

## 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/2066/86213>

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

Vergeeten om te herinneren  
*Religieus erfgoed en de contemporaine  
collectieve herinnering in Nederland*<sup>1</sup>

KATHOLIEK ERFGOED VOORBIJ DE SECULARISERINGTHESE

Urs Altermatt probeert in zijn verklaring van de religieuze transformaties in de twintigste eeuw twee disciplinaire benaderingen met elkaar te verbinden: de religiesociologische en de historische. De religiesociologische benadering stoelt vooral op kwantitatieve analyses – op tellen en turven rond kerk en religie om op basis daarvan ontwikkelingen te beschrijven en te voorspellen. De historische benadering bedient zich eerder van kwalitatieve onderzoeksinstrumenten en bronnen zoals tekst, beeld en mondelinge bronnen. Altermatts verbinding van beide levert een fijnmazig analysemodel op dat het mogelijk maakt om het bestaande *master narrative* over secularisering te ontstijgen. Dat narratief of ‘grote verhaal’ is vervlochten met maatschappelijke, technologische en politiek-sociale modernisering. Hoewel niet onwaar, is het te grof en te eenzijdig om te verklaren wat er nu eigenlijk is gebeurd in de twintigste eeuw, met name in de jaren zestig en daarna.<sup>2</sup>

1. Deze tekst werd als co-referaat bij de eerste Jan Roes-lezing van prof. dr. Urs Altermatt uitgesproken op 18 juni 2009. Graag dank ik dr. Marjet Derks voor haar commentaar bij een eerdere versie.

2. Jeffrey Cox, ‘Secularization and other master narratives of religion in modern Europe’, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 14 (2001), 24-35 en idem, ‘Master narratives of long-term religious change’, in: Hugh McLeod en Werner Ustorf (eds.), *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000* (Cambridge 2003), 201-217. Vgl. Callum Brown, *The Death of Christian Britain. Understanding secularisation 1800-2000* (Londen/New York 2001) vooral hoofdstuk 2, en Hugh McLeod, ‘Why were the 1960s so religiously explosive’, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 60 (2006), 109-130.

In dit korte commentaar wil ik mij concentreren op de consequenties die het verfijnen en zelfs loslaten van die grote seculariseringstheorie heeft voor visies op erfgoed in de context van de katholieke herinneringscultuur in Nederland.<sup>3</sup> Sinds de jaren zestig is niet alleen het katholicisme van karakter veranderd, maar ook het zelfbeeld en de zelfpresentatie van katholieken. Altermatt heeft deze transformaties op verschillende niveaus belicht in zijn inleiding, transformaties die in grote lijnen samen te vatten zijn in termen van het confessionalisme (1890-1960), ethisch engagement (1965-1985) tot gesubjectieerde spiritualiteit (1985 tot heden).<sup>4</sup>

Deze veranderingen hebben hun sporen nagelaten in de katholieke herinneringscultuur. Die sporen zijn ook af te lezen aan de thema's en vragen van het contemporaine katholicismeonderzoek, dat niet uitsluitend meer wordt behartigd door mensen die in de kerk zijn geboren. Vooral de vraag naar *wie* nu eigenlijk *wat* als katholiek erfgoed bestempelt en wil hoeden, is hierbij op de voorgrond komen te staan. Erfgoed is niet iets wat ons toevalt uit het verleden, maar is iets wat we zelf actief construeren.<sup>5</sup>

3. Vgl. voor een gedifferentieerde benadering van het begrip herinneringscultuur de uitstekende inleiding Astrid Erlls, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung* (Stuttgart / Weimar 2005). Deze en andere kwesties verbonden met de thema's religie en *memory* worden sinds begin 2009 in een nieuw geesteswetenschappelijk onderzoeksprogramma aan de Radboud Universiteit uitgewerkt, dat de titel draagt *Culture, Religion and Memory*. De auteur dezes is samen met Sible de Blaauw en Willem Frijhoff verantwoordelijk voor de coördinatie van dit programma. Voor de tekst van dit commentaar heeft zij gebruik gemaakt van de tekst die zij samen met Sible de Blaauw schreef voor een expert meeting in Nijmegen op 10 oktober 2008, onder de titel *Dealing with the Religious Past: Constructions of Christian Cultural Heritage*.

4. Voor deze fasering verwijst Altermatt naar James Kennedy, 'Recent Dutch religious history and the limits of secularization', in: Erik Sengers (ed.), *The Dutch and their Gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950* (Hilversum 2005), 27-42.

5. Willem Frijhoff, 'Dynamisch erfgoed. Of: heeft de cultuurgeschiedenis toekomst?', in: idem, *Dynamisch erfgoed* (Amsterdam 2007), 13-40.

*Katholiek erfgoed – wat doen we ermee?* Zo luidde de kop van een omvangrijke bijdrage over het veertigjarig bestaan van het KDC in *De Gelderlander* van 6 juni 2009.<sup>6</sup> Die vraag, *wat doen we ermee*, laat zich eigenlijk alleen goed beantwoorden als we eerst helder hebben wat nu tot dat katholieke erfgoed gerekend kan worden, en door wie. *Wie nu wat nu* als erfgoed beschouwt en wil behoeden voor vergetelheid, laat zich momenteel niet zo gemakkelijk vaststellen. Dat hangt samen met die tegengestelde tendensen in katholieke kring, die Urs Altermatt in zijn bijdrage beschreven heeft in termen van ‘Radikalem Christentum, Restauration und Pluralisierung’.<sup>7</sup> Menigeen spreekt liever over ‘traditie’ dan over ‘erfgoed’, maar dat vergemakkelijkt de zaak allerminst. Want voor sommigen is traditie een statisch reservoir van beelden, vormen, praktijken, rituelen die steeds ingezet kunnen worden zonder dat de betekenis er noemenswaardig door verandert. Anderen beoordelen dat rijke reservoir veel kritischer, vanuit de kwesties waarvoor zij zich geplaatst zien. Zij eigenen zich misschien nog wel elementen uit dat reservoir toe, maar proberen traditie en erfgoed te historiseren en daarmee ook te relativieren.

Het gaat mij wezenlijk om twee punten:

- de kwetsbaarheid van religieus erfgoed als het katholieke in ons huidige tijdsgewricht
- een pleidooi voor meer aandacht voor bronnen die betrekking hebben op de religieuze transformaties in de laatste veertig jaar van de twintigste eeuw, waarbij ik niet alleen bepleit deze bronnen volgens bestaande, zorgvuldige criteria te bewaren en te ontsluiten, maar ook

6. Het betreffend artikel is van de hand van Hans Gulpen, *De Gelderlander*, 6 juni 2009.

7. Vgl. Erik Borgman en Marit Monteiro, ‘Katholicisme’, in: Meerten ter Borg e.a. (red.), *Handboek Religie in Nederland. Perspectief – overzicht – debat* (Zoetermeer 2008), 86-121.

om de toegankelijkheid voor wetenschappelijk onderzoek te verruimen – ook voor materiaal dat jonger is dan de door de overheid voorgeschreven en door sommige particuliere bewaargevers en archiefinstellingen gehanteerde veertig of vijftig jaar.

Ik wil beide punten – de kwetsbaarheid en het bewaren en toegankelijk maken – verduidelijken aan de hand van een permanente en wetenschappelijk vruchtbare spanning tussen vergeten en herinneren, die de soms ingewikkelde, maar vooral wederkerige en dynamische relatie tussen erfgoed en geschiedschrijving bepaalt.<sup>8</sup>

#### KWETSBAAR ERFGOED

Cultureel erfgoed is in beginsel kwetsbaar, maar dat geldt in het bijzonder voor religieus erfgoed in hoofdzakelijk seculiere referentiekaders als de Nederlandse.<sup>9</sup> Anders gezegd: met name de processen van de marginalisering van religie in het publieke domein in de loop van de twintigste eeuw hebben ertoe bijgedragen dat religie ook in het collectieve geheugen gemarginaliseerd is geraakt.<sup>10</sup> De sporen die religie in de

8. De dynamiek van herinneren en vergeten vormt het kernpunt van invloedrijke wijsgerige en sociologische reflecties, waarvan ik er twee noem. Paul Ricoeurs *Memory, History, Forgetting* (Chicago 2004, vertaling van *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Parijs 2000) is een wijsgerige verkenning over de relatie tussen historische ervaring en representaties van het verleden in geschiedschrijving. De religiesociologe Elena Esposito baseert zich op de systeemtheoretische benadering van haar leermeester Niklas Luhmann, waarin vergeten wordt benoemd als centrale functie van het collectieve sociale geheugen: *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2002.

9. Willem Frijhoff, 'Hemels erfgoed: een reflectie', in: Frans Grijzenhout, *Erfgoed. De geschiedenis van een begrip* (Amsterdam 2007), 45-56.

10. Vgl. N.C.F. van Sas, 'Het vastgoed van de herinnering: de opmerkelijke keuzes van de herinneringsgeschiedenis', *NRC Boekenbijlage*,

geschiedenis van de Nederlandse samenleving (maar ook elders in Europa) heeft nagelaten, zijn aanzienlijk, maar worden vooral als cultureel gegeven gewaardeerd – of in de woorden van de Franse sociologe Danièle Hervieu-Léger: religie als een keten van herinnering die ons cultureel op onze plaats houdt.<sup>11</sup> Tegelijkertijd zijn die sporen sinds de jaren zestig successievelijk uit ons culturele geheugen aan het verdwijnen.<sup>12</sup> Niet alleen het snel vervagen van parate kennis over de geschiedenis van het christendom – denk aan de jaarlijkse artikelen in de media over wat nu eigenlijk met Pasen en Pinksteren wordt gevierd – illustreert dit, maar ook het wegebben van het besef hoe die geschiedenis mens- en wereldbeelden of besef van tijd en ruimte hebben bepaald.

Wat betekende het bijvoorbeeld om katholiek te zijn vóór de jaren zestig? In het huidige tijdsgewricht zijn de rol en betekenis van religie, het toebehoren aan een religieuze groep, de impact van een leven op het ritme van de kerkelijke kalender volgens een door de kerk gehoede moraal nog maar moeilijk in te schatten. Dat geldt in het bijzonder voor die generaties die – anders dan hun grootouders en ouders – lang-

28 oktober 2005, die erop wijst dat het deel over de twintigste eeuw van de reeks *Plaatsen van herinnering* (red. Wim van den Doel, Amsterdam 2005) 'stevig ontzuild' is. Onder de gekozen *lieux de mémoire* schitteren vooral de katholieke door afwezigheid, terwijl juist deze vorm van 'tweedegraads geschiedschrijving', geïntroduceerd door de Franse historicus Pierre Nora, bedoeld was voor dat erfgoed dat met verdwijnen is bedreigd.

11. *La religion pour mémoire*, Parijs 1993.

12. Hierbij zij aangetekend dat in Europa de wisselwerking tussen christendom en (West-)Europese beschaving weliswaar niet ter discussie staat, maar dat daarmee niet gezegd is dat het christendom van oorsprong westers is, zoals in klaagzangen over de teloorgang van 'het' christendom lijkt te weerklinken. Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity* (Oxford 2007 (tweede, gereviseerde editie) neemt daar krachtig stelling tegen, noemt het idee van het westers karakter van het christendom een mythe en wijst erop dat de verspreiding van het christendom vanuit het Midden-Oosten via Klein-Azië en Griekenland en het Romeinse rijk steeds met processen van assimilatie en acculturatie gepaard is gegaan.

zaam uit de kerk zijn weggegroeid of daar niet eens meer in zijn geboren. Collectieve religieuze amnesie kan het gevolg zijn: we vergeten dat religie in de sociaal-maatschappelijke en politieke verhoudingen van weleer een (machts)factor van betekenis was. Die amnesie kan ons enerzijds doen vergeten dat we sinds de zeventiende eeuw toch enige ervaring hebben in het omgaan met religieuze tegenstellingen.<sup>13</sup> Op lokaal niveau groeiden een alledaagse omgangsoecumene en pragmatische tolerantie, al moet de cultureel-mentale flexibiliteit in dit opzicht niet al te rooskleurig worden voorgesteld.<sup>14</sup> Ook het moderne proces van confessionalisering, dat in Nederland de gedaante van de verzuiling aannam, maakte een vreedzame confessionele co-existentie aan de basis en samenwerking in de top van de afzonderlijke zuilen mogelijk. Diezelfde collectieve amnesie kan ons echter anderzijds de ogen doen sluiten voor minder vreedzame aspecten van die multi-confessionele of multireligieuze samenleving.<sup>15</sup>

De scheidslijnen die religie in de geschiedenis van de Nederlandse samenleving heeft getrokken, zijn met andere woorden diep, maar zijn sinds de jaren 1960 uit ons culturele geheugen aan het raken. Al te gemakkelijk worden de Verlichting en de onttovering van de wereld vanaf 1800 dan de paradigma's die de geschiedenis bepalen. Een dergelijke geschiedvisie spreekt bijvoorbeeld uit de nieuwe historische canon van Nederland die op dat punt terecht door religiehistorici is bekritiseerd. Want de negentiende eeuw was natuurlijk niet alleen de eeuw van Darwin, maar ook van Maria.<sup>16</sup> En

13. Pauline Meurs e.a., *Identificatie met Nederland* (Den Haag 2007; WRR-rapport 79).

14. Vgl. Willem Frijhoff, 'The State, the Churches, Sociability, and Folk Belief in the Seventeenth-Century Dutch Republic', in: James D. Tracy en Marguerite Ragnow (eds.), *Religion and the Early Modern State. Views from China, Russia, and the West* (Cambridge 2004), 80-97.

15. Vgl. Piet de Rooy, *Openbaring en openbaarheid* (Amsterdam 2009).

16. Peter Gay, *Schnitzler's century: the making of middle class-culture 1815-1914*, New York 2002.

om bij de jaren zestig te blijven: is er in enig ander decennium in de twintigste eeuw zo heftig en publiekelijk via alle beschikbare media over geloof, kerk, religieuze vernieuwing en kerkelijke hervorming gesproken?<sup>17</sup> In de algemene collectieve herinnering wordt juist het seculariserende en seculiere karakter van dat decennium benadrukt. Ook hier dreigt dus het grote vergeten en ligt voor ons historici een taak om dat algemene beeld te nuanceren en te corrigeren.

Maar wij moeten ook een tegenovergestelde reflex corrigeren rond religieus erfgoed, namelijk die van de nostalgische verheerlijking. Denkt u aan de overbekende beelden van het Rijke Roomsche Leven, die niet onwaar, maar meestal wel geënceneerd zijn en maar een deel van wat we de geleefde werkelijkheid zouden kunnen noemen, in beeld brengen. Deze beelden en de daarmee verbonden verhalen herinneren niet alleen iets, maar doen vooral ook van alles vergeten. Zij reduceren het verleden tot een sjabloon, dat samenvalt met die geënceneerde beelden.<sup>18</sup>

MASTERNARRATIVES OVER RELIGIEUZE  
TRANSFORMATIE: DE JAREN ZESTIG

Dat brengt mij bij het tweede aandachtspunt van mijn commentaar: aandacht voor het bewaren van bronnen daterend uit de jaren zestig en later en voor het toegankelijk maken van die bronnen voor wetenschappelijk onderzoek – en dan ook materiaal dat jonger is dan veertig jaar. Dit pleidooi heeft alles te maken met het grote verhaal over de jaren zestig en

17. Dominic Sandbrook, *White Heat: A History of Britain in the Swinging Sixties* (Londen 2006), 432, geciteerd door Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960's* (Oxford 2007).

18. Vgl. in dit verband Marit Monteiro en Ramses Peters, 'Erfgoedhuis in aanbouw. Katholiek verleden digitaal toegankelijk gemaakt', in: *ET-VT* 26 (2007), 259-279, vooral 270-271.



de plek die religie daarin inneemt. Urs Altermatt heeft dat narratief zojuist nog eens samengevat voor de katholieke gemeenschap: tot de jaren zestig was er een hechte katholieke subcultuur (*katholische Subgemeinschaft*), die in het teken stond van eenheid en eendracht. Al in de jaren vijftig tekenden zich scheuren in dat bolwerk af die tot een breuk leidden, waarvoor naast endogene factoren (streven naar vernieuwing, plausibiliteits- en legitimizeitskwesities) vooral exogene factoren een verklaring bieden (economische opgang, welvaart, teloorgang van de standenmaatschappij verbonden met het agrarisch-ambachtelijke karakter van de samenleving, waarin de kerk als hoeder van fatsoen en moraal een functie vervulde).

Over de hechtheid van de katholieke gemeenschap, de mate van verzuiling en de fasering van de ontzuiling en innerlijke en uiterlijke distantie van katholieken ten opzichte van hun kerk, bestaat onder contemporaine historici in Nederland geen overeenstemming. Dat bleek onlangs nog eens duidelijk in een geschiedtheoretisch debat tussen de Amsterdamse historicus Piet de Rooy en de Nijmeegse historicus Paul Luykx. Hoewel geen directe aanhanger van verzuilingstheorieën beschouwt De Rooy de katholieke zuil wel als een historisch gegeven en schat hij de hechtheid van die zuil groter in dan die van de andere drie zuilen. Luykx daarentegen heeft steeds gewezen op de poreusheid van die zuil en op het eigenlijk wankel voetstuk waarop deze van meet af aan heeft gerust – een visie die uitnodigt om veranderingen over een langere termijn te bezien, de kiemen daarvan deels al in de jaren dertig te leggen en de scherpte van de breuk van de jaren zestig daarmee eigenlijk te nuanceren.<sup>19</sup>

19. Piet de Rooy, 'Onheilig moeten. Drie studies over aspecten van het katholicisme', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 124 (2009), 65-74; Paul Luykx, "'Andere katholieken': een nieuwe visie", *ibidem*, 75-81; Piet de Rooy, 'Naschrift', *ibidem*, 82-84. Vgl. in dit verband ook Friso Wielenga, *Nederland in de twintigste eeuw*, (Amsterdam 2009).

De Rooy's positie maakt duidelijk hoezeer het narratief, het verhaal over de ingrijpende breuk in de jaren zestig verbonden is met een grotere, nationale verhaallijn. De portee van die lijn luidt: de ontzuiling en ontkerkelijking zijn de uitdrukking van ontvoogding, waarbij de katholieken *par excellence* als groep gelden die zich hebben moeten ontworstelen aan hun kerk om eindelijk mondige burgers te worden. Het verhaal over katholieken en hun kerk vormt met andere woorden een belangrijke pijler onder dat veel grotere verhaal over Nederlanders als mondige burgers en over Nederland als gidsland in de wereld.<sup>20</sup> Dit verklaart waarom bij alle historiografische nuancering van de verzuiling de katholieke zuil steeds fier recht overeind mag blijven staan. Hier bepaalt de ordening van het nationale geschiedverhaal wat we moeten onthouden, wat het bewaren waard is en wat we gevoeglijk kunnen vergeten.

De afstand tot de eigen kerk is vooral door katholieke intellectuelen, geestelijken én leken, verwoord in een oppositie tussen de kerk als (machts)instituut en de geloofsgemeenschap als beziel, maar niet per definitie institutioneel verband.<sup>21</sup> Daarop stoelen sinds de jaren zestig nieuwe narratieven over religieuze transformatie, zowel aan progressieve als aan conservatieve kant, natuurlijk met onderscheiden waardering voor die distantie en die oppositie. In de ontwikkeling van dit nieuwe zelfverstaan en de daarbij behorende zelfhistorisering werd steeds opnieuw door wisselende groepen vastgesteld wat 'katholiek' was en wat nu eigenlijk wél en wat níet tot de 'traditie' behoorde. De Nijmeegse onderzoeksgroep Geschiedenis van het Nederlands Katholicisme heeft de afgelopen jaren gewerkt aan een nieuwe onder-

20. Vgl. James Kennedy, 'Liever kleine stapjes dan grandioze toekomstvisioenen: Opkomst en neergang van Nederland Gidsland', *Volzin* (18 november 2005), 22-27.

21. Mcleod, *The religious crisis of the 1960's*, 83, wijst op de betekenis van deze 'narratives of the new'.

zoekslijn waarin die nieuwe narratieven, hun dragers – onder wie (ook uitgetreden) priesters en religieuzen oververtegenwoordigd waren –, de mediatisering ervan en hun impact in nationaal en ook internationaal opzicht geanalyseerd worden.<sup>22</sup>

Mij gaat het in dit commentaar vooral om de spanning tussen die grote verhalen, de accenten die daarin worden gelegd en de bronnen waarover we kunnen beschikken om die verhalen te toetsen, te verfijnen, bij te stellen of misschien zelfs helemaal overboord te gooien. Was er wel zo'n radicale breuk in de jaren zestig? Droeg de politiek-seculiere cultuur die in de jaren zestig ontstond, niet ook onmiskenbare messianistische en zelfs religieuze trekken? En welke rol hebben katholieken en kerkelijke organisaties als Pax Christi en het IKV eigenlijk gespeeld in het imago van Nederland gidsland? Dat wordt doorgaans aan protestantse zendingsdrang opgehangen, maar de katholieke missiegeest waarde in de jaren zeventig en tachtig toch ook heel stevig rond en zeker niet alleen in de vredesbeweging.<sup>23</sup> Het zijn deze nieuwe vragen, die gaan over de transformatie van religie, over de 'ethisering' en subjectivering van geloof waarvoor confessionele grenzen binnen het christendom aanzienlijk minder relevant zijn, die historici dwingen om op zoek te gaan naar

22. Chris Dols (MaPhil) start op 1 september 2009 bij de onderzoeksgroep Geschiedenis van het Nederlands Katholicisme van de Radboud Universiteit met het promotieproject 'Narratives of the New: Engineering, Tradition, and Reform in the Dutch Catholic Community, 1958-1974'. Dit project maakt deel uit van de onderzoekslijn "'Those Dutch Catholics". Religious Radicalism in Europe's "Most Secularized Nation", 1960-1985', waarvan dr. Marjet Derks projectleider is. In de ontwikkelingsfase hebben in april en september 2008 internationale expertseminars aan de Radboud Universiteit plaatsgevonden onder de titel 'The Days of Miracle and Wonder'. Religious Transformations in the Extended Sixties', met de hoogleraren Urs Altermatt (Universität Freiburg/Université de Fribourg), Hugh McLeod (University of Birmingham) en Callum Brown (University of Dundee) als experts.

23. In dit verband zijn twee nieuwe onderzoeksprojecten van de Onder-

nieuwe bronnen die de gradaties van institutionele distantie, vormen van persoonlijke geloofsbeleving en de verschuiving van confessioneel-kerkelijk naar christelijk-ethisch engagement kunnen documenteren.

#### DYNAMIEK TUSSEN ERFGOED EN GESCHIEDSCHRIJVING

Tussen erfgoed en geschiedschrijving bestaat een dynamische, wederkerige relatie, die de gedaante van vergeten en herinneren aanneemt. Hoe werkt dat? Ik wil dat aan de hand van een voorbeeld verhelderen: materiaal dat niet in het KDC is gedeponneerd, maar dat daar zonder meer thuishoort. Eind februari van dit jaar kreeg ik een pakket toegestuurd, A4-formaat, een vingerkootje dik. Het was afkomstig van een oud-dominicaan, Thom Janssen. Voor ons kwam het op een heel gelukkig moment, omdat we net een onderzoeksvoorstel aan het afronden waren over de jaren zestig, rond de stelling dat dit decennium niet louter in het teken van secularisering stond, maar juist van nieuwe vormen van christelijk radicalisme, van progressieve én conservatieve snit.<sup>24</sup> Het toegestuurde pakket bevestigde de relevantie van deze stelling, van onze vragen en de aanpak, die vooral gericht is op de his-

zoeksgroep Geschiedenis van het Nederlands Katholicisme van de Radboud Universiteit relevant. In augustus 2009 start een meerjarig onderzoek naar de geschiedenis van Cordaid en haar voorlopers (1914-2014). Dit wordt uitgevoerd door prof. dr. Annelies van Heijst. Een van de zwaartepunten van dit onderzoek vormen de veranderingen in werkerreinen en doelstellingen, vanuit de vraag óf en hóe deze een 'ethisering' van de katholieke wortels van deze organisatie hebben bevorderd. Een soortgelijk onderzoek naar de katholieke vredesbeweging zal hopelijk in 2010 kunnen starten in opdracht van Pax Christi Nederland. Ook hierin worden processen van 'ethisering' via een historiserende analyse van katholiek vredeswerk en de katholieke vredesbeweging in het naoorlogse politiek-maatschappelijk en kerkelijk krachtenveld geanalyseerd.

24. Deze vraag staat expliciet centraal in de al genoemde Nijmeegse onderzoekslijn "'Those Dutch Catholics'".

torische actoren, hun nationale en internationale netwerken, de rol van traditie in de door hen ontwikkelde verhalen over vernieuwing en de mediale aandacht hiervoor.

In de begeleidende brief verhelderde de goede gever het volgende: 'In januari 2009 ben ik de vliering op gekropen om te zoeken naar wat ik bewaard heb over vooral de periode tussen september 1964 en mei 1967.'

In die periode maakt hij deel uit van het pastoraal team van de Dominicuskerk in de Amsterdamse Spuistraat. Hij had er een dubbele opdracht: het pastoraat en de redactie van *De Bazuin*, dat als kritisch opiniërend katholiek blad te boek stond en toen nog stevig in handen van de dominicanen was, maar vanuit Rome steeds scherper werd gecorrigeerd. De Dominicusparochie zou vanaf die jaren uitgroeien tot een oefenplaats van vooral liturgische vernieuwing.<sup>25</sup> Buitenlandse journalisten die in de Amsterdamse Studentenkkerklesia vroegen hoe het er nou aan toe ging in een gewone parochie, werden door de jezuïet Van Kilsdonk stevast doorgestuurd naar de Dominicuskerk. In de buitenlandse pers werden foto's afgedrukt van hoe hier de communie op de hand werd uitgereikt en hoe de sacristie was omgetoverd tot bar en hangplek voor meestal oudere jongeren.

In de brief aan mij vertelde Thom Janssen over die jaren 1964-1967 als jaren van verwachting, van hoop, van vernieuwing en uiteindelijk voor hem persoonlijk als beginpunt van afstand tot de orde waarmee hij verbonden was en de kerk waarvan deze orde deel uitmaakt. Of zoals hij het zelf uitdrukte – in woorden die menigeen met een soortgelijke biografie ongetwijfeld zal herkennen: 'In de winter van 66/67 zag ik geen toekomst meer in *De Bazuin* en al vrij gauw ook niet meer in ander werk dat ik als priester dominicaan tot dan toe deed of in de toekomst zou kunnen gaan doen. In de laat-

25. Zie hiervoor Marit Monteiro, *Gods Predikers. Dominicanen in Nederland (1795-2000)* (Hilversum 2008), 652-654.

ste fase van het Vaticaans Concilie geloofde ik al niet meer in de echte veranderingen.' Wat hij mij stuurde waren niet alleen documenten die met dit slothoofdstuk van zijn domini- caanse leven samenhangen, maar ook de memorabilia van een katholieke jeugd, zoals velen van u die thuis bewaren en zoals die ook in de KDC-collectie in verschillende varianten zijn opgenomen.

'Een selectie van stukken uit die periode voeg ik bij. Doe er mee wat u wilt. U mag het ook weg doen. Ik heb er een enigszins logische volgorde in aangebracht.' Met deze zinnen droeg Janssen de bronnen, waarin de herinnering aan zijn persoonlijke verleden verankerd was, over aan de professionele historicus. Die mag er mee doen wat zij wil, hoewel de schenker zelf wel degelijk een visie op dat verleden heeft, vastgelegd in de volgorde waarin hij documenten overlegt.

Precies op dit punt doet zich het onderscheid tussen de *erflater* en de *erfgenaam* gelden. De *erflater* ruimt op en draagt over wat voor hem persoonlijk niet meer zeer betekenisvol is en vergeten mag worden, of wat hij niet meer als materieel memento aan een voorbije periode in zijn leven nodig heeft om zich die te kunnen herinneren. Maar wat moet de *erfgename*, de historicus doen, die met en door de *erfenis* feitelijk gemaand wordt juist niet te vergeten? Voor haar moet deze *erfenis* aanleiding zijn om – vanuit een breder perspectief dat het louter persoonlijke overstijgt – het geschiedverhaal dat met dit levensverhaal verbonden is, te toetsen en waar nodig aan te passen of te herschrijven. En dat doet ze met de haar toegestuurde herinneringen, die zo geschiedenis worden.<sup>26</sup>

26. Of in de woorden van de Amerikaanse historicus Stephen Schloesser: hier gaat het om de transfer van *memory* naar *history*. Stephen Schloesser, 'Against forgetting: memory, history, Vatican II', in: *Theological Studies* 67 (2006), 275-319, aldaar 275.

Friedrich Nietzsche heeft er al in 1871 in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* op gewezen dat vergeten eigenlijk de voorwaarde voor het herinneren is. Ordelijk vergeten is nodig om de details van het heden te kunnen overstijgen.<sup>27</sup> De fysieke mogelijkheid om te herinneren – zeg maar de opslagcapaciteit van het geheugen of de menselijke harde schijf – is begrensd. Om ons te kunnen herinneren moeten we abstraheren en generaliseren. Dit betekent dat we moeten vergeten om te kunnen herinneren.<sup>28</sup>

Als we 'geordend vergeten om zinvol te kunnen herinneren' als opdracht aanvaarden, dan is het belangrijk steeds te beseffen dat dat proces van herinnering en vergeten steeds gestuurd en begrensd wordt door de rasters van de grote verhalen zoals we ze met elkaar delen. Die verhalen zelf stoelen al op vergeten en herinneren. Zij sturen bovendien onze selectie van erfgoed. Zo'n selectie moet daarom steeds in nauwe wisselwerking met historisch onderzoek staan, zodat we ons ook bewust zijn en blijven van wat we gaandeweg ons onderzoek wel even gezien hebben, maar weer vergeten zijn, misschien wel omdat het niet paste in het verhaal dat we wilden vertellen. Velen van de generatie van Thom Janssen zullen de komende jaren hun zolders gaan opruimen. Wat zij wegdoen moet voor onderzoek bewaard blijven. Zoals hij opruimt en ordelijk vergeet, zo moeten historici op basis van de nieuwe bronnen die van die zolders afkomen grondig vaststellen wat bijgesteld moet worden in de geschiedschrijving. Want de geschiedenis kunnen we niet veranderen, maar de geschiedschrijving wel. Aanpassingen in de geschiedschrij-

27. Willem Frijhoff, 'Dynamisch erfgoed. Of: heeft de cultuurgeschiedenis toekomst?', in: idem, *Dynamisch erfgoed* (Amsterdam 2007), 13-40.

28. Esposito, *Soziales vergessen*.

ving veranderen natuurlijk niets aan de geschiedenis, maar verhelderen wel onze perspectieven op en percepties van het verleden, onze zelfhistorisering in relatie tot de vraag wie wij vandaag zijn en morgen willen zijn.<sup>29</sup>

29. Een soortgelijk punt, met meer nadruk op geschiedschrijving als politiek instrument, maakte de historicus en journalist Hubert Smeets onlangs in 'Historisch bewustzijn mag nooit het slachtoffer worden van politieke opportuniteit', *NRC Handelsblad, Opinie en Debat*, 6-7 juni 2009, 4-5.