

Conclusie. Integratie, bevindelijk geloven en cultuurpatroon

10.1 *Integratie en radicalisering*

Het is mijn stellige overtuiging, schreef H. Daalder in 1987, dat "een aantal fundamentele karaktertrekken van het Nederlandse bestel" niet te begrijpen zijn zonder kennis van onder meer het 'vergaand isolement' waarin vele plaatselijke gemeenschappen lange tijd hebben verkeerd.¹ Dat ook de relatie tussen de bevindelijk gereformeerde bevolkingsgroep en de Nederlandse samenleving als geheel beïnvloed is doordat deze bevolkingsgroep deel uitmaakte van relatief geïsoleerde gemeenschappen, zal weinig nadere uitleg behoeven. Het conflict met de cultuur dat de bevindelijk gereformeerden in de twintigste eeuw ervoeren en nog ervaren viel soms samen met het opdringen van het moderne cultuurpatroon vanuit stedelijk West-Nederland² in de andere delen van het land. Dit gaf aan de ontwikkelingen in de bevindelijk gereformeerde wereld een geheel eigen kleur.

Ten aanzien van deze globale stelling moeten echter een aantal reserves in acht genomen worden. Wanneer de plaatselijke samenleving levensbeschouwelijk verdeeld was, lag de situatie gecompliceerder. Bovendien verkeerden niet alle bevindelijk gereformeerden in even geïsoleerde gebieden, en huldigden zij onderling verschillende ideeën over hun plaats in de plaatselijke gemeenschap. Het relatieve isolement van de bevindelijk gereformeerde zuil anno 1992 tenslotte is al evenmin op één manier uit te leggen. Niet alleen konden in de loop van de twintigste eeuw andere zuilen ook hun afzondering, isolement was zeker niet het doel van de belangrijkste organisatie die uit de bevindelijk gereformeerde bevolkingsgroep voortkwam, de Staatkundig Gereformeerde Partij. Op de drie eerstgenoemde reserves zal ik in paragraaf 10.3 terugkomen. Hier beperk ik me tot de wederzijdse beïnvloeding van de integratie (de intensivering van het contact tussen de delen) van de Nederlandse samenleving en de bevindelijk gereformeerde ideologie.

Het ideaal dat de SGP voor ogen stond in haar streven naar hervorming van de Nederlandse samenleving is van oudsher beïnvloed door het isolement van haar voorstanders. Al vanaf haar eerste 17e eeuwse vertegenwoordiger Teellinck kampte de Nadere Reformatie met tegenstand tegen haar verlangen naar een samenleving die aan hoge bijbelse standaarden kon voldoen. Het daardoor ontstane gevoel van martelaarschap beïnvloedde het 'staan in de wereld' van de Nadere Reformatoren en de piëtistische richting waarin de denkwereld van de aanhangers zich bewoog.³ De scheiding tussen natuur en genade die de ideologie van de erfgenamen van de Nadere Reformatie ging kenmerken werkte als een rem op hun betrokkenheid bij de samenleving. 'Wereldse' zaken stonden voor piëtisten immers niet alleen los van geestelijke zaken, bezig zijn met de laatste had hun voorkeur. Het deed samen met een ombuiging op theologisch gebied in de richting van het subjectivisme onder invloed van onder meer J. de Labadie, J. van Lodenstein en W. Schortinghuis, gezelschappen ontstaan van zich apart organiserende bevindelijk gereformeerden. Voor zover een deel van deze gezelschappen zich afwendde van de samenleving en geen banden met de Gereformeerde Kerk meer voelde, was er sprake van **verborgen pluralisering** en van **antithetisch piëtisme**.⁴ Andere gezelschappen behielden echter gevoelens van loyaliteit ten opzichte van de

'vaderlandse' kerk. Uiteraard speelde het orthodoxe of bevindelijke gehalte van de plaatselijke Gereformeerde (Hervormde) prediking bij dit proces van uiteengroeien een voorname rol, alsook het meer of minder sterke Labadistisch gehalte van het gezelschap.

In de loop van de negentiende eeuw ontwikkelden de meeste bevindelijke voorgangers in reactie op de aantasting van de traditionele leefwereld in hun plaatselijke gemeenschappen een defensieve ideologie. Daarbij was (nog) niet zozeer de normenwereld in het geding: de integratie van de lokale gemeenschappen in een breder verband zette zich toen met name door op staatkundig vlak.⁵ Eén van die integratie-impulsen, de oplegging door de overheid van een bestuursorganisatie aan de Hervormde Kerk in 1816, beschouwden vele orthodoxe belijders als een bedreiging. Een eerste ideologische 'attitudevariant'⁶ accepteerde de pluralisering (het bestaan van meer levensbeschouwingen) van de samenleving en zo werden 'vrije kerken' gesticht door de Kruisgemeenten, Afgescheidenen, Christelijke Gereformeerden en de meeste vrije voorgangers. Deze variant werd het meest gevonden in het Noorden van het land en Overijssel, Zuid-Holland en hier en daar in Zeeland en het rivierengebied. Voor het overleven als aparte levenbeschouwelijke groep is dogmatisering nodig⁷ en in deze vrije kerken vonden dan ook allerlei twisten plaats tussen meer en minder bevindelijke groepen over de uitverkiezingsleer, die zo'n belangrijke rol vervulde in de identiteitsbepaling der diverse groepen.

Met de stichting van vrije kerken en gemeenten had een deel van de antithetische pietisten een al eerder aanwezig gevoel in daden omgezet. Sommige antithetisch denkende gezelschappen namen vooralsnog de status van een vrije gemeente niet aan, maar zouden dat pas in de loop van de tijd doen. Dit *passieve* reactiepatroon (overwegend in midden-Nederland) werd ook gevonden onder bevindelijken die Hervormd bleven. Bevindelijke passiviteit stond vaak tegenover het gedrag van orthodoxe gereformeerden die zich als vrije kerk organiseerden om als plaatselijke gemeenschap aan integratie te ontkomen. In dit model weigerden bevindelijken pluralisering om pas in de loop van de twintigste eeuw - wanneer verschuivende normen enerzijds en impulsen vanuit de SGP anderzijds daartoe uitnodigden - zich apart te organiseren. Zij deden dat door zich binnen de Hervormde gemeenschap als SGP-ers te profileren (zoals Verrips voor Ottoland beschreef) of door het stichten van een (Oud-)Gereformeerde Gemeente. In het eerste geval was er vaak niet zozeer, in het tweede wel sprake van een antithetische gezindheid. De laatste werd vaak in het Gelderse rivierengebied aangetroffen, waar tot laat in de twintigste eeuw Gereformeerde Gemeenten ontstonden.

Voor een derde variant opteerden bevindelijk gereformeerden die zich wel apart organiseerden, maar door uitdrukkelijk te spreken over 'de Breuke Sions' aangaven de verdeeldheid binnen de plaatselijke protestantse gemeenschap te betreuen en de inbreuk van staatswege op de autonomie van de kerkelijke gemeenten af te wijzen. Deze variant kon verschillende achtergronden hebben. In oude orthodoxe gebieden, waar de samenleving sterk beïnvloed was door de Nadere Reformatie (zoals in grote delen van Zeeland) verwees de Ledeboeriaanse ideologie naar de feitelijke situatie en naar de onmacht van de betrokkenen. Zij gaven in hun geschriften te kennen dat zij het ideaal van een theocratisch Nederland en van een orthodoxe volkskerk niet wensten op te geven. Behalve Ledeboerianen, vond men deze 'belijders van de breuk' onder Hervormde bevindelijken, Stammianen en andere kleine groepen. In Zuidwest-Nederland ontstonden echter ook Ledeboeriaanse gemeenschappen geleid door een boeren-elite die zich antithetisch tegenover de buitenwereld en het aan integratie 'toegevend' deel van de gemeenschap opstelde (Aagtekerke, Oost-Zuid-Beveland). Zij stonden gedeeltelijk - precies zoals de bevindelijken onder de Afgescheidenen en Kruisgemeenten - in een antithetische traditie die het apart organiseren in plaatselijke gezelschappen kende.⁸

Kersten accepteerde als stichter van de SGP in feite niet alleen pluralisering, maar ook differentiëring van de samenleving, het opdelen van het leven in verschillende sferen of terreinen waarop organisaties werkzaam kunnen zijn. Evenals Kuyper gaf Kersten door zijn organisatorisch streven de eigen levensbeschouwelijke groep een aparte positie in de maatschappij, daarmee reeds zijn antithetische denkwijze aangevend. Staand in de traditie van de Kruisgemeenten, en in de politiek vooral van een antithetisch 'profetisme' blijk gevend, werd hij samen met Steenblok de grondlegger van de vertaling van het antithetisch piëtistisch **isolementsdenken** in de leerbeslissing over de algemene genade van 1945.⁹ Waarschijnlijk schatte Kersten, niet ongebruikelijk voor leiders van nieuw aangetreden godsdienstige oppositie-groeperingen, de weerstand die zijn streven in kerkelijk en politiek Nederland opriep als sterker in dan ze in werkelijkheid was.¹⁰

Op kerkelijk gebied had deze weerstand - van de zijde van de Christelijke Gereformeerden - Kerstens Gereformeerde Gemeenten mede geleid tot de **radicalisering** op theologisch gebied in de synode-uitspraak van 1931 (over de beheersing van het verbond door de uitverkiezing). De onduidelijkheid die Kerstens optreden als parlementariër voor de SGP en als partijleider kenmerkte in zijn verhouding tot de nationale samenleving - hij balanceerde tussen het zelfbehoud van de piëtistische groep en het behoud van het gereformeerde karakter van de hele natie - resulteerde tenslotte in de ultieme teleurstelling over de veroordeling van zijn gedrag onder de bezetting. Hierin lag een reden te meer om de door Steenblok aangeboden formulering over de algemene genade aan te nemen. Daarin werd een stuk gemeenschappelijkheid tussen 'de cultuur' of de niet-gelovigen enerzijds, en de gelovigen anderzijds ontkend. De teleurstelling van Kersten betekende ook een afwijking van de politiek en een des te sterkere poging de Gereformeerde Gemeenten samen te houden - met als gevolg dat de verschillen tussen de daar aanwezige vleugels steeds duidelijker aan het licht kwamen.

De dogmatisering die in de Gereformeerde Gemeenten in 1931 ingezet was, was mede bedoeld om het kerkverband dat uit zoveel deeltradities afkomstig was een eigen **identiteit** te geven. 'Lichte' en niet-antithetische elementen in Zeeland stonden immers tegenover 'zware' en antithetisch ingestelde, pas uit de Hervormde Kerk overgekomen elementen in Gelderland. Over het algemeen was men zich binnen het kerkverband van deze tegenstellingen niet bewust. Charismatisch leiderschap hield de gemeenten bijeen, en men was sterk lokaal georiënteerd. De integratie van het land die in de negentiende eeuw op gang was gekomen, had de minder gegoeden vaak nog onberoerd gelaten.¹¹ De Kruisgezinde deeltraditie uit voornamelijk Zuid-Holland, deels licht, deels zwaar, maar relatief vooruitstrevend wanneer het ging om de aanvaarding van pluralisering (vrije kerk) en differentiëring (verenigingsleven) was niet bepaald aangewezen om tegen het formuleren van de eigen identiteit in 1931 op te komen.

De verschillende 'liggingen' die de Gereformeerde Gemeenten van 1931 herbergden, kwamen overigens ook daar buiten in bevindelijk gereformeerd Nederland voor en hadden parallellen in de geschiedenis van het Schotse calvinisme in de achttiende eeuw. Daar vond men eveneens mensen die vanuit een wedergeboorte-theologie een 'onverzekerd' geloof normaal achtten, anderen die in reactie daarop aandrongen op een bewuste rechtvaardiging door het geloof en een algemeen aanbod van genade, nog weer anderen die dit aanbod alleen voor de krachtadig geroepenen lieten gelden, en een groep ongeschoolde geestelijke leiders met een bekeringservaring gekenmerkt door 'verschrikkingen der conscientie'. Net als bij Bakker, Fraanje en anderen in Nederland, werd de geloofsbeleving van de laatstgenoemde groep voorgangers in Schotland nooit vertaald in een theologische formulering. Zij wisten echter anderen te beïnvloeden door de indruk die zij achterlieten - zelfs wanneer zij zich afzijdig van het kerkelijk leven opstelden.¹²

De groep die binnen de Gereformeerde Gemeenten in 1931 en daarna aandrang op dogmatisering in radicale richting, wist dat de 'lichere' vleugel een minderheid was maar moest gematigder elementen overtuigen van de noodzaak tot afbakening. Deze ontwikkeling culmineerde in 1950 in de schorsing (door de Synode) van ds R. Kok, die een ruime evangelieverkondiging niet in strijd vond met '1931'. Vervolgens bewerkstelligde de 'middengroep' in 1953 een breuk met dr C. Steenblok, die op grond van onder meer '1931' een algemeen aanbod van genade in de prediking ontkende. Een vergelijkbaar proces beschreef D.Th. Kuiper bij de Gereformeerde Kerken in het eerste kwart van de twintigste eeuw. De leiders van dit kerkverband kwamen na verloop van tijd tot de conclusie dat het 'toegeven' aan 'links' (ds J.G. Geelkerken) 'onvermijdelijk' tot meer pluriformiteit zou leiden en dat diens stellingen op zich al het bestaansrecht van de Gereformeerde Kerken als apart verband op de tocht zetten. Om afkalving of een breuk naar 'rechts' te vermijden (de conservatieven hadden meer aanhang) bewerkstelligden de kerkelijke leiders vervolgens in 1926 de schorsing van Geelkerken. Toen met de 'Vrijmaking' in 1944 een 'rechter'vleugel de Gereformeerde Kerken verliet, gingen dan ook veel meer gemeenten mee dan in 1926. Hier werkten blijkbaar de zelfde mechanismen van **consolidatie** en **onterving** als in de Gereformeerde Gemeenten tussen 1931 en 1953.¹³

R.L. Moore beschreef een analoge ontwikkeling voor het Amerikaanse fundamentalisme uit de jaren 1920. Ook daar resulteerde radicalisering op theologisch gebied en uiteindelijke afsplitsing van de zwaarste groep uit de aanvankelijke wens (van de laatsten) de tegenovergestelde vleugel met behulp van de middengroep weg te ruimen. Een bijzonder geval, het door J.D. Bratt beschreven splitsingsproces in de uit Nederlanders gevormde Christian Reformed Church, vertoont nog opmerkelijker parallellen met de geschiedenis van de Gereformeerde Gemeenten. Eerst werd er de 'lichere' vleugel door druk van de radicalere groep uitgezuiverd (zoals in Nederland ds R. Kok), waarna de middengroep zich tegen de radicaliserende antithetische vleugel richtte, zodat tenslotte drie groepen resulteerden. Uitspraken over de algemene genade, druk van de buitenwacht op de gehele groep en een oorlogssituatie (de Eerste Wereldoorlog) speelden net als in Nederland op de achtergrond mee. Evenals in Nederland was acceptatie van normen uit de bredere nationale cultuur en de graad van interactie met anderen alsmede organisatorische differentiatie een verwijt van de radicalen aan in eerste instantie de lichtere vleugel, in tweede instantie aan de middengroep.¹⁴ Op de rol van het normenpatroon in het splitsingsproces kom ik in paragraaf 10.3 terug.

De theologische stellingnames die uiteindelijk domineerden in de uit de Gereformeerde Gemeenten voortgekomen verbanden, waren elk bepaald door hun reactie op de rivaliserende visies. Gold dat al heel duidelijk voor de opinies van Kok en Steenblok, de 'synodale' Gereformeerde Gemeenten zetten zich af tegen beide, en lieten een naast elkaar bestaan en een onderlinge vermenging van oude deeltradities toe. Deze vermenging liep tenslotte uit op de theologie van Moerkerken die een bewustworden van de persoonlijke uitverkiezing (Comrie) combineerde met gestaltelijke elementen (trappen in die bewustwording) en aandacht voor het 'plaatsmakend werk' vóór de wedergeboorte. Wanneer we bedenken dat deze deeltradities in de verschillende landsdelen in verschillende mate aangehangen werden (achtereenvolgens kwamen ze relatief méér voor in Zuidwest, Midden- en Oost-Nederland) lijkt het gepast om van **integratie** van liggingen te spreken. Daarnaast bleven een lichte vleugel in het Westen van Zeeland en de radicale zwaren in Gelderland bestaan. Het in de jaren zeventig ingezette 'reactie'-proces in de Gereformeerde Gemeenten kan gezien worden als een afgeleide van voortgaande integratie van de landsdelen, waarbij de lichtste deeltradities nog slechts in afzonderlijke gemeenten getolereerd werden. Als deze

consolidatie van het kerkverband voortgaat, zal zij waarschijnlijk in de toekomst resulteren in conflicten met de Classis Middelburg en misschien zelfs met de Classis Barneveld aan de andere zijde.

Integratie kwam er ook in de Gereformeerde Bond, waar de theologie van Kohlbrügge een brug tussen de verschillende geloofsbelevingen bleek te kunnen slaan. Zij verdisconteerde zowel de absolute onmacht van de mens om iets tot zijn heil bij te dragen die de richting van I. Kievit en J. van Sliedregt beklemtoond had, als de notie dat langdurige 'onverzekerdheid' van het heil niet nodig is (plus de nadruk op de betrouwbaarheid van de woorden van vergeving in de Bijbel) van de aanhangers van J.G. Woelderink en C. Graafland.

Doorgaande behoefte aan dogmatisering en radicalisering bleek echter in 'Het Gekrookte Riet' en de 'Gereformeerde Gemeenten in Nederland buiten verband'. Vergeleken met de intellectualisering¹⁵ in de eerste groep en het terugtrekken op uitsluitend Van der Groe in de tweede groep, waren het streven van 'Bewaar het Pand' (in de Christelijke Gereformeerde Kerken) en de stellingname van Du Marchie (in de Oud-Gereformeerde Gemeenten) eerder verdedigend bedoeld. De drie eerste ontwikkelingen kunnen geplaatst worden in de algemene tendens tot verrechtsing in protestants Nederland.

Het terugschrikken voor dogmatisering kwam de Oud-Gereformeerde Gemeenten te staan op afhankelijkheid van de beschikbaarheid van charismatische voorgangers - een situatie waar de Gereformeerde Gemeenten aan ontkomen waren door dogmatisering. De Gereformeerde Bond en de bevindelijke Christelijke Gereformeerden die gemiddeld minder zwaar waren dan de (Oud-)Gereformeerde Gemeenten, legden noch de nadruk op charisma, noch op dogmatisering. Betrekken we ook de Gereformeerde Gemeenten in deze vergelijking, dan zou men kunnen concluderen dat er een verband bestaat tussen de integratie van de landsdelen binnen een kerkverband enerzijds en radicalisering (dogmatisering) anderzijds. Hoe sterker (subjectivistisch) bevindelijk een kerkverband is, des te dringender de noodzaak tot een keuze tussen dogmatisering (Gereformeerde Gemeenten) en uitdrukkelijk niet-integreren (Oud-Gereformeerden). Dogmatisering betekent bij de aanwezigheid van vleugels vaak radicalisering en splitsing, terwijl niet-integreren zowel als het vinden van charismatische voorgangers door het tijdsverloop bemoeilijkt worden. Krachtadige bekeringen (die worden door bevindelijk gereformeerden van zulke voorgangers verwacht) komen nu eenmaal meer voor bij eerdere dan bij latere generaties.

Bij de sinds het eind van de negentiende eeuw bestaande kerkverbanden van de Vrij Evangelische Gemeenten en de Unie van Baptistengemeenten, die men wel bevindelijk maar minder gereformeerd zou kunnen noemen, vertoont zich overigens het zelfde verschijnsel. Ook hier zijn gemeenten met zeer diverse liggingen steeds in een los verband verenigd geweest. Met een toenemend contact tussen de gemeenten ontstond recent echter meer behoefte aan landelijke organisatie-vormen en aan dogmatisering omdat men meer op één lijn wilde komen. Een neiging tot polarisatie en vleugelvorming in de jaren 1980 was het gevolg, het duidelijkst bij de Baptisten, maar onderhuids ook bij de Vrij Evangelischen.¹⁶

Intussen werkten het tijdsverloop en de ontstane conflicten sterk relativerend op de aanvankelijke afwijzing in bepaalde bevindelijk gereformeerde groepen van pluralisering en/of differentiëring van de samenleving. Van de deeltradities die de Voorzienigheid Gods afwachten in plaats van als vrije kerk zelf actief te streven naar herstel, bleven alleen de Stammianen overeind. De modernere middelen van 'reformatie der kerk' (Doelersenden) en organisatie binnen de oorspronkelijke geloofsgemeenschap (Gereformeerde Bond) waren minder radicaal dan het stichten van een vrije kerk, maar betekenden alle pluralisering.¹⁷ De Gereformeerde Bond, zelf een organisatie, de Gereformeerde Gemeenten, geleid door de voorman van een politieke partij, en de Christelijke Gereformeerden met hun anti-

hetische traditie hadden voorts in de eerste helft van de twintigste eeuw differentiatie van de samenleving aanvaard.

Voor de overige groepen speelde in de tijd tussen de acceptatie van differentiatie en de daadwerkelijke constructie van de zuil het vraagstuk of 'organisatie' tezamen met niet-bevindelijk gereformeerden wenselijk was. Deze worsteling om klaarheid werd met name onderhuids binnen de SGP gevoerd. Zichtbaar werd zij in de nuances waarmee de partij haar positie ten opzichte van het Christelijk Nationaal Vakverbond uitdrukte, en (in de loop van de jaren vijftig) in de aanvaarding van de publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie. De voorwaarde die de SGP stelde, toetreding op basis van vrijwilligheid, was feitelijk in strijd met het publiekrechtelijk karakter van de PBO ! In de betreffende gedachtengangen speelden de idee van de Voorzienigheid Gods en de weerzin tegen integratie van de landsdelen en tegen differentiatie een grote rol. Met de wens verantwoordelijkheid te concentreren op het allerlaagste niveau, dat van individu, gezin, bedrijf of gemeente, verwezen Kodde en anderen naar de 'oneness of life'¹⁸ van een eenvoudiger samenleving. Hun verwijzen naar de historische wortels van de afzonderlijke levenssferen (met een aparte positie voor de kerk) vertoonde veel overeenstemming met Groen van Prinsterers reactie op de differentiatie van de samenleving in de negentiende eeuw.¹⁹

Het radicaal-behoudende antwoord zoals dat in de negentiende eeuw door Bilderdijk en de jonge Da Costa gegeven werd, werd aangehangen door een minderheid onder de bevindelijk gereformeerden. Van Hennephof tot de 'Stichting ter Bevordering der Staatkundig Gereformeerde Beginselen' vertolkten zij een klassiek calvinistische visie op de verhouding tussen kerk en staat die niet meer paste bij de werkelijkheid van differentiatie. Het steeds verder voortschrijdende proces van verzelfstandiging van de 'maatschappij' werd door hen in feite ontkend.²⁰

Gangmaker van de integratie der bevindelijk gereformeerden onderling was uiteraard de **Staatkundig Gereformeerde Partij**. Wel bleef de partijstructuur lange tijd beperkt en decentraal, maar onderlinge kennismaking tussen de regio's, de deeltradities en de kerkgenootschappen vond toch plaats. Dit culmineerde in de nieuwe synthese na het verdwijnen van Abma in de jaren tachtig: praktische politiek tegenover relativering van theocratische noties en verdwijnen van het beroep op een gezamenlijke geestelijke achtergrond van bevindelijken en andere Nederlanders. Deze ontwikkeling gaf in feite de ideologie van 'de Breuke Sions' de genadeklap - niet toevallig viel in deze periode het hoogtepunt van de constructie van de zuil. Voortaan zou de christelijke samenleving die van de eigen kring zijn.

Een lang proces ging aan deze ideologische integratie vooraf. De pool van het praktisch deelnemen aan het bestuur van de samenleving - te situeren in Midden-Zeeland en delen van Zuid-Holland en Overijssel - stond aanvankelijk ver af van de pool van de getuigende politiek zoals die plaats vond in de Tweede Kamer en in Gelderland. In Zeeland buiten Tholen bood de traditioneel sterk door het ideaal van de christelijke samenleving beïnvloede cultuur - de Nadere Reformatie had hier in haar cultuurgerichte aanvangsfase doorgewerkt - een basis voor een bevindelijk gereformeerde bestuurlijke traditie. Vanuit de ideologische nabijheid tot de plaatselijke ARP en CHU die hier mede een gevolg van was - met name in Walcheren - was bovendien het sluiten van compromissen een geaccepteerd gegeven. Zeeland was de provincie waar de SGP ontstond. Eén en ander vond symbolische vertaling in de burgemeesterspositie van Kodde te Zoutelande, een gemeente waar de CHU en de ARP een meerderheid hadden. Vanuit deze situatie was Kodde, 'partij-ideoloog' in de jaren vijftig, met de optie van samenwerking bekend. Kodde was het ook die aan Kerstens 'profetisme' - dat bij Zandt al gematigder van toon was - een praktischer, 'wereldser' uitleg

gaf. Een SGP-er, zo formuleerde Kodde, kon door zijn bijzonder inzicht vaak waarschuwen voor gevolgen die andere bestuurders door gebrek aan geestelijke kennis niet konden doorzien.

Het **praktischer worden van de SGP** betekende dat radicalere gezindheden in haar achterban zich gingen organiseren en daarmee 'zichtbaar' werden, zoals zij dat op kerkelijk gebied al veel langer gedaan hadden. In deze beperkte zin werkte integratie dus radicaliserend. Over het algemeen volgde uit de integratie zoals die binnen de SGP sinds 1918 plaatsvond, echter een afname van radicaliteit.

Een positieve invloed op het praktischer worden van de SGP had ook het feit dat ARP-stemmers uit met name Gereformeerde Bondskringen vervreemd raakten van hun partij en bij de SGP terecht kwamen. Zij namen het bevindelijke karakter van de Staatkundig Gereformeerden op de koop toe omdat ze principiële protestantse politiek voorstonden. Gelijktijdig verdwenen meer 'lokalistische' kiezers naar CHU en PvdA, terwijl na de incorporatie van het 'lichtere' element in de partijtop - met name in de persoon van Abma - zich een oppositie ontwikkelde van 'getuigend-gezinden'. Op ideologisch terrein uitte Abma's 'ligging' zich in het filosoferen over de christelijke samenleving zonder de antithetische toonzetting van Kersten en Zandt, en in zijn nadruk op het 'dienen' door de christen van de samenleving zoals die nu is. De oppositie tegen hem vertoonde in haar antithetische opstelling zowel als in haar regionale afkomst parallellen met dat deel der SGP-kiezers dat in de jaren zestig naar de Boerenpartij afvloede.

Op plaatselijk niveau werd de Staatkundig Gereformeerde Partij door de 'buitenwereld' beïnvloed door het steeds ingewikkelder worden van de regelgeving in de naoorlogse periode, die meer deskundigheid van raadsleden en wethouders vereiste. Acceptatie van de praktischer lijn werd ter plaatse ook voorbereid door de pacificatie-democratie, waaraan de SGP-fracties na 1955 in overwegende mate hun medewerking verleenden. De invloed van het wethouderschap van Zeeuwse SGP-ers naast tenslotte zelfs KVP-ers en PvdA-ers werkte via Kodde en 'De Banier' door tot het landelijk niveau. In die zin werkte de decentrale structuur van de SGP bevorderend voor praktische politiek. Of het gedrag der SGP-fracties buiten Zeeland een zelfde beeld vertoonde, blijft natuurlijk de vraag.

Vast staat in elk geval dat ook binnen de twintig door ons onderzochte Zeeuwse gemeenten verschillen optraden, waarbij confrontaties en zelfs radicalisering op het eiland Tholen aantoonde dat het antithetische piëtisme nog springlevend was tijdens Abma's voorzitterschap. Maar ook op Tholen was compromisbereidheid onder SGP-fracties te onderkennen. Compromissen werden er echter bij voorkeur gepresenteerd als het bezwijken onder de druk van de omstandigheden (zoals het opdringend toerisme) terwijl men zo toch de antithetische traditie hoog kon houden.²¹ Het feit dat hier verschillende malen een demonstratief uitgestoken hand van de coalitiepartner nodig was om een wethouderscoalitie met de SGP tot stand te brengen, geeft aan dat ook andere partijen dan de SGP (enige) waardering hadden voor hun streven de samenleving een christelijk karakter te geven of te doen behouden. Zij voelden zich gemeenschapsgenoten van de SGP-ers in de dorpsamenleving. Ook op deze manier werkte het klein-dorpse karakter van vele SGP-vertegenwoordigingen integratie-bevorderend.

Over het algemeen bestond een duidelijke parallelle tussen de afwijzing van het compromis en de **getuigende opstelling** van SGP-fracties en het behoren tot één van de meer antithetische piëtistische deeltradities. De diepste ideologische achtergrond van de verschillen, de waardering van de 'algemene genade' voor de niet-gelovigen speelde hierin een rol. Dit bleek onder meer door de rol van de Gereformeerde Gemeenten in Nederland in de oppositie tegen Abma. Wanneer hun tegenstanders, de geheel 'bestuurlijk' ingestelde leden van het comité achter de Enquête-Walcheren, de positieve uitleg van de algemene

genade huldigden, gaven zij daar mee aan dat in de Gereformeerde Gemeenten de uitleg van het leerbesluit uit 1945 nooit geheel geaccepteerd was. Dit gegeven was des te gevaarlijker voor Mallan, de voorman van de Gereformeerde Gemeenten in Nederland, en de zijnen daar '1945' in de SGP nu eenmaal niet van kracht was. Voor de partij als geheel was de vraag uit het enquêteverslag of "de huidige benadering der problemen altijd wel op Gods Woord is gebaseerd" in feite bedreigender. In de SGP was een sfeer van eenheid nu eenmaal traditie - dat bleek al uit de moeite die men deed om tegenstellingen te verhullen. Analoot aan het ideale piëtistische gemeenschapsleven moesten de vertolkers van de bijbelse geboden naar de wereld toe eensgezindheid uitstralen.

De relatieve bescherming die de Walcherenaren van het partijbestuur genoten illustreert het verschil tussen de in principe op de wereld gerichte SGP en de Gereformeerde Gemeenten. De verhoudingen tussen de deeltradities waren in beide verbanden verschillend. Waar 'Walcheren' als bolwerk van een niet-antithetische lichte traditie steeds verder van de gemiddelde theologische lijn van de Gereformeerde Gemeenten verwijderd raakte, lag deze regio ideologisch 'dichter' tegen de gedachtenwereld van de modale drager van de partij-organisatie aan.

De verschuiving in de geografische spreiding van de zeggingsmacht van de Staatkundig Gereformeerde Partij zoals die in de periode 1946-1970 plaatsvond, werd de voorbode van de **zuilvorming** in de jaren daarna. Naarmate de tijd vorschreed, traden meer en meer SGP-wethouders en -burgemeesters op in gemeenten waar de partij ook een grote achterban van tientallen procenten had. Deze situatie sloot aan op de verhoudingen in een zuil waarin immers eveneens leiders en achterban de zelfde levensbeschouwing hebben, en wellicht betekende zij zelfs een uitnodiging te meer voor de constructie van die zuil. In feite was in dergelijke gemeenten het ideaal van een bevindelijk gereformeerde samenleving (ten dele) reeds verwezenlijkt.

Het na de jaren zestig groter wordend ideologische isolement van de bevindelijk gereformeerden ten opzichte van de rest van de Nederlandse samenleving²² bevorderde de vorming van een eigen zuil. De ontzuiling bij andere levensbeschouwelijke richtingen zorgde als het ware voor een reactie²³, terwijl de Mammoetwet van 1966 een belangrijke impuls was voor de zuilvorming. Hechte samenwerking tussen de verschillende bevindelijke kerkverbanden op het gebied van het onderwijs werd sindsdien, gezien de in de wet gestelde voorwaarden en de verlenging van de leerplicht, als voorwaarde van het voortbestaan van de hele bevolkingsgroep aangemerkt.²⁴ De noodzaak zich af te grenzen van andere protestantse levensbeschouwingen leidde tot een vernieuwde nadruk op de eigen bevindelijk gereformeerde 'identiteit': de 'reformatorische' scholen werden een begrip van IJsselmuiden tot Middelburg. Bij deze verzuilingstendens was overigens de isoleringsfunctie primair.²⁵ Zoals in de meeste piëtistische tradities en in het verlengde van de minderheidssituatie waaraan de leden van de Gereformeerde Gemeenten en de kleinere kerkverbanden in hun woonplaats meestal gewend waren, sloot men zich af voor invloeden van buiten door eigen organisatievormen, en oriënteerde men zich boven-lokaal waar ter plaatse te weinig geloofsgenoten waren.

Door zo'n kunstmatige constructie van een 'convivium' van personen met één en de zelfde levensbeschouwing wordt, aldus Van den Eerenbeemt, voorkomen dat zij in een proces van 'sociale vervreemding' terecht komen. Wanneer zij bovendien er in slagen hun ideale samenleving in de eigen zuil enige gestalte te geven, komt dat hun zelfvertrouwen ten goede en kan hen daarna integratie in de bredere samenleving te wachten staan.²⁶ Dat die fase voor de bevindelijk gereformeerden nog niet ingetreden is bewijst het feit dat zij aan het eind van de jaren tachtig nog als sterk 'lokalistisch' georiënteerd uit de bus

kwamen.²⁷ Een dergelijke integratie is overigens ook uitdrukkelijk niet de bedoeling van de zuilvorming. Niet alleen profileren de bevindelijk gereformeerden zich steeds duidelijker²⁸, de verwachting dat de zuilvorming de eigen identiteit zal bevorderen ten koste van de banden met anderen in de samenleving is in bevindelijk gereformeerde kring deel van het beleid.²⁹

In tegenstelling tot de levensbeschouwing achter de evangelische 'zuil' die eveneens tot bloei kwam na de ontzuiling in de jaren zestig, beperkt de bevindelijk gereformeerde levensbeschouwing zich niet tot de privé-sfeer. De evangelische beweging wordt net als de SGP gelijktijdig gekenmerkt door drang om de samenleving te beïnvloeden en een neiging tot isolement. Niet gebonden aan artikel 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis zoals de SGP, viel het haar echter gemakkelijker het levensbeschouwelijk pluralisme van de samenleving te accepteren. De evangelischen staan dan ook niet in een piëtistische of antithetische traditie.³⁰ In feite hebben zowel de (meeste) bevindelijk gereformeerden als de evangelischen³¹ erkend dat Nederland niet langer een christelijke samenleving is. Waarschijnlijk onderscheidt dat beide van de groepering die op theologisch gebied tussen hen in staat: de dragers van het idee der 'Gereformeerde Gezindte'. Dezen, met name de 'lichtere' Gereformeerde Bond, de Christelijke Gereformeerden en een deel van de minder bevindelijke orthodoxen in andere kerken komen nog het meest in aanmerking voor de rol van erfgenamen van het in de SGP na de jaren zeventig opgegeven idee van een herinrichting van de gehele samenleving naar bijbelse normen.

10.2 De SGP in het Nederlandse cultureel-politieke klimaat

Dat de bevindelijk gereformeerden niet onbeweeglijk blijven onder de veranderingen die zich in de Nederlandse samenleving voltrekken, is al verschillende malen geconstateerd, bij voorbeeld door Dölle en Stap. Ook een insider als C.S.L. Janse wees op verschillen in waardering voor bepaalde normen tussen schoolgaande kinderen en hun ouders. Het algemene beeld van de bevindelijk gereformeerde verschoof van iemand die tegen vaccinatie en verzekering was in de vooroorlogse periode naar dat van een niet-TV-kijkend en op zondag niet recreërende Nederlander in het laatste kwart van de eeuw. Ethische, politieke en maatschappelijke standpunten komen volgens Janse het meest in aanmerking voor 'verschuiving'.³²

Dreven in de periode voor 1940 vooral politieke kwesties, zoals de coalitie met de rooms-katholieken de SGP en de andere protestantse partijen uiteen, hun opvattingen op zedelijk terrein lagen dichter bijeen. Met name de mate waarin zij opleggen van die normen van overheidswege voorstond onderscheidde toen de Staatkundig Gereformeerde Partij van ARP en CHU. Het overheersende Nederlandse gedragspatroon was tot in het midden van de twintigste eeuw te typeren als 'algemeen christelijk'.³³ In de ideologie van alle politieke partijen behield het gezin tot in de jaren vijftig haar vanouds prominente plaats als pijler van de samenleving, waarbij de 'top' van Nederland algemeen gewoon was bezorgdheid over het gedrag van de jeugd uit te spreken. De SGP was op dit punt dus geen uitzondering.³⁴ Zolang de ARP oppositie voerde, tot 1952, was verder sprake van een relatieve nabijheid van van SGP en ARP. Het terugverlangen naar de vooroorlogse toestand van relatief grote zeggenschap van de protestantse partijen was in de SGP minder sterk, maar wel langer aanwezig dan in de ARP.³⁵

De omslag die de bezetting in de getals- en machtsverhoudingen veroorzaakt had ten gunste van sociaal-democraten en rooms-katholieken³⁶, werkte op gemeentelijk niveau vertraagd door in een afnemend aantal wethoudersposten van ARP, CHU en liberalen. Niet zelden profiteerde ook de SGP van deze afbraak, in relatieve harmonie met de andere nieuwkomers. Met de PvdA in het bijzonder (althans in Zeeland) had de SGP op

gemeentelijk niveau immers een vergelijkbare tweederangspositie in het verleden gemeen.

De ideologische weerslag die de bezettingstijd aanvankelijk in Nederland had, een roep om meer eenheid en gelijkheid en een afnemende vanzelfsprekendheid van het gezag van leidersfiguren bij de 'gewone man', trad in de SGP naar voren in het conflict rondom de 'Bezwaarden'. Op kerkelijk terrein was die weerslag minstens zo zeer merkbaar. De verdeeldheid nam toe in de Christelijke Gereformeerde Kerken, maar vooral in de Gereformeerde Gemeenten. De houding ten opzichte van de cultuur (en daarmee die tegenover de landgenoten) was daar in 1945 in feite onderwerp van discussie, waarbij de tijdens de bezetting enigszins weggevallen grenzen ten opzichte van de niet-kerkleden sterker getrokken werden dan ooit tevoren - al ging de synode-uitspraak in feite over de uitverkoren gelovigen. Zoals in oorlogssituaties in het algemeen, zo waren ook hier verhullende elementen uit het ideeëngoed van het kerkgenootschap weggeslagen en was de essentie van de antithese gebleven.³⁷ Wat betreft de Staatkundig Gereformeerde Partij was vooral het 'profetisme' van Kersten op zijn betekenis getoetst. Al werd hij geruggesteund door de partijleiding - zij het niet unaniem kritiekloos - na zijn overlijden werd het door teleurstelling gestempelde profetische geluid in de SGP zwakker. De partij paste dan ook in het beeld dat Von der Dunk van de jaren veertig schetste: "een voortdurende wisselwerking tussen herstel, vernieuwing en bezettingsbeleven."³⁸

Aan de weergave van deze historicus van het politiek-culturele klimaat in het Nederland van na de bezetting voldeed de SGP eveneens. Onder de partijkaders van alle stromingen, de SGP zo goed als alle andere, deed zich tot aan het begin van de jaren zestig de neiging voor de leidersfiguren uit de vorige generatie vrij kritiekloos na te volgen. De toonaangevende figuren, opgegroeid in crisisjaren en bezetting, richtten zich volgens Von der Dunk na 1945 "op eigen kring en loopbaan (...) vanuit de behoefte verloren jaren in te halen." Waarschijnlijk was een vergelijkbaar **pragmatisme** in SGP-kring de aanleiding voor de in de jaren zestig gehoorde klacht over gebrek aan idealisme. Zoals de gehele 'opstandige' generatie van de jaren zestig in feite met haar idealisme van beginseltrouw blij gaf, zo lieten ook vernieuwers in de SGP uitkomen niet de idealen van de partij, maar de middelen tot verwezenlijking daar van te willen bijstellen. Het resultaat bij de grote partijen, een verkleinde afstand tussen 'leiding en gevolg', was ook in de SGP, zij het in zwakke vorm, aanwezig.³⁹

Op het punt van de stembus-uitslagen vertoonde de SGP eveneens in verzwakte mate het beeld dat de andere confessionele partijen, met hun sociaal-economisch zo diverse achterban, lieten zien. De na 1962 toegenemende trend om uit hoofde van het persoonlijk economisch belang te stemmen, verklaart grotendeels de schommelingen in het kamerresultaat van de SGP. Door vooral op te komen voor boeren en kleine middenstand droeg het beleid van de partij vaak een liberaal karakter, zodat de SGP-winst dikwijls met die van VVD en Boerenpartij parallel liep. De arbeiders waren in de partijgelederen ondervertegenwoordigd, behalve in het zuidwestelijk kleigebied, in Twente en in industriecentra als Veenendaal en enkele plaatsen in Zuid-Holland. Hier streeden op plaatselijk of regionaal niveau binnen de SGP soms liberale sympathieën met die voor het Christelijk Nationaal Vakverbond. De laatste moesten het steeds afleggen: de SGP kwam wat de sociale kwestie betreft nooit verder dan de visie van de andere christelijke partijen rond 1900, die stelde dat het wel een morele plicht is de naaste als zichzelf lief te hebben, maar dat sanctionering van die plicht op aarde onmogelijk is.⁴⁰

De ethische inslag die het **sociaal-economische denken** in de SGP-top naast haar liberale ondergrond kenmerkte, zorgde er voor dat de Kamerfractie van de partij in het belang van de laagstbetaalden, de kleine middenstand of andere specifieke groepen soms 'links' stemde. Overheersend was echter een macro-economisch liberaal denken met een 'goedkoop

levenspeil' als ideaal. Hiermee zat de SGP eerder op de lijn van de middenstand dan op die van het agrarische bedrijf. Omzet en productie stonden in het SGP-denken hoger aangeschreven dan hoge prijzen of koopkracht. De meeste continuïteit toonde het agrarische beleid van de Staatkundig Gereformeerden dan ook in een pleidooi voor cultuurtechnische werken en exportbevordering. Hierdoor - in feite dus door Van Dis' macro-economische visie - werd een ontwikkeling in de richting van de Boerenpartij reeds in principe onmogelijk. Wanneer dan toch door druk uit de achterban en uit ethische overwegingen werd opgekomen voor de kleine boeren, belette het gehoorzaamheidsbeginsel ten opzichte van de overheid de SGP om hieruit consequenties te trekken. Tegenstellingen tussen boeren- en middenstandsbelangen bleken op gemeentelijk niveau soms waar recreatie in het geding was: die was in het belang van de middenstand, maar vaak niet welkom bij de boeren. De relatieve stabiliteit van de SGP bij verkiezingen hangt waarschijnlijk mede samen met het feit dat onder de bevindelijk gereformeerden het percentage zelfstandigen voortdurend relatief hoog bleef.⁴¹

Verbond het beginsel van de 'zorgplicht' de SGP in zekere zin met de Partij van de Arbeid, zij stond veel minder in de regententraditie van waaruit de confessionele partijen hun goedkeuring aan het naoorlogse bestel der **sociale voorzieningen** hechtten.⁴² De tegenstand van SGP-zijde tegen de constructie van de verzorgingsstaat was dan ook niet zozeer gericht tegen zorg als zodanig. Vaak stemde de fractie om 'bijkomende' redenen tegen de invoering van volksverzekeringen, redenen die bij nadere beschouwing ethisch van aard blijken te zijn. Net als bij de fundamentalistische protestanten in de Verenigde Staten was hier sprake van verzet tegen het overdragen van zeggenschap over zaken op het morele vlak aan een staatsbureaucratie. Van de ambtenaren en hun regels kon immers niet verwacht worden dat zij de traditionele morele maatstaven zouden handhaven. Collectieve voorzieningen betekenden loskoppeling van bijbelse/traditionele waarden en de dagelijkse werkelijkheid, en bedreigden de 'oneness of life' van de plattelander.⁴³

De machteloosheid van de Staatkundig Gereformeerden op dit terrein betekende evenmin als bij eerdere aantastingen van deze 'oneness' (pluralisering in de negentiende en differentiatie eerder in de twintigste eeuw) automatisch passiviteit. Volgens Muntjewerff was het effect bij delen van de SGP-achterban een toenemende betrokkenheid bij de politiek in de jaren zestig, terwijl men voortaan het terrein van de 'zorg' tot de minder belangrijke levensterreinen ging rekenen.⁴⁴ Uiteindelijk incorporeerden de bevindelijk gereformeerde zuilorganisaties een deel van de aanvankelijk op het laagste niveau verwezenlijkte zorgplicht zonder dat de stellingnames van de SGP daar per se toe uitnodigden. Hiermee leverde de SGP-zuil een gedeeltelijke kopie van het gedrag in de grote confessionele zuilen van het tweede en derde kwart van de twintigste eeuw: terwijl men ideologisch het primaat van het particulier initiatief hoog hield, ontfermde het confessionele organisatieleven zich over de betreffende morele problematiek.⁴⁵ Door hun verlate organisatie-start misten de Staatkundig Gereformeerden echter aanvankelijk deze mogelijkheid, zodat zowel passieve onderschikking aan regelgeving als botsingen met de overheid in deze bevolkingsgroep voorkwamen - al naar gelang het belang van de betrokkenen bij de maatregel in kwestie.

Evenmin als het protest van de SGP tegen de welvaartsstaat met haar neiging tot bureaucratisering, planning en specialisering⁴⁶ puur uit conservatisme geboren was, stond zij alleen in dat protest. Zoals op provinciaal en gemeentelijk niveau SGP-vertegenwoordigers soms de zelfde 'nuchterheid-van-de-gewone-man' en de daar mee gepaard gaande zuinigheid aan de dag legden als hun PvdA-collega's, zo was er op landelijk niveau een parallel tussen SGP-stellingnames en linkse geluiden in de jaren zestig. In haar terughoudendheid ten opzichte van defensie-uitgaven, haar vroege signalering van de gevaren van bestrijdingsmidde-

len, haar belangstelling voor medische ethiek en vooral ook haar aan de kaak stellen van de consumptie-maatschappij en -mentaliteit liet de SGP verwantschap zien met de positie-keuzes van klein links. Het kleinschaligheidsstreven en de aversie tegen verzakelijking van de protestbewegingen van de hippie-generatie vloeiden volgens Von der Dunk dan ook voort uit een teruggrijpen op "de traditie van het Nederlandse particularisme en anti-etatisme" - in feite een vergelijkbare stellingname als die van de SGP. Waar de SGP echter traditionele collectieve verbanden wenste te handhaven, ging de linkse jongerenbeweging meer uit van het (vrije) individu, en aanvaardde zij de coördinatie van staat en maatschappij.⁴⁷

Vanuit haar traditionele achtergrond en vanuit haar christelijke inspiratie, waar het primaat van de ethiek uiteraard uit voortvloeide, moest de SGP wel tegen individualisering opkomen. Net als 'planning' vloeide de tendens om personen tot losse, in cijfers uit te drukken en voor beleidsdoeleinden manipuleerbare eenheden te reduceren, immers voort uit een wetenschappelijke ideënwelt die wortelde in het tijdperk van de 'Verlichting'. Buitenstaanders beklemdoonden bovendien dat juist in bevindelijk gereformeerde kring het traditionele collectief gerichte normenpatroon haar waarde bewezen had. P. Maas wees op "het zorgzame karakter en de onmiddellijke en daadwerkelijke solidariteit" in hun gemeenschappen. Hun afwijzing van het moderne, genotszuchtige leefpatroon zou duidelijk bevestigd worden door de uitwassen die de samenleving van de jaren zeventig ten toon spreidde.⁴⁸

"Waarom zouden we Staphorst niet serieus nemen als een sociaal-cultureel systeem 'in its own right' (...) een cultuur met andere waarden en normen dan de onze, die daarom nog niet verkeerd zijn"

aldus C.G.J.J. van den Bergh.⁴⁹ Beide auteurs, die affiniteit hadden met de juridische wereld, wezen op de geringe kansen op criminaliteit, ontsporing en verwaarlozing voor individuen in traditionele bevindelijk gereformeerde gemeenschappen.

Zowel Maas als Van den Bergh, en ook A. van der Meiden, hebben gewezen op de eenzijdig negatieve berichtgeving over deze traditionele gemeenschappen in de media van 'de dominante cultuur'. Het Staphorster volksgericht, de zondagssluiting van zwembaden en de polio-epidemieën gaven aanleiding tot overdreven reacties van bijna alle geestelijke stromingen in het land.⁵⁰ Kwam de kritiek op het bevindelijk gereformeerde normenpatroon in voorgaande eeuwen van 'libertijnse' zijde⁵¹, in de jaren zestig was de kritiek algemeen en agressief, terwijl bescherming tegen 'volkswoede' van de zijde van bestuurders en politici achterwege bleef.⁵² Afgezien van het feit dat in het geval van polio de agressie enigszins verklaarbaar was⁵³, waren de bevindelijk gereformeerden toch vooral het slachtoffer van alom levende of nieuw gewekte vooroordelen. Blijkbaar was de publieke opinie in de jaren zestig het geheel eens met de overheid die afwijkende gedragspatronen negatief beoordeelde en op dat oordeel haar beleid afstemde - of dat nu om de provo-beweging ging of om een 'zwarte' gemeente op de Veluwe.⁵⁴

In dat opzicht is het opvallend dat vertegenwoordigers van die provo-beweging - even kleinschalig en niet-materialistisch als de 'zwaren' - in acties tegen zondagssluiting van zwembaden op de Veluwe het voortouw namen. De achtergrond voor dit gedrag lijkt mij te verklaren uit de wens van opkomende culturele groeperingen om te laten merken hoezeer de samenleving op hun trouw aan 'algemeen' aanvaarde waarden kan rekenen. Feitelijk gold dit niet alleen nieuw-links, in de jaren zestig nog buiten het politieke bestel, maar ook de nieuwe gespecialiseerde ambtenarenstand die zich een positie binnen dat bestel aan het veroveren was. Zo is ook het gebrek aan bescherming van overheidswege voor de bevindelijk gereformeerden in de jaren zestig te verklaren. Deze verklaring, die natuurlijk hypothetisch is, heeft interessante parallellen met de door R.L. Moore beschreven onderlinge verhouding

van afwijkende groepen in de Middeleeuwen. Zoals in de Middeleeuwen de nieuw aantredende bestuurlijke elite vervolging van kettters, joden en melaatsen stimuleerde om te voorkomen dat het volk zich tegen hen zelf zou keren van wege het afbreken van traditionele sociale en culturele patronen, zo keerden de nieuwkomers van de jaren zestig op politiek-cultureel gebied zich tegen de bevindelijk gereformeerden. Deze laatsten waren niet alleen rivalen van deze nieuwkomers op het punt van diepgaande (en in levenden lijve aanwezige) maatschappij-critiek, hun kritiek gold ook de nieuwkomers zelf. Het isolement dat de bevindelijke handhaafden, maar de linkse vernieuwers juist aan het verliezen waren, was een reden te meer zich tegen hen te keren - zoals in de Middeleeuwen de fundamentealistische joden (een veel grotere) weerstand opwekten.⁵⁵

In tegenstelling tot het in de jaren zestig door de buitenwereld zo gretig geaccepteerde beeld van onveranderlijkheid, pasten bevindelijk gereformeerde gemeenschappen zich overigens wel degelijk aan het **moderne cultuurpatroon** aan, zij het onder veiligstelling van een aantal centrale waarden zoals de zondagsheiliging. Die aanpassing was niet overal even sterk. Deze ongelijkheid werd bevorderd, althans voor beleidsbeslissingen, door de decentrale structuur van de SGP-organisatie, maar betekende ook dat er in bepaalde gemeenten precedenten geschapen werden die eventueel mee konden wegen bij acceptatie van moderne zaken in andere gemeenten. In dit proces speelden allerlei factoren een rol, zoals de uitgangssituatie in de eerste helft van de twintigste eeuw (ook toen was de ene gemeente 'moderner' dan de andere); de levensbeschouwelijke cultuur van de plaatselijke gemeenschap en de plaats van de SGP daar in; het in de jaren vijftig uitbreidende takenpakket van de overheid, dat de SGP-raadsleden dwong standpunten te formuleren over onderwerpen waar tot dan toe geen mening over gevormd was; het vasthouden aan het agrarische leefpatroon, wat vaak betekende dat nieuwe dingen als 'nutteloos' betiteld werden. Snelle verandering van 'omstandigheden', bij voorbeeld de opkomst van toerisme, kon dus een sterker isolement oproepen, maar naar gelang het gewicht van bepaalde factoren ook een opening naar het moderne cultuurpatroon betekenen. Ons onderzoek in twintig Zeeuwse gemeenten bevestigt dat de jaren zestig een hoogtepunt in de confrontatie van de Staatkundig Gereformeerden met dat nieuwe cultuurpatroon vormden. Een confrontatie overigens, die vaak betekende dat SGP-fracties slechts duidelijk maakten geen verantwoordelijkheid voor een bepaald beleid te willen dragen.⁵⁶

Verder werd duidelijk dat ondanks vele protesten tegen de consumptie-maatschappij de bevindelijk gereformeerden een deel van de luxe onbekommerd accepteerden. Janse signaleerde een 'onmiskerbare' vooruitgang van hun welstandspositie in de laatste decennia en wees er op dat toenemende welvaart en gestegen onderwijsniveau van een bevolkingsgroep "veelal tot een sterkere externe integratie" leiden. Men heeft dan immers meer inkomen te besteden buitenom de eerste levensbehoeften en meer vrije tijd - in tegenstelling tot in het oudere cultuurpatroon - zodat men vaker met anderen in aanraking komt.⁵⁷ Groenman wees in dit verband op twee andere factoren die vanaf de jaren zestig de integratie van groepen in de bredere samenleving bevorderden. Betere communicatiemogelijkheden en het van 'bovenaf' komende 'welzijnsbestel' maakten de onderlinge betrokkenheid van de Nederlanders op elkaar groter. Het politieke klimaat van de jaren zestig met haar bedoeling gelijke kansen te scheppen en haar steun voor achterblijvers wekte namelijk algemeen de wens om mede te delen in welvaart en welzijn.⁵⁸ Dat ook de SGP door dit klimaat beïnvloed werd bleek in haar pleidooien aan het begin van de jaren zestig om de 'vergeten groepen' in de welvaartsrondes niet voorbij te gaan.

De in dit klimaat na 1962 opbloeiende 'individualisering van gedrag'⁵⁹ kreeg nog een impuls door de in de jaren zeventig bedreven **individualiseringspolitiek** die met het gegeven van de sociaal-culturele context waarin het individu functioneert, weinig rekening hield. Naast

een verhevigde kans op het verdwijnen van 'randleden' uit de bevindelijk gereformeerde bevolkingsgroep betekende dit ook een duidelijker uitkomen van de voordelen van hun wat afzijdig, maar gemeenschapsgericht leefpatroon.⁶⁰ De bevindelijk gereformeerde zuil werd tegelijkertijd de officieuze hoedster van dit leefpatroon, waarbij het vinden van oplossingen voor de spanning tussen assimilatie en persistentie zich tot de belangrijkste zorg van de leiders van de zuil ontwikkelde. In de 'geseculariseerde consumptiemaatschappij' van de jaren tachtig was wel ruimte voor 'vele subculturen', maar zelf oefenden deze geen enkele normerende invloed uit op de inrichting van het openbare leven.⁶¹ De Staatkundig Gereformeerde Partij volgde intussen kritisch de individualiseringspolitiek die in de jaren tachtig op vele levensterreinen doordrong. Bij het zeventigjarig bestaan van de partij, in 1988, gaf partijvoorzitter ds W.C. Hovius aan dat de voornaamste confrontaties met het huidige politieke bestel wat hem betreft lagen op het terrein van de individuele beslissing over leven en dood (abortus, euthanasie), de individualisering van de levensbeschouwing (wet 'gelijke behandeling'), naast de zondagsarbeid en de moderne eugenetica.⁶²

10.3 *Normenpatroon en bevindelijkheid*

Zoals in de inleiding aangegeven, is deze studie niet geschreven met het normenpatroon van de bevindelijk gereformeerden als onderwerp. Dit normenpatroon kwam alleen kort ter sprake in de hoofdstukken vier (het verbod op televisie in de kleinere kerkverbanden, etc), zes (kritiek van radicalen in de SGP op (leiders-)figuren die een norm overschreden) en acht (de pogingen van SGP-fracties een vorm van christelijke samenleving in een gemeenschap gestalte te doen geven). Belangrijker was het normenpatroon in hoofdstuk negen, waar bleek dat tussen 1945 en 1970 de aanpassing aan het 'moderne cultuurpatroon' ongelijkmatig verdeeld was over de Zeeuwse steekproefgemeenten. Over de relatie tussen de factoren die voor deze ongelijkmatigheid verantwoordelijk waren, is vooral geschreven door sociologen en historisch-anthropologen. Wanneer we als uitgangspunt nemen de geschiedenis van de bevindelijk gereformeerde gemeenschappen op plaatselijk niveau, dan wordt het door hen geschetste beeld een stuk completer.

Al in 1859 waren er binnen een en de zelfde groepering, de Ledeboerianen, verschillen in het normenpatroon. In hun grote Middelburgse gemeente werd het ijveren tegen 'bakkebaarden' en 'gescheiden haar' zoals dat in de omgeving van Ledeboer in Zuid-Holland gepraktiseerd werd, geheel niet gehonoreerd. Ruim twintig jaar later, toen de Ledeboerianen gesplitst waren, kwamen ook binnen de strengste groep van de Bakkerianen verschillen voor. In de gemeente Nieuw-Beijerland week het normenpatroon sterk af van de oorspronkelijke bedoelingen van Ledeboer, terwijl het elders veel meer benaderd werd. Later in de Gereformeerde Gemeenten was het verschil tussen de strenge voormalige Kruisgemeente Rijssen-Es, en de veel losser levensstijl in de voorheen vrije gemeente Rijssen-Wal algemeen bekend. Blijkbaar waren er verschillende visies mogelijk op de levensheiliging en de kerkelijke tucht. Eerder gaf ik al aan dat bepaalde 'liggingen' en de nabijheid of invloed van de charismatische leiders de mate van 'strengheid' bevorderden.⁶³

Twee verschillende manieren van omgaan met het normenpatroon beschreef R. van der Laarse ook in zijn historische studie over de piëtistische volkscultuur in het Woerden van de negentiende eeuw. Volgens Van der Laarse was bevindelijkheid in de eerste helft van die eeuw deel van de volkscultuur, en zou de bevindelijkheid bij uitstek gepast hebben bij de door onzekerheid gestempelde mentaliteit van de afhankelijke bevolkingsgroepen. Het midden van de negentiende eeuw, een periode waarin economische groei en snelle achteruitgang, armoede en welvaart, erg ongelijk over de verschillende landsdelen verspreid waren⁶⁴, betekende een aanzet tot 'culturele onterving' van delen van die afhankelijke bevolking. De uitkomst van dit proces was enerzijds een liberale sociale bovenlaag, ander-

zijds een cultuur van vrije groepen, hoofdzakelijk van bevindelijk gehalte. Zowel aan Afscheiding als aan Doleantie gingen te Woerden reeksen conflicten in de Hervormde Kerk vooraf over het normenpatroon. Net zoals later op landelijk niveau de zwaarden in de Gereformeerde Gemeenten de 'lichteren' beschuldigden te veel van het normenpatroon af te wijken, zo golden ook hier beschuldigingen van wereldsheid als voorspel op een uiteengaan op dogmatische gronden. Naast deze **antithetische piëtisten** die de Hervormde kerk verlieten - een deel van hen raakte in Doleantie-wateren verzeild en zegde de bevindelijkheid op den duur vaarwel - bleef een deel van de bevindelijke Woerdense bevolking in de Hervormde Kerk. Dit **'volkskerk-achtig piëtisme'** (in feite de voortzetting van de traditionele situatie) werd gekenmerkt door individualisme waardoor de kerkelijke leiders weinig greep op het normenpatroon hadden en bij voorbeeld "allerlei ongewenste huwelijksverhoudingen aan de orde van den dag waren."⁶⁵

Voor de **eerste groep** bevindelijken, de **vrije groepen en kerken**, is het splitsingsproces een centraal gegeven. Over dit **splitsingsproces** en de relatie er van met het normenpatroon is ook geschreven door L.J. Taylor in zijn studie van een Nederlandse bevindelijk gereformeerde gemeenschap in de Verenigde Staten. De ultieme oorzaak van splitsing ligt volgens Taylor bij de aan het Calvinisme inherente dynamiek, die veroorzaakt dat een deel van de gemeenschap zich emancipeert, en dus redenen heeft zich aan te sluiten bij de bredere samenleving. Het normenstelsel van de gemeenschap ligt niet erg vast, waardoor zowel degenen die 'streng' leven als degenen die zich meer aanpassen, kunnen volhouden dat zij aan de norm voldoen. Wanneer in de ontstane conflictsituatie beide groepen gedwongen worden hun 'morele orde' onder woorden te brengen, ontwikkelen zich **twee** normenstelsels waartoe de verschillende individuen zich voor 'zingeving' kunnen wenden. Zo worden bij steeds meer onderwerpen de zelfde scheidslijnen binnen de gemeenschap duidelijk, wat op den duur leidt tot een schisma op dogmatische gronden. Daarna nemen de normconflicten af. Voor de gemeenschap als geheel betekent dit proces stabiliteit: op ideologisch, steeds meer zelfs op theologisch, gebied wordt een strijd gevoerd waardoor de aandacht voor bestaande sociale tegenstellingen verslapt. Naderhand bestaat in de strengste van de twee groepen weer de kans dat een tweede conflict volgt als ook daar emancipatie plaatsvindt. Zo ontstaat een voortgaand splitsingsproces en een radicalisering van de calvinistische theologie.⁶⁶

Zowel Taylor als Van der Laarse noemen in het splitsingsproces de ene groep lokaal-gericht, en de ander nationaal-gericht. Terwijl Taylor hiermee het al dan niet ontvankelijk zijn voor **culturele invloeden** uit de bredere (Amerikaanse) samenleving bedoelt, speelt in de Nederlandse situatie ook de vorming van de nationale staat een rol. Zowel Van der Laarse als J. Verrips wezen er op dat een machtsstrijd tussen plaatselijke gezaghebbers en de nieuw opkomende staatsbureaucratie in het Nederland van de negentiende eeuw het kerkelijk conflict begeleidde en er soms in meespeelde. In die gevallen kon (zoals Verrips voor Ottoland uiteenzette) de plaatselijke elite met een deel van de bevindelijken als aanhang, zich als verdedigers van de orthodoxie afscheiden. Van der Laarse houdt net als Taylor de mogelijkheid open van een **binnen de gemeenschap ontstaand conflict** - eventueel religieus van aard - waarbij de partijen zich om hulp tot hogere gezaghebbers wendden, of juist in reactie op een dergelijk initiatief van hun tegenstanders, voor autonomie begonnen te kiezen. Van der Laarse sluit in zoverre bij Verrips aan als hij zegt dat het **staatsvormingsproces** soms de eigenlijke oorzaak van het splitsingsproces was. In Woerden werkten beide factoren: de maatschappelijke bovenlaag ontpopte zich er tot voorvechter van de orthodoxie in, en van de autonomie van de Hervormde gemeente, maar pas nadat er afscheiding had plaatsgevonden en met het doel verdere afscheiding te voorkomen.⁶⁷

Aan deze historisch-sociologische typering voldoen min of meer de 'independentistische' en 'individualistische' patronen van kerk-zijn die ik in hoofdstuk één (puur kerkhistorisch) onderscheiden heb. Daarbij correspondeert waarschijnlijk het independentistische patroon in de meeste gevallen met het staatsvormingsproces als (mede-)oorzaak van het splitsingsproces, en het individualistische patroon met het normenstelsel als (mede-)oorzaak er van. Ik wees in hoofdstuk één al op de rol van de snel veranderende maatschappelijke omstandigheden voor het individualistische kerk-zijn juist in delen van Zuid-Holland.

Een individualistisch patroon gold zeker ook te Woerden. Bij de zich verder - exact naar het model van Taylor - splitsende groep Afgescheidenen te Woerden bleef het uitspelen van normconflicten tussen delen van de kerkelijke gemeenschap bestaan. Juist de strengste en lokalistische groep, de Kruisgezinden, deelde zich verder op - maar de nauwe maatstaf voor het dagelijks leven gold eerder hun kerkelijke leiders dan de volgelingen. Van der Laarse spreekt hier van "een geheel eigen dynamiek" van het "tuchtmechanisme". Snelle splitsing werd bovendien bevorderd door partijkeuze door families en door groei van de oorspronkelijke groep afgescheidenen met door de Woerdense industrie aangetrokken arbeiders. De laatsten brachten hun eigen interpretaties van het normenpatroon van elders mee. Hun diversiteit qua afkomst waarborgde dat zij verschillende kanten zouden kiezen bij een conflict.⁶⁸

In de Kruisgezinde gemeenten, meent Van der Laarse, wensten de bevindelijke leiders, afkomstig uit de sociale middengroepen, het normenpatroon van hun volgelingen dat nog voortkwam uit de volkscultuur, te corrigeren. Daarmee wensten zij de status, de identiteit van de geloofsgemeenschap als (in ieder geval uiterlijk) zuivere kerk voor de buitenwereld zeker te stellen.⁶⁹ Van der Laarse gaat echter niet zover het feit dat **juist de bevindelijken** het sterkst de normen hanteerden, te verbinden met inhoudelijke aspecten van de bevindelijkheid.

In hoofdstuk vijf heb ik laten zien dat hoe zwaarder-bevindelijk ('Labadistisch') een gemeenschap is, des te meer de geestelijke leider(s) er toe neigt (neigen) aan de hand van uiterlijke kenmerken zijn of hun mede-leden op hun geestelijke staat te beoordelen. Zo wordt een zekere, uiterlijke graad van 'zuiverheid' bereikt van een gemeenschap die in verband met de uitverkiezingsleer nooit een gemeente van alleen maar bekeerde mensen kan worden. De uiterlijke kenmerken weerspiegelen als het ware geestelijke waarden en waardigheid. Dit mechanisme nu, verklaart mijns inziens ook vanuit ideologisch oogpunt de nadruk op de tucht als 'grensafbakening' bij de vrije bevindelijke gemeenten. Van der Laarse's bewering dat "kerkelijke tucht (...) op een meer symbolisch niveau de antipode van de geloofsbelijdenis" was, geeft dit ook aan. De geloofsbelijdenis, met zijn tegelijk honoreren van 'volkskerk' en 'uitverkiezing' stelt een probleem dat in een groep met geestelijke leiders, zich onbekeerd achtende volgelingen en een regime van uiterlijkheden opgelost wordt.⁷⁰

In het **tweede type** bevindelijke gemeente, het **volkskerk-achtig piëtisme**, speelde de kerkelijke tucht een kleinere rol. De leden van zo'n gemeenschap hadden niet (als ze Hervormd bleven) of minder bewust (wanneer ze als afhankelijken de sociale elite in hun afscheiding gevolgd waren) voor deze gemeenschap gekozen, zodat een deel van hen minder bevindelijk of onverschillig was. Hiermee corresponderen respectievelijk het passieve en het independentistische patroon van kerk-zijn dat ik in het (kerkhistorische) hoofdstuk één genoemd heb. De bestaande literatuur laat overigens toe ook twee historisch-sociologische sub-typen in dit volkskerk-achtig piëtisme te onderscheiden.

In het **ene sub-type** was de kerkeraad minder bevindelijk, zoals in het Hervormde

Woerden, Tholen en Flakkee van de 19e eeuw. Hier ontwikkelde zich soms (later) een streven tot precisering van het normenstelsel vanuit de Gereformeerde Bond, maar algemener was een opschuiven van de kerkeraad in bevindelijke richting zonder deze neiging tot een 'beschavingsoffensief'. Van der Laarse wijst er op dat in dit type gemeenten de traditionele 'regenteske gezagstraditie' en de **paternalistische** cliëntelevrehoudingen die vóór het midden van de negentiende eeuw algemeen waren, vrij ongeschonden voortleefden tot in de eerste helft van de twintigste eeuw. De groter wordende klassentegenstellingen werden hier op de traditionele wijze onzichtbaar gemaakt. De sociale elite in de kerkeraad stelde de 'stille luyden' op kerkelijk gebied tevreden door steeds bevindelijker prediking toe te laten en naar buiten toe de orthodoxie te verdedigen.⁷¹ Het opleggen van een strenger normenstelsel was hiertoe geen vereiste, zeker niet in geïsoleerde gebieden waar controle van buitenaf op de 'zuiverheids'-status van de gemeente niet verwacht hoefde te worden. Zo was op Flakkee van een 'beschavingsstreven' door de liberale boerenelite geen sprake.⁷²

In het tweede sub-type volkskerk-achtig piëtisme is sprake van min of meer **homogene gemeenschappen** met een bevindelijke kerkeraad, die in feite de leiding van de traditionele maatschappelijke orde vertegenwoordigt en het algemeen aangehangen cultuurpatroon bewaakt. De Hervormde gemeenschappen van Staphorst en die in de Dokkumer Wouden, en misschien ook van de Veluwe zijn zulke groepen waar het (oude) cultuurpatroon bijna belangrijker lijkt te zijn dan de bevindelijkheid. Wanneer de traditie aan bepaalde gedragingen de vrije teugel liet (zoals de vrije omgang van de jeugd in Staphorst) dan paste dat in de bevindelijke notie dat bekering (van enkele individuen) slechts op latere leeftijd duidelijk wordt. Het normenstelsel is steeds betrokken op buitenshuis zichtbare zaken, zoals kerkgang en zondagsrust. Ook hier geldt het in hoofdstuk vijf weergegeven Labadistisch mechanisme van het oordeel over, en de afspiegeling van geestelijke waarden, in uiterlijkheden.

"Het waarneembare bestaan van de (...) zware gemeente, staat of valt met het overeenstemmen van het sociale gedrag van de leden met deze feitelijke gedragsnormen" aldus Van den Bergh. "Men kan de kwaliteit en de mate van verbreedheid van deze feitelijke gedragsnormen als indicatoren beschouwen, of als garanties zo men wil, voor de effectiviteit en omvangrijkheid van de invloed" van de bevindelijke kerkelijke leiders⁷³

Van tuchttoefening zoals in de piëtistische groepen die zich afscheidde is hier dus geen sprake. Omdat bijna allen het traditionele cultuurpatroon delen is ook het normenstelsel "in hoge mate sociaal geïntegreerd". De traditionele boerengemeenschap met weinig sociale tegenstellingen (zoals op de Nederlandse zandgronden) lijkt het ideale model voor een dergelijk samenvallen van bevindelijke gemeente en lokale groep. Het leiderschap is dan ook vaak collectief, zoals Bergsma voor de Dokkumer Wouden in de jaren 1950 constateerde. Een leider die nieuwe wegen wijst is (nog) niet noodzakelijk. Een dergelijk samenvallen is ook veel bekender in buitenlandse literatuur dan het eerder beschreven splitsingsproces. De weerstand tegen pluralisme, het concrete normenpatroon en het vasthouden aan de 'oneness of life' zijn in zulke traditionele gemeenschappen slechts religieus wat betreft de argumentatie en dienen in werkelijkheid als grensafbakening tegenover de buitenwereld.⁷⁴

Verskillende auteurs hebben verband gelegd tussen het **isolement** van een gemeenschap en haar orthodoxie of bevindelijkheid. Zo wees Van den Bergh op het traditionele 'relatieve isolement' van de zware vissersplaatsen aan de Noordzee en Urk, terwijl Bergsma de zwaarste dorpen in de Dokkumer Wouden aanwees als die waar het langst goede

verbindingswegen met de buitenwereld uitgebleven waren. Van Putten suggereerde aan de hand van zijn studie van een aantal Christelijke Gereformeerde gemeenschappen dat traditionalisme en (lichte of zware) geloofsbeleving door de zelfde historische omstandigheden (zoals isolement) bepaald zijn. Bepaalde dorpen of regio's zouden door hun isolement dus de geloofsbeleving uit eerdere eeuwen behouden hebben, terwijl die in de bredere samenleving veranderd was. Zo wees A.C. de Vooys er op dat het afgelegen Opperdoes in Noord-Holland de orthodoxie uit de zeventiende eeuw behouden had, terwijl in de omgeving het achttiende eeuwse rationalisme een blijvend stempel op de geloofsbeleving gedrukt had. Dat zich in de loop der eeuwen schommelingen hebben voorgedaan tussen orthodoxe geloofsbeleving (17e eeuw en periode na 1850) en gematigde vrijzinnigheid (18e en eerste helft 19e eeuw) is aangetoond voor de Alblasserwaard, maar was een algemener verschijnsel. Isolement van een gemeenschap betekende dus kans op een verschil in geloofsbeleving met de omringende regio.⁷⁵ Voor Tholen en de Veluwe geldt bovendien nog dat de eerste fase van het orthodoxe Calvinisme er deels mankerde door het lange tijd rooms-katholiek blijven van de geloofsbeleving in de zeventiende eeuw.⁷⁶

Bij dit geografische aspect van het bevindelijk zijn of blijven van bepaalde gemeenschappen moeten enige opmerkingen gemaakt worden. **Vissersplaatsen** lagen ieder op zich wel geïsoleerd - een sociale kloof scheidde de vissers van het omringende agrarische platteland dat in bepaalde perioden veel welvarender was - maar ze onderhielden een 'relatief intensief' onderling contact. Plaatsen aan waterwegen hadden in het Nederland van voor 1900 toch al veel meer contact dan andere streken onderling.⁷⁷ In hoofdstuk twee wees ik er al op dat verspreiding van delen van de bevindelijk gereformeerde geloofsbeleving via de binnenscheepvaart plaatsvond. Niet voor niets heeft 'het rivierengebied' een belangrijke plaats in bevindelijk gereformeerd Nederland. Binnenschippers en vissers ervaren in de twintigste eeuw bovendien nog de afhankelijkheid en onzekerheid die in vroeger eeuwen kenmerkend was voor de (destijds bevindelijker) bevolking in vele streken.

In de tweede plaats kan de concentratie van antithetisch piëtisme op het platteland in West-Nederland en het rivierengebied wellicht iets te maken hebben met de door Van den Eeerenbeemt genoemde afweerreactie in de zestiende en zeventiende eeuw, waarbij de **autochtone** bevolking zich afzette tegen de 'meer zweriger levenswijze' uit het zuiden die in opkomst was. Deze levenswijze, in Vlaanderen en Brabant inheems, werd meegebracht door de vele inwijkelingen uit die streken die zich vooral in de Hollandse en Zeeuwse steden vestigden. Het benadrukken van de Hollandse soberheid uit die periode, feitelijk een vorm van verweer en zelfbevestiging, kan in en rondom die steden sporen nagelaten hebben in de orthodoxe en bevindelijke mentaliteit. Overigens meent Knippenberg, precies andersom, dat juist de orthodoxe(re) Zuid-Nederlandse immigranten in hun nieuwe omgeving een radicalisering veroorzaakten.⁷⁸

Een derde opmerking betreft de relatie tussen geloofsbeleving en **streekmentaliteit**. Bij zijn stelling over Opperdoes merkte De Vooys op dat ook in dit van de omgeving afwijkende dorp ten principale de mentaliteit van de Noord-Hollander aan te treffen was. Deze streekmentaliteit overkoepelde de in de loop der tijd ontstane verschillen: de strengere orthodoxen en bevindelijken te Opperdoes waren (in 1948) wel traditioneel, maar even goedmoedelijk-optimistisch van aard als hun plaats- en streekgenoten.⁷⁹ Voor de Veluwe is de invloed van de 'saksische' streekmentaliteit op de geloofsbeleving een bekend gegeven. Een zekere 'noodlotsgedachte' werd er uitgedrukt in afhankelijkheid aan de leer van Gods Voorzienigheid, en soms in die van de uitverkiezing. Ook is een traditionele, collectieve denktrant er deels bepalend voor de geloofsbeleving, wat betekent dat men conflicten vermijdt. Een zware theologie past er beter bij de mentaliteit dan bij voorbeeld in Zeeland.⁸⁰ G. Hendriks betreft de saksische mentaliteit bij zijn beschrijving van de geloofsbeleving van

de boeren in Kampen. Berusting en gemeenschappelijkheid, maar vooral de centrale rol van het gevoel kenmerken er bevindelijken, maar ook bij voorbeeld vrijgemaakt-gereformeerden.⁸¹ Wat Zeeland betreft moet niet vergeten worden dat er zich vele Hugonoten vestigden, met name in West Zeeuws-Vlaanderen en Walcheren, en dat dezen wel streng calvinistisch waren, maar theologisch ver van zware bevindelijkheid af stonden.⁸²

Blijkt uit deze opmerkingen al hoe verschillend de diverse factoren achter bevindelijkheid en traditionalisme elkaar konden beïnvloeden, een aantal andere gegevens uit streken met volkskerk-achtig piëtisme maakt duidelijk hoe verschillend de situatie in de eerste helft van de twintigste eeuw kon zijn. Zo meent Van der Laarse dat de aanwezigheid van gescheiden kerken van zware signatuur in Woerden matigend werkte op de zware richting binnen de Hervormde Kerk. Zware broeders konden immers altijd naar de Gereformeerde Gemeente afvloeien. Vanuit de optiek van de Hervormde Kerk geschreven studies wijzen echter vaak op de invloed van zware gemeenten op de plaatselijke Hervormde gemeenschap. Het verzamelwerk van Banning (1953-1962) noemt deze uitstraling niet alleen voor de Bevelanden, Duiveland en IJsselstein, maar ook voor Tholen en de Veluwe met hun volkskerk-achtig piëtisme.⁸³

Verder werd zowel voor gemeenten met een egalitaire gemeenschapsstructuur (Dokumer Wouden) als die van het eerstgenoemde model met een minder bevindelijke bovenlaag (Flakkee) geconstateerd dat leden van die gemeenschappen bij verhuizing tot de onkerkelijkheid neigden over te gaan. Dat wijst er op dat de gemeenschap er belangrijker was dan bevindelijkheid zelf - althans voor velen. Waar het kerkvolk voor het merendeel niet eens zo orthodox was, aldus C.D. Saal, zoals in bepaalde Flakkeese gemeenten, ontstond bij het overnemen van de kerkeraad door de bevindelijken een bevindelijke elite die op geestelijk en maatschappelijk gebied de toon aangaf. Te Ottoland in de Alblasserwaard, met een zelfde liberaal verleden, constateerde Verrips een zelfde afstand tussen bevindelijke voormannen en grote delen van het kerkvolk.⁸⁴

Andere mechanismen werkten daar waar ondanks het zich voordoend splitsingsproces geen antithetisch piëtisme ontstond. Deze variant heb ik in hoofdstuk één het 'hoog-kerkelijke' patroon van kerk-zijn genoemd. In vanouds orthodoxe streken (Walcheren, delen van overig Zeeland en van Zuid-Holland, Overijssel en Utrecht) waar de bevindelijken zich afscheidden, was er geen groot verschil in normenpatroon tussen hen en hun omgeving. Afkeer van de wereld was er veelal in de beginperiode van de Nadere Reformatie niet normatief gesteld, maar eerder 'puriteinse levenskunst' en het ideaal van de christelijke samenleving.⁸⁵ Sporen van beide idealen zijn in de twintigste eeuw nog aanwijsbaar bij alle bevolkingsgroepen in Walcheren, Sint-Philipsland, andere delen van Zeeland en waarschijnlijk ook elders. Het beschavingsoffensief dat Doleantie en delen van de Gereformeerde Bond in de jaren voor en na 1900 inzetten was hier dus minder relevant. Voor zover er in dit type gemeenten specifieke normenpatronen op na gehouden werden, waren die vaak ontleend aan de uitstraling van charismatische leidersfiguren zoals Ledeboer of Boone. Verschil in (geografische) afstand tot deze personen was onder meer verantwoordelijk voor verschillen tussen deze gemeenten onderling.

In dit derde type piëtisme speelden localisme en klassentegenstellingen wel hun rol. Opmerkelijk is in dit verband dat bevindelijke arbeidersgemeenten (met vaak een collectief leiderschap) aanzienlijk 'lichter' waren (of werden of bleven) dan door een boeren-kerkeraad beheerste, meer volkskerk-achtige gemeenten in de zelfde regio. Voorbeelden van de eerste categorie zijn Vlissingen, Oostkapelle, Wolphaartsdijk, Sint-Philipsland, Kortgene en Haamstede in Zeeland. De tweede categorie vormt in feite een overgangsvorm naar het

antithetisch piëtisme. Hetzij een splitsingsproces à la Taylor, hetzij een lokalisme-conflict konden in gemeenten met een kerkeraad uit de lokale elite bestaand, na verloop van tijd een antithetische mentaliteit veroorzaken. Dit had de functie dat sociale tegenstellingen binnen de gemeente geneutraliseerd werden, terwijl in het eerste geval (norm-conflicten) een negatieve houding van de boeren-gezagsdragers tegen een moderner normenpatroon mee kon spelen.

Ook wanneer in orthodoxe streken de sociale tegenstelling binnen een (arbeiders- of kleine boeren-) gemeente ontbrak, behoorde de ontwikkeling van een (bevindelijke) elite op grond van het normenstelsel tot de mogelijkheden. De hoog gestelde norm in een puriteinse gemeenschap, aldus L. Schücking, betekent immers vaak onhaalbaarheid, en deze leidt dan tot uniformiteit en de neiging om bepaalde individuen als maatstaf te nemen. Bij degenen die het gelukt om aan de normen te voldoen kan echter een groot gevoel van eigenwaarde ontstaan. Deze mensen worden vaak **verpersoonlijkingen van de ideale levensstijl** en gaan zelf als norm functioneren terwijl de oorspronkelijke bron van die levensstijl - Bijbel of prediking - uit het oog verdwijnt.⁸⁶

Voor de gehele bevindelijkheid geldt overigens nog een andere relatie tussen de hoog gestelde levensnorm en de geloofsbeleving: de zwaardere varianten van de leer van de wedergeboorte maken het door perfectionisme opgeroepen schuldgevoel tot iets bevredigends. Langdurig schuldgevoel is daar immers deel van de voorgeschreven beleving van de bekeringsweg. Daarnaast betekent het feit dat het ware geloof maar bij een klein deel van de gemeenschap aanwezig wordt geacht een onderschatting van het persoonlijk geloof in het algemeen. Juist deze situatie nodigt uit tot het creëren van een isolement. De invloed van 'de wereld' op het gemiddelde kerklid wordt immers verondersteld groot te zijn en aan een invloed in omgekeerde richting wordt niet zozeer gedacht. Jongeren, aldus Janse, worden gezien als 'ganselijk onbekwaam tot enig goed en geneigd tot alle kwaad' tenzij ze wedergeboren worden. "Vandaar dat men kiest voor de beschermende werking van het isolement ten einde met name de jongere generatie voor (verregaande) assimilatie te bewaren."⁸⁷

De tot dusver met behulp van historisch-sociologische literatuur onderscheiden **typen bevindelijke gemeenten** zijn dus:

1. De in een splitsingsproces ontstane antithetische gemeenschap waarbij de kerkeraad normen en afgrenzing naar buiten toe bewaakt.

2a. De volkskerk-achtige gemeenschap waar een maatschappelijke bovenlaag de kerkeraad vormt. Meestal staat deze na verloop van tijd haar plaats af aan een (groep) geestelijke gezagsdrager(s) zodat een situatie als onder 1. ontstaat.

2b. De volkskerk-achtige gemeenschap die feitelijk staat voor het traditionele (agrarische) leefpatroon en uit dien hoofde de normen (collectief) bewaakt en er zich naar buiten toe door kenmerkt.

3. De afgesplitste gemeente in een vanouds orthodoxe omgeving, niet antithetisch ingesteld, niet geleid door een maatschappelijke elite, maar vatbaar voor het ontstaan van een groep geestelijke gezagsdragers en het opleggen van normen door deze.

In vele bevindelijke gereformeerde gemeenten bestaat, of ontstaat na verloop van tijd door een of ander mechanisme dus haast onvermijdelijk:

a. een structuur met een groep gezaghebbers en een minder aan de normen voldoende achterban, en/of

b. een scherpe afgrenzing naar de buitenwereld toe, eveneens door middel van het normenpatroon in stand gehouden.

Wanneer de identiteit van de groep op ideologische basis kwam te rusten, kon overigens

op den duur het belang van uiterlijkheden voor de grensafbakening naar buiten toe, afnemen.⁸⁸ Het belang van uiterlijkheden kan echter ook direkt voortvloeien uit de aard van de betreffende ideologie. Zo wenste in de jaren 1980 ds C. Meeuse uit de Gereformeerde Gemeenten uiterlijke zaken niet tot de 'wezenskenmerken' van het ware geloof te rekenen. Mallan, leider van de Gereformeerde Gemeenten in Nederland was het daar echter niet mee eens. Zijn visie dat men "uiterlijke kenmerken niet van het wezen van de zaak (kan) losmaken" wijst op de Labadistische beïnvloeding in die kringen.⁸⁹

10.4 *In conflict met de cultuur*

Hoe reageerden deze verschillende typen bevindelijke gemeenschappen, ontstaan in de negentiende eeuw en eventueel in de loop van de tijd van karakter veranderd, nu op het versneld opdringen van het moderne cultuurpatroon in het midden van de twintigste eeuw? De literatuur over deze reactie is beperkt. Nadat ik haar besproken heb zal ik proberen de resultaten van het onderzoek uit de hoofdstukken acht en negen met de conclusies uit de literatuur te vergelijken.

Een duidelijk te onderscheiden reactie-model levert Van den Berghs beschrijving van Staphorst (type 2b.) in de naoorlogse periode. Deze gemeenschap toonde trekken van het verschijnsel dat 'antagonistische acculturatie' genoemd wordt: een gemeenschap neemt wel een groot aantal vreemde cultuur-elementen over, maar weet haar "complexe sociaal-religieuze stelsel bijna volledig intact (...) te houden." Het Staphorster normen- en waardenpatroon verscherpte nog in de loop van de twintigste eeuw. Na 1945 werd het verenigingsleven (dat eerder wel bestond) afgewezen, evenals fotograferen en zondagsrecreatie. Volgens Van den Bergh was met name na 1945 de druk van de buitenwereld, vooral van de vijandige pers, de oorzaak van het 'sluiten', zich naar binnen richten van de Staphorster gemeenschap. Eén van de gevolgen was het wegvallen van de tegenstellingen tussen de Staphorster buurtschappen onderling.

De godsdienst vervulde bij dit sluitingsproces een cruciale rol. De in Staphorst afgewezen elementen van het moderne cultuurpatroon waren er door de kerk tegen de norm verklaard. Deze afgrenzing vond onder de arbeiders ter plaatse wel minder oor dan bij de boeren, maar de verstrengeling van kerk en dorpsgemeenschap was zo groot dat de uiterlijke eenheid niet door afwijking van de norm doorbroken werd. De religieuze instelling neigde traditioneel reeds naar een 'mentaal isolement' aldus Van den Bergh, die de grondoorzaak van dit reactiepatroon hierin zoekt dat Staphorst vanouds een cultureel zelfstandige eenheid was - een eenheid waarvan hij overigens de positieve zijden benadrukt.⁹⁰

Een heel andere reactie beschreven Verrips voor de Hervormde gemeente van Ottoland, en Kraemer en De Tombe voor Flakkee (beide type 2a.) in de naoorlogse periode. De term 'démasqué', ontmaskering, door Kraemer en De Tombe genoemd, gaat feitelijk het best op voor Ottoland, terwijl op Flakkee ook elementen van de zojuist besproken antagonistische acculturatie naast het démasqué voorkomen. De 'ontmaskering' betekende er dat door de opkomst van het moderne cultuurpatroon de traditionele identiteit van deze gemeenschappen - die geacht werd bevindelijk te zijn - op de proef gesteld werd en (ten dele) bezweek. De historische achtergrond (liberale prediking in de negentiende eeuw) van deze gemeenten en hun diffuse samenstelling qua geloofsbeleving werden er in de eerste helft van de twintigste eeuw - de bloeitijd van de bevindelijke identiteit ter plaatse - aan het oog onttrokken door het leiderschap van een bevindelijke kerkeraad en het algemeen aangehangen traditionele normenpatroon. In het ontbreken van strenge sociale controle leken deze gemeenschappen op Staphorst, maar de 'groepscohesie' was er minder, de sociale tegenstellingen groter. Individuele geloofsbeleving en lijdelijkheid werden opgeroepen door een zware prediking, terwijl "het voortdurend preken over onscherp getekende zonden (...)

volop ruimte (bood) voor eigen interpretaties over wat wel en wat niet was toegestaan."⁹¹

Toen de kerkelijke gezagsdragers te Ottoland bij veranderende omstandigheden de negatieve instelling tegenover de buitenwereld onversneden handhaafden, verloren zij allengs het contact met en hun greep op de minder bevindelijke gemeenteleden. Hun normenpatroon bood steeds minder oplossingen voor de problemen waarmee de laatsten op het werk en binnen het gezin werden geconfronteerd. "Dat gold vooral voor de hand- en hoofdarbeiders en de jeugd" aldus Verrips. De oriëntatiemiddelen die de kerk verschafte waren nog slechts geschikt voor de boeren, die met heel andere samenlevingsproblemen te kampen hadden dan arbeiders en jeugd. Op Flakkee, zoals ik al eerder heb aangehaald, ontloopten kleine boeren, landarbeiders en kleine middenstanders zich tot verdedigers van het oude cultuurpatroon terwijl andere groepen de kerk verlieten. De eerste groep voldeed er in zoverre aan het model van de antagonistische acculturatie dat zij zich door middel van de kerk en het kerkelijke normenstelsel schrap zetten tegen de culturele verandering in de bredere samenleving.⁹²

Het door G. Hendriks aangehaalde 'sluitingsproces' van de stad Kampen in de periode tussen 1900 en 1960 wijst er op dat ook een sterk verdeelde - deels bevindelijke (type 1.) deels orthodox-gereformeerde - gemeenschap een soort antagonistische acculturatie kan ondergaan. In de loop van de twintigste eeuw drukte de behoudende protestantse richting steeds sterker haar stempel op de stad. Hendriks zoekt de verklaring hier voor deels in de isolerend-traditie die het calvinistische milieu ongeschikt maakte om adequaat te reageren op nieuwe sociaal-economische situaties. Verder noemt hij de streekmentaliteit, die van de 'saksische' gemoedsmens, die bepaalde veranderingen niet intellectueel afwijst, maar er zich innerlijk van afwendt. Kampen kende echter ook 'ontmaskering'. Hendriks constateert, net als Verrips, een toenemende vervreemding tussen de agrarische en niet-agrarische bevolkingsgroepen. Tegelijk met het opkomen van de Gereformeerde Bond in de Hervormde Kerk nam in de stad bovendien de onkerkelijkheid toe. Bij de eerstgenoemde vervreemding speelden een gebrek aan sociale betrekkingen en stereotype beeldvorming een rol.⁹³

Lijkt dus een tussenvorm tussen 'antagonistische acculturatie' en 'démasqué' een voor de hand liggende reactie op het moderne cultuurpatroon te zijn (Flakkee, Kampen), aanvaarding van dat patroon werd in de naoorlogse periode ook geconstateerd. Muntjewerff merkte bij bevindelijke Hervormden in de Dokkumer Wouden (type 2a.) bij voorbeeld de processen op van a. aanpassing van de normen aan de omstandigheden, en b. het belangrijker worden van bepaalde levensterreinen ten koste van het godsdienstige terrein. Zo begon men inenting te zien als een 'van God gegeven middel' en oversteeg het belang van politiek en economie geleidelijk dat van het kerkelijk terrein.⁹⁴

Het in ons onderzoek uitgebreid behandelde eiland Tholen voldoet duidelijk aan het signalement van Flakkee. Beide nabijgelegen eilanden hadden een vergelijkbare kerkelijke voorgeschiedenis en sociale structuur, zodat op Tholen naast elkaar de gemeente-typen 1. en 2a. voorkwamen. De 'ontmaskering' die er volgde op het opdringen van het moderne cultuurpatroon uitte zich zowel voor als na de Tweede Wereldoorlog in een verlies van de middenpartijen aan PvdA en SGP. Feitelijk was er sprake van een verschuiven van de machtsbalans binnen het orthodox-protestantse kamp van ARP en CHU of ongedifferentieerd 'rechts' naar de Staatkundig Gereformeerden, waardoor PvdA-gezinden hetzij gemarginaliseerd werden, hetzij genoodzaakt werden tot een duidelijk compromis met de SGP.

Meer nog dan op Flakkee was op Tholen sprake van **antagonistische acculturatie**, waar de SGP radicaliseerde en soms de andere protestantse partijen daarin meetrok. Druk van

de buitenwereld op de eilandgemeenschap en negatieve beeldvorming (in de pers) speelden daarbij een zelfde rol als te Staphorst. Met name op kerkelijk gebied vond radicalisering plaats, die het normenstelsel streng hield ook waar de SGP daar niet in slaagde - een zelfde 'terugtrekken' op de kerk als te Flakkee en elders gesignaleerd werd. De sterkere neiging tot antagonistische acculturatie op Tholen had overigens ook te maken met het feit dat het eiland buiten de grote verkeerswegen kwam te liggen in de twintigste eeuw en dus letterlijk meer op zichzelf aangewezen raakte. Evenals Staphorst bezat het eiland waarschijnlijk een grote mate van culturele eenheid, en meer dan op Flakkee kwamen er vanouds antithetisch piëtistische gemeenschappen voor.

Op het niveau van de gemeentepolitiek kreeg deze ontwikkeling te Stavenisse, Scherpenisse en Sint-Annaland gestalte in een **radicalisering** van de stellingnames van de SGP-fractie. Het te Stavenisse en Scherpenisse vanouds aanwezige antithetisch piëtisme was in de eerste gemeente ontstaan rondom een gezelschapsleider met groot geestelijk gezag, terwijl in de tweede de kerkeraad voor de afbakening van de eigen groep (via de normenwereld en de SGP) voortdurend zorg droeg. De populariteit van Fraanje te Stavenisse geeft de ligging van de gemeente aan: men kende als model een langdurige bekeringsweg, waarvan een (vergeefs) pogen de wet (de norm) te vervullen een onderdeel vormde. In Scherpenisse en (minder) Sint-Annaland was sprake van gemeenschappen van kleine boeren, een groep van waaruit verzet tegen het moderne cultuurpatroon te verwachten viel. Te Sint-Annaland vertegenwoordigde de SGP voor het merendeel een volkskerk-achtig piëtisme (Hervormd, type twee), en verloor zij dan ook enige aanhang (démasqué).⁹⁵

Een zelfde strenge afbakening door de geestelijke gezagsdrager(s) betekende in de Zuid-Bevelandse gemeente Kapelle (type 1.) eveneens radicalisering van de SGP-fractie, maar deze had door de aantalsverhoudingen ter plaatse **marginalisering** tot gevolg. In mindere mate was het zelfde proces te Nieuwerkerk (type 1.) zichtbaar, afgezwakt door een sterkere aantalspositie van de bevindelijken en de traditionele gematigdheid van de Schouwen-Duivelandse politiek.

In de Thoolse gemeenten Tholen-stad, Oud-Vossemeer, Poortvliet en Sint-Maartensdijk deed zich geen radicalisering van de SGP-fractie voor, maar om verschillende redenen. In Tholen-stad (type 1.) waren sport noch recreatie van belang, en behielden de (protestantse) middenpartijen lange tijd afstand tot de SGP, zodat de vrij strikte stellingname van de fractie weinig effect had. Aanpassing van de norm aan de omstandigheden zoals Muntjewerff die noemde, vond men hier bij enige jongere raadsleden, terwijl de band tussen fractie en kerkeraad minder sterk was dan in Stavenisse, Scherpenisse, Kapelle en Nieuwerkerk. Meer nog dan te Tholen-stad bevorderden de aantalsverhoudingen te Oud-Vossemeer (type 1.) de **pacificatie**, voor zover die al niet traditioneel bestond, en werd de (kleine) SGP er voor marginalisering behoed. Een zelfde situatie constateerden we te Hoedekenskerke en Waterlandkerkje in de loop van de jaren zestig, en in Haamstede waar pacificatie ook vanouds een gegeven was. Zij werd er nog bevorderd door de traditionele gelijkelijke verdeling van de samenleving in een protestants kamp enerzijds en een rooms-katholiek of niet-confessioneel kamp anderzijds. Deze factor bevorderde ook te Bruinisse de pacificatie.

Haamstede hoorde overigens tot de gemeenten waar in vanouds orthodoxe, door de Nadere Reformatie beïnvloede regio's, het piëtisme oorspronkelijk niet antithetisch was (type 3.). Ook de Walcherse gemeenten Meliskerke, Serooskerke en Biggekerke komen voor deze typering in aanmerking, en in beperktere zin ook Poortvliet op Tholen en Waarde op Zuid-Beveland, beide volledig door het orthodoxe protestantisme gestempelde gemeenschappen. De relatieve eensgezindheid te Poortvliet betekende in de Thoolse situatie met zijn sterke

druk van de buitenwereld een gezamenlijk radicaliseren van de partijen (antagonistische acculturatie) waarbij de weinige progressieven gemarginaliseerd werden. Hier, en ook te Meliskerke bevorderde het agrarische karakter van de samenleving de radicalisering. Verwijdering tussen de plaatselijke SGP en de overige partijen werd in dit type gemeenten verder bepaald door aanwezigheid van een antithetische traditie (het eertijds Kruisgezinde Meliskerke) en een positieve reactie van de Hervormden ter plaatse op het moderne cultuurpatroon (Biggekerke). De laatste factor was trouwens voor de gemeenten waar marginalisering of pacificatie van de SGP resulteerde eveneens van invloed. In Waarde tenslotte bepaalde de sociale structuur zo sterk de reactie op het moderne cultuurpatroon dat de SGP daar een ondergeschikte rol in speelde. Afgrenzing van de bevindelijke gemeenschap naar buiten toe was er te minder nodig daar Waarde's dorpsgemeenschap grotendeels haar normen deelde.

De Thoolse gemeente Sint-Maartensdijk (type 2.a) vertegenwoordigde een bijzondere situatie. Was de plaatselijke bevindelijke gemeenschap er naar buiten toe antithetisch ingesteld, door haar omvang had zij volkskerk-achtige trekken. De 'ontmaskering' (het splitsen van de 'rechtse lijst') en antagonistische acculturatie (radicalisering op kerkelijk gebied) in de naoorlogse periode werden er begeleid door een pacificatieproces in de gemeentepolitiek. Het feit dat de samenleving in twee gelijke delen gesplitst was had Sint-Maartensdijk hiertoe voorbestemd. Een goede verstandhouding binnen de coalitie SGP-PvdA (in vergelijking met de buurdorpen) werd echter bevorderd door het volkskerk-achtig piëtisme achter de fractie. Grensafbakening door middel van de normenwereld was niet traditioneel, en met het bestaan van een groep Hervormde randleden moest de SGP rekening houden. Bovendien behoorde de SGP-wethouder, verantwoordelijk voor de compromisbereidheid die de pacificatie mogelijk maakte, niet tot de geestelijke gezagsdragers in het dorp, maar wel tot de sociale elite.

Een zelfde verhouding tussen kerkeraad en fractieleider verschool zich ook achter het pacificatieproces te Bruinisse, Yerseke, Borssele en Waarde (type 1., te Waarde overgaand in 3). De fractieleiders vertegenwoordigden hier de massa van de (vrij grote) bevindelijke gemeenschap en minder de geestelijke gezagsdragers. Te Bruinisse was zelfs sprake van een verstoring van de relatie tussen fractie en kerkeraad. Misschien moeten we hier een door Muntjewerff genoemde (derde) vorm van aanpassing aan het moderne cultuurpatroon signaleren: de fractieleiders in kwestie maakten een scheiding tussen hun gedrag door de week (compromisbereidheid) en de hen op zondag voorgehouden (antithetische) norm. Hoewel met name te Yerseke en Borssele sprake was van antithetisch piëtisme werden de reeds lang bestaande SGP-fracties er 'meegenomen' door de geest van de tijd die in de eerste tientallen naoorlogse jaren op pacificatie was gericht. Het resultaat in deze gemeenten, een 'coalitie van de gewone man' kan gezien worden als uitdrukking van een **emancipatieproces** van de bevindelijke 'stille luyden' en de arbeidersstand - die in Zeeland vaak in elkaar overgingen. De coalitiegenoten deelden in de plaatselijke traditionele waarden zoals zuinigheid en verdediging van de dorpsgemeenschap naar buiten toe. Vaak verdween de aanvankelijke onenigheid over de invulling van de christelijke samenleving ter plaatse onder druk van de coalitie. Het feit dat een volkskerk-achtige piëtistische gemeenschap relatief omvangrijk is, bevordert bovendien het plaatsvinden van pacificatie.

Te Sint-Philipsland tenslotte had het emancipatieproces van arbeiders en bevindelijken zich al vroeg in het midden van de twintigste eeuw gemanifesteerd in de vorm van de lijst-Mol. Een volkskerk-achtig piëtisme (type drie) in een geheel orthodox-protestantse gemeenschap, waarbij geestelijk leiderschap (collectief) en sociale elite niet samenvielen, paste bij deze situatie. Het opdringen van het moderne cultuurpatroon en verschuiving van volkskerk-achtig naar antithetisch piëtisme vonden hier gelijktijdig plaats, waarbij de stichting

van een SGP-afdeling de laatste ontwikkeling bevorderde. Ook hier speelde de verhouding tussen raadsfractie en kerkeraad een grote rol: de lijst-Mol moest de steun van de geestelijke gezagsdragers ontberen die de SGP wel kreeg. Het gevolg was een gematigde vorm van antagonistische acculturatie. Sint-Philipsland wenste het traditionele normenstelsel en de centrale rol van de kerk niet op te geven, maar uit hoofde van de arbeidersachtergrond van de gemeente bleef een relatieve openheid bestaan.

Het onderzoek in deze studie levert dus een **aanvulling van de bestaande literatuur** over de ontmoeting tussen het moderne cultuurpatroon en een bevindelijke gemeenschap op de volgende punten. In de eerste plaats blijkt de **verhouding tussen de geestelijke gezagsdragers** ter plaatse en de **politieke leiders (de raadsfractie)** van groot belang voor de uitkomst van deze ontmoeting. Nader onderzoek op het niveau van de kiesverenigingen zou hier uiteraard meer licht op kunnen werpen. Op cruciale momenten in de plaatselijke politiek bepaalde de tussenkomst van predikant (of kerkeraad) de gang van zaken. Men denke aan het ingrijpen van ds Gebraad te Sint-Philipsland in 1958, dat van ds Mallan (mislukt) te Bruinisse in dat zelfde jaar, en dat van ds Gebraad te Stavenisse in 1968. Ontbrak een nauwe band tussen kerkeraad en fractie, dan lag pacificatie in de gemeentepolitiek meer voor de hand dan radicalisering of marginalisering.

In gevallen van **antithetisch piëtisme**, en dat is de tweede aanvulling, lag een strakke 'heerschappij' van de kerkeraad meer voor de hand dan bij volkskerk-achtig piëtisme. In het laatste geval was de historische traditie van de bevindelijke gemeenschap niet alleen anders (vaak minder orthodox tot liberaal) maar bestond ook een groter kans op vertrek van randleden. Daar volkskerk-achtig piëtisme vaak een bezetting van twee of drie raadszetels (van zeven in totaal) betekende, viel aan pacificatie en een coalitie met andere partijen vaak niet te ontkomen. In de derde plaats kon het vóórkomen van antithetisch piëtisme in een **vanouds orthodoxe omgeving** radicalisering voorkómen. De houding van de niet-bevindelijke **Hervormden** ter plaatse tegenover het moderne cultuurpatroon was daarbij van belang. Ten vierde lijkt de **politieke sfeer van de jaren vijftig en zestig**, gekenmerkt door pacificatie-democratie bij uitstek gunstig geweest te zijn voor toenadering tussen de SGP en anderen op het lokale niveau. Die toenadering betekende bijna altijd ook een inhoudelijke matiging van de SGP-stellingname ten aanzien van het moderne cultuurpatroon. Werden in de meeste van de besproken gemeenten onderdelen van het moderne cultuurpatroon vertraagd geaccepteerd na kennisname van dichtbij, de zondagsrust en -heiliging, recreatie en sport vormden soms markante uitzonderingen of in ieder geval twistpunten ook waar geen antithese de politiek bepaalde. Bij deze onderwerpen waren de identiteit van de plaatselijke gemeenschap en het agrarische leefpatroon dan ook direct in het geding. Het verzet tegen de voor ieder zichtbare verstoring van zondagsrust en de aanwezigheid van toeristen en sportvelden was in vele gemeenten een poging om het onvermijdelijke **'démasqué'** van de door de bevindelijk gereformeerden gestempelde dorpsgemeenschap tegen te houden.

Tevens werd het traditionele agrarische **tijdsbegrip** door deze vormen van ontspanning bedreigd. Zoals Hendriks constateerde dat de bezettingsjaren voor het tijdsbegrip van de Kamper boeren een ware 'omwenteling' hadden teweeggebracht⁹⁶, zo laten onze gegevens toe, voor Zeeland kort vóór 1950 een zelfde verandering in het tijdsbegrip op te merken - een schok die er in de jaren zestig opnieuw gevoeld werd met de opkomst van het toerisme. In die zelfde jaren werd landelijk de bevindelijk gereformeerde gemeenschap in beroering gebracht door de invoering van de vijfdaagse werkweek, en de noodzaak zich een houding aan te meten ten aanzien van de 'tijdvullers' radio en televisie.

10.5 Besluit

"Ach, mensch ! Daar is nooit zulk een kwaden tijd geweest, of wij kunnen er onzen God in dienen. Het hapert niet aan den tijd, **maar aan ons.**" Het is 1881 wanneer Daniël Bakker deze woorden met enige verontwaardiging op het papier zet. Daniël Bakker, in Zeeland de vertegenwoordiger bij uitstek van de Ledeboeriaanse traditie die de 'Breuke Sions' betreurt en terugverlangt naar het herstel van de ene, vaderlandse Gereformeerde Kerk. Terugverlangt? Keert bovenstaande uitspraak zich dan niet tegen pure behoudzucht? Dat doet ze inderdaad, zeker wanneer we de omringende tekst er bij betrekken. De uitspraak is gericht tegen tijdgenoten die "jaar en dag zitten te klagen over het tegenwoordige, in tegenoverstelling van de vorige tijden." Zij verheerlijken de zeventiende en achttiende eeuw en verwerpen het heden. Nee, zegt Bakker hen, jullie verwerping van het heden heeft een diepere achtergrond. Hij vermoedt een gebrek aan 'Godsvreeze' in het hart van deze klagers en veronderstelt dat ook de Nadere Reformatoren, als die in 1881 geleefd zouden hebben, door hen te licht bevonden zouden zijn.⁹⁷

Bakker verlangt niet zonder meer de oude situatie terug, al heeft hij de Nadere Reformatie zeer hoog en vormen de kerkelijke en politieke structuren van vóór 1816 de idealen waarnaar hij zich richt in onderscheiding van zeer velen in zijn omgeving. Zijn terugverwijzen naar voorheen is geen vlucht uit het heden, hij zet zich af tegen degenen die het verlangen naar 'de vorige tijden' gebruiken om een muur rondom zich te bouwen en het heden te verwerpen. Zij zijn in feite mannen van de antithese. Hun afwijzing van het heden laat de mogelijkheid om God te dienen in dat heden buiten beschouwing. Bakker stelt daarentegen het dienen van God bóven de tijdsomstandigheden. Goed Ledeboeriaans, laat hij de grenzen ten opzichte van zijn tijdgenoten wegvallen door te wijzen op de zondigheid van alle mensen, ook van de ware gelovigen, zichzelf inclusief.

Is het een wonder dat zelfs onder Bakkers eigen volgelingen weinigen zijn stellingname begrepen?⁹⁸ Een uitermate kritische houding ten opzichte van de eigentijdse kerk en het Nederlandse volk combineerde hij met een ultieme tevredenheid, die hem in staat stelde persoonlijk, individueel, God te dienen onder alle omstandigheden. Die tevredenheid was niet gebaseerd op het hebben van de ware leer, zoals bij de klagers die hij bestreed, maar op het feit dat God genadig naar hem had omgezien en hem in staat stelde om voort te leven als zondig, maar op Gods wet gericht mens. Zoals Bakkers geloof aan de verzoening in Christus persoonlijk was, individueel doorleefd, zo was ook zijn dienen van God in de wereld individueel. De uitstraling van dit dienen - kwade tijden of niet- zou een duidelijker signaal (aan de wereld) van 'Godsvreeze' zijn dan het antithetisch beklag.

Het misverstaan van deze en dergelijke stellingnames ligt, strikt kerkhistorisch gezien, aan de basis van veel van wat in dit boek beschreven is. Aan het splitsingsproces op kerkelijk gebied lagen allerlei misverstanden over de 'Breuke Sions' ten grondslag. Het antithetisch gevoelen werkte door in kerken, Staatkundig Gereformeerde Partij en 'reformatorische' zuil. Steeds bleken immers degenen die het gemeenschappelijke tussen gelovigen en ongelovigen benadrukten ('wij zijn allen zondaren') te staan tegenover degenen die beklemtoonden wat hen van elkaar scheidt (vaak 'de ware leer' en in plaats van 'genade' als onverdiend geschenk, 'genade' als ingestort goed). Hier herkennen we een scheidslijn die doorheen de christelijke kerk van alle eeuwen gelopen heeft en nog steeds loopt; dat de bevindelijk gereformeerden met deze problematiek worstelden verbindt hen méér met de rest van de christenheid dan zij zelf waarschijnlijk beseffen. Hoe de uitkomst van genoemde tweekamp bevochten werd in verschillende kerkverbanden, op verschillende tijden en in verschillende plaatsen, heb ik in de meer dan vierhonderd bladzijden hiervoor geprobeerd te beschrijven.

Eén van de belangrijkste conclusies mag wel zijn dat de geschiedenis van de bevindelijk gereformeerden in het midden van de twintigste eeuw onbegrijpelijk blijft zonder kennis van de honderd jaar daar vóór en feitelijk nog verder terug. Belangrijker is misschien nog wel de conclusie dat de bevindelijk gereformeerde wereld veel diversiteit vertoont. De vroomheid die er algemeen is, wordt op verschillende manieren beargumenteerd en tot uiting gebracht. De ene groep trekt er andere praktische consequenties uit dan de andere. Dit heeft onder meer als achtergrond dat de bevindelijk gereformeerde ideologie gemakkelijk gecombineerd wordt met vormen van lokalisme en conservatisme. Waarden uit het agrarische leefpatroon, zoals het traditionele tijdsbegrip (dat ontspanning niet als zelfstandige waarde erkent) worden onderbouwd met bijbelteksten of interpretaties daar van. In de verdediging tegen het moderne cultuurpatroon krijgt de bevindelijkheid dan een functie, zodat bij voorbeeld de herkenbaarheid aan uiterlijke zaken, in zware bevindelijke gemeenten de ruggegraat van de gemeente-structuur, een beklemtoning van uiterlijkheden betekent die staan voor het agrarische leefpatroon. Van de andere orthodox gereformeerde kerkverbanden, die over het algemeen op het burgerlijk cultuurpatroon teruggrijpen, onderscheiden de bevindelijken zich dus ook door deze band aan het agrarische leefpatroon.

Dit leidt tot een andere voorname conclusie, namelijk dat de bevindelijk gereformeerde cultuur en ideologie mede gevormd werd in reactie op de ontwikkelingen in de Nederlandse samenleving. Ondanks haar specifieke theologie en vroomheid, haar band met bepaalde Angelsaksische protestantse groeperingen en de unieke, piëtistisch geïnspireerde vormgeving van haar isolement, staat deze cultuur dus niet los van de Nederlandse samenleving. In hun reactie, maar ook in hun bewaren van wat elders overboord werd gegooid, zijn de bevindelijk gereformeerden een typerend onderdeel van de Nederlandse cultuur. Hun geschiedenis, zo goed als die der andere Nederlanders, kreeg zijn vorm, verloop en kleur door een aantal van de belangrijkste processen die de Nederlandse samenleving sinds 1850 gekenmerkt hebben: pluralisering, differentiëring, integratie en modernisering.

In het midden van de twintigste eeuw waren met name de twee laatste ontwikkelingen bepalend voor de geschiedenis van de 'gewone man en vrouw' in Nederland. In de voorgaande paragrafen van de conclusie is aan de wisselwerking tussen integratie en modernisering enerzijds en de bevindelijk gereformeerde cultuur en ideologie anderzijds dan ook veel aandacht besteed. Het accent in ons onderzoek op kerk- en dogmageschiedenis in navolging van onder meer Kuiper en Bratt, bleek een terechte keuze: de versnippering op deze beide terreinen vertoonde allerlei relaties met de ontwikkelingen in de samenleving. Het grote belang van de Staatkundig Gereformeerde Partij voor de bevindelijk gereformeerde bevolkingsgroep zal eveneens duidelijk zijn. Vertegenwoordigers van de SGP beten vaak de spits af in het bepalen van de juiste houding ten opzichte van modernisering en integratie. Niet alleen kwamen in hun worstelingen met deze materie alle argumenten en nuanceringen naar boven die onder hun achterban leefden, de mening die zij verwoordden was ook de duidelijkst merkbare invloed van de bevindelijk gereformeerden in de rest van de samenleving.

Gezien deze overwegingen heb ik in dit boek, en zeker in de conclusie, minder aandacht besteed aan een aantal onderwerpen die sommige lezers misschien meer voor het voetlicht geplaatst hadden willen zien: de wending tot de politiek van een grotendeels a-politieke bevolkingsgroep, de toenemende profilering van de groep der bevindelijk gereformeerden naar buiten toe, de ontwikkeling van het denken over theocratie, de doorwerking van de bevindelijkheid of de leer der Voorzienigheid in alle sferen van het leven of de Staatkundig Gereformeerden als verwoorders van het verzet tegen de afwijking van het 'algemeen menselijk patroon'⁹⁹ in de westerse, rationalistische cultuur. Ik laat het aan de lezer over om betreffende deze onderwerpen voor zichzelf conclusies te trekken, en verwijst onder meer

naar de besluit-paragrafen van de afzonderlijke hoofdstukken.

De bevindelijk gereformeerden zullen er dus in de toekomst rekening mee moeten houden dat de tijd waarin zij leven hen hoe dan ook beïnvloedt - want dat is altijd zo geweest. Met Daniël Bakker mag ik hen er aan herinneren dat God in elke tijd gediend kan worden, en dat dat dienen boven alles gaat. De apostel Jakobus schrijft in zijn zendbrief woorden die speciaal voor hen bestemd lijken te zijn:

"En zijt daders des woords, en niet alleen hoorders, uzelfen met valsche overleggingen bedriegende.

Want zoo iemand een hoorder is des woords, en niet een dader, die is een man gelijk, welke zijn aangeboren aangezicht bemerkt in eenen spiegel.

Want hij heeft zichzelf bemerkt, en is weggegaan, en heeft terstond vergeten, hoedanig hij was."

Het Woord van God dat maant tot Zijn dienst is immers eeuwig en het zal blijven bestaan wanneer Zijn handen de geschiedenis als een boekrol zullen opgerold hebben. Liggingen zullen dan afgedaan hebben, belijdenisgeschriften zullen niet langer nodig zijn en persistentie en assimilatie zullen geen betekenis meer hebben.

Dat zal waar en zeker zijn.

Noten bij hoofdstuk 10

1. Daalder, *Oud-republikeinse veelheid*, 528
2. Knippenberg en De Pater, 77
3. K. Exalto, in: *Nadere Reformatie*, 35
4. vgl. Knippenberg, 73
5. Knippenberg en De Pater, 41
6. vgl. Kuiper, *De Voormannen*, 46, 47
7. Hudson, 132
8. Breek en Louwerse, 122
9. Ook J.J. Bos, 324, vraagt zich af of de principiële afgrenzing tussen wedergeborenen en niet-wedergeborenen in de leerbesluiten van de Gereformeerde Gemeenten nietgeworteld is in 'het conventikel-denken'.
10. R.L. Moore, 35; vgl. J.J. Bos, 326
11. Knippenberg en De Pater, 58; Groenman, in: Den Hollander e.a., 222
12. Van Valen, 321, 322, 332, 463-470
13. Kuiper, *De Voormannen*, 376, 377; D.Th. Kuiper, in: Van der Zouwen, 27-30
14. R.L. Moore, 166; Bratt, 93-119
15. H.J. van Dijk, in: *Terdege*, 6-11-1991
16. *Kerk*, 2 (1991), nr.33, 10, 14; *Reformatieisch Dagblad*, 27-10-1990; Mededelingen W. Burger.
17. "Via de Gereformeerde Bond ontwikkelden zij [de bevindelijk gelovigen, JZ] zich tot een geprononceerde beweging met activistische trekjes.", Van der Laarse, 302.
18. vgl. Muntjewerff, *Denken en doen*
19. H.E.S. Woldring en D.Th. Kuiper, *Reformatieische maatschappijkritiek. Ontwikkelingen op het gebied van sociale filosofie in de kring van het Nederlandse protestantisme van de 19e eeuw tot heden*, Kampen, 1980, 371
20. Woldring en Kuiper (zie noot 19.), 20
21. vgl. Munters, *Rationaliteit*, 6
22. C.S.L. Janse, 137
23. Knippenberg en De Pater, 200
24. *De Saambinder*, 21 en 28-4-1966; P. Kuyt, *Licht en schaduw rondom de Mammoetwet*, Gouda, 1966, 10, 14-17

25. C.S.L. Janse, 163; T. van de Lagemaat, in: *Gereformeerden en het gesprek*, 58, 64, 65
26. Van den Eerenbeemt, 160-162
27. Dekker en Peters, 95
28. G. Dekker, in: *Reformatieisch Dagblad*, 17-11-1989
29. C.S.L. Janse, 270
30. Stoffels, 39, 40, 114, 137
31. Stoffels, 38
32. C.S.L. Janse, 262
33. C.S.L. Janse, in: *VU-magazine*, 8-9-1985
34. De Liagre Böhl, 15, 16
35. Bosscher, 'Het Protestantisme', in: P. Luykx en N. Bootsma (red.), *De laatste tijd. Geschiedschrijving over Nederland in de 20e eeuw*, 65-98, p. 71 en 72
36. Von der Dunk, 5
37. "De oorlog intensiveert alle processen.", D. de Levita, in: *Hervormd Nederland*, 31-8-1991; vgl. ook Bratt, 93, 113 en D.B. Marshall, 'Methodism embattled: a reconsideration of the methodist church and World War I', in: *The Canadian Historical Review*, 1985, 48-64, p.62.
38. Von der Dunk, 5
39. Von der Dunk, 9, 14, 18
40. Van den Eerenbeemt, 26
41. Dekker en Peters, 58
42. Middendorp, 30
43. R.L. Moore, 159; Muntjewerff, *Denken en doen*, 67
44. Muntjewerff, *Denken en doen*, 74, 75
45. Giebels, 492
46. E. Jonker, 'Cavolini: lof van de spruitjesgeur', in: *Cavolini*, 63-72, p.64
47. Von der Dunk, 19
48. Maas, 118, 136
49. Van den Bergh, 281
50. Maas, 135; Van den Bergh, 281; Van der Meiden, in: *De Tijd*, 10-3-1984
51. K. Exalto, in: *Nadere Reformatie*, 35
52. Maas, 137, 138
53. Maas, 135
54. Van den Bergh, 280, 281
55. R.L. Moore, *Ketters, heksen en andere zondebokken. Vervolg als middel tot macht*, Baarn, 1991, besproken door J.S. Wijne, in: *Hervormd Nederland*, 15-6-1991
56. Munters, *Rationaliteit*, 166
57. C.S.L. Janse, 55, 141
58. Groenman, in: Den Hollander, e.a., 220
59. Middendorp, 33
60. Maas, 145
61. Knippenberg en De Pater, 202
62. *Woord en Wet*, 21
63. Brief van A. van der Linde, aangehaald in: Landwehr, 115; zie noot 42 van Hoofdstuk I (Nieuw-Beijerland).
64. Knippenberg en De Pater, 38
65. Van der Laarse, 205, 280, 311 (citaat), 350, 351, 353
66. Taylor, 151-163
67. Van der Laarse, 354, 355
68. Van der Laarse, 206, 353, 354
69. Van der Laarse, 357; vgl. K. Verrips over de Gereformeerden te Langbroek.
70. Van der Laarse, 357
71. Van der Laarse, Taylor en Kolakowski leggen dus alle drie, maar verschillend, een verband tussen het kenmerk van het calvinisme dat het tegelijkertijd gemeenschap en individu waarde toekent, en de stabiliteit van de gemeenschap. Volgens Taylor veroorzaakt deze paradox dat steeds weer delen van de gemeenschap zich sociaal-economisch emanciperen, maar zorgt het splitsingsmecha-

- nisme voor rust. Volgens Kolakowski noodzaakt deze paradox tot elitevorming en oordelen aan de hand van uiterlijke kenmerken ter oplossing van deze spanning. Volgens Van der Laarse betekent de bevindelijke concentratie op het individu bij de sociale 'onderlaag' een ontsnapping aan de aardse omstandigheden, bevorderd door de 'bovenlaag'.
72. Van der Laarse, 306, 345, 350, 354; Saal, 23; J. Verrips, 133, 229
 73. Bergsma, 139-143, 201; Van den Bergh, 105 (citaat), 116
 74. R. Moore, 136, 137, 220, 228; Bergsma, 201; Bratt, 127; Banning, deel IV, 354
 75. Het kon ook het vrijzinnig blijven betekenen in een periode van algemeen zwaarder worden, vgl. Dreischor op Duiveland, Banning, deel I, 137, 140; Van den Bergh, 104; Bergsma, 195; Van Putten, 192; De Vooys, 102; J. Verrips, 244; Tegelijkertijd betekent het bestaan van deze schommelingen natuurlijk dat isolement niet een autonome factor is, maar steeds in relatie met deze schommelingen gezien moet worden.
 76. Banning, deel IV, 353; Knippenberg, 22 (Gelderland); Mededeling C. Dekker (Tholen). Op Tholen was in de begintijd van de Reformatie wel een gereformeerde kern, maar later in de tachtigjarige oorlog werd het rooms-katholicisme weer overheersend.
 77. Knippenberg en De Pater, 52
 78. Van den Eerenbeemt, 3, 4; Knippenberg, 247; In Zeeland vestigden vele Vlamingen zich op het platteland. De Zeeuwse bevolking was overigens voor een groot deel van Vlaamse afkomst, zodat men zich zeker voor deze provincie kan afvragen of er een afweerreactie was.
 79. De Vooys, 100, 101
 80. Banning, deel IV, 341, 354, 362
 81. G. Hendriks, 113, 116
 82. Knippenberg, 43; Graafland, *Calvijn*, 195-197
 83. Van der Laarse, 314; Banning, deel I, 58, 94, 122, 139; deel V, 87
 84. Bergsma, 139; Saal, 21; J. Verrips, 186, 188
 85. Schücking, 1-14, 21-26
 86. Schücking, 14-20
 87. C.S.L. Janse, in: *Gereformeerden en het gesprek*, 186
 88. In de Oud-Gereformeerde Gemeente van Den Helder kwam tuchttoefening in het begin van deze eeuw nog regelmatig voor, later nauwelijks meer. Mededeling M. Dankers.
 89. *Terdege*, 2 (1985), nr.23, 33
 90. Van den Bergh, 104, 105, 116, 117, 129, 130
 91. J. Verrips, 187 (citaat), 229; Kraemer en De Tombe, 103
 92. J. Verrips, 187, 188; Kraemer en De Tombe, 103
 93. G. Hendriks, 44, 49, 116, 126, 185, 186
 94. Muntjewerff, *Denken en doen*, 71-75
 95. Percentage SGP-voorkeurstemmen voor Van Rossum Kamerverkiezingen 1963:
 Stavenisse 6, Nieuwerkerk 18, Yerseke 19, Biggekerke ?
 St.Philipsland 3, St.Maartensdijk 7, Poortvliet 14, Serooskerke 44
 Scherpenisse ?, Meliskerke 32, Oud-Vossemeer 9, Haamstede, 26
 St. Annaland 14, Borssele 33, Tholen-stad 19, Hoedekenskerke 11
 Kapelle 13, Waarde 24, Bruinisse 11, Waterlandkerkje ?
 96. G. Hendriks, 177
 97. D. Bakker, *De arbeiders in den wijngaard des Heeren*, Goes, 1881, aangehaald in: Florijn, *Bakker*, 101, 102
 98. Florijn, *Bakker*, 71
 99. J. Romein, 'Het conservatisme als historische categorie', in: *Eender en anders*, Amsterdam, 1964