religie & Samenleving

Jaargang 13, nummer 2

Mei 2018

Inhoud

| | |
|--|-----|
| Redactioneel | 85 |
| Die Mij tergen, hebben verzekeringen Gewetensbezwaren en de bewustwording van de bevindelijk gereformeerden, 1919-1934 <i>Koos-jan de Jager</i> | 87 |
| Veranderingen in kleding en perceptie ervan in vier congregaties van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland, 1950-1970 <i>Ricky van Oorschot</i> | 107 |
| Religieuze aspecten in beklagzaken van gedetineerden <i>Ryan van Eijk</i> | 130 |
| In memoriam Gerard Dekker, godsdienstsocioloog (1931-2017) <i>Hijme Stoffels</i> | 151 |
| In memoriam Meerten B. ter Borg (1946-2017) <i>Kees de Groot & Markus Davidsen</i> | 157 |
| Boekbesprekingen | 163 |

Colofon

Religie & Samenleving

Het tijdschrift wil een podium bieden aan hen die zich bezig houden met de bestudering van de veranderingen in religie en religieuze organisaties in de Europese samenleving van de laatste twee eeuwen. Daarmee wil het tijdschrift een bijdrage leveren aan het debat over de rol van religie in de hedendaagse maatschappij. *Religie & Samenleving* kiest voor een multidisciplinaire benadering om zo het gesprek tussen de sociale wetenschappen onderling en tussen wetenschap en de samenleving te stimuleren. Vanuit dit brede perspectief wil het ook beleidsmakers en het geïnteresseerde publiek informeren over de veranderingen in religie in relatie tot de sociale, culturele en historische context. Het tijdschrift wil daarom een plaats bieden aan – in toegankelijke stijl geschreven – wetenschappelijke artikelen uit verschillende disciplines en eveneens aan essayistische bijdragen. Voorts zal het ruime aandacht schenken aan publicaties die op genoemde terreinen verschijnen. Dan kan het gaan om boekbesprekingen maar ook om opstellen waarin in samenhang recentelijk verschenen en qua thema verwante publicaties worden behandeld. De uitgave wordt door de redactie verzorgd in opdracht van de Stichting FORCES. *Religie & Samenleving* verschijnt driemaal per jaar. Bijdragen voor R&S worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al of niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

Redactieleden

Peter Achterberg
Kees de Groot
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Erik Sengers
Inge Sieben

Redactieadres

L.G. Jansma
Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
fzhljansma@hetnet.nl

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam

Recensie-exemplaren

D.H. Hak
Voortsweg 109a
7523 CD Enschede
durkhak@home.nl

Abonnementenadministratie

Uitgeverij Eburon
Oude Delft 38
2611 CD Delft
015-2131484
info@eburon.nl

Abonnementsprijzen

Instituten: € 45,-
Standaard: € 30,-
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 25,-
Leden NSV: € 20,- / € 25,-
Losse nummers: € 10,-

Website: www.religiesamenleving.nl

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

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

ISSN 1872-3497

© 2018 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

Redactioneel

Op het moment van dit schrijven is Pasen voorbij en staan Hemelvaartsdag en Pinksteren voor de deur. Voor veel Nederlanders betekenen deze feestdagen vooral vrij zijn en niet hoeven werken. De dagen worden gezellig met familie doorgebracht (eieren zoeken op Eerste Paasdag), er wordt gewinkeld in woonboulevard of tuincentrum (Tweede Paasdag en Tweede Pinksterdag) of een festival bezocht (Paaspop, Pinkpop). Waarom dit feestdagen zijn, weten steeds minder Nederlanders. Of zoals Aaf Brandt Corstius het op 29 maart in haar column in de *Volkskrant*, waarin ze Pasen als haar lievelingsfeest uitroept, verwoordt: “Pinksteren (ik weet niet wat het is), Hemelvaart (idem dito), Goede Vrijdag (nogmaals: wat is het, en viert iemand dit?)”.

Toch blijft Pasen in Nederland een religieuze gebeurtenis, ook voor mensen die niet zo nauw betrokken zijn bij een kerk. Zo trok ‘The Passion’, het groots opgezette muziekspektakel waarin de laatste uren van het leven, lijden en opstanding van Jezus verbeeld worden, op Witte Donderdag meer dan 3,5 miljoen kijkers. Locatie was dit jaar de Bijlmer, een plek waar 130 nationaliteiten samenkomen en die 150 kerken telt. Met name de vele migrantenkerken trekken er iedere zondag (maar ook door de week) honderden gelovigen met een verscheidenheid aan verschillende kerkdiensten in uiteenlopende gebouwen, van reguliere kerken tot leegstaande kantoorgebouwen.

Zo divers als deze migrantenkerken in de Bijlmer zijn, zo gevarieerd zijn ook de onderwerpen die in dit nummer van *Religie & Samenleving* aan bod komen. Naast een drietal besprekingen van recent verschenen boeken, biedt de redactie u drie zeer leeswaardige artikelen aan, die samen een lijn van verleden naar heden vormen.

De eerste bijdrage van Koos-jan de Jager gaat aan de hand van archiefonderzoek de rol na van gewetensbezwaard protest tegen de sociale verzekeringswetgeving in de vorming van de bevindelijk gereformeerde groep met een vast omschreven identiteit. De nadruk ligt daarbij op de periode 1919-1934. Oprichter en politiek leider van de SGP, dominee G.H. Kersten, regelde in deze periode vrijstellingen voor gewetensbezwaarde burgers, en veranderde daarmee de gewetensvrijheid in het gedachtegoed van zijn partij.

De tweede bijdrage, van Ricky van Oorschot, beschrijft veranderingen in kleding in vier congregaties van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de periode 1950-1970. Pasten de congregaties eerst hun habijten aan, later gingen de meeste zusters in Nederland over op lekenkleding. Aan de hand van archiefmateriaal laat de auteur zien dat iedere congregatie haar eigen proces, argumentatie en middelen had.

Ryan van Eijk ten slotte voert ons naar het heden. In deze bijdrage worden religieuze aspecten in beklagzaken van gedetineerden in de periode 2002-2016 onderzocht. Meer specifiek gaat het om beklagzaken waarbij beroep aangetekend wordt tegen de uitspraak van de Commissie van Toezicht van de penitentiaire inrichting. In 2% van deze beroepszaken blijkt religie of levensbeschouwing een rol te spelen.

Twee grootheden in de Nederlandse godsdienstsociologie zijn ons recentelijk ontvallen: prof. dr. Gerard Dekker op 27 november 2017 en prof. dr. Meerten ter Borg op 26 december 2017. In dit nummer worden beiden met professionele en persoonlijke herinneringen herdacht.

Die Mij tergen, hebben verzekeringen

Gewetensbezwaren en de bewustwording van de bevindelijk gereformeerden, 1919-1934

Koos-jan de Jager*

Summary

In 1919, the Disability Law came into force as part of the Dutch social insurance system. Goal of the law was to protect the working class against financial losses due to an industrial accident. The so-called 'bevindelijk' (pietistic) gereformeerden, a minority group of ultraorthodox protestants had religious objections against the law. Founder and political leader of the SGP (Reformed Political Party) G.H. Kersten led the protest movement against the assurance laws. He insisted to his followers that they should not take part in the administrative preparations for the Disability Law and presented a petition to the minister, who on his turn prepared an exception for the conscientious objectors, which took effect in December 1920. After 1919, G.H. Kersten became the spokesperson of the conscientious objectors, asking the minister for exceptions for his group. Officials of the ministry observed that it seemed that Kersten strongly boosted the conscientious objections among his followers, since some of them became conscientious objectors only after Kersten made it into a political battle cry. The political actions against the Disability Law offer a new perspective to the history of the bevindelijk gereformeerden and the SGP. This can be described as subjectification, the process when a minority group becomes aware of its own existence and claims a place in the political and religious order. Kersten constructed his bevindelijk gereformeerde minority group, which did before only exist as small, scattered communities of orthodox protestants. He successfully claimed a place for his group on the Dutch political scene.

* Koos-jan de Jager (1995) is student geschiedenis (research master) aan de Vrije Universiteit in Amsterdam, waar hij zich richt op moderne religieuze geschiedenis. Naast zijn studie is hij student-assistent in het onderzoeksproject Volkspetitionnement 1878.

Inleiding¹

Op donderdag 5 mei 1921 verscheen het eerste nummer van *De Banier*, het politieke orgaan van de jonge Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP), opgericht in 1918. In zijn openingswoord schreef dominee Gerrit Hendrik Kersten (1882-1948), over de noodzakelijkheid van een partij die de beginselen van Gods Woord in de politiek zou verdedigen. De sociale verzekeringen zag Kersten als een van de grote gevaren van de Nederlandse vrijheid. ‘De sociale wetgeving is eene ellende-bron, geestelijk en stoffelijk: wie zal de lasten dragen straks? Wie het heirleger ambtenaren keeren in z’n brute eischen en knevelend handelen?’ (Kersten 1921a). In de jaren voorafgaand aan de oprichting van de SGP keerde Kersten zich reeds tegen de dwang die de overheid uitoefende op het vrije geweten. In 1906 organiseerde hij een petitie tegen de vaccinatiedwang. Deze petitie, die de geschiedenis inging als de Walcherse adresbeweging van 1906, was gericht tegen de indirecte dwang om schoolgaande kinderen te vaccineren. Zonder zogenaamd pokkenbriefje, een bewijs dat het kind gevaccineerd was, kon men niet naar school. Kersten vond deze dwingende vaccinatie strijdig met de Bijbel én de staatkundige vrijheid. Het kwam de staat niet toe om ouders te dwingen hun kinderen te laten vaccineren. Kersten profileerde na 1918 zijn partij als een protestpartij tegen verzekeringen, vaccinatie en vrouwenkiesrecht (Fieret 1990).

Vanaf haar oprichtingsjaren heeft de SGP zich opgeworpen als de beschermer van de gewetensvrijheid, zo betoogt historica Amanda Kluveland in haar recente studie over gewetensvrijheid, geschreven in opdracht van het wetenschappelijk bureau van de SGP. Kersten spande zich in om op theoretisch én praktisch gebied gewetensvrijheid te verdedigen. Hij verankerde als ‘politiek filosoof’ de gewetensvrijheid in het gedachtegoed van de SGP. Op theoretisch vlak is het Program van Beginselen, opgesteld voor de eerste vergadering van de SGP in 1918, een goed voorbeeld, waarin een verwijzing naar de gewetensvrijheid was opgenomen (Toelichting 1996). Alhoewel er valt af te dingen op de kwalificatie van Kersten als ‘politiek filosoof’ – Kersten kwam immers niet tot een systematische filosofische uitwerking van zijn ideeën over gewetensvrijheid – is wel duidelijk dat Kersten erin slaagde om gewetensvrijheid te koppelen aan actuele kwesties, wat het begrip hanteerbaar maakte in de dagelijkse politiek. In de Tweede Kamer stelde Kersten bijvoorbeeld gedetailleerde vragen aan het kabinet over een man die wegens zijn gewetensbezwaren zijn kinderen ongevacineerd naar school wilde laten gaan. De politiek-filosofische focus op gewetensvrijheid was een manier voor de jonge partij om zich te profileren tegenover de Antirevolutionaire Partij (ARP) en de Christelijk-

Historische Unie (CHU) (Kluveld 2017). Overigens is de voorstelling van Kluveld dat alleen Kersten zich in de jaren 1920 opwierp als beschermer van de gewetensbezwaarden en hiermee de ARP bekritiseerde onjuist. Zo ageerde niet alleen Kersten tegen de stemplicht, maar stelde het antirevolutionaire Kamerlid Lodewijk Franciscus Duymaer van Twist (1865-1961) in 1925 ook kritische vragen aan de ministers van Justitie en Binnenlandse Zaken over een vrouw die in Tholen gevangen was gezet omdat ze niet wilde stemmen (Handelingen Tweede Kamer 1925-1926). Latere voormannen van de SGP hebben het begrip gewetensvrijheid telkens weer gekoppeld aan nieuwe praktische onderwerpen. Een recent voorbeeld is de inzet van SGP-politici in 2011 om de positie van gewetensbezwaarde trouwambtenaren die geen homohuwelijk willen sluiten te verdedigen.

In dit artikel onderzoek ik de inspanningen van Kersten om op praktisch vlak vrijstellingen te regelen voor gewetensbezwaarde burgers. Deze praktische inspanningen zijn weinig beschreven in de historiografie over de SGP. Archiefonderzoek van tot op heden weinig geraadpleegde bronnen toont echter aan dat Kersten en zijn bevindelijk gereformeerde achterban met hun protest tegen de gewetensdwang tussen 1919 en 1934 effect sorteerden. Deze invalshoek sluit aan bij het recente werk van historicus John Exalto die in zijn geschiedenis van de zogeheten Kerstenscholen laat zien dat Kersten in het Interbellum in het offensief zat. Exalto gebruikt het begrip *subjectification*, ontleend aan het werk van de Franse filosoof Jacques Rancière (Rancière 1991). Dit begrip beschrijft het proces wanneer een minoriteit zich bewust wordt van haar eigen bestaan en haar plaats opeist in de orde der dingen. Deze groep is *coming into presence*, zij manifesteert zich om een eigenstandige, legitieme plaats te verwerven. Exalto laat in zijn studies zien dat dit proces van het opeisen van een afgebakende positie voor de bevindelijk gereformeerde minderheidsgroep als zelfstandige richting plaatsvond in het onderwijs. Kersten wist met zijn scholen van de Gereformeerde Gemeenten een eigen positie te verwerven (Exalto 2012; Exalto 2017). Ditzelfde proces is zichtbaar in de protesten tegen de sociale verzekeringswetgeving, waarin de bevindelijk gereformeerde voorman Kersten een uitzonderingspositie claimde voor zijn achterban. Het buitenparlementaire protest vormde vanuit dit perspectief een stap in de ontwikkeling van de bevindelijk gereformeerde minderheidsgroep naar een eigenstandige plaats in de Nederlandse samenleving. Centraal in dit artikel staat dus de vraag wat de rol was van gewetensbezwaard protest tegen de sociale verzekeringswetgeving in de vorming van de bevindelijk gereformeerde groep met een vast omschreven identiteit.

Voor dit artikel is gebruik gemaakt van het archief van de afdeling Arbeidersverzekering van het ministerie van Sociale Zaken, waarin de volledige documentatie vanuit het ministerie over de uitvoering van de sociale zekerheidswetgeving is opgenomen. Deze archieven zijn door SGP-historicus Wim Fieret ingezien, maar slechts verwerkt in de voetnoten bij de vroege partijgeschiedenis (Fieret 1990). In dit archief bevinden zich dossiers over de behandeling van gemoedsbezwaren tegen de sociale wetgeving. De correspondentie met Gerrit Hendrik Kersten uit 1922 en 1934 is opgenomen in een apart dossier (NA, 2.15.08, 64); de acties tegen de invoering van de Invaliditeitswet uit 1919 en 1920 hebben eveneens een eigen dossier (NA, 2.15.08, 347). Een derde belangrijk dossier bevat een tiental cases van gewetensbezwaarden uit de periode 1923-1929 (NA, 2.15.08, 166). Uit dit dossier zijn in dit artikel enkele cases gekozen die de algemene lijn van de discussies het duidelijkste representeren. De stukken uit de hierboven beschreven archieven vormen de centrale bron voor dit artikel en zijn aangevuld met krantenartikelen over het verzet tegen de sociale verzekeringen en enkele parlementaire bronnen. Uit het archief van de SGP kwam weinig nieuwe informatie, deze informatie was reeds verwerkt in eerdere publicaties van Fieret en Exalto (Fieret 1990; Exalto 2012).

Sociale wetgeving in ontwikkeling

In 1901 werd de eerste sociale verzekeringswet, de Ongevallenwet, in Nederland aangenomen. Arbeiders met risicovol werk in industriële bedrijven werden hierdoor verzekerd tegen de financiële gevolgen van een bedrijfsongeval. In 1921 werd deze Ongevallenwet ingrijpend gewijzigd, waardoor bijna alle bedrijven onder de wet vielen. Het aantal sociale verzekeringswetten groeide door de invoering van de Ouderdomswet (1919) en Ziektewet (1913 aangenomen, 1930 in werking). Inmiddels was ook de Invaliditeitswet in 1913 aangenomen in het parlement. Door oorlogsomstandigheden kon de wet pas op 3 december 1919 van kracht worden (Wittert van Hoogland 1940; Hoogenboom 2003). Kern van de wet was dat iedere arbeider verplicht was zich te verzekeren tegen de financiële gevolgen van bedrijfsongevallen en ouderdom. De premies werden betaald door middel van het zogenaamde ‘zegeltjes-plakken’. Iedere week moest door de werkgever een zegel worden geplakt op de rentekaart van zijn arbeiders, overeenkomstig de loonklasse waarin de arbeider viel. De kosten van deze zegels vormden de premie voor de verzekering, die door de arbeider en werkgever gezamenlijk werden betaald. Uit een voorlichtingsbrochure uit

1919 bleek dat de wetgever de premiebetalingen serieus nam: verschillende vormen van fraude (zoals te weinig plakken of niet plakken) werden bestraft met geldboetes tot maximaal 600 gulden of maximaal één jaar gevangenisstraf. De uitvoering van de Invaliditeitswet werd regionaal gecontroleerd door de nieuw ingestelde Raden van Arbeid (Loef 1919).

Bevindelijk gereformeerden hadden grote bezwaren tegen deze sociale wetgeving. Naast de staatkundige bezwaren tegen de overheidsdwang was verzekering voor hen in strijd met het geloof in de voorzienigheid, omdat het voortkwam uit 'ijdele bezorgdheid'. Zij beriepen zich hierbij op de tekst van de geloofsbelijdenis van de Heidelbergse Catechismus, zondag 10, die handelt over Gods voorzienigheid (Fesko, Huijgen & Siller 2013). De gedachte dat verzekeren beschermde tegen mogelijke toekomstige ongelukken zagen zij als een ontkenning van Gods bestuur over de wereld. Wanneer God in zijn voorzienigheid mensen gezondheid of ziekte, rijkdom of armoede geeft, komt het de mens niet toe om zich hiervoor vooraf in te dekken. Liever wilde men zich overgeven in Gods hand, in het vertrouwen dat Hij zal zorgen. Zo schreef Leendert Mattheus Schot (1862-1928), ouderling uit de gereformeerde gemeente van Tholen, op 9 mei 1923 aan de minister van Arbeid, Handel en Nijverheid dat hij nog nooit een stap gezet had op het terrein van verzekeringen. Het betalen van de verzekeringspremie achtte hij 'eene verloochening van de voorzienigheid Gods Wiens Godsbestuur tot in de kleinste bijzonderheden over alles gaat en die zijnnen schepselen draagt en onderhoud geeft, volmaakt naar Zijnnen goddelijken Wil' (NA 2.15.08, 166). Andere gewetensbezwaarden kwamen met inventieve theologische interpretaties. Broodbakker Willem van der Wal (1870-1960) uit Krimpen aan den IJssel, vader van 17 kinderen van wie er nog 14 leefden en niet gevaccineerd waren, verklaarde aan de ambtenaren van de Raad van Arbeid dat hij rotsvast geloofde in een levende God. Wanneer God zou ophouden te regeren, dán zou hij aan de sociale verzekering beginnen. 'Desgevraagd haalde hij een uitspraak daaruit [de Bijbel, KjdJ] aan, die zou luiden: "Die Mij tergen, hebben verzekeringen". Op de vraag waar deze tekst te vinden is, las hij Job 12:6-10 voor den nadruk leggende op het gedeelte uit vers 6 waar staat: "en die God tergen hebben verzekerdheden". Toen hij op het verschil gewezen werd, tusschen hetgeen hij uit het hoofd aanhaalde (verzekeringen) en hetgeen hij voorlas (verzekerdheden), verklaarde Van der Wal dat dit voor hem hetzelfde is' (NA 2.15.08, 166).

Het schriftberoep op Job 12 van Willem van der Wal werd later theologisch uitgewerkt in een brochure van de verder onbekende Corn. van Eijk. Hij schreef in 1930 een boekje onder de titel *Het verzekeringswezen. Of de*

god dezer eeuw veroordeeld op grond van Gods getuigenis naar aanleiding van Job 12:6b (Van Eijk 1930). In het SGP-dagblad *De Banier* werd het boekje beoordeeld als ‘een eenvoudig woord van een eenvoudig man, die zijn hart uitstorten wil over den gruwel van het verzekeringswezen’ (B. 1930). In zijn boekje betoogt de schrijver dat mensen, door zich te verzekeren, God tergen. Met hun verzekering zeggen zij eigenlijk: ‘er is geen God, je moet jezelf helpen! (...) Ik sta zelf verantwoordelijk voor mijn eigen welvaart. Eigen oplettendheid en voorzichtigheid kunnen mij redden: wanneer mijn oog over alles gaat, dat alleen is mijn behoud. In één woord: alles hangt van mijzelf af.’ In het slot van zijn betoog haalt Corn. van Eijk de orthodoxe dominee Lambertus Gerardus Cornelis Ledebor (1808-1863) aan, die in een droom had gezien ‘dat de Satan door een schuif naar Nederland gluurde, om het in zijn klauwen te krijgen’. De verzekeringen waren voor Van Eijk bewijs van de val van het Nederlandse volk. ‘De duivel lacht en loopt met zijn groote laarzen door Nederland te huppelen.’

Dominee Kersten onderbouwde in verschillende artikelen en lezingen zijn bezwaren door een theologische doordenking van het gewetensbegrip. Verzekeren was, aldus Kersten, strijdig met het Woord van God en het kweekte ‘ijdele bezorgheid’ en krenkte het ‘kinderlijke geloofsvertrouwen’. Samengevat leidden verzekeringen ‘meer en meer tot verwereldlijking van de kerk’ (Kersten 1921b). Naast de religieuze bezwaren betwistte Kersten de staat het recht om tot verzekering te dwingen. Volgens hem kwam de staat de macht niet toe om mensen te dwingen tot een handeling die tegen hun diepste overtuigingen inging. De beginselen van de gewetensbezwaren waren volgens Kersten terug te voeren op de vrijheidsstrijd van de Lage Landen in de Tachtigjarige Oorlog en hadden dus eeuwenoude papieren. Hij riep zijn achterban daarom op om vasthoudend te zijn in de bezwaren, ook al dreigt executoire verkoop van goederen. Als de overheid werkelijk meent dat de gewetensbezwaren onschadelijk moeten worden gemaakt, dan moet zij haar gang maar gaan. ‘Doch tot God in den hemel zal een aanklacht opgaan vanwege de onrechtvaardige onderdrukking derzulken, die het heil des lands zoeken, en alleen omdat hun de vreeze Gods het belet, niet kunnen verzekeren’ (Kersten 1920).

Vanuit antirevolutionaire hoek werd kritiek geleverd op de geuite gewetensbezwaren. Volgens dr. Hendrik Willem van der Vaart Smit (1888-1985), predikant van de Gereformeerde Kerk te 's-Graveland, waren de gewetensbezwaren tegen de sociale verzekeringen onterecht. Volgens hem was het leven vol van verzekeringen. Het driemaal per dag eten is een vrijwel door de gewoonte verplichte verzekering tegen het krijgen van honger. Warme

kleding verzekerde tegen de kou, de politie tegen misdrijven en een stevige zeedijk tegen overstromingen. Staatskundig gereformeerden zijn dus allang verzekerd. Hun verzet kon in de visie van Van der Vaart Smit alleen leiden tot een slechtere behandeling van arbeidsongeschikte arbeiders (N.N. 1919a). Hieruit blijkt dat de theologische bezwaren tegen verzekeringen onderwerp werden van politiek debat tussen antirevolutionairen en staatskundig gereformeerden. Antirevolutionaire politici deelden wél de bezwaren tegen staatsdwang en beknotting van religieuze vrijheden, zoals het voorbeeld van Duymaer van Twist die protesteerde tegen de stemplicht aantoonde. Toch kozen zij een andere theologische interpretatie van de voorzienigheid in relatie tot de sociale verzekering.

Het socialistische dagblad *Het Volk* voerde andere kritiek aan (N.N. 1919b). Van iemand die goed op Zuid-Beveland bekend was, vernam de krant dat gewetensbezwaarde boeren die niet wilden meewerken aan het zegeltjes-plakken wél tegen brand- en veeschade waren verzekerd. Deze opposanten van de verzekeringswetgeving schenen dus meer door brandkast- dan door gewetensbezwaren gedreven te worden. Ook in overheidsstukken kwam dit financiële argument naar voren toen de minister constateerde dat gewetensbezwaarde werkgevers zich ondanks hun verzet tegen de sociale wetgeving wél tegen andere zaken hadden verzekerd.

Kerstenianen in verzet

Nadat vastgesteld was dat de Invaliditeitswet op 3 december 1919 van kracht zou worden, gingen het ministerie en de Raden van Arbeid aan het werk om de werkgevers en werknemers voor te bereiden op het zegeltjes-plakken. Aan alle arbeiders werden aanmeldingsformulieren toegezonden, op basis waarvan rentekaarten werden opgemaakt waarop de zegels geplakt moesten worden. Met het uitrollen van het verzekeringsstelsel werden de bezwaren in bevindelijke kring sterker; zij namen verschillende politieke vormen aan. In september en oktober werden in de gemeenten Hardinxveld, Barneveld en Ede petities opgesteld en ondertekend door respectievelijk 19, 195 en 500 ondertekenaars. Aan de katholieke minister mr. Piet Aalberse (1871-1948) van Arbeid, Handel en Nijverheid werd gevraagd om ruimte te maken in de sociale wetgeving, ‘ten einde een ieder vrij blijve om des consciëntie wille niet tot verzekering over te gaan’. De 500 ondertekenaars uit Ede en omgeving waren, zo dacht de voorzitter van de Raad van Arbeid in Apeldoorn voornamelijk afkomstig uit de arbeiders in de landbouw. Hij sprak de verwachting uit dat,

wanneer de minister het verzoek tot vrijstelling zou afwijzen, de bezwaardenden zouden overgaan tot het invullen en ondertekenen van de aanmeldingsformulieren voor de sociale verzekering. Aalberse beantwoordde de petitie inderdaad negatief: er konden geen vrijstellingen worden verleend (NA. 2.15.08, 347).

De Raden van Arbeid probeerden via kerkenraden gemoedsbezwaardenden te overtuigen om tóch hun aanmeldingsformulieren in te vullen en daardoor deel te nemen aan de sociale verzekeringen. Dit blijkt uit een brief van de kerkenraad van de gereformeerde gemeente van Barneveld aan de Raad van Arbeid in Apeldoorn. De kerkenraad was er blijkbaar op aangesproken dat hun dominee, Jozias Fraanje (1878-1949), zich keerde tegen de verzekeringen. In de brief schreef scriba Jacob van Middendorp (1870-1946) dat de kerkenraad vast van oordeel was, 'dat zij niet mag, niet durf [*sic*] en niet kan aan de verzekeringswetten voldoen, omdat ze in strijd is met Gods woord'. Verzekeren, zo betoogde hij, was God verloochenen. Hun dominee kon zijn ambt wel neerleggen als hij moest ophouden de volle waarheid te verkondigen en om te waarschuwen tegen verval. 'Dus mijnheer de Voorzitter, ik geloof dat ik uit het harte van de Kerkenraad geschreven heb, wij hopen hierbij te blijven door Gods genade en worden wij dan gestraft, hier staan wij, wij kunnen niet anders, wij wenschen stil af te wachten wat de regeering met ons doen zal' (NA. 2.15.08, 347).

SGP-voorman Kersten organiseerde in de tussentijd ook een petitie, die door 4800 mensen werd ondertekend. Deze petitie is helaas, voor zover ik weet, niet bewaard gebleven. Op 14 november 1919 gingen de christelijk gereformeerde dominee Jan van der Vegt (1863-1929) en dominee Kersten op audiëntie bij minister Aalberse, waar zij hem het bezwaarschrift aanboden. Donderdag 27 november werd in de consistoriekamer van de gereformeerde gemeente van Middelburg een vergadering van staatkundig gereformeerden gehouden, waarin de houding van de SGP inzake de Invaliditeitswet werd besproken. Kersten deed verslag van de audiëntie en de vergadering nam een resolutie aan waarin men met kracht afstand nam van de sociale verzekeringswet. Daarnaast vertelde Kersten zijn medestanders dat de minister een wetsvoorstel had toegezegd waarin een vrijstelling voor gewetensbezwaardenden zou worden geregeld. Deze wet zou wel enige tijd op zich laten wachten, waardoor arbeiders zich voor korte tijd tóch moesten verzekeren. Ondanks de toezegging van de minister was dit voor de vergadering een stap te ver. Men besloot de druk van de overheid te weerstaan. Aan de arbeiders werd geadviseerd de rentekaarten terug te zenden (Fieret 1990; NA. 2.19.203, 1). Minister Aalberse protesteerde tegen deze voorstelling van zaken door Kersten. Volgens hem

had hij geen toezegging voor een wettelijke vrijstelling gedaan, maar slechts toegezegd de indiening van een uitzonderingspositie in overweging te nemen (NA, 2.15.08, 347).

De Raden van Arbeid concludeerden kort voor de ingangsdatum van 3 december dat vele aanmeldingsformulieren niet waren ingevuld, waardoor arbeiders hun rentekaart niet konden ontvangen. De minister adviseerde hen om de rentekaarten voor de weigerende arbeiders ambtshalve op te maken. Deze werden door de gemoedsbezwaarden, op aandringen van Kersten, teruggestuurd naar de Raad van Arbeid. Ambtenaren verzochten dat de zogenaamde toezegging van de minister het probleem alleen maar groter maakte, omdat de gewetensbezwaarden zich nu gesterkt voelden in hun overtuiging (NA, 2.15.08, 347). Kersten benadrukte op zijn beurt richting zijn achterban in advertenties dat ze niet moesten wijken voor de druk: 'Nogmaals dring ik dan bij U aan niet uit vreeze te vallen doch staande te blijven. Werkgevers plakt de zegels niet. Werknemers zendt direct de rentekaart die u is toegezonden terug aan den voorzitter van de Raad van Arbeid, en wacht in stil opzien tot den Heere af, of Hij ons ontheffen wil van den zwaren druk dien de Wet op ons legde' (N.N. 1919c). Ook al zou het gewetensbezwaar leiden tot gevangenisstraf of verkoop van goederen, men moest Gode meer gehoorzaam zijn dan de mensen.

Kersten, de leider der onderwerpelingen

Door de voorzitters van de Raden van Arbeid en in de pers werd de mobiliserende rol van Kersten in de gewetensbezwaren onderkend. Het progressief-liberale ochtendblad *Het Vaderland* van 25 april 1920 betoogde dat de bron van het gewetensverzet dominee Kersten was die de 'vredelievende gemeentetjes van Louwtje Boone, de Dijkianen, Bakker's kerkje (de schoone namen zijn meest naar die der eerste broederen-voorgangers) tot de Oud-Gereformeerden' verzamelde en de Staatkundig Gereformeerde Partij formeerde (N.N. 1920). In sommige regio's werden de gewetensbezwaren pas kenbaar gemaakt nadat de beweging van Kersten op gang was gekomen. De authenticiteit van de gewetensbezwaren werd hierdoor in twijfel getrokken. De Verzekeringsraad van Arnhem noemde de beweging tegen de invaliditeitswet epidemisch en in de hoofdzaak gevoed door 'de bijzondere opvattingen van eenige predikanten'. De wet was immers al zes jaar geleden aangenomen en was voor 1919 nooit zo sterk bekritiseerd door gewetensbezwaarden.

In de regio rond Goes hoorden de ambtenaren van de Raad van Arbeid regelmatig van gemoedsbezwaarden dat ze aanvankelijk niet voornemens waren hun rentekaarten terug te zenden, maar dat ze hiertoe op aandrang van voormannen uit hun kerkelijke kring of omgeving waren overgegaan. Eveneens heerste er veel onkunde bij arbeiders, en waren de grenzen tussen financiële of gewetensbezwaren niet helder. 'De feiten deden zich voor', aldus de voorzitter van de Raad van Arbeid te Goes, 'dat betrokkenen uitdrukkelijk verklaarden: dat kost heel wat geld en daar heb ik gemoedsbezwaren tegen'. Opvallend is dat hier een vorm van toetsing van gewetensbezwaren door de overheid plaatsvond. Waren deze echt of gestimuleerd door bepaalde mobiliserende dominees? Of waren de gewetensbezwaren een bedekte vorm van gierigheid? De toetsing werd nog eens ingewikkelder gemaakt doordat verschillende gewetensbezwaarden persisteerden in hun weigering, terwijl anderen zich lieten overreden en zich wel verzekerden. Minister Aalberse zelf verklaarde aan Kersten op de audiëntie dat er mensen bij hem op audiëntie durfden gaan om vrijstelling te krijgen van de verzekering wegens gemoedsbezwaren, terwijl zij wél verzekerd waren tegen brandschade. Kersten reageerde zeer verontwaardigd op de houding van deze dubbelhartige mensen. Hoe konden mensen een dubbele houding innemen in hun gemoedsbezwaren, dit ging toch om een diep religieuze zaak? Het raakte een beginselkwestie, mensen konden volgens Kersten hierin geen twee wegen bewandelen (NA. 2.15.08, 347; Kersten 1920).

Boeiend is dat deze beweging in kranten en beleidsstukken nadrukkelijk gekoppeld wordt aan geografie. De provincie Zeeland, met Aagtekerke als het brandpunt, de gemeenten Barneveld, Ede, Veenendaal en Putten en hun directe omgeving waren volgens de berichten de streken waarin de protestbeweging bestond. De bevolking behoorde hier overwegend tot de Gereformeerde Gemeenten. Eveneens worden de regio's Goeree-Overflakkee, Hardinxveld en de Hoeksche Waard genoemd. Vandaag de dag herkennen we deze gebieden meteen als kernen van de Nederlandse *Biblebelt*.

Naast de kritiek in de kranten kreeg de oppositie van de bevindelijk gereformeerden steun. Dr. Nicolaas Cornelis de Regt (1883-1976), godsdienstonderwijzer en evangelist bij de Nederlands hervormde evangelisatie in Oosterhuizen-Klarenbeek, nam het in een ingezonden brief in de *Apeldoornsche Courant* op voor de gemoedsbezwaarden. Hij betoogde dat de straffen die weigeraars van de verzekeringen opgelegd konden worden onjuist waren. 'Wat blijft er over van de vrijheid onzer godsdienstige overtuiging, als er telkens weer wetten gemaakt worden, waarbij geen rekening gehouden wordt, met personen, die op grond van hun geweten weigerachtig moeten

blijven er aan te voldoen?’ Zelf had De Regt geen bezwaren tegen de verzekeringen, maar ‘geloofsvervolging’ van de weigeraars ging hem veel te ver (De Regt 1919).

Ook *Het Vaderland* van 25 april 1920 pleitte voor een soepele behandeling van de gewetensbezwaren. De auteur van het artikel betoogde dat het idee dat de bezwaarde Zeeuwen huichelaars en opstandelingen waren onjuist was. Dat de Zeeuwse boeren zich onder Kerstens leiding verzetten tegen de sociale verzekeringen betekende niet dat zij achterlijk of gierig waren. Hun bezwaren waren serieus, géén komedie. De bezwaren moesten niet met nodeloze straffen worden onderworpen, maar met ‘vriendelijke gemoedelijkheid’ worden getemperd. Een oplossing was een kwestie van tijd, de wet zal er toch wel komen, zo betoogde het commentaar: ‘Maar men moet niet alles in eens verwachten. (...) Hoe weinig bleek er voor ‘n paar jaar niet nog maar over van het eertijds machtige gemoedsbezwaar tegen de vaccinatie. Groote steden, hebt ge zelf niet iets dergelijks beleefd met uwe winkelsluitings-verordeningen? Dat verzet is niet anders dan een sprankelende vonk in de vurige hersens van een organisator oftewel soms politiek kemmaantje. Voor de rest zal alles wel terecht komen, mits de ambtenaar gemoedelijk is, kennis van de plaatselijke toestanden heeft en geen wet met gestrengheid gaat toepassen’ (N.N. 1920).

Een uitzonderingspositie in het verschiet

Op 5 december 1919 kondigde minister Aalberse in de Tweede Kamer aan dat hij een vrijstelling voor de Invaliditeitswet voorbereide om de gewetensbezwaarden te ontzien. In de tussentijd werd op last van de minister niet opgetreden tegen mensen die zich niet verzekerden. Kersten wist dit omdat hij op 16 december 1919 opnieuw een gesprek had met de secretaris-generaal van het ministerie van Arbeid en de chef van de afdeling Arbeidersverzekering. Tegen weigeraars zou niet worden opgetreden, zo verzekerde Kersten zijn achterban (Kersten 1920). Op 2 december 1920 werd in de Eerste Kamer het wetsvoorstel aanvaard, waardoor voortaan de werkgevers zouden plakken voor de gemoedsbezwaarde arbeiders. Werkgevers die bezwaren hadden, konden de rentekaarten van hun arbeiders inleveren bij de Raad van Arbeid, waar voor deze arbeiders geplakt zou worden. Het financiële voordeel van deze gewetensbezwaarde werkgevers werd weggenomen door een verhoging van de belasting met 25%. Deze was eerst vastgesteld op 50%, maar werd na een bezoek van Kersten aan het ministerie verlaagd tot 25%. Dankzij het lobbywerk van Kersten in Den Haag, die nog voordat hij Kamerlid werd dit belang-

rijke wapenfeit op zijn conto kon schrijven, was aan de gemoedsbezwaarden tegemoet gekomen. Het aantal arbeiders dat een ontheffing aanvraag lag rond de 4000, ongeveer 0,2 procent van de werkzame bevolking (Hoogenboom 2003). De SGP bleef overigens de jaren daarna protesteren tegen de vervangende belasting voor de gewetensbezwaarden, omdat zij daardoor dubbel moesten betalen. Naast deze belasting droegen zij immers de morele zorg voor hun werknemers en medeburgers. Deze vervangende belasting werd echter niet opgeheven (Fieret 1990).

In de jaren na 1919 wierp Kersten zich op als spreekbuis van de gemoedsbezwaarden richting de ministers van Sociale Zaken. Hij trad duidelijk in het offensief om ook voor andere sociale verzekeringswetten vrijstellingen voor elkaar te krijgen. Zo verzocht hij in 1922 de minister om ontheffing van gewetensbezwaarden van de Ongevallenwet, Ziektewet en voor alle mogelijke toekomstige wetten die verzekeringsplicht in zich droegen. Uit de interne reactie op het departement van Arbeidsverzekering blijkt dat men de indruk had dat de gemoedsbezwaren 'wel zeer aangevuurd' werden door Kersten. Van gemoedsbezwaren tegen de Ongevallenwet was bijvoorbeeld tot dan toe weinig gebleken, zo schreef de behandelend ambtenaar. In de laatste zes jaar waren slechts drie verzoeken tot ontheffing van de verzekeringsplicht binnengekomen. Deze verzoeken waren dubieus, het leek alsof ze slechts waren ingediend om onder de betalingsplicht uit te komen (NA. 2.15.08, 64). In oktober 1924 debatteerden het christelijk-historische nieuwsblad *De Nederlander* en *De Banier* over de vraag of gemoedsbezwaren konden worden gecreëerd. Volgens *De Nederlander* kon men een sfeer scheppen waarin gemoedsbezwaren gekweekt werden en zeer welig konden gedijen. *De Banier* reageerde fel: beweerde *De Nederlander* nu dat gemoedsbezwaren menselijke verzinsels zijn die konden worden geremd of gestimuleerd? Wanneer het Woord van God eerlijk geprekeerd wordt, zullen gewetensbezwaren tegen wetten strijdig met dit Woord blijven bestaan (Kluvel 2017). Dat er binnen de achterban van Kersten geen eenduidigheid bestond over deelname aan de sociale verzekeringswetten bewijst een vraag van de kiesvereniging Aagtekerke op de Algemene Vergadering van de SGP in 1920. Er waren in Aagtekerke blijkbaar leden die deelnamen aan het zegeltjes-plakken. De vergadering adviseerde deze leden 'niet aanstonds te royeeren, maar ze trachten te herwinnen voor de goede beginselen' (N.N. 1921).

Het verzet tegen de andere sociale verzekeringswetten hield ook na de vrijstelling voor de Invaliditeitswet aan. Tot de grootste tegenstanders van de Ouderdomswet, die enkel verplicht was voor werkgevers, behoorden dominee Jozias Fraanje (1878-1949) uit Barneveld en enkele van zijn gemeenteleden.

Hij weigerde als werkgever zijn dienstbode te verzekeren voor de ouderdomsverzekering. Eveneens wilde hij niet de vervangende belasting betalen. In april 1922 werd daarom beslag gelegd op zijn goederen, waarna op 29 april een verkoop volgde. De pendule van Fraanje werd te koop aangeboden en door een der kerkenraadsleden gekocht voor 50 gulden, wat voldoende was voor de verschuldigde gelden. Vervolgens kwam de pendule weer terug in Fraanjes bezit. Bij een ander weigerend gemeenteraadslid werden 6 stoelen gekocht voor 60 gulden door hetzelfde kerkenraadslid. Een derde weigeraar zag zijn knecht een klok van 35 gulden opkopen. In de jaren daarna volgde telkens een beslag en gerechtelijke verkoop op de consequente weigering van Fraanje om de bedragen te voldoen. Telkens opnieuw verkocht men de pendule van Fraanje voor 50 gulden, die dus iedere keer weer in zijn bezit kwam (N.N. 1922; N.N. 1925).

De vrijstelling voor gewetensbezwaren voor de Ongevallenwet van 1921 zou, in tegenstelling tot de Invaliditeitswet op zich laten wachten. Pas in 1928 nam het parlement een wijziging van de Ongevallenwet aan, waardoor een uitzonderingspositie voor gewetensbezwaarde werkgevers mogelijk werd. In de jaren tussen 1922 en 1928 speelden diverse zaken rond gewetensbezwaarde ondernemers uit bevindelijk gereformeerde kring die ondanks protesten géén vrijstelling konden krijgen van premiebetaling krachtens de Ongevallenwet. Een van deze zaken draaide om Leendert Mattheus Schot uit Tholen. Hij had gewetensbezwaren om zijn dochter, die sporadisch in zijn winkeltje werkte, te verzekeren. Hij nam daarom contact op met minister Aalberse voor een oplossing. De minister constateerde dat de gemoedsbezwaren van adressant Schot niet voorgewend bleken te zijn, en vroeg de Raad van Arbeid in Goes om een oplossing te zoeken. Schot zou bijvoorbeeld het bedrag van de verzekering kunnen betalen aan de burgemeester van Tholen, zodat er geen rechtstreeks contact zou zijn met de verzekeringsinstanties. Schot kwam zelf met een inventieve oplossing. Hij was voornemens zijn zaak in een firma om te zetten, waarin zijn dochter als firmant optrad. Hierdoor hoefde hij zijn dochter niet meer als werknemer te verzekeren. Het nog openstaande premiebedrag van f1,05 werd keurig door hem betaald (NA. 2.15.08, 166).

Op zeer praktisch niveau zette Kersten zich in om regelingen te treffen voor zijn gewetensbezwaarde achterban, zoals blijkt uit een briefwisseling tussen Kersten en de minister van Sociale Zaken in 1934. De kerkenraad van de Gereformeerde Gemeente te Utrecht onder voorzitterschap van ds. Martinus Heikoop (1890-1944) was verplicht om de koster te verzekeren, maar wenste gebruik te maken van de uitzonderingspositie voor gewetensbezwaarden. Een vrijstelling was onmogelijk, omdat de Belastingdienst de kerkenraad

niet kon aanslaan voor de benodigde vervangende belasting. Kersten hoopte dat de minister een regeling kon treffen, dit was immers ook eerder gebeurd bij de Vereniging voor Wijkverpleging te Yerseke en de Schoolvereniging in Rotterdam, zo schreef hij. De minister op zijn beurt schreef aan de Raad van Arbeid te Utrecht dat er een regeling overwogen moest worden voor vrijstelling van de verzekeringsplicht in lijn met de beslissing van de Raad van Arbeid te Rotterdam. In Utrecht stelde Willem Mijndert den Hertog (1888-1972), penningmeester van de kerkenraad, zich op verzoek van de Raad van Arbeid beschikbaar om de financiële verplichtingen die voortvloeiden uit de vrijstelling op zich te nemen. Op 2 maart 1934 kon de minister van Sociale Zaken daarom aan Kersten meedelen dat 'aan zijn verzoek was voldaan' (NA, 2.15.08, 64).

Overigens gaf Kersten zelf tijdens de crisis van de jaren 1930 al een deel van zijn ideeën over de sociale verzekeringen prijs. In zijn protest tegen de verplichte sociale wetgeving benadrukte hij voortdurend dat niet de overheid maar de kerk de belangrijkste rol in de armenzorg had. Sociale zekerheid werd volgens hem niet verkregen door inmenging van de overheid maar door christelijke liefdadigheid. De maatschappelijke ellende van de jaren '30 leidde er echter toe dat Kersten de overheid een grotere rol toekende in de sociale wetgeving (Golverdingen 1971).

Samenvatting en conclusie

De buitenparlementaire protesten tegen de invoering van de Invaliditeitswet en de daaropvolgende vrijstellingen die in dit artikel centraal staan, bieden een nieuw perspectief op de geschiedenis van de bevindelijk gereformeerden en de SGP. In de zomer van 1919 werd vastgesteld dat de Invaliditeitswet, die arbeiders verzekerde tegen de financiële gevolgen van bedrijfsongevallen, op 3 december van dat jaar van kracht zou worden. Orthodoxe protestanten hadden grote bezwaren tegen de sociale wetgeving, die zij zagen als strijdig met het geloof in de voorzienigheid van God. Terwijl de ambtenaren van het ministerie van Sociale Zaken begonnen met de administratieve voorbereidingen van de Invaliditeitswet, tekenden bevindelijk gereformeerden protest aan tegen de wet. Via brieven aan de minister, audiënties op het ministerie en petitiebewegingen maakten ze hun gewetensbezwaren bekend in Den Haag. Dominee Gerrit Hendrik Kersten, voorman van de Gereformeerde Gemeenten, nam het voortouw in deze politieke protestacties en riep zijn achterban op tot burgerlijke ongehoorzaamheid. Zij mochten in geen geval

deelnemen aan de sociale verzekering. In de pers en op het ministerie werd de mobiliserende rol van Kersten onderkend: volgens hen voedde Kersten met zijn protest de gewetensbezwaren bij zijn achterban die voorheen niet bestonden.

Op 5 december 1919 kondigde de minister van Sociale Zaken aan dat er een vrijstelling zou komen om de gewetensbezwaarden te ontzien. Kersten had gezegevierd. In de jaren na deze vrijstelling probeerde Kersten als aanvoerder van de gemoedsbezwaarden in Den Haag meerdere vrijstellingen voor andere sociale verzekeringswetten voor elkaar te krijgen. Hij trad namens de door hem gemobiliseerde groep bevindelijk gereformeerden in het offensief om in toekomstige wetten een uitzonderingsbepaling voor gewetensbezwaren op te nemen. Voordat deze uitzonderingsbepalingen tot stand kwamen trad hij op als woordvoerder in verschillende zaken die speelden rond gewetensbezwaarde ondernemers uit bevindelijk gereformeerde kring. Kersten wendde zich meermalen tot de minister om een praktische regeling te treffen om zijn gewetensbezwaarde achterban te ontzien van de verplichte sociale verzekeringen. Hierin, zo laat het archief van het ministerie zien, opereerde hij meermalen met succes.

Tot slot ligt de vraag nog open wat de rol van gewetensbezwaard protest tegen de sociale verzekeringswetgeving was in de mobilisatie van de bevindelijk gereformeerde groep. In de wetenschappelijke beschrijving van bevindelijk gereformeerden staat vaak het concept emancipatie centraal. Politicoloog Chris Janse definieerde dit begrip als het proces waarin leden van een minoriteit een gelijkwaardige positie verwerven in de sociale stratificatie van de samenleving (Janse 1985). Zoals John Exalto overtuigend heeft laten zien ligt er in deze opvatting een neomarxistisch emancipatiebegrip. De aanpassing aan de meerderheidscultuur is namelijk het uiteindelijke criterium van de emancipatie van een groep. Het emancipatiebegrip gaat uit van ongelijkheid: de achtergestelde minoriteit moet zich opwerken tot het niveau van de meerderheidscultuur (Exalto 2012). Het begrip *subjectification* gaat niet uit van deze ongelijkheid, maar laat zien dat emancipatie voortkomt uit de groep zelf. Deze groep wordt zich bewust van haar eigen subjectiviteit en eist haar plaats op in de politieke en maatschappelijke orde. De gewetensbezwaarde protesten hadden als onderdeel van het bredere proces van maatschappelijke bewustwording van de bevindelijk gereformeerden een tweeledige rol.

Als eerste hadden de protesten een samenbindende rol. Met de oprichting van de SGP als partij die protesteerde tegen de modernisering, creëerde Kersten een bevindelijk gereformeerde groepsidentiteit die eerder bestond uit losse gemeenschappen van orthodoxe protestanten die zich als 'stillen in

den lande' schikten in hun lot (Van Lieburg 1994). In de journalistieke beeldvorming rond de protestbeweging tegen de Invaliditeitswet was Kersten een 'politiek kempaantje' die de verschillende bestaande groepjes bevindelijke 'oudgereformeerden' op verschillende plaatsen in Nederland samensmedde tot een hechte politieke en religieuze beweging die wat voor elkaar kon krijgen in Den Haag (N.N. 1920). Deze groepen, die op basis van religieuze overtuiging werden gesepareerd uit de bredere orthodox-protestantse bevolkingsgroep, kregen van Kersten ook hun 'heilige beginselen'. Terwijl Kersten deze beginselen presenteerde als direct afkomstig uit de protestantse Reformatie, lijkt het aannemelijker dat deze in de vroege twintigste eeuw werden 'uitgevonden'. Deze uitvinding was enerzijds een verbijzondering van oudere standpunten van de ARP, anderzijds voegde Kersten vanuit theologisch perspectief nieuwe elementen toe aan de discussie over gewetensbezwaren. De opmerkingen van de ambtenaren van de Raden van Arbeid, die stelden dat de bezwaren van verschillende burgers pas onder invloed van 'de bijzondere opvattingen van eenige predikanten' werden geventileerd, dus nadat Kersten hiervan een politiek strijdpunt had gemaakt, zijn in dit verband veelzeggend. Kennelijk was niet iedereen in de bevindelijk gereformeerde wereld overtuigd van de negatieve houding ten opzichte van verzekeringen en moest Kersten hen aanvuren om afstand te nemen van alle vormen van verzekering. Anderen waren wél overtuigd van het feit dat verzekeringen vanuit religieus perspectief onacceptabel waren, zoals de genoemde Leendert Mattheus Schot en Jozias Fraanje. Kersten nam dit meest strikte standpunt over en presenteerde het als de eeuwenoude norm voor de groep bevindelijk gereformeerde protestanten.

Kersten nam ten tweede vol verve de rol van spreekbuis en lobbyist in Den Haag op zich, om de plaats van de bevindelijk gereformeerde gewetensbezwaarden daadwerkelijk op te eisen. De door hem georganiseerde groep bevindelijk gereformeerden moest een plaats krijgen in het politieke bestel. Het was volgens hem een rechtmatige plaats, die eeuwenoude papieren had. Kersten ontketende een offensief van gewetensbezwaarden doordat hij zich regelmatig tot de minister wendde om de ruimte voor hen maximaal te benutten of zelfs proberen uit te breiden. Hij mengde zich als mediator in zaken van bevindelijk gereformeerden uit zijn achterban om voor een snelle oplossing van hun zaak te pleiten. Het is opmerkelijk hoe goed Kersten de wegen in Den Haag kende om zijn volksdeel een stem te geven. Zelfs voordat hij Kamerlid was, wat hij in 1922 werd, kwam hij regelmatig bij de Minister op audiëntie en liet hij richting zijn achterban doorschemeren dat hij, wanneer zij dat wensten, gerust nog eens op audiëntie zou gaan om zaken te regelen.

De rol van Kersten en zijn georkestreerde massale politieke actie rondom gewetensbezwaren is ten diepste paradoxaal. Enerzijds betoogde Kersten namelijk dat een gewetensbezwaar een individuele, innerlijke godsdienstige overtuiging was. Anderzijds drong Kersten er bij zijn achterban zeer sterk op aan om te blijven volharden in de collectieve tegenstand tegen de wetten die gewetensbezwaren oproepen. Er vond dus een collectieve actie plaats om strikt individuele overtuigingen te beschermen. Deze collectieve actie leidde op haar beurt tot een sterkere groepsidentiteit, waarbinnen Kerstens articulatie van de gewetensbezwaarden tot norm werd gesteld voor de groep. Waar aanvankelijk in Kerstens achterban een bredere waaier van opvattingen over verzekeren bestond, werd de keuze van Kersten voor de meest strikte opvatting over verzekeren leidend voor de hele groep. Het is daarom niet verrassend dat rond deze gewetensbezwaren spanningen ontstonden tussen individuele overtuigingen en de norm van de groep. In de loop van de twintigste eeuw veranderde de omgang van bevindelijk gereformeerden met verzekeringen. Het beginsel van Kersten, tégen iedere vorm van verzekering omdat die strenden met de voorzienigheid Gods, werd steeds meer een ‘middelmatische zaak’, een ethisch besluit dat in zichzelf niet goed noch fout was en waarover door eenieder persoonlijk moest worden beslist.

Uiteindelijk kreeg de commentator van *Het Vaderland* gelijk, de oplossing van de gewetensbezwaren tegen verzekeringen bleek een kwestie van tijd (N.N. 1920). Bevindelijk gereformeerden anno 2018 doen voor het overgrote gedeelte mee aan verzekeringen. De ‘eeuwigdurende beginselen’ van Kersten bleken niet bestand tegen de mentaliteitsveranderingen onder bevindelijk gereformeerden, de ‘stille revolutie’ (Van Lieburg 2014). Een boeiende vraag die in het verlengde van de bezwaren tegen verzekering ligt, is de vraag naar de gewetensbezwaren tegen vaccinatie, een van de andere politieke speerpunten van de bevindelijk gereformeerden. Het aantal bevindelijk gereformeerden die anno 2018 religieuze bezwaren tegen vaccinatie hebben, ligt hoger dan het aantal bezwaarden tegen verzekeringen (Webbink & Ultee, 2004; Ruijs 2012). Het voert te ver om in dit artikel dit verschil te onderzoeken. Een mogelijk antwoord kan liggen in het feit dat vaccinatie dichterbij de persoonlijke levenssfeer staat dan een verzekering. Het geloof in Gods voorzienigheid, weegt, naar de woorden van de 10^e zondag van de Heidelbergse Catechismus, blijkbaar zwaarder op het terrein van ‘gezondheid en ziekte’ dan op het terrein van de ‘rijkdom en armoede’. Nader historisch en sociologisch onderzoek is nodig om deze ontwikkeling in de Nederlandse *Biblebelt* als een complex samenstel van moderniteit en orthodoxie te ontrafelen.

Noot

- 1 Met dank aan John Exalto, Kees van den Brink en de redactie en referent van *Religie & Samenleving* voor hun stimulerende commentaar op eerdere versies van deze tekst.

Archiefbronnen

NA, 2.15.08, 64,

Nationaal Archief, Den Haag, Ministerie van Sociale Zaken: Arbeidersverzekering, nummer toegang 2.15.08, inventarisnummer 64. *Correspondentie met de predikant G.H. Kersten, betreffende vrijstelling van verzekering wegens gemoedsbezwaren, 1922, 1934.*

NA, 2.15.08, 166,

Nationaal Archief, Den Haag, Ministerie van Sociale Zaken: Arbeidersverzekering, nummer toegang 2.15.08, inventarisnummer 166. *Stukken betreffende gemoedsbezwaren tegen een wettelijke ongevallenverzekering, 1923-1929.*

NA, 2.15.08, 347,

Nationaal Archief, Den Haag, Ministerie van Sociale Zaken: Arbeidersverzekering, nummer toegang 2.15.08, inventarisnummer 347. *Stukken betreffende gemoedsbezwaren tegen de Invaliditeitswet alsmede betreffende wijzigingen in deze, 1919-1920.*

NA, 2.15.08, 368,

Nationaal Archief, Den Haag, Ministerie van Sociale Zaken: Arbeidersverzekering, nummer toegang 2.15.08, inventarisnummer 368. *Stukken betreffende vrijstelling van premiebetaling bij gemoedsbezwaren alsmede ministeriële beschikkingen tot vaststelling en wijziging van de formulieren ter verklaring van gemoedsbezwaren, 1920-1929.*

NA, 2.19.203, 1,

Nationaal Archief, Den Haag, Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP), nummer toegang 2.19.203, inventarisnummer 1. *Register met notulen van algemene vergaderingen in 1919-1926, vergaderingen van het hoofdbestuur in 1918-1927 februari, en notulen van de vergadering van het hoofdbestuur met de Raad van Advies in 1927, 1918-1927.*

Literatuur

B., (1930),

Leestafel, in: *De Banier. Staatkundig gereformeerd dagblad*, 20 september 1930.

Eijk, Corn van (1930),

Het verzekeringswezen. Of de god dezer eeuw veroordeeld op grond van Gods getuigenis naar aanleiding van Job 12:6b, Gorinchem: Romijn & Van der Hoff.

- Exalto, John (2012),
Wordt een heer! Kweekschool De Driestar en de emancipatie van de bevindelijk gereformeerden, Heerenveen: Groen.
- Exalto, John (2017),
Van wie is het kind? Twee eeuwen onderwijsvrijheid in Nederland, Amsterdam: Balans.
- Fesko, John, Arnold Huijgen & Aleida Siller (red.) (2013),
Handboek Heidelbergse Catechismus, Kampen: Kok.
- Fieret, Wim (1990),
De Staatkundig Gereformeerde Partij 1918-1948. Een bibliocratisch ideaal, Houten: Den Hertog.
- Golverdingen, M. (1971),
Ds. G.H. Kersten. Facetten van zijn leven en werk, Amersfoort: Bond van Jeugdverenigingen der Gereformeerde Gemeenten.
- Handelingen Tweede Kamer (1925-1926),
 Vragen van den heer Duymaer van Twist betreffende het optreden van Overheidswege tegen vrouwen, die wegens gemoedsbezwaren haar kiesrecht niet hebben uitgeoefend, in: *Handelingen der Staten-Generaal, 1925-1926, II. Aanhangsel*, 18 maart 1926.
- Hoogenboom, M.J.M. (2003),
Standenstrijd en zekerheid. Een geschiedenis van oude orde en sociale zorg in Nederland (ca. 1880-1940), Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Janse, C.S.L. (1985),
Bewaar het pand. De spanning tussen assimilatie en persistentie bij de emancipatie van bevindelijk gereformeerden, Houten: Den Hertog.
- Kersten, G.H. (1920),
De invaliditeitswet. Onze bezwaren geschetst; ons verzet verdedigd, Yerseke.
- Kersten, G.H. (1921a),
 Aan de Lezers, in: *De Banier. Orgaan van de Staatkundig Gereformeerde Partij in Nederland*, 5 mei 1921.
- Kersten, G.H. (1921b),
 Invaliditeitswet. Gemoedsbezwaren. (Vervolg), in: *De Banier. Orgaan van de Staatkundig Gereformeerde Partij in Nederland*, 3 november 1921.
- Kluvel, Amanda (2017),
Gewetensvrijheid in het geding. Het relationele geweten ondervraagd, Apeldoorn: Labarum Academic.
- Lieburg, Fred van (red.) (1994),
De stille luyden. Bevindelijk gereformeerden in de negentiende eeuw, Kampen: De Groot Goudriaan.
- Lieburg, Fred van (2014),
 De stille resolutie. Mentaliteitsverandering bij de staatkundig gereformeerden in Nederland, in: *Religie & Samenleving*, 9, 44-61.

- Loef, C.M. (1919),
Wat iedereen beslist weten moet van de Raden van Arbeid, Dordrecht, Raad van Arbeid.
- N.N. (1919a),
 Vragen van den dag. Elck wat wils. Gemoedsbezwaren!, in: *Rotterdamsch nieuwsblad*, 20 oktober 1919.
- N.N. (1919b),
 Geen gewetensbezwaren, maar brandkastbezwaren, in: *Het Volk: dagblad voor de arbeiderspartij*, 10 december 1919.
- N.N. (1919c),
 Oogen open. Van den Raad van Arbeid te Goes, in: *Nieuwe Zeeuwsche Courant*, 18 december 1919.
- N.N. (1920),
 Zeeland en de invaliditeitswet, in: *Het Vaderland. Staat- en letterkundig nieuwsblad* 25 april 1920.
- N.N. (1921),
 Kort verslag (slot), in: *De Banier. Orgaan van de Staatkundig Gereformeerde Partij*, 7 juli 1921.
- N.N. (1922),
 Gemoedsbezwaren tegen ouderdomsverzekering, in: *De Telegraaf*, 24 april 1922.
- N.N. (1925),
 Een onwillige dominee, in: *Provinciale Noordbrabantsche en 's Hertogenbossche courant*, 6 mei 1925.
- Rancière, Jacques (1991),
The Ignorant Schoolmaster. Five Lessons in Intellectual Emancipation, Stanford: Stanford University Press.
- Regt, N.C. de (1919),
 Ingezonden, in: *Apeldoornsche Courant*, 4 oktober 1919.
- Ruijs, W.L.M. (2012),
Acceptance of Vaccination among Orthodox Protestants in The Netherlands, Proefschrift Radboud Universiteit Nijmegen.
- Toelichting (1996),
Toelichting op het Program van Beginselen van de Staatkundig Gereformeerde Partij, 's-Gravenhage, Staatkundig Gereformeerde Partij.
- Webbink, E. & W.C. Ultee (2004),
 Van polio tot meningokokken-C: gedragingen en opvattingen van bevindelijk gereformeerden in Nederland, in: *Mens en Maatschappij*, 79, 4-23.
- Wittert van Hoogland, E.B.F.F. (1940),
De parlementaire geschiedenis der sociale verzekering 1890-1940 I, Haarlem: Tjeenk Willink & Zoon.

Veranderingen in kleding en perceptie ervan in vier congregaties van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland, 1950-1970¹

Ricky van Oorschot*

Summary

In twenty years' time, the clothing of sisters in the Netherlands changed significantly from habit, modified habit to secular dress. By 'sisters' I mean female members of Roman Catholic congregations, founded since the beginning of the nineteenth century for work in e.g. nursing and education. The central question in this article is when and how change occurred, what the underlying causes were, and how changes were implemented, substantiated, interpreted, and experienced by sisters. The congregation boards took the contemporary social developments into account and implemented renewal of clothing in decisive steps, fitting their own goals. Carrying out research in archives of four congregations revealed differences in argumentation, process, and outcome. It also brings to light how, in the course of two decades, the mental world of sisters changed: from a closed cloister mentality to openness to the world.

Inleiding

“Wanneer dus op deze feestdag de kleding verandert, mag niet veranderen de geest, uw geest, zei hij tot de zusters, om Franciscus voetsporen te volgen. Met de zeden van het leven blijft ge vasthouden aan de oude tradities, maar deze aangepast aan de nieuwe tijd. Ge moet meegaan niet alleen uiterlijk, maar ook van binnenuit met datgene wat de Paus van U vraagt.”² Zo gaf een Franciscanes van Bergen op Zoom een deel weer van de preek van rector Van Hooijdonk in het memoriaal: een schrift waarin zij alle belangrijke gebeurtenissen van de congregatie vastlegde. Zaterdag 4 oktober 1958 was zo'n dag. Niet alleen was het de feestdag van hun patroonheilige, ook kregen de zusters een vernieuwd habijt uitgereikt. Wie van hen kon vermoeden dat tien jaar later habijt, sluier en kap grotendeels uit het straatbeeld zouden verdwijnen?

* Ricky van Oorschot studeerde geschiedenis aan de Radboud Universiteit Nijmegen en rondde er haar opleiding af met de researchmaster Historische Wetenschappen.

Begin jaren 1950 spoorde paus Pius XII zusters aan hun levensstijl en denkwijze te moderniseren, waaronder de kleding. In 1959 verzocht Rome aan religieuze autobestuursters hun kappen en sluiers veiliger te maken (Plogsterth 1975). De Belgische kardinaal Leo Suenens wijdde een paragraaf van zijn boek *Kloosterleven en apostolaat* (1963) aan kloosterkledij. Hij vond het teleurstellend dat nog zo weinig religieuzen positief hadden gereageerd op de oproep van de paus en drong erop aan dat zij hun kleding in overeenstemming zouden brengen met de hedendaagse verwachtingen. Tijdens het Tweede Vaticaans concilie (1962-1965) werd de opdracht tot kledingvernieuwing vastgelegd in artikel 17 van het decreet *Perfectae Caritatis* (1966). Dit artikel gaat over de kledingverandering van actieve vrouwelijke religieuzen, ofwel zusters, in Nederland tussen 1950 en 1970. In de jaren vijftig van de vorige eeuw pasten de meeste congregaties hun habijten aan. Een grotere verandering van het habijt volgde midden jaren zestig, waarna de meeste zusters in Nederland enkele jaren later overgingen op lekenkleding. De omgang met het habijt door contemplatieve vrouwelijke religieuzen (monialen) heb ik niet bestudeerd. In artikel 7 van *Perfectae Caritatis* (1966) wordt contemplatieven gevraagd hun levenswijze te herzien, met behoud van hun afzondering van de wereld. Zij hadden in die tijd geen maatschappelijke taken en weinig of geen interactie met de buitenwereld, wat een impuls tot kledingvernieuwing kon zijn.

In dit artikel gaat het om de congregaties van zusters die sinds het begin van de negentiende eeuw zijn gesticht om te werken in onderwijs, verpleging en verzorging. Ik richt me op kleding als visueel teken van zuster-zijn, de betekenis ervan, en de veranderingen in kleding en perceptie door de zusters vanuit binnenkloosterlijk perspectief. De receptie van pers en leken blijft buiten beschouwing, omdat hiervoor een studie vanuit sociaal-cultureel perspectief nodig is.

Ik includeerde vier congregaties in mijn studie. Bepalende factoren waren verschil in omvang, werkzaamheden, jaar van oprichting, en geografische spreiding. Ook belangrijk was het verkrijgen van toestemming, en beschikbaarheid van achtergrondinformatie over de congregaties.³

Volgens de Stichting Samenwerking Nederlandse Vrouwelijke Religieuzen (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 52-53) waren er eind 1966 in Nederland 29.076 zusters verenigd in 90 congregaties, variërend van zeer klein (3 zusters) tot zeer groot (2789 zusters). De laatste betrof de door mij geïncludeerde Zusters van Liefde uit Tilburg die zich initieel richtten op onderwijs en verpleging. Ook bestudeerde ik de – met 155 leden relatief kleine – congregatie van de Franciscanessen van Bergen op Zoom met bejaardenzorg als belangrijkste

taak, en de Maastrichtse Liefdezusters van de H. Carolus Borromeus (ook bekend als de Zusters Onder de Bogen), opgericht met verpleging als doel, al snel uitgebreid met onderwijs. In 1966 hadden zij 1518 leden. Deze drie congregaties bestaan respectievelijk sinds 1832, 1838 en 1837. Als vierde keek ik naar de veel jongere Amerikaanse congregatie van de Medische Missiezusters, waarvan de Nederlandse tak 82 leden had in 1966.⁴

Sinds 1970 is er bijna een halve eeuw verstreken, waarin het aantal zusters drastisch afgenomen is. Alleen de jongere zusters-van-toen zijn nu nog te interviewen, terwijl zij volgens Van Heijst et al. (2010) vaak aan de basis van veranderingen stonden en de middengroep het met de acceptatie het meest moeilijk had. *Oral history* geeft dan geen volledig beeld. Via archiefonderzoek probeerde ik zo dicht mogelijk bij de stem van de toenmalige zusters te komen. Het beschikbare materiaal bleek overvloediger te zijn dan verwacht, maar is niet bepaald gelijk verdeeld in de tijd. Tot het eind van de jaren vijftig maakten of bewaarden de zusters weinig aantekeningen. Notulen van bestuursvergaderingen bestaan voornamelijk uit besluiten zonder enige overweging of onderbouwing, en lange lijsten overgeplaatste zusters. Over de zestiger jaren is er veel meer en persoonlijker materiaal, zoals brieven van zusters aan het bestuur en kapitteljournaal. De grote hoeveelheid materiaal was tevens de reden dat ik gaandeweg besloot niet nog meer congregaties te includeren.

Historiografisch kader

In 1966 verscheen de eerste studie over actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland. Franciscanes Alix Alkemade behandelde in haar proefschrift de ontstaansgeschiedenis van de eerste negentien congregaties in de periode 1800-1850 tegen de achtergrond van de toenmalige (godsdienst)politieke ontwikkelingen. De studie over instituties is gebaseerd op uitgebreid archief- en literatuuronderzoek. Kleding komt hierin niet aan bod.

Bijna twintig jaar later keek theologe Annelies van Heijst (1985) niet naar instituties maar naar de bewoners ervan: de zusters. Tot halverwege de twintigste eeuw stonden waarden als zelfopoffering, hard werken, en zorgen voor anderen uit liefde voor God en de medemens voorop. In de zestiger jaren kanteelde het beeld. De geloften van armoede, kuisheid en gehoorzaamheid stonden haaks op zaken die in de wereld in trek waren. Van de zusters, voorheen rein en aseksueel, werd nu gevraagd opnieuw 'vrouw' te worden in uiterlijk en attitude.

Historicus José Eijt (1995) stelde vast dat actieve vrouwelijke religieuzen in de geschiedschrijving over het Nederlands katholicisme praktisch afwezig waren, omdat de mannelijke historici zusters beschouwden als min of meer volgzaam hulptrouwen. Zoals Van Heijst focuste zij op de zuster als actor: bij de oprichting van de twee door haar bestudeerde congregaties, bij de opzet, uitbouw en werk in het apostolaat, en bij het dagelijkse leven. Zij beschreef het leven van zusters vanuit binnenkloosterlijk perspectief op basis van literatuur- en archiefonderzoek, interviews, enquêtes en gesprekken. Eijt ziet het klooster als emanciperende factor: de zusters kregen een goede opleiding en konden aan het hoofd komen te staan van instituties; iets wat tot de jaren 1940 voor vrouwelijke katholieke leken praktisch uitgesloten was. Ze heeft oog voor de rol van kloosterkleding in Nederland en in de missie, en wijst erop dat het habijt was beschreven in de congregatieve constituties, waardoor het niet zomaar veranderd mocht worden.

De bundel *Sterven voor de wereld* (Derks, Eijt & Monteiro 1997) heeft ‘omvorming’ als thema: het ingrijpende proces van de transitie van leek naar religieus (m/v), en de nieuwe normen en waarden die de religieus zich in de veranderende wereld van de zestiger jaren opnieuw eigen moest maken, zoals het nemen van eigen initiatief en verantwoordelijkheid. Ik behandel twee voor mijn onderzoek relevante bijdragen. Bij het herlezen van haar boek uit 1985 vond Van Heijst dat ze destijds te weinig oog had voor de vroegere spirituele en passieve kant van het kloosterleven. Tijdens en na Vaticanum II werden de traditionele, passieve geloofsdeugden van zelfontkenning, zelfheiliging en uniformiteit opnieuw geformuleerd in actieve en moderne bewoordingen. Het ‘passieparadigma’, zoals zij dit noemt, werd in de jaren zestig gaandeweg vervangen door het ‘actieparadigma’ met als nieuwe waarden: zelfverwerkelijking, authenticiteit en autonomie. De redacteuren van de bundel onderzochten welke vorm en betekenis Nederlandse actieve vrouwelijke religieuzen gaven aan de door *Perfectae Caritatis* (1965) opgelegde noodzaak tot verandering. De auteurs stellen vast dat in het verleden vaak de oppositie progressieve vernieuwing versus conservatief behoud is gebruikt. Zij pleiten voor het toelaten en onderzoeken van diversiteit: omdat elke congregatie een eigen cultuur en mentale wereld had/heeft, verliepen processen in congregaties niet gelijktijdig en volgens hetzelfde stramien.

Van Heijst, Derks en Monteiro geven in hun standaardwerk *Ex Caritate* (2010) een allesomvattend beeld van alle Nederlandse congregaties van actieve vrouwelijke religieuzen en hun betekenis. Zowel de werkzaamheden in onderwijs, ziekenverpleging, zorg en missie als grote cultuurhistorische thema’s komen aan bod: oprichting, kloosterlijke gebruiken, spiritualiteit

en religieus idealisme, geestelijke leiding en begeleiding, intreding en uit-treding, de vernieuwingsbeweging van de jaren zestig/zeventig en de vraag hoe met vernieuwingen om te gaan. Kleding en kledingverandering worden behandeld in paragrafen over intreding en vernieuwingen van de jaren zestig. Bij de Algemene Vernieuwingskapittels, voorgeschreven in de apostolische brief *Ecclesiae Sanctae*, was inbreng door alle religieuzen van de congregatie vereist en werden nieuwe onderwerpen zoals kleding besproken. Op achter-eenvolgende kapittels stond kleding op de agenda, er werden kledingcommissies ingesteld en experimenten toegestaan. Het afleggen van het habijt was geen eenduidig proces: niet alle congregaties en niet alle leden gingen over op lekenkleding. Het tempo van de veranderingen was problematisch: voor de een ging het te snel en voor de ander niet snel genoeg. Vergeleken met het buitenland liepen Nederlandse religieuzen tijdens de vernieuwingen voorop. Onbedoeld gevolg van vernieuwing was dat zaken werden geschrapt die sommige zusters dierbaar waren, waar ze vervolgens niet voor uit durfden te komen uit angst voor ouderwets te worden versleten. “Over de hele linie gold dat tegenstanders van de vernieuwingen ideologisch de wind niet bepaald mee hadden”, zo constateerden de auteurs (Van Heijst et al. 2010, 890).

In dit artikel beperk ik me tot onderzoek naar één van deze cultuurhistorische thema’s: kleding van actieve vrouwelijke religieuzen en verandering hierin. Mijn onderzoek is gericht op de toenmalige actoren, met literatuur- en archiefonderzoek als bron.

Voor specifieke publicaties over kleding van religieuzen wend ik me naar het buitenland, omdat dergelijke studies in Nederland niet bekend zijn.

De Amerikaanse kunsthistoricus Ann Plogsterth keek in 1975 met verwondering naar pogingen van congregaties en modeontwerpers om het habijt up-to-date te brengen. Zij legt een causaal verband met de oproepen tot verandering door paus Pius XII in 1951 en 1952. Volgens Plogsterth kwam aanpassing langzaam op gang, maar volgden de ontwikkelingen elkaar snel op nadat de sacrosancte status van het habijt doorbroken was. Bij publicatie van *Perfectae Caritatis* waren in de VS al veel habijten drastisch veranderd. Plogsterth onderscheidt vier fasen: behalve gezicht en handen is het lichaam bedekt; enkels en halslijn zijn vrij; het habijt wordt ingekort tot onder de knie en de sluier laat de haarlijn vrij; het habijt lijkt min of meer op lekenkleding. Met ingang van 1967 probeerden het Vaticaan en de plaatselijke clerus met wisselend succes verandering en aflegging in te dammen.

Susan Michelman publiceerde twee studies over de transitie van habijt via gemodificeerd habijt naar seculiere kleding, en het effect van deze tran-

sitie op de sociale en persoonlijke identiteit van de zusters. In *Changing old habits* (1997) ziet Michelman het habijt als symbool van de sociale identiteit; in *Breaking habits* (1998) als symbiose van de persoonlijke en sociale identiteit. Zij bevroeg respectievelijk 20 en 26 actieve vrouwelijke religieuzen uit West-Massachusetts (VS) naar hun toenmalige ervaringen. Volgens Michelman waren veel zusters voorafgaand aan Vaticanum II al negatief over het habijt, omdat dit een sociale identiteit uitstraalde die weinig ruimte gaf voor uitdrukking van hun persoonlijke identiteit. Deze sociale identiteit was tijdens de vorming tot zuster aangeleerd. In beide studies percipieert de auteur het gemodificeerde habijt als visuele metafoor voor de ambivalentie van beide identiteiten, en drukt burgerkleding de persoonlijke identiteit uit. Een uitdaging bij de laatste transitie was het opnieuw vormgeven van de gelofte van armoede en het zich opnieuw leren kleden met een beperkt budget.

De Amerikaans journaliste Elisabeth Kuhns (2003) ziet habijten als breed herkend religieus symbool. Zij traceerde de herkomst en ontwikkeling vanaf het vroege christendom. Voor wat betreft het proces tot verandering en aflegging volgde ze Plogsterth. Hiernaast signaleerde ze aanzetten tot verandering wegens praktische redenen en vergroting van veiligheid, en het gevoel van veel religieuzen dat het onveranderlijke habijt in de loop van de tijd ver af was komen te staan van de maatschappij. Bij de problemen door de transitie naar seculiere kleding baseerde ze zich op Michelman. Volgens Kuhns reflecteert de kledingkeuze van de Amerikaanse religieuze anno 2003 haar politiek-religieuze grondhouding: liberale en progressieve zusters dragen burger; conservatieve dragen habijt.

Zoals Michelman hanteerde ook Marta Trzebiatowska (2010) een sociologische insteek middels *oral history* in haar onderzoek naar het belang van het habijt van actieve vrouwelijke religieuzen in Polen. Respondenten in habijt zagen hun kleding als teken van congregationele eenheid en weerspiegeling van de collectieve waarden van hun congregatie. Een zuster in burgerkleding vond juist de afgelegde geloften van belang. Voor wat betreft de receptie door leken werden zusters in habijt geconfronteerd met een mix van positieve en negatieve reacties en stereotyperingen. Trzebiatowska wijst erop dat in de historiografie modernisering van religieuze kleding vaak wordt verbonden met oproepen hiertoe door kardinaal Suenens en het Tweede Vaticaans Concilie. Onder het Poolse communistische regime eisten vrouwelijke religieuzen juist het recht op om zichtbaar te blijven in de publieke ruimte. Het habijt functioneerde daar en toen als een symbool van hun bevochten identiteit.

Als laatste behandel ik kort enkele relevante theorieën over uniformen. De Britse journalist Elizabeth Ewing ontleedde in 1975 het proces waarin vrouwen uniformen gingen dragen en hanteerde daarbij een feministische insteek, wat gezien het jaar van verschijning van het boek niet zo vreemd is. Ze laat zien dat uniformen niet gelijkmatig, maar schoksgewijs veranderen. De verklaring hiervoor is vervat in haar kenschets van uniformen: “They are normally based on or derived from a contemporary fashion, but they become frozen in their particular mode, adopted to indicate their particular function but continuing long after the fashion itself has changed” (Ewing 1975, 11-12). Als voorbeeld geeft ze het habijt van religieuzen, waarbij pogingen dit te veranderen of aan te passen op problemen stuiten omdat de vormgeving ervan in de constituties was vastgelegd.

De sociologen Nathan Joseph en Nicholas Alex (1972) karakteriseerden de sociale kenmerken van het uniform voor de geüniformeerde, de geüniformeerde groep en de buitenwereld. Ook de redenen tot afwijzing van uniform door het individu kwamen aan bod. In een uitgebreide kwalitatieve sociologische studie nam Joseph (1986) als uitgangspunt dat kleding te bestuderen is als een systeem van tekens, waarvan de lading afkomstig is uit de sociale context. Omdat uniformen minder veranderlijk zijn dan gewone kleding en ze een duidelijke boodschap uitdragen, nam hij uniformen als ‘kapstok’ voor zijn studie. Een aantal door hem genoemde functies en kenmerken van uniformen zijn van toepassing op kleding van religieuzen. Door het dragen van habijt was de zuster herkenbaar voor anderen. Ze liet zien dat ze deel uitmaakte van een groep en identificeerde zich met een bepaalde rol en bijbehorend gedrag. Het habijt communiceerde verschillen in de groep, bijvoorbeeld tussen de diverse stadia in de vorming. Het recht op dragen van habijt moest verworven worden.

Op het eerste oog zijn functies van uniformen die Joseph ontleende aan een commerciële context, zoals het periodiek up-to-date brengen van de gewenste uitstraling van het bedrijf, voor dit artikel minder van belang. Hier is echter sprake van een paradox. Het gaat om zusters: vrouwen bij wie armoede en onthechting hoog in het vaandel stonden en die persoonlijk niets bezaten. Hun congregaties bestuurden echter eigen instituties zoals ziekenhuizen en scholen, voorzagen in leidinggevende posities en personeel, en hadden gebouwen en grond in eigen bezit. Er was dus wel degelijk sprake van bedrijfsvoering. Ook bij een ‘bedrijf’ als een congregatie van zusters kon het van belang zijn de gewenste uitstraling bij de tijd te brengen.

In de Nederlandse publicaties over religieuzen komen de benodigde praktische aanpassingen van het habijt in de jaren vijftig en de vormgeving van de wending naar de wereld buiten het klooster in de jaren zestig aan bod. Plogsterth en Kuhns leggen een sterk causaal verband tussen de uitspraken van kerkelijke prelaten c.q. Vaticanum II en de aanpassingen in de jaren vijftig en zestig. Michelman bestudeerde de ervaringen van de zusters bij de transitie. Trzebiatowska onderzocht het belang van het habijt in Polen in het begin van de 21e eeuw. Ze maakt expliciet dat het denken over het habijt en het effect van klerikale uitspraken (godsdiens)politiek gebonden is.

Een openstaande vraag is in hoeverre er verschil was tussen congregaties in veranderingsprocessen van kleding, en waarom. De vraag hoe veranderingen werden geïmplementeerd en beargumenteerd door congregatiebesturen, en geïnterpreteerd en ervaren door priesters en religieuzen is nog open. Ook de overdracht van betekenis van het originele naar het vernieuwde habijt en vervolgens naar lekenkleding is in de literatuur nog niet besproken. Om deze vragen te beantwoorden gebruik ik de methode die door Derks et al. (1997) is voorgesteld: hetzelfde proces in meerdere congregaties bestuderen om diversiteit te laten zien. Van Heijst (1997) onderzocht de werking van het passieparadigma bij de congregatie van de Arme Zusters van het Goddelijk Kind. In dit artikel laat ik zien hoe op het gebied van kleding en betekenis ervan de overgang van het passie- naar het actieparadigma verliep.

De centrale vraag is wanneer welke veranderingen plaatsvonden, wat de onderliggende oorzaken waren, en hoe de veranderingen werden geïmplementeerd, beargumenteerd, geduid, en door zusters ervaren. Door het bestuderen van archiefmateriaal van vier heel verschillende congregaties in omvang en werkgebied kan iets gezegd worden over verschillen in proces en argumentatie in drie achtereenvolgende behandelde tijdvakken: de jaren 1950, begin en midden jaren 1960, en eind zestiger jaren.

Vijftiger jaren: praktische veranderingen

De Franciscanessen van Bergen op Zoom droegen met ingang van oktober 1958 een lang kleed met ronde hals en smallere, kortere mouwen dan voorheen. De gordel, rozenkrans en touw met drie knopen vervielen. Het scapulier, waarop de zusters de lijdenswerktuigen van Christus borduurden zoals het kruis, de ladder, hamer en nagelen, werd vervangen door een borstkruis met *arma Christi*. De meeste congregaties moderniseerden hun habijt in de vijftiger jaren van de vorige eeuw. De casus van de Zusters Onder de Bogen

maakt duidelijk dat geschiedschrijving niet altijd in een strak tijdschema in te passen is: zij vernieuwden hun habijt in 1959, maar kregen al in 1939 een nieuwe kap.

Elke congregatie was herkenbaar aan haar eigen, in de constituties vastgelegde habijt. Enkele voorbeelden uit de missie maken het belang van kleding en kledingregels duidelijk. De Maastrichtse missionarissen droegen een aangepaste kap en wit habijt. Maar inlandse novicen niet. In het kader van hun vorming moesten zij zich in kleding, voedsel en dagorde aanpassen aan de Nederlandse kloostercultuur (Eijt 1995, 269-270). Tijdens de eerste zes jaar van hun missie in Padang, West-Sumatra volgden de Tilburgse Zusters van Liefde dezelfde dagorde en droegen ze dezelfde kleding als in Nederland: een zwart wollen habijt met losse ondermouwen, twee onderrokken, een scapulier, voorschoot en gebreide wollen kousen, een witte borstdoek en hoofddoek, en zwarte sluier. De voetlange rok was 278 cm breed, met twintig plooiën bevestigd aan de rokband en minstens twaalf cm omgeslagen aan de zoom (Backus 1991, 242-244). Oprichter Joannes Zwijzen legde vanaf het begin af aan grote nadruk op “[e]enheid in doel, eenheid in geest, eenheid in het bestuur, eenheid in de onderhouding der Regel, eenheid in handelen; in een woord, eenheid in alles, overal en altijd” (Van der Veen & Verhoeven 2005, 18). In 1891 verleende het algemeen bestuur dispensaties voor missionarissen betreffende voedsel, kleding en rust. Tot de constituties van 1937 werden deze tijdelijke afwijkingen van de regel steeds opnieuw vastgesteld.⁵

De aanpassingen van de jaren vijftig resulteerden in afname van het aantal lagen kleding, minder wijde kleding en een kleinere kap die meer zicht bood. De redenen waren praktisch, zoals tijdbesparing doordat kappen niet meer gesteven hoefden te worden, en verhoging van veiligheid. De mobiliteit nam in de jaren vijftig en zestig sterk toe en het dragen van een strakke en grote kap maakte deelname aan het verkeer lastig en gevaarlijk. De nieuwe kap bij de Zusters Onder de Bogen uit 1939 moest bijdragen aan de veiligheid van fietsende zusters (Eijt 1995). Verandering van habijt om meer kandidaten aan te trekken was in 1955 een expliciet argument bij de Zusters van Liefde. De Nederlandse congregaties werden sinds de jaren 1930 geconfronteerd met sterk teruglopende aanwas, wat leidde tot een tekort aan jonge werkrachten voor de eigen instituties. In 1930 meldden zich in totaal 1168 kandidaten voor het klooster, in 1940 862, in 1950 682 en in 1960 343 (Van Heijst et al. 2010, 624). Alle congregaties zochten naar oorzaken en oplossingen. De moeder-overste van de Tilburgse zusters meldde in haar circulaire van maart 1955: “Zo is er b.v. de kleding. Het zou jammer zijn, dat dit punt meisjes weerhield bij ons in te treden en we daardoor minder goed zouden kunnen doen

in Gods Kerk. We denken er dan ook over onze kleding te gaan veranderen en zijn al druk bezig met ontwerpen. ... Met vereende krachten hopen we zo een passende en doelmatige kleding voor deze tijd te verkrijgen.”⁶ Concurrentie met andere congregaties kon dus ook een argument zijn.

Uit het archiefonderzoek blijkt dat in de jaren vijftig en eerder de hele congregatie op of rond dezelfde, zinvolle dag overging op het nieuwe habijt. De Zusters Onder de Bogen kregen hun nieuwe kap op 25 juni 1939, 75 jaar na het overlijden van stichteres Elisabeth Gruijters, en een nieuw habijt op 4 november 1959, de feestdag van hun patroonheilige Carolus Borromeus. Het patroonfeest was ook belangrijk bij de introductie van het nieuwe habijt van de Franciscanessen van Bergen op Zoom (4 oktober 1958) en de Zusters van Liefde op 14 augustus 1955 – één dag eerder dan Maria Tenhemelopneming, omdat de opwinding die de kledingwisseling met zich mee kon brengen, op de feestdag zelf dan geluwd zou zijn.⁷

In een viering zegende een celebrant de kleding en duidde deze in een preek. Enkele voorgangers wezen op de herhaalde pauselijke oproep om de kleding te vernieuwen. Hiermee volgden de zusters het hoogste kerkelijke gezag. Noodzakelijke aanpassing aan de tijdgeest werd genoemd door anderen. De vorm van de kleding mocht veranderd zijn; de waarden bleven intact. Zusterkleding weerspiegelde de toewijding aan God. Het was een teken van onschuld en nederigheid, een sieraad voor de religieuze, sterkte haar tegen wereldse verlokkingen, en gaf vorm aan de geloften.⁸

Door de referte aan de stichter of afgelegde geloften pasten de voorgangers de nieuwe kleding in de kloosterlijke traditie in. Zo'n koppeling is door Hobsbawm en Ranger gemunt als *invention of tradition*. “It is the contrast between the constant change and innovation of the modern world and the attempt to structure at least some parts of social life within it as unchanging and invariant”, aldus Hobsbawm (1983, 2). “Historische legitimering en verankering kan een belangrijke vorm van verzoening met vernieuwingen zijn”, constateren Derks et al. terecht (1997, 73). Doordat de voorgangers het nieuwe niet presenteerden als een breuk maar als een voortzetting van het oude, bleef de kloosteridentiteit intact.

De in het archief gevonden reacties van zusters op de veranderingen zijn alle positief. De kap uit 1939 wordt in vier bijdragen aan het contactblad van de Zusters Onder de Bogen geprezen: hij is hygiënischer, geeft een ruimer blikveld, en er is meer van het gezicht te zien. Dat was tevens een potentieel gevaar: omdat de zuster nu minder verborgen was, stelde ze zich meer open naar de buitenwereld.⁹ Ook bij de Zusters van Liefde zijn reacties in het archief terug gevonden: een brief van een zuster uit mei 1955 – na de aankon-

diging maar vóór de introductie van de nieuwe kleding – en drie bijdragen aan een bundel met feestgedichten ter gelegenheid van het 125-jarig bestaan van de congregatie in 1957.¹⁰ Hierin paste geen kritiek. Het is uiteraard mogelijk dat afwijkende meningen niet werden geventileerd of niet bewaard zijn.

Het dominante vertoog van vereenvoudiging van habijt in de jaren vijftig of eerder gaat echter niet op voor alle congregaties. In de casus van de Medische Missiezusters was het precies andersom. Oprichtster Anna Dengel werkte in 1923 als arts in de missie in India en bereikte daar vrouwen die anders geen medische zorg zouden krijgen. Ze overwoog in te treden in een religieuze congregatie, maar zou dan de heel- en verloskunde niet meer uit mogen voeren. Dat was bepaald in canon 139 van de Codex uit 1917 (Van Heijst et al. 2010). Daarom richtte zij in 1925 in de VS haar eigen lekengezelschap op: de Society of Catholic Medical Missionaries. Kort na oprichting namen de eerste vier leden een uniform aan: een grijze jurk met een cape en hoedje, later aangevuld met een rozenkrans. Tijdens het werk en in de missie gingen ze in het wit gekleed. Het gezelschap breidde zich gestaag uit. Met ingang van april 1934 zagen de leden er nog meer als zusters uit: een scapulier verving de cape en het hoedje maakte plaats voor een witte kap en blauwe sluier. Het dragen van kap en sluier was niet verplicht tijdens de studie of het werk. Nog steeds was de Society geen congregatie en konden de leden geen geloften doen. Dat veranderde na publicatie van het decreet *Constans Ac Sedula* in februari 1936, waardoor de ban voor het verrichten van geneeskundig werk in missiegebieden door vrouwelijke religieuzen werd opgeheven. Hierdoor kon Anna Dengel haar Society in 1941 omvormen tot een congregatie met alle rechten en plichten van dien, zoals het afleggen van geloften en het verplicht dragen van de sluier. Ook moesten de zusters zoveel mogelijk in klooster of ziekenhuis blijven, wat consequenties had voor de organisatie van de patiëntenzorg. Een volgende stap was het verkrijgen van pauselijke goedkeuring in 1959. In 1939 gaf Anna Dengel de Nederlandse arts Eleonora Lippets en vroedvrouw Agatha Ijpma de taak een gemeenschap te starten in Nederland, die in 1966 al 82 leden had (Medical Mission Sisters 1991).

In tegenstelling tot de meeste congregaties bleef het habijt van de Medische Missiezusters, modern in uiterlijk en kleur, in de vijftiger jaren ongewijzigd. Noch *invention of tradition*, noch aanpassing door dalende intredes, was voor hen noodzakelijk.

Begin en midden jaren 1960: zelfbewuste aanpassing

Medio jaren zestig veranderden de Zusters van Liefde en de Zusters Onder de Bogen hun habijt opnieuw. De Franciscanessen van Bergen op Zoom deden dit in 1967 ook, maar verdere informatie ontbreekt in het archief. Het habijt van de Medische Missiezusters bleef ongewijzigd.

Goddijn et al. (1999) wijzen erop dat sinds de Tweede Wereldoorlog door verminderde instroom van kandidaten voor het religieuze leven, beter onderwijs voor meisjes, en een trend naar professionalisering in onderwijs, hulpverlening en gezondheidszorg de religieuzen niet meer al het werk op zich konden nemen. Deze trend zette zich begin jaren zestig door. De kardinalen Giovanni Montini – de latere paus Paulus VI – in 1961 en Leo Suenens (1963) vroegen aan zusters hun werkgebied te verleggen van verpleging en onderwijs naar pastoraal werk. De kledingverandering bij de Maastrichtse en Tilburgse congregatie kan geduid worden als een reactie op genoemde ontwikkelingen, en het *aggiornamento* van het Tweede Vaticaans Concilie. Moeder-overste Felix Westerwoudt van de Zusters Onder de Bogen beargumenteerde het moderne habijt als een “aanpassing aan de eisen van de tijd en de liefdewerken die nu van ons worden gevraagd.”¹¹ Emmanuelle Pieterse, provinciaal overste van de Zusters van Liefde, vond het noodzakelijk “terug [te] grijpen op de kern van het religieuze leven met loslaten van vormen en tradities, die gegroeid waren uit de geest van een bepaalde tijd.”¹² Haar aansporing kwam tevens voort uit het vernieuwingsproces dat bij deze congregatie sinds het eind van de jaren vijftig gaande was onder leiding van moeder-overste Huberte Janssen en pater Jan van Galen O.Carm., die als *assistens religiosus* hiervoor door het Vaticaan was benoemd (Van der Veen & Verhoeven 2005).

Beide congregaties zetten zich aan het ontwerpen van een nieuw habijt. De Zusters van Liefde startten een kledingcommissie van enkele zusters, een docente tekenen en zelfs een man: een huishoudschooldocent. De Zusters Onder de Bogen hielden het proces in eigen hand. Het resultaat was in beide gevallen een geklede jurk, in een gedekte kleur in plaats van zwart, met een lengte onder de knie. De sluier werd korter en hoger op het hoofd geplaatst, waardoor de haarlijn zichtbaar werd. Volstrekt nieuw was het invoeren van enige individuele keuzevrijheid. Bij beide congregaties hoefden pensioenge-rechtigde zusters niet per se over te gaan op het nieuwe habijt.¹³ Bij de Zusters van Liefde gold dit, met uitzondering van moeder-oversten, ook voor werkende zusters voor wie de modernisering te snel verliep. De Tilburgse zusters konden tevens een persoonlijke keuze maken uit enkele kleuren en materialen voor hun werkkleding.¹⁴ Het gevolg was wel dat de kloosterlijke eenheid

in uiterlijk doorbroken werd. Tevens werd kleding persoonlijk, waardoor deze nu bij overplaatsing naar een ander klooster werd meegegeven.¹⁵ Tot die tijd bleven gebruiksvoorwerpen achter. Op een enkele uitzondering na werd kleding niet meer collectief uitgereikt en geduid in een viering, maar toegelicht in een circulaire van de moeder-overste of het bestuur. De Zusters van Liefde belegden in maart 1966 tevens een drukbezochte persconferentie, waarin de kleding werd geduid als exponent van vernieuwing. De nieuwe kleding reflecteerde een radicale vernieuwing en aanpassing aan de maatschappij.¹⁶ *Invention of tradition* was niet meer aan de orde.

Uit brieven in het archief blijkt dat zusters zich zorgen maakten over de uitstraling van religieuzen in de huidige tijd. Een Zuster van Liefde schreef in oktober 1965 aan generaal-overste Wilhelme de Jong dat mede-docenten zich vrolijk maakten over een zuster van een andere congregatie in haar nieuwe uniform: “sluiertje half op de haren en kortere rok. ... ’n Zuster van 50 jaar leek wel plm. 30 jaar.” Ze vroeg zich af of dit nieuwe habijt leken meer aan zou spreken dan voorheen. Bezat het nog getuigende waarde of wekte het afkeer op?¹⁷ Een Zuster Onder de Bogen stelde dezelfde vraag. Was het niet beter zich eerst te bezinnen op de plaats van de religieuze in de wereld van nu, en daar de uiterlijke verschijning op af te stemmen?¹⁸ Een antwoord ontbreekt in het archief.

Cruciaal was begin en midden jaren zestig de wens tot aanpassing aan de maatschappij: in omgang met familie en leken, tafelmanieren, beleefdheidsvormen, en ook kleding en uiterlijke verzorging. Dit was echter niet voor iedereen even gemakkelijk. Individualiteit en aandacht voor het uiterlijk – hoe belangrijk ook als exponent van vernieuwing – stonden haaks op kloosterlijke eenheid en de gelofte van armoede. Zusters mochten zich via hun kleding uiten, maar moesten zich tegelijkertijd inhouden. Zelf een mantel kiezen, maar dan wel een zeer eenvoudige donkerblauwe of grijze met een onopvallend sjaaltje.¹⁹

Zowel de zusters als de leiding zochten naar een balans tussen enerzijds alle aanpassingen en individuele keuzes, en anderzijds het behoud van de kloosterlijke eenheid en traditie. Generaal-overste Wilhelme de Jong probeerde in oktober 1966 in een lange circulaire aan haar Zusters van Liefde de eigen verantwoordelijkheid en persoonlijke vrijheid van zusters te benadrukken, maar ook te begrenzen. Het nakomen van de geloften van gehoorzaamheid en vooral armoede waren hier cruciaal in. Armoede betekende onthechting van stoffelijke goederen zodat de zuster zich kon inzetten in volledige dienstbaarheid aan de medemens. Nodig hierbij was soberheid in onder meer kleding, en het beteugelen van hebzucht en jaloezie.²⁰

Deze hertaling midden zestiger jaren van de gelofte van armoede, het vormgeven aan zelfverwerkelijking, en de spanning die dit met zich meebracht, is te zien als een voorbeeld van de overgang van het passie- naar het actieparadigma zoals gemunt door Van Heijst (Derks, Eijt & Monteiro 1997).

Eind jaren 1960: lekenkleding als visueel teken van ‘Gods volk onderweg’

Medio jaren zestig rondde de bisschoppen in Rome het Tweede Vaticaans Concilie af. In artikel 17 van het decreet *Perfectae Caritatis* (1966, 31) bepaalden zij dat habijten van mannelijke en vrouwelijke actieve religieuzen die niet aangepast waren “aan de omstandigheden van tijd en plaats en aan de behoeften van het apostolaat” gemoderniseerd moesten worden. In zijn apostolische brief *Ecclesiae Sanctae* gaf paus Paulus VI op 6 augustus 1966 nadere aanwijzingen voor implementatie van een aantal decreten, maar niet van vernoemd artikel. Congregaties van actieve religieuzen werden verplicht binnen twee tot drie jaar een vernieuwingskapittel te houden, met inbreng van alle leden. Naast apostolaat en financiën kwamen ook nieuwe onderwerpen aan bod, zoals het religieuze leven, geloften, vorming en opleiding, woonvormen en kleding. In de constitutie over de Kerk, *Lumen Gentium*, stelden de bisschoppen dat de Kerk niet langer een doel op zich moest zijn, maar een teken en instrument van Gods handelen. Het ging om de gemeenschap van gelovigen, die door het doopsel waren geroepen tot een heilig priesterschap. Onder andere kardinaal Bernardus Alfrink en pater Edward Schillebeeckx O.P. drukten dit uit in de metafoor ‘Gods volk onderweg’ (Goddijn et al. 1999). Ook veel religieuzen wilden zich in het spoor van Gods volk aansluiten bij de leken.

Uit het archiefonderzoek blijkt dat de gewenste inbreng door alle zusters bij de voorbereiding tot de vernieuwingskapittels leidde tot een hoge participatiegraad middels werkgroepen, commissies, discussiegroepen en enquêtes. Twee Medische Missiezusters informeerden via een enquête welke kleding gewenst was en onder welke condities bepaalde kleding moest worden gedragen. Een commissie van de Zusters Onder de Bogen organiseerde gespreks-groepen en besloot op aangeven van een socioloog tot het houden van 120 half-gestructureerde interviews, gelijkelijk verdeeld over drie leeftijdscategorieën: ≤45 jaar inclusief novicen (elke vijfde zuster); 46-65 jaar (elke tiende zuster); en 66-75 jaar (elke twintigste zuster). Problematisch was dat er veel meer oudere dan jongere zusters waren en dat de categorie van 75 jaar en ouder niet werd bevraagd. De gevolgde methode leidde tot onbegrip en pro-

test. Niet-geïnterviewde zusters die hun mening kenbaar wilden maken, werden uitgenodigd een brief te schrijven. Er kwamen er plusminus 385 binnen, die in het archief niet teruggevonden zijn. Bij de kleine congregatie van de Franciscanessen van Bergen op Zoom gingen de zusters onder leiding van de rector in twee groepen met elkaar in gesprek. Een werkgroep stelde hierna een rapport op. De Zusters van Liefde hanteerden een mengvorm van de diverse methoden, zoals zij op initiatief van pater Van Galen ook al hadden gedaan bij de voorbereiding van hun kapittel van 1964.

De Tilburgse congregatie had al langer ervaring met een lekenadviesgroep. In zijn boek *Kloosterleven en apostolaat* (1963) beval kardinaal Suenens aan om leken regelmatig naar hun mening te vragen, omdat zij beter dan religieuzen zouden weten wat er in de wereld leefde. Nu gingen ook de Franciscanessen van Bergen op Zoom en de Zusters Onder de Bogen met leken in gesprek. Qua kleding leverde dit niet veel op. De lekencommissie in Bergen op Zoom achtte dit volkomen onbelangrijk.²¹ De zusters zelf waren het hier totaal niet mee eens. De Maastrichtse leken vonden dat zusters moderne vrouwen moesten zijn; hun uiterlijke kenbaarheid was ondergeschikt. Zij pleitten voor stijlvolle kleding en eventueel geleidelijke overgang naar lekenkleding.²²

Uit de verzamelde gespreksstof in de Maastrichtse gemeenschappen blijkt dat veel zusters prijs stelden op uiterlijke herkenbaarheid. Dit gold echter niet voor iedereen. Een kleinere groep Zusters Onder de Bogen vond uniformiteit benauwend. Zij wilden niet opvallen tussen lekencollega's, en verlost worden van vooroordelen.²³ Enkele jongere Zusters van Liefde wilden "zich altijd in kleding aan de leken aanpassen, om zich zo gewoon en onopvallend onder de mensen te kunnen bewegen."²⁴ Ook een aantal Franciscanessen van Bergen op Zoom vond "het dragen van burgerkleding ... belangrijk om als religieus in deze tijd gelukkig te zijn, ongemerkt en onopvallend onder de mensen te zijn en daar goed te doen."²⁵ Dit sloot aan bij de nieuwe deugden van emancipatie, expressie en zelfverwerkelijking in het eind van de zestiger jaren (Goddijn et al. 1999).

Joseph en Alex (1972) geven vier redenen waardoor geüniformeerden weerstand tegen hun kleding kunnen ontwikkelen. Zij kunnen ervaren dat uniform een obstakel is tijdens het werk, tijdens problemen met de groep, dat kleding fungeert als een scheidslijn met anderen, en het individualiteit onderdrukt. Het ging de zusters om het eerste en derde punt. Solidariteit was voor hen een belangrijke drijfveer. Sommige zusters waren echter bang voor toename van jaloezie en onderlinge verdeeldheid. De kosten van lekenkleding waren een bron van zorg, omdat de congregatie dan minder kon afdragen aan nood- en ontwikkelingsgebieden. Ook dat ging ten koste van solidariteit.

Uiteindelijk stond elke onderzochte congregatie het dragen van lekenkleding toe, maar de overwegingen verschilden per congregatie. De Medische Missiezusters vroegen zich af in welke kleding zij het meest effectief konden werken. Op aangeven van Nederlandse zusters besloot het generaal kapittel in november 1967 dat elke zuster habijt of lekenkleding mocht dragen. Wel diende zij rekening te houden met de omstandigheden in de missie, en de opvattingen van het plaatselijke episcopaat.²⁶ Bij de Zusters Onder de Bogen was de vraag hoe zij het beste konden werken: uiterlijk herkenbaar als religieuze in kleding en naam, of alleen vanuit hun innerlijke evangelische levenshouding? De subcommissie Kleding concludeerde op basis van gesprekken, interviews en brieven dat de meeste zusters het religieuze kleed wilden handhaven. Bij de geïnterviewde zusters was dit 67% van de oudste groep, 30% van de middengroep en 15% van de jongste groep. Wel opteerde bijna de helft van alle geraadpleegde zusters voor lekenkleding tijdens bepaalde werkzaamheden, vakantie, en schouwburg- of concertbezoek.²⁷ Het kapittel vond in augustus 1969 dat de kenbaarheid op basis van innerlijke levenshouding het meest belangrijk was en besloot zowel habijt als lekenkleding toe te staan.²⁸

Uit een enquête van de Zusters van Liefde bleek dat veel zusters prijs stelden op het behoud van religieuze kleding, maar ook hier kwam de wens terug om zich tijdens ontspanningsactiviteiten in burger te kunnen kleden.²⁹ In april 1969 vond het eerste gedeelte van het generaal kapittel plaats, gevolgd door het provinciaal kapittel Nederland in juli, en het tweede gedeelte van het generaal kapittel in december. Stemde het generaal kapittel in april nog voor behoud van de religieuze kleding; in december kwamen – tot schrik van de buitenlandse zusters – alle Nederlandse kapitulanten binnen in lekenkleding. Dat kwam door een besluit van het provinciaal kapittel, waarbij 40 van de 42 kapitulanten vonden dat het type kleding een persoonlijk besluit moest zijn. Dit sloot aan op het rapport van de commissie Vormgeving van het religieuze leven. Uitgaande van het principe van pluriformiteit vond de commissie dat er geen algemene richtlijnen meer te geven waren over de leefvorm van gemeenschappen, vakantie, familiebezoek, ontspanning en ook kleding.³⁰ Volgens de kapittelkrant stamde het religieuze kleed uit de tijd dat de zusters zich uit de wereld terugtrokken. Het habijt getuigde van Godsverbondenheid. De huidige mens begreep dit niet meer. Door lekenkleding kwam de zuster dichterbij de mens te staan, en kon zij zich als persoon beter uitdrukken dan door het dragen van uniform. Niemand zou echter gedwongen worden lekenkleding te dragen.³¹

De vraag in april 1968 in het Bergen-op-Zoomse zakenkapittel was of de Franciscanessen de religieuze kleding, die het jaar ervoor was aangepast,

wilden behouden. De meerderheid vond dat het habijt liet zien dat de zuster tot een bepaalde gemeenschap behoorde. Tevens maakte dit het werven van nieuwe leden mogelijk. Hoe kon een meisje anders weten dat ze met een zuster te maken had, en haar voorbeeld willen volgen? Daarnaast bood het habijt bescherming, het was goedkoper dan lekenkleding en het verhinderde jaloezie. Een minderheid stelde prijs op lekenkleding omdat ze gelijk wilden zijn aan leken.³² De gestelde vraag escaleerde in mei via een ‘kledingvraagstuk’ naar een ‘kledingprobleem’ in juli. Wat vonden de zusters ervan als een medezuster in burger zou gaan? Moest zij dan nog kenbaar zijn door een kruisje of sluiertje?³³ Volgens de rector had het geen zin om aan de zusters zelf te vragen wat ze ervan vonden: veel zusters hadden geen eigen mening en oudere zusters waren gemakkelijk te beïnvloeden.³⁴ Hierbij zag hij over het hoofd dat veel oudere zusters, tot voor kort “geoeffende zwijgers” in de woorden van Derks et al. (1997, 70), het ontwend waren een eigen mening te vormen en hiervoor uit te komen. Een commissie inventariseerde de wensen en argumenten op kledinggebied en signaleerde het bestaan van twee geheel verschillende belevingen van religieus-zijn. De commissie verbond deze mentale instelling aan het gewenste uiterlijk. Zusters die het kloosterkleed wilden behouden, zagen het religieuze leven als een afstand nemen, een uit-de-wereld getreden zijn. Dit was verbonden aan een bepaald sociaal leefpatroon, dat volgens de commissie voorbij was. Zusters in lekenkleding kenden een eigentijds leefpatroon en waren vanuit een evangelische inspiratie solidair met de wereld.³⁵ Het Algemeen Vernieuwingskapittel besloot in september 1968 dat religieuze en lekenkleding naast elkaar mochten bestaan.

Uit de woordkeus van de Franciscanessen van Bergen op Zoom blijkt dat voor de commissieleden het belang van aansluiting van de congregatie aan de maatschappij het zwaarste woog. Gevoelens van onzekerheid onder de zusters, zoals angst voor onderlinge verdeeldheid en het opspelen van jaloezie en ijdelheid, kregen veel minder gewicht. Toch konden zusters zich buiten het dominante discours van verandering en aanpassing geplaatst zien. Een Zuster van Liefde kon slecht tegen de druk door jongeren om van kleding te veranderen. Ze voelde dat ze voor ouderwets werd aangezien (Van der Veen & Verhoeven 2005). Een Zuster Onder de Bogen vond het jammer dat onder de dekmantel van vernieuwing en aanpassing veel kapot werd gemaakt. Medezusters zetten haar onder druk om haar religieuze kleding af te leggen, maar dat was ze beslist niet van plan.³⁶

De vier congregatiebesturen probeerden hun zusters te verenigen door introductie van een nieuwe term: pluriformiteit. De Medische Missiezusters en Franciscanessen van Bergen op Zoom verstonden hieronder het samen-

gaan van religieuze en lekenkleding. De Zusters van Liefde en vooral de Zusters Onder de Bogen brachten pluriformiteit als een nieuw gemeenschappelijk ideaal: elke zuster moest zich kunnen ontwikkelen, zichzelf zijn, en dit uitdrukken in kleding. Overste Hilaria Huitema van de Zusters Onder de Bogen greep terug naar stichteres Elisabeth Gruyters en haar intentie God te dienen. Elke zuster wilde haar volgen, maar was anders door aanleg, capaciteiten, karakter, afkomst en vorming. Niet alleen de eigen weg kon juist zijn; die van een ander ook. Pluriformiteit hield een grotere persoonlijke verantwoordelijkheid in en respect voor ieders beslissing (zr. Hilaria et al. 1969).

Volgens Kuhns (2003) markeert in de VS sinds het einde van de jaren 1970 het al dan niet dragen van habijt de grondhouding van de zuster: conservatief of progressief. In het archiefonderzoek is deze tegenstelling niet gevonden. Uiteindelijk gingen de meeste zusters in Nederland over op lekenkleding, soms gecombineerd met een sluier. De meeste zusters gebruikten weer hun roepnaam in plaats van de kloosternaam. Ook de woonvormen veranderden: grote kloosters werden gesplitst in gemeenschappen, en zusters gingen in kleine groepen in de wijk wonen. Hieruit bleek een grotere openheid naar de wereld. De getuigende waarde van de religieuze verdween niet met haar naam en religieuze kleed, maar kreeg een andere vorm. Om werkelijk aansluiting te vinden, om niet alleen zuster van medezusters te zijn maar vooral zuster van alle mensen, vonden veel zusters lekenkleding noodzakelijk. Ook deze kleding had voor de religieuze dus een getuigende waarde.

Om de kosten binnen de perken te houden, verwachtten congregatiebesturen met een beroep op de gelofte van soberheid dat zusters zich zouden matigen. Ze lieten hen een begroting indienen, of gaven een maximum bedrag. Soms gaven ze tips om zich goedkoop te kleden, zoals gebruik maken van de uitverkoop en het vragen van accessoires als Sinterklaascadeautjes.³⁶ Dit komt overeen met de bevindingen van Michelman (1998). De eerste burgerkleding van haar respondenten bestond uit krijgertjes of tweedehands aankopen. Ook Nederlandse zusters hadden te maken met grenzen aan het te besteden bedrag, opgelegde normen, en hun persoonlijke ideeën over de invulling van soberheid en solidariteit.

Van Heijst (1985, 85) stelt dat actieve vrouwelijke religieuzen eind zestiger jaren bij de omvorming van 'zuster' naar 'vrouw' in een spagaat terecht kwamen. Volgens de Kerk waren zij een zuster, dus rein en aseksueel; maar volgens de contemporaine maatschappij een vrouw, en dus charmant en beminlijk. Kerkelijke leiders zagen het wegvallen van het veilige klooster en habijt als een potentiële bedreiging, waardoor zij zich intensief bemoeiden

met kleding van zusters. Bij de onderzochte congregaties is dit laatste niet teruggevonden.

Conclusie

De centrale vraag in dit artikel is wanneer welke veranderingen in zusterkleding plaatsvonden, wat de onderliggende oorzaken waren, en hoe de veranderingen werden geïmplementeerd, beargumenteerd, geduid, en door zusters ervaren.

In de paragraaf over de vijftiger jaren bleek dat verandering van habijt bij drie van de vier onderzochte congregaties werd ingezet om redenen van veiligheid bij deelname aan het drukker wordende verkeer. De Tilburgse zusters zetten modernisering in om nieuwe leden te werven. Maatschappelijke ontwikkelingen zoals beter onderwijs voor meisjes en professionalisering van onderwijs en gezondheidszorg leidde tot afname van het aantal kandidaten. De perceptie van de kleding voor zusters zelf veranderde niet doordat priesters succesvol het nieuwe aan het oude koppelden middels *invention of tradition*. Begin en midden jaren zestig was de aanpassing van het habijt bij de Tilburgse en Maastrichtse zusters een welbewuste stap richting vernieuwing en toename van individualiteit, en werd ook als zodanig door het congregatele bestuur gepresenteerd. Eind jaren zestig wilden veel zusters zich in het spoor van ‘Gods volk onderweg’ in uiterlijk, naam en woonvorm bij leken aansluiten. Het mee willen gaan met maatschappelijke ontwikkelingen van emancipatie, expressie en zelfverwerkelijking was hierbij een aanjagende factor. De betekenis van de religieuze kleding verdween niet, maar werd overgedragen op lekenkleding.

De stadiëring van de ontwikkelingen en de uitkomsten ervan kwamen overeen, maar elke congregatie had haar eigen proces, argumentatie en middelen. De jonge congregatie van de Medische Missiezusters volgde een ander traject: hun moderne habijt uit 1934 veranderde niet tot zij in 1967 besloten de keuze tussen religieuze en lekenkleding vrij te laten. De gevonden diversiteit toont aan dat het voorstel van Derks et al. (1997) om hetzelfde proces in meerdere congregaties te bestuderen een waardevolle methode is om complexiteit in de geschiedenis aan te tonen. Wellicht kan in dit kader vergelijkend onderzoek worden uitgevoerd naar de betekenis van kleding bij enkele orden van monialen en congregaties van actieve vrouwelijke religieuzen. *Oral history* kan hiervoor een bruikbare methode zijn.

De Amerikaanse literatuur legt een causale relatie tussen uitspraken van de kerkleiding en modernisering, waar Nederlandse literatuur, zo ook dit artikel, laat zien dat Nederlandse zusters inspeelden op maatschappelijke ontwikkelingen. Een onderzoek in internationaal verband naar het verschil in cultuur is aanbevelenswaardig, bijvoorbeeld tussen Nederlandse en Amerikaanse zusters van eenzelfde congregatie. Een derde suggestie voor vervolgonderzoek is een onderzoek vanuit sociocultureel perspectief naar de receptie van de veranderingen in de zestiger jaren door pers en leken. Zowel brieven van verontruste leken die ik in het archief aantrof als de vele artikelen in katholieke bladen zoals *De Tijd-Maasbode*, *de Volkskrant* en de *Katholieke Illustratie* kunnen geschikte bronnen zijn.

Terugkijkend op het onderzoek laat dit artikel zien hoe de overgang van passie- naar actieparadigma (Van Heijst 1997) in de praktijk verliep bij de vier onderzochte congregaties. Congregatiebesturen bewogen zoekend en tastend mee op de golven van de maatschappelijke en religieus-politieke ontwikkelingen, en probeerden via het nieuwe doel van pluriformiteit hun leden te verenigen. Ook maakt het artikel duidelijk dat religieuzen in de jaren zestig steeds meer belang hechtten aan kleding als uitdrukking van individualiteit, en kleding explosief materiaal kon zijn in de congregatie. Het is niet uit te sluiten dat de keuze van andere of meer congregaties een nog meervoudiger beeld had gegeven. Het gebruik van archiefmateriaal als methode kan problematisch zijn, omdat wellicht niet alles is opgeschreven en bewaard. Bij het uitvoeren van onderzoek en het trekken van conclusies is het de onderzoeker aan te bevelen zich hiervan bewust te zijn.

Noten

- 1 Dit artikel is gebaseerd op mijn masterscriptie "Veranderingen in kleding en perceptie ervan in vier congregaties van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland, 1950-1970" (14 januari 2014). Ik dank mijn begeleider prof. Marjet Derks voor haar vele waardevolle aanwijzingen en inzichten, en de congregatiebesturen voor hun toestemming het archief te mogen raadplegen.
- 2 *Arch. St. Aegten AR/Zo51 PR BoZ*, Memoriaal.
- 3 Selectie van achtergrondmateriaal over de congregaties, niet opgenomen in de bibliografie: D. Verhoeven en A. van Heijst (2013), *Zusters van 't Ketriontje. Franciscanessen van Bergen op Zoom 1838-2013*, Nijmegen: Vantilt; A. van de Molengraaf (1992), *Drie begijnen zijn begonnen: geschiedenis van tienduizend Zusters van Liefde 1832-1964*, Tilburg: Gianotten; H. Kerkhoffs (1992), *Lustrum in het zilver. 125 jaar liefdezusters van de H. Carolus Borromeus "Onder de Bogen" Maastricht, 29 april 1962*, Maastricht: eigen uitgave; Medical Mission Sisters (1967), *If it matters....*, Philadelphia: eigen uitgave.

- 4 Het archief van de Zusters van Liefde van Tilburg, de Medische Missiezusters en de Franciscanessen van Bergen op Zoom bevindt zich in het Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven in St. Agatha. Het archief van de Zusters Onder de Bogen is in te zien in het Maastrichtse moederhuis.
- 5 Arch. St. Aegten AR/Z153 ZvL (Tilburg), inv.nr. 86, Circulaire algemeen overste Zr. Leonie Ides (20 augustus 1937).
- 6 *Idem*, inv.nr. 86, Circulaire algemeen overste Zr. Josephino van Dinther (25 maart 1955).
- 7 *Idem*, Vergadering contactdag (z.d.).
- 8 *Idem*, inv.nr. 218; Arch. St. Aegten AR/Z051 PR BoZ, Memoriaal (1958)
- 9 Arch. ZODB Maastricht, Sint Carolusklokje 15 (1939/1940).
- 10 Arch. St. Aegten AR/Z153 ZvL (Tilburg), inv.nr. 218, zr. Veronique de Rijk (5 mei 1955); inv.nr. 222 (23 november 1957).
- 11 Arch. ZODB Maastricht, inv.nr. 161, Maandbrief 40, 4 (1965).
- 12 Arch. St. Aegten AR/Z153 ZvL (Tilburg), inv.nr. 2939, Circulaire Emmanuelle Pieters (4 maart 1962).
- 13 Arch. ZODB Maastricht, inv.nr. 161, Circulaire zr. Paulie Douven (6 december 1965).
- 14 Arch. St. Aegten AR/Z153 ZvL (Tilburg), inv.nr. 110-b.
- 15 Arch. ZODB Maastricht, inv.nr. 161, Maandbrief november (1965) 40, 4.
- 16 Arch. St. Aegten AR/Z153 ZvL (Tilburg), inv.nr. 110-b, Lezingen Jan van Galen en Wilhelma de Jong (17 maart 1966).
- 17 *Idem*, inv.nr. 110-b, Brief zr. Agnese aan Wilhelme de Jong (25 oktober 1965).
- 18 Arch. ZODB Maastricht, inv.nr. 161, Brief zr. Angelico (17 december 1965).
- 19 Arch. St. Aegten AR/Z153 ZvL (Tilburg), inv.nr. 2946, Circulaire provinciaal overste Emmanuelle Pieters (27 mei 1966).
- 20 *Idem*, inv.nr. 2939, Circulaire generaal overste Wilhelme de Jong (januari 1966).
- 21 Arch. St. Aegten AR/Z051 PR BoZ, Verslag van de bijeenkomst van kapittelleden met Leken-Advies-Groep (8 juli 1968).
- 22 Arch. ZODB Maastricht, Rapport apostolaat (1969-1970).
- 23 *Idem*, 37-38.
- 24 Arch. St. Aegten AR/Z153 ZvL (Tilburg), inv.nr. 965, Kapittelkrant provinciaal kapittel Nederland 1969 nr. 12 (23 juni 1969).
- 25 Arch. St. Aegten AR/Z051 PR BoZ, Beschouwingen over het kledingprobleem, 3 (z.d.).
- 26 Arch. St. Aegten AR/Z084 MMZ, inv.nr. 765; Decisions of Special General Chapter, 23 (november 1967).
- 27 Arch. ZODB Maastricht, Rapport apostolaat (1969-1970).
- 28 *Idem*, inv.nr. 1542, Notulen (juli-augustus 1969).
- 29 Arch. St. Aegten AR/Z153 ZvL (Tilburg), inv.nr. 966, Circulaire (30 juli 1969).
- 30 *Idem*, inv.nr. 966, Notulen provinciaal kapittel Nederland 1969 (25 juli 1969).
- 31 *Idem*, inv.nr. 965, Kapittelkrant provinciaal kapittel nr. 22 (27 juli 1969).
- 32 Arch. St. Aegten AR/Z051 PR BoZ, Verslag van de 5^e plenaire vergadering (7/8 april 1968).
- 33 *Idem*, Verslag van de bijeenkomst van de kapittelleden met de Leken-Advies-Groep (8 juli 1968).
- 34 *Idem*, Verslag van de 11^e plenaire vergadering (22/23 juli 1968).
- 35 *Idem*, Verslag subcommissie I, bijlage: Beschouwingen over het kledingprobleem (z.d.).
- 36 Arch. ZODB Maastricht, inv.nr. 941, Brief zr. Lucia (29 april 1970).
- 37 *Idem*, inv.nr. 1542, Sub-kommissie kleding/notulen Algemeen Vernieuwingskapittel (juli-augustus 1969); *Idem*, inv.nr. 161, Circulaire kledingcommissie (oktober 1969).

Literatuur

- Alkemade, A.J.M. (1966),
Vrouwen XIX. Geschiedenis van negentien religieuze congregaties 1800-1850, 's-Hertogenbosch: Malmberg.
- Backus, H. (1991),
Determinatie van kloosterkleding, Nijmegen: scriptie KUN 317: ongepubliceerd (Katholiek Documentatiecentrum Nijmegen).
- Derks, M., J. Eijt, & M. Monteiro,
 Een wereld van verschil. Ervaringen met traditie en verandering binnen zustercongregaties, in: Derks, M., J. Eijt & M. Monteiro, *Sterven voor de wereld. Een religieus ideaal in meervoud*, Hilversum: Verloren, 69-92.
- Eijt, J. (1995),
Religieuze vrouwen: bruid, moeder, zuster. Geschiedenis van twee Nederlandse zustercongregaties, 1820-1940, Hilversum: Verloren.
- Ewing, E. (1975),
Women in uniform through the centuries, Londen: B.T. Batsford Ltd.
- Goddijn, W., J. Jacobs & G. van Tillo (red.) (1999),
Tot vrijheid geroepen. Katholieken in Nederland: 1946-2000, Baarn: Ten Have.
- Heijst, A. van (1985),
Zusters, vrouwen van de wereld. Actieve religieuzen en haar emancipatie, Amsterdam: SUA.
- Heijst, A. van (1997),
 Het passie-paradigma: zorg om eeuwig te leven, in: Derks, M., J. Eijt & M. Monteiro, *Sterven voor de wereld. Een religieus ideaal in meervoud*, Hilversum: Verloren, 17-33.
- Heijst, A. van, M. Derks & M. Monteiro (2010),
Ex Caritate. Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spirit van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19^e en 20^e eeuw, Hilversum: Verloren.
- Hilaria, M. Arts & J.J.M. Stieger (1969),
Op 1 februari 1969 werd Onder de Bogen te Maastricht de opening gevierd van het eerste provinciaal kapittel in Nederland, Maastricht: eigen uitgave.
- Hobsbawm, E. (1983),
 Introduction: inventing traditions, in: Hobsbawm, E. & T. Ranger (eds.), *The invention of tradition*, Cambridge: University Press, 1-14.
- Joseph, N. (1986),
Uniforms and nonuniforms. Communication through clothing, New York: Greenwood press.

- Joseph, N. & N. Alex (1972),
The uniform, a sociological perspective, in: *American journal of sociology*, 77 (4), 719-730.
- Kuhns, E. (2003),
The habit. A history of the clothing of Catholic nuns, New York: Doubleday.
- Medical Mission Sisters (1991),
History of the society of Catholic medical missionaries. Pre-foundation to 1968, London: Medical Mission Sisters.
- Michelman, S.O. (1997),
Changing old habits: dress of women religious and its relationship to personal and social identity, in: *Sociological inquiry*, 67 (3), 350-363.
- Michelman, S.O. (1998),
Breaking habits: fashion and identity of women religious, in: *Fashion theory*, 2 (2), 165-192.
- Paulus VI, (1966),
Perfectae Caritatis: decreet over de aanpassing en vernieuwing van het religieuze leven (vertaald door Mulders, M.H. & J.J Kahmann), Hilversum: Gooi & Sticht.
- Plogsterth, A. (1975),
The modernization of Roman Catholic Sisters' habits in the United States in the 1950's and 1960's, in: *Dress*, 1, 7-15.
- Suenens, L.J. (1963),
Kloosterleven en apostolaat, Brugge: Desclée de Brouwer.
- Trzebiatowska, M. (2010),
Habit does not a nun make? Religious dress in the everyday lives of Polish Catholic nuns, in: *Journal of contemporary religion*, 25, (1), 51-65.
- Veen, A. van der & D. Verhoeven (2005),
En toch verschillend. Zusters van Liefde van Onze Lieve Vrouw, Moeder van Barmhartigheid 1960-2000, Hilversum: Verloren.

Religieuze aspecten in beklagzaken van gedetineerden

Ryan van Eijk^{*1}

Summary

Dutch detention law sees a detainee as a legal subject. As a result, detention law has a complaints procedure for detainees. Restrictions of the right to religion/philosophy of life during detention can be a reason to complain. However, the way in which religion/philosophy of life plays a role in these complaints is still an unexplored area. The article presents an exploratory study in which an inventory is made of the extent to which and in which way religion/philosophy of life plays a role in these matters in the period 2002-2016. This has been done on the basis of the database in which all appeal cases relating to a complaint are stored. In almost 2% of the cases, religion/philosophy of life appears to play a role. This mainly concerns problems regarding 1- food laws and 2- restriction in participation in religious activities, 3- the role of the spiritual caretaker or 4- cases in which religion/philosophy of life is part of the argumentation in the case.

Beklag en religie tijdens detentie

Sinds 1977 is er in het Nederlandse detentierecht voorzien in een beklagrecht voor gedetineerden. Lang leek het adagium dat aan gedetineerden bij detentie werd opgelegd vooral te luiden “dragen en niet klagen”. Of zoals gedetineerden zelf wel eens zeggen: “Don’t do the crime, if you can’t do the time.” Een gedetineerde kon tot de invoering van het huidig geldende klachtrecht juridisch slechts formeel beroep aantekenen tegen de plaatsing in of de overplaatsing naar een justitiële inrichting. Het ontbreken van een beklagrecht tijdens detentie gaf de zwakke en kwetsbare positie van gedetineerden aan. Als uitgangspunt gold lang dat gedetineerden hun rechten, inclusief het recht op klagen, eigenlijk hadden verspeeld vanwege hun gedrag. Tegenwoordig is het echter een breed gedragen opvatting dat gedetineerden burgers blijven met rechten, en dus moeten ze ook kunnen klagen jegens en over de overheid. Kortom, de gedetineerde blijft ook tijdens detentie een rechtssubject. De Memorie van Toelichting bij de Penitentiaire Beginselenwet stelt in het

* Ryan van Eijk is theoloog en jurist en werkzaam als Hoofdaalmoezenier bij de Dienst Geestelijke Verzorging bij het ministerie van Justitie en Veiligheid.

verlengde hiervan dan ook dat gedetineerde burgers aan een onafhankelijke instantie hun klachten moeten kunnen neerleggen. Want ook – of juist gezien hun kwetsbare en afhankelijke positie – in geval van detentie blijven voor de gedetineerde het legitimiteitsbeginsel en bestuursrechtelijke beginselen zoals zorgvuldigheid, en redelijkheid en billijkheid gelden. Op deze manier is het beklagrecht een toets voor de rechtmatigheid van beslissingen en voor de kwaliteit van inrichtingsbeleid.²

Een logisch gevolg hiervan is dat de gedetineerde door de wetgever ook als rechtssubject wordt erkend als het gaat om het in detentie beleven en belijden van zijn/haar godsdienst of levensbeschouwing. De basis van deze erkenning is te herleiden tot het recht op godsdienstvrijheid zoals neergelegd in de Nederlandse Grondwet en diverse internationale mensenrechtelijke verdragen.³ De erkenning van dit recht is ook expliciet terug te lezen in de diverse beginselenwetten.⁴ Hiermee erkent de overheid in feite een inspannings- en zorgplicht jegens de gedetineerde waar het gaat om diens beleven en belijden van de godsdienst of levensbeschouwing gedurende de detentie (Van Eijk 2013).⁵ Deze zorgplicht vindt zijn uiting in het door de overheid faciliteren van geestelijke verzorging aan de gedetineerde die dat wenst en van de denominatie die de gedetineerde wenst. Dezelfde godsdienstvrijheid in combinatie met de scheiding van kerk en staat maakt echter dat de overheid zich niet inhoudelijk mag bemoeien met de geestelijke verzorging. De erkenning van godsdienstvrijheid van de gedetineerde en scheiding van kerk en staat in de detentiepraktijk hebben geleid tot de Dienst Geestelijke Verzorging (DGV) bij de Dienst Justitiële Inrichtingen (Van Iersel 1991; Grondslagdocument).⁶ Deze landelijke dienst bestaat als zodanig in zijn huidige vorm sinds 2006. De DGV kent een duaal-paritair aansturingmodel⁷ waarin de overheid facilitair-ambtenaarlijk verantwoordelijkheid voor de DGV draagt en de diverse zendende instanties verantwoordelijk zijn voor de inhoudelijke invulling en aansturing van hun denominatie.⁸ De DGV draagt in de dagelijkse detentiepraktijk zorg voor de organisatorische en inhoudelijke realisatie van de geestelijke verzorging.

Deze wettelijk verankerde erkenning van de godsdienstvrijheid en de eruit voortvloeiende gezamenlijke zorgplicht van overheid en zendende instanties leiden ertoe dat ook religieuze/levensbeschouwelijke aspecten beklagwaardig kunnen zijn tijdens detentie. Dit maakt dat hier een specifiek en interessant, maar nauwelijks bekend (en nog minder bestudeerd) terrein ligt waar kerk en staat elkaar treffen. Dit roept de vraag op naar de rol van religie/levensbeschouwing in de justitiële inrichtingen. Wat is de positie van religie/levensbeschouwing in een seculiere, professionele organisatie als een

justitiële inrichting? Deze algemene vraag kan – gedeeltelijk – beantwoord worden vanuit de manier waarop religie/levensbeschouwing in beklagzaken tijdens detentie ter sprake komt. Speelt religie/levensbeschouwing in beklagzaken überhaupt een rol? En zo ja, in welke mate wordt er in dezen geklaagd, door wie en waarover gaat het dan? Alvorens nader op deze vragen in te gaan, bespreken we eerst de werkwijze die gehanteerd is om tot een antwoord te komen. Vervolgens worden de resultaten van de geanalyseerde beklagzaken in de breedte gepresenteerd wat betreft omvang en herkomst. Daarna wordt aangegeven welke religieuze/levensbeschouwelijke thema's ter sprake komen. Tot slot worden enkele conclusies getrokken.

Werkwijze

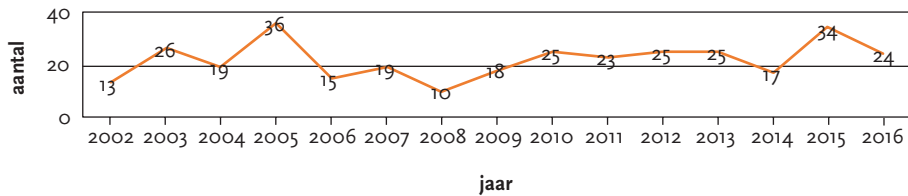
Er bestaat tot op heden noch een landelijke, centrale registratie van beklagzaken noch een eenduidige registratie die gehanteerd wordt door alle justitiële inrichtingen, althans niet een registratie die openbaar toegankelijk is.⁹ Dit hangt mede samen met het feit dat iedere Commissie van Toezicht in de justitiële inrichting waar ze haar werkzaamheden verricht – binnen bepaalde grenzen – haar eigen werkwijze en registratie heeft. Ook jaarverslagen van Commissies van Toezicht zijn divers in opmaak en geven dus weinig houvast en eenduidigheid inzake klachten met een religieus/levensbeschouwelijk aspect. En als beklagzaken in eerste aanleg worden geregistreerd is dat veelal niet op inhoud, maar op vonnis (gegrond, ongegrond, niet-ontvankelijk) en daarvan dan soms nog alleen de gegrond verklaarde klachten.¹⁰ Bovendien is de praktijk in vele inrichtingen dat na ontvangst van een beklagformulier eerst een bemiddelingspoging gedaan wordt om tot een schikking in der minne te komen betreffende de klacht. Beklagzaken leiden dus in de praktijk lang niet altijd tot een juridische afhandeling. Is bemiddeling vruchteloos gebleven wordt het beklag alsnog in eerste aanleg behandeld door de Commissie van Toezicht van de betreffende inrichting. Dit betekent dat de beklagzaken en de daarvoor relevante documenten zoals het verweerschrift dus in eerste instantie niet verder komen dan de betreffende inrichting en de daar werkzame Commissie van Toezicht. Pas in tweede aanleg, dat wil zeggen bij een eventueel in beroep gaan tegen de uitspraak van de Commissie van Toezicht, komt een beklagzaak in een centraal registratiesysteem terecht, namelijk bij de Raad voor Strafrechttoepassing en Jeugdbescherming (RSJ) waaronder de Beroepscommissie ressorteert die de beroepszaken behandelt. De beroepszaken worden centraal geregistreerd en opgeslagen in de landelijke databank

van de RSJ-rechtspraak, mede om de jurisprudentie voortkomend uit deze beroepzaken openbaar en toegankelijk te maken en zo geen rechtsongelijkheid te laten ontstaan tussen justitiële inrichtingen en vergelijkbare gevallen.¹¹ Van deze openbare RSJ-databank is gebruik gemaakt. De onderzochte periode bestrijkt een periode van vijftien jaar, beginnend bij de aanvang van de databank: 2002. Het betreft dus zaken uit de jaren 2002 t/m 2016. Bij zoeken naar en selecteren van de zaken is aanvankelijk gebruik gemaakt van de RSJ-trefwoorden, maar deze lijst bleek al spoedig ontoereikend, omdat vele relevante trefwoorden daarin niet zijn opgenomen.¹² De RSJ-lijst is namelijk vanuit juridisch oogpunt opgebouwd en bestaat uit de diverse onderwerpen waarover de directeur volgens de beginselenwet een besluit kan nemen en waartegen men in beroep kan gaan. De RSJ-lijst is daarmee voor ons doel veel te grofmazig. Geestelijke verzorging is in deze lijst wel een lemma, maar zoeken hierop levert alleen die beroepszaken op waarin geestelijke verzorging zelf in de zaak centraal staat. Een zaak over een verlofverzoek waarin een geestelijk verzorger het verzoek ondersteunde of een zaak over een disciplinaire straf waarbij de klager de ernst wil onderstrepen door aan te geven dat hij als gelovige twee keer niet aan het vrijdaggebed kon deelnemen, zijn met deze lijst echter niet op te sporen. Daarom is een door mijzelf met relevante trefwoorden aangevulde, nieuwe lijst van trefwoorden gebruikt.¹³ Deze nieuwe lijst is wederom gebaseerd op de huidige feitelijke organisatie van de geestelijke verzorging bij justitie, en die is langs denominatieve lijn georganiseerd (en daarmee is ook deze trefwoordenlijst ongetwijfeld beperkt). Op grond van deze uitgebreidere trefwoordenlijst heb ik vervolgens de jurisprudentiedatabank van RSJ-zaken geraadpleegd over de genoemde periode 2002 t/m 2016. De beroepszaken die deze selectie opleverde zijn vervolgens gelezen en geanalyseerd op sector en herleidbaarheid van denominatieachtergrond om eerst een globaal beeld te krijgen met betrekking tot de omvang en herkomst van de beroepzaken met een aspect van religie/levensbeschouwing. De resultaten van deze analyses worden gepresenteerd in de volgende (derde) paragraaf. Om zicht te krijgen op waar en hoe religie/levensbeschouwing ter sprake komt in beklagzaken zijn de beroepzaken daarna geanalyseerd op de vraag naar welk thema en in welke betekenis religie/levensbeschouwing ter sprake komt in de zaak. De uitkomst daarvan volgt in de voorlaatste paragraaf. In de vijfde en laatste paragraaf worden ten slotte enkele conclusies getrokken.

Omvang en herkomst beroepszaken met religie/levensbeschouwing

Het raadplegen van de databank aan de hand van de trefwoordenlijst leverde een resultaat op van 329 beroepszaken.¹⁴ Tabel 1 toont de aantallen en ontwikkeling over de geanalyseerde periode.

Tabel 1 RSJ-Beroepszaken 2002-2016 met (aspect van) religie/levensbeschouwing



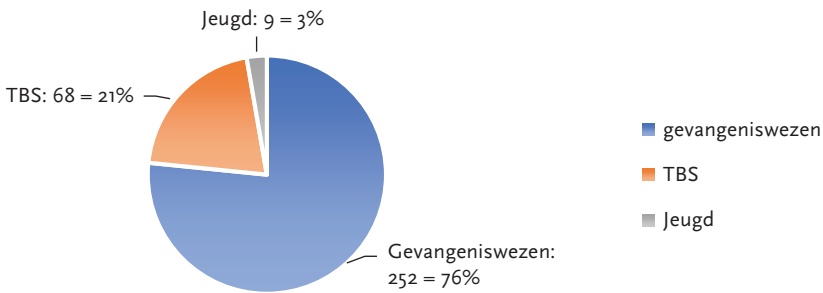
Gemiddeld gaat het in deze periode om 22 zaken per jaar waarin een aspect van religie/levensbeschouwing een rol speelt in een beroepszaak. Tabel 2 laat zien hoe dit aantal zich verhoudt tot het totale aantal beroepszaken en daaruit blijkt dat het aantal beroepszaken met een religieus/levensbeschouwelijk aspect meestal tussen de 1 en 2% van het totale jaarlijkse aantal beroepszaken schommelt. Het totale aantal beroepszaken laat over de periode 2002-2016 een geleidelijke stijging zien met soms een wat schoksgewijze stijging (2003, 2011 en 2012), terwijl de zaken met een religieus/levensbeschouwelijk aspect een grilliger verloop kennen met in sommige jaren een piek (2003, 2005, 2010) of juist een dal (2002, 2008, 2014).

Tabel 2 Aantal en % beroepszaken met religie/levensbeschouwing aspect 2002-2016

| Jaar | Totaal aantal beroepszaken | Aantal beroepszaken met rel./lev.bes. aspect | % |
|----------|----------------------------|--|-----|
| 2002 | 707 | 13 | 1,8 |
| 2003 | 946 | 26 | 2,7 |
| 2004 | 1019 | 19 | 1,8 |
| 2005 | 946 | 36 | 3,8 |
| 2006 | 941 | 15 | 1,6 |
| 2007 | 953 | 19 | 2 |
| 2008 | 948 | 10 | 1 |
| 2009 | 928 | 18 | 2 |
| 2010 | 999 | 25 | 2,5 |
| 2011 | 1288 | 23 | 1,8 |
| 2012 | 1514 | 25 | 1,7 |
| 2013 | 1356 | 25 | 1,8 |
| 2014 | 1509 | 17 | 1,1 |
| 2015 | 1542 | 34 | 2,2 |
| 2016 | 1550 | 24 | 1,5 |
| Totaal | 17146 | 329 | |
| Gem. p.j | 1143 | 22 | 1,9 |

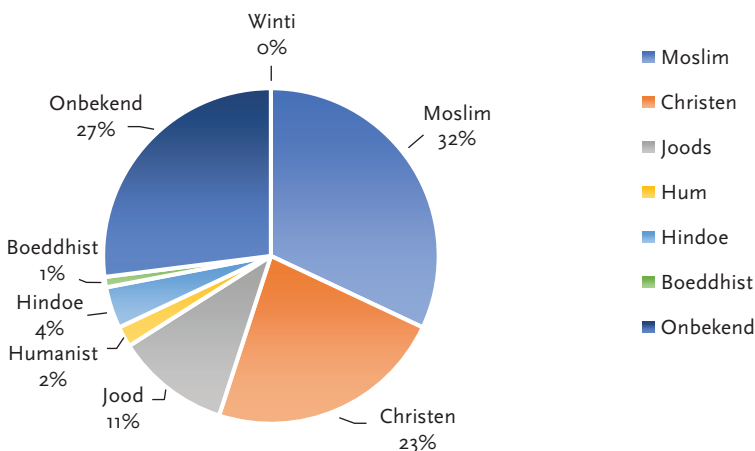
Tabel 3 geeft vervolgens de verdeling van de zaken over de diverse sectoren (gevangeniswezen, jeugd, TBS) weer. Opvallend is daarbij het zeer geringe aantal zaken uit de sector Jeugd. Het ligt in de lijn der verwachting dat de cijfermatige omvang van beroepszaken uit de diverse sectoren enigszins in lijn is met de getalsmatige verhoudingen tussen de verschillende sectoren. Dat betekent dat verwacht mag worden dat de sector Gevangeniswezen groter is dan de sector TBS, en die sector weer groter is dan de sector Jeugd. Dit blijkt ook zo te zijn. Alhoewel het gaat om kleine aantallen waar niet al te veel conclusies uit getrokken kunnen en mogen worden, is het aantal TBS-beroepszaken vergeleken met die uit het Gevangeniswezen relatief iets hoger dan men zou verwachten op basis van de aantallen gedetineerden die het betreft in beide sectoren. Het feit dat de sector Jeugd zo weinig beroepszaken kent, heeft mogelijk niet alleen te maken met het kleinere aantal jeugdigen in detentie, maar ook met het feit dat religieus-/levensbeschouwelijk-inhoudelijke vragen voor die (leeftijds)categorie een andere of minder expliciete en daarmee mogelijk een minder prominente rol spelen. Bovendien is niet uit te sluiten dat ook de secularisatie in de Nederlandse samenleving een rol speelt. Het vinden van verklaringen voor de geconstateerde verschillen vergt nader onderzoek en laat ik hier nu verder rusten.

Tabel 3 Verdeling RSJ-Beroepszaken 2002-2016 met (aspect van) religie/levensbeschouwing per sector



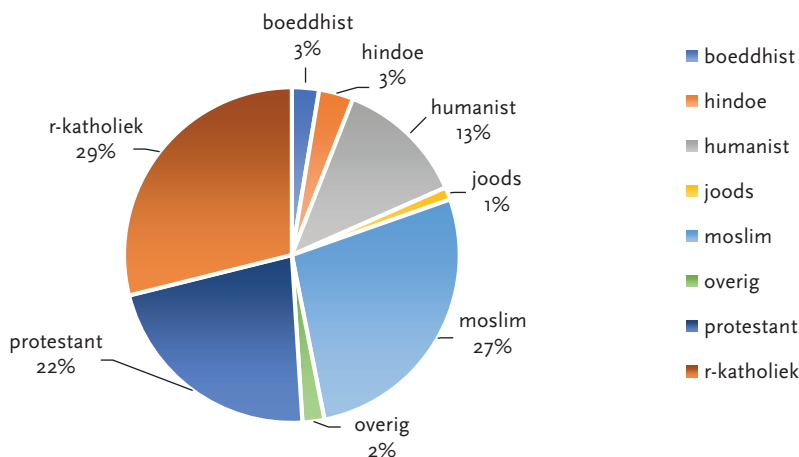
Vervolgens is ook getracht de zaken te herleiden tot hun denominatieve achtergrond (Tabel 4) door te kijken welk trefwoord uit welke religie/levensbeschouwing een rol speelt. Dat is overigens niet altijd mogelijk gebleken bijvoorbeeld omdat het trefwoord 'geestelijk verzorger' voorkomt in de zaak, maar verder niet duidelijk wordt van welke denominatieve achtergrond de geestelijk verzorger is. Niet te herleiden zaken zijn ondergebracht in de categorie 'onbekend'. Verder zijn de protestantse en rooms-katholieke denominaties samengevoegd in de categorie 'christen', omdat er zaken zijn waarin het gaat om de kerkdienst, en waarbij dus helder is dat het om een christelijke viering gaat, maar niet is vast te stellen om welke denominatie het exact gaat. De categorie 'christen' is bovendien te rechtvaardigen door het feit dat in de detentiepraktijk de rooms-katholieke kerkdienst ook wordt bezocht door protestantse gedetineerden en vice versa.

Tabel 4 Overzicht klachtverdeling per denominatie



Tabel 4 geeft zoals gezegd een overzicht van de verdeling van de beroepzaken over de diverse denominaties. Een groot deel van de zaken blijkt niet te herleiden tot een denominatie. Ook hier geldt dat het op zich niet verrassend is dat de grotere denominaties, zoals moslims en christenen, een hogere score hebben dan andere. Wie deze verdeling echter plaatst naast de verdeling tussen de GV-denominaties zoals die geldend was in de periode 2010-2016 (Tabel 5) ziet wel opmerkelijke verschillen. Alhoewel de vergelijking tussen beide tabellen niet geheel opgaat, omdat de ene de te herleiden achtergrond van beroepzaken weergeeft en de andere de formatieve verdeling van geestelijk verzorging tussen de diverse denominaties in de periode 2010-2016 op grond van de laatste voorkeurspeiling (2010), zijn er toch enkele zaken die opvallen. Zo is er – vergeleken met de formatiecijfers in Tabel 5 – het relatief hoge aantal klachten die te herleiden zijn tot de joodse en moslim denominatie en de geringe hoeveelheid beroepzaken die te herleiden zijn tot de humanistische denominatie. Opgemerkt moet in dit verband worden dat de formatieve verdeling kan verschillen van de feitelijke gedetineerdenpopulatie. De formatieve verdeling wordt namelijk vastgesteld door de uitslag van een peiling onder gedetineerden en staat vervolgens vast tot de uitslag van de volgende peiling. De feitelijke gedetineerdsamenstelling kan echter in de periode (vier tot vijf jaar) tussen twee peilingen grote verschuivingen laten zien.

Tabel 5 GV-formatie naar denominatie 2010-2016 in %



De relatief hoge aantallen beroepzaken met islamitische en joodse achtergrond is waarschijnlijk verklaarbaar vanuit de concrete en strikte leefvoorschriften (o.a. wat betreft voedsel) die beide godsdiensten kennen en het

relatief geringe aantal tot het humanisme te herleiden zaken juist door het ontbreken van een welomschreven traditie van leefregels. Meer zicht hierop wordt verkregen wanneer gekeken wordt naar op welke wijze religie/levensbeschouwing een aspect is in de zaken en welke thema's het betreft. Dat is aan de orde in de volgende paragraaf. Daarnaast is zeer aannemelijk dat er ook een relatie bestaat tussen de inbreng van religieuze/levensbeschouwelijke aspecten in beklagzaken en de mate waarin religie/levensbeschouwing wel of niet een identiteitsbepalend element is voor de klager. Identiteit wordt immers gevormd en bepaald door de interactie tussen individu en diens omgeving. Afkomst, en in het verlengde daarvan eetgewoontes, vooroordelen (stigmatisering) en religie liggen ook in de detentiesituatie snel in elkaars verlengde, en waarbij ook – net zoals in de huidige Nederlandse samenleving – islamofobie en antisemitisme nog steeds een issue zijn. Binnen de detentiecontext is religie/levensbeschouwing voor vele gedetineerden een belangrijke identiteitsbepalende en onderscheidende factor.¹⁵

Thema's

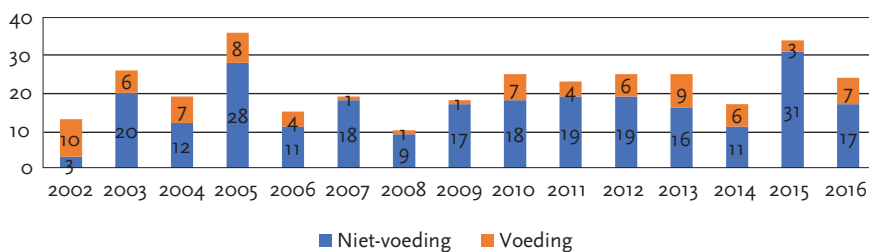
Verschillende thema's komen in de beroepszaken aan de orde. Daarin is een onderscheid te maken. Zo zijn er allereerst de zaken waarbij een religieus/levensbeschouwelijk aspect zelf onderwerp van het beklag is of een inhoudelijk-argumentatieve rol in het beklag/beroep speelt. Te onderscheiden zijn hier zaken met als thematiek voedingskwesties, de toegang tot geestelijke verzorging(sactiviteiten), de rol van de geestelijk verzorger, of zaken waarin een beroep op cultuurverschillen wordt gedaan of religie/levensbeschouwing als moreel argument wordt ingezet. Daarnaast kan een religieus/levensbeschouwelijk aspect in de zaak weliswaar ter sprake komen, echter dan niet als inhoudelijk-argumentatief maar als feitelijk ingrediënt. De functie of hoedanigheid waarin een religieus/levensbeschouwelijk aspect in de laatste categorie ter sprake komt, is zeer divers.

Voeding

Voedingskwesties blijken in de onderzochte periode een constant terugkerende aanleiding tot beklagzaken. Voeding blijkt een issue in bijna een kwart van de onderzochte zaken (80 van de 329) (Tabel 6). Het betreft voornamelijk klachten van moslim en joodse gedetineerden, maar we zien ook regelmatig klachten met betrekking tot de voeding van gedetineerden met een hindoestaanse achtergrond. De klachten betreffen bij moslim gedeti-

neerden in het begin van de onderzochte periode vooral de frequentie waarin halal-eten wordt aangeboden (dagelijks of niet), de halal-betrouwbaarheid van het aangeboden eten (kwesties betreffende procedures aangaande beoordelen of iets halal is en de wijze van bewaren, bereiden, behandelen en verstrekken van het voedsel), naast de uitgebreidheid van het aanbod (wel of niet halal eten in de winkel verkrijgbaar, of zelf voedsel halal kunnen/mogen bereiden). Bij joodse gedetineerden gaat het daarentegen vooral over de snelheid van het verstrekken van koosjer eten (omdat koosjer eten niet standaard aanwezig is of niet per direct verstrekt wordt) en eveneens over de uitgebreidheid van het aanbod (koosjer assortiment wel of niet in winkel verkrijgbaar). Bij deze twee denominaties komt het ook sporadisch voor dat voorgeschreven medicatie en de spijswetten voor een gedetineerde reden zijn voor beklag, omdat de gedetineerde denkt dat medicatiegebruik en spijswetten conflicteren.

Tabel 6 Beklagzaken mbt voeding



Een constant terugkerende klacht in de bestudeerde periode betreft fouten in de bedrijfsvoering aangaande de verstrekking: dat het verkeerde voedsel verstrekt wordt en/of dat het naar het oordeel van de klager te lang duurt voordat het juiste voedsel wel verstrekt wordt.

Uit de beklagzaken is verder een zekere terughoudendheid te bespeuren om niet-onderbouwde menuwensen te erkennen (cfr. 03/1941/GA d.d. 03/11/03) of volledigheid (cfr. 05/2036/TA d.d. 08/12/05) en alomvattendheid in menuwensen in de zorgplicht van de inrichting na te streven. Zo werd een beklagzaak over het feit dat er geen koosjer vlees was bij een BBQ ongegrond verklaard (14/3023/GA d.d. 19/02/15), evenals beklagzaken waar geklaagd wordt over het niet-verstrekken van extra's tijdens feestdagen die voldoen aan de spijswetten. Correcte, aan de religie tegemoetkomende voedselverstrekking beperkt zich voor de inrichting dus tot de reguliere maaltijden. Alternatieven zijn daarbij toegestaan. Zo hoeft bijvoorbeeld niet altijd en iedere dag halal aangeboden worden, maar is een vegetarische maaltijd een geoorloofd alternatief. En een

hindoestaanse gedetineerde die alleen gevogelte at, werd ook niet in het gelijkgesteld toen hij meer keuze in aangeboden gevogelte wilde hebben.

Er is uit de beklagzaken inzake halal-eten een verschuiving in de loop der jaren te zien: was het in 2002 inrichtingsbeleid op basis van een ministeriële circulaire dat drie keer per week halal werd aangeboden, in 2005 is zeven dagen per week halal her en der al regel, terwijl in 2008 en 2010 een beklagzaak opduikt waarin juist geklaagd wordt door een gedetineerde omdat hij als niet-moslim alleen halal eten krijgt geserveerd. Blijkbaar is het aanbieden van halal-eten van minimaal drie dagen per week in 2002 in de onderzochte periode her en der gewijzigd in een beleid waar halal-eten regel is geworden. In de geanalyseerde periode lijkt het aanbieden van halal-voeding zich dus ontwikkeld te hebben van uitzondering tot standaard.

Speciaal aandachtspunt blijft altijd de beoordeling inzake het honoreren van menuwensen. Het gaat in de regel om de vraag of iemand wel of niet gerechtigd is om halal, koosjer of anderszins aangepast eten te krijgen. Soms blijkt uit de beklagzaken dat het inrichtingspersoneel op de beoordelaarsstoel gaat zitten (cfr. o.a. 09/3369/TA d.d. 03/03/10), omdat ze het gedrag van de gedetineerde niet conform de religieuze levenswijze achten. En dus achten ze ook honorering van de daar bijhorende menuwensen niet opportuun. Dit oordeel is acceptabel voor de beroepscommissie zolang dit oordeel onderbouwd kan worden, alhoewel de beoordeling vanwege de scheiding van kerk en staat strikt genomen eigenlijk toekomt aan de geestelijk verzorger van de denominatie waarop de gedetineerde zich qua menu beroept. Immers, bij een dergelijk oordeel gaat het ook om de religieus/levensbeschouwelijk-inhoudelijke beoordeling of iemand terecht een religieus gemotiveerde claim of argument daarvoor heeft, en dat oordeel komt op grond van de scheiding kerk en staat in beginsel niet aan de (overheids)ambtenaar toe. Gebruikelijk en conform de scheiding kerk en staat is daarom ook dat bij twijfel de inrichting zich voor een oordeel wendt tot de geestelijk verzorger van de betreffende denominatie, dus de rabbijn, imam of anderszins. Ook deze werkwijze verhindert het neerleggen van ongefundeerde, individuele menu- en dieetwensen. Op zich is het gangbaar en niet opmerkelijk dat bijzondere menuwensen die niet medisch en/of religieus/levensbeschouwelijk onderbouwd zijn door de gedetineerde vervolgens ook niet gehonoreerd worden. Dit impliceert echter dat individuele, onderbouwde wensen wel gehonoreerd kunnen worden, met als kanttekening dat de beroepscommissie dan wel de realisatiekosten (materiële en immateriële) van deze menuwensen in haar afweging meeneemt en redelijk moet achten.

Toegang tot Geestelijke Verzorging(sactiviteiten)

In 79 van de 329 onderzochte zaken is er sprake van een (al of niet vermeende) mate van frustratie of beperking van toegang tot heilige geschriften, de geestelijk verzorger of tot diens activiteiten. Bij analyse blijkt dat een dergelijke frustratie of beperking te herleiden is tot twee redenen die hieraan ten grondslag blijken te liggen:

1. orde of veiligheidsmaatregelen jegens een gedetineerde enerzijds en
 2. bedrijfsvoering anderzijds, waarbij onderscheid is te maken tussen de bedrijfsvoering van
 - a. de inrichting of
 - b. binnen de geestelijke verzorging zelf.
1. Maatregelen op grond van orde en veiligheid zijn een in de penitentiaire beginselenwet genoemde reden tot uitsluiting van GV-activiteiten zoals gespreksgroep of kerkdiensten.¹⁶ Disciplinaire maatregelen, sancties of straffen dus, kunnen worden opgelegd aan een gedetineerde naar aanleiding van ongeoorloofd gedrag. Ordemaatregelen daarentegen zijn beperkingen die worden opgelegd aan een gedetineerde vooral met het oog op diens veiligheid. In beide gevallen kan dit betekenen dat iemand in een straf- respectievelijk afzonderingscel wordt geplaatst en niet mag of kan deelnemen aan het reguliere dagprogramma. Zowel de bereikbaarheid en toegankelijkheid van de geestelijke verzorging als ook die van de gedetineerde worden daarmee in de praktijk erg beperkt. Individueel contact met een geestelijk verzorger of beschikking hebben over heilige geschriften blijft in dergelijke situaties in principe wel mogelijk, alhoewel direct contact met de geestelijk verzorger dan alleen kan binnen strikte regels en op afgebakende momenten (08/0038/TA d.d. 14/07/08). Desondanks kan ook dit minimale contact gefrustreerd worden naar het oordeel van gedetineerde en beroepscommissie (cfr. 07/2182.GA d.d. 21/12/07, 08/2978/09 d.d. 06/04/09 en 09/2225/TA d.d. 03/12/09), evenals het beschikking hebben over heilige boeken (10/0505/JA d.d. 07/06/10 en 12/2292/GA d.d. 22/11/12).
2. Belemmerend kan ook
 - a. de bedrijfsvoering van een inrichting zijn. Hieronder vallen:
 - klachten over het feit dat het te lang duurt voor contact met de geestelijke verzorging daadwerkelijk tot stand komt (cfr. 10/2598/GA d.d. 12/05/11; 11/0303/GA d.d. 06/06/11 en 10/2643/GA d.d. 14/06/11);
 - klachten die raken aan het dagprogramma in de inrichting. Dit kan betekenen dat het dagprogramma zelf contact belemmert (b.v.

05/1857/TA d.d. 08/12/05) of dat een gedetineerde uit verschillende activiteiten, waaronder een GV-activiteit, moet kiezen omdat die tegelijk worden aangeboden (10/1269/GA d.d. 12/10/10; 14/0017/GA d.d. 03/03/14). Het komt verder voor dat gedetineerden zich beperkt voelen in hun persoonlijke, religieuze activiteiten, omdat die volgens de inrichting qua tijd en/of plaats ongepast zijn (bidden 05/3155/GA d.d. 23/03/06; 06/2655/GA d.d. 15/02/07).

- Ook door de inrichting gehanteerde grenzen aan de deelname aan GV-activiteiten vanwege veiligheidsnormen op basis van brandvoorschriften of aantal mensen behoren hiertoe (06/1598/GA d.d. 18/09/06 en 12/3758/GA d.d. 05/02/13).
 - Verder gaat het hier om klachten over onduidelijk toelatingsbeleid voor de kerkdienst van de kant van de inrichting (05/0504/GA d.d. 15/07/05), uitsluiting vanwege de behandeling omdat deelname kan leiden tot verhoogd psychosegevaar bij de gedetineerde (07/1662/TA d.d. 24/09/07) of de weigering de gedetineerde te laten deelnemen aan GV-activiteiten van een andere denominatie dan waartoe de gedetineerde zich bekend (03/921/GA d.d. 10/09/03).
- b. Ook komen er klachten voor die de bedrijfsvoering van de GV zelf betreffen. Het betreft hier vooral zaken waarin naar de mening van de gedetineerde de uitval van GV-activiteiten (te) lang duurt vanwege vakantie of ziekte van een GV-er zonder dat in vervanging is voorzien (12/0670/TA d.d. 29/06/12 en 12/3402/TA d.d. 18/03/13 en 13/3109/GA d.d. 11/12/13) of het laten vervallen van een GV-activiteit door de geestelijk verzorger vanwege naar diens oordeel te geringe interesse (05/1281/GA d.d. 21/09/05).

De uitkomsten van deze beklagzaken variëren. Afhankelijk van het geheel van regelgeving, feiten en omstandigheden zijn er beklagzaken die gegrond worden verklaard of juist niet. Opmerkelijk is overigens dat het sinds 2009 vaker lijkt voor te komen dat in een beklagzaak sprake is van belemmering of beperking van de toegankelijkheid tot geestelijke verzorging. Of dit daadwerkelijk zo is en wat daarvan de oorzaak is, vergt nader onderzoek.

De rol van geestelijk verzorger

In een kwart van de beroepszaken (84 van 329) wordt de persoon van de geestelijk verzorger genoemd of wordt naar de geestelijk verzorger op de een of andere manier verwezen. Uit de rol die de geestelijk verzorger vervult in beklagzaken licht iets op van de functie en betekenis die de geestelijk verzor-

ger heeft in de justitiële context. Uit de onderzochte zaken zijn daarbij meerdere rollen te onderscheiden die de geestelijk verzorger blijkbaar vervult. Deze verschillende rollen – hieronder in willekeurige volgorde genoemd – sluiten elkaar overigens niet per definitie uit, maar liggen eigenlijk juist in elkaars verlengde en zijn dan ook aanvullend aan elkaar. Rollen die te identificeren zijn, en die vallen binnen het beroepsprofiel van de geestelijk verzorger bij justitie, zijn die van

- a. Ondersteuner: deze rol komt in de onderzochte zaken het meest naar voren. Het gaat hierbij om voornamelijk morele en soms ook actieve ondersteuning van de gedetineerde (bv 04/0242/GV d.d. 13/02/04).
- b. Advocaat/pleitbezorger voor de gedetineerde: deze rol ligt in de lijn van de rol als ondersteuner, maar gaat een stap verder omdat de geestelijk verzorger in deze rol met of namens de gedetineerde stappen naar derden zet b.v. door diens zaak daar te bepleiten of een brief te schrijven voor de gedetineerde (b.v. 03/166/GV d.d. 15/08/03).
- c. Intermediair/mediator: hier is de rol van de geestelijk verzorger eerder die van de tussen en boven twee partijen (gedetineerde en inrichting) staande bemiddelaar. Op zich is dit niet een vreemde rol nu de geestelijk verzorger een bijzondere positie inneemt in de organisatie van de penitentiaire inrichtingen. Met zijn ambtsgeheim en het feit dat de geestelijk verzorger door de scheiding van kerk en staat niet onder de inhoudelijke aansturing van de inrichting valt, leunt het werk en de positie van de geestelijk verzorger enerzijds op het vertrouwen dat hij van de gedetineerde ontvangt en anderzijds op het vertrouwen dat de organisatie hem geeft. Daarmee is de geestelijk verzorger een koorddanser die balanceert op het vertrouwen van gedetineerde en van inrichting (b.v. 06/0058/GB d.d. 07/03/06), (Van Eijk 2011).
- d. Vertrouwenspersoon (b.v. 09/1539/GM d.d. 28/10/08): ook deze rol ligt nauw tegen de al genoemde rollen.
- e. Adviseur: deze rol wordt zowel naar de gedetineerde als naar de inrichting vervuld, en soms in dezelfde zaak naar beide partijen (b.v. 02/2385/GA d.d. 06/02/03). Het betreft dan advies over hoe iets te beoordelen of aan te pakken, waarbij het dan veelal om advies gaat dat religieuze/levensbeschouwelijke zaken aangaat. Te denken is hier bijvoorbeeld aan wel of geen aangepast menu op grond van religieuze/levensbeschouwelijke overtuiging, hoe om te gaan met medicatie en spijswetten, of hoe belangrijk of noodzakelijk de aanwezigheid is bij een ritueel is. Deze rol komt voort uit een onbekendheid bij personeel en inrichting met de gang van zaken in de betreffende religie en lijkt momenteel vooral de moslim,

joodse en hindoestaanse denominaties te betreffen. Vraag is of deze rol in de toekomst door de toenemende secularisatie – en daaruit voortvloeiende onbekendheid met het christendom – zal groeien bij de protestantse en rooms-katholieke denominatie en op termijn zich ook zal blijken voor te doen met betrekking tot de boeddhistische denominatie.

- f. Informant: de geestelijk verzorger voorziet in deze rol de gedetineerde (b.v. 02/0605/GB d.d. 18/07/02) en/of de inrichting van informatie, waarbij het bijvoorbeeld kan gaan over feitelijke informatie betreffende de organisatorische gang van zaken in de penitentiaire inrichting zoals regels, de weg naar instanties, beschikbare dienstverlening etc. Uit de beroepszaken blijkt echter ook dat het voorkomt dat een geestelijk verzorger informatie van of over een gedetineerde levert aan de pi zonder medeweten of instemming van de gedetineerde (b.v. 09/0209/GA d.d. 26/06/09). Deze gevallen zijn weliswaar gering in aantal maar roepen wel vragen op over omgang met de vertrouwensfunctie van de betreffende geestelijk verzorger en diens omgaan met het aan het beroep onlosmakelijk verbonden ambtsgeheim.

Ten slotte wordt ook nog gewag gemaakt van de geestelijk verzorger als leverancier van muziekinstrumenten. Dit past niet binnen het formele beroepsprofiel maar hangt samen met het feit dat in sommige inrichtingen van oudsher de geestelijk verzorging muziekinstrumenten ter beschikking stelt voor gedetineerden, die op die manier creatief en constructief hun celtijd invullen (05/0374/GA d.d. 13/05/05) en eventueel bijeenkomsten kunnen opluisteren met een muzikale bijdrage.

Beroep op cultuurverschillen

Religieuze/levensbeschouwelijke aspecten worden ook in beklagzaken aangevoerd als deel van de argumentatie door een partij in de zaak (in 70 van de 329 zaken). Een dergelijk aspect wordt dan ingezet ter ondersteuning of onderbouwing van het eigen pleidooi in de zaak. Dit gebeurt voornamelijk van de kant van de gedetineerde. De diversiteit van zaken waarin een dergelijk aspect wordt ingebracht is overigens erg breed. Zo is religie ter sprake gebracht ter ondersteuning van de claim voor een islamitische behandelaar (02/0999/TB d.d. 01/10/02), als argument tegen fouilleren of visiteren (02/0798/GA d.d. 21/06/02), als argument tegen urinecontrole (06/0126/GA d.d. 21/03/06), als argument voor een overplaatsing naar een andere inrichting (o.a. 02/1607/GB d.d. 22/10/02) of juist als argument tegen plaatsing in een meerpersoonscel met iemand met een andere religie/levensbeschouwing (o.a. 04/2625/GB

d.d. 21/12/04), ter ondersteuning van een verlofaanvraag (vooral bij scharniermomenten of rituelen rond geboorte (07/0206/GV d.d. 20/02/07), overlijden (03/1453/GV d.d. 09/10/03) of huwelijk (o.a. 11/2525/GV d.d. 13/09/11), als ondersteuning om het mogen dragen van bepaalde kledingstukken in de inrichting (o.a. 08/1585/JA d.d. 21/10/08) of het mogen hebben van specifieke spullen op cel zoals boeken (07/1662/TA d.d. 24/09/07), eigen kookgerei (13/1327/GA d.d. 29/10/13), een douche op cel (o.a. 05/0812/GB d.d. 26/06/05) of het mogen ontvangen van een specifieke moslimzender (05/0523/GA d.d. 01/06/15). Overigens leiden de meeste van deze onderbouwingen of claims normaliter tot niets. De afwijzing van dergelijke argumentatie berust veelal op het feit dat 1- de beroepscommissie zich houdt aan geldende algemene juridische regels (b.v. aangaande verlof), 2- of omdat de aangevoerde argumenten en claims niet passen binnen de reguliere bedrijfsvoering en de regels van orde en veiligheid in een inrichting. Concluderend kan men in dit verband dan ook zeggen dat een beroep op argumenten met een cultureel-religieuze achtergrond zeer weinig kans van slagen heeft in een beklag- of beroepszaak. Kans van slagen is er in geval van goede argumentatie, waarbij de beroepscommissie op basis van redelijkheid en billijkheid regels of bedrijfsvoering minder zwaar laat wegen dan de klacht.

Religieus/levensbeschouwelijk aspect ingezet als moreel argument

In meerdere zaken wordt in het betoog aangaande het beklag een religieus/levensbeschouwelijk aspect ter sprake gebracht om de eigen geloofwaardigheid of eigen argumentatie extra kracht bij te zetten. In de regel gebeurt dit vooral van de kant van de gedetineerde. Het religieuze/levensbeschouwelijke aspect wordt hier dus ingezet als een moreel appel. Enkele voorbeelden ter illustratie. Het contact met de geestelijk verzorger wordt door een gedetineerde gebruikt ter onderbouwing van de claim dat hij een actieve houding heeft (01/2024/GB d.d. 29/1/02). Een andere gedetineerde wil met het feit dat hij niet naar de kerk mag, onderstrepen hoe verwerpelijk de behandeling in de inrichting is (03/1371/GA d.d. 10/09/03). Bekering wordt in een zaak aangevoerd als argument om aan te tonen dat de gedetineerde niet meer zal recidiveren (04/0923/TB d.d. 19/07/04) en in een andere zaak grijpt de klager het contact met een geestelijk verzorger aan als argument in zijn beklag tegen een overplaatsing (03/1901/TB d.d. 24/11/03). Weer een andere gedetineerde zweert op de Bijbel dat zijn visie op de zaak eerlijk en waar is (04/1383/TB d.d. 17/11/04). Of een zaak waarin de gedetineerde aangeeft dat hij vanwege zijn geloof besloten heeft tot zelfmelding (11/1138/GV d.d. 23/06/11). Veel zwaarte heeft deze argumentatie niet want in weging van de argumenten en in moti-

vering van het vonnis zijn dergelijke argumenten uiteindelijk niet terug te vinden bij de Beroepscommissie.

Religieus/levensbeschouwelijk aspect bijzaak in beklagzaak

Tenslotte zijn er diverse beklagzaken waarin het religieuze/levensbeschouwelijke aspect niet meer betekenis heeft dan een feitelijk, zijdelings punt binnen het grotere betoog in de beklagzaak. Het gaat dan bijvoorbeeld om een celinspectie waarbij een koranetting is beschadigd (04/3108/JA d.d. 09/03/05), een zaak waarin het stiltecentrum vermeld wordt als locatie waarin iets is gebeurd dat relevantie heeft voor de zaak (05/2314/GB d.d. 15/12/05 en 06/2450/GB d.d. 20/11/06), een betoog waarin een gedetineerde meldt dat hij een bezoekvrijwilliger heeft via de kerk (14/1542/TB d.d. 01/08/14), de klager meldt dat hij ooit in een christelijk tehuis heeft gezeten (11/1648/TB d.d. 08/11/11) of dat het contact met de familie moeizaam is vanwege het geloof van de familie (09/0074/GB d.d. 19/03/09).

Concluderend

Afsluitend kunnen op grond van de analyse van deze 329 beroepszaken uit de periode 2002-2016 met betrekking tot religie/levensbeschouwing de volgende conclusies getrokken worden:

- Er blijkt slechts zeer sporadisch en weinig omvangrijk onderzoek gedaan naar beklagzaken in detentie en nog minder omvangrijk is de publicatie van dergelijk onderzoek. Tegelijk biedt een analyse van beklagzaken een interessant beeld van de dagelijkse gang van zaken in justitiële inrichtingen en het er heersende leef- en werkklimaat. Ook het ontbreken van eenduidige registratie en openbaarheid van beklagzaken in eerste aanleg is met het oog op onderzoek en analyse te betreuren.
- Er zijn diverse terugkerende religieuze/levensbeschouwelijke thema's in de onderzochte zaken terug te vinden. Beklag aangaande 1- voedingskwesaties vanwege spijswetten en 2- frustratie of beperking van de toegang tot GV(activiteiten) zijn thema's die zelf onderwerp van beklag zijn. Daarnaast komt ook 3- de rol van de geestelijk verzorger veelvuldig terug. Verder worden religieuze/levensbeschouwelijke aspecten als 4- argument of als 5- ethisch appel ingezet om het eigen betoog kracht bij te zetten. Ten slotte zijn er 6- feitelijke vermeldingen van religieuze/levensbeschouwelijke aspecten die echter voor de beklagzaak geen inhoudelijke of argumentatieve betekenis hebben.

- Individuele voedingswensen moeten onderbouwd zijn, willen ze kans maken gehonoreerd te worden. De beroepscommissie overweegt daarbij of ook de (materiële en immateriële) realisatiekosten van deze menuwensen redelijk zijn.
- Halal-voeding lijkt in de onderzochte periode van uitzondering tot standaardaanbod geworden.
- Frustratie of beperking tot GV-activiteiten vindt zijn oorzaak in 1- orde- of veiligheidsmaatregelen of in 2- bedrijfsvoering van a- de inrichting of van b- de geestelijke verzorging.
- De verschillende rollen van de geestelijk verzorger die in de onderzochte zaken oplichten liggen in elkaars verlengde en vallen binnen de marge van wat men van een geestelijk verzorger in de justitiële context mag verwachten op grond van het beroepsprofiel.
- Religieuze/levensbeschouwelijke aspecten inzetten om het eigen betoog kracht bij te zetten of een ethisch appel te doen, komen geregeld voor. De uitspraken van de Beroepscommissie laten echter zien dat dit slechts zeer zelden tot resultaat leidt. Met andere woorden, er is weinig kans dat religieuze/levensbeschouwelijke argumenten of een ethisch appel een zwaarwegende rol spelen. De juridische argumentatie is richtinggevend. Voor cultuurrelativisme in de zin van ruimte geven in de wegging van de zaak aan normen en waarden uit een andere cultuur of discipline is weinig tot geen plaats.

Naast deze conclusies gebaseerd op de beroepzaken sec valt er vanuit een breder perspectief echter nog meer te zeggen over positie en rol van religie/levensbeschouwing en geestelijke verzorging in de justitiële context. Het betreft dan met name aspecten die afwijkend zijn van andere seculiere sectoren waar geestelijke verzorging plaatsvindt.

De detentiecontext is niet alleen een juridische, maar ook een zeer gejuridiseerde context. Het betekent dat het doen en laten van alle betrokkenen, van zowel organisatie als gedetineerden, primair wordt geleid en bepaald door rechten en plichten, door regels en procedures. In die context staan ook de beklagzaken. Ze zijn de weerslag van een juridische klachtprocedure en zijn daarmee geschreven vooral voor en door juristen, vanuit en met een juridisch doel. Die juridische context bepaalt vooral hoe religie/levensbeschouwing ter sprake komt. Dat religie/levensbeschouwing een onderwerp is in deze zaken heeft allereerst immers te maken met het feit dat religie en levensbeschouwing als een mensenrecht zijn geformuleerd en in de wet als een recht zijn vastgelegd. Daarbij speelt op de achtergrond voortdurend vooral de combinatie

van de strafrechtelijke en de staatsrechtelijke situatie. Juist deze samenhang van strafrechtelijke en staatsrechtelijke achtergrond bepaalt de eigenheid van de positie van religie/levensbeschouwing en geestelijke verzorging in deze werkcontext vergeleken met andere werksituaties. De strafrechtelijke situatie zelf is per definitie sterk gejuridiseerd: met dwang opgelegde beperkingen aan vrijheden van een individu, waaronder het belijden en beleven van religie/levensbeschouwing, moeten gelegaliseerd en gelegitimeerd zijn.¹⁷ Dat betekent dat beslissingen evenals de totstandkoming en uitvoering van die beslissingen op wettelijke regels en heldere procedures gebaseerd moeten zijn. De staatsrechtelijke situatie betreft de scheiding van kerk en staat. Deze staatsrechtelijke achtergrond is bepalend vooral voor de manier van organisatie van de geestelijke verzorging bij justitie, waardoor de geestelijke verzorging en de zendende instanties een duidelijk eigen domein en eigen verantwoordelijkheid hebben.

Daarnaast is er door de detentiecontext nog een andere rol/positie van religie/levensbeschouwing in de beklagzaken herkenbaar. Die lijkt te herleiden tot het feit dat detentie in grote mate vervreemdend, uitsluitend, sociaal ontwrichtend (denk aan gevolgen voor werk, wonen en relaties), stigmatiserend en afhankelijk makend is. Dit is vooral omdat een justitiële inrichting een totaalinstituut is dat alle aspecten van het leven van de gedetineerde bepaalt en wat nog versterkt wordt door de aanleiding van de detentie: een misdaad. Detentie is daarmee in grote mate gerelateerd aan momenten van crisis en stress en roept in het verlengde daarvan haast vanzelfsprekend existentiële vragen op (wie ben ik, wat ben ik, wat kan ik, waartoe ben ik?). Religie/levensbeschouwing en het recht op beleven en belijden daarvan bieden de gedetineerde in de detentiesituatie een mogelijkheid identiteit en regie in elk geval voor een klein deel in eigen handen te hebben en houden. Zowel het recht op het beleven en belijden van religie/levensbeschouwing en het formeel kunnen klagen daarover als het feit dat de geestelijke verzorging een vrijplaatsfunctie heeft en zich inhoudelijk (scheiding kerk en staat) en positioneel (ambtsgeheim) anders verhoudt tot deze juridische en gejuridiseerde context, biedt gedetineerden dus een mogelijkheid enige regie, identiteit en eigenwaarde te uiten, hervinden of behouden.

Verder bestaat de gedetineerdenpopulatie niet uit een maatschappelijke doorsnee van de bevolking, maar is er sprake van een oververtegenwoordiging van mensen die sociaal moeilijk participeren in de samenleving vanwege hun culturele, sociaaleconomische of mentale achtergrond en situatie.

Ten slotte is er het gegeven dat veranderingen met betrekking tot geestelijke verzorging in de juridische sector, die zich dus kenmerkt door uitgebreide aandacht voor zorgvuldigheid en evenwichtige belangenafweging, vergeleken met andere sectoren met een zekere voorzichtigheid en traagheid plaatsvinden.

Noten

1. De auteur schrijft deze bijdrage op persoonlijke titel. Hij dankt dr. F. Flierman voor zijn constructieve kritiek bij de totstandkoming ervan.
2. “Een dergelijk beklagrecht is, zoals in de Nota Werkzame detentie is omschreven, een toets voor de rechtmatigheid en daarmee ook voor de kwaliteit van het inrichtingsbeleid (...). Het beklagrecht past ook in het uitgangspunt van de nota dat de tenuitvoerlegging van straffen op een menswaardige wijze dient te geschieden.” *Memorie van Toelichting*, Tweede Kamer 1994-1995, 24 263 no. 3, p.73.
3. Art. 1 in combinatie met art. 6 Gw, art. 9 EVRM en art. 18 BuPo.
4. Cfr. Artikel 41 PBW; art 46 Beginselenwet justitiële jeugdinrichtingen (BJJ) en art. 40 Beginselenwet verpleging ter beschikking gestelden (BTV).
5. R. van Eijk, *Menselijke waardigheid tijdens detentie*, Nijmegen: Wollf Legal Publishers, 2013, 271 e.v.
6. Gaandeweg omdat de samenwerking wat betreft geestelijke verzorging bij justitie tussen overheid en kerken en andere zendende instanties sinds 1949 centraal plaats vindt, alleen toen in een andere organisatievorm. Cfr. F. van Iersel, *Justitiepastoraat in Nederland*, Ministerie van Justitie, Den Haag, 1991.
7. Grondslagdocument, in: A. van Iersel en J. Eerbeek (red.) *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon 2009, 537-544.
8. Boeddhistisch, hindoeïstisch, humanistisch, islamitisch, joods, katholiek en protestant (incl. orthodox).
9. Er is wel een Kenniscentrum Commissie van Toezicht (www.commissievantoezicht.nl) dat primair gericht is op leden van de CvT. Daardoor is sommige informatie op de website alleen voor hen toegankelijk.
10. De MvT stelt in dit verband overigens terecht: “Wel is één van de, overigens niet onverwachte, uitkomsten dat de meeste klachten ongegrond worden verklaard (64%, 11% gegrond en 25% niet-ontvankelijk). Een ongegrondverklaring betekent evenwel niet dat de kwestie waarover wordt geklaagd van geen belang is. Bij voorbeeld in de gevallen waarin de klacht een beslissing tot het nemen van een disciplinaire straf of het treffen van een ordemaatregel betreft zal er doorgaans sprake zijn van een serieuze zaak.” (MvT, p. 72) Dit zou juist pleiten voor registratie van alle klachten.
11. Te raadplegen via <https://puc.overheid.nl/rsj/>.
12. Cfr. <https://puc.overheid.nl/rsj/onderwerpen/>.
13. Op te vragen bij auteur.
14. Buiten beschouwing gelaten zijn in dit onderzoek de schorsingszaken die door de beroepscommissie zijn behandeld en in de databank zijn opgenomen. Verschillende beklagzaken van een gedetineerde kunnen in behandeling door de Beroepscommissie samengevoegd zijn. In dergelijke gevallen is dit als één zaak geteld ook al betreft het oorspronkelijk verschillende beklagzaken.
15. Zie bijvoorbeeld het themanummer *Religie & Samenleving* ‘Moslims in Nederland’, 2015, Jrg. 10 no. 2.

16. Art. 51 e.v. PBW.
17. Artikel 9 lid 2 van het Europees Verdrag van de Rechten van de Mens stelt in dezen: “Freedom to manifest one’s religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others.”

Literatuur

Eijk, R. van (2011),

Pastor en ook nog ambtenaar? Hoe twee heren te dienen, in: Wit, T. de, E. Jonker & R. van Eijk (red.), *Twee heren dienen: Geestelijk verzorgers en hun beroepseer*, Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 7-24.

Eijk, R. van (2013),

Menselijke waardigheid tijdens detentie, Nijmegen: Wolf Legal Publishers.

Grondslagdocument (2009),

in: Iersel, A.H.M. van & J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 537-544.

Iersel, F. van (1991),

Justitiepastoraat in Nederland, Den Haag: Ministerie van Justitie.

Memorie van Toelichting, Tweede Kamer 1994-1995, 24 263 no. 3.

In memoriam Gerard Dekker, godsdienstsocioloog (1931-2017)

*Hijme Stoffels**

Op 27 november 2017 overleed Gerard Dekker na een kortstondig ziekbed. Hij is 86 jaar geworden. Eigenlijk was hij tot vlak voor het einde nog behoorlijk vitaal en zoals altijd nog weer bezig met een nieuwe publicatie. Op zijn ziekbed kreeg hij vers van de pers een nieuwe biografie over de Duitse theoloog en verzetsstrijder Dietrich Bonhoeffer in handen. Aan de vertaling van dit boek heeft hij stevig meegewerkt (Ferdinand Schlingensiepen, *Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945*). Eerder dat jaar had Gerard nog een eigen studie over Bonhoeffer gepubliceerd: *Verlicht geloof. Geloven in de geest van Dietrich Bonhoeffer* (Dekker 2017). De decennia na zijn emeritaat in 1996 had hij voor een belangrijk deel gewijd aan een grondige studie en ook vertaling van het werk van Bonhoeffer, zonder daarbij overigens zijn sociologische *roots* te verloochenen.

Gerard Dekker werd in 1931 in Naaldwijk geboren als derde kind in een gezin met zeven kinderen. Na het behalen van zijn Mulodiploma kwam hij in de manufacturenzaak van zijn ouders te werken, maar daar voelde hij zich toch niet zo op zijn plek. Hij deed staatsexamen HBS en ging economie studeren aan de Vrije Universiteit. Hij koos sociologie als hoofdvak en werd student-assistent bij prof. Roel van Dijk, hoogleraar sociologie. In die tijd was er nog geen aparte faculteit sociale wetenschappen en was sociologie ondergebracht bij economie. Onder leiding van Van Dijk deed Gerard in 1953 veldonderzoek op de Amsterdamse Oostelijke eilanden. Daar kwam hij in aanraking met de miserabele omstandigheden waaronder de bewoners moesten leven: honger, armoede, werkloosheid, alcoholisme. Een gereformeerde jongen uit het Westland deed participerende observatie in een grotendeels communistische arbeidersbuurt, een wereld waar de kerk ook toentertijd al vrijwel geheel afwezig was. Die confronterende ervaring heeft hem voor het leven gevormd. In zijn terugblik *Een moeizaam gevecht. Mijn geschiedenis met de kerk* (2005) wijdt hij er een boeiend hoofdstuk aan.

Ook na de studie hielden Gerard en Van Dijk contact. Van Dijk had in 1954 het Gereformeerd Sociologisch Instituut, het GSI, opgericht en werd de eerste directeur. Op diens verzoek schreef Gerard, inmiddels in militaire

* Hijme Stoffels is emeritus hoogleraar godsdienstsociologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

dienst, in 1957 een artikel voor het GSI-bulletin onder de titel: ‘De invloed der kerk’ (Dekker 1957). En eigenlijk staat daar al in een notendop datgene waarop Gerard gedurende zijn latere carrière zou blijven hameren: de kerk is er niet voor zichzelf, maar heeft een roeping in de maatschappij. Ook het voor Gerard altijd zo belangrijke thema van de secularisatie komt in deze eerste publicatie al aan de orde. En voor een belangrijk deel droeg de kerk daar volgens hem zelf schuld aan. De kerk richtte zich steeds meer op het persoonlijk zielenheil, trok zich terug uit grote delen van de samenleving en verloor daarmee in rap tempo aan relevantie.

In datzelfde jaar, 1957, haalde Van Dijk Gerard als stafmedewerker naar het GSI. Het was een bloeiende periode voor het instituut, waarin veel rapporten over het kerkelijk en ‘geestelijk’ leven in de moderne, industriële samenleving het licht zagen. De uitkomsten van dit soort onderzoeken vielen niet altijd goed in kerkelijke aarde. “Als u dat schrijft, is uw hele rapport waardeeloos” was een kenmerkende reactie op een kritische observatie in een concept-rapport (Dekker 2005, 24). Het omvangrijke onderzoek naar het geestelijk leven in de gereformeerde wereld is trouwens nooit gepubliceerd. Het werd *te* kritisch bevonden. Het is daar dat het ‘moeizame gevecht’ van Gerard met het instituut kerk is begonnen, wat eigenlijk tot zijn dood heeft voortgeduurd. Hij was een kerkelijk zeer betrokken man, met een groot verlangen naar een maatschappelijk relevante en vernieuwende kerk. Maar juist daardoor kreeg hij steeds meer moeite met de koers van de gereformeerde kerken en de latere Samen op Wegkerken. De overgang naar de Protestantse Kerk in Nederland in 2004 kon hij niet meer meemaken en hij zegde zijn kerklidmaatschap op. Hij bezocht de laatste jaren de Amsterdamse Studenteneklesia van Huub Oosterhuis. Toch beschouwde hij zichzelf tot het laatst toe nog altijd als een “hartstikke gereformeerde jongen” (*Nederlands Dagblad*, 28 november 2017).

Toen Van Dijk in 1962 bij een auto-ongeluk om het leven kwam, moest Gerard plotseling de leiding van het kleine onderzoeksinstituut overnemen. Ondertussen promoveerde hij in 1965 aan de Vrije Universiteit op een onderzoek naar de *dalende* populariteit van het kerkelijk gemengde huwelijk. Na de sluiting van het GSI in 1966, kwam Gerard als socioloog in dienst van het Evangelisatiecentrum van de Gereformeerde Kerken om plannen te ontwikkelen voor een nieuwe, eigentijdse structuur van de kerken. Hij had ook aantrekkelijke aanbiedingen van de Vrije Universiteit en van de Katholieke Universiteit Nijmegen gekregen, maar uit een soort hondentrouw koos hij toch voor de kerk. Hij vond dat sociologen moesten meedenken over en meewerken aan de vernieuwing van de kerk. In dat kader heeft hij eind jaren zestig nog eens een Urban Training in Chicago gevolgd. Daar kwam hij diep

onder de indruk van de Civil Rights Movement, de strijd van de zwarte bevolking voor gelijke rechten.

Gerard was betrokken bij het eerste *God in Nederland*-onderzoek uit 1966, dat toen nog onder auspiciën van het damesblad *Margriet* uitgevoerd werd. Hij schreef een hoofdstuk in de boekuitgave van het onderzoek over het thema ‘De kerk in de branding’ (Dekker 1967). Hij zou tot en met 2006 bij alle daaropvolgende *God in Nederland*-onderzoeken betrokken blijven.

In 1970 haalde prof. Jaap Firet hem naar het zojuist opgerichte Instituut voor Praktische Theologie aan de Vrije Universiteit. Al spoedig ging Gerard ook colleges sociologie voor theologiestudenten verzorgen. Moderne gereformeerde theologen wilden maatschappelijk relevant zijn en vonden dat zij daar sociologische inzichten bij nodig hadden.

Zijn benoeming tot lector aan de Theologische Faculteit in 1976 had nogal wat voeten in de aarde. De gereformeerde deputaten hadden moeite met Gerards kritische uitlatingen over de kerk. Bovendien had hij zelf geen theologische achtergrond. Of hij dan zijn kritische toon wilde matigen. Dat wilde Gerard niet. De gereformeerde deputaten hadden er drie vergaderingen voor nodig om uiteindelijk groen licht te geven.

Ik ontmoette Gerard voor het eerst op de Theologische Faculteit eind jaren zeventig bij de colleges Inleiding Sociale Wetenschappen. Hij vroeg aan ons studenten: “Wie van jullie heeft er weleens wat aan sociologie gedaan, op school of elders?” Dat ik er al een hele studie sociologie op had zitten vond hij heel interessant. En bij *mij* viel het kwartje: dit wil ik gaan doen. Zo kwam ik als student-assistent bij Gerard en later als promovendus. Het werd het begin van een jarenlange samenwerking en een levenslange vriendschap.

In 1980 werd het lectoraat omgezet in een hoogleraarschap. In die periode ontwikkelde Gerard zich tot de socioloog bij uitstek van het Nederlands protestantisme. Zijn publicaties en lezingen trokken de aandacht. Zowel in de academische wereld als daarbuiten groeide zijn gezag als scherp en kritisch analyticus van de kerkelijke ontwikkelingen. Bij tijd en wijle ontstond er ook behoorlijk wat rumoer. Ik noem een paar van zijn spraakmakende boeken:

- *De mens en zijn godsdienst* (1975). Een kritische beschouwing over de functies van kerk en godsdienst voor mens en samenleving. Aan de vele strepen en uitroptekens in mijn eigen exemplaar kan ik nog zien dat ik dit boek destijds heb verslonden.
- *De stille revolutie. De ontwikkeling van de Gereformeerde Kerken in Nederland tussen 1950 en 1990* (1992). Gerard toonde haarscherp aan dat deze kerken in veertig jaar tijds danig gesecculariseerd waren en veel van hun identiteit hadden prijsgegeven.

- In zijn boek *De doorgaande revolutie* (2013) voorspelde Gerard dat de vrijgemaakt gereformeerden dezelfde weg zouden gaan als de synodaal-gereformeerden enige decennia eerder. Ook dat leverde als vanouds nogal wat gekrakeel op.

Een citaat om aan te geven hoe er vanuit de kerkelijke leiding dikwijls op zijn publicaties gereageerd werd: “Daar ziet u de zwakte van de socioloog. Die ziet de kerk als een organisatie van mensen. Maar hij brengt niet in rekening dat de kerk van Christus is. Hij wijst op de slechte invloeden van binnen en van buiten. Maar over de invloed van boven – zowel ten goede als ten kwade – horen we niets. Daarom kan hij ons ook geen toekomstperspectief bieden” (Dekker 2005, 130).

Nu kregen de kerken het ook wel flink voor de kiezen. Denk alleen maar aan een aantal titels van Gerards publicaties:

- *Gekerkerd geloof. Vertrouwing van kerk en godsdienst* (1977)
- *Oude wijn in nieuwe zakken* (1983)
- *Als het getij verloopt* (1995)
- *Van het centrum naar de marge* (2006)
- *De kerk lost niets op* (2006)
- *Heeft de kerk zichzelf overleefd?* (2010)
- *Zie hoe alles hier verandert. Het verloop van de gereformeerden* (2016)

In het begin van de jaren negentig reisde Gerard naar de Verenigde Staten en Zuid-Afrika. Daar peilde hij de belangstelling voor de sociaal-wetenschappelijke bestudering van de gereformeerde wereld in haar omgang met de moderne cultuur. Er volgden levendige congressen in Grand Rapids, Amsterdam, Stellenbosch, Edinburgh en Princeton. Gerard werd door alle aanwezigen als de nestor van het gezelschap gezien en kreeg op zeker moment zelfs een gedenktegeltje overhandigd met daarop zijn naam als Founder of the International Society for the Study of Reformed Communities. Met de hem kenmerkende bescheidenheid en heimelijke trots nam hij dit eerbewijs in ontvangst.

Na zijn emeritering in 1996 droogde de publicatiestroom niet op, maar zwol deze zelfs nog verder aan en verbreedde zijn belangstelling zich, zoals gezegd, in de richting van de theologie van Bonhoeffer, in wie hij een geestverwant had ontdekt.

Gerard was een gedreven wetenschapper en een kritisch, geëngageerd gelovige. Ongelooflijk trouw ook. Trouw aan zijn eigen uitgangspunten, trouw aan de sociologie, trouw aan mensen. Tot op zeer hoge leeftijd was Gerard

een actief betrokken lid van het Werkgezelschap Godsdienstsociologie en Godsdienstantropologie. Hij had altijd wel een scherpe vraag voor de sprekers. De laatste bijeenkomsten voor zijn overlijden moest hij noodgedwongen verstek laten gaan. In Gerard Dekker verliest de Nederlandse godsdienstsociologie een van haar gezichtsbepalende beoefenaars.

Literatuur

- Dekker, G. (1957),
De invloed der kerk, *GSI-Nieuws*, (3), 11-15.
- Dekker, G. (1965),
Het kerkelijk gemengde huwelijk in Nederland, Meppel: Boom.
- Dekker, G. (1967),
De kerk in de branding, in: Zeegers, G.H.L., G. Dekker & J.W.M. Peters, *God in Nederland*, Amsterdam: Van Ditmar, 277-301.
- Dekker, G. (1975),
De mens en zijn godsdienst. Beschouwingen over de functies van godsdienst en kerk voor mens en samenleving, Bilthoven: Ambo.
- Dekker, G. (1977),
Gekerkerd geloof. Vertrouwen van kerk en godsdienst, Baarn: Ten Have.
- Dekker, G. (1983),
Oude wijn in nieuwe zakken. Over de christelijke godsdienst in de moderne samenleving, Baarn: Ten Have.
- Dekker, G. (1992),
De stille revolutie. De ontwikkeling van de Gereformeerde Kerken in Nederland tussen 1950 en 1990, Kampen: Kok.
- Dekker, G. (1995),
Als het getij verloopt. Opstellen over godsdienst en kerk, Baarn: Ten Have.
- Dekker, G. (2005),
Een moeizaam gevecht. Mijn geschiedenis met de kerk, Hilversum: Verloren.
- Dekker, G. (2006),
Van het centrum naar de marge. De ontwikkelingen van de christelijke godsdienst in Nederland, Kampen: Kok.
- Dekker, G. (2006),
De kerk lost niets op. Bonhoeffer over de relatie tussen kerk en wereld, Kampen: Ten Have.
- Dekker, G. (2010),
Heeft de kerk zichzelf overleefd? Beschouwingen over de rol van de kerk in de moderne samenleving, Zoetermeer: Meinema.

Dekker, G. (2013),

De doorgaande revolutie. De ontwikkeling van de Gereformeerde Kerken in perspectief,
Barneveld: De Vuurbaak.

Dekker, G. (2016),

Zie hoe alles hier verandert. Het verloop van de gereformeerden, Utrecht: Kok.

Dekker, G. (2017),

Verlicht geloof. Geloven in de geest van Dietrich Bonhoeffer, Utrecht: Kok.

Schlingensiepen, F. (2017),

Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945, Utrecht: Kok.

In memoriam Meerten B. ter Borg (1946-2017)

*Kees de Groot & Markus Davidsen**

Een eigenzinnig auteur

*Kees de Groot***

Op vrijwel alle publicaties van Meerten ter Borg staat zijn naam geschreven als Meerten B. ter Borg. Die B. staat voor Berend, zijn vader die kort na zijn geboorte was overleden, zoals te lezen is in het persoonlijk voorwoord van *De dood als het einde* (1993). De dood speelde vanaf het begin een grote rol in zijn leven, vooral doordat de vroeg gestorven vader door anderen telkens weer werd opgewekt – en niet altijd op een aangename manier: ‘Wat zou je vader hiervan gevonden hebben?’ had een onderwijzer de jonge Meerten ooit toegevoegd.

De oorzaak van dat vroege overlijden kleurde ook al jong de doodsangst die Meerten zelf heeft gehad. En lang ging hij ervan uit dat die angst universeel was. Deze zich van het lijf houden zou een belangrijke aanjager van de menselijke cultuur zijn. Totdat een student, een al wat oudere heer, hem ervan wist te overtuigen dat daarvan bij hem althans geen sprake was. Deze interventie gaf een impuls om niet de angst voor de dood maar de angst voor de eindigheid als funderend beginsel te zien.

Mensen houden er allerlei eeuwigheidsillusies op na, bijvoorbeeld dat een overledene nog ergens voortleeft. Mensen kunnen dat soort ideeën hebben dankzij hun verbeeldingskracht, een fantastische eigenschap waar de sociale werkelijkheid van gemaakt is, want deze is *sowieso* een verbeelde werkelijkheid. Dat wisten we allemaal misschien wel, onder meer dankzij Peter Berger en Thomas Luckmann, maar toen Meerten ter Borg dit en veel meer opschreef in zijn meesterwerk *Een uitgewaaierde eeuwigheid* (1991) gingen

* Dit In memoriam is een lichte bewerking van twee toespraken voor het Werkgenootschap Godsdienstsociologie en -antropologie op 2-2-2018. Kees de Groot is auteur van het eerste deel. Markus Davidsen is de auteur van het tweede deel.

** Kees de Groot promoveerde bij Meerten ter Borg op het proefschrift *Naar een nieuwe clerus. Psychotherapie en religie in het* Maandblad voor de Geestelijke Volksgezondheid (1995). Hij is universitair docent praktische theologie aan Tilburg University.

toch vele ogen open, kwam er stevige kritiek en ontstonden er meer (en ook wel minder) vruchtbare discussies. Deels, vermoedelijk, omdat hij het in heldere en fraaie taal schreef en uitsprak (liever niet dus met een term als ‘sociaal geconstrueerd’ uit het dieventaaltje van de *homo academicus*). Deels ook, omdat Ter Borg de vraag naar de betekenis van het menselijk bestaan in het centrum plaatste, en daarna pas belichtte hoe zijn verhandeling daarover zich verhield tot andere theorieën en welke nieuwe inzichten zijn benadering opleverde voor allerlei terreinen van het menselijk samenleven: in het boek zelf in intermezzi, later in een reeks vervolgpublishaties.

Het manuscript verkeerde in de eindfase toen ik door een gelukkige samenloop van omstandigheden in 1989 assistent-in-opleiding werd, in het zevende jaar van de periode dat hij universitair docent godsdienstsociologie was aan de faculteit Godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit te Leiden. Op de eerste werkdag maakten we een wandeling waarin hij mijn voorliefdes in de sociologie en de godsdienstsociologie peilde. We hadden beiden aan de Universiteit van Amsterdam, bij Johan Goudsblom en de ‘Eliaskliek’, gestudeerd dus dat schiep wel een band. Zelf was hij naast zijn studie sociologie al gauw filosofie erbij gaan doen want in zijn studie jaren, eind jaren zestig, kon een hoogleraar zijn mond niet open doen of er stond weer een student op die vroeg wat dit betekende voor de arbeiders. Van goed onderwijs kwam dus niet veel terecht. (Geen ramp, meende hij, want daarvan leer je het meest. Dan moet je het namelijk zelf uitzoeken). De filosofiestudie leverde meer denkwerk op, vooral door het contact met Otto Duintjer van wie hij het denken in betekenissystemen overnam.

Tijdens de studie trouwde hij met Marlies ter Neervoort, die ook sociologie studeerde en met wie hij al sinds de middelbare school samen was. Samen zouden ze de trotse ouders worden van Irene en Berend en nog later grootouders van Eva en Ewout-Meerten. Marlies was wetenschappelijk gezien veruit zijn belangrijkste kritische opponent.

Ze gingen in Haarlem wonen in een niet al te ruim bemeten appartement. Meerten ging nadat hij in 1975 *cum laude* bij Goudsblom afstudeerde daar les geven op het Stedelijk Gymnasium. Ook doceerde hij aan verpleegkundigen en hij werkte aan het wetenschappelijk bureau van de Politieke Partij Radikalen (PPR), die destijds opstootte richting middelgrote partij. Dit politieke engagement lag er in zijn wetenschappelijke werk niet duimendik bovenop. Eerder viel misschien op dat hij een lans brak voor het begrip voor een conservatieve levenshouding, gezien de kwetsbaarheid van de wereld waarin we leven, en zijn eigenzinnigheid die ertoe leidde dat hij in ieder geval niet meewaaide met

‘vooruitstrevende’ bewegingen. Maar de ‘kwetsbaarheid van de wereld’ zag hij ook in de fysieke kwetsbaarheid. Bij hem was eind jaren tachtig de aandacht voor het opbranden van de planeet *niet* verflauwd. Anders gezegd: hij had de angstaanjagende boodschap van de club van Rome niet ‘afgestopt’ en was zich bewust van de ecologische ramp waar de wereld op afkoerst. Bij de PPR was hij in die zin politiek op zijn plaats.

Vervolgens kwam Meerten in contact met Bert Laeyendecker en Mady Thung, kreeg een plaats aan het Sociologisch Instituut in Leiden en promoveerde in recordtempo, net als en op dezelfde dag (29-9-1982) echtgenote Marlies. In zijn proefschrift bekritiseert hij de dissertatie van zijn leermeester Johan Goudsblom: *Nihilisme en cultuur* (1960). Goudsblom zou zich daarin te zeer een ‘gelovige’ betuigen om te zien dat ‘nihilisme’ eerst en vooral een scheldwoord is, voor welke levensvisie dan ook, dat vervolgens ook wel als geuzennaam omarmd wordt. Het is een deels filosofisch onderbouwde sociologische kritiek op het ‘culturologische’ verhaal van Goudsblom.

Het werk van Friedrich Nietzsche vormde, ook later, een belangrijke inspiratiebron naast de gebruikelijke klassieken Weber en Durkheim, en René Girard, wiens zondeboktheorie hij incorporeerde. Nietzsche en Girard verbonden de (ook eigen) vraag naar zin met aandacht voor het thema macht. Bij Girard zelf leidde dat tot zijn bekering tot het geloof in de Gekruisigde die laat zien wie God is. Ter Borg herkende zich wel in het *amor fati* van Nietzsche. Hij schiep er genoeg in een tragisch levensbesef wakker te houden.

Het duurde tot 2009 voordat macht ook, of opnieuw, zo uitgebreid de aandacht kreeg als ‘zin’. Toen verscheen *Zingeving als machtsmiddel* met zoon Berend als coauteur, een belangrijke aanvulling op *Een uitgewaaierde eeuwigheid* dat vertrok vanuit het methodologisch individualisme en wat minder aandacht schonk aan de relatieve autonomie van machts- en afhankelijkheidsrelaties. In de tussentijd had hij in het onderwijs het thema macht uitgebreid verkend, wat na lang rijpen leidde tot dit heldere boek over een complex thema.

Uit dit wordingsproces blijkt de doorwerking van het contact met studenten en promovendi. Hij was geliefd onder hen om zijn onderzoekende geest die het denken in gang zette en om zijn cynische humor. Het botste ook wel eens. Hij was een leermeester die navolging kreeg door hen niet – of niet precies – in zijn spoor te krijgen, wat niets afdeed aan de waardering waarmee hij op het werk van zijn promovendi terugkeek. Na mij volgden onder meer Peter Donders, Karen Pärna en Markus Davidsen. Davidsen is Ter Borg in Leiden opgevolgd als universitair docent.

Een betrokken begeleider

Markus Davidsen***

Meerten was een gewaardeerde collega en een intrigerende docent die door collega's en studenten, in Leiden en elders, wordt gemist. Zelf heb ik Meerten vooral gekend als een betrokken begeleider van wie ik veel heb geleerd over wat hoofd- en bijzaak is in de academische wereld. Graag wil ik stil staan bij drie van Meertens belangrijkste lessen die mijn werk als docent en onderzoeker nog steeds vormen.

De eerste les ging over hoeveel je voor iemand anders kan betekenen door vertrouwen in hem (of haar) te hebben. Meertens vertrouwen in mij heb ik al mogen ervaren de allereerste keer dat ik hem zag. Ik was met de nachttrein uit Denemarken gekomen met de missie om hem te overtuigen mijn promotor te worden. Want ik had verkering gekregen met een Nederlandse, en ik wilde een gooi doen naar een internationale promotiebeurs van de Deense 'NWO' om in Nederland te kunnen promoveren. Het was een gewaagde onderneming. De deadline voor de aanvraag was twee dagen later, ik had Meertens toezegging nodig, en als ik er nu op terug kijk was het onderzoeksvorstel dat ik hem voorlegde eerlijk gezegd niet indrukwekkend. Voor Meerten was het riskant om toe te zeggen, maar hij deed het. En het pakte gelukkig goed uit.

Snel kreeg ik een tweede les van Meerten, deze keer over methode. Als beginnende onderzoeker wist ik hier totaal geen raad mee. Voor mijn project moest ik onderzoek doen naar nieuwe religies gebaseerd op fictie die vooral actief zijn op het internet. Maar hoe doe je zoiets? Had ik niet een *summer school* nodig over 'digital research methods'? En moest ik niet leren coderen in NVivo? Nee, vond Meerten. En met nadruk. "Just use your brains!" zei hij. Gebruik je hersenen maar. Dat wil zeggen: methode is prima, maar waar het echt om draait is de zaak conceptueel helder krijgen en vervolgens de mechanismen blootleggen die de fenomenen, die we willen begrijpen, veroorzaken. Theoretiseren, met andere woorden. Zo werkte Meerten zelf en zijn dictum "gebruik je hersenen maar" verdient navolging in een tijd waar methode haast een obsessie is geworden binnen de sociologie en (nog meer) onder de

*** Markus Davidsen promoveerde bij Meerten ter Borg op het proefschrift *The Spiritual Tolkien Milieu: A Study of Fiction-based Religion* (2014) en volgde in 2015 Ter Borg op als universitair docent godsdienstsociologie aan Universiteit Leiden.

bureaucraten (zoals Meerten ze zou noemen) die de financieringsinstrumenten beheren waarvan vernieuwend onderzoek steeds afhankelijker wordt.

De derde les die ik van Meerten heb gehad, betrof de opdracht van wetenschappers om direct aan de samenleving bij te dragen. Tijdens mijn studie in Aarhus had ik geleerd mezelf te zien als een objectieve religiewetenschapper die erop uit was om religie te observeren, beschrijven en verklaren en die *heel* anders was dan normatieve en activistische theologen. Van Meerten heb ik geleerd dat dit een schijntegenstelling is. Consciëntieuze wetenschappers werken niet alleen ten gunste van de academische gemeenschap, maar delen hun kennis met de samenleving, bijvoorbeeld door in de landstaal – en dus niet alleen in het Engels – boeken te schrijven van hoog niveau voor een breed publiek. En ze mengen zich, op basis van de kennis waarover ze beschikken, in het publieke debat en zijn niet bang om in moeilijke discussies stelling te nemen. Dit alles deed Meerten met verve, en dankzij zijn aanstekelijk maatschappelijke engagement ben ik nu zelf bezig het onderwijs over religie en levensbeschouwing in Nederland te versterken. Dit werk brengt me overigens in contact met veel docenten Godsdienst/Levensbeschouwing, en ik durf uit onze gesprekken af te leiden dat veel van hen (vaak *Trouw*-abonnees) het nodige van Ter Borg hebben gelezen en hierdoor behoorlijk zijn gevormd.

Ondanks alle wijze lessen van Meerten ging ook mijn promotietraject niet helemaal zonder tegenslagen en aan het eind van het traject was de fut eruit bij mij. Het instituut werd gereorganiseerd, ik had een trombosebeen, en ik kon het woord proefschrift niet meer horen. Aan Meerten had ik maanden niets meer van me laten horen, maar het was nu eindelijk weer een beetje gaan lopen dankzij Judit, mijn vrouw, met wie ik elk weekend een nieuw hoofdstuk besprak. Dat hielp me, mailde ik aan Meerten, om weer enthousiast te worden. In antwoord op mijn mail schreef Meerten de ongetwijfeld door hemzelf ook doorleefde woorden: “Een vrouw doet in zulke gevallen wonderen”. Ik stuurde zijn mail door aan Judit die hem nog in haar inbox bewaart, en bij ons thuis is die zin – een vrouw doet wonderen – een gevleugelde uitdrukking geworden. Er stonden ook veel andere lieve en bemoedigende woorden in de mail van Meerten en ik heb er vaak aan teruggedacht.

Meerten hield zich in zijn werk bezig met zingeving. Voor mij heeft hij met zijn wetenschappelijke werk, zijn rol als publieke intellectueel, maar ook met zijn loyaliteit naar familie en vrienden, en in wat hij betekende voor anderen – mijzelf meegerekend – laten zien hoe men als godsdienstsocioloog het leven zin geeft.

Literatuur

Borg, M. B. ter (1982),

Nihilisme en de Franse sociologische traditie, Deventer: Van Loghum Slaterus.

Borg, M. B. ter (1991),

Een uitgewaaierde eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur, Baarn: Ten Have.

Borg, M. B. ter (1993),

De dood als het einde. Een cultuur-sociologisch essay, Baarn: Ten Have.

Borg, M. B. ter & B. ter Borg (2009),

Zingeving als machtsmiddel. Van zinverlangen tot charismatisch leiderschap, Zoetermeer: Meinema.

Boekbesprekingen

Dijkhuizen, Laura & Henk Bakker (red.) (2017), *Typisch Evangelisch. Een stroming in perspectief*, Amsterdam: Ark Media, pp. 297, ISBN 9789033801228, € 27,95.

Een recensie schrijven over het boek 'Typisch Evangelisch' voor het tijdschrift *Religie & Samenleving* is niet zo vanzelfsprekend. Wat verwacht het lezerspubliek van dit tijdschrift te lezen over een geschiedschrijving van de Evangelische Beweging (hierna E.B.) in Nederland vanaf de Tweede Wereldoorlog? De eerste vraag is misschien wie de auteurs voor ogen hadden bij het schrijven van dit boek. Op de achterflap staan uitspraken als: "een breed boeiend overzicht van de geschiedenis", het is "een soort kroniek" en "voor insiders een feest van herkenning, voor buitenstaanders een toegankelijke kennismaking". Het heeft inderdaad voor 'ieder wat', een enorme variatie aan auteurs (theologen, voorgangers, leiders, mensen uit de praktijk) die over een grote verscheidenheid van thema's iets zeggen. Serieuze vragen over de ontwikkeling van de E.B. in haar diversiteit, een hele variatie aan evangelische organisaties met bijpassend fotomateriaal komen in een notendop voorbij en het geheel is gelardeerd met kleine stukjes over markante persoonlijkheden die het gezicht zijn geweest of nog zijn van de evangelischen in Nederland. Voor de insider heel herkenbaar maar door de beperktheid van bijna 300 bladzijden slechts een selectie uit het enorme aanbod over zestig jaar geschiedenis dat meestal ook aan bod komt op een 'hinkstap-sprong' wijze. Voor de insiders kan dit betekenen dat hun herinnering toch anders zijn en de voor hen belangrijke aspecten gemist worden. Voor de buitenstaanders van de eenentwintigste eeuw vraag ik mij af of ze niet het spoor bijster raken door de veelheid aan losse informatie waarbij ook nog het nodige evangelisch idioom voorbij komt.

Dit brengt mij weer bij de vraag wat ik moet schrijven voor dit tijdschrift. *Religie & Samenleving* gaat over "de bestudering van de veranderingen in religie en religieuze organisaties in de Europese samenleving van de laatste twee eeuwen en de rol van religie in de hedendaagse maatschappij". Als ik mij hiertoe beperk dan probeer ik een antwoord te geven op de vraag wat het boek te leveren heeft voor deze discussie.

De lijn van het boek wordt in de inleiding op p. 16 genoemd als een overzicht van de E.B. die begint als een tegenbeweging gericht op (protestantse) kerkelijke structuren en maatschappelijk verval. In de loop van de jaren wil deze beweging naast evangelisatie ook maatschappelijk relevant zijn waarbij ze in de jaren negentig salonfähig wordt maar dan ook weer nieuwe tegenbewegingen oproept. Het hele boek ademt het verhaal van de E.B. maar er is niet goed grip te krijgen op waar de E.B. voor staat. Het probleem van definiëring wordt ook genoemd en men komt dan uit bij kenmerken als "autoriteit van de Bijbel, het aanvaarden van Jezus als persoonlijke Verlosser, oproep tot persoonlijke bekering". Naast deze leerstellige kenmerken staat ook helder dat "iedere gelovige het Woord kan

uitleggen en van Jezus getuigen omdat God door zijn Geest tot iedereen spreekt” (p. 12, 13). “Je wordt geen christen door geboorte maar door geloof, persoonlijk geloof dan wel te verstaan” (p. 157), wat dan als een tegenbeweging tegenover de traditionele kerken gezien wordt. “God heeft geen kleinkinderen, alleen kinderen”, een veel geciteerde uitspraak van de bekende Corrie ten Boom (p. 17). Aan de andere kant zijn het vaak mensen uit de traditionele kerken die de E.B. organisaties ondersteunen en leiders daarvan kunnen zijn. Duidelijk een beweging die niet voldoet aan herkenbare aspecten van kerkgenootschappen maar waarbij ‘het feest van herkenning’ vooral ligt in de ontmoeting op conferenties en festivals zoals georganiseerd door de stichting Opwekking en door de Evangelische Omroep. Daarna gaat men weer “opgewekt naar huis” (p. 52). “Niet alleen weten, maar ook voelen. Daadwerkelijke veranderingen in het leven. Maar ook een diepe verootmoediging” (p. 20). In een dergelijke amorfe context is het moeilijk om kritische opmerkingen te maken over onjuistheden in de tekst, want wat is de meetlat voor een bundeling van deze zeer verschillende persoonlijke verhalen? Wat wel verscheidene keren genoemd wordt, is dat de E.B. de tijd mee had na WO II, het tijdperk van verandering en vernieuwing waarvoor ook de E.B. op een geestelijke manier wil staan. Daarmee wordt dan een verbinding gemaakt met de U.S.A. die als inspirator voor de E.B. wordt gezien. Vanuit de U.S.A. kwam een geestelijke bevrijding in de vorm van nieuwe liturgie van muziek en liederen (p. 14). Dit wordt ook gezien door het werk van de Amerikaanse organisatie Youth for Christ (o.a. Billy Graham) die stelde dat “de kerk in Nederland verlamd is door formeel fundamentalisme en dode orthodoxie. Soldaten die vochten om Europa uit de handen van de Duitsers te bevrijden willen terug naar Europa om haar het evangelie te brengen”. Dit viel dan samen met de bescherming tegen het communisme uit de Sovjet Unie (p. 201).

Het boek is opgedeeld in twee delen: het eerste gaat over het ‘ontstaan en ontwikkeling van de evangelische beweging’ en het tweede deel gaat over ‘thema’s uitgelicht’. Deze twee delen worden verbonden met een intermezzo waarin kunst en muziek aan de orde komen. Het opvallende bij het doorlezen van het boek is dat het eerste deel een andere sfeer oproept dan het tweede deel. Het eerste deel kun je lezen als een opsomming van de vele evangelische activiteiten en personen die daarin een rol speelden. Maar het is ook te lezen als een verzameling van ‘Bijbelverhalen’: het gaat niet goed met het land, en dan staan mensen op die tegen de stroom in blijven vasthouden wat centraal staat in hun geloof, en met succes veranderingen teweegbrengen. Dit kan inspirerend zijn maar de vraag is welke hermeneutiek pas je toe voor de context van vandaag? Het lijkt haast of de verhalen in Deel 1 vooral haar glans hadden in de vorige eeuw zonder nu te zeggen dat het een hagiografie is geworden. Er klinken wel waarschuwingen voor ‘institutionalisering’ en er is een verlangen naar nieuwe, frisse bewegingen. Deel 2 lijkt mij genuanceerder dan het eerste deel. Het geeft meer ruimte voor kritische vragen al zijn die meestal dan wel aangestuurd door de auteurs, wat ruimte geeft voor diversiteit. Deze auteurs kunnen

mensen zijn vanuit de evangelische kerken, groeperingen of vanuit de E.B.-organisaties die in veel gevallen gewoon lid zijn van een van de 'traditionele' protestantse kerken in Nederland. De verbindende tekst van het intermezzo tussen beide delen gaat over de E.B. en haar vormen van kunst en (vooral) muziek. Deze keuze is misschien ook de bevestiging dat de E.B. een beweging is die beperkt is in haar mogelijkheden en vooral inspirerend is in bestaande situaties. Daarmee verschilt ze van de internationale E.B. vanwege de specifieke Nederlandse context waarbij de traditionele kerken als negatief geduid werden maar wel het klankbord waren voor de ontwikkeling van de E.B.

Als we het geheel van het boek proberen te overzien dan lijkt het of de eenheid van de E.B. vooral ligt in haar diversiteit die gestalte krijgt in het gezamenlijk beleefd geloof waarbij kerkstructuren eerder in de weg staan dan behulpzaam zijn. Met instemming wordt verwezen naar een uitspraak van ds. Arie van der Veer op de E.O. familiedag in 1996 waar hij het kenmerk van de E.O. omschreef als de 'oecumene van het hart' die de verbinding maakt. "Zondags gaan de wegen uiteen, maar doordeweeks staan we in geloofsbeleving dichter bij elkaar dan we denken" (p. 46). In deze samenvatting herkennen we dat de E.B. een beweging is die haar beperking heeft maar ruimte geeft voor de diversiteit wat echter niet tot uitdrukking komt in het geloof samen beleven met de vele christenmigranten in Nederland. Het boek heeft het vooral over een beweging die voornamelijk uit 'blanke' personen bestaat ondanks de verschillende verbindingen met de pinksterkerken.

Teun van der Leer komt in het laatste hoofdstuk dan tot de conclusie dat de mensen verbonden aan de E.B. veel geloofsaspecten met elkaar gezamenlijk hebben maar dat geen gemeenschappelijke theologische onderbouwing hen verenigt (p. 265). Hij schrijft dat er behoefte is aan een evangelische ecclesiologie. Maar in een voetnoot citeert hij McGrath (1997) "dat het evangelische gedachtegoed door kerken heen trekt en daarom geen aparte ecclesiologie kent" (p. 269). Van der Leer noemt dan dat het noodzakelijk is om gezamenlijk goed na te denken over het kerk-zijn, geestelijk leiderschap, de verbondenheid met andere kerken en de betekenis van de sacramenten van doop en avondmaal. Deze oproep voor een evangelische theologie in Nederland lijkt mij tegenovergesteld aan de vele verhalen die in het boek naar voren komen. In die verhalen lezen we dat het gaat om een beweging waarbij de mensen elkaar vinden rondom de roeping van Jezus. Alles wat meer is, waaiert uit in diversiteit met een eigen theologie zoals over evangelisatie en verspreiding van de Bijbel, hulp aan slachtoffers van verschillende soorten van verslaving, Israël en de Arabische wereld, de specifieke bijbelscholen en bijbelstudies en zo verder. Daarnaast zijn deelnemers van de E.B. vaak zelf verbonden aan verschillende kerkgenootschappen zoals baptistenkerken en pinksterkerken die hun internationaal theologisch draagvlak hebben. In het boek komen we verder verschillende vormen van biblicisme tegen die het ook moeilijk maken om bij het direct toepassen van bijbelse teksten in het dagelijkse leven te spreken over een theologisch overwogen hermeneutische analyse van die bepaalde bijbeltekst.

De kracht van de EB is dat het een beweging is en daarmee ook openheid geeft aan theologische diversiteit. Dat betekent dat het ruimte voor de ander geeft omdat ze ook haar beperking heeft en weet dat ze de andere nodig heeft voor het grotere verhaal.

Pieter Boersema
(ETF Leuven)

Musch, Karel (2017), *De verborgen spiritualiteit van de Vrijmetselarij*, Soesterberg: Uitgeverij Aspect, pp. 205, ISBN 9789463382762, €18.95.

In 2017 was het 300 jaar geleden dat de vrijmetselarij, een besloten genootschap dat naar eigen zeggen streeft naar zelfontplooiing en zelfverwerkelijking, in Londen werd opgericht. Vrijmetselaars zijn georganiseerd in loges, plaatselijke gemeenschappen van leden. Hoewel in Nederland de vrijmetselarij enige decennia later is ontstaan, werd ook hier te lande aan die gebeurtenis, met lezingen en presentaties, ruime aandacht besteed. Er is veel gespeculeerd over een vroeger ontstaan van de vrijmetselarij en over de afstamming van de gilden van middeleeuwse steenhouders, zo meldt de auteur, maar hij laat dat verder liggen. Hij zegt kort iets over de geschiedenis, inrichting en 'ritualen' van deze uit mannen bestaande besloten broederschap. Dat er ook alleen vrouwelijke en ook gemengde loges zijn, wordt wel gemeld maar verder niet besproken. Vrijmetselarij is geen geloof, zo meent Musch, maar een levensbeschouwing: het gaat dan om een specifieke maçonnieke spiritualiteit. Om daarover meer duidelijkheid te verschaffen, is dit werk geschreven. De wijze waarop dat gebeurt, wordt niet gekenmerkt door strak betoog. Het verhaal meandert nogal doordat de auteur graag, maar lang niet altijd noodzakelijk, vertoeft bij grote denkers en dichters.

In de literatuur van de vrijmetselarij zelf is nauwelijks aandacht voor spiritualiteit. Toch is die er volgens Musch wel degelijk en die uit zich in zelfkennis die ook betrokken is op de ander, in het verlangen tot transformatie van jezelf, en in het je daarvoor inzetten. Deze drie aspecten worden achtereenvolgens uitgewerkt, onder meer aan de hand van de symboliek van het bouwen en de daarbij door de timmerlieden gebruikte werktuigen en de lichtsymboliek.

Het hoogste gebod van de vrijmetselaar is het 'ken u zelve'. Het kennen van jezelf is nodig om vanuit dat begrip ook de ander/Ander te leren begrijpen en aanvaarden. Dat laatste vindt vooral plaats in de broederschap. Je leert aan jezelf te werken, in maçonniek jargon: het werken aan de ruwe steen; die dien je zo te bewerken dat hij past in de tempel der mensheid (bijdraagt aan een betere wereld). In de werktuigen van de vrijmetselaars wordt dat onder meer uitgedrukt met de troffel: die verbindt de stenen met elkaar en vormt zo een harmonisch geheel. De inspanning om zich te transformeren komt (ook) tot uiting in de lichtsymboliek, de vrijmetselaar moet bijdragen aan de verspreiding van het

Licht, verwijzend naar Johannes 1:5, in het zekere weten dat de duisternis het licht niet in zijn macht kan krijgen.

Het gaat de vrijmetselaar om het in broederschap bouwen aan een betere wereld; samen is hier het sleutelwoord: in broederliefde met en voor anderen handelen. Het bouwen aan de tempel der mensheid is geen individuele aangelegenheid, het is het samenwerken aan een de afzonderlijke persoon overstijgend werk. Het gaat daarbij om inzet en werken in harmonie. Juist op het onderhouden, het almaar weer veroveren van de harmonie is de spiritualiteit van de vrijmetselarij gericht.

De stem van de vrijmetselarij wordt steeds minder gehoord, zo stelt de auteur. Heeft de 300 jaar oude vrijmetselarij in de toekomst nog wel een bijdrage te leveren, nu haar betrokkenheid op de samenleving en haar zeggingskracht steeds verder zijn afgenomen en ook haar – overigens nooit zeer omvangrijke – ledental gestaag afneemt en vergrijsst? Hij pleit voor een eigentijdse terugkeer naar de bronnen om daardoor geïnspireerd de dialoog met de wereld te hernieuwen. Het gaat bij de maçonnieke spiritualiteit om het handelen, om door je inzet te laten zien dat de mens zich kan verbeteren en zo, via dat handelen, zichtbaar voor anderen te worden. In de wereld, zo luidt zijn conclusie, ligt de toekomst van de vrijmetselarij.

Zoals uit bovenstaande duidelijk mag worden, heeft dit werk niet de pretentie van een (sociaal) wetenschappelijke verhandeling. Het is een persoonlijke reflectie op het maçonnieke gedachtegoed en ook een poging tot actualisering ervan. Op zichzelf een te waarderen poging, maar de vraag is waarin dit gedachtegoed zich onderscheidt van andere humanistische – hier in brede zin opgevat – levensbeschouwingen. Wat is het unieke, het typerende element? Voorschriften als: ken je zelf, ontwikkel je zelf, verbeter de wereld en begin met jezelf, denk om je medemens, zijn niet bepaald zaken die je van verbazing van je stoel zullen doen vallen. Het kan zijn dat de ervaring van de broedergemeenschap of het ondergaan van de rituelen het unieke en belonende is, maar dan moet wel worden aangegeven waarom juist zij zo verrijkend zijn. Wil de vrijmetselarij zich onderscheiden van andere geestesstromingen en de in spiritualiteit geïnteresseerde mens aanspreken, dan zal zij op zijn minst duidelijk moeten maken wat haar *unique selling point* is.

Dat brengt mij op een tweede vraag. In dit boek wordt een besloten genootschap van mannen beschreven – zoals al opgemerkt: het merendeel van de vrijmetselarij bestaat uit mannen. In zijn betoog over de hedendaagse betekenis van de maçonnieke spiritualiteit wijst de auteur op het zich hernieuwd richten naar de wereld, maar hij maakt daarbij niet duidelijk of beslotenheid nu nog steeds noodzakelijk is en waarom dan voornamelijk mannen er deel van moeten uitmaken. Er wordt in het boek wel een paar zinnen gewijd aan de waarde van de broederband, maar daarmee wordt niet de vraag beantwoord of die selectie op sekse nog van deze tijd is.

Het werk van Musch is niet zonder verdienste; het zal, ondanks het wat meanderende betoog, voor velen als een eerste kennismaking met het maçonnieke gedachtegoed wel

informatief zijn. Of zijn pogen tot actualisering ervan geheel geslaagd is, betwijfel ik, maar belangrijk is wel dat hierdoor, vooral in eigen kring maar mogelijk ook daarbuiten, het debat over de betekenis van de vrijmetselarij in de huidige samenleving wordt aangewakkerd.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Groot, Kees de (2018). *The Liquidation of the Church*. Abingdon: Routledge, pp. 191, ISBN 9781472477866, £105.00 (eBook 9781315592527, £39.99).

Secularisatie staat in de godsdienstsociologie doorgaans gelijk aan het verlies van religieuze autoriteit. Dat wil zeggen, kerken en andere religieuze instituties hebben in een moderne, geseculariseerde samenleving nauwelijks nog zeggingsmacht en -kracht over zaken die buiten het religieuze domein liggen. Deze ontwikkeling is welbekend en uitvoerig beschreven in tal van wetenschappelijke publicaties. Met deze studie voegt Kees de Groot aan dit klassieke secularisatie-narratief nu een ander interessant perspectief toe. Volgens De Groot is het niet enkel zo, dat religieuze instituties autoriteit verliezen binnen het niet-religieuze domein, maar religieuze instituties verliezen ook autoriteit binnen het religieuze domein zelf. Dat wil zeggen, binnen moderne westerse samenlevingen is een proces gaande, waarbij religie zichzelf als het ware onttrekt aan de autoriteit van religieuze instituties en zo als sociaal fenomeen weer manifest en toegankelijk wordt binnen tal van andere sectoren van de samenleving. Dit proces noemt De Groot de liquidatie van de kerk. Het gaat figuurlijk en letterlijk om het faillissement van de kerk, waarbij religieus kapitaal, zoals kerkelijke goederen, gebruiken en diensten, echter niet verloren gaat maar weer vrij beschikbaar komt voor hergebruik binnen de samenleving. In deze studie geeft De Groot nu vooral een beschrijving van dit liquidatieproces, waarbij hij als katholiek socioloog en theoloog met name laat zien hoe dit proces zich voltrekt binnen de katholieke kerk. Nadat hij de bovenstaande notie van de liquidatie van de kerk in het eerste theoretische deel van zijn studie heeft uitgewerkt, beschrijft De Groot het voortgaande proces van kerkelijke liquidatie in drie opeenvolgende delen en sluit hij in deel vijf af met een conclusie.

Met de notie van de liquidatie van de kerk wil De Groot niet enkel uitdrukken dat de kerk als het ware failliet gaat, maar wil hij ook zeggen dat religie vloeibaar of liquide wordt. Geïnspireerd door het werk van de socioloog Baumann, maakt De Groot een onderscheid tussen 'solid' en 'liquid modernity' en stelt hij dat in de huidige tijd van de liquide of vloeibare moderniteit de verhouding van het individu tot maatschappelijke instituties wezenlijk anders is. Toegepast op religieuze instituties betekent dit, dat de moderne mens geen vaste religieuze identiteit meer heeft die samenvalt met het lidmaatschap van een

bepaalde denominatie, maar dat de religieuze identiteit van de moderne mens voortdurend in ontwikkeling is en voorwerp van reflectie en persoonlijke keuze. Een dergelijke sociaal-culturele verandering kan door de kerk niet genegeerd worden en in deel twee van zijn studie laat De Groot dan zien op welke verschillende, en soms tegengestelde, manieren de katholieke kerk op deze verandering reageert. Zo is er sprake van een zekere restauratieve tendens in de kerk, maar is op lokaal niveau daarentegen ook te zien dat sommige parochies zich ontwikkelen tot laagdrempelige serviceorganisaties, terwijl de door Johannes-Paulus II geïnitieerde wereldjongerendagen de institutionele kaders lijken te overstijgen en religie een event en happening laten zijn, aldus De Groot.

In het volgende deel van zijn studie bestudeert De Groot dan religieuze uitingen die enerzijds nog herkenbaar aan de kerk gelieerd zijn, maar die anderzijds ook duidelijk het institutionele kader van de kerk overstijgen. Zo besteedt hij in dit deel aandacht aan de uitzending van eucharistievieringen op televisie, aan centra voor spiritualiteit met een christelijke achtergrond en aan recente ontwikkelingen binnen het domein van de geestelijke verzorging. Volgens De Groot gaat het hier allemaal om voorbeelden van het vloeibaar worden van institutionele of 'solid' religie, waarbij kerkelijke instituties als het ware controle verliezen over het religieuze domein. Zo kunnen er alternatieve, virtuele gemeenschappen ontstaan zodra religie de arena van de moderne media betreedt; geven christelijke spirituele centra gelegenheid aan mensen om geloof en spiritualiteit op een meer persoonlijke manier te beleven; en heeft de kerkelijke zielzorg zich door de jaren heen ontwikkeld tot een professionele geestelijke verzorging los van denominationele scheidslijnen.

Het verdere verloop van het kerkelijke liquidatieproces, waarbij de band met het kerkelijk instituut volledig verbroken wordt, beschrijft De Groot aan de hand van casestudies met betrekking tot de geestelijke gezondheidszorg, de museale wereld en het theater. Met deze casestudies wil De Groot laten zien, dat deze breuk met de institutionele vorm van religie niet noodzakelijk leidt tot een afwezigheid van religie in het publieke domein. Ondanks het feit dat de geestelijke gezondheidszorg zich gaandeweg heeft onttrokken aan de invloed van de kerken, blijft hier sprake van een soort seculiere zorg en aandacht voor de menselijke ziel. Zo blijft een eertijds specifiek kerkelijk aandachtsgebied inzake het welbevinden van mensen ook in een moderne samenleving nog steeds bestaan, aldus De Groot. Verder blijft religie ook present in het museum en het theater. Met een verwijzing naar een tentoonstelling over religieuze diversiteit in een museum in Zoetermeer laat De Groot dan zien hoe een dergelijke tentoonstelling kan bijdragen aan wederzijds begrip en zelfs een proces van interreligieuze dialoog kan initiëren. In een derde casestudie laat De Groot tenslotte niet alleen zien hoe religieuze taal en symboliek gebruikt kan worden in hedendaagse theatervoorstellingen, maar ook en vooral hoe dergelijke taal en symboliek aan deze voorstellingen een liturgische kwaliteit kan geven. Het liquidatieproces van de kerk leidt zo tot een behoud en hergebruik van religieus kapitaal in verschillende sectoren van het publieke domein.

De Groot sluit af met een conclusie waarin hij de verschillende ontwikkelingen die hij heeft beschreven met elkaar in verband brengt. Het liquidatieproces van de kerk heeft geleid tot kosten en baten. Het is een verhaal van verlies en winst. Uiteraard hebben de traditionele kerken, en de katholieke kerk in het bijzonder, ingeboet aan populariteit en invloed. Tegelijkertijd echter heeft dit ook weer nieuwe vormen van individuele religieuze beleving en religieuze presentie in het publieke domein mogelijk gemaakt, zoals De Groot met zijn analyses van de media, de zorg en kunst en cultuur wil laten zien. Het is daarom beter om te spreken over de liquidatie van de kerk dan over secularisering. Niet dat De Groot het proces van secularisering ontkent, maar spreken over liquidatie laat volgens hem beter zien “(...) *what is lost in the religious sphere and what is gained in the secular*”, zoals hij dat aan het eind van zijn boek stelt.

Deze studie van De Groot is zonder meer interessant en biedt bijvoorbeeld al een boeiende inkijk in enkele recente ontwikkelingen binnen de katholieke kerk in Nederland. Tegelijkertijd is het ook een complexe studie die naar mijn idee niet altijd even toegankelijk is. Voor een deel komt dit doordat de verschillende hoofdstukken grotendeels bestaan uit bewerkingen van eerder gepubliceerde artikelen waardoor details over gehanteerde methoden van onderzoek soms ontbreken. Als lezer vraag je je dan af hoe zaken zijn onderzocht of hoe data zijn verzameld en geanalyseerd. Maar voor een ander, en naar mijn mening belangrijker deel, komt dit door het gebruik van de concepten *liquid* en *liquidation*. De Groot wekt de indruk deze concepten te hanteren als alternatieven voor secularisatie, maar ik zie dit alternatief niet zo. Met name de ontwikkelingen die De Groot in het derde en vierde deel van zijn studie beschrijft, zijn ook prima te duiden als secularisatie. Waarom dan spreken over liquidatie? Mij wordt dat niet duidelijk. Een kernidee van de secularisatie-these is, dat er in een moderne samenleving sprake is van een proces van functionele differentiëring, waarbij allerlei maatschappelijk functies zich onttrekken aan het gezag van religieuze instituties en zelfstandig, autonome instituties worden. Veel van de door De Groot in dit boek geschetste ontwikkelingen laten zich daarom net zo goed, en naar mijn idee zelfs beter, lezen als schoolvoorbeelden van secularisatie in Nederland. Het gebruik van het concept *liquidation* werkt nodeloos complicerend en voegt naar mijn idee weinig toe. Of het moet zijn dat men secularisatie verstaat als het noodzakelijkerwijs verdwijnen van religie in de moderne samenleving, maar ik ken geen hedendaagse secularisatie-theoreticus die dat beweert.

Paul Vermeer
(Radboud Universiteit)

Richtlijnen voor auteurs

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

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

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

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