

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

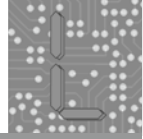
The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/79019>

Please be advised that this information was generated on 2021-06-13 and may be subject to change.

Ontworsteling en ontworteling



KLEINE VERHALEN ACHTER EEN GROOT VERHAAL OVER RELIGIE

Marit Monteiro (Radboud Universiteit Nijmegen)

Abstract

The recent come-back of master narratives illustrates the political turn in the historical discipline. Poststructural and postmodernist theoretical approaches to history in the past decades have resulted in plural or even fragmented views on the past that are not considered helpful in the search for a coherent national identity. In response to the call for grand and coherent views on the Dutch and their history, a new historical canon was presented in 2007. This canon illustrates the central role of Christian religion in the grand narrative of the Dutch past – a past that is definitely over in a country that profiles itself as secularized. Although this view on religion fits in smoothly with the – by now discredited – secularization thesis it reflects only a partial view on religion and does not account for expressions and meanings of religion beyond the church-based institutions. Historians, historians of religion in particular, have to come to terms with the often capricious role of human agency in religion, in past and present. Contemporary literature, I argue in this article, provides ‘small stories’ of belief and faith that help to re-conceptualize religion as dynamic, lived religion that defies the existing master narrative.

1. Inleiding

Sinds 2006 is historisch Nederland in de ban van de canon, die in opdracht van toenmalig minister van Onderwijs en Wetenschappen, Maria van der Hoeven, ontwikkeld moest worden door een commissie onder voorzitterschap van de Utrechtse mediëvist Frits van Oostrom. Historici ventileerden per kerende post hun aarzelingen bij een in hun ogen politieke instrumentalisering van het verleden.¹ De

nieuwe commissie haastte zich bij monde van haar voorzitter te zeggen dat van zo'n instrumentalisering – de inzet van het verleden als onderdeel van een neo-nationale identiteitspolitiek – natuurlijk geen sprake kon zijn. Die geruststelling strookte misschien wel met de wijze waarop de commissie haar opdracht opvatte, maar toch niet helemaal met de 'political turn' die minister Van der Hoeven wel degelijk beoogde. Want de opdracht om een canon te ontwikkelen is moeilijk los te zien van de politieke agenda die nog altijd het teken staat van sociale cohesie in de multiculturele samenleving die Nederland sinds de jaren vijftig is geworden. 9/11 en de moord op Theo van Gogh hebben erin geresulteerd dat politiek en beleidsmatig niet langer wordt ingezet op het versterken van die cohesie door multicultuuraliteit als gegeven te erkennen en tempo- en gradatieverschillen in integratie van mensen met een andere dan de Nederlandse culturele achtergrond te respecteren. Integendeel, de Fortuyn-revolte van 2001 en 2002 heeft politici en beleidsmakers op het spoor gezet van een nadrukkelijker bezinning op Nederlandse 'eigenheid'. In deze visie gelden Nederlanders eenvoudigweg als culturele meerderheid waaraan culturele minderheden zich zullen moeten aanpassen, alvorens op erkenning en respect te kunnen rekenen. Dat was zo in de jaren vijftig toen het ging om de invoeging van Indische Nederlanders en Molukkers,² in de jaren zestig toen de eerste zogeheten gastarbeiders uit Zuid-Europa hier kwamen,³ en dat moet – na een intermezzo van een inmiddels als te soft gekwalificeerd beleid gericht op de multiculturele samenleving in de jaren tachtig en negentig – weer zo worden. De politiek verwacht met andere woorden heil van een heldere, overzichtelijke historische canon, waarin de pluraliteit van de samenleving vroeger en nu enigszins wordt gladgestreken. Zo'n canon zou de nationale identiteit versterken, die op haar beurt weer de sociale cohesie in Nederland zou bevorderen. Twee aannames die, zo heeft canondeskundige Maria Grever betoogd in haar bijdrage aan de bundel *Controverses over de canon*, op niets gestoeld zijn.⁴

Natuurlijk speelt dit vraagstuk van moderne varianten van geheugen- of geschiedenispolitiek niet alleen in Nederland, maar ook – en misschien wel in verhevigde mate – in Frankrijk en Engeland.⁵ De canon van Nederland⁶ markeert de rentree van de grote verhalen of *master narratives*, die sinds de jaren zestig onder druk waren komen te staan door democratiseringsbewegingen in de geschiedbeoefening. Klasse, sekse, etniciteit, leeftijd, culturele achtergrond of seksuele voorkeur gaven invulling aan het toen nieuwe credo 'history from below', dat kritiek oefende aan de dominante politiek-institutioneel georiënteerde geschiedenis van grote, witte mannen en hun machtspolitiek. Deconstructie, wetenschappelijke twijfel, kritische zin en cultureel relativisme zijn sindsdien in de geschiedwetenschap de boventoon gaan voeren.⁷ Resultaat was een haast eindeloze vermenigvuldiging van meerstemmige en pluriforme verhalen, een fragmentering van geschiedbeelden die onderling soms weinig tot geen samenhang vertonen.⁸ Tijd dus voor nieuwe grote verhalen, laagdrempelig vorm gegeven, in een aantrekkelijke verpakking die brede groepen, jong en oud, aanspreken.⁹ Nieuwe grote verhalen krijgen vorm in

dit spanningsveld van wetenschappelijk doorwrochte canondiscussies en een mediaal gekapitaliseerde behoefte van mensen om geschiedenis directer te ervaren dan door het geschreven woord mogelijk is.¹⁰

Achter die verhalen kijken is zinvol om te zien wat *niet* verteld wordt, onderbelicht blijft, gestereotypeerd of zelfs weggeschreven wordt. Religie is zo'n thema dat tamelijk stilzwijgend is bijgezet bij de erfstukken van de Nederlandse geschiedenis. In elk geval de christelijke religie wordt geassocieerd met een verleden dat voorgoed voorbij is. Hier loopt het grote narratief van de Nederlandse geschiedenis vrijwel parallel met dat van de Nederlandse literatuurgeschiedenis. Voor beide geldt dat de verbinding van religie met het verleden in dienst staat van een groter narratief van Nederland als moderne, seculiere natie op christelijke grondslag waarin geloven een persoonlijke keuze is, die lang niet iedereen meer maakt en die in toenemende mate ook buiten institutionele, kerkelijke kaders kan worden beleefd. Deze situatie wordt gecontrasteerd met 'vroeger', toen iedereen in Nederland gelovig en kerkelijk actief zou zijn geweest. In dit narratief wordt religie vanzelfsprekend en onuitgesproken gedacht in verbintenis met normatieve kaders belichaamd door kerk en ambtsdragers, en niet geduid vanuit ervaring of beleving.

Recent historisch onderzoek laat zien dat dergelijke visies op religie in het verleden neigen naar een karikatuur, die vooral dienstig is om definitief af te rekenen met dat verleden. Daarmee is de vraag hoe we religie eigenlijk kunnen of mogen conceptualiseren nog nauwelijks beantwoord. In deze bijdrage leg ik 'kleine verhalen', literaire verbeeldingen van geloof en geloven, naast het 'grote verhaal' of *master narrative* over religie in Nederland. Die kleine verhalen bieden historici aanknopingspunten om de betekenis van religie vroeger én nu te denken als wat in de mentaliteitsgeschiedenis als 'geleefd geloof' is aangeduid, vanuit het perspectief van gelovigen: om zicht te krijgen op in aanleg christelijke thema's in verhalen die niet direct aan kerken als instituut zijn gekoppeld, en om te zien hoe die thema's, die wortelen in christelijke kernwaarden als barmhartigheid, los van zulke institutionele inkaderingen vorm en betekenis krijgen in het handelen van mensen.

2. Rol van religie in courante constructies van 'vroeger'

In het geaccepteerde narratief over Nederlands verleden markeert religie het contrast tussen vroeger en nu. De canon van Nederland, die in oktober 2007 werd gepresenteerd, laat dit treffend zien: na 1637, het jaar waarin de Statenbijbel verscheen, wordt geen aandacht meer besteed aan religie in hoofdvvensters van de canon. De levensbeschouwelijke verzuiling tussen 1890 en 1960 heeft het niet tot 'canonvenster' geschopt. Achter deze invulling van de canon gaat geen expliciete of vooropgezette visie op religie schuil.¹¹ Ze draagt eenvoudigweg een liberale signatuur, die niettemin een meer algemene verlegenheid onthult met christelijk (con-

fessioneel) erfgoed in seculiere democratieën als de Nederlandse.¹² Tegenzetten in de vorm van een heuse ‘reli-canon’ hebben daaraan weinig kunnen veranderen, vooral niet omdat ze in feite vanuit hetzelfde denkgeregister opereren, maar dan met nostalgische en nostalgiserende vragen met betrekking tot ‘de toekomst van het religieuze verleden’. Het beeld van dat verleden wordt als een vaststaand, inzichtelijk gegeven wordt beschouwd,¹³ hoewel het nauwelijks strookt met de stand van de meer cultuurhistorisch gerichte religiegeschiedenis.¹⁴

Iets van vroeger, verleden tijd – die visie op religie bevestigt de historische, maar ook de literaire verbeelding van ‘vroeger’ als een tijdvak van een ‘heile Welt’ die diep van religie doortrokken was. Aan die wereld zou in de jaren zestig door de ontzuiling tamelijk abrupt een einde gekomen zijn. Op dat beeld is wel wat af te dingen. Om dit te illustreren concentreer ik me in het navolgende vooral op de geschiedenis van katholieken in Nederland. Historicus Paul Luykx heeft in zijn bundel *Andere katholieken* bijvoorbeeld voor de periode 1900-1960 verduidelijkt dat lang niet alle katholieken zich voegden naar officiële kerkelijke richtlijnen. Op het terrein van seksualiteit, wetenschap en politiek was al ruim vóór de Tweede Wereldoorlog in substantiële mate sprake van wat hij ‘onverzuild gedrag’ noemt.¹⁵ Neerlandicus Mathijs Sanders heeft Luykx’ stelling in zijn proefschrift voor de literatuur tussen 1870 en 1940 verder kunnen staven.¹⁶ Deze bevindingen tasten het gekoesterde beeld van een diep verzuild en kerkbetrokken vaderland aan. Datzelfde geldt voor het gegeven dat Nederland sinds de jaren twintig – met uitzondering van de communistische landen – het hoogste aantal onkerkelijken kende. In de jaren vijftig was het aantal onkerkelijken gegroeid tot ongeveer 20%. Dit betekent dat een vijfde deel van de Nederlandse bevolking leefde zónder in aanraking te komen met religieuze rituelen of godsdienstonderwijs. Belangrijke geleidingen van de Nederlandse samenleving, zoals kunst en literatuur, ontwikkelden zich grotendeels los van kerkelijke kaders of normering.¹⁷

De scherpe breuk met het verzuilde bestel – dat dus door Luykx en Sanders feitelijk word genuanceerd – bevestigt het taaie algemene beeld van de jaren zestig als een tijdvak waarin alles nieuw werd gemaakt. Een beeld dat ook in breder verband door de historici Hans Righart en Piet de Rooy onder kritiek is gesteld.¹⁸ Zij wijzen erop dat vooral het imago van de jaren zestig te winnen heeft bij een beeld van de jaren vijftig als een gezapig en wat benepen decennium. Dergelijke historiografische correcties blijken bestaande beeldvorming echter niet fundamenteel bij te stellen. Zo is ook het geschiedbeeld van een diep verzuild Nederland tot in de jaren zestig een langer leven beschoren dan recent onderzoek rechtvaardigt.¹⁹

Dit narratief is ook herkenbaar in de literatuurgeschiedenis en ik beperk me hier even tot dat deel van de literatuurgeschiedenis waar ik vakmatig dichtbij sta, die van de katholieke literatuur en katholieke literatoren. Literatuurwetenschapper Wam de Moor nam alle hoofdstukken over katholieke literatuur voor zijn rekening in het overzichtswerk *Tot vrijheid geroepen. Katholieken in Nederland: 1946-2000* uit 1999.²⁰ De door hem gehanteerde tijdsindeling en classificatie volgen een bekend

sjabloon: van een naar vooroorlogs model verzuild literatuurconcept (door katholieken voor katholieken, met Anton van Duinkerken als vaandeldrager) via een proces van meervoudige ontvoogding (waarin de literaire kwaliteit voorop kwam te staan, onder aanvoering van Kees Fens die vooral vanuit een culturele en niet dogmatische visie op katholiciteit opereerde), een fase van een eigengereide omgang met het katholieke dat ‘van huis uit katholieke schrijvers’ als onontkoombare entourage van het verleden in hun werk lieten figureren (met Cees Nooteboom als nationaal en internationaal aansprekende protagonist) tot de postchristelijke weemoed van heden ten dage, waarin het eigenlijk ‘overleden christendom’ toch langs tal van wegen nog doorwerkt in de literatuur (met Frans Kellendonk als meest markante representant). Deze ontwikkeling laat zich korter samenvatten als een van ontworsteling naar een soort ontworteling die leidt tot vormen van herwaardering van die wortels, benoemd als traditie.²¹

3. Geloof tussen instituut en ervaring

Dat beeld van ontworsteling verraadt hoezeer meer ervaringsgebonden of spirituele dimensies van religie in de Nederlandse cultuurgeschiedenis en literatuur vaak buiten beschouwing zijn gelaten als het gaat om de twintigste eeuw. Religie werd tot diep in de jaren zestig vooral geassocieerd met institutionele kerken, met kerkelijke moraal en officiële geloofsleer, met een kerkelijke stand die – althans aan katholieke kant – zich vergaand bemoeide met domeinen die buiten de directe kerkelijke verantwoordelijkheid lagen. Die associatie is zeker niet onterecht geweest en viel ook in een vruchtbare voedingsbodem van een nationale transformatie tot ‘Nederland gidsland’, waarbij een religieus-ethisch engagement losgezongen werd van kerkelijke of theologische distincties.²² En de kerken zelf, die zich in het spoor van de maatschappelijke vernieuwing in een plausibiliteitscrisis bevonden, konden hier weinig tegenin brengen.

In die zin was er in twintig jaar tijd wel wat veranderd, als we bezien hoe Simon Vestdijk in 1947 nog door theologen werd verguisd voor *De toekomst der religie*.²³ In dit boek had hij zijn voordrachten over dit thema, gehouden in het gijzelaarskamp Sint Michielsgestel, omgewerkt tot essays. Zelf beschouwde hij het thema en het boek als een soort intermezzo met een vooral verstrooiende functie. De grondtoon van het werk draait om religie of godsbeelden als menselijke projecties. Precies dat was wat afzonderlijke religies – of het nu om christelijke stromingen dan wel het boeddhisme ging, waar Vestdijk zeer in was geïnteresseerd – volgens hem met elkaar gemeen hadden. Hij begaf zich met deze studie niet zozeer op het terrein van de theologie, als wel op dat van de godsdienstpsychologie. Niettemin werd hij – een verklaard ongelovige – door protestantse theologen teruggefloten: de dominees die Vestdijk in zijn correspondentie met uitgever en bevriende literatoren als ‘dit tuig’ omschreef en van wie hij al genoeg last had gehad. Zij probeerden

de schrijver uit het theologisch tuintje te weren, zoals Wim Hazeu treffend in zijn Vestdijk-biografie schrijft.²⁴ Daarmee bevestigden zij echter vooral zijn visie op het geïnstitutionaliseerde christendom als principieel onverdraagzaam.

Hazeu beschrijft hoe Vestdijk genoot van de kritiek. Sterker nog, op dergelijke kritiek had hij zelf nadrukkelijk geanticipeerd. Al eerder is opgemerkt dat *De toekomst der religie* profetisch was doordat het preludeert op de ontkerkelijking en deconfessionalisering vanaf de jaren zestig.²⁵ Bovendien vestigde Vestdijk in zijn persoonlijke weerwoord aan de theologen die schriftelijk de degens met hem kruisten, de aandacht op wat nu de kern van religie is. Die draaide volgens hem – nogmaals: de ongelovige – niet louter om de geest, maar ook om de stof. Tegenwoordig zouden we zeggen: om het aardse als vindplaats van een immanente God. Maar de dogmatisch geschoolde theologen van protestantse huize dachten daar eind jaren veertig duidelijk anders over. Leken moesten het spreken over God maar liever aan de professionals overlaten. Twintig jaar later waren de verhoudingen volkomen omgekeerd, waren theologisch geschoolde ambtsdragers hun maatschappelijke invloed aan het verliezen en vonden ze voor hun spreken over God steeds minder gehoor. Met het afscheid van ‘domineesland’ en ‘pastoorland’ schudden Nederlandse christenen institutionele bindingen met de kerk waarin zijn waren geboren of getogen van zich af. Afscheid van het instituut betekende voor menigeen ook een doodverklaring van God en een meestal moeizaam vaarwel aan wat Hij en zijn representanten bewerkt hadden in het eigen leven.

Haast een eeuw lang leek de secularisatiethese het passende grote verhaal om deze ontworsteling te duiden. Inmiddels blijkt deze these, waarin technologische en maatschappelijke vooruitgang sinds de Verlichting aan een voortschrijdende rationalisering en ‘onttovering’ van het wereldbeeld wordt gepaard, onhoudbaar.²⁶ Het lineaire karakter van die veronderstelde ontwikkeling blijkt empirisch onhoudbaar, patronen van geloven blijken nationaal, maar ook regionaal en lokaal grote verschillen te vertonen. Bovendien is inmiddels duidelijk hoezeer afzonderlijke disciplines, met name de (religie)sociologie, zelf in hun vraagstelling, onderzoeksmethoden en bijbehorend instrumentarium hebben bijgedragen tot de kracht van de secularisatiethese.²⁷

Religiehistorici zien zich sinds het verwerpen van de seculariseringthese geplaatst voor de vraag hoe zij religie in het verleden kunnen conceptualiseren. Daartoe wordt onder meer met bronnen en methoden gewerkt die niet gericht zijn op de werking van de kerk als instituut, maar veeleer op de *agency* van gelovigen, gedifferentieerd naar sekse, leeftijd, klasse, regionale herkomst. Literaire verbeelding kan, denk ik, behulpzaam zijn bij de conceptualisering van religie in termen van beleving, van ervaring, maar roept ook de vraag op welke betekenis religie in de literatuur heeft en of er van zoiets als religieuze verbeelding of zelfs religieuze literatuur gesproken kan worden.

In Nederland lijkt laatstgenoemde vraag nog maar weinig wetenschappers of lezers bezig te houden, hoewel religie en religieuze onderwerpen in de literatuur

het afgelopen decennium beslist weer *salonfähig* zijn geworden.²⁸ Deskundigen verschillen van mening over wanneer dit gebeurde. Volgens criticus en literatuurwetenschapper Jaap Goedegebuure moet 1983 als keerpunt worden beschouwd, toen de bundel *Over God* verscheen, waaraan onder anderen Oek de Jong en Frans Kellendonk meewerkten.²⁹ Hij verschilt hierin van mening met Liesbeth Eugelink, die in haar vorig jaar verschenen studie *Niets in mij gelooft dat: over religie in de moderne Nederlandse letterkunde* het omslagpunt juist bij het begin van de jaren negentig legt. Beiden schrijven wel een voorname rol toe aan de al genoemde Kellendonk. Eugelink werkt in haar boek de notie van *gelovige verbeelding* nader uit, dat lezers en onderzoekers volgens haar voor een heuristisch probleem plaatst. Een auteur als Willem Jan Otten, die zich begin jaren negentig publiekelijk tot het rooms-katholicisme bekeerde, is in Eugelinks optiek niet meer los te zien van die keuze. Wat hij schrijft, zal daarom door lezers altijd als een getuigenis worden beschouwd. De ontvangst van zijn *Specht en Zoon* roept onmiddellijk de vraag op of dat een bezwaar is, omdat lezeressen en lezers wel degelijk gevoelig bleken voor de Ottens geloofstaal die in Eugelinks visie het eigenlijke heuristische probleem vormt. Lezers komen volgens haar immers niet heen om het geloof van de auteur en moeten wat ze lezen zelf ook enigszins geloven om te begrijpen wat de auteur wil zeggen.

Dat is natuurlijk de vraag – de vraag zelfs die direct raakt aan de kern van de kwestie hoe we religie los van iedere kerkelijk-institutionele inkadering kunnen denken en analyseren, en of de *taal van een gelovige* per definitie *geloofstaal* is. Met *Specht en zoon* appelleert Otten zonder enige twijfel aan verbeeldingslagen die we als gelovig, of in elk geval christelijk, kunnen bestempelen. Die kunnen we zowel verbinden met ervaring (gelovig) als met opvoeding en onderwijs (christelijk), zonder dat deze elkaar per definitie uitsluiten. Het boek is in 2006 als onderdeel van de introductie in Nijmegen gelezen door de nieuwe lichte letterenstudenten. Als één van de docenten die die middag de voorbesprekingen over het boek mochten begeleiden, kon ik toen met eigen ogen en oren constateren hoezeer de patronen van verbeelding van deze nieuwe generatie jonge academici ontkerstend zijn. Zonder wat de Amerikaanse socioloog Andrew Greeley *The Catholic Imagination* heeft genoemd, wordt het toch al dunne boekje van Otten wel erg mager. ‘Ietsisme’ kreeg in deze besprekingen ook opnieuw betekenis, want veel wat in het boek aan de orde kwam had volgens de meeste studenten ‘iets’ te maken Jezus of God. Gelukkig, tot zover goed, maar motieven als de kruisdood of de piëta moesten door geleerde recensenten onder hun aandacht worden gebracht, terwijl de achterliggende thema’s als lijden en verlies, dood en opstanding, verzoening en vergeving hun besef van ‘iets’ nog ver te boven gingen.

Greeley, die overigens zelf priester is en illustreert dat de wetenschappelijke theorievorming rond ‘Catholic literature’ in de Verenigde Staten een sterker programmatisch karakter heeft dan in Nederland en ook de schoorvoetende, min of meer verontschuldigende toonzetting mist die Eugelink thematiseert in haar studie, betoogt in zijn gelijknamige boek dat de kerk zelf in haar materiële vorm,

haar liturgie en haar riten als het ware een materieel kader biedt voor christelijke patronen van verbeelding.³⁰ Wie niet meer in een kerk is geboren en geen kerk meer van binnen ziet, moet het zonder dit kader stellen. Is daardoor de verbeelding verschaald? Ja, voorzover het de christelijke verbeelding betreft misschien wel, zeker vanuit het perspectief van degenen die ‘het’ allemaal nog persoonlijk hebben meegemaakt. De schets die Doeschka Meijnsing geeft in het interview met Liesbeth Eugelink over haar ‘roomse opvoeding [die] het dagelijks leven bepaalde’ illustreert dit treffend:

Spelenderwijs werd ik ingevoerd in een tweeduizend jaar oude traditie en geschiedenis, spelenderwijs leerde ik een eenvoudige vorm van Latijn en werd ik geconfronteerd met een dramatiek, theater, verbeeldingskracht die geen enkele kerk zo overvloedig over zijn gelovigen uitdeelt (...).³¹

Materialiteit is even wezenlijk voor de ervaring als voor het perspectief.³² We zouden kunnen zeggen dat die verbeelding – voor zover het die van katholieke signatuur betreft – toch al was verschaald door het tweede Vaticaans concilie (1962-1965), dat bijvoorbeeld de liturgie flink heeft opgeschoond. Doeschka Meijnsing is daar in het al genoemde interview bijzonder kritisch over en benoemt de paradox die besloten ligt in het streven naar kerkelijke en religieuze vernieuwing: de wens om het geloof begrijpen en begrijpelijk te maken heeft afbreuk gedaan aan het appel ervan op andere lagen van het bewustzijn dan de rationele:

Het feit dat een eeuwenoude gemeenschappelijke taal over de hele wereld (...) gevoelens van een mystiek bewustzijn, creëerde, dat de lange tijd van traditie en rituelen tot aan jouw tijd op je schouders lag, dat dat mystieke bewustzijn een noodzakelijke vóórwaarde was voor de overgave aan dingen die niet rationeel zijn, werd afgehakt, bij de prullenbak gezet. De mensen moesten het [geloof] kunnen begrijpen.³³

Die inderdaad erg grote schoonmaak – ook wel omschreven als een tweede beeldenstorm – verklaart overigens de gegroeide hang naar het rijke roomse leven, gesitueerd vóór de Tweede Wereldoorlog, toen de wereld, de katholieke wereld in het bijzonder, nog in orde was. Dat beeld van een hechte, coherente katholieke gemeenschap mag historisch gezien maar de halve waarheid zijn, dat doet niets af aan de aantrekkingskracht en ook kracht ervan, die iets als verbeelding kan voeden en als zodanig een tegenwicht voor verschraling kan vormen.

4. ‘Het katholieke’ verbeeld in ‘kleine’ verhalen

Katholieke verbeelding – waartoe ik me daartoe gegeven mijn onderzoeksbelangstelling hier beperk – is ook verankerd in thema’s als bijvoorbeeld gemeenschap.

Referenties aan gemeenschap als grondslag voor zelfverstaan en zingeving wordt in de Nederlandse literatuurwetenschap vooral met de naoorlogse wederopbouw-jaren verbonden, die in kerkelijk-religieus opzicht als restauratief kunnen worden bestempeld.³⁴ Dat neemt niet weg dat dit onderwerp ook in later jaren, bijvoorbeeld in het werk van de al genoemde Kellendonk, als een soort niet geëxpliciteerde lijn aanwijsbaar is.³⁵ Belangrijk is om een zekere gevoeligheid te ontwikkelen voor de wijze waarop een dergelijk thema literair verbeeld kan worden. De al genoemde Greeley wijdt een hoofdstuk aan ‘community’ in *The Catholic Imagination*. Volgens hem onderscheiden katholieken zich van protestanten doordat zij meer gericht zijn op de gemeenschap waardoor zij de band met God gestalte geven en onderhouden. Protestanten hebben en cultiveren over het algemeen juist een veel persoonlijker en meer directe relatie met God. Familie, buurt, parochie, kloostergemeenschap – het zijn passende decors voor werken die de katholieke verbeelding weerspiegelen en prikkelen.

Familie is van dit rijtje vermoedelijk nog het meest courante thema in de Nederlandse literatuur anno 2008.³⁶ Daarmee wil niet gezegd zijn dat romans met familieverhoudingen als rode draad nu op hun katholieke gehalte beproefd moeten worden. Veel interessanter is juist hoe gemeenschap als thema in de literatuur zichtbaar wordt zónder expliciet religieuze referenties. Het werk van Vonne van der Meer – net als haar echtgenoot Otten een katholieke bekeerling – biedt bijvoorbeeld aanknopingspunten, ook al wordt de kern van haar oeuvre meestal geduid in termen van verbondenheid.³⁷

Vanuit de vraag naar katholieke verbeelding komen ook werken en auteurs naar voren die de literaire canon tot dusver niet echt gehaald hebben. Dat geldt voor de Limburgse schrijver Ton van Reen, die niet als een bekend auteur geldt en zich evenmin in academische aandacht mag verheugen. De Moor schaart hem onder de auteurs die met hun werk de nostalgie rond het katholieke verleden vooral met schetsen van familie- en dorpsleven hebben verdiept. Van Reen deelt die categorie overigens met Renate Dorrestein, wat op zijn minst reden is om vraagtekens te plaatsen bij de classificatie van de Moor.³⁸ Van Reen heeft in veertig jaar professioneel schrijverschap behalve romans ook reisverhalen, gedichten, hoorspelen en jeugdboeken gepubliceerd. Hoewel die lang niet allemaal zijn gesitueerd in Noord-limburgse dorpsgemeenschappen in de jaren vijftig, vergelijkbaar met Helden-Panningen waar de auteur toen zelf opgroeide, vormen de acht romans tegen die achtergrond misschien wel het markantste deel van zijn oeuvre. Gebundeld onder de titel *Rijke levens* won Van Reen er in 2008 zelfs de kwalificatie ‘beste katholieke roman aller tijden’ mee – de concurrentie op een straatlengte afstand achter zich latend. De website *katholiekederland.nl*, die de wedstrijd had uitgeschreven, bleek aanvankelijk te worstelen met de vraag of een bundeling van romans, zoals *Rijke levens*, wel mee mocht dingen naar de eervolle titel. Het aantal mensen dat dit boek echter noemde, was echter zo groot, dat men – ondanks vermoedens van een door de uitgever georkestreerde actie – de nominaties uiteindelijk niet kon negeren.³⁹

De auteur zelf was vereerd, maar vond het een vreemde verkiezing, ‘want hoe bepaal je of een roman katholiek is?’⁴⁰

Dat Van Reen als ‘de eerste full-size schrijver van het rijke roomse leven van gisteren en eergisteren’ is getypeerd laat zien dat hij vanuit het perspectief van randstedelijke recensenten – als die hem überhaupt al opmerken – toch vooral schrijft over een onbekend, vreemd land dat ver weg ligt in tijd, plaats en beleving. Juist daarom gaat van dat land van Van Reen ook een zekere aantrekkingskracht uit, deels gevoed door nostalgische herkenning.⁴¹ Hier licht de spanning op tussen contemporaine interpretatiekaders waarin religie, en religie in Limburg misschien wel in het bijzonder, ondanks de brede lezersschare als serieus literair thema weinig gewicht in de schaal legt, en de lokale en persoonlijke geschiedenissen die Van Reen vertelt, die vanuit de vraag naar de verbeelding van het katholieke in het verleden wel degelijk interessant zijn.

De vanzelfsprekende, soms haast achteloze manier waarop hij over geloof en geloven in een lokale gemeenschap schrijft, keert zich in de toonaangevende literaire kritiek misschien tegen hem, maar belicht wel tal van ervaringsgebonden dimensies van religie. De religieuze topografie in de vorm van kerken en kapellen, de sociale en sociabele kant van religie via beschrijvingen van pastorale huisbezoeken, processies, bedevaarten, dagordes en devoties, de normatieve dimensies van katholiek zijn via klerikale donderpreken en de aarzelingen en twijfels daarbij onder de toehoorders in de jaren vijftig, de kracht van het religieuze engagement belichaamd door de voetballende jongste kapelaan. Van Reen tekent zowel het vanzelfsprekend harmonieuze als het beklemmende van dat katholieke gemeenschapsleven, dat laatste vooral door zijn vizier te richten op zwakkere of gemarginaliseerde groepen in die dorpsgemeenschappen – bijvoorbeeld op opgroeiende meisjes in *Roomse meisjes* of gemankeerde seminaristen in *Brandende mannen* – beide opgenomen in *Rijke levens*.

In *Roomse meisjes* documenteert hij hoe men weg groeide van kerk en clerus. Het boek is gesitueerd in 1956, het jaar van de Russische inval in Hongarije, maar ook van het sprookjeshuwelijk van Hollywood-ster Grace Kelly met prins Rainier van Monaco. Via de jonge mannelijke hoofdpersoon worden betekenisveranderingen in vertrouwde religieuze repertoires subtiel geregistreerd. Het vervallen devotiekapelletje, gewijd aan Sint Jozef, bijvoorbeeld, waarvan de ik-figuur toegeeft dat hij er nooit komt, of de hoogmis op zondag, waar hij nog wel naartoe gaat, maar alleen om zijn moeder te plezieren. Die heeft na de dood van zijn vader ‘de hele santenkraam’ aan heiligen en devotionalia ter bestrijding van allerlei kwalen resoluut naar de zolder verwezen, omdat ze haar man uiteindelijk niets hadden geholpen. Zijn moeder belichaamt een streven naar religieuze uitzuivering, waarbij voor de lezer de vraag blijft hangen of haar gang naar de kerk niet meer met fatsoensnormen dan met geloof te maken heeft. Via de ogen van de jonge hoofdpersoon komen ook de verschuivingen in de sociale verhoudingen in beeld, bijvoorbeeld in de figuur van de kapelaan door wie de jongens van het dorp zich misschien nog wel

publiekelijk laten kapittelen, maar die zij vervolgens achter zijn rug om uitlachen. En de pastoor heeft nog de controle over wat er in de lokale bioscoop vertoond mag worden – geen films met Gina Lollobrigida – maar niet over de beste vriendin van de hoofdpersoons moeder die haar lippen opzichtig fel rood stift. Ook de door de kerk gekoesterde sekseverhoudingen staan onder druk nu ‘roomse meisjes omwille van de sport de Mariacongregatie verwaarlozen’. Dat de krampachtig functionerende clerus er uiteindelijk niet in zal slagen een dam op te werpen tegen de moderniteit wordt vooral verbeeld in Hans, met wie de ik-figuur bevriend is. Hans is van het seminarie is weggestuurd omdat hij een moderne Christusfiguur had getekend. Deze kwestie lijkt te refereren aan de affaire rond de kruisweg van Aad de Haas, die op gezag van de Roermondse bisschop Lemmens in 1949 uit het kerkje van Wahlwiller moest worden verwijderd. Hans vindt uiteindelijk een bondgenoot in de uit Groningen afkomstige, niet-katholieke eigenaar van een fabriek voor heiligenbeelden in Venlo, die de figuur in productie neemt voor de Amerikaanse markt: ‘Daar hebben ze moderne kerken, waar mijn [Hans] Christus beter thuis is dan hier.’

Van Reen beschrijft geen radicale ontworsteling, maar veeleer een geleidelijke, soms pijnlijke, maar evenzeer onvermijdelijke ontworteling, waarin de betekenis van religie bepaald niet eenduidig is, maar nu eens met troost en kracht blijkt te zijn verbonden, dan weer met beknottende, eigenlijk burgerlijke fatsoensnormen die langs de lijnen van een onbuigzame katholieke moraal worden ingescherpt en voor mannen en vrouwen verschillend blijken uit te werken. In *Roomse meisjes* tekenen zich verschillen af tussen institutionele kaders en persoonlijke beleving, tussen norm en praktijk, tussen leer en leven, die relevant zijn als we beter willen begrijpen hoe religie in het verleden vorm, inhoud en betekenis kreeg.

Terwijl Van Reen uitdrukkelijk het katholieke verleden in Limburgse context thematiseert, belicht de Vlaamse auteur Leo Pleysier vooral de kloof tussen vroeger en nu als het gaat om religie in de twee boeken waarin een tante non centraal staat, die op jonge leeftijd als missionaris België heeft verlaten. Generatieverschillen in deze boeken krijgen een extra lading doordat jonge familieleden de taal en voorstellingswerelden van hun oude tante niet zomaar begrijpen. Voor dit verschil muntte de Engelse historicus Callum Brown de omschrijving ‘discursieve kloof’. Hij refereert daarmee aan de radicale omkering van waarden sinds de jaren 1960, waarin een christelijk waardepatroon afgedankt werd ten gunste van een profaan en seculier patroon dat als verlicht bestempeld werd. Die kloof, aldus Brown, bemoeilijkt het spreken over het verleden tussen generaties, in het bijzonder waar het om geloof of geloven gaat, omdat juist die onderwerpen in het algemene waardepatroon gemarginaliseerd of zelfs volledig onbeduidend zijn geworden.⁴²

Anders dan Van Reen is Pleysier wèl in de canon opgenomen. Hugo Brems rekent hem tot de Vlaamse auteurs die de traditie van het experimentele proza voortzetten met boeken waarin ik-figuur, afkomst, omgeving en sociale werkelijkheid met verschillende vormen van taalgebruik worden afgetast. Bovendien behoort hij tot

degenen die in het spoor van Hugo Claus' *Het verdriet van België* de kleinburgerlijke mentaliteit van de Vlamingen in een moderniserende samenleving thematiseert.⁴³ Dat doet Pleysier ook in de twee boeken waarop ik me wil concentreren, die echter geen van beide in Brems' standaardwerk over de moderne Nederlandse literatuur worden genoemd. Pleysier vertelt *De gele rivier is bevrozen* (1993) vanuit het perspectief van een jongen, wiens tante Roza met haar medezusters China is uitgezet door het communistische regime. Bij terugkeer in België, na meer dan dertig jaar, vindt zij een volkomen getransformeerd land. Haar verwondering wordt geëchood in de zijne over haar, haar kleding, haar gedrag en haar gedachten. *De trousse* draait om twee vrouwelijke religieuzen, die door veertig jaar samen zwoegen in een eigenhandig opgebouwd ziekenhuis in India elkaars zusters en hoedsters zijn geworden. Ze waren door stand en opleiding van elkaar gescheiden: Astrid, de dochter van Brusselse aannemer en architect die ooit haar vakanties doorbracht in het lichtzinnige Oostende, snoepend van truffels, kwartels en citroenijs en als arts opgeleid, en de verpleegster Rosa, de dochter van een boomkweker uit Hoogstraten die thuis vaak op klompen liep en tot haar zevenentwintigste met een kruiwagen vol dampende paardenmest over de paadjes van de ouderlijke tuinderij liep.

'Niets van wat ze doet lijkt haar genoeg'. Dit aan de Vlaamse mystica Beatrijs van Nazareth (1200-1267) ontleende motto vormt de rode draad in de bespiegelingen van zuster Rosa (ditmaal met een s gespeld):

We hebben gewroet. En gevochten. En gestreden. En niet opgegeven. Onszelf afgesloofd en afgebeeld hebben we. In het zweet ons aanschijns. Dikwijls tot we niet meer wisten of het nu dag of nacht was buiten. Tot we van vermoedheid onze benen niet meer voelden. Nooit was het gedaan. Nooit hadden we gedaan.

Het gaat om het streven naar barmhartigheid in de geest van het evangelie, om goed willen doen en dat te willen blijven doen. Dit streven zet Rosa ertoe aan haar belofte aan Astrid te breken om haar afgeleefde lichaam niet op te baren, maar onmiddellijk na haar verscheiden te begraven. Rosa gebruikt de instrumenten uit Astrids kalfsleren trousse om heel te maken wat door ziekte was geschonden, zodat haar medezusters en patiënten Astrid het rouwbetoon en de begrafenis kunnen geven die zij verdient. De kalfsleren trousse die Astrid haar op haar sterfbed heeft geschonken, wordt het symbool voor het toevertrouwde pand, dat ieder naar eer en geweten, in de geest van de traditie maar aangepast aan de tijd en de omstandigheden, moet bewaren, cultiveren en weer doorgeven.

Rosa's oorspronkelijke ideaal is, net als de kerkelijk-maatschappelijke context waarin het ooit zo goed gedijde, in tijd en ruimte verdampt. Rosa zelf constateert dat met een zekere weemoed, maar zonder een spoor van nostalgie, vooral tijdens het bezoek van haar nichtje Bregje die zelfstandig door India reist, gewapend met een *Lonely Planet*-gids. De traditie waarin zij stond en nog staat, draagt de kiemen van verandering in zich en dat is goed. Pleysier hoedt zich voor vals sentiment of

misplaatst moralisme terwijl hij de thema's trouw en toewijding, liefde en dood, generatieverschil en traditie uitwerkt. Deze thema's zijn in de kern universeel, al lichten in zijn uitwerking ervan christelijke dimensies op, katholieke zo men wil, die een argeloze lezer of lezeres gemakkelijk over het hoofd kan zien.

5. Tot slot

Deze 'kleine verhalen' belichten de meervoudige betekenissen van religie in het verleden, verbonden met, maar ook los van kerkelijk-institutionele kaders. Zeker, die vormen een idioom en bieden vaste repertoires, maar het zijn gelovigen die hieruit kiezen in hun dagelijks leven en er zo betekenis aan geven en ontlene. Deze verhalen maken begrijpelijk dat er buiten de 'conventioneel christelijke kerkelijkheid'⁴⁴ waar Nederlandse christenen steeds meer afstand van hebben genomen, andere dimensies van religie bestaan die wortelen in universele menselijke vragen. Zulke 'kleine verhalen' over grote thema's vinden gehoor en meer dan dat. Verkoopcijfers liegen wat dat betreft niet. Siebelinks *Knielen op een bed van violen*, bekroond met de AKO-literatuurprijs, is door veel critici omarmd, maar is er een even sprekend voorbeeld van als Judith Koelemeijers documentaire *De tranen van Maria Zachea* uit 2001, bekroond met Het Gouden Ezelsoor en de NS Publieksprijs. Laatstgenoemd boek is als 'een ware familiegeschiedenis' de wereld in gestuurd en beschrijft hoe de kinderen uit een groot katholiek gezin in de Zaanstreek opgroeien. Tegen het décor van maatschappelijke modernisering, mechanisering, schaalvergroting en welvaartstoename laat Koelemeijer zien hoe zij weg groeien van het ouderlijke milieu, maar hier toch steeds onlosmakelijk mee vergroeid blijven. Deze paradox licht vooral op in hun afstand ten opzichte van de katholieke kerk tegenover de barmhartige zorg waarmee ze hun zwigende moeder omringen, volgens de principes van de goed katholieke opvoeding die zij hun heeft gegeven.

Constateren we dat religie nog wel degelijk een rol speelt in de Nederlandstalige literatuur, dan is daarmee de kwestie van de verschraling van de literaire verbeelding niet opgelost. En misschien is die overigens beslist elitaire zorg om die verschraling ook een verklaring voor het succes van boeken als *Het zwijgen van Maria Zachea*. Dit succes laat immers zien dat Nederland zich misschien wel gesecculariseerd weet, maar evenzeer gelovig. 62% van de Nederlanders noemde zich in 2006 gelovig. Toegegeven, dat waren weer 5% minder dan in 1996, maar toch. Meer dan driekwart van de Nederlanders (ook 15% die zich zelf niet gelovig noemt) onderschrijft het maatschappelijke belang van kerken en wil de Nederlandse horizon behoeden voor een verlies aan kerktorens. In iedere gemeente moet tenminste één kerk behouden blijven, op kosten van de overheid, ook al ziet een ruime meerderheid van de verdedigers van deze stelling dat godshuis nog maar zelden van binnen.⁴⁵

De ambivalentie van gelovig zijn, maar zich niet zonder meer willen verbinden aan een kerkelijk instituut met ook conservatieve trekken beïnvloedt ook de

positiebepalingen en bespiegelingen over religie van katholieke intellectuelen. Het gaat hier overigens bepaald niet om een nieuw probleem. Volgens Anton van Duinkerken (1903-1968) draaide katholieke literatuur natuurlijk niet om 'een luide en rechtstreekse verkondiging der geloofsleer'. Katholieke auteurs konden hun geloof dan ook best trouw zijn zonder een eigen mening of gevoelsleven in hun werk prijs te geven.⁴⁶ De Amerikaanse schrijfster, essayiste en katholieke bekeerlinge Flannery O'Connor (1925-1964) verwoordde het nog kernachtiger door te stellen dat kerkgetrouw, onkritisch katholiek proza dat er op gericht was om lezers te bekeren, niet meer dan 'pious trash' was.⁴⁷

Willem Jan Otten heeft in zijn persoonlijk bekeringsverhaal verhelderd dat meer eigentijdse aarzelingen vooral de vraag betreffen of religie in wezen onverenigbaar is met een verlichte, wetenschappelijk gevoede kijk op de wereld en op de literatuur. Die tegenstelling heeft, als het om het christendom gaat, volgens dichteres en columniste Marjoleine de Vos sinds de jaren negentig aan kracht ingeboet. Het christendom lijkt ervan te profiteren dat de sinds de Verlichting gemaakte associaties van religie met achterlijkheid is verschoven in de richting van de islam.⁴⁸ Christenen zouden al een verlichting hebben doorgemaakt, die moslims nog voor zich hebben.

Nu is het juist dat verlichte geloof dat sommigen ontheemd heeft. Neerlandicus Jos Joosten tematiseert dit uitdrukkelijk in zijn gebundelde columns *Alleenspraak*. Joosten, die zichzelf typeert als herintreder, laat de leegte zien die Meijssing aanstipte, geboren als hij is in 1964. Als kind van het concilietijdperk ziet hij zich vooral voor de vraag gesteld naar welke kerk hij eigenlijk terugkeert. Daarop volgt een trouwbetuiging aan een esthetiserend preconciliair katholicisme waar zijn leermeester Kees Fens eigenlijk ook nooit goed afscheid van heeft kunnen nemen.⁴⁹ Dat is echter een katholicisme dat Joosten slechts in afgeleide zin, uit de verhalen van ouders en andere ouderen in zijn leven heeft leren kennen en waarvan hij de normatieve, zelfs repressieve dimensies, waartoe zij zich moesten verhouden, nooit heeft gekend.⁵⁰ Hij kan zijn katholiek toebehoren opdelen door een scheiding aan te brengen tussen geloof en kerk.

Joosten is niet de enige katholiek en ook niet de enige katholieke intellectueel die deze strategie toepast om te kunnen verantwoorden dat zij nog iets met dit geloof hebben, zónder de indruk te wekken als zouden zij zich naar rigide, kerkelijk gesanctioneerde interpretaties van de geloofsleer richten of zich als onmondige kinderen laten bevoogden door kerkelijke ambts- en gezagsdragers van Romeinse of Utrechtse snit. Ook Ottens zelfpresentatie als drager van een blijde boodschap in een rijke, internationale traditie waarin de betekenis van religie misschien eerder als esthetisch dan als ethisch getypeerd kan worden, illustreert dat de ambivalentie van geloof en instituut aanhoudt.⁵¹ Die ambivalentie lijkt mij echter vruchtbaar, omdat zij ieder sjabloonmatig 'groot verhaal' over het verdwijnen van religie uit de moderne samenleving onmogelijk maakt en dwingt om vanuit 'kleine verhalen' de meervoudige en soms tegenstrijdige betekenissen van religie in verleden en heden opnieuw in openschouw te nemen en te beschrijven.

Bibliografie

- Brems, H.**, *Altijd weer vogels die nesten beginnen: geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1945-2005*, Bert Bakker, Amsterdam, 2006.
- Brown, C.**, *The Death of Christian Britain: Understanding secularisation 1800-2000*, Routledge, Londen/New York, 2001.
- Brown, C.**, *Religion and Society in twentieth-century Britain*, Pearson Longman, Harlow, 2006.
- Cox, J.**, 'Secularization and other master narratives of religion in modern Europe', *Kirchliche Zeitgeschichte* 14, 2001, 1, 24-35.
- Cox, J.**, 'Master narratives of long-term religious change', in: H. McCleod en W. Ustorf (eds.), *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 201-217.
- Damberg, W.**, 'Katholizismus und pluralistische Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland', in: Karl-Joseph Hummel (ed.), *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz*, Schöningh, Paderborn, 2004, 115-129.
- Dekker, G., J. de Hart en T. Bernts**, *God in Nederland 1966-2006*, Kok, Kampen, 2007.
- Eugelink, L.**, *Niets in mijn geloof dat: over religie in de moderne Nederlandse letterkunde*, Ten Have, Kampen, 2007.
- Frijhoff, W.**, *Dynamisch erfgoed*, SUN, Amsterdam, 2007.
- Gay, P.**, *Schnitzler's Century. The making of middle-class culture 1815-1914*, Norton, New York, 2002.
- Goedegebuure, J.**, 'Hoe God terugkwam in de literatuur', *Volzin*, 07-03-2008.
- Goddijn, W., J. Jacobs en G. van Tillo** (eds.), *Tot vrijheid geroepen. Katholieken in Nederland: 1946-2000*, Ten Have, Baarn, 1999.
- Greeley, A.**, *The Catholic Imagination*, University of California Press, Berkeley, 2000.
- Grever, M.**, 'Nationale identiteit en historisch besef. De risico's van een canon in de postmoderne samenleving', in: eadem, Ed Jonker, Kees Ribbens en Siep Stuurman, *Controverses rond de canon*, Van Gorcum, Assen, 2006, 29-58.
- Grever, M.**, 'Geschiedenis per decreet', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 120, 2007, 3, 382-386.
- Grever, M.**, 'De Canon als keuze en Geschiedenis verplicht voor iedereen', *ETVT* 26, 2007, p. 107.
- Hazeu, W.**, *Vestdijk: een biografie*, De Bezige Bij, Amsterdam, 2005.
- Jonker, E.**, 'Op eieren lopen. Canonvorming met een slecht geweten', in: *BMGN* 121, 2006, 1, 76-92.
- Jonker, E.**, 'Wilde herinnering en getemde geschiedenis', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 121, 2008, 2, 136-147.
- Joosten, J.**, *Alleenspraak. Opstellen*, Vantilt, Nijmegen, 2003.
- Kennedy, J.**, 'Recent Dutch religious history and the limits of secularization', in: E. Sengers (ed.), *The Dutch and their Gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands*, Verloren, Hilversum, 2005, 27-42.
- Linders, J.**, *Witte zuster in donker Afrika. Portret van een boerenfamilie*, Querido, Amsterdam, 2008.
- Luis, J.**, 'Zaai geen wind, oogst geen storm', in: *NRC Handelsblad* 17-09-2004.
- Luykx, P.**, *Andere katholieken. Opstellen over Nederlandse katholieken in de twintigste eeuw*, SUN, Nijmegen, 2000.

- Luykx, P., 'Daar is nog poëzie, nog kleur, nog warmte.' *Katholieke bekeerlingen en moderniteit in Nederland, 1880-1960*, Verloren, Hilversum, 2007.
- Mak, G., *Sporen van verplaatsing. Honderd jaar nieuwkomers in Overijssel*, Stichting IJsselakademie, Kampen, 2000.
- McLeod, H., *The religious crisis of the 1960's*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Monteiro, M. en R. Peters, 'Erfgoedhuis in aanbouw. Katholiek erleden toegankelijk gemaakt', in: *ETVT* 26, 2008, p. 259-279
- Monteiro, M., 'Digitaal Katholiek Erfgoedhuis: spiegel van verschil en verscheidenheid in het verleden', *Streven*, (februari 2008), p. 166-170.
- Mooij, Ch. De, R. Kok en E. Somers, *Het Jaren 50 boek*, Waanders, 's-Hertogenbosch/Den Haag/Zwolle, 2004.
- Orsi, R.A., *Between Heaven and Earth. The religious worlds people make and the scholars who study them*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2005.
- Reen, T. van, *Roomse meisjes*, Contact, Amsterdam, 1990.
- Righart, H. en P. de Rooy, 'In Holland staat een huis. Weerzin en vertedering over "de jaren vijftig"', in: P. Luykx en P. Slot (eds.), *Een stille revolutie. Cultuur en mentaliteit in de lange jaren vijftig*, Verloren, Hilversum, 1997, 11-18.
- Robillard jr., R., 'Revisiting the Catholic Literary Imagination', in: *Modern Fiction Studies* 53, 2007, 1, 174-182.
- Rooduijn, T., 'Hier zijn wij, hoe komt dat?', *NRC Handelsblad, Zaterdag &tc.* 11-10-2008, 36.
- Sanders, M., *Het spiegelend venster. Katholieken in de Nederlandse literatuur, 1870-1940*, Vantilt, Nijmegen, 2002.
- Thooft, L., 'Het sissen van de slang', In: *Volzin. Opinieblad voor geloof en samenleving*, 05-11-2004, 6-9
- Volder, J. de, Willem Jan Otten over schepping, kunst en geloof. "Een bekering vormt het mooiste verhaal", *Tertio*, 25-05-2005.
- Willems, W., *De uittocht uit Indië 1945-1995*, Bert Bakker, Amsterdam, 2001.

Noten

- 1 Zie bijvoorbeeld Jonker (2006).
- 2 Willems (2001).
- 3 Zie bijvoorbeeld Mak (2000).
- 4 Grever (2006). En zie tevens haar bijdragen aan het debat in 2007.
- 5 Zie voor Frankrijk en de rol van geschiedenis in de nationale identiteitspolitiek Grever (2006). Voor Engeland zij verwezen naar WRR-rapport 79 *Identificatie met Nederland* (Den Haag 2007).
- 6 Zie <http://www.entoen.nu>
- 7 Jonker (2006).
- 8 Vgl. Jonker (2008), 137.
- 9 Een recent voorbeeld hiervan is de nieuwe serie *Het verleden van Nederland*, van start gegaan in oktober 2008.

- 10 Presentator van het televisieprogramma *Andere Tijden*, Hans Goedkoop, wijst op deze spanning. Zie Rooduijn (2008).
- 11 Aldus de secretaris van de canoncommissie, drs. Hubert Slings, bij een door het opinieblad *Volzin* georganiseerd debat over de wenselijkheid van een 'reli-canon', 12 mei 2007.
- 12 Vgl. Frijhoff (2007).
- 13 Zie bijvoorbeeld <http://www.opiniebladvolzin.nl/relicanon.html> naar aanleiding van de presentatie van het boek *Beeldenstormers en bruggenbouwers. Canon van de Nederlandse religiegeschiedenis van de hand Kerkhistoricus, theoloog en VolZin-columnist Willem van der Meiden*, 11 september 2008.
- 14 Monteiro en Peters (2008) en Monteiro (2008).
- 15 Luykx (2000).
- 16 Sanders (2002).
- 17 Kennedy (2005), 34.
- 18 Righart en De Rooy (1997). De Mooij e.a. (2004), verschenen ter gelegenheid van de tentoonstelling *Knus – Nederland in de jaren vijftig* in het Noordbrabants Museum (voorjaar 2005).
- 19 Ook elders worstelen historici met kwesties van (dis)continuïteit en interpretatieproblemen omtrent een 'nieuw', post-conciliair en een 'oud', pre-conciliair katholicisme. Zie bijvoorbeeld Damberg (2004) 115.
- 20 Onder redactie van Walter Goddijn, Jan Jacobs en Gérard van Tillo bij uitgeverij Ten Have (Baarn).
- 21 Ibidem, 474-476.
- 22 Kennedy (2005).
- 23 Zie hiervoor Hazeu (2005), 409-420.
- 24 Ibidem, 412.
- 25 Zoals Jaap Goedegebuure ook opmerkte in zijn bijdrage aan het congres *Achter de Verhalen*, 'Tegenbewegingen in de secularisatie van de Nederlandse literatuur 1980-2000'. (Redactie: een bewerkte versie van deze lezing is elders in dit nummer gepubliceerd).
- 26 Vgl. Cox (2001) en idem (2003). Zie tevens (voor de negentiende eeuw) bijvoorbeeld Gay (2002) en (voor de twintigste eeuw) Brown (2006 en McLeod (2007)).
- 27 Brown (2001).
- 28 Vgl. De Moor in Goddijn e.a., *Tot vrijheid geroepen*, 474.
- 29 Goedegebuure (2008).
- 30 Greeley (2000).
- 31 Eugelink, *Niets in mij gelooft dat*, 70.
- 32 Vgl. Orsi (2005).
- 33 Eugelink (2007), 73.
- 34 Goddijn e.a. (1999), 130-131.
- 35 Jaap Goedegebuure wees daarop in zijn bijdrage aan het congres *Achter de Verhalen*, 'Tegenbewegingen in de secularisatie van de Nederlandse literatuur 1980-2000'.
- 36 Hoewel ook het kloosterleven zich als thema mag verheugen over een toenemende aandacht in een genre dat feit en fictie met elkaar verbindt. Zie bijvoorbeeld Linders (2008).
- 37 Eugelink (2007), 265-272, Luis (2004); Thoof (2004).

- 38 Goddijn e.a. (1999), 469-470.
- 39 http://www.katholiek nederland.nl/actualiteit/2008/detail_objectID675911_FJaar2008.html (laatst geraadpleegd 15-03-2009).
- 40 http://www.katholiek nederland.nl/actualiteit/2008/detail_objectID676181_FJaar2008.html (laatst geraadpleegd 15-03-2009).
- 41 Aldus recensent Martin Ros in *Hervormd Nederland*, zoals vermeld op achterflap van *Roomse meisjes* (Amsterdam 1990). Ros boekstaafde zelf in 1997 *Herinneringen aan mijn rijke roomse jeugd*.
- 42 Brown (2001), hoofdstuk 6.
- 43 Brems (2006), 388-389, 426, 552-554.
- 44 In de woorden van Jaap Goedegebuure.
- 45 Dekker e.a. (2007).
- 46 Aangehaald in Goddijn e.a. (1999), 119-120.
- 47 Geciteerd in Robillard jr. (2007), 177.
- 48 Eugelink (2007), 172 en 206.
- 49 Zo merkt Luykx (2007), 98, op. Hij haalt de dominicaan Edward Schillebeeckx aan over de aantrekkingskracht van het katholicisme op bekeerlingen. Volgens Schillebeeckx vielen die vooral voor de eigenlijk perifere karakteristieken van het katholicisme, zoals het gregoriaans of de esthetiek van de liturgie. Na het concilie veranderden juist deze karakteristieken zo ingrijpend dat deze katholieken zich ontheemd voelden. Luykx verklaart deze zienswijze ook van toepassing op mannen als Fens of Cornelis Verhoeven, die zelf wel in de katholieke kerk geboren waren, maar zich als eigenlijk esthetiserende katholieken hebben geprofileerd.
- 50 Joosten (2003), 103-125.
- 51 De Volder (2005).