

— ONTERFDEN —  
DE PROBLEMATIEK VAN KERK EN SECTE  
EN DE MODERNE MENS

DOOR  
P. E. KRAEMER

„The sect is the effort of the whole  
community to integrate itself anew”.

ELLSWORTH FARIS

I. *Onderwerp.*

Wanneer met *Mensching* onder godsdienstsociologie verstaan wordt „die Lehre von den soziologischen Phänomenen im Bereich der Religion und den soziologischen Beziehungen der Religion” (28, S. 17) <sup>1)</sup> dan beperkt dit artikel zich tot de „kerk” en de „secte” als twee van die „soziologischen Phänomenen”, en wel „im Bereich” der christelijke religie. Dit wil echter niet zeggen, dat wij ons —voorzover het secten betreft — gerechtigd achten alleen van „christelijke” secten te spreken.

De vraag, nl. waar wij ons hier uiteindelijk op beraden, is die naar het verschijnsel der religieuze stromingen, bewegingen en secten in de moderne westerse wereld; onder meer van die, waarvan de leden voor een belangrijk gedeelte behoren tot de intellectuelen. Hun sociologische achtergronden, functie, opbouw e.d. En dit alles gezien in directe of indirecte betrekking tot de West-Europese, dus christelijke kerken.

Deze laatste toevoeging is noodzakelijk, omdat er o.i. een zeer bepaalde wisselwerking aanwezig is tussen de manier waarop de kerken hun functie — in de meest algemene zin — vervullen en het optreden van deze bewegingen, hoe weinig christelijk — in theologisch opzicht — vele van hen soms ook mogen zijn. Wij menen in hen niet allereerst bijv. een theologisch of dogmenhistorisch verschijnsel te zien, maar een cultuurhistorisch, dat op eigen wijze één aspect weergeeft van de periode, waarin het ontstaat en bestaat.

Het gaat hier dus niet om zuiver christelijke, maar om die religieuze groepen, die — hoewel dikwijls vermengd met en beïnvloed door elemen-

---

<sup>1)</sup> Het tussen haakjes geplaatste cijfer verwijst naar het onder het desbetreffende nummer opgenomen geschrift in de literatuurlijst.

ten uit andere culturen en religies — gegroeid zijn in en uit de westers-christelijke beschaving en daarom ook alleen maar te begrijpen zijn vanuit die westers-christelijke samenleving in haar huidige situatie.

Twee punten dienen nog besproken bij de formulering van de door ons gebruikte begrippen. Het eerste is, dat weliswaar het adjectief „christelijk” buitengesloten werd, maar dat daarvoor in de plaats kwam het adjectief „religieus”. Gezien het overstelpend aantal bepalingen, die er ten deze bestaan, ontslaan wij ons van de plicht ook nog een eigen opvatting hierover aan de rij toe te voegen of er een keuze uit te doen. Met *Hofstra* zien wij dus af van het geven van een eigen definitie en zoeken wij een bruikbaar criterium „in het eigen getuigenis van bewegingen, die zich zelve religieus noemen” (13, p. 520). Maar niet alleen was de term „christelijk” te eng voor ons — ook bleek dat het geval te zijn met het begrip „secte”. „Stromingen” en „bewegingen” dienden als noodzakelijke, aanvullende verruiming. Dat desondanks de verhouding van kerk en secte als uitgangspunt dient, vindt zijn verklaring daarin, dat al deze religieuze bewegingen en stromingen, die ter sprake zullen komen, in dit overzicht een plaats vinden juist op grond van de door hen — t.o.v. de kerk — vertoonde „sectarische” tendenzen.

Tenslotte: de term „sectarisme” zal in de meest ruime zin worden gebezigd; als een soort van verzamelbegrip dus. Het omvat al die begrippen, met hun resp. kenmerken, welke wij willen onderscheiden van dat der „kerk”.

## II. Typen.

1. *De Kerk* — Met behulp van het door *Weber* geschapen methodologisch instrument der ideaaltypen kwam *Troeltsch* tot de formulering van een „Sekten-” en „Kirchentypus”, wat door zeer vele auteurs tot uitgangspunt van hun onderzoekingen genomen werd.

Een tekening van het kerktype kan niet achterwege blijven, daar de kerk immers de basis-eenheid is. Alleen hieruit kan het ontstaan van secten begrepen worden. Kerk en secte zijn niet los van elkaar te denken (cf 39, S. 371 sq, 794).

Godsdienstsociologisch en godsdiensthistorisch loopt er volgens *Mensching* een „allgemeine Entwicklungslinie vom primitiven Kollektivismus zum hochreligiösen Individualismus, der wieder durch hochreligiöse Kollektivismen überwunden wird” (28, S. 20). Een ontwikkeling van volksreligie, via een omweg, tot volkskerk. In de opvatting van *Van der Leeuw* is de kerk de „ekklesia”, de volksvergadering, de ge-

meenschap, waar alle mensen bijeen zijn „volgens hun natuurlijke, organische ordening, als volk” (20, p 12) en betekent zij „eine Rückkehr zur primitiven Gemeinschaft” (18, S. 244). In deze zin is de kerk dus als heilige gemeenschap identiek aan de heilige gemeenschap van het volk, dat als „vitalreligiöse naturhafte Gemeinschaft den einzigen Lebensraum des Frühzeitmenschen” vormt (28, S. 20, 22).

Maar de kerk is méér: behalve gemeenschap is zij ook verbond (19, p. 94). Het primitief-collectivistische stadium, waar het volk de sociologische synoniem der religieuze gemeenschap is, wordt door dit element van het verbond, als exponent van de „individualistischen Hochreligion”, doorbroken.

Theologen spreken van de kerk als de gemeenschap, „die wordt gesticht en onderhouden door de Heilige Geest”, welke van de „gegevenheid” de „verkiezing Gods” maakt (20, p. 13, 45). Piper wijst op twee punten, die hij in het oudste Christendom reeds als tendenzen van kerkelijke gemeenschapsvorming beschouwt: een fundering zowel op een primair historische grootheid van goddelijke waarde (de opgestane Christus), als op een goddelijk-geestelijke, in het empirische zichtbaar wordende, realiteit (de erkenning van elkaars tot-Christus-behoren in de gemeenschappelijke Pneuma) (34, p. 252). Voor ons betekent dit, dat het „soziologische Beziehungspunkt der Gemeinschaft” in de genadegave Gods ligt, in Christus, als teken van het verbond.

Geschiedt deze doorbreking op zulk een radicale wijze, zoals men dit bijv. aanvankelijk in het Christendom ziet gebeuren, dan verdwijnt elke binding aan een natuurlijke gemeenschap. Bij de eerste Christenen heeft de term „ekklesia” dan ook de betekenis van het door God uitverkoren volk, dat de uit afzonderlijke gelovigen bestaande „gemeente” vormt (28, S. 184). Even later — ten tijde van Paulus — wordt „Ekklesia zur aktuellen Versammlung aller ortsanwesenden Christen im gleichen Raum” (28, S. 185). Er zijn dus geloofsgemeenschappen ontstaan van een zeer spontaan karakter, met een minimum aan organisatie, derhalve. Ieder lid van zulk een gemeente weet zich persoonlijk drager van het „charisma”: „der soziologische Beziehungspunkt der Urgemeinde ist der pneumatische Christus und der „Geist weht, wo er will” ” (28, S. 186, 185).

Met dezelfde Paulus zet echter eveneens het proces in „bis zur Erneuerung der vitalen und primitiv-kollektivistischen Tendenzen..... im Bereich der individualistischen Hochreligion” (28, S. 22); het proces dus, dat tot het collectivistische, maar „hochreligiösen” kerkttype voert.

Is het te gewaagd een interdependentie te veronderstellen tussen het feit, dat Paulus als eerste streeft naar het doen gelden van een universeel ideaal (39, S. 368), en het feit, dat ongeveer tegelijkertijd de in „der erstgegebenen Gemeinde liegenden immanente Entwicklungsnotwendigkeiten“ in werking gaan treden, tengevolge waarvan zich „eine grundsätzliche Wandlung (vollzieht), die sich als Verengung, Konkretisierung und Fixierung der Glaubensvorstellungen kennzeichnen lässt, und die die Voraussetzung der Organisation der Religion bildet“ (28, S. 185 sq).

Godsdienstsociologisch is er in elk geval o.i. een wisselwerking waar te nemen tussen de in elke religieuze gemeenschap gelegen organisatie-noodzaak, en de omstandigheid, dat de „Hochreligion“ als „Universalreligion“ neigt tot georganiseerde uitbreiding, en aldus met de massa's te maken krijgt. Enerzijds valt te rekenen met de motieven voor de organisatie ener religie — anderzijds met de in de massa levende tendenzen. Spraken wij van een wederzijdse beïnvloeding — langzamerhand is er evenwel niet meer te onderscheiden tussen beiden; het laatste wordt een motief voor het eerste, het eerste een voorwaarde voor het opnemen van het laatste.

Ligt het beginpunt ener „Hochreligion“ in het doorbreken van de oude orde, de oude traditie (28, S. 206-213) — de in onmiddellijke verbondenheid met de stichter zich vormende nieuwe religieuze gemeenschap, waar de persoonlijke religieuze ervaring de bron van nieuwe levensvormen is, wordt echter eveneens tot een nieuwe sociale gemeenschap (45-c, S. 542), die dit beleefde geloofsbezit wenst te kunnen uit- en overdragen. Er ontstaat dus ook een nieuwe traditie. Het pneumatische „soziologische Beziehungspunkt“, het persoonlijk-ervaren charisma dient geconcretiseerd, geobjectiveerd tot een formeel-rationeel charisma; het moet worden tot een „Dauernbesitztum des Alltags“ (46, S. 762). Daarnaast is er het moment, dat de aanvankelijke minderheidsgroep haar bestaan rechtvaardigen en haar capaciteit hiertoe moet en wil bewijzen (44, p. 144). De neiging tot omlijning van het eigene wordt dus voortdurend sterker; men moet en wil houvast hebben aan wat men zelf is en bezit.

De behoefte ontstaat aan een vaste leer van intellectualistisch stempel, die als een objectief-interpretabele waarheid uit te dragen en te ontvangen is. T.a.v. de eredienst wordt de persoonlijke verering vastgelegd in uitgewerkte en geordende cultische handelingen. De persoonlijk beleefde religieuze ervaringen objectiveren zich tot sacramenten, genade-middelen, voor de uitdeling waarvan institutionele bemiddeling nodig is.

Tegelijkertijd voltrekt zich een differentiatieproces: mèt de groei van het aantal leden ontstaat de behoefte aan een functieverdeling, zodat er tenslotte is te onderscheiden tussen de gespecialiseerden en de niet-gespecialiseerden, tussen clerus en leken.

Het eindresultaat van deze ontwikkeling is een kerk, die de eigen goddelijkheid bezit, onafhankelijk van de subjectieve hoedanigheid der gelovigen; een genade-instituut, dat d.m.v. priesterschap, als draagster van het „Amtscharisma” (Weber), en sacramenten het als goddelijke gave ontvangen geloofsbezit, gelijk een objectieve schat beheert. „So entsteht die Kirche mit der Verlegung der Heiligkeit von Personen in die Anstalt”.

Men mag dit alles echter niet te eenzijdig zien. Steeds bedenke men, dat er een nauwe wisselwerking bestaat tussen de beschreven „immanente Entwicklungsnotwendigkeiten” en de invloed der in de massa levende tendenzen. Immers, terwijl het objectiveringsproces der „Hochreligion” voorwaarde is voor de opname der massa's (39, S. 368 sq), bevat juist dit element weer een voornaam motief tot haar organisatie (28, S. 213 sq).

Kenmerkend voor de massa is, dat zij eenzijdig en licht beïnvloedbaar is en daarom slechts open voor onvoorwaardelijke waarheden, die haar een grijpbare, empirische zekerheid garanderen; dat zij vertrouwt op- en leeft volgens bekende en gewende, uiterlijke handelingen, waarvan zij het resultaat kent en beoogt — haar zgn. „magische instelling”; en dat zij autoriteit behoeft. Vinden deze tendenzen aansluiting bij de kerkorganisatie met haar clerus, cultus, sacramenten en leer — tegelijk betekenen zij een versterking van het formeel-objectieve karakter der kerk en haar wezenskenmerken.

Deze massa-organisatie moet zich als heilsinstituut wel exclusief achten en zich als zodanig doen erkennen. Elke twijfel aan het in haar ge-institutionaliseerde geloofsbezit is een bedreiging voor haar bestaan. Een radicale handhaving van haar autoriteit is evenwel slechts mogelijk door aan ethische radicaliteit in te boeten, wat te vanzelfsprekender is gezien haar massaal karakter. In dit vlak ligt ook de verklaring voor een — als „uiterlijk” te qualificeren — ascese en een nauw daarmee samenhangende dubbele opvatting over moraal (45-c, S. 259 sq), welke tot het wezen van een kerkorganisatie gerekend kunnen worden te behoren.

Eenzelfde relativisme vertoont de „Massenkirche” t.o.v. de „wereld”. Niet alleen brengt reeds haar massa-structuur haar tot een „Weltbejahung”, doch evenzeer is haar exclusieve aanspraak het haar

toevertrouwde heil allen te moeten mededelen, en dus de heerschappij over staat en maatschappij te moeten voeren, slechts waar te maken door een compromis met alle wereldlijke orde. Deze orde wordt dan erkend als middel tot en voorportaal van het boven-wereldlijke doel. De bestaande orde wordt geheiligd en als goddelijk voorgesteld. Een onvermijdelijk volgende wisselwerking tussen de kerk enerzijds en staat en maatschappij anderzijds zal een nauwe onderlinge verbintenis doen ontstaan. Voor de kerk betekent dit, dat zij onderdeel van de algemene orde en daarmee in veel opzichten afhankelijk wordt daarvan.

Uit de studies van *Weber*, *Tawney* en *Niebuhr* is het wel duidelijk geworden, dat de associatie van kerk en staat in de genoemde zin niet het enige symptoom is van de „wereldgebondenheid” der kerkelijke organisatie. Het hangt ten nauwste samen met het door de gehele geschiedenis waarneembare verschijnsel van de „social conditioning” (Abrecht) der kerk. Resultaat is uiteraard, dat klassen en standen en partijen, economische, sociale en politieke belangen en bewegingen, kortom alles wat de mensen in de wereld verdeeld houdt, hen ook gescheiden houdt „in ecclesiis” (31, p. 6).

De bespreking van het Kerkttype afsluitend moge een moment worden stilgestaan bij enkele, eventueel gerezen, critiekpunten.

Wellicht werd de indruk gewekt, dat het Kerkttype te uitsluitend als het resultaat van een onvermijdelijk evolutionistisch proces werd geschetst. Weliswaar zijn in elke gemeenschap objectieve, immanente ontwikkelings-tendenties aanwezig (44, p. 143; 28, S. 134, 185) — de mate en het tempo, waarin deze gerealiseerd worden zijn, zo niet uitsluitend dan toch voor een groot deel, afhankelijk van subjectieve, principiële opvattingen. Want evengoed als sociale en andere invloeden hun stempel drukken op inhoud en vorm van geestelijke phaenomenen, is ook het omgekeerde het geval. In kerk en secte leven principiëel verschillende concepties — „which in turn reflect characteristic religious experiences” (Wach) — t.a.v. de betekenis en consequenties van de, in de stichter van beider gemeenschappelijk-beleden godsdienst gegeven, goddelijke openbaring. En deze principiële verschillen vinden in de onderscheiden typen mede hun sociologische uitdrukking.

Een ander punt, dat o.a. tegen *Troeltsch* is ingebracht en dus ook ons kan gelden, is, dat alleen de zgn. „priesterkerken” (i.c. de Rooms-Katholieke en Anglicaanse Kerk) „institutionele” kerken zouden zijn. Afgezien, echter, van het feit, dat deze critiek soms

gebaseerd is op sociologisch niet ontvankelijke gronden (zie bijv. Piper), kunnen wij deze bezwaren niet anders dan afwijzen, gezien het door anderen dan *Troeltsch* geconcludeerde, en gezien de empirie evenzeer. Men heeft hier met een ideaaltipe te doen; nuanceringen zijn derhalve regel. Zo spreekt *Wach* van maximum- en minimum-typen, maar handhaaft niettemin steeds de term „institution” (p. 147). De amerikaanse sociologen *Brunner* en *Douglass* verklaren t.a.v. de protestantse „congregational and spiritual churches”: „Religion cannot have currency without developing some generalized form and generalized form implies habits resistant to change which are the essence of institutionalization” („The Church as a Social Institution”, p. 14).

2. *De Secte.* — Etymologisch komt secte van „sequor” (volgen); in het Nieuwe Testament is het griekse „haireisis” (richting, partij) de aanduiding voor secte. Het element van keuze, van een zich afscheiden springt dus onmiddellijk in het oog. Er werd reeds vermeld hoe op een gegeven ogenblik de sacraal-vitale eenheid der primitief-collectivistische volksreligie doorbroken wordt door het optreden van een profetische persoonlijkheid, als drager van de „individualistischen Hochreligion”; doordat de religie tot bijzonder doel („Sonderzweck”) gemaakt wordt, scheidt zich van de natuurlijke- een heilsorde af. Zij, die deze profet in zijn stelling-nemen tegenover de gegeven gemeenschap „volgen”, vormen een „Wahlgemeinschaft”, een secte. Het correlaat der secte — aldus *Van der Leeuw* — is in eerste instantie de gemeenschap als zodanig; daarna, echter, de (gemeenschap der) Kerk, die immers een terugkeer betekent tot het — thans „hochreligiösen” — collectivisme. Is m.a.w. de Kerk te vatten onder *Tönnies*' „Gemeinschaft” — de Secte kan men rekenen tot de, door *Schmalenbach* geïntroduceerde, categorie der „Bund”<sup>2)</sup> (18, S. 243 en 232 sq; 28, S. 181).

De secte, als „Bund”, is dus voluntaristisch. Naast de „lotsgegevenheid” treedt de mogelijkheid der menselijke wil, der eigen-machtigheid. En gelijk ieder uittreden uit het gegeven milieu moed vergt, zo zal men het aan deze daad ten grondslag liggende kiezen — en zeker op religieus terrein — niet als eigen-machtigheid alléén, maar als roeping, verkiezing, charisma ervaren. Naast de Kerk, waarbinnen een voortdurende spanning tussen het gemeenschap- en het verbond-zijn aanwezig is, staat de secte als exponent van het verbond. In de eenzijdige accentuering van de Pneuma is de secte complementair aan het objectieve instituut, dat —

<sup>2)</sup> „Die soziologische Kategorie des Bundes”, in „Die Dioskuren — Jahrb. f. Geisteswissenschaft”, I (1922), p. 35 sq.

vanuit kerkelijk standpunt niet zonder grond — telkens bepaalde elementen verwaarloost. Beide phaenomenen vormen „zusammen den Umkreis der soziologischen Wirkungen (des Evangeliums)” (39, S. 375).

Uit het voorgaande valt af te leiden, dat voor het sectetype het beslissende gevonden wordt in een specifieke geestesgesteldheid en een daarbij behorende houding (attitude). Want ook in godsdienstig opzicht zijn er mensen van een verschillende geaardheid te onderscheiden. „Die höchstgewerteten religiösen Güter waren nicht jedem erreichbar, ihr Besitz war ein „Charisma”, welches zwar bei Manchen, aber nicht bei Allen geweckt werden konnte”. Secten zijn derhalve — sociologisch — te beschouwen als „Verbände, welche nur die religiös Qualifizierten”, d.w.z. de „Virtuosen”, als onderscheiden van „religiös Unmusikalischen”, in zich opnemen (45-c, S. 259 sq).

Moge het waar zijn, dat historische, sociaal-economische en culturele factoren niet te veronachtzamen zijn — het kan ons niet verleiden „to the point of ignoring the genuine religious experiences which more often than not supply the initial impulse” (Wach). Daarom menen wij vanuit het centrale feit der specifieke „sectarische gezindheid”, gepaard gaande met een bepaalde denkwijze en vroomheidsopvatting, thans structuur en wezenstrekken te moeten begrijpen, waardoor de secte als een van de kerk onderscheiden type gekenmerkt wordt.

De secte is dus te beschouwen als een gemeenschap van „religiös Qualifizierten”, die zich in een persoonlijk-ervaren charisma gééstelijk verbonden weten. Waar persónlijke heiligheid en vroomheid de directe relatie tussen God en gelovige weerspiegelen, daar is geen institutionele bemiddeling nodig. Sacramenten, genade-middelen, verwerpt men. Een differentiatie naar clerus en leken kent men niet; een stand van gespecialiseerden wordt niet erkend in de liefdesgemeenschap, waarin religieuze gelijkheid en broederschap heersen en waar slechts het „algemeen priesterschap der gelovigen” geldt. Genoemd „egalitairistisch” moment is bovendien niet los te zien van de vaak nederige sociale status der „sectariërs”.

Er is (hoogstens) de, onder de „charismatische uitstraling” van een be-genadigd leider staande, schare van volgelingen. De in persoonlijke inspiratie ervaren Pneuma vergt evenveel, zo niet meer gehoorzaamheid dan de door de Kerk geopenbaarde. „Charismatische autoriteit” — hetzij direct, hetzij indirect door bemiddeling van een „be-genadigde” („medium”) beleefd — vervangt de traditie. De



eigen interpretatie van de ontvangen openbaring wordt exclusief beklemtoond; letterlijke navolging van wat men in leer of leven de essentie acht, wordt geëist. Men identificeert de eigen gemeenschap exclusief met de ideale heilsgemeente (7, p. 223). Tegenover de brede universaliteit der kerk is hier een maximum aan intensiteit, waarbij naar de diepte wordt afgestoken.

Deze groepen dragen dus een selectief karakter. Inderdaad, men sluit er zich vrijwillig bij aan, doch het betreft in wezen een vrijwilligheid van hen, die niet anders kunnen op grond van een be-keerd, een gegrepen zijn. Deze bekering moet echter blijken. Want het gaat hier om wat *Weber* als volgt uitdrukt: „Wert und Würde der Persönlichkeit wurden garantiert und legitimiert durch die Zugehörigkeit und Selbstbehauptung innerhalb eines Kreises qualifizierten Genossen” (45-c, S. 503). Een dergelijke situatie is evenwel eerst mogelijk wanneer een ieder, die wil toetreden, als het ware aan een ballotage onderworpen wordt. In praktisch-religieuze praestaties ontvangt het lid zijn persoonlijk waarmerk van heilige. Een strenge en hoge morele standaard mondt uit in een ethisch radicalisme, waarbij elk compromis, of het nu is met de „Alltagsreligiösität der Massen” of met de „wereld”, onmogelijk is. Hier vindt men geen dubbele moraal, doch een ascese, die eenvoudig berust op het principe der wereldonthouding. Aan de andere kant zal men moeilijk iets anders dan dit afstand doen der „Weltgewinnung” kunnen verwachten bij dergelijke groepen, welker numerieke sterkte gering is.

En dit alles moet men in wisselwerking zien met het feit, dat de secten veelal in nauwe relatie staan tot diegenen, die in materieel of geestelijk opzicht tot de „onterfden” van kerk en wereld zijn te rekenen. Indifferentie, negatie of vijandigheid t.o.v. staat en maatschappij, en de daarmee nauw vervlochten kerk, is bij dezulken niet onbegrijpelijk. Al naar gelang der geaardheid van deze personen en de feitelijke sociaal-economische omstandigheden en de cultuur-historische tijden, waarin zij leven, zullen deze „sectariërs” lijdend en duldend rust en kracht zoeken in de zekerheid van het hun verkoren heil — of zij zullen in een activistisch-chiliastisch streven maatschappij en staat zoeken te vervangen door- of te reformeren tot een Godsrijk, hier op deze aarde.

Een laatste opmerking betreft de mate van organisatie. Men is niet geneigd deze groot te achten bij groepen, die — gekenmerkt als zij zijn door een „Höchstmaz an spontaner Lebendigkeit des Geistes” (*Menschling*) — dus slechts klein kunnen zijn; waar een overmaat aan subjectivisme reeds de kiem van verdere splitsing in zich draagt

en waar continuïteit tot de onmogelijkheden behoort (22, p 5 sq; 44, p. 202). Toch blijkt bij de meeste secten het tegendeel het geval te zijn. Het disciplinaire toezicht, dat door de gemeente uitgeoefend wordt op de afzonderlijke leden (45-a, S. 220, 222), die immers hun „heiligheid” moeten bewijzen, kan hiervoor een gedeeltelijke verklaring bieden. Van groter gewicht is in deze o.i. het exclusivisme van de secte en het daarmee in wisselwerking staande antagonisme t.o.v. kerk en wereld. De „afweer-houding” der secte noopt tot een hechte organisatie. Het hieraan ten grondslag liggende proces werd geschetst toen er op gewezen werd hoe het vroegste Christendom een „secte” vormde, waaruit langzamerhand een „kerk” groeide. En hiermee is als vanzelf het verschijnsel van de „verkerkelijking” der secten naar voren gekomen. Evenals het sectenwezen meer wel dan niet een uiting is van het heimwee naar de tijd der „Urge-meinde” — evenzo zal het meestentijds het lot, dat deze „Urge-meinde” beschoren was, delen. Reeds bij de tweede generatie is de secte eigenlijk geen „secte” meer (31, p. 19).

3. „*Ecclesiolae in ecclesia*”. — Met deze term moge een verzamelbegrip gegeven zijn, waarbinnen de sociologische consequenties van de veelvuldige en veelsoortige protestuitingen *binnen* de kerk begrepen kunnen worden.<sup>3)</sup> We hebben hier dus te maken met het grensgebied van kerk en secte, waar een aantal „tussentypen” valt waar te nemen. Immers, de „ecclesiolae” achten zich niet een exclusieve heilsgemeente, omdat er in hen veeleer een welbewust verlangen is hùn kerk tot een nieuw beleven, op te wekken. Bij hen vindt men meestal niet de intentie tot afscheiding — terwijl men daarnaast vaak ziet, dat deze door de „ecclesiolae” belichaamde „new approach may be approved by the main body”, zodat een „special organization within the larger body is created to accomodate the followers of the new way” (Wach). Dat wij ons hier op een grensgebied bevinden is er ten dele ook de oorzaak van, dat veel van hetgeen volgt als een aanvulling is te beschouwen van dat, wat in de vorige paragraaf te berde werd gebracht, en omgekeerd. Dikwijls is er in dit verband dan ook te spreken van „geneutraliseerde secten”. En ook hier krijgt men — misschien in nóg uitgesprokener en zuiverder vorm — te maken met „religiös Qualifizierten”, die in vrijwilligheid „reine Wahlgemeinschaften (bilden) und deshalb persönliche Heiligkeit erstreben” (28, S. 199).

---

<sup>3)</sup> Mensching (S. 225) noemt als wezenstrek der Kerk: een herhaaldelijk opduikend protest — tenminste zolang dit *binnen* de Kerk blijft.

Daarnaast valt evenwel rekening te houden met de mystiek. Zij houdt immers een streven in de grens tussen object en subject zoveel mogelijk uit te wissen en beklemtoont daardoor niet alleen de bij de secten reeds geconstateerde afwijzing van elke institutionele bemiddeling, maar versterkt daarenboven zowel het subjectivisme als het moment der wereldonthouding (22, p. 8, 112). Want ook in dit verband ligt „die entscheidende Grundidee in der radikalen Trennung der Sphären des weltlich-profanen Lebens von der des heiligen Lebens” (Mensching). De afkeer van het in de kerk belichaamde „compromis” voedt het verlangen zich volledig aan de wereld te onttrekken door een Gode, en het eigen heil, gewijd leven: door ascese. Dat de ascese een „Doppelgesicht” bezit, dat men dit „Gode gewijd” op tweeërlei wijze kan verstaan, heeft *Weber* aangetoond. Is er enerzijds de wereldnegatie zonder meer, „der ausserweltliche kontemplative Heilsbesitz der Mystik, der ein „Haben” bedeuten will” — anderzijds blijkt er een actieve ascese te zijn, welke dank zij „der dadurch erlangten magischen Kräfte”, een Gode welgevallig „innerweltliches” handelen der gelovigen, die God's werktuigen zijn, inhoudt (45-c, S. 261 sq, 538 sq). Dat deze „innerweltliche-” en „ausserweltliche Askese” geheel verschillende gevolgen meebrengen voor de resp. groeperingen, die er de dragers van zijn, zal zonder meer duidelijk zijn.

Een gemeenschappelijke „sociological” denominator” bezitten deze groeperingen in het kenmerk der isolering (10, p. 439). Het is o.i. niet overbodig op dit laatste te wijzen, daar wij hier groeperingen tegenkomen, die in sociologisch opzicht ten eerste van elkaar verschillen. Zo vindt men naast het straf-georganiseerde-, het vrijwel ongeorganiseerde „spirituele” protesttype, naast het individuele, het collectieve. Waar hier de mystiek een belangrijke rol speelt, kan dit ook niet anders. De mystiek kent immers — afgezien van de psychische dispositie van de mysticus (21, p. 16; 22, p. 13 sq) — naar haar wezen geen gemeenschapsvorm. Hoogstens vindt men er een aggregaat van gelijkgezinden, een louter spirituele gedachtengemeenschap, die vrijwel geen organisatie van node heeft. Volgens *Troeltsch* zal het secte-type vroeger of later deze groepen ten voorbeeld strekken, maar, met *Piper*, menen wij dit niet te vanzelfsprekend te moeten achten. Dit alles is immers ten eerste afhankelijk van het feit, of men binnen of buiten de kerk blijft, resp. gaat staan, wat weer mede afhangt van externe factoren.

Het meest uitgesproken voorbeeld van het individuele protest vertegenwoordigen misschien wel de heremieten, die na de diocle-

tiaanse vervolgingen (303), de wereld (moesten) ontvlucht(t) en een twintigtal jaren later de eerste kloostergemeenschappen stichtten. *Francis* tekent hen als „people endowed with a more than average religious zeal and a mystical urge” en geeft daarmee een zeer gelukkige karakteristiek van het type mensen, dat men steeds weer terug vindt — of het nu is in de vroeg-middeleeuwse kloostergemeenschappen, de latere orden, of in de pietistische conventikels, etc. (10, p. 339).

Het door *Weber* beschreven „Janus-karakter” der ascese is er o.m. verantwoordelijk voor, dat een aaneensluiting van dergelijke mystiek aangelegde personen kan resulteren in tweërlei soort groeperingen: de meer actief-ascetische en de bovenal contemplatief-passieve. Tot het tweede type behoren allereerst de „collegia pietatis” (44, p. 176 sq). Dit zijn zeer los georganiseerde, voornamelijk „spirituele” groepen, die verenigd zijn door een gemeenschappelijk enthousiasme, bepaalde overtuigingen, intense devotie en een strenge discipline. De „meetings” van deze groepen zijn vanuit sociologisch oogpunt van centraal belang. Binnen deze „collegia” kan aan de ene kant het accent liggen op de „devotional practices”, terwijl er anderzijds ook vooral nadruk vallen kan op het verlangen naar een dieper individueel ervaren. Dit laatste is het geval met de „gemeenschappen van (*Francis*’ „communities of-”) religiosi”. Deze, maar meer nog de later uit deze voortkomende kloostergemeenschappen, worden aanvankelijk gekenmerkt door een „parallelisme van religieuze spontaneiteit”, wat langzamerhand echter plaats maakt voor een sterkere mate van associatie. Hoewel opvallend door een bepaalde, o.a. aan strenge ethische geboden<sup>4)</sup> onderworpen, levenswijze, functioneren zij op den duur als organen, die — een gestandaardiseerde liturgie ontwikkelend — zich specialiseren op de eredienst aan God. Een institutionalisering binnen de kerk is dan ook slechts een kwestie van tijd (10, p. 441 sq; 44, p. 184).

Een schrede verder ontmoeten wij de religieuze orden, die op het einde der 5e eeuw hun intrede in het Westerse Christendom doen. Hier wordt volledig ernst gemaakt met de realisatie van een „vita religiosa”: „überall wird die Ordensgemeinschaft durch ein Regel geordnet, die das ganze Leben des Mönches und der Gemeinschaft... in feste Formen und in einen strenggeordneten Gang zwingt” (28, S. 199). Ook uiterlijk representeren zij een sacrale gemeenschap.

In dit laatste stemmen zij overeen met de militaire orden of

<sup>4)</sup> Mensching (S. 199) spreekt ter accentuering van het ascetische moment, van verboden.

met de orden der bedelmonniken, die een poging inhouden „life in religion” en „life in the world” te combineren, gelijk *Francis* het uitdrukt. De orden der Tempeliers en de vroegste Franciscanen, die hier thuis horen, zijn niet louter anti-werelds meer, maar gaan een doel nastreven, hetzij gewapenderhand, hetzij in woord en geschrift uitwendige vijanden der Kerk en ketters bestrijdend (10, p. 443 sq).

Voor een ogenblik nog terugkerend tot de religieuze orden — dan zien wij, dat zij hun zuiverste vorm eerst vertonen in de laatste twee fasen der drie, die *Wach* in hun historische ontwikkeling onderscheidt. Staan de vroegste orden (bijv. Augustijnen en Benedictijnen) nog dicht bij *Tönnies'* „Gemeinschaft” (10, p. 438 sq) — de Jezuïeten (16e eeuw; laatste fase) rekt *Francis* tot de „Gesellschaft”. Zij hebben een gecentraliseerde, constitutionele organisatievorm en zijn, door de Kerk ingeschakelde, rationele doelorganisaties. Dat hij de Dominicanen, en gedeeltelijk ook de Franciscanen (13e eeuw; tweede fase), in hun latere vorm de eerste vertegenwoordigers van dit zuivere type noemt, is te begrijpen, wanneer men bedenkt, dat zij van een „beweging” van bedelmonniken tot een religieuze orde werden omgevormd. Trouwens, in hun vroegere vormen reeds, behartigden de bedelmonniken en militaire orden, in dienst der Kerk, zekere doeleinden.

Thans dient nog gezien te worden naar de groepen, die gevormd worden door personen, bij wie de ascese meer actief, „innerweltlich” gericht is. Een tendens daartoe vonden we overigens reeds bij de bedelmonniken; deze lieden waren immers zelf reeds symptomen van het gistingsproces, waarvan het nieuwe tijdperk der Reformatie het resultaat zou zijn (10, p. 445 sq; 39, S. 418 sq) en dat in het bijzonder gekenmerkt wordt door de „innerweltliche” vorm der ascese (45-a; 45-b).

De van de „collegia pietatis” gegeven karakteristiek zou ook kunnen gelden voor het type der conventikels (*Wach's* „fraternitas”, p 181 sq), ware het niet, dat het hier niet een teruggetrokken intens religieus ervaren, maar hervormingsbewegingen betreft. Dit is niet zonder invloed op de structuur. Waar een „reformatie” voortspruit uit de heilservaring van een enkel begenadigd mens, daar zal men dus te doen hebben met „charismatische” groepen. Religieuze verenigingen van vrijwillig togetredenen, maar daarom ook onder de controle der gemeenschap staande, „rijpe en bewuste Christenen”, die een geestelijke en ethische hervorming der kerk verlangen — naar het voorbeeld der „Urkirche” (39, S. 828, sq, 837). Zelf in kleine kring naar dat voorbeeld levend, is hun oogmerk t.o.v. de kerk veelal

geheel of gedeeltelijk niet voor verwezenlijking vatbaar. Wat echter niet wil zeggen, dat zij niet vele functies en behoeften vervullen, die de kerk al of niet noodzakelijkerwijs — gezien haar van de „Urkirche” afwijkend karakter — verwaarloost. Als voorbeelden kan men hier noemen Geert Groote's „Broeders des Gemeenen Levens” en het Lutherse en Calvinistische Pietisme.

Tenslotte de réveilbewegingen. Deze groeperingen zijn echter vaak meer van inter-, ja van buiten-, dan van binnen-kerkelijke aard; bovendien zijn zij van een meestentijds tijdelijk karakter. Men kan deze bewegingen wellicht niet beter typeren dan als „emotionele vloedgolven”.

Wat al deze „ecclesiolae” — het meest echter wel die een actieve „innerweltliche” ascese vertonen (29, p. 163, 170) — kenmerkt is hun ondogmatisch karakter. Hierin is wellicht een belangrijke verklaring gelegen voor hun „binnen-kerkelijkheid”. Bij de secten is dit anders. Wat ook de oorzaak der afscheiding moge zijn, sociologisch of theologisch-dogmatisch, — er bestaat een onlosmakelijk verband, een voortdurende wisselwerking tussen de, zowel door het theologisch-dogmatische als door het sociologisch sectebegrip centraal gestelde exclusiviteitsprincipes: beide vooronderstellen elkaar.

Een ander kenmerk, dat de „ecclesiolae” — maar ditmaal in gemeenschap met de secten — bezitten, is het „charismatisme” en het lekenelement (29, p. 169, 175). Beiden zijn uitingen van het, in de Kerk niet (voldoende) gestilde, verlangen naar het persoonlijke, directe contact van God en mens, zonder aanzien des persoons. „Nur das Charisma, nicht Schulung und Amt, sollte gelten” (45-b, S. 230).

### III. *Verschijningsvormen.*

Evenmin als „de” secte, in de vorm van de hiervoor gegeven ideaaltypologische schets, onvoorwaardelijk zal zijn terug te vinden in haar historische verschijningsvormen — evenmin zullen allen, die men in de loop der tijden hiertoe ziet behoren, uitsluitend onder de noemer te brengen zijn van — wat *Burckhardt* ergens noemt — de „geborenen Sektierer”. Van welk belang een dergelijk „sectariërstype” is voor het begrijpen van het al of niet separatistische protest tegen de Kerk, bleek toen wij „secten” en „ecclesiolae” o.a. omschreven als de sociologische uitdrukkingsvormen van principiëel verschillende concepties inzake het Christendom, die op hun beurt weer getuigen van het bestaan van mensen van verschillende religieuze geardeheid. Enigszins schetsmatig

vallen er nu tweeërlei groepen van mensen te onderscheiden: het type van de „sectariër”, en dat van het „gemiddelde kerklid”.

*Lindeboom* (21, p. 13 sq) brengt deze tweeheid als volgt onder woorden: „Hunne (d.w.z. der „sectariërs) vroomheid draagt over het geheel een sterk persoonlijk karakter, hun geloofsleven is meer individueel dan collectief of massaal van aard, en door dat persoonlijke komen zij eerder tot uitersten dan de meer genivelleerde vroomheid der gemiddelde kerkleden toelaat. Door dat persoonlijke ook openbaren zij eerder het emotionele, affectieve der religie in zijn veelzijdigheid. Aan hen gemeten is de confessioneel-kerkelijke vroomheid in haar massaliteit en onpersoonlijke éénvormigheid niet alleen een vrij kleurloze middelmaats-vroomheid, maar ook het bij uitstek intellectuele, immers berustend op voor een zeer groot deel intellectuele instemming met dogma's en leer-formuleringen”.

Uit het bestaan van een dergelijke psychologische differentiatie zou reeds zonder meer de sociologische- naar een kerk- en secte-type zijn af te leiden. Mensen bezitten „een zekere psychische geaardheid” — om nogmaals *Lindeboom* te citeren —, „een praedispositie, die hen een soort voorbeschikking toebedeelt voor de ene of andere richting. Of deze potentialiteit inderdaad tot een realiteit wordt, m.a.w. of de geaardheid zich geheel ontplooit, hangt natuurlijk ook af van vele andere factoren: min of meer toevallige gebeurtenissen, ontmoetingen, ervaringen, bovenal van traditie. Het milieu, waarin men is opgegroeid, de godsdienstige gemeenschap, waarin men werd opgenomen — dit alles kan ertoe leiden, dat een godsdienstige richting, waartoe men naar innerlijke aanleg niet behoort, toch behouden blijft. Omgekeerd kunnen ingrijpende gebeurtenissen, plotselinge schokkende veranderingen, crisis-ervaringen, ten gevolge hebben, dat meer uitwendige, traditionele palen en perken door-broken worden en een meer oorspronkelijke eigenaard zich baanbreekt” (21, p. 9—10).

Is het inderdaad mogelijk van een min of meer permanent en constant „sectariërstype” te spreken? De term „geborene Sektierer”, die van *Burckhardt* overgenomen werd, wekt reminiscenties aan *Lombroso's* „delinquente nato”. Het is daarom goed ondubbelzinnig uit te spreken, dat wij ons wel bewust zijn van de gevaren ener dergelijke terminologie en ons derhalve ook hier t.a.v. de „sectarische psychologie” ten duidelijkste wensen te distanciëren van begrippen, die de indruk kunnen wekken, dat in aanleg of erfelijkheid een uitsluitende of overheersende determinant gezien wordt. De

gegeven citaten van *Lindeboom* wijzen hier reeds op. Het zou ons te ver voeren in dit bestek een meer of minder uitgewerkte „case study” van de sectarische persoonlijkheid te ondernemen en ons af te vragen welke omstandigheden en krachten een mens tot „sectarisme” kunnen brengen. Daarom moet worden volstaan met de enkele volgende opmerkingen. Op basis der emotionaliteit (21, p. 7 sq) valt te zeggen, dat sectarisme als zodanig niet erfelijk is, maar dat de eigenschappen, die de kans er op verhogen het wel zijn.<sup>5)</sup>

Aan de hand van een historisch overzicht van de sectarische bewegingen binnen de Westers-christelijke cultuur-kring zal er ruimschoots gelegenheid zijn de nodige aandacht te schenken aan de belangrijke invloed, die sociale, economische, politieke en culturele factoren mede uitoefenen op de feitelijke oorzaken van het ontstaan en bestaan der ons occuperende bewegingen en stromingen.

1. *Eenheid in verscheidenheid.* — Dat zowel het Kerk- als het Secte-type „in der Konsequenz des Evangeliums liegen und erst zusammen den Umkreis seiner soziologischen Wirkung erschöpfen” niet alleen een theoretische, door *Troeltsch* onder woorden gebrachte waarheid is — daarvan getuigen de telkenmale in de kerkhistorie zichtbare pogingen een kerkbegrip te verwezenlijken, waarin beide typen tot gelding komen. Het is geenszins verwonderlijk, dat o.a. de voormannen der 20ste eeuwse „oecumenische beweging” en de 16e eeuwse reformatoren teruggrijpen op de gedachten van Paulus. Diens conceptie weerspiegelt immers evenzeer het collectivistische aspect als het individualistische van de, met Christus gegeven, „hochreligiösen” doorbreking van de Joodse- en Romeinse gemeenschap; het betekent de „verbonds-gemeenschap” van allen, die elkaars tot Christus behoren in de gemeenschappelijke Pneuma erkennen. Er is subjectivisme, maar niet een ongebonden; er is eenheid, maar geen uniformiteit. Er is „eenheid in verscheidenheid” (1 Corinthiërs 12). (34, S. 252 sq).

Ook sociologisch vond dit paulinisch kerkbegrip zijn specifieke uitdrukking. Het betreft hier eigenlijk niet één centralistische kerk, maar een veelheid van kerken, „gemeenten”, die ieder afzonderlijk, en allen tezamen hun „soziologischen Beziehungspunkt” in de „pneumatische Christus” vindend, naast en met elkaar de ene „Oecumene” vormen. De gemeente — de „aktuelle Versammlung aller ortsanwesenden Christen im gleichen Raum” — is dus de sociologische

<sup>5)</sup> Een indirecte ondersteuning van de betekenis van de emotionaliteit „in religione” biedt de Hereditairenquête van Heymans en Wiersma. De door H. T. de Graaf, naar aanleiding hiervan berekende frequentie van eigenschappen („Geloof en misdaad”, in „Geloof en arbeid — verzamelde opstellen”, 1931) eveneens.



kern van dit paulinisch kerkbegrip, en moest dit wel zijn. Verspreid liggend over een groot deel van het Romeinse Rijk moeten de gemeenten hun eigen zelfstandige leven voeren, weliswaar gesterkt door de wetenschap van hun gemeenschappelijke eenheid, waarvan de zendbrieven en de bezoeken der apostelen getuigenis afleggen.

Zoals *Piper* stelt, dat het „oecumenisch” kerkbegrip, als een bezinning op het zuivere reformatorische-, en met dit op dat der oude kerk, in wezen geen secten kent — zo zou dat dus ook gelden voor het paulinisch kerkbegrip, ware het niet, dat, met een variant op een bekend gezegde, de (sectarische en kerkelijke) natuur sterker is dan de (i.c. onze) leer. Want wanneer men er als het ware de belichaming van het „compromis der sectarische en kerkelijke tendenzen” in ziet, kan men ook steeds verzet tegen een dergelijk compromis verwachten. Paulus’ „Weltbejahung” doet daarnaast reeds onvermijdelijkerwijs een „weltindifferent”, ja zelfs „weltfeindlich” radicalisme ontstaan in de gedaante van het communisme der liefde in de oergemeente en in de gestalte der chilias-tisch-apokalyptische wereldverzaking. Zodra het evenwicht verbroken wordt; zodra dus het kerktype haar eigen ontwikkelingslijn gaat volgen, zal ook de „wet der secten” in werking treden. Deze wet houdt — indien wij de omschrijving van *Koehler* iets mogen wijzigen en aanvullen — in, dat sectarische bewegingen in aantal en/of intensiteit toe- of afnemen, naar mate er een „Erstarkung oder Schwächung des Kirchentums” is waar te nemen (35, S. 400).

Daar het ons hier alleen te doen is om een doorzicht te verkrijgen in de nauwe inter-relaties, die de phaenomenen van kerk en secte in hun historische verschijningsvormen vertonen, moge een slechts beperkte — niet onwillekeurige — keuze gedaan worden uit het onmetelijk aantal van deze bewegingen en stromingen.

In de oud-kerkelijke tijd stuit men bij de *gnostieke stromingen* op een tendens, die tegengesteld is aan die van het overgrote deel der latere sectarische bewegingen, maar daarentegen weer is terug te vinden in de geestelijke stromingen der 19e en 20e eeuw. Nauw samenhangend met buitenchristelijke invloeden, vertegenwoordigen deze laatsten, evengoed als de gnostici niet een, in de boezem der kerk ontloken, protest tegen kerkelijk sacramentalisme en/of wereldgebondenheid; integendeel belichamen zij de critiek vanuit de cultuur op de geïsoleerdheid van kerk en Christendom van de hen omringende wereld. Tegenover het — o.a. ten gevolge van de vervolgingen — zich zoveel mogelijk van de wereld afsluitende Christendom, dat bovendien voorlopig nog zijn aanhang vindt onder de kleine man, zou men het Gnosticisme een stroming kunnen

noemen van meer ontwikkelden, die — als kinderen van de syncretistische hellenistische cultuur — „in general endeavoured to take Jesus and Christianity out of their Jewish dress and to garb them in a manner less objectionable to non-Jews, ..... and sought fully to incorporate the new faith into some ranges of the world of thought and religion of the time”<sup>6)</sup> Terwijl het Gnosticisme als zodanig verworpen en krachtig bestreden werd door de leiders der oude Kerk, dwong dit hen evenwel tegelijkertijd zowel tot een scherpere bezinning en omlijning van de eigen opvattingen, alsook tot een hechter organisatie van de Christenheid.

*Latourette* ziet één van de voornaamste redenen, waarom het Gnosticisme dat evenals de gelijktijdige of latere bewegingen der eerste drie eeuwen in aantal of werfkracht weinig onder deed voor de toenmalige Christengemeenten —, waarom, dus, dit Gnosticisme niet de overhand kreeg, in de (typisch sectarische!) individualistische heterogeniteit in tegenstelling tot de grotere homogeniteit in opvattingen, resp. der gnostici en christenen. Gezien dit alles is het niet verwonderlijk, dat de oude Kerk tot groter eenheid in leer en organisatie werd gestimuleerd (p. 338). Belangrijk is derhalve de veronderstelling van *Harnack* (*Latourette*, p. 342, noot 317), dat de „Catholic confederation” — welke als zodanig weer de verbreding van het Christendom zou bevorderen — ten tijde van het Montanisme min of meer haar uiteindelijke vorm vond, terwijl het begin van het hiertoe leidende proces gedurende het optreden der gnostici te vinden is.

Deze veronderstelling krijgt méér dan een schijn van juistheid alléén, wanneer men ziet, dat de *Montanisten* één van de eerste groepen vormen, die een uitgesproken protest inhouden tegen de groeiende kerkelijke hiërarchie. In deze periode van keizermoord en christenvervolging uit messianistische verwachtingen levend, en rond hun leider (een bekeerling van de eerste generatie) de „weltindifferente Urgemeinde” weerspiegend, vertolken zij het verzet tegen de in de plaats der directe inspiratie tredende leer en traditie en tegen de toenemende verslapping der discipline, nu het aantal der tweede en latere generatie christenen gedurig stijgt.

Evenals de *Novatioanen* dat deden na de eerste algemene christenvervolging, zo verwijt het *Donatisme* de kerk zorgeloosheid inzake de wedertoelating van hen, die onder de druk van de laatste grote vervolgingen onder keizer Diocletianus hun geloof hadden verzaakt. Dit

<sup>6)</sup> K. S. Latourette: „The first five centuries”, p. 338 („A history of the expansion of Christianity”, Vol. I — New York 1937, Harper & Bros.).

komt o.m. tot uiting in de in deze groep levende overtuiging, dat de werking der sacramenten afhangt van de persoonlijke waardigheid van de — deze bedienende en ontvangende — deelnemers. Het antagonisme berust echter niet minder op politieke gronden. Dat de Donatisten zich niet wensen te onderschikken aan de Kerk, die haar hoofdkwartier in Rome heeft, en de leden daarvan zelfs vervolgen en verbannen, is niet zo erg onbegrijpelijk. Zij vinden immers hun bakermat in Noord-Afrika — waar zij bovendien in tegenstelling tot de Katholieken op de niet-latijnse, inheemse elementen der bevolking steunen —; in Noord-Afrika, dat beheerst wordt door de Vandalen, welker geestverwanten, de Arianen, overal elders geweerd en bestreden worden.<sup>7)</sup> Daarnaast bevat het Donatisme een nieuw element van protest, n.l. tegen de vervlechting van Kerk en Staat. Is het te gewaagd in het optreden van haar tegenbisschop Donatus (313 A.D.) en het veroordelende antwoord daarop van het Concilie van Arles (314) de resp. „uit-treding” en „uit-banning” te zien uit de „gemeenschap der Kerk”, nu deze door Constantijn de Grote spoedig wordt erkend als draagster van de officiële godsdienst van het Rijk, en er zodoende de eerste schrede gezet is op de, tot de „volkskerk” voerende weg?<sup>8)</sup>

Van nu af aan gaat de uitbreiding van de Christelijke gemeenschap in versneld tempo; in grote getale wordt de bevolking gechristianiseerd. Zegt *Fischer*, dat dit mede bevorderd wordt „omdat de overgang voor velen niet zo groot, niet zo plotseling was” — aan de andere kant betekent dit, dat (temeer waar nu ook het platteland, als steeds het bolwerk ener magische religiositeit, gekerstend wordt) de, vaak meer om-gevormde dan overwonnen „heidense” voorstellingen de magische instelling van de massa, en dus de „sacramentalisering” der, nu tot massa-instituut wordende, kerk slechts versterken (46, II, S. 267). Dit heeft ook zijn consequenties voor het organisatorische aspect. Maar ook andere factoren mogen hier niet vergeten worden. Met de verplaatsing van de hoogste keizerlijke residentie en de stichting van Constantinopel bedoelde de Keizer mede een christelijke metropool te vestigen, maar dan onderworpen aan de Staat. Dit gelukte hem slechts gedeeltelijk. Dat deel der Christenheid, dat al eerder rond de bisschop van Rome zijn zwaartepunt gevonden had, ontgroeide aan het caesaropapisme der oost-romeinse keizers. Wanneer de westelijke helft van het Imperium onder de invallen der barbaren steeds meer uiteenvalt in afzonderlijke nationale rijkjes — vertegenwoordigt alleen de Kerk nog een eenheid, niet alleen als erfgename van de

<sup>7)</sup> Latourette, p. 195, 247; G. Boissier: „Het stervend heidendom”, p. 299 — Uitgeverij de Torentrans, Zeist z. j.

<sup>8)</sup> H. A. L. Fisher: „Geschiedenis van Europa”, I, p. 109, 108.

Romeinse cultuur, maar ook door haar grondbezit en andere rijkdommen, waarvan de „landsvorsten” direct afhankelijk zijn en waarom zij de kerk nationaal trachten te organiseren.<sup>9)</sup> In deze zgn. „periode der landskerken” raken de feodale adel, de ontwikkelde standen en de Kerk op de nauwst mogelijke wijze verbonden; de Kerk wordt er één der geprivilegieerden.

(*Wordt vervolgd*)

*Literatuur*

1. Abrecht, P.: „De Kerk in Amerika als sociaal instituut”, in „Sociologisch Bulletin”, V, 1, p. 6 sq (1951).
2. Banning, W.: „Hedendaagse sociale bewegingen” — 3e druk, Arnhem 1948.
3. idem: „Wijzigingen in de problematiek kerk en secte”, in „Sociologisch Bulletin”, IV, 1, p. 27 sq (1950).
4. Baschwitz, Kurt: „De strijd met den duivel” — Amsterdam 1948.
5. Bleeker, C. J.: „Inleiding tot de phaenomenologie van den godsdienst” — Assen 1934.
6. idem: „Geestelijke stromingen in deze tijd”, in de ENSIE, I, p. 277 sq — Amsterdam 1946.
7. Clark, Elmer T.: „The small sects in America” — revised edition, New York 1949.
8. Does, L. P. van der: „Het ongeloof en de hedendaagse maatschappij”, deel V van de serie „De psychologie van het ongeloof”, onder redactie van Ph. Kohnstamm — Amsterdam 1934.
9. Faber, H.: „Het vrijzinnig kerkbegrip”, in „Vox Theologica”, XX, 6, p. 169 sq (1950).
10. Francis, E. K.: „Toward a typology of religious orders”, in „The American Journal of Sociology”, LV, 5, p. 437 sq (1950).
11. Graaf, H. T. de: „De godsdienst in het licht der zielkunde” — Huis ter Heide 1928.
12. Heitmann, L.: „Groszsstadt und Religion” I — Hamburg 1921.
13. Hofstra, S.: „De nieuwere religieuze bewegingen in ons land”, in „Mens en Maatschappij”, III, p. 519 sq (1927).
14. Horney, Karen: „The neurotic personality of our time” — London 1947.
15. „Kerkewerk”, bundel, waarin schetsen van o.a. S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel en J. A. van Nie — Nijkerk z. j.
16. Kohnstamm, Ph.: „De psychologie van het ongeloof”, deel I van de gelijknamige serie — Amsterdam 1934.
17. Kuttner, Erich: „Het hongerjaar 1566” — Amsterdam 1949.
18. Leeuw, G. van der: „Phänomenologie der Religion” — Tübingen 1933.
19. idem: „Inleiding tot de phaenomenologie van den godsdienst” — 2e druk, Haarlem 1948.
20. idem: „Het ongeloof en de Kerk”, deel IV van de serie „De psychologie van het ongeloof” — Amsterdam 1934.
21. Lindeboom, J.: „De psychologische betekenis der richtingsverschillen” — Baarn 1924.
22. idem: „Stiefkinderen van het Christendom” — 's-Gravenhage 1929.
23. Lynd, R. S. and H. M.: „Middletown” — New York 1929.
24. idem: „Middletown in transition” — New York 1937.
25. Man, Hendrik de: „De psychologie van het socialisme — Arnhem 1927.
26. Maritain, Jacques: „Religion et culture” — 2me édition, Paris 1946.
27. Mennicke, C. A.: „Sociale psychologie” — 3e druk, Utrecht 1948.
28. Mensching, Gustav: „Soziologie der Religion” — Bonn 1947.

<sup>9)</sup> Cf A. J. Toynbee: „Civilization on trial” — Oxford University Press, London 1949.

29. Mourik Broekman, M. C. van: „Geestelijke stromingen in het christelijk cultuurbeeld” — Amsterdam z.j.
30. idem: „De orthodoxe en moderne geloofsprediking uit psychologisch oogpunt vergeleken” — Zaltbommel 1915.
31. Niebuhr, H. Richard: „The social sources of denominationalism” — New York 1929.
32. idem: „Sects”, in „Encyclopaedia of the Social Sciences”, XIII, p. 624 sq — London 1934.
33. Niftrik, G. C. van: „De Kerk”, in „Vox Theologica”, XX, 6, p. 159 sq (1950).
34. Piper, Otto: „Sekte und Konfessionskirche”, in „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, N.F., 11, p. 245 sq (1930).
35. „Religion in Geschichte und Gegenwart”, V, sub „Sekte” — 2e Auflage, Tübingen 1931.
36. Romein, Jan: „De vereenzaming van de mens”, in „In opdracht van de tijd”, p. 234 sq — Amsterdam 1946.
37. Trevelyan, G. M.: „English social history” — 2nd edition, London 1946.
38. Trillhaas, W.: „Studien zur Religionssoziologie” — Göttingen 1949.
39. Troeltsch, Ernst: „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen” — Tübingen 1912.
40. Vogel, C. J. de: „Het Rooms-Katholieke Kerkbegrip”, in „Vox Theologica”, XX, 6, p. 153 sq (1950).
41. Vos, H. de: „Wijsgerige anthropologie”, in de ENSIE, I, p. 191 sq — Amsterdam 1946.
42. Vrijhof, P. H.: „Opleiding en afkomst der grote stadspredikanten en theologische studenten” in „Sociologisch Bulletin”, I, 3, p. 100 sq (1947).
43. idem: „De sociale structuur van de kerkelijke colleges in de Nederlands Hervormde Kerk”, in „Sociologisch Bulletin”, II, 1, p. 17 sq (1948).
44. Wach, Joachim: „Sociology of religion” — London 1947.
45. Weber, Max: „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie”, I, waaruit (a) „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”; (b) „Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus”; (c) „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen” — 4e Auflage, Tübingen 1947.
46. idem: „Wirtschaft und Gesellschaft”, I—III, in „Grundriss der Sozialökonomik”, III. Abteilung — 3e Auflage, Tübingen 1947.