

Religie & Samenleving

Jaargang 16, nummer 3

Oktober 2021

Inhoud

Redactioneel	201
Corona, met de 'd' van dood <i>Martin J.M. Hoondert</i>	203
Gesprekken met mormoonse vrouwen in Vlaanderen Omgaan met structurele ambivalentie <i>Ellen Decoo & Chia Longman</i>	226
Boekbesprekingen	250

Colofon

Religie & Samenleving

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

Redactieleden

William Arfman
Kees de Groot
Leni Franken
Lammert Gosse Jansma
Joris Kregting
Brenda Mathijssen
Inge Sieben

Redactieadres

L.G. Jansma
Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
f2hlgjansma@hetnet.nl

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam

Recensie-exemplaren

Joris Kregting
Radboud Universiteit
Erasmusplein 1 (kamer 17.25)
6525 HT Nijmegen
j.kregting@kaski.ru.nl

Leni Franken
Centrum Pieter Gillis
Prinsstraat 13
2000 Antwerpen
leni.franken@uantwerpen.be

Abonnementenadministratie

Uitgeverij Eburon
Vredenburg 40
3511 BD Utrecht
030-2273350
info@eburon.nl

Abonnementsprijzen

Instituten: € 45,-
Standaard: € 30,-
Leden Werkgezelschap Godsdienstsociologie en
Godsdienst antropologie: € 25,-
Leden NSV: € 20,- / € 25,-
Losse nummers: € 10,-

Website: www.religiesamenleving.nl

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

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

ISSN 1872-3497

© 2021 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

Redactioneel

Geleefde religie staat volop in de belangstelling. Onderzoekers bestuderen dynamische rituelen en materiële voorwerpen en analyseren hoe geloofsvoorstellingen en verhalen vorm krijgen tegen de achtergrond van sociaal-culturele veranderingen. Sociaal-culturele veranderingen, zo illustreren zij, gaan vaak gepaard met veranderende waarden. Ontkerkelijking wordt bijvoorbeeld verbonden met een (nieuwe) waardering van het individu (Mapril et al. 2017), en dekolonisering met het kritisch beschouwen van koloniale *framing* en het herwaarderen van lokale tradities, gebruiken en waarden (Nye 2019). Ook de bijdragen in dit nummer van *Religie & Samenleving* staan in het teken van veranderende waarden, in het bijzonder in relatie tot corona en gender.

In studies naar sociaal-culturele veranderingen benadrukken wetenschappers, volgens de antropoloog Joel Robbins (2009), te vaak continuïteit. Er wordt een op- en aftelsom gemaakt van oude en nieuwe waarden, om vervolgens te beargumenteren dat er iets van de oude waarden voortbestaat in de huidige tijd. Waarden zijn dan bijvoorbeeld overtuigingen, dingen of ideeën. Ze zeggen iets over het relatieve belang van elementen van een cultuur. Robbins laat zien dat het voortbestaan van waarden *niet* per se op continuïteit hoeft te duiden. De betekenis van de waarde of de relatie tussen waarden kan dusdanig veranderd zijn, dat we kunnen spreken van radicale verandering.

Elk van de twee artikelen in dit nummer verkent zo'n (potentieel) radicale verandering. In de eerste bijdrage bespreekt Martin Hoondert de relatie tussen de COVID-19 pandemie en de omgang met de dood in Nederland. Hoe beïnvloedt deze pandemie de *death mentalities* van mensen? Geïnspireerd door de Franse historicus Philippe Ariès, analyseert Hoondert een diverse verzameling aan bronnen – van nieuwsberichten tot interviews – om te beargumenteren dat er zowel sprake is van continuïteit als van een veranderend cultureel patroon. Het medische discours blijft dominant in de omgang met de dood, maar rituele praktijken worden op creatieve wijze aangepast aan de huidige context.

Het tweede artikel in dit nummer richt zich op ervaringen van structurele ambivalentie van mormoonse vrouwen in relatie tot de gender normen binnen hun religieuze gemeenschap. Op basis van kwalitatieve interviews met dertien mormoonse vrouwen in Vlaanderen, illustreren Ellen Decoo en Chia Longman dat er in de samenleving en in onderzoek ten onrechte een ongenueanceerde voorstelling wordt gegeven van de positie van vrouwen in conservatieve religies. De vrouwen in het onderzoek hebben geen passieve houding, maar hanteren juist diverse strategieën om hun relatie met de kerk,

de maatschappij en het gezin vorm te geven. Daarbij maken zij gebruik van religieuze praktijken, voorstellingen en waarden.

Als we dit nummer door de ogen van Joel Robbins zouden bekijken, roepen de artikelen een vraag op: Vindt hier een radicale culturele verandering plaats, en zo ja, waar duidt die verandering op? Of kunnen we de opvattingen over dood en corona en de narratieven over gender en mormonisme veeleer begrijpen als vormen van culturele continuïteit? Over deze vraag laten we u graag nadenken tijdens het lezen van het huidige nummer.

Naast de artikelen, sluiten we het oktobernummer zoals gebruikelijk af met een aantal boekbesprekingen.

Literatuur

Mapril, J., R. Blanes, E. Giumbelli & E.K. Wilson (eds.) (2017),

Introduction: Secularities, Religiosities, and Subjectivities, in: *Secularisms in a Postsecular Age?*, Palgrave MacMillan, 1-17.

Nye, M. (2019),

Decolonizing the Study of Religion, in: *Open Library of Humanities*, 5 (1), 43, 1-45.

Robbins, J. (2009),

Conversion, Hierarchy, and Cultural Change: Value and Syncretism in the Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity, in: Rio, Knut M. & Olaf H. Smedal (eds.), *Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Formations*, New York: Berghahn, 65-88.

Corona, met de 'd' van dood

Martin J.M. Hoondert*

Summary

In this article I explore the way people have dealt with death during the COVID-19 pandemic. Based on a file with newspaper articles, tweets, Facebook posts, books, online stories and interviews I trace cultural patterns or so-called death mentalities, with a focus on the situation in the Netherlands. The theoretical framework is based on both Ariès' and Jacobsen's characteristics of different ways of dealing with death. These cultural patterns concern both ideas and practices. A tentative conclusion is that on the one hand there is denial of death, on the other hand the ritual changes indicate a protest against death by corona.

Inleiding

Op het moment dat ik dit artikel schrijf (begin september 2021) zijn de voorstellingen en emoties ten aanzien van de COVID-19 pandemie in Nederland tegenstrijdig. Enerzijds heerst er een sterk sentiment tegen de coronamaatregelen en zijn velen geneigd het leven weer op te pakken alsof corona niet meer bestaat. Anderzijds leeft bij velen de vrees voor de opleving van corona in het najaar, veroorzaakt door onder meer het openstellen van het onderwijs en andere versoepelingen. Corona zorgt niet alleen voor een stevig maatschappelijk debat, zowel op straat en op de werkvloer als in de media, maar leidt ook tot nieuwe inzichten inzake werk, reizen, klimaat en afhankelijkheid in een globale economische orde. De vraag is of deze nieuwe inzichten ook leiden tot nieuwe culturele patronen.

Eén van de aspecten van de COVID-19 pandemie dat tot nu toe onbelicht is gebleven, betreft de omgang met de dood. Volgens het RIVM zijn er sinds het uitbreken van corona in Nederland ruim 18.000 personen door toedoen van het virus overleden.¹ Het CBS meldt een groter aantal sterfgevallen door corona: alleen al in 2020 stierven 20.000 personen aan de gevolgen van het coronavirus.² De aanwezigheid van de dood in de samenleving werd zichtbaar in de iconische beelden van mensen op de Intensive Care, vaak op hun buik

* Martin Hoondert is universitair hoofddocent 'Ritual Studies' aan de Universiteit van Tilburg.

en aan de beademing, de rijen met doodskisten in het Italiaanse Bergamo³ en de externe koelruimtes voor overledenen bij crematoria.⁴ Vele malen werd in het NOS Achtuurjournaal het aantal doden per dag genoemd. Veel van deze doden stierven, bijna in stilte, in de verpleeghuizen.⁵ De vraag die ik in dit artikel wil verkennen is of de dominante aanwezigheid van de dood in de Nederlandse samenleving door toedoen van het coronavirus heeft geleid tot een andere omgang met de dood, tot een nieuw cultureel patroon. Deze vraag kwam in mij op na lezing van het prikkelende boekje *De coronastorm. Hoe een virus ons verstand wegvaagde* (2020) van de filosoof René ten Bos. Ten Bos analyseert de coronacrisis aan de hand van 26 alfabetisch geordende lemma's. Een dergelijke opzet vraagt om het maken van scherpe keuzes en Ten Bos koos ervoor onder de letter 'd' het lemma 'deskundigen' te behandelen en niet voor het door mij verwachte lemma 'dood'. Het ontbreken van dit lemma stimuleerde mij om er aandacht aan te besteden.

De vraag naar de manier waarop wij omgaan met de dood kent een lange geschiedenis. Het traceren van culturele patronen inzake de omgang met de dood werd geïnitieerd door de Franse historicus Philippe Ariès (1914-1984). Ik gebruik zijn werk als conceptueel kader voor mijn exploratief onderzoek naar de omgang met de dood in de Nederlandse cultuur in relatie tot de COVID-19 pandemie. Heel concreet is de vraagstelling: hoe wordt tijdens de coronacrisis in Nederland omgegaan met de dood, welke culturele patronen inzake de omgang met de dood zijn te traceren? Ik ga nu alvast zeggen dat ik deze vraag niet ten volle kan beantwoorden, simpelweg omdat de vraag naar een cultureel patroon pas te beantwoorden is als er voldoende afstand in de tijd is; aangezien we nog steeds leven in coronatijd, is de afstand te klein; we staan te dichtbij om het patroon (of: de patronen) goed te kunnen zien. Maar de coronaperiode heeft wel lang genoeg geduurd om de omtrekken van enkele patronen nu al te kunnen te signaleren.

De opzet van mijn artikel is als volgt: in de volgende paragraaf ga ik in op het werk van Ariès en de relevante literatuur die na zijn baanbrekende studies is verschenen. Vervolgens geef ik inzicht in de bronnen en wijze van analyseren van deze bronnen. Daarna presenteer ik de resultaten van mijn onderzoek. Tot slot kom ik tot een voorlopige conclusie.⁶

Conceptueel kader: culturele patronen inzake de omgang met de dood

De Franse historicus Philippe Ariès schreef diverse studies over concepten die enerzijds alledaags en vanzelfsprekend zijn, anderzijds in de loop van de tijd een andere betekenis hebben gekregen (en dus minder vanzelfsprekend zijn dan ze op het eerste gezicht lijken). Zo publiceerde hij over het kind, familie en de dood. Zijn eerste boek, eigenlijk een reeks van lezingen die hij had gehouden aan de John Hopkins University in de Verenigde Staten, was *Western Attitudes toward Death from the Middel Ages to the Present* (1974). Enkele jaren later verscheen het vuistdikke *L'Homme devant la Mort* (1977), in het Engels vertaald als *The Hour of our Death* (1981) en in het Nederlands onder de titel *Het uur van onze dood. Duizend jaar sterven, begraven, rouwen en gedenken* (1987). In zijn studies onderscheidt Ariès vier, later vijf, 'death mentalities'. Het gaat hierbij om houdingen ten opzichte van de dood die hun weerslag vinden in het denken en doen van mensen. Het concept 'death mentalities' verwijst dus niet alleen naar hoe mensen denken over de dood, maar ook hoe dit denken in hun handelen (bijvoorbeeld in uitvaartrituelen) en andere culturele expressies (zoals beeldende kunst of romans) gestalte krijgt. Denken en doen gaan hier samen op: het denken krijgt uitdrukking in het doen, maar andersom kan ook: het doen gaat vooraf aan het denken en is als zodanig performatief.

Deze mentaliteiten hebben zowel een individuele als collectieve dimensie, die, uiteraard, nauw samenhangen. Het gaat mij, in navolging van Ariès, om de collectieve houdingen ten opzichte van de dood, om patronen die in de culturele expressies te traceren zijn. Ariès zegt hierover, in 1974:

“(...) the attitude toward death may appear almost static over very long periods of time. It appears to be a-chronic. And yet, at certain moments, changes occur, usually slow and unnoticed changes, but sometimes, as today, more rapid and perceptible ones.” (Ariès 1974, 1)

De Deense sociologen Michael Hviid Jacobsen en Anders Petersen stellen dat de omgang met de dood vanuit cultureel en sociologisch perspectief verandert door “changes in the way we live our lives and organize societies – due to developments in demography, science, technology, economy, values, norms, politics, beliefs, and ways of cohabitation” (Jacobsen & Petersen 2020, 4). Juist hier dient zich de vraag aan: is de omgang met de dood onder invloed van corona veranderd door de impact van corona op de door Jacobsen en Petersen

genoemde maatschappelijke dimensies? Ook Jacobsen en Petersen gaan in hun artikel in op deze vraag, niet op basis van helder omschreven bronnen en empirisch onderzoek, maar als reflectieve reactie op wat er in grote lijnen gaande is in met name Europa in de eerste maanden van de coronacrisis (maart-mei 2020).

De eventuele veranderingen in de omgang met de dood worden het beste zichtbaar in vergelijking met eerdere culturele patronen of ‘death mentalities’. Hiervoor is juist het werk van Ariès en de hiervoor genoemde Jacobsen heel bruikbaar. Ariès onderscheidt vier culturele patronen, Jacobsen voegde er een vijfde aan toe. Ik beschrijf ze kort en bondig en kom er in de laatste sectie van dit artikel op terug als vergelijkingsmateriaal voor de omgang met de dood onder invloed van de COVID-19 pandemie.

In zijn geschiedenis van de omgang met de dood ziet Ariès een scherpe cesuur in de 18^e-19^e eeuw. Daarvoor is de dood een vanzelfsprekend gegeven, vanaf de 18^e-19^e eeuw wordt de dood gezien als een ‘drama’ en in toenemende mate niet geaccepteerd, ontkend en tot taboe verklaard. In de eerste periode – Ariès begint zijn geschiedenis in de vroege middeleeuwen – onderscheidt hij twee culturele patronen (Ariès 1974, 2-52; 1987, 13-306). Het eerste patroon typeert hij als ‘tamed death’: de dood, of wellicht beter: de angst voor de dood wordt ‘getemd’ door een vanzelfsprekende rituele omgang met sterven en dood. In dit patroon tekent zich in de 12^e-13^e eeuw een subtiele maar belangrijke verandering af. De rituele vormen blijven gehandhaafd, maar in het denken over de dood komt de nadruk sterk te liggen op het individu in relatie tot het Laatste Oordeel. Ariès typeert dit patroon als ‘my death’. Het wordt onder meer zichtbaar in het *Dies Irae*, een gezang dat in deze periode aan de Requiem mis wordt toegevoegd en waarin een ik-figuur smeekt en bidt om redding en genade (Hoondeert 2012). Langzaam maar zeker verschuift de aandacht van het stervensuur en de daarbij horende ritualiteit naar een steeds aanwezig besef van sterfelijkheid: levenskunst en stervenskunst raken nauw met elkaar verweven.

Vanaf de 18^e eeuw krijgt de dood een nieuwe betekenis, nieuwe culturele patronen tekenen zich af. Onder meer door de ontwikkeling van het kerngezin wordt de dood van een direct naaste ervaren als een drama, het gemis als ondraaglijk. Niet alleen wordt de dood minder als een vanzelfsprekend gegeven beschouwd, ook valt het accent nu meer op de dood van de ander dan op de eigen dood. Ariès typeert dit patroon met de titel ‘your death’. Het sterven van de ander wordt ervaren als een breuk, Ariès spreekt van een “intolerance of separation” (Ariès 1974, 59). Dit leidt tot een uitgebreide

herdenkingscultuur, met begraafplaatsen als parkachtige landschappen waar de levenden bij de doden kunnen vertoeven.

Een grote verandering vindt plaats in de 20^e eeuw. Langzaam maar zeker verdwijnt de dood uit het openbare leven. Mensen sterven niet meer thuis, maar in het ziekenhuis. Het sterven is de slotfase van een ziekbed, als medisch ingrijpen geen zin meer heeft (Zie ook Becker 1973). Ariès duidt deze 'death mentality' aan als de 'invisible death', ook wel de 'forbidden death' en spreekt van een 'leugen' die de "dood tot een taboe maakt. De doodzieke mens en diens omgeving spelen samen de komedie van 'er is niets veranderd', 'het leven gaat gewoon door' en 'alles is nog mogelijk'" (Ariès 1987, 587). Jacobsen en Petersen verbinden dit nieuwe culturele patroon inzake omgang met de dood met het modernisme:

"Death was incompatible with modern society, modern medicine, the modern way of life, and with all its promises and beliefs in its own superiority. Death – and not least the failure to defeat it – was seen as a 'scandal of reason' and an insult to the rationality of modern science trying to control every single aspect of human and social life." (Jacobsen & Petersen 2020, 7)

Het taboe op de dood leidt zowel tot een professionalisering van alles wat met sterven en dood te maken heeft, als een verandering in ritualiteit. Sterven en dood, van het ziekbed tot en met de begrafenis, worden in handen gelegd van professionals: artsen en uitvaartondernemers. Uitvaartrituelen versoberen en worden zakelijker, we zien in deze periode de opkomst van het crematorium met een zakelijk, kort ritueel (Nijland, Overtoom & Hoondert 2017). Tekenen van openbare rouw, bijvoorbeeld zichtbaar in de kleding van de rouwenden, verdwijnen uit het straatbeeld.

Jacobsen voegt een vijfde 'death mentality' toe, voortbouwend op het werk van Ariès. Dit culturele patroon ziet hij opkomen aan het eind van de 20^e – begin van de 21^e eeuw en duidt hij aan als 'spectacular death' (Jacobsen 2016). Jacobsen ziet continuïteit vanuit de voorgaande periode, met name de aspecten van medicalisering en de pogingen de dood onder controle te krijgen, maar het etiket 'verboden of onzichtbare dood' en het taboe op de dood kloppen niet meer met de wijze waarop mensen in de 21^e eeuw omgaan met de dood. Jacobsen typeert de dood als een 'spectacle': "It is something that we witness at a safe distance but hardly ever experience upfront" (Jacobsen 2016, 10). De dood is alomtegenwoordig in onze cultuur, met name door aandacht voor de dood in de media, maar in ons persoonlijk leven blijft de dood op afstand. Dit heeft ook impact op de ritualiteit rondom de dood. Sinds de late

20^e eeuw worden de uitvaartrituelen uitgebreider: het korte ritueel van 20 tot 30 minuten, afgesloten met koffie en cake komt steeds minder voor. Er is sprake van toenemende ritualiteit, inclusief uitgebreide catering bij de condoleance (Venbrux, Heessels & Bolt 2008; Venbrux, Peelen & Altena 2009). Dit wordt ook zichtbaar in de opkomst van een nieuw beroep: de ritueelbegeleider (Embsen & Overtoom 2007; 2017). Wat echter opvalt bij deze re-ritualisering van de dood is dat niet zozeer de dood zelf ter sprake komt, maar het geleefde leven. Ook hier wordt de dood op veilige afstand gehouden door eerst en vooral het leven ‘te vieren’ (Wojtkowiak 2012).

De vijf beschreven culturele patronen inzake omgang met de dood zie ik eerst en vooral als een hulpmiddel om na te denken over de dood. In tegenstelling tot Ariès en Jacobsen, die de culturele patronen op een tijdlijn plaatsen, zie ik naast veranderende culturele patronen inzake de omgang met de dood ook continuïteit en gelijktijdigheid van deze culturele patronen. Mijn these is dat de genoemde culturele patronen, of in elk geval elementen daarvan, voortbestaan, zowel op het niveau van het denken als van het doen. Ook nu nog is er sprake van de ‘getemde dood’, bijvoorbeeld in kerkelijke uitvaartrituelen. En in de herdenkingscultuur rondom individuele doden is de ‘your death’ mentaliteit zichtbaar. Ik gebruik de ‘death mentalities’ als heuristisch en hermeneutisch hulpmiddel: ze helpen mij om ontwikkelingen inzake de omgang met de dood op het spoor te komen en te begrijpen.

Bronnen en analyse

Bronnen

Voor het empirisch onderzoek naar de omgang met de dood in tijden van corona sluit ik aan bij de benadering die ook Ariès hanteerde. Hij staat een explorerende, enigszins subjectieve en intuïtieve aanpak voor: “The observer scans a chaotic mass of documents and tries to decipher, beyond the intentions of the writers or artists, the unconscious expression of the sensibility of the age” (Ariès 1983, xiii). Vanaf het begin van de coronacrisis in Nederland, maart 2020, ben ik een dossier gaan aanleggen, bestaande uit nieuwsberichten en reportages uit kranten en tijdschriften, online artikelen, opiniestukken, tweets en berichten op Facebook. De meeste items in mijn dossier betreffen de Nederlandse situatie, maar in het dossier zitten ook opinieartikelen die ingaan op onder meer de situatie in Italië en Engeland.⁷ Een tweede onderdeel van het dossier vormen enkele boeken die expliciet ingaan op de

coronacrisis. Ik noem het al eerder genoemde boek van René ten Bos en vul aan met Pfeijffers *Dagboek in tijden van besmetting* (Pfeijffer 2020), *Corona tot Z* van Jim Jansen en Dolf Jansen (Jansen & Jansen 2020), *De kracht van samen* van Hella van der Wijst over het begin van de coronacrisis in Oost-Brabant (Wijst 2020), en *Coronakronieken* van Daan Heerma van Voss (Heerma van Voss 2020). Een derde onderdeel van het dossier zijn de ervaringsverhalen die in het kader van het onderzoeksproject 'Uitvaarten in tijden van corona' verzameld zijn. Dit betreft een onderzoeksproject van de Funeraire Academie dat in november 2020 is gestart met een webinar en dat doorloopt tot oktober 2021. Professionals, nabestaanden en andere betrokkenen kunnen verhalen uploaden op een website, een zogenaemde 'Verhalenmuur'. Deze verhalen heb ik betrokken in mijn onderzoek. Een vierde onderdeel van het dossier betreft tien interviews die ik in het kader van het hierboven genoemde onderzoeksproject van de Funeraire Academie heb gehouden met professionals in het werk- en onderzoeksveld van sterven en dood.⁸

Analyse

Naast het verzamelen van bronnen, als eerste stap naar een beantwoording van de onderzoeksvraag, is het mijn taak als onderzoeker om datgene wat ik in de bronnen lees op een geordende wijze te presenteren. De ordening is stap twee in het proces van onderzoek doen en is gebaseerd op een analyse van het materiaal. Deze analyse heb ik gedaan door middel van twee cycli van coderen: 1. *initial coding* waarbij ik dicht op de bronnen kernwoorden (codes) toeken aan de afzonderlijke, inhoudelijk af te kaderen fragmenten; 2. *axial coding* waarbij ik de codes uit de eerste cyclus heb geclusterd in inhoudelijk coherente categorieën (Saldaña 2021). Deze inhoudelijke clustering heb ik uiteraard gedaan met het oog op de vraagstelling van mijn onderzoek naar veranderende culturele patronen inzake omgang met de dood. *Axial coding* is dus niet alleen ordening van de gegevens, maar ook een interpretatieve stap. De geordende presentatie van hetgeen ik gevonden heb in de bronnen, zoals weergegeven in de volgende sectie van dit artikel, is het resultaat van deze twee cycli van coderen.

Resultaten: omgang met de dood in Nederland in coronatijd

In het nu volgende presenteer ik de gegevens van mijn corona-dossier aan de hand van de categorieën die zijn voortgekomen uit het proces van coderen.

Tijd

Een belangrijke dimensie van omgaan met de dood is tijd. Met name in de eerste golf van de coronacrisis (maart-juni 2020) kwam de dood door toedoen van corona vaak onverwacht. Mensen werden, vaak in haast, opgenomen op de Intensive Care afdeling, in coma gebracht en aan de beademing gelegd. Contact met de zieke was vaak niet mogelijk, ook omdat de ziekenhuizen het bezoek aan de IC afdelingen sterk beperkten. Mensen stierven vaak zonder hun direct dierbaren om hen heen. Dit leidde ertoe dat ‘laatste woorden’ niet meer gezegd konden worden en dat er geen tijd en ruimte was voor verzoening. “De mogelijkheid om ‘in het reïne te komen’ met elkaar is er nu tijdens de coronacrisis niet altijd. Losse eindjes kunnen niet meer afgehecht worden, wat tot jarenlange schuldgevoelens en verdriet kan leiden.”⁹

Tijd speelde ook een rol in het plannen van een uitvaart of crematie. Bij sommige crematoria was het in de eerste golf zo druk, dat families lang moesten wachten voor een crematieplechtigheid mogelijk was. In Noord-Brabant werden eind maart 2020 crematies ingepland op zondagen en in de avonden.¹⁰ Het actualiteitprogramma *Nieuwsuur* berichtte op 28 maart 2020 op Twitter: “Brabanders leven deze weken op het ritme van de uitvaarten. De ene na de andere. Sommige uitvaartondernemers hebben het zo druk dat ze nee moeten verkopen.”¹¹ In de documentaire *Zesendertig* vertellen medewerkers van uitvaartcoöperatie DELA wat de impact van corona was op hun werk. Eén van de medewerkers vertelt dat corona heel plotseling ‘binnenkwam’, eerst nog voorzichtig, maar vervolgens met een piek aan overledenen. Op een gegeven moment lagen er 36 overledenen in de koelruimtes van het crematorium, een ongekend hoog aantal.¹²

Ook bij het opbaren van mensen die overleden waren aan corona was tijd een belangrijke factor. In het begin van de coronacrisis was niet duidelijk of het virus besmettelijk blijft in een dood lichaam. Om die reden moesten overledenen 48 uur gekoeld blijven en mocht er niemand bij. Pas daarna mochten zij thuis of elders opgebaard worden (Wijst 2020, 94). Bij het condoleancebezoek in de dagen voorafgaand aan de uitvaart moest er goed gepland worden om te voorkomen dat er te veel mensen tegelijk om de baar stonden. Dit heeft ook een voordeel, zoals blijkt uit het verhaal dat Hella van der Wijst vertelt over het overlijden van Toos en de wijze waarop haar twee dochters Femke en Baukje het afscheid vorm gaven:

“Thuis opbaren mag niet en afscheid nemen van Toos in het rouwcentrum is lastig met alle coronarichtlijnen. Maar door goede afspraken (...) zetten Baukje en Femke een schema op waarbij familie en vrienden die willen en durven toch

afscheid kunnen nemen. Iedereen wacht in de auto tot hij of zij aan de beurt is. Misschien is afscheid nemen op deze manier wel intenser en persoonlijker dan wanneer iedereen tegelijk komt en je voor niemand eigenlijk tijd hebt.” (Wijst 2020, 146-147)

Plaats

Het grote aantal doden onder invloed van COVID-19 leidde ook tot een gebrek aan plaats. In Brazilië, New York en andere plaatsen in de wereld werden massagraven aangelegd om het grote aantal doden te kunnen begraven.¹³ Zover kwam het in Nederland niet, maar de dimensie ‘plaats’ speelde wel op diverse fronten. Ten eerste konden mensen soms niet sterven op de door hen of door de naaste familie gewenste plek, maar stierven in het ziekenhuis of verpleeghuis, zonder de mogelijkheid nog naar huis overgebracht te worden. Ten tweede konden veel mensen de uitvaart van een familielid, vriend of bekende niet bijwonen vanwege het beperkt aantal personen dat bij een uitvaart aanwezig mocht zijn (variërend van 30 tot 100). Mensen moesten noodgedwongen de uitvaart thuis bijwonen, zittend achter de laptop (livestream, waarover hieronder meer), of moesten op afstand afscheid nemen in een drive-through of staande langs de weg in een erehaag. Ten derde werden uitvaarten elders georganiseerd. Uitvaartondernemer Elbert Sluijmer vertelde me dat hij geregeld uitvaarten op de begraafplaats of in de natuur organiseerde.¹⁴

Lichaam

Een notie die vaak terugkomt in de verhalen en getuigenissen is het ‘lichaam’. Ten eerste betreft dit het zieke, soms ook besmettelijke lichaam. Het lichaam dat men niet durft aan te raken, dat men op afstand houdt. Ten tweede gaat het bij deze notie om nabijheid, of beter: het gemis aan nabijheid. Nabijheid wordt veelal fysiek geuit: door een handdruk, een knuffel of omhelzing, maar vanwege de anderhalve-meter-maatregel was dergelijk fysiek contact niet mogelijk. Ritueelbegeleider Simone schrijft op de verhalenmuur van de Funeraire Academie:

“De anderhalve meter afstand houden. Ik vind het het lastigste als ik als ritueelbegeleider de familie ontvang in het crematorium. Ik zie en voel hun ongemakkelijkheid. Maar in deze tijden kan ik niet naar ze toestappen voor een handdruk of een tikje op de schouder.”

Voor de condoleance na afloop van de uitvaart stelde uitvaartcoöperatie DELA alternatieve omgangsvormen voor, bijvoorbeeld door de rouwende te

begroeten en te troosten door de hand op het hart te leggen.¹⁵ Het gebrek aan lichamelijk contact kan leiden tot meer stress en zelfs vastzittende rouw, aldus hoogleraar psychologie Geert Smid: “Ook voelen nabestaanden op de beperkt toegankelijke uitvaarten, maar ook daarna, minder steun. Alleen al een hand op de schouder kan verschil maken. We weten dat stress afneemt door lichamelijk contact.”¹⁶ Crematoriumdirecteur Roel Stapper zegt in een interview dat juist waar lichamelijk contact ontbreekt, taal des te belangrijker wordt.¹⁷

Rituele flexibiliteit

De voorgaande noties gingen vooral over wat in de omgang met de dood en de doden in tijden van corona ontbreekt of niet kan: er is een gebrek aan tijd, aan plaats en aan lichamelijk contact. Een ander deel in mijn dossier laat juist zien wat er wel kan en gaat in op het groeiend aantal alternatieve rituelen of rituele elementen. Enerzijds hebben mensen moeite met de opgelegde beperkingen en het doorbreken van vaste patronen en tradities, anderzijds komen er nieuwe mogelijkheden op, nieuwe vrijheden die gewaardeerd en zelfs gekoesterd worden. Uit onderzoek in opdracht van uitvaartondernemer Monuta blijkt dat in 2020 twee derde van de nabestaanden belangrijke personen, voor henzelf of voor de overledene, niet konden uitnodigen bij de uitvaart. Toch blijkt dat, ondanks de beperkende maatregelen, 80% van de aanwezigen bij een uitvaart een goed gevoel had over hoe de uitvaart verlopen is.¹⁸

Opvallend veel verhalen in mijn dossier gaan over de intieme uitvaart. Het taalgebruik is hier belangrijk: uitvaartondernemers en ritueelbegeleiders benadrukken niet wat er niet is (er zijn minder mensen bij de uitvaart), maar wat er wel is: intimiteit. De uitvaart met minder aanwezigen, vaak een kring van vertrouwden en mensen die er ‘echt toe doen’, biedt vrijheid in vormgeving en aanpak en mogelijkheden tot improvisatie. Uitvaartondernemer Elbert Sluijmer zegt dat nabestaanden die bij een ‘normale’ uitvaart niet het woord durven te nemen, nu wel opstaan en hun herinneringen delen.¹⁹ Ritueelbegeleider Petra Stevens benadrukt juist de waarde van een klein, intiem afscheid, aldus een interview met haar in *De Limburger*:

Begravenissen zijn noodgedwongen sober, in stilte, zonder opsmuk. Alsof het idee heerst: er is toch niet zo veel mogelijk, dus laat ook maar. En dat vereist een tegengeluid, meent Stevens. Samen met zes andere ritueelbegeleiders uit Nederlands- en Belgisch-Limburg is ze een campagne gestart om de voordelen van een kleine, intieme begrafenis onder de aandacht te brengen. “Afscheidsrituelen zijn belangrijk, juist nú. Je kunt nu dingen doen die in een groot gezelschap niet tot

hun recht komen. Zo hebben we bij een uitvaart iedereen persoonlijk een kaarsje rond de baar laten zetten. Dertig lichtjes.”²⁰

Naast tips en voorbeelden van uitvaartondernemers en ritueelbegeleiders voor rituelen die ‘corona proof’ zijn,²¹ verschijnen er in de kranten en op social media verhalen over nieuwe en veranderende rituelen, overigens niet alleen in relatie tot uitvaarten en rouw, maar ook inzake bijvoorbeeld Koningsdag op 27 april en de Dodenherdenking op 4 mei.²² Op het online platform NieuwWij schreef Yvonne Brink over aanpassingen in de rituelen rondom de dood in islam en jodendom. Moslims mogen de rituele wassing van het dode lichaam op symbolische wijze doen of ervan afzien. In het jodendom wordt de sjiva, de zevendaagse rouwperiode waarbij vrienden en familie langskomen voor rouwbeklag, online gedaan via videobellen.²³ Alternatieve rituelen rondom uitvaarten laten vooral solidariteit zien. Ik geef enkele voorbeelden. @TheRealYorin bericht op Twitter, 20 maart 2020:

“Onze buurman is deze week totaal onverwacht overleden. Wegens de coronacrisis mogen er morgen maar 30 mensen (inclusief mensen van de Monuta) aanwezig zijn bij de uitvaart. Daarom met alle burens de buurt wat mooier gemaakt voor ze bij terugkomst van de condoleance vanavond.”²⁴

Bij de tweet staan foto’s van lichtjes en kaarsen in de vorm van een groot hart. Bij een uitvaart in mijn eigen kennissenkring werd aan alle mensen die normaal gesproken bij de uitvaart aanwezig zouden zijn, gevraagd thuis een kaars te branden op het moment van de uitvaart en een foto hiervan te sturen naar de naaste familie. Predikant Joost Röselaers berichtte op 1 april 2020 op Twitter:

“Een bekende van mij overleed eergisteren (aan het Coronavirus). Aan al haar dierbaren is gevraagd om op hetzelfde moment naar haar favoriete uitvoering van ‘Erbarme Dich’ van Bach te luisteren. Verbondenheid in tijden van Corona.”²⁵

Tot slot @Koopmandick, op 2 april 2020: “Vandaag afscheid genomen van vriendin. Corona. Langs de weg gestaan met een rode roos. Diepe stilte. Raar, kaal en liefdevol.”²⁶

Livestream

Een direct gevolg van de beperkende maatregelen inzake het aantal aanwezigen bij een uitvaart is het toenemend gebruik van de mogelijkheden van

livestream; ik wees hier al op bij de categorie ‘plaats’. Veel crematoria boden al de mogelijkheid om de ceremonie in de aula op te nemen of via een livestream uit te zenden, corona heeft livestream tot een vanzelfsprekendheid gemaakt. Door deze ontwikkeling kunnen drie groepen van deelnemers aan de uitvaart onderscheiden worden. Ten eerste zijn er de direct nabestaanden en de beperkte groep genodigden die aanwezig zijn bij de uitvaart op locatie. Ten tweede zijn er de genodigden die via de rouwkaart of anderszins een link hebben ontvangen om de uitvaart via livestream bij te wonen. Bij deze groep gaat het om mensen uit het sociale netwerk van de overledene en/of de direct nabestaanden. Ten derde zijn er de ongenodigden: mensen die de link hebben zien staan in de rouwadvertentie in de krant of de link via internet hebben gevonden. Deze groep is diffuus van samenstelling: het kunnen mensen zijn uit het sociaal netwerk, maar ook onbekenden.

Er is veel te zeggen over het gebruik van livestream bij uitvaarten. Er dienen zich vragen aan betreffende participatie, mate van betrokkenheid, lichamelijke en zintuiglijkheid. Het aantal views van een livestream zegt weinig over de mate van betrokkenheid, want onbekend is of de ‘kijker’ de gehele uitvaart volgt, of slechts een deel; of hij kijkt tijdens het werk of met volle aandacht betrokken is. Megan van Kessel beschreef in het dagblad *Het Parool*, 28 november 2020, de dilemma’s:

“Een begrafenis in coronatijd maakt de dood doodvermoeiend. Ik moest het doen met een link van een livestream waar ik met een wachtwoord toegang toe had. De dienst was onder werktijd en ik twijfelde of ik vrij moest vragen. Het voelde aanstellerig om niet te gaan werken. Ik vond het jammer dat corona het ritueel van mooi aankleden en de schoenen aandoen die je nooit draagt, wegnam. Het fysiek aanwezig zijn bij afscheid herinnert je aan de gunst te mogen leven. Het herenigt met verre familieleden en laat inzien hoe triviaal het gros van je problemen is. Coronamaatregelen gaven het drama geen kans op een van de weinige aangelegenheden dat drama er mag wezen. De weblink bood ook weinig ruimte voor empathie. ‘Ik moet zo naar een begrafenis’ heeft een ander effect dan ‘Ik heb zo een begrafenis online’. (...) Wanneer je op iemands begrafenis bent, dan houd je je blik strak op de kist of een deurklink gericht. Dan zie je het verdriet van je medemens niet zo. Omdat je deels bezig bent om jezelf een houding te geven. Maar ook omdat je mensen niet gaat aangapen zoals ik dat vanachter mijn laptop deed. Als ik in de zaal had gezeten, had ik waarschijnlijk niet gehuild omdat het verdriet van anderen groter is. Nu mocht ik gewoon heel hard huilen om tante Tineke, ook al was ze mijn oudtante en had ik nooit bij haar gelogeerd.”²⁷

Uit dit lange citaat kunnen we concluderen dat sommige dingen gemist worden, onder andere het sociaal contact van een fysieke bijeenkomst. Maar er is ook een sterke mate van betrokkenheid en minder gêne om de emoties te tonen en de tranen de vrije loop te laten. Dat livestream en emotionele betrokkenheid elkaar niet in de weg zitten blijkt ook uit een tweet van Evelyne Verheggen, 30 mei 2020: “Begravenis volgen via YouTube; het ontroert me meer dan ik dacht.”²⁸

Voor de eerste groep, de direct nabestaanden, is er soms een andere zorg. Een groot deel van het sociaal netwerk is niet fysiek aanwezig bij de uitvaart terwijl de direct nabestaanden hun verdriet en de verhalen over de overledene wel met een ruime kring van mensen willen delen. Hella van der Wijst schrijft over de al eerder genoemde twee zussen Baukje en Femke:

“Door alle beperkingen rondom de uitvaart hebben Baukje Femke en hun vader maar één doel: hoge kijkcijfers voor de livestream van de uitvaart. Dat heeft Toos verdiend. Niet wetend dat uiteindelijk honderden vrienden en familieleden het afscheid via een livestream volgen.” (Wijst 2020, 147)

Zelf maakte ik mee hoe de eerste (offline) en tweede (online) groep met elkaar verbonden raken, ondanks de fysieke afstand. Tijdens de uitvaartplechtigheid van mijn schoonmoeder betrapte ik mij erop, toen ik moest spreken, dat ik me heel bewust was van de camera's. Door middel van een rood lampje kon je zien welke camera actief was en ik moest de neiging onderdrukken om me juist op die camera te richten. Ik hield mij voor dat het afscheidsritueel hier en nu diende te gebeuren, rondom de kist en met deze vijftig mensen. Toch was juist door die twee camera's de aanwezigheid van de grote kring van betrokkenen voelbaar: we waren hier met vijftig mensen, maar wat hier gebeurde was zichtbaar voor en werd meegemaakt door een grote kring van betrokkenen. Die betrokkenheid bleek toen mijn vrouw had gesproken over haar moeder. Onmiddellijk na haar toespraak ontving ze een appje van een nichtje: ‘Mooi gesproken, wat ben jij sterk’. Natuurlijk zaten we tijdens de uitvaart niet op onze telefoons te kijken, maar het appje was te lezen op de smartwatch van mijn vrouw. Een paar minuten later volgde er een tweede appje van een goede vriend. De aanwezigheid van de grote kring van betrokkenen, hoewel op afstand, werd direct zichtbaar en voelbaar dankzij whatsapp.

Tellen en herdenken

Een laatste onderdeel in mijn dossier gaat in op hoe in de Nederlandse samenleving de doden genoemd en herdacht worden. In de eerste maanden van

de coronacrisis werden elke avond in het NOS Achtuurjournaal de corona-aantallen van de dag gerapporteerd, waaronder het aantal doden door toedoen van corona. Tellen en herdenken speelde ook internationaal en lokaal een rol. Op rituele wijze werden de corona-doden genoemd en herdacht in de *New York Times* van 24 mei 2020 onder de titel: 'U.S. Death near 100,000, an Incalculable Loss'. In Tilburg werd in februari 2021 een herdenking georganiseerd waarbij 2874 kaarsjes werden aangestoken voor alle Brabanders die tot dan toe aan corona overleden waren.²⁹

De COVID-19 pandemie, die we als een 'slow disaster' kunnen definiëren (Hoondert, Post, Klomp & Barnard 2021), roept ook de vraag op naar een nationale herdenking en een nationaal monument. De discussie werd onder meer opgeroepen door de Groningse hoogleraar Christoph Jedan, die pleit voor een monument dat zowel offline als online dimensies heeft:

"Het moet niet alleen een tastbaar monument worden, maar er moet een online platform aan verbonden zijn, misschien met een QR-code. Op de website zou ruimte moeten zijn om individuele verhalen te delen, om verhalen van individuele en collectieve veerkracht te vertellen, om dankbaarheid te kunnen uiten naar zorg-medewerkers."³⁰

Herdenkingen werden lokaal georganiseerd,³¹ op 6 oktober 2020 was er een 'Nationale dag van bezinning' en uiteindelijk kwam er een monument in Oisterwijk, dat op 8 september 2021 werd onthuld. Dit monument herdenkt niet alleen de coronaslachtoffers, maar is ook een eerbetoon aan de medewerkers in de zorg.³² De aandacht voor coronaslachtoffers op nationaal niveau in Nederland steekt enigszins mager af vergeleken met wat er in andere landen georganiseerd werd. Enkele voorbeelden: China hield in april 2020 drie minuten stilte voor de coronaslachtoffers. Spanje volgde in mei 2020 met tien dagen van nationale rouw. Italië riep 18 maart uit tot nationale herdenkingsdag.³³ In London, UK, werd een National Covid Memorial Wall geplaatst.³⁴

Interpretatie van de gegevens uit het dossier

Het afgelopen anderhalf jaar heeft de COVID-19 pandemie niet alleen mensenlevens en bestaansmiddelen bedreigd, maar ook ervaringen van sterven, herdenken en rouw veranderd. Tegelijkertijd zien we dat individuen en gemeenschappen met veel creatieve energie ingespeeld hebben op de beperkende maatregelen, waarbij nieuwe rituele praktijken en nieuwe toepassingen

van technologie zijn ontstaan. De vraag is of deze veranderingen hebben geleid tot een nieuw cultureel patroon inzake de omgang met de dood. Zoals gezegd, deze vraag naar de 'death mentality' van het (post-)corona-tijdperk is (nog) niet of slechts met enige terughoudendheid te beantwoorden; zowel in Nederland als wereldwijd zitten we midden in deze complexe en nog steeds actuele situatie van de COVID-19 pandemie. Wel tekenen zich enkele ontwikkelingslijnen af, lijnen die we vanuit de geordende analyse van het dossier kunnen trekken. Ik vat deze lijnen samen in enkele trefwoorden die ik vervolgens toelicht. Op basis van deze ontwikkelingslijnen kom ik in de vijfde paragraaf tot een voorlopige conclusie inzake de veranderende omgang met de dood onder invloed van de COVID-19 pandemie.

1. Solidariteit: uit het dossier komt een sterk verlangen naar 'samen' en solidariteit naar voren. Er wordt geklapt voor zorgmedewerkers, er zijn lokale initiatieven om coronaslachtoffers te herdenken, netwerken rondom een overledene vinden nieuwe rituelen uit om hun respect en betrokkenheid te uiten (erehagen, vlag halfstok), nabestaanden bieden de mogelijkheid om de uitvaart door middel van een livestream bij te wonen. Hella van der Wijst gaf haar boek als titel *De kracht van samen* en die titel is, zo blijkt, goed gekozen.

2. Controle: tegelijkertijd is er ook het verlangen naar controle. Het steeds weer noemen van het aantal besmettingen, de cijfers inzake ziekenhuisopnamen en bezette IC-bedden en van het aantal coronadoden is niet bedoeld als een beschrijving van de werkelijkheid, maar een uiting van het verlangen naar controle over het virus. Ilja Pfeijffer beschrijft dit treffend in zijn coronadagboek:

“De aantallen besmettingen en dodelijke slachtoffers nemen af in Italië. We kunnen vraagtekens zetten bij alle cijfers, maar dat was eerder ook al zo en de onbetrouwbare cijfers van nu zijn onmiskenbaar lager dan de onbetrouwbare cijfers van weleer. (...) We zeiden dat we het virus moesten verslaan. Maar daar ging het allemaal niet om. Het ging om de controle. (...) Eén lullig, microscopisch klein virus sloeg onze illusie van controle aan diggelen. Dat verklaarde onze paniek en onze buitensporig hevige reactie. We probeerden de controle te herwinnen door alles wat we maar konden bedenken onder draconische controle te brengen. (...) Maar het virus is niet verslagen. Wanneer wij de controle over de grafieken opgeven, wil dat niet zeggen dat wij onze oude illusie van controle hervinden.” (Pfeijffer 2020, 97-98)

Het verlies van controle vraagt dat we ‘iets’ doen, vraagt om een ander houvast. De rituelen van solidariteit die ik onder nummer 1 noemde, kunnen we, in elk geval ten dele, begrijpen vanuit dit zoeken naar houvast.³⁵

3. Rituele flexibiliteit: de coronacrisis en de daarmee samenhangende beperkende maatregelen vragen een sterke mate van flexibiliteit van mensen. We zagen dit bijvoorbeeld bij gezinnen met schoolgaande kinderen, waar plotseling thuisonderwijs georganiseerd moest worden.³⁶ Eenzelfde flexibiliteit zien we ten aanzien van rituelen rondom de dood. Ingesleten rituele patronen, zoals de ceremonie in de aula van het crematorium met toespraken, muziek en foto's uit het leven van de overledene, bleken en blijken ook aangepast te kunnen worden. Anders dan bijvoorbeeld in Italië werd er in Nederland niet gekozen voor een technische crematie zonder samenkomst, of een uiterst sobere plechtigheid bij het graf, maar in de meeste situaties toch voor een bijeenkomst, al was dat met minder personen dan gewenst. In het interview dat ik had met ritueelbegeleider Ger Thonen, vroeg ik hem of het uitvaartritueel onder invloed van de coronamaatregelen veranderd is. Zijn antwoord was een ferm ‘nee’: het ritueel is in de kern hetzelfde, de aanpak is wel anders.³⁷

4. Personalisering: al enkele decennia is er de tendens van personalisering van de rituelen rondom de dood (Garces-Foley, 2006; Walter, 2020). Kathleen Garces-Foley typeert de gepersonaliseerde uitvaart als volgt:

“Personalized funerals have by now existed long enough that they have begun to develop their own ‘tradition’ in the sense of frequently used elements like the celebration of life theme, shared eulogy, and incorporation of pictures of the deceased.” (Garces-Foley 2006, 224)

Deze ‘traditie’, zoals Garces-Foley beschrijft, heeft door de beperkende coronamaatregelen een enigszins ander karakter gekregen. Wat we zien, zijn nieuwe middelen waarmee de personalisering gestalte krijgt, zoals geïmproviseerde toespraken tijdens een uitvaart in kleine kring en het delen van herinneringen in een online videoconference.

5. Digitalisering: praktijken rondom de dood hebben in het afgelopen anderhalf jaar een online component gekregen. Dit is het meest duidelijk bij de livestream van uitvaarten, maar het blijkt ook uit bijvoorbeeld online zangsessies³⁸ en online kerkdiensten.³⁹ Online participatie aan rituelen wordt vaak als ‘disembodied’ omschreven, het fysieke contact ontbreekt (Hoondert & Beek 2019). Dit wil echter niet zeggen, zo blijkt uit het onderzoek, dat het lichaam van degene die achter het scherm zit niet meedoet. Het lichaam is op

een andere manier betrokken bij het ritueel, bijvoorbeeld door intens huilen, en er zijn wel degelijk mogelijkheden om het ontbreken van fysieke nabijheid te overbruggen door andere vormen van nabijheid, zoals het sturen van een whatsapp bericht.

Conclusie

Alvorens ik de (voorlopige) conclusie formuleer, is het goed in te gaan op de beperkingen van mijn onderzoek. Immers, de conclusie van mijn onderzoek wordt in sterke mate bepaald door de eigenheden van het dossier. Er zitten, hoe dan ook, blinde vlekken in het dossier en het is goed deze in kaart te brengen.

Beperkingen

Ik ben mij ervan bewust dat het dossier dat ik heb samengesteld in sterke mate gefocust is op rituelen, met name uitvaartrituelen en herdenkingen. Artikelen en verhalen over bijvoorbeeld de gevolgen van COVID-19 voor palliatieve zorg en verpleeghuiszorg ontbreken grotendeels in het dossier. Het rituele perspectief geeft weliswaar goed inzicht in de waarden die in een cultuur verankerd zijn, maar een bredere blik kan het culturele patroon inzake de omgang met de dood beter en vooral meer compleet in beeld brengen. Interdisciplinaire samenwerking is hiervoor nodig. Het DONE-netwerk (Dood Onderzoek Nederland), waarin onderzoekers die zich bezig houden met de dood (filosofen, antropologen, gezondheidswetenschappers enz.) verzameld zijn, biedt hiervoor een goed kader.⁴⁰ Overigens ontbreken verhalen vanuit de verpleeghuizen niet helemaal in het dossier. Met name in het boek van Hella van der Wijst komt de impact van corona op de verpleeghuiszorg ter sprake, onder andere via de verhalen van Helma Huijsmans, teammanager woonzorgcentrum Simeonshof in Erp.

De samenstelling van het dossier waarop dit artikel gebaseerd is, is min of meer toevallig. Het bevat de bronnen die ik tegenkwam, ik heb niet systematisch Twitter of Facebook doorgenomen op berichten over corona en de dood. Een dergelijke Big Data-benadering leent zich goed voor het vinden van culturele patronen (Thelwall & Thelwall 2020), maar ik ben niet getraind in dergelijke methoden. Ik probeer, op basis van 'kleine verhalen', veranderingen in de cultuur te begrijpen: een kwalitatieve, etnografische benadering (Blommaert 2013).

Conclusie

In een prikkelend artikel in *The Guardian*, 20 april 2020, gaat Yuval Noah Harari in op de vraag of het coronavirus onze houding ten opzichte van de dood zal veranderen. Zijn antwoord is helder: nee. Volgens Harari blijven we vasthouden aan ons geloof in de wetenschap en blijven we proberen de dood onder controle te houden:

“We assume that humankind has the knowledge and tools necessary to curb such plagues, and if an infectious disease nevertheless gets out of control, it is due to human incompetence rather than divine anger. Covid-19 is no exception to this rule. The crisis is far from over, yet the blame game has already begun. Different countries accuse one another. Rival politicians throw responsibility from one to the other like a hand-grenade without a pin. Alongside outrage, there is also a tremendous amount of hope. Our heroes aren't the priests who bury the dead and excuse the calamity – our heroes are the medics who save lives. And our super-heroes are those scientists in the laboratories.”⁴¹

Wat Harari hier beschrijft past bij de ontwikkelingslijn die ik heb aangeduid met het kernwoord ‘controle’, maar naast of aanvullend op deze modernistische, seculiere houding ten opzichte van de dood, gekenmerkt door een groot vertrouwen in de wetenschap, zelfbeschikking en controle, zie ik ook een houding waarmee mensen de dood als het ware bezweren door zowel een rituele inbedding van de dood (rituele flexibiliteit) als een sterke mate van rituele solidariteit. De ritualisering kunnen we interpreteren in lijn met wat Ariès de ‘getemde dood’ heeft genoemd, al ontbreken hier de vanzelfsprekendheid van de dood als deel van het leven en de acceptatie van deze vanzelfsprekendheid door zowel de stervenden als de naasten. Beide zijn belangrijke kenmerken van deze ‘death mentality’. Het zoeken naar nieuwe vormen van betrokkenheid en ritueel engagement interpreteer ik als een vorm van verzet of protest tegen zowel de dood door corona als de impact van het coronavirus. De intensivering van de ritualiteit – de ontwikkelingslijnen 1, 3, 4 en 5 wijzen daarop – functioneert als ‘words against death’: “a form of positive rhetoric of death, grounded in theologies and liturgies, through which death, bereavement and afterlife beliefs are formulated and expressed” (Davies 2017, 251). Douglas Davies, een autoriteit in Death Studies, gebruikt deze theorie om aan te geven dat mensen in hun reactie op dood en rouw woorden, muziek en rituelen gebruiken opdat de dood niet het laatste woord heeft (Davies 2005, 20). De erehaag die we op veel plaatsen hebben gezien, waarbij mensen die

vanwege de beperkende maatregelen niet bij de uitvaart konden zijn toch hun betrokkenheid uitten, is hiervan een goed voorbeeld.

Samenvattend, welke culturele patronen inzake de omgang met de dood in tijden van corona in Nederland tekenen zich af? Enerzijds zien we dat mensen sterk blijven vertrouwen op de medische wetenschap en daarmee de dood door corona als een falen van de wetenschap zien (Ariès: denial of death). Anderzijds komt uit het explorerende onderzoek naar voren dat rituele praktijken zich dynamisch aanpassen aan de nieuwe context, opdat de dood niet het laatste woord heeft en nabestaanden niet alleen gelaten worden in hun verdriet. Mensen proberen op velerlei wijzen het stervensproces – van ziekbed tot rouw – in te bedden in een nieuwe of veranderende rituele context, een verschuiving in de omgang met de dood die zowel een sterke onderlinge solidariteit als protest tegen de dood uitdrukt. In lijn met de typering die Ariès gaf aan de verschillende culturele patronen inzake omgang met de dood zouden we dit 'our death' kunnen noemen. Zowel deze nieuwe omgang met de dood als de 'denial of death' zijn tegelijk aanwezig als culturele patronen die het denken en doen bepalen.

Noten

- 1 Zie <https://coronadashboard.rijksoverheid.nl/landelijk/sterfte> (geraadpleegd 1 september 2021).
- 2 Zie <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2021/33/1-op-de-8-sterfgevallen-in-2020-door-covid-19> (geraadpleegd 1 september 2021).
- 3 Zie bijvoorbeeld <https://www.ad.nl/buitenland/italiaans-bergamo-verandert-in-spookstad-elk-half-uur-eeen-begrafenis-a921e480/> (geraadpleegd op 1 september 2021).
- 4 Zie bijvoorbeeld <https://www.limburg.nl/extra-koelruimte-bij-crematorium-wegens-hoge-sterftecijfers> (geraadpleegd op 1 september 2021).
- 5 Zie bijvoorbeeld het bericht op de website van EenVandaag, 16 april 2020: Jan Salden, Stille ramp in verpleeghuizen met honderden doden door coronavirus. 'Te lang niks gedaan met waarschuwing.' Zie: <https://eenvandaag.avrotros.nl/item/stille-ramp-in-verpleeghuizen-met-honderden-doden-door-coronavirus-te-lang-niks-gedaan-met-waarsch/#:~:text=gedaan%20met%20waarschuwing',Stille%20ramp%20in%20verpleeghuizen%20met%20honderden%20doden%20door%20coronavirus%3A%20'Te,lang%20niks%20gedaan%20met%20waarschuwing'&text=Terwijn%20het%20aantal%20coronapati%C3%ABnten%20op,pati%C3%ABnten%20en%20die%20van%20zichzelf> (geraadpleegd op 14 oktober 2021). Ook *Nieuwsuur* besteedde aandacht aan de verpleeghuizen in de uitzending op 10 april 2020, zie: <https://nos.nl/nieuwsuur/artikel/2330102-stille-ramp-in-verpleeghuis-de-ouderengaan-hier-eeen-voor-eeen-dood> (geraadpleegd op 14 oktober 2021).
- 6 Ik dank student assistent Juliette Berndsen voor haar hulp bij het aanvullen en ordenen van het dossier inzake rituelen in relatie tot corona dat aan de basis ligt van dit artikel. Ik dank ook de twee (anonieme) reviewers voor hun waardevol en opbouwend commentaar bij een eerdere versie van dit artikel.

- 7 Een internationale vergelijking van zowel veranderende rituelen onder invloed van de COVID-19 pandemie als de daarmee samenhangende veranderende omgang met de dood laat ik achterwege in dit artikel. Zie hiervoor het forum 'Ecologies of the dead and the living: Mourning out of place', <http://tif.ssrc.org/category/exchanges/ecologies-of-dead-living/> (geraadpleegd op 12 oktober 2021).
- 8 Een opname van het webinar, de ervaringsverhalen en interviews zijn verzameld op een website, zie: <https://www.totzover.nl/funeraire-academie/uitvaart-in-tijden-van-corona-overview/>.
- 9 Coronacrisis: het belang van een goed afscheid (31 maart 2020), zie <https://www.mo-visie.nl/artikel/coronacrisis-belang-goed-afscheid> (geraadpleegd op 4 augustus 2021).
- 10 Maarten van den Hurk, Steeds meer crematies op zondag en in de avonduren door vele sterfgevallen, *Brabants Dagblad* 27 maart 2020, zie: <https://www.bd.nl/uden-veghel-e-o/steeds-meer-crematies-op-zondag-en-in-avonduren-door-vele-sterfgevallen~a3074297?referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.nl%2F> (geraadpleegd op 4 augustus 2021).
- 11 Zie de reportage van *Nieuwsuur*: <https://www.youtube.com/watch?v=FKILmFu9zFc> (geraadpleegd op 8 september 2020).
- 12 De documentaire is te zien via <https://www.dela.nl/inspiratie/impact-van-de-corona-uitbraak-op-dela-collegas>. Zie ook wat Hella van der Wijst schrijft in haar boek over uitvaartonderneming Claassen in Veghel: Wijst, *De kracht van samen: kroniek van een crisis*, 136.
- 13 Zie onder meer: <https://www.parool.nl/wereld/corona-in-brazilie-een-gevaar-voor-de-helewereld~bfddea59/> (geraadpleegd op 4 augustus 2021).
- 14 Het interview is te beluisteren via <https://www.totzover.nl/funeraire-academie/uitvaart-in-tijden-van-corona-overview/interview-met-uitvaartondernemer-elbert-sluijmer/>.
- 15 Zie <https://www.dela.nl/over-dela/nieuws-en-media/20200309-informatie-over-uitvaarten-en-coronavirus> (geraadpleegd op 1 september 2021).
- 16 Annefleur van Wanroij, Verlies van een geliefde verwerken lastiger door corona, experts verwachten toename rouwstoornissen, 26 maart 2021, zie <https://eenvandaag.avrotros.nl/item/verlies-van-een-geliefde-verwerken-lastiger-door-corona-experts-verwachten-toename-rouwstoornissen/> (geraadpleegd op 1 september 2021).
- 17 Het interview is te beluisteren via <https://www.totzover.nl/funeraire-academie/uitvaart-in-tijden-van-corona-overview/interview-met-crematoriumdirecteur-roel-stapper/>.
- 18 A. Luiten, *Uitvaarten in Coronatijd. Onderzoeksrapport* (juli 2020), zie: <https://branchebladuitvaartzorg.nl/wp-content/uploads/2020/09/20200727-Rapport-Uitvaarten-in-coronatijd-NL-Eyes-1.pdf> en het persbericht <https://www.monuta.nl/over-monuta/nieuws/onderzoek-een-derde-nederlanders-geconfronteerd-met-overlijden-coronatijd/> (geraadpleegd op 2 september 2021).
- 19 Zie noot 14.
- 20 R. Wiche, Flesje bier op de kist: ook een kleine en intieme uitvaart kan troost geven, *De Limburger*, 3 juni 2020.
- 21 Bijvoorbeeld Simone Snakenborg, Tips voor het afscheidsritueel op anderhalve meter, 17 juli 2020, <https://www.rememberme.nl/inspiratie/blogs-van-simone-snakenborg/tips-voor-het-afscheidsritueel-op-anderhalve-meter-afstand> (geraadpleegd op 2 september 2021). Zie ook het rapport van Arq Kenniscentrum Impact van Rampen en Crises: Verlies, rouwen en rituelen in coronatijd. Informatie voor nabestaanden, https://www.impact-kenniscentrum.nl/sites/default/files/domain-26/documents/arqimpact_verlies_rouwen_en_rituelen_in_coronatijd_-_voor_nabestaanden_02042020-26-1585904438233669645.pdf (geraadpleegd op 2 september 2021).
- 22 Zie bijvoorbeeld de reportage over het 4 mei ritueel dat Hanke Amels met haar gezin uitvoerde: <https://www.youtube.com/watch?v=86KoKdYpaqM>.

- 23 Yvonne Brink, Rituelen in de coronatijd, 20 juli 2020, <https://www.nieuwswij.nl/ opinie/ rituelen-in-de-coronatijd/> (geraadpleegd op 9 september 2021).
- 24 Twitter-account is opgeheven (geraadpleegd op 9 september 2021), foto van de tweet in mijn dossier.
- 25 <https://twitter.com/Roselaers/status/1245253516421206017> (geraadpleegd op 9 september 2021).
- 26 <https://twitter.com/koopmandick/status/1245674380404940800> (geraadpleegd op 9 september 2021).
- 27 Megan van Kessel, De link van de online begrafenis werkt niet. En nu?, *Het Parool*, 28 november 2020, <https://www.parool.nl/columns-opinie/de-link-van-de-online-begrafenis-werkt-niet-en-nu-b8c6e458/> (geraadpleegd op 10 september 2021).
- 28 <https://twitter.com/EMFVerheggen/status/1266665472742821888> (geraadpleegd op 10 september 2021).
- 29 Marjanka Meeuwissen, 2874 brandende kaarsjes en woorden van hoop en troost: Brabantse coronaslachtoffers herdacht, *Brabants Dagblad* 27 februari 2021, <https://www.omroepbrabant.nl/nieuws/3349949/2874-brandende-kaarsjes-en-woorden-van-hoop-en-troost-brabantse-coronaslachtoffers-herdacht> (geraadpleegd op 10 september 2021).
- 30 Toske Andreoli, "Er moet een nationaal monument voor Covid-19 slachtoffers komen", *Science Guide* 29 mei 2020, <https://www.scienceguide.nl/2020/05/er-moet-een-nationaal-monument-voor-covid-19-slachtoffers-komen/> (geraadpleegd op 10 september 2021).
- 31 Zie <https://nos.nl/artikel/2375678-mensen-bedenken-zelf-corona-herdenkingsplekken-blijvende-herinnering> (geraadpleegd op 10 september 2021).
- 32 Kim Spanjers, Coronacrisis herdacht met standbeeld: prinses Margriet en Hugo de Jonge bij onthulling, *Brabants Dagblad* 9 september 2021, <https://www.omroepbrabant.nl/nieuws/3859231/monument-voor-coronaslachtoffers-onthuld-in-oisterwijk> (geraadpleegd op 10 september 2021).
- 33 <https://www.thelocal.it/20210318/italy-marks-first-national-day-of-remembrance-for-covid-19-victims/> (geraadpleegd op 10 september 2021).
- 34 <https://nationalcovidmemorialwall.org/enhttps://www.theguardian.com/world/2021/jul/18/wall-of-love-the-incredible-story-behind-the-national-covid-memorial-led-by-donkeys> (geraadpleegd op 10 september 2021).
- 35 Zie ook het essay 'In de greep van de dood' door enkele leden van DONE: <https://www.totzover.nl/done/in-de-greep-van-de-dood/>.
- 36 Zie bijvoorbeeld de resultaten van het onderzoek door de Hogeschool Utrecht: De impact van COVID-19 op gezinnen, <https://www.hu.nl/onderzoek/onderzoek/de-impact-van-covid-19-op-gezinnen> (geraadpleegd op 13 september 2021).
- 37 Het interview is te beluisteren via <https://www.totzover.nl/funeraire-academie/uitvaart-in-tijden-van-corona-overview/interview-met-ritueelbegeleider-ger-thonen/>.
- 38 Zie bijvoorbeeld koorantaine.nl: Samen zingen in tijden van afzondering.
- 39 Zie het themanummer van het tijdschrift *Laetare* over hybride liturgie: *Laetare* 37 (2021) 2.
- 40 Zie <https://www.totzover.nl/done/>.
- 41 Yuval Noah Harari, Will coronavirus change our attitudes to death? Quite the opposite, *The Guardian*, 20 april 2020, <https://www.theguardian.com/books/2020/apr/20/yuval-noah-harari-will-coronavirus-change-our-attitudes-to-death-quite-the-opposite> (geraadpleegd op 10 september 2021).

Literatuur

- Ariès, P. (1974),
Western attitudes toward death: from the Middle Ages to the present, Baltimore [etc.]: Hopkins.
- Ariès, P. (1983),
The hour of our death, Harmondsworth: Penguin.
- Ariès, P. (1987),
Het uur van onze dood: duizend jaar sterven, begraven, rouwen en gedenken, Amsterdam: Elsevier.
- Becker, E. (1973),
The denial of death, New York: The Free Press.
- Blommaert, J. (2013),
Ethnography, superdiversity and linguistic landscapes: chronicles of complexity, Bristol: Multilingual Matters.
- Davies, D. J. (2005),
A brief history of death, Malden, MA: Blackwell Pub.
- Davies, D. J. (2017),
Death, ritual, and belief: the rhetoric of funerary rites, (Third edition), London: Bloomsbury Academic.
- Embsen, H. & T. Overtoom (2007),
Hoe zou jij het willen? Persoonlijk afscheid nemen van je dierbare, Kampen: Ten Have.
- Embsen, H. & T. Overtoom (2017),
15 jaar innoveren. Het Moment 2002-2017, Hengelo: Het Moment.
- Garces-Foley, K. (2006),
Death and religion in a changing world, Armonk, NY: M.E. Sharpe.
- Heerma van Voss, D. (2020),
Coronakronieken, s.l.: s.n.
- Hoondert, M. (2012),
 De dag des oordeels: Het Dies irae, in: Bosman, F. (red.), *Hemel en hel. Beelden van het hiernamaals in het westers christendom*, Heeswijk: Abdij van Berne, 105-121.
- Hoondert, M. & S. van der Beek (2019),
Ritual in a digital society, Amsterdam/Groningen: Institute for Ritual and Liturgical Studies/Centre for Religion and Heritage.
- Hoondert, M., P. Post, M. Klomp & M. Barnard (eds.) (2021),
Handbook of Disaster Ritual. Multidisciplinary perspectives, cases and themes, Leuven: Peeters.

- Jacobsen, M. H. (2016),
 "Spectacular Death" — Proposing a New Fifth Phase to Philippe Ariès's Admirable History of Death, in: *Humanities*, 5 (2).
- Jacobsen, M. H. & A. Petersen (2020),
 The Return of Death in Times of Uncertainty—A Sketchy Diagnosis of Death in the Contemporary 'Corona Crisis', in: *Social Sciences*, 9, 1-17.
- Jansen, J. & D. Jansen (2020),
Corona tot Z: 26 wetenschappers over COVID-19 en 26 columns van Dolf Jansen over ongeveer hetzelfde, Amsterdam: Fontaine Uitgevers.
- Nijland, D., T. Overtoom & M. Hoondert (2017),
Rituelen rond de dood, Heeswijk: Berne Media, Uitgeverij Abdij Van Berne.
- Pfeijffer, I. L. (2020),
Quarantaine. Dagboek in tijden van besmetting, Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers.
- Saldaña, J. (2021),
The coding manual for qualitative researchers, (Fourth edition), London: SAGE Publications.
- Thelwall, M. & S. Thelwall (2020),
 A thematic analysis of highly retweeted early COVID-19 tweets: consensus, information, dissent and lockdown life, in: *Aslib Journal of Information Management*, 72 (6), 945-962.
- Venbrux, E., M. Heessels & S. Bolt (eds.) (2008),
Rituele creativiteit. Actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland, Zoetermeer: Meinema.
- Venbrux, E., J. Peelen & M. Altena (2009),
 Going Dutch: Individualisation, secularisation and changes in death rites, in: *Mortality*, 14 (2), 97-101.
- Walter, T. (2020),
Death in the modern world, London: Sage.
- Wijst, H. van der (2020),
De kracht van samen: kroniek van een crisis, Heerenveen: Zilt.
- Wojtkowiak, J. (2012),
 "I'm dead, therefore I am". The postself and notions of immortality in contemporary Dutch society, Nijmegen: s.n.

Gesprekken met mormoonse vrouwen in Vlaanderen

Omgaan met structurele ambivalentie

*Ellen Decoo & Chia Longman**

Summary

Latter-day Saints (Mormons) living outside the ‘Mormon Culture Region’ in the Western United States usually form small minorities. As Mormonism upholds conservative gender norms, we investigated how a sample of thirteen Mormon women living in Flanders (Northern part of Belgium) experienced their relation with the Flemish secular-liberal environment. The research used the framework of structural ambivalence to assess how these women cope with conflicting norms on marriage age, male-only priesthood and familial dilemmas. Results show how respondents use arguments and strategies to handle or to avert ambivalence.

Inleiding

Mormoonse vrouwen ... Wat stelt een buitenstaander zich daarbij voor? Literatuur en media hebben het beeld geankerd van een oerconservatieve, patriarchale kerk in de Amerikaanse staat Utah, met op de achtergrond nog hun vroegere polygamie. Verwarring met de leefwereld van de Amish is niet ongebruikelijk. Voor een accurater beeld tonen surveys dat de overwegend mormoonse bevolking in Utah dominant Republikeins stemt en slagwoorden van de ‘Christian Right’ deelt – ‘anti-abortion, anti-feminism, anti-government & anti-gay’, waarbij vrouwen zich even conservatief als mannen opstellen (Pew Research Center 2014). In Utah zijn zo’n 90% van de politiek verkozenen mannen, mormoon en Republikein (Davidson 2021). Specifiek wat gendergelijkheid betreft, eindigt Utah jaar na jaar als ‘the worst state in the US for women’s equality on items such as workplace environment, wage gaps, higher education, health, and political empowerment’ (Jacobs 2020). Die uitkomsten worden toegeschreven aan een kerkelijke cultuur die alleen

* Ellen Decoo is sociologe en doceert aan het Salt Lake Community College en aan het Westminster College in Salt Lake City, Utah. Zij behaalde een doctoraat over ‘Mormon gender roles’ aan de Universiteit Gent. Chia Longman is professor in gender studies en directeur van het *Centre for Research on Culture and Gender* aan de Universiteit Gent.

mannen, via het priesterschap, beslissingsbevoegdheden geeft. Dat trekt door in de maatschappij (Robins 2011). Voor gezinsnormen stelt de kerk het heteroseksueel huwelijk en traditionele genderrollen als fundamentele doctrine, in 1995 bevestigd in een plechtige Proclamatie:

Het gezin is door God ingesteld. Het huwelijk van man en vrouw is van essentieel belang in zijn eeuwige plan (...) Volgens het goddelijk plan behoort de vader zijn gezin met liefde en in rechtschapenheid te presideren. Hij heeft tot taak te voorzien in de levensbehoeften en de bescherming van zijn gezin. De taak van de moeder is op de eerste plaats de zorg voor de kinderen.

Mormoonse kerkleiders blijven die principes benadrukken. Grote gezinnen – zes en meer kinderen – met moeder aan de haard kenmerken de oudere generaties. Hoewel minder dan vroeger weegt dat verwachtingspatroon nog steeds bij jongere mormonen in Utah: zij trouwen vroeg en krijgen meer kinderen dan het nationaal gemiddelde (Heaton & Jacobson 2015; Uecker 2014).

Officieel de ‘Kerk van Jezus Christus van de Heiligen der Laatste Dagen’, is de mormoonse kerk dus vooral bekend als een Amerikaanse kerk met haar hoofdzetel en demografische concentratie in Utah en omliggende staten. Het is de zogenaamde ‘Mormon Culture Region’, een gebied met eigen socioculturele en politieke kenmerken (Phillips & Cragun 2011). Maar meer dan de helft van de 16,5 miljoen mormonen in de wereld woont thans buiten de Verenigde Staten, overwegend dun gespreid als kleine minderheden. Dat is het resultaat van zendingswerk verricht door jongvolwassen kerkleden die twee jaar lang voltijds hun boodschap uitdragen (de jonge vrouwen 18 maanden). In nagenoeg alle landen van de wereld vind je dus nu mormoonse gemeenten of parochies – in mormoons taalgebruik ‘wijken’ genoemd. Vaak vormen zij een minuscule minderheid in een overwegend liberale, seculiere maatschappij. Toch isoleren ze zich niet zoals bijvoorbeeld strikt orthodoxe joden. Mormonen nemen deel aan het normale maatschappelijk leven. Daar gelden echter normen en gewoonten van de landstreek, bijvoorbeeld met betrekking tot huwelijksleeftijd, gezinsgrootte, tewerkstelling voor vrouwen, enz. Zo ontstaat een spanningsveld tussen de ‘lokale’ waarden en gewoonten en de kerkelijke richtlijnen die de sfeer in Utah bepalen. Dat spanningsveld geldt ook voor de Lage Landen (Van Beek 2005; Van Beek, Decoo & Decoo 2020).

Eind 2020 telde de kerk 24 wijken in Nederland en 4 in Vlaanderen, een per grotere stad, met een totaal van ongeveer 10.000 leden. Daarvan nemen zo’n 25 à 30% actief deel aan het kerkelijk leven, wat gemiddeld een honderdtal praktiserende leden per wijk oplevert. Dat kerkelijk leven bestaat uit een

zondagse ochtenddienst met bediening van het avondmaal (stukjes brood en bekertjes water), toespraken en zondagschoollessen, in een rustige protestantse traditie. Kerkleden zijn sterk betrokken in programma's voor de jeugd, in zendingswerk, in familiegeschiedenis en in maatschappelijk dienstbetoon. Een wijk draait volledig op vrijwilligers die voor tijdelijke taken in de sterk vertakte organisatie aangesteld worden. De druk op participatie is groot. Hoewel conservatief op het vlak van moraal, is de kerk wel progressief in haar nadruk op hoger onderwijs en maatschappelijk succes. Voor meer gegevens over organisatie en leer verwijzen we naar een vorige bijdrage over het mormonisme in *Religie & Samenleving* (Decoo & Decoo 2019).

Met op de achtergrond het beeld van het gender-ongelijke, conservatieve mormonisme in Utah en de traditionele genderrollen die kerkleiders blijven benadrukken, formuleren wij de vraag: hoe beleven mormoonse vrouwen in Vlaanderen aspecten van genderrollen en hun relatie met de niet-mormoonse samenleving? Ons onderzoek situeert zich in het kader van studies over vrouwen in conservatieve religies (Avisshai 2008; 2016; Burke 2012). In deze bijdrage verduidelijken we eerst het theoretisch kader van ons onderzoek en de gevolgde methode. Vervolgens bespreken we de bevindingen voor enkele topics – huwelijksnormen, mannelijk priesterschapsgeslag en dilemma's in het gezin. Zo komen we tot een besluit met relevantie voor gelijkaardige benaderingen van religieuze minderheden.

Theoretisch kader: structurele ambivalentie

Ons onderzoek gebruikt het concept van structurele ambivalentie (SA).¹ Ambivalentie in de zin van tegenstrijdige gevoelens hoort tot de menselijke natuur, met de liefde-haat relatie als bekend voorbeeld. Wanneer overkoepelende structuren die tegenstrijdigheden voeden, spreken sociologen van SA. Voorbeelden zijn legio. Ouders zitten vaak geprangd tussen gezinsplichten en beroepseisen. Managers balanceren tussen opvoering van productiviteit en veiligheidsvoorschriften. Eeuwen geleden diende Antigone al te kiezen tussen seculiere of religieuze gehoorzaamheid.

Voor de theorievorming van SA wordt meestal verwezen naar Merton en Barber. Hun raamwerk gaat ervan uit dat mensen op de intersectie van verschillende structurele entiteiten, zoals familie, werk of religie, vaak tegenstrijdige normen, waarden of verwachtingen tegenkomen. Zij kunnen dan verschillende rollen spelen volgens de situatie: 'Potentially conflicting norms are built into the social definition of roles that provide for normatively

acceptable alternations of behavior as the state of a social relation changes' (Merton & Barber 1963, 105). Steele & Helmuth (2019, 423) definiëren SA as 'the attitudinal outcome that arises when individuals are situated at the intersections of multiple socio-structural institutions that convey conflicting normative messages'. Om de tegenstrijdigheden te verminderen, te ontwijken of op te lossen, hanteren individuen vaak argumenten en strategieën. In die zin zijn persoonlijke reacties op SA ook de uiting van vrije wil.

Het concept vond vooral toepassingen in de studie van relaties rond familie en maatschappij (Connidis & McMullin 2002; Järvinen & Luckow 2020). Maar ook religie bleek bij uitstek een domein dat SA kan uitlokken. Sommige religies vereisen overtuigingen en belevingsvormen die aanschuren tegen wat in de omliggende maatschappij gangbaar is. Om spanningen te vermijden passen sommige gelovigen hun rollen aan volgens de context. Anderen doen dit niet, isoleren zich of komen mogelijk in conflict met de buitenwereld. De dynamiek van SA kan gelovigen ook van attitude doen veranderen, bijvoorbeeld ten overstaan van lgbt's (Bean & Martinez 2014; Steele & Helmuth 2019). Soms is SA een ingewikkeld en diep ingeworteld stramien zoals bij orthodoxe joden in Israël (Finkelman 2014; Kopelowitz 2001). Hoe moslims hun identiteit bevestigen of aanpassen in een andere culturele context is evident studiemateriaal voor SA (Burchardt, Grier & García-Romeral 2015; Khan 2002). Complexer wordt het wanneer de invloeden van drie entiteiten meespelen, zoals gender, religie en maatschappij (Bulanda 2011). Ten slotte is bekering tot een religie meestal een omvattende oefening in SA wanneer de bekeerling andere sociale rollen opneemt en nieuwe normen vroegere verdringen (Gooren 2010; Van Nieuwkerk 2014).

Voor onze studie van mormoonse vrouwen in Vlaanderen is het concept van SA evident relevant. Zij laveren tussen structuren met tegenstrijdige normen. De strakke patriarchale en heteronormatieve genderrollen die de kerk voorhoudt passen niet bij de principiële gendergelijkheid in de maatschappij. Vroeg trouwen om een groot gezin te stichten is niet gebruikelijk. Welke argumenten en strategieën hanteren vrouwen om met die SA om te gaan?

Methode

Dertien mormoonse vrouwen woonachtig in Vlaanderen namen deel aan een kwalitatief onderzoeksproject middels individuele semigestructureerde interviews. Een vrouwelijk kerklid dat vanuit haar jarenlange functies in de kerk veel mensen kende hielp als 'key informant' een doelgerichte sample samen

te stellen van een dertigtal kandidaten: praktiserende mormoonse vrouwen met veel kerkervaring. Daaruit werd een kleinere groep, qua aantal doenbaar voor de interviews, geselecteerd met het oog op maximale variatie op een aantal factoren: leeftijd (van 28 tot 93), burgerlijke staat (2 nooit gehuwd, 8 gehuwd, 3 gescheiden), aard van het lidmaatschap (7 bekeerlingen, 6 opgegroeid binnen een mormoons gezin), gezinsgrootte (van 0 tot 5 kinderen), tewerkgesteld of niet (er kon echter geen respondent gevonden worden zonder beroep), onderwijsniveau (1 middelbaar onderwijs, 5 bachelors, 5 masters en 2 PhD), religieuze attitude (van conservatief tot meer liberaal) en kerkelijke inzet (van heel geëngageerd tot iets minder). Drie respondenten hadden een Nederlandse achtergrond en twee een Sub-Saharaanse, maar ze woonden al vele jaren in Vlaanderen. Die variatie verzekerde uiteenlopende achtergronden maar het aantal respondenten was uiteraard te klein voor een eigenlijke factoriële weging zoals in kwantitatief onderzoek.

De interviews werden afgenomen door Ellen Decoo, vanuit een positie als insider/outsider. Als insider kende zij bijna alle respondenten erg goed vanuit haar eigen mormoonse jeugdijaren in Vlaanderen, maar was daarna naar Utah geëmigreerd. Via sociale media en jaarlijkse bezoeken bleef ze wel goed op de hoogte van de kerkleden in Vlaanderen. Elk interview vond dan ook plaats in de sfeer van een blij weerzien en van openhartigheid. Wanneer door een outsider ondervraagd, zullen leden van een religieuze minderheid, zeker als die al kampt met een imago van marginaliteit, eerder embelliserend of defensief antwoorden. Bij mormonen geldt dat makkelijk, zoals ze het gewend zijn door hun zendingswerk, publicaties en websites die enkel de mooie kanten tonen. Die intentionaliteit speelde hier niet mee. Door haar insider-kennis kon de interviewer de compacte informatie (inclusief innuendo's, afkortingen en jargon) ook meteen goed vatten en in de juiste context plaatsen. Tegelijkertijd was voor de respondenten de interviewer ook een wetenschappelijke outsider die na het onderzoek naar de VS zou terugkeren en de openhartige gegevens onder voorwaarde van anonimiteit zou verwerken. De gedetailleerde vragenlijst was zo gevarieerd opgesteld, op basis van literatuurstudie en ophijsting van topics, dat het de eigen kring van de insider ver overtrof. Tijdens het interview beperkte de insider zich tot bevestigend en aanmoedigend luisteren en knikken, zonder zelf ooit tussen te komen om zo elke bias of beïnvloeding van haar kant te vermijden. De gesprekken werden opgenomen (gemiddeld bijna twee uur per respondent), uitgeschreven en geanalyseerd op voorkomens van SA. Argumenten werden gecollationeerd om overkoepelende strategieën te identificeren vanuit de mogelijke spanningen tussen de structuren van gender, geloof, kerk, maatschappij en gezin.

Het hoofddoel van het onderzoek betrof de perceptie van genderrollen maar de uitgebreide vragenlijst verbreedde dit tot meerdere religieuze en maatschappelijke aspecten. Naast directe vragen bevatte de vragenlijst ook situaties (vignetten) waar de respondent expliciet met SA geconfronteerd werd.

Bevindingen en bespreking

Voor een volledig verslag van het onderzoek verwijzen we naar Decoo (2021). Hier kozen we voor drie representatieve topics met verschillende accenten: SA in de maatschappelijke sfeer rond huwelijksnormen, SA in de relatie met het exclusief mannelijk priesterschap en SA in de familiale sfeer rond religieuze normen. Nagenoeg alle soorten argumenten en strategieën die ook in andere topics aan bod kwamen, zijn in de hier besproken voorbeelden te vinden.

In navolgende citaties zijn de namen van de respondenten gewijzigd. We vermijden de systematische melding van factoren zoals leeftijd, beroep of onderwijsniveau bij elke respondent om zo de anonimiteit zoveel mogelijk te beschermen. Waar nodig gebruiken we geijkte mormoonse termen zoals *priesterschapsdrager* of *jongevrouwenpresidente*.

Vroeg trouwen? Nee, en wel hierom ...

In de VS trouwen mormonen jong, gemiddeld op 22-jarige leeftijd, tien jaar eerder dan andere Amerikanen op hun 32^{ste} (Riess 2019, 75). In België en Nederland is dit voor de algemene bevolking eveneens gemiddeld 32. Mormoonse kerkleiders dringen aan op het niet uitstellen van het huwelijk, zowel om demografische redenen als om voorhuwelijkse seksuele relaties tegen te gaan (bijvoorbeeld Monson 2011; Oaks 2018). Oproepen en vermaningen daartoe doen ze op algemene conferenties en in het wereldwijd verspreide kerkelijk maandblad dat ook in het Nederlands verschijnt. Gehoorzaamheid aan kerkleiders is een sterk benadrukt principe in het mormonisme. Aan de respondenten werd deze vignette voorgelegd:

Een jongeman beëindigt zijn tweejarige zending. Hij is 20 jaar oud. Bij het laatste interview zegt de Amerikaanse zendingspresident hem dat hij niet moet wachten om een meisje te vinden en in de tempel te trouwen. Hij komt terug thuis en maakt al snel kennis met een meisje van zijn leeftijd. Het klikt wel, maar als hij

na een zestal maanden voorstelt te trouwen, zegt het meisje dat zij liever nog twee tot drie jaar wil wachten tot ze beiden afgestudeerd zijn. De jongen wijst erop dat kerkleiders erop aandringen om het huwelijk niet uit te stellen. Wat denk je van dit dilemma?

De ambivalentie is evident: kiezen tussen kerkelijke of lokale maatschappelijke normen. Geen van de dertien respondenten koos voor de kerkelijke norm. Om met de daaruit vloeiende SA om te gaan gebruikten ze verschillende argumenten en strategieën.

Op negatieve gevolgen wijzen

Verschillende respondenten argumenteerden hun afwijzing van de kerkelijke raad door te wijzen op mislukte huwelijken tussen jonge mormoonse stellen. Daphne verwees boos naar hen als ‘mensen die dachten “ik kan dat” en die eindigden met niets, geen diploma’s, geen huwelijk meer, maar nog steeds met kleine kinderen.’ Irma merkte evenzeer op:

Kinderen, studie, werk, het lijkt mij een enorme belasting voor een huwelijk. Ik heb het hier gezien: velen hebben dat advies opgevolgd [om jong te trouwen], ze krijgen een kind en gaan dan scheiden.

Zonder de kerkleiders openlijk te bekritisieren, impliceerden deze respondenten het onverstandige van de richtlijn door op negatieve gevolgen te wijzen: dat rechtvaardigde het niet hoeven te gehoorzamen.

De draagwijdte van de richtlijn inperken

De meeste respondenten losten de SA (ook) op door te wijzen op maatschappelijke verschillen met Utah, implicerend dat de Amerikaanse kerkautoriteiten zich alleen richten op hun eigen geografische situatie. Zo verklaarde Irma dat men in Utah jong kon trouwen omdat ‘het systeem daar’ voorzieningen heeft voor jonge getrouwde studenten die kunnen genieten van ‘universitaire huisvesting met banen en al de rest’ of die ‘in de basement van hun ouders kunnen wonen terwijl vader hun studie betaalt’. Daphne sprak een soortgelijk argument uit: ‘We zijn niet in Utah waar studie en werk beter kunnen worden gecombineerd dan hier.’ Lisette: ‘Hier bij ons kun je, als je nog studeert, nog niet trouwen. Dat is heel anders dan in Amerika. Dat vind ik een groot cultuurverschil.’ Ze vertelde ook dat toen haar 21-jarige zoon thuiskwam van zijn zending – met de opdracht om snel te trouwen – ze tegen hem zei: ‘Zorg er gewoon voor dat je eerst je studie afmaakt.’ De man was nu tegen de dertig en

nog ongehuwd. Dit cultuurverschil met Utah gebruikten respondenten ook om andere gevallen van SA te ontmijnen, zoals tewerkstelling voor moeders met nog jonge kinderen thuis of de beperking van het aantal kinderen.

God en geloof aanroepen

Enkele respondenten pakten de SA aan door wel gehoorzaam in te stemmen met de kerkelijke richtlijn, maar hun geloof aan te grijpen als strategie om de richtlijn te omzeilen. Tonja:

Mijn dochter zit nog op de universiteit en haar vriend is een teruggekeerde zending en zit nu ook nog op school. Ik kan begrijpen dat ze willen wachten. Dus ik heb zoiets van: 'Ik vertrouw jou, meisje, en ik vertrouw die man.' Onze Hemelse Vader ziet ze, en hij weet wat het beste voor ze is, en wat ze ook doen, het zal het beste voor ze zijn.

Door te verwijzen naar Gods welwillendheid ontweek Tonja de tegenstrijdigheid: wat het jonge paar ook besluit, het heeft goddelijke goedkeuring en kan dus niet in strijd zijn met kerkelijke richtlijnen. Ook Vera koos voor een religieuze invalshoek door zich te beroepen op de mormoonse leer dat elk individueel lid via gebed recht heeft op 'persoonlijke openbaring' – een geestelijk gevoel van bevestiging – om de juiste beslissingen te nemen. Dus kon ze het zo stellen vanuit het standpunt van het meisje dat zich uit gehoorzaamheid verplicht zou voelen tot een vroeg huwelijk:

Ik begrijp wat onze profeet zegt, wacht niet langer en ga ervoor, en dan denk ik dat het nodig is om hier met geloof te werken en gebed. Als ze zeggen dat je persoonlijke openbaring krijgt, nou, dan moet dat meisje er zich goed bij voelen, en als ze 'nee' zegt, dan is het 'nee'.

Maar seks blijft een probleem

De sterkste ambivalentie, omdat onoplosbaar, werd verwoord in de spanning tussen maatschappelijke normen en de religieuze wet van kuisheid. De 93-jarige Didi beoordeelde het standpunt van de kerk als 'totaal verkeerd'. Ze was van mening dat het jonge paar het huwelijk moest uitstellen zolang ze student zijn om 'veel problemen en veel ellende' te voorkomen. Maar ze begreep het dilemma om zich te onthouden van seks voor het huwelijk: 'Een aantal jaren wachten zonder ... dat is moeilijk, dat is onmogelijk.' Ook Daphne was het niet eens met de nadruk op jong trouwen, en was evenzeer in strijd:

‘Het is moeilijk om rein te blijven als je verliefd bent.’ Saskia sprak dezelfde zorg uit:

Ik denk dat het veel verdriet zou voorkomen als ze niet zo snel zouden trouwen. Maar er is die wet van kuisheid. Dat verhoogt de druk – ‘moeten we niet trouwen?’ Die gevoelens, die hunkeringen, die heb je, maar dat mag je niet.

Geen van deze respondenten zei verder dat seks voor het huwelijk of samenwonen in dergelijke omstandigheden acceptabel zou zijn. Aan zo’n heilig principe als de wet van kuisheid wilden ze openlijk niet raken. Anna omzeilde het seksprobleem door te stellen dat jong trouwen wel mogelijk moet zijn ‘als het hun keuze is, maar ik hoop dat ze niet snel kinderen zullen krijgen.’ Door dat onderscheid te maken vond ze evenwicht tussen de kerkelijke richtlijn en maatschappelijke voorzichtigheid, maar ontliiep zo wel de onderliggende kerkelijke verwachting voor snelle nakomelingen.

Priesterschap: een mannenzaak, maar dat is oké

Vanaf de leeftijd van twaalf jaar wordt aan alle mormoonse jongens, voor zover ze actief in de kerk zijn, door handoplegging het priesterschap ‘verleend’. Volgens de leeftijd worden ze dan ‘geordend’ tot verschillende ambten. In het lagere of Aäronische priesterschap worden ze diaken in het jaar dat ze 12 worden, leraar bij 14 en priester bij 16. Op 18-jarige leeftijd worden ze dan ‘ouderling’ in het hogere of Melchizedekse priesterschap. Het priesterschap is nodig voor de verordeningen (zoals dopen, een zegen geven, ziken zalven, anderen ordenen, het zondagse avondmaal inzegenen). In het gezin is de vader de priesterschapsdrager die ‘presideert’ en gewoonlijk zijn eigen kinderen doopt en zijn zoons ordent tot de verschillende ambten in het priesterschap. In de kerkelijke hiërarchie kunnen alleen priesterschapsdragers leiderschapsfuncties vervullen, van de ‘profeet’ aan de top tot de jonge ‘diakenenquorumpresident’ in een wijk. Voor de hele wijk zelf is de bisschop de leidinggevende priesterschapsdrager. Hij wordt hiervoor vanuit een hoger hiërarchisch niveau ‘geroepen’ om dit een aantal jaren vrijwillig en kosteloos te doen, naast zijn gewoon werk in de maatschappij. Samen met zijn twee mannelijke raadgevers vormt hij de *bisschap*. Zij bepalen wie de vele andere functies in de wijk vervullen. Via een persoonlijk interview worden mensen zo ‘geroepen’ tot een taak of ervan ‘ontheven’.

Het potentieel voor SA is ook hier evident. Terwijl in de maatschappij principiële gendergelijkheid geldt, krijgen in de mormoonse kerk meisjes en vrouwen geen priesterschap, kunnen ze geen verordeningen uitvoeren en zijn ze uitgesloten van institutionele beslissingsbevoegdheid. In de VS tracht een kleine minderheid van mormoonse feministen al jaren om die toestand bij te sturen, met de beweging 'Ordain women' als de meest vocale. In ons onderzoek peilden verschillende vragen dan ook naar de relatie van de vrouw met het priesterschap. Bewust van het feit dat voor de buitenwereld de kerk als patriarchaal en vrouw-discriminerend overkomt, begrepen alle respondenten het onderwerp meteen in het licht van gendergelijkheid. Maar terwijl voor de topic van 'vroeg trouwen' de respondenten de maatschappelijk kaart in het nadeel van de kerk trokken, gebeurde hier het omgekeerde: overwegend verdedigden de respondenten de kerkelijke situatie. Ze gebruikten er verschillende argumenten en strategieën voor.

Het positief gedragseffect op mannen onderstrepen

Een vraag luidde: Hoe voel je erover dat enkel mannen het priesterschap krijgen? De meeste respondenten vonden dat prima, zowel in de familiale als in de institutionele context, met als argument het effect op hun gedrag. Veel toespraken en lessen in de kerk gaan immers over de plichten van priesterschapsdragers als dienstverleners. Mormoonse schriftuur stelt dat het priesterschap 'alleen door overreding, door lankmoedigheid, door mildheid en zachtmoedigheid, en door ongeveinsde liefde' kan gebruikt worden (Leer en Verbonden 121:41). Renée zag het dan ook in dat perspectief van een leer-school:

Ik denk dat er eigenlijk niets beters is dan een man te hebben die het priesterschap draagt. Ik maak er soms grapjes over en zeg: 'Mannen krijgen het priesterschap omdat ze moeten leren wat vrouwen al heel lang weten.'

Vera noemde het priesterschap 'een zegen voor het gezin'. Didi: 'Ik zeg wel eens tegen mijn man: Jij bent priester, je hebt het recht om in de naam van God te handelen, dat is iets heel heiligs.' Lisette:

Jongens krijgen het priesterschap als ze 12 jaar oud zijn, en de meisjes krijgen niets. Maar is dat zo? De mannen zien het als een verantwoordelijkheid die ze moeten dragen. Ik voel me gezegend met twee priesterschapsdragers in mijn gezin [man en zoon]. Ik heb er geen probleem mee dat het alleen aan mannen wordt gegeven.

Uit onderzoek blijkt die houding algemeen in de wereld. De overgrote meerderheid van mormoonse vrouwen vraagt niet om het priesterschap, essentieel vanuit een besef dat het priesterschap echtgenoten aanzet tot trouw en dienstbaarheid (Lipka 2013). Dat geldt evenzo in Europese landen (Decoo-Vanwelkenhuysen 2016).

Ook in de institutionele context van de kerk, waar priesterschapsdragers instaan voor steun aan anderen, wordt dit gewaardeerd. Sigrid:

Ik vind het geweldig dat er een macht uit de hemel is die onze mannen nederig kunnen gebruiken om anderen te dienen. Ik hou daarvan. Het is net als toen onze huisonderwijzer me een heel mooie zegen gaf die echt bij me paste. Als een man nederig zijn priesterschap wil gebruiken om anderen te dienen, is dat heel bijzonder. Ik heb veel respect voor dat priesterschap.

Stella zag het zelfs als een vorm van *empowerment* voor vrouwen wanneer een man zich door zijn priesterschap dienend opstelt door te komen helpen of een zegen door handoplegging te geven:

Ik kan aan meerdere mannen en meerdere situaties denken, waar die mij echt wel hebben ondersteund. Als mannen echt naar hun priesterschap leven, dan is dat gewoon ongelofelijk. En dan voel je je ook enorm gesteund als vrouw. Dan voel je je echt *empowered* als een man dat deftig doet.

Op voldoende vrouwelijke impact wijzen

Een andere vraag luidde: Zouden vrouwen meer beslissingsbevoegdheid moeten krijgen? Hier verschoof de focus van het priesterschap als religieuze kracht en als dienende functie naar het priesterschap als de besturende bevoegdheid in de organisatie. Op een enkele uitzondering na, vonden de respondenten meer bevoegdheid voor vrouwen niet nodig omdat ze, volgens hen, al voldoende impact hebben. Vrouwen nemen inderdaad een beduidende plaats in het lokaal kerkelijk leven in: ook zij bidden en geven toespraken in de diensten, onderwijzen in de zondagschool, beheren hun ‘hulporganisaties’ – de ZHV (zustershulpvereniging voor volwassen vrouwen), de Jonge Vrouwen (voor meisjes van 12 tot 17) en het Jeugdwerk (voor kinderen onder 12). De vrouwelijke presidenten van deze organisaties hebben, net zoals de bisschop, twee vrouwelijke raadgeefsters in hun ‘presidium’ en tal van anderen in allerlei functies. Zij vergaderen geregeld met de mannelijke leiders in een ‘wijkraad’. Daarnaast zijn er nog evenwaardige functies voor zowel mannen als vrouwen,

in zondagsschool, welzijnszorg, programma's voor alleenstaanden, public relations, familiegeschiedenis, zendingswerk, muziek, mediatheek. Didi:

Vrouwen zijn ZHV-presidente, jongevrouwenpresidente, jeugdwerkpresidente. En als we met priesterschapsleiders vergaderen, wordt er naar de vrouwen geluisterd. Ze zijn betrokken en wat we zeggen wordt geaccepteerd. Toch zou ik het vreemd vinden als er een vrouw in de *bisschap* zou zitten. Maar ik voel me niet minder. En als ik een mening heb, zeg ik dat tegen de bisschop.

Lisette, met jarenlange ervaring als ZHV-presidente in de wijk, aarzelde niet om te stellen:

Ik denk dat een ZHV-presidente, vooral op wijkniveau, een zeer belangrijke leidinggevende positie heeft. Want uiteindelijk werkt de bisschop met haar samen. We hebben het priesterschap niet, we staan altijd onder leiding van het priesterschap. Maar ik vind wel dat er echt rekening wordt gehouden met vrouwen. Ik denk echt dat ZHV-presidentes de kerk soms leiden. Alleen is het niet zo zichtbaar, ze zitten niet vooraan. Maar ik denk dat achter de schermen de vrouwen de baas zijn. Vrouwen doen veel werk in de kerk. Ik was uitgeput na vijf jaar als ZHV-presidente. Dat kost veel energie. Ik denk dat veel vrouwen zeer sterke persoonlijkheden hebben en heel vaak de wijk runnen.

Daphne zag vrouwelijk leiderschap als 'onderdeel van de *bisschap*', maar maakte de impact afhankelijk van de houding van mannen: 'In een goede wijk, met goed priesterschapsleiderschap, zijn de ZHV-presidente, de jongevrouwenpresidente en de jeugdwerkpresidente deel van de *bisschap*. Elk heeft zijn verantwoordelijkheid. Een goede wijkraad omvat elke organisatie.' Enkele respondenten verwezen wel naar enkele slechte ervaringen met de een of andere Amerikaanse leider uit Utah die niet gewend was aan de volmondigheid van Vlaamse vrouwen.

Op termijn op meer impact en gelijkheid rekenen

Verschillende respondenten namen standpunten in die de SA konden relativeren op een tijdslijn van veranderingen. Zo werd opgemerkt dat de impact van vrouwen op het lokale kerkbestuur de voorbije decennia was toegenomen. De algemene kerkleiding heeft inderdaad, onder feministische druk, in de loop der jaren wijzigingen doorgevoerd die vrouwen meer zichtbaarheid en inbreng geven op alle hiërarchische echelons. Dit gebeurde onder meer door

de betrokkenheid van vrouwen in raadsvergaderingen uit te breiden en te formaliseren. Vera:

In de meer dan twintig jaar dat ik lid ben van de kerk is het ook wel geëvolueerd. In het begin had ik het gevoel dat we als vrouwen iets minder belangrijk waren. Maar nu, in de vergaderingen waarin ik zit, heb ik wel het gevoel — ook niet bij iedereen, elke leider is anders — dat we veel meer gehoord worden en ook veel meer betrokken worden.

Drie respondenten waren kritischer over die tijdslijn. Ze erkenden dat vrouwen in alles sterk betrokken zijn, maar dat uiteindelijk de priesterschapsleiders de belangrijke beslissingen nemen. Voor Irma ‘leeft de kerk nog in de jaren vijftig voor heel wat zaken en draait de kerk, als een olietanker, vreselijk traag’. Renée merkte op: ‘De vrouw krijgt bij ons, in theorie althans volgens de leer, een evenwaardige plaats naast de man. Ze willen het doen lijken dat het zo is. Maar in de praktijk zijn we er nog niet helemaal.’ Saskia drukte de relativering zo uit dat het probleem meer individueel dan structureel geduid kon worden:

Het hangt er natuurlijk ook vanaf wie dat er op moment bisschop is in de wijk. Bij de ene kan je veel dingen aankaarten en wordt er ook naar geluisterd en iets mee gedaan. Maar ik heb vaak het gevoel dat onze rol zich beperkt tot het mogen aangeven van dingen, maar de eindverantwoordelijkheid ligt bij de mannen en de priesterschapsdragers. Maar knopen kunnen doorhakken zonder dat je expliciet toestemming moet hebben van een priesterschapsdrager, dat op zich zou veel vrouwen een fijn gevoel geven.

Vrouwelijk priesterschapsgezag claimen

Een heel andere manier om het gevoel van genderongelijkheid over het priesterschap te ontwijken is dat priesterschap te claimen. Enkele respondenten trokken die kaart vanuit eigen invalshoeken. Saskia, een rationeel ingestelde Millennial, verwoordde het zo:

Voor mij is het priesterschap gewoon een jasje dat een man aantrekt, de autoriteit die iemand krijgt, omdat dat zo bepaald is door de kerk. Officieel is dat de macht om je in de naam van God in dienst te zetten van anderen. In dat opzicht heeft een vrouw evenveel priesterschap, maar wordt dat gewoon niet zo benoemd. Het is gewoon een rol die je op je neemt.

Judith, een alleenstaande moeder, verwoordde haar claim op priesterschapsgeslag met meer gelovige intensiteit:

Als ik thuis, ik heb het meegemaakt, als ik een kind heb dat ziek is, ik draag niet priesterschap in de letterlijke zin dat ik niet een man ben met het priesterschap, maar ik ben wel begiftigd met macht, ook van God. Dus als ik mijn kind in mijn armen neem vanuit mijn diepe liefde, vanuit die macht en een gebed doe, voor mij is dat even sterk dan wat de priester zou doen met handoplegging.

Vervolgens vertelde ze heel levendig hoe op een dag een buurvrouw aan haar deur kwam en schreeuwde dat haar baby niet meer ademde. Ze rende met de vrouw naar haar flat, nam de baby in haar armen en legde haar hand op het hartje. 'En het kind begon te ademen! Ik beweer niets, maar dat is wat er is gebeurd.' Ze eindigde het verhaal met een langzaam benadrukte zin: 'Het priesterschap is de kracht van God!'

Naar de tempel en de eeuwigheid verwijzen voor deelname in het priesterschap

In de beleving van het mormonisme neemt de tempel een heel aparte plaats in. Het is een groot en statig gebouw, heel anders dan de gewone functionele kerkgebouwen (Nederland telt er een in Zoetermeer en is er onlangs een aangekondigd voor Brussel). Slechts leden die waardig zijn bevonden, na een interview over hun geloof en toewijding, mogen er deelnemen aan een plechtigheid die de eeuwige vooruitgang van de mens verbeeldt, vanaf de schepping tot het betreden van het celestiale koninkrijk. Mannen en vrouwen participeren er op gelijke voet. De kerk beschouwt de ceremonie zo heilig dat ze er slechts karige beschrijvingen van geeft, waaronder wel de melding dat het concept van priesters en priesteressen er deel van is. Meerdere respondenten verwezen dan ook naar dat tempelperspectief om hun relatie met het priesterschap te duiden. Sommigen zagen het als een reeds bestaand voorrecht, anderen als een toekomstig. Judith zag het als reeds bestaand:

Het is moeilijk om te verwoorden, maar ik ben het er niet mee eens dat sommige zusters menen dat wij als vrouwen ver van het priesterschap staan. Ik was vorige week nog in de de tempel. Ik nam deel aan de voorverordeningen, en ik zeg: Maar kijk, alles draait rond het priesterschap en de macht van God hier op aarde. Die zusters die mij hier met de verordeningen helpen, die hebben die macht van God, want anders mochten ze dit heilige werk niet doen.

Anderen zagen het priesterschap in de toekomst. Lisette: 'Ik vind het niet erg dat we het priesterschap nu niet hebben omdat er in de tempel een belofte is gedaan dat we later priesteressen zullen worden.' Nog anderen schuifelden tussen de perspectieven. Lucia maakte een onderscheid tussen een gedeeltelijke, tijdelijke taak en het volledige priesterschap: 'Als vrouw zijn we immers niet helemaal zonder priesterschap, want in de tempel vervullen we ook een priesterschapstaak. Ik geloof dat we het later ook zullen hebben.' Op dezelfde manier gebruikte Didi de uitdrukkingen 'deel hebben aan het priesterschap' versus 'het priesterschap hebben' om de dynamiek uit te drukken: 'Ik voel me niet benadeeld omdat ik als vrouw deel heb aan dat priesterschap en later ook het priesterschap zal hebben. Dat leer je in de tempel. Daar zul je priesters en priesteressen zien.' Daphne, die een 'tempelzending' vervulde (tot een jaar of langer in de tempel dienen), zei: 'Toen ik als tempelzendinge werd aange-steld, zei de raadgever in het tempelpresidium mij letterlijk: 'Dit is de enige plaats waar u als vrouw het priesterschap kunt bezitten'.

Al bij al blijkt vrouwelijk priesterschap in het tempelperspectief redelijk ambigu en ook beperkt tot die locatie. Toch gaf het deze respondenten een uitweg op de SA dat hun uitsluiting van het priesterschap een vorm van gender-ongelijkheid zou zijn.

Religieus dilemma: 'Gebruik nu toch even je gezond verstand.'

Net zoals in andere religies die strikte gedragscodes kennen, vertonen mormonen een gamma van attitudes, van extreme nauwgezetheid tot conveniënte soepelheid. Schriftuurlijke letterlijkheid en stipte gehoorzaamheid typeren de strak conservatieve houding. Liberalen relativiseren. Op het microniveau concretiseert de tegenstelling zich vaak rond twee geboden: het 'Woord van Wijsheid' en de sabbatheiliging. Het 'Woord van Wijsheid' is een gezondheids-wet uit 1833 die alcohol, tabak en 'hete dranken' verbiedt. Hete dranken worden nu begrepen als koffie en tee, met cafeïne als de boosdoener. Strikte leden verbannen cola, gedecafeïneerde koffie of het koken met wijn. Cola thuis in de koelkast kenmerkt liberaliteit. Voor de sabbatheiliging (op zondag) sluiten conservatieven alle vormen van sport, winkelen, deelname aan evenementen of restaurantbezoek uit. Liberalen kijken minder nauw. In de kerk, tijdens de zondagdienst en de lessen, overweegt conservatisme. Liberalen zullen er dus niet vertellen dat ze straks op restaurant gaan. Voor hen geldt SA tussen kerk en familiale of persoonlijke gewoonten. Kinderen uit een meer liberaal gezin horen in hun kerklesjes strakke normen, zeker uit de mond van een

conservatieve leerkracht, terwijl ze weten dat ze het thuis niet zo strikt volgen. SA wordt deel van hun leefpatroon.

Met betrekking tot gender kan het conservatief-liberaal contrast voor familiale spanningen zorgen wanneer een van de huwelijkspartners naar de ene of de andere attitude (sterk) overhelt. Volgens de kerkelijke leer is het de taak van de man om te ‘presideren’ in het gezin ook al dient hij dat ‘met liefde en in rechtschapenheid’ te doen. Hij is immers diegene die het priesterschap draagt. Hoe zal een conservatief-ingestelde vrouw met SA omgaan als haar man voor een belangrijk bedrijfsweekend met partner is uitgenodigd en hij daar geen graten in ziet, zeker in het belang van zijn carrière? Of, liberaal-ingesteld, hoe zal zij argumenteren als haar man problemen maakt over een zomerjurkje met ontblote schouders voor hun twaalfjarige dochter om zo ’s zondags naar de kerk te gaan? Een van de voorgelegde vignetten luidde:

In een gezin stelt zich het volgende probleem. Myriam, een van de kinderen, 9 jaar oud, wordt voor een verjaardagsfeestje bij niet-leden van de kerk uitgenodigd, maar het is op een zondagnamiddag. De ouders bespreken het eerst onder elkaar. De moeder vindt dat dit wel moet kunnen want haar dochtertje heeft het al moeilijk om vrienden op school te maken en dit is een mooie kans om zich geïntegreerd te voelen. De vader vindt dat het niet kan, want volgens hem moeten de kinderen leren wat het betekent de sabbat te eren. Hoe zou jij hierover oordelen?

Slechts drie van de respondenten gingen eerst kort in op het meningsverschil tussen de ouders en losten dat snel op: die moeten onderling gewoon even overleggen om tot een akkoord te komen. Niemand meldde dat de vader als priesterschapsdrager enige voorrang zou krijgen. Ook bij andere vragen over partnerrelaties maakten gehuwde respondenten duidelijk dat de Proclamatie, die de vader een presiderende rol toekent, bij hen niet gold. Sigrid: ‘Presideren betekent dat papa en mama overleggen en dat papa dan mag zeggen waar mama hem van overtuigd heeft.’ De eigenlijke aandacht bij deze vignette ging dus meteen naar het dilemma van het al dan niet naar het feestje gaan, waar vooral de moeders onder de respondenten de ambivalentie vanuit eigen ervaringen herkenden. Volgende argumenten en strategieën kwamen aan bod om de SA op te lossen.

Het feestje meteen als aanvaardbaar bepalen

De meer liberale leden hadden geen moeite om de ambivalentie te bezweren. Renée: ‘Ik vind een verjaardagsfeestje geen breken van de sabbat. Dat is gezellig zijn, dat is samen zijn, dat is verbinding, dus voor mij mag ze gaan.’

Enkelen erkenden wel dat anderen er anders over zouden denken. Saskia: 'Is dat nu een dilemma? Voor sommige mensen wel, denk ik. Ik zou daar geen problemen mee hebben om mijn dochter naar een verjaardagsfeestje te sturen op zondag.' Ook Lisette:

Oh, die zou naar dat feestje mogen. Ik zou dat absoluut geen probleem vinden, want als je al 's morgens naar de kerk gaat en het is in de namiddag een feestje, ik vind dat moet kunnen. Verbieden? Ik hou niet van fanatieke mensen. Fanatiek zijn, dat is zonder liefde.

Met een goede kant compenseren

Anna beseftte dat het dochttertje zelf in gewetensnood kon komen en blikte terug op eigen ervaring toen haar kinderen nog jong waren:

Wij zegden dan: 'Ja, wijzelf zouden geen feestje geven op zondag, maar dat kindje verjaart, en dat kindje wil graag dat je komt, en je steunt dat kindje. En dus mag je naar dat feestje omdat je dat kindje steunt.' Zo deden wij dat met onze kinderen.

Anna verbreedde het beeld ook naar 's zondags op restaurant gaan met niet-mormoonse familie buiten het eigen gezin (veel mormoonse gezinnen buiten de Mormon Culture Region hebben immers verwanten die geen lid van de kerk zijn):

Je doet slechter door te zeggen 'nee, wij doen dat niet op zondag'. Door deel te nemen laat je zien aan je familie dat je om hen geeft, ik vind dat dat primeert. Ik heb dan het gevoel dat Hemelse Vader zou zeggen 'ik ben blij dat je samen zit en dat je mekaar de tijd en vriendschap geeft.'

Ook Stella, die het kind naar het feestje laat gaan 'voor het welzijn van het kind' en de nood aan 'sociale netwerken', heeft een compenserende strategie voor het conflict: 'Ik zou dat misschien oplossen, door als ouders naar die andere ouders te bellen en te vragen "kunnen we je komen helpen?", dan kan je er dienstbetoon van maken. Ik denk dat er wel creatieve oplossingen zijn om die twee kanten hier te verzoenen.'

Gevolgen afwegen

Didi: 'Ik vind wel dat je het moet toelaten. Want als je ze te veel van die dingen afhoudt, dan maken ze geen vrienden en dan gaan ze hoe langer hoe meer van de kerk weg. Naar een vriendje haar feestje gaan, ik vind dat dat moet

kunnen. Want anders gaan ze zelf revolteren en wegblijven.’ Dat is ook de mening van Irma:

Weet je, je moet ook een beetje balanceren met wat je kinderen willen. Als je ze helemaal wereldvreemd gaat maken, ik niet. Je moet een klein beetje kunnen schipperen. De kerk in het midden houden. We zijn in de wereld maar niet van de wereld, maar blijf een beetje normaal. Of anders jaag je ook je kinderen weg.

De meer conservatieve leden getuigden van meer gewetensnood. Vera dacht er eerst aan om de keuze af te wentelen op het kind, maar besepte het problematische ervan (eigenlijk al SA voor een kind). Ze geeft dus toe, maar met toch nog een vermaning naar het kind toe:

Dit feest, het is inderdaad belangrijk voor het kind omdat het al integratieproblemen heeft, en een verjaardagsfeestje vind ik niet zo erg. Maar ik zal wel wijzen op het probleem. Mijn eerste gedachte, ‘we zouden het kind zelf de keuze kunnen laten maken’, maar 9 jaar is jong. In dit geval, ik zou ze wel laten gaan, maar wel eerst zeggen ‘eigenlijk doen we dat niet, maar in dit geval ...’

Zichzelf vanuit ervaring wijzer en toleranter zien

Verschillende respondenten erkenden geëvolueerd te zijn. Judith:

Als je mij die vraag 30 jaar geleden had gesteld, dan had ik het niet toegestaan, wel met pijn in het hart, want je hebt een kind dat anders nooit ergens terecht kan. Maar nu vandaag, na zoveel jaren lidmaatschap, ik denk niet dat ze door dat verjaardagsfeestje de sabbat overtreedt. Dit is bij vriendjes van 9 jaar. We kunnen haar niet in een dwangbuis duwen, laat haar dat moment met haar vrienden, het zal haar misschien meer deugd doen dan de zondag hier gewoon bij ons te zitten en op haar eentje te jammeren want de andere vriendjes hebben een feestje. En dan komt ze maandag op school. Ik weet het niet, maar ik zou ze liever laten gaan.

Sigrid vertelde dat ze uit ‘een heel streng mormoons milieu’ komt, ‘geen feestjes op zondag’ en voor het overige draaide heel haar jeugd om de kerk. Daardoor was ze volgens haar ook ‘niet populair’ op school. Nu ze vanop middelbare leeftijd terugblijkt:

Mijn kinderen zijn altijd op zondag naar feestjes kunnen gaan. En ik weet dat er mensen in de kerk zijn die daar dan schande over spreken, want dat mag niet. Maar ik ben door met mijn man getrouwd te zijn steeds liberaler geworden,

want mijn schoonzus heeft een heel groot huis met een zwembad, en op zondag familiefeest en dan al die kinderen in het zwembad. Maar zondagmiddag mag je eigenlijk niet zwemmen. Maar ik zeg ‘waar doen we eigenlijk moeilijk over?’ De familie is bij elkaar, moeten wij nu allemaal op een stoeltje gaan zitten en wachten tot die zondag voorbij is? Dat is die puriteinse kokervisie. Ik zeg ‘jongens, gebruik nu toch even je gezond verstand. Wat wil je bewerkstelligen, wat is het doel, wat wil je verhinderen, waar wil je komen?’

Besluit

In haar studie van de relaties tussen familie en religie noteerde Bulanda (2011) dat klassieke benaderingen die dergelijke relaties beschrijven de complexiteit van de individuele reacties en interpretaties onvoldoende in kaart brengen. Aandacht voor SA, daarentegen, reveleert ‘far more variability, inconsistency, and agentic action in these relationships (and sometimes a complete lack of a relationship) than what traditional, simplistic models of the religion-family connection suggest’ (Bulanda 2011, 182).

Hetzelfde geldt voor de ongenueanceerde voorstelling van de positie van vrouwen in conservatieve religies. Veralgemeningen leiden tot stereotypen waarbij vaak het beeld van vrijheidsbeperking van de vrouw primeert, terwijl de individuele persoonlijkheden en eigen keuzes niet erkend worden. Zo meldt het Belgische *Informatie- en Adviescentrum inzake de Schadelijke Sektarische Organisaties*, deel van het Ministerie van Justitie, over de positie van de vrouw in het mormonisme, zonder verdere uitleg: ‘De houding ten aanzien van de vrouw ligt niet in de lijn van de Europese en internationale trend tot gelijkheid van man en vrouw’ (IACSSO 2003). In een brochure die het Centrum over het mormonisme ter beschikking stelt, wordt ‘de rol van de vrouw’ als volgt omschreven, ook zonder verdere uitleg: ‘Alhoewel haar werkterrein kan worden uitgebreid tot “sociale” taken, bestaat het ideaal erin kinderen groot te brengen en op te voeden. De vrouw is onderworpen aan haar man (die van zijn kant uitgenodigd wordt tot zin voor maat), die ze nodig heeft om toegang te hebben tot de eeuwigheid. Buitenshuis werken zou gevaarlijk zijn voor haar trouw aan het onderricht en aan de moraal’ (IACSSO 2002).

Zelfs indien in mormoonse publicaties aanwijzingen voor dergelijke voorstelling gevonden kunnen worden, reveleert onderzoek naar de werkelijke beleving van mormoonse vrouwen een ander beeld. Onze respondenten zijn geen willoze, binnenshuis gehouden pionnen in een door mannen beheerste wereld. Wanneer zij geconfronteerd worden met tegenstrijdige normen die

voor SA zorgen, dan blijkt dat zij hun genderrollen zelf beheren en hun relatie met de kerk, de maatschappij en het gezin zelf bepalen. Om SA op te lossen gebruiken zij daartoe argumenten en strategieën die zij in de structuren zelf van kerk, maatschappij of gezin vinden. Zij wegen gevolgen af en kiezen de weg in hun voordeel. Ze rationaliseren de draagwijdte van richtlijnen zodat die voor hen niet toepasselijk zijn. Ze beroepen zich op elementen in de religie zelf, zoals persoonlijke openbaring, Gods welwillendheid en de eeuwige toekomst, om discrepanties te ontwijken. Ze compenseren een overtreding met een goede daad. Ze weten het ook te waarderen wanneer ze bij ongelijke gender-behandeling, zoals bij het exclusief mannelijk priesterschap, baat hebben. Dit alles betekent niet dat er geen frustraties zijn, maar waar het nog hapert vinden ze manieren om er zich tijdelijk mee te verzoenen of om hun impact behendig te verhogen. Tegelijkertijd vertonen ze veel interne variaties in de keuze van argumenten en strategieën.

Geen van de respondenten in ons onderzoek nam een fundamentalistische houding aan. Ze gaven aan goed te functioneren in de maatschappij, waar ze hun opleiding hadden genoten en professioneel konden functioneren. Allen sloten zich aan bij West-Europese normen met betrekking tot huwelijksleeftijd, timing en aantal kinderen, opleiding en tewerkstelling. Opvallend was ook de sterke identiteitsbevestiging van elke respondent. Standpunten werden verwoord als *ik-statements*. Bij elke vraag en in elke situatie bevestigden onze respondenten hun eigen visie, inzichten en vrije wil. Geen enkele respondent verschool zich achter simpele gezagsargumenten.

Deze nuanceringsen gelden trouwens evengoed voor vrouwen in Utah. Ook al stemmen ze volgens surveys overwegend Republikeins, ook al hangen ze openlijk 'Christian right' principes aan en vertonen ze een uiterlijke conformiteit om in het mormoons bepaalde maatschappelijk stramien te passen, dan weten we nog niets over hun individuele gevoelens en handelingen. Uit kwalitatief onderzoek zoals het onze blijken velen van hen, in Utah maar ook elders, structurele ambivalenties in hun dagelijks leven te ervaren en lossen zij die op hun eigen manier op (Leamaster & Bautista 2018; Halford 2020; Nzojibwami 2009). Een veralgemeend beeld van 'de mormoonse vrouw' is dus niet mogelijk, waar ook ter wereld.

Bij vrouwen in conservatieve religies zijn de erkenning van ambivalentie en de bereidheid oplossingen te vinden belangrijke attitudes om flexibel te kunnen functioneren. Ambivalentie niet onder ogen willen zien typeert fundamentalisme. Onderzoek naar SA hoopt aldus relevant te zijn voor gelijkaardige studies van religieuze minderheden waarbij dieper wordt ingegaan op individuele situaties in interactie met omliggende structuren. Het blootleggen

van argumenten en strategieën die SA helpen reduceren kan dan mogelijk dienstbaar zijn in het helpen ontmantelen van schadelijk fundamentalisme.

Noot

- 1 In de Engelstalige literatuur zowel 'structured' als 'structural ambivalence' genoemd, maar sommigen maken een onderscheid tussen beide.

Literatuur

- Avishai, O. (2008),
 'Doing Religion' in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency, in: *Gender & Society*, 22 (4), 409–433.
- Avishai, O. (2016),
 Gender, in: Yamane, D. (ed.), *Handbook of Religion and Society*, Dordrecht: Springer, 373–394.
- Bean, L., & B.C. Martinez (2014),
 Evangelical Ambivalence toward Gays and Lesbians, in: *Sociology of Religion*, 75 (3), 395–417.
- Beek, W.E. van (2005),
 Mormon Europeans or European Mormons? An 'Afro-European' View on Religious Colonization, in: *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 38 (4), 3–36.
- Beek, W.E. van, E. Decoo & W. Decoo (2020),
 Persisting in a Secular Environment: Mormonism in the Low Countries, in: Shepherd, R.G., A.G. Shepherd & R.T. Cragun (eds.), *The Palgrave Handbook of Global Mormonism*, Cham: Palgrave Macmillan, 503–531.
- Bulanda, J. R. (2011),
 Doing Family, Doing Gender, Doing Religion: Structured Ambivalence and the Religion-Family Connection, in: *Journal of Family Theory & Review*, 3 (3), 179–197.
- Burchardt, M., M. Griera & G. García-Romeral (2015),
 Narrating Liberal Rights and Culture: Muslim Face Veiling, Urban Coexistence and Contention in Spain, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41 (7), 1068–1087.
- Burke, K.C. (2012),
 Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches, in: *Sociology Compass*, 6 (2), 122–133.
- Connidis, I.A., & J.A. McMullin (2002),
 Sociological Ambivalence and Family Ties: A Critical Perspective, in: *Journal of Marriage and Family*, 64 (3), 558–567.

- Davidson, L. (2021, January 17),
Latter-day Saints are Overrepresented in Utah's Legislature, Holding 9 of Every 10 Seats, in: *Salt Lake Tribune*, A5-A6.
- Decoo, E. (2021),
Mormon, Flemish, and Female: A Qualitative Study of the Perception of Gender Roles among Mormon Women in Flanders. PhD diss., Gent: Universiteit Gent.
- Decoo, W. & E. Decoo (2019),
De visie op homoseksualiteit bij mormonen: verkenning in een historisch-sociologisch kader, in: *Religie & Samenleving*, 14 (3), 244–271.
- Decoo-Vanwelkenhuysen, C. (2016),
Mormon Women in Europe: A Look at Gender Norms, in: Holbrook, K., & M. Bowman (eds.), *Women and Mormonism: Historical and Contemporary Perspectives*, Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 213–229.
- Finkelman, Y. (2014),
The Ambivalent Haredi Jew, in: *Israel Studies*, 19 (2), 264–293.
- Gooren, H. (2010),
Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices, New York: Palgrave Macmillan.
- Halford, A. (2020),
Women's Gender Roles and Mormonism in England, in: Petrey, T.G. & A. Hoyt (eds.), *The Routledge Handbook of Mormonism and Gender*, New York: Routledge, 392–404.
- Heaton, T.B. & C.K. Jacobson (2015),
The Social Composition of Mormonism, in: Givens, T. & P. Barlow (eds.), *The Oxford Handbook of Mormonism*, Oxford: Oxford University Press, 309–333.
- IACSSO (2002),
Informatie over de Kerk van Jezus Christus van de Heiligen der Laatste Dagen (Mormonen), Brussel: IACSSO.
- IACSSO (2003),
Tweejaarlijks verslag (jaar 2001–2002), Brussel: IACSSO.
- Jacobs, B. (2020),
Utah Ranked Worst State for Women's Equality Three Years in a Row, in: *Salt Lake Tribune*, (2020, August 25), A1, A4.
- Järvinen, M. & S.T. Luckow (2020),
Sociological Ambivalence: Relationships between Birth Parents and Foster Parents, in: *Sociology*, 54 (4). doi:10.1177/0038038519896937.
- Khan, S. (2002),
Aversion and Desire: Negotiating Muslim Female Identity in the Diaspora, Toronto: Canadian Scholars' Press.

- Kopelowitz, E. (2001),
 Religious Politics and Israel's Ethnic Democracy, in: *Israel Studies*, 6 (3), 166–190.
- Leamaster, R. & A. Bautista (2018),
 Understanding Compliance in Patriarchal Religions: Mormon Women and the Latter Day Saints Church as a Case Study, in: *Religions*, 9 (5), 1–18.
- Lipka, M. (2013),
 Big Majority of Mormons (Including Women) Oppose Women in Priesthood, in: *Pew Research Center*, (2013, October 8).
- Merton, R.K. & E. Barber (1963),
 Sociological ambivalence, in: Tiryakian, E.A. (ed.), *Sociological Theory: Values and Sociocultural Change*, New York: Free Press of Glencoe, 90–120.
- Monson, T.H. (2011),
 Priesthood Power, in: *The Ensign of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*, 41 (5), 66–69.
- Nieuwkerk, K. van (2014),
 Conversion to Islam and the Construction of a Pious Self, in: Rambo, L.R. & C.E. Farhadian (eds.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, New York, NY: Oxford University Press, 668–686.
- Nzajibwami, V. (2009),
Creating Space: How Mormon Women Reconcile Their Feminist Attitudes within a Patriarchal Religion, Master's thesis, Calgary: University of Calgary.
- Oaks, D.H. (2018),
 Parents and Children, in: *The Ensign of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*, 48 (11), 61.
- Pew Research Center (2014),
 Religious Landscape Study: Mormons.
<https://www.pewforum.org/religious-landscape-study/religious-tradition/mormon/>
- Phillips, R. & R.T. Cragun (2011),
Mormons in the United States 1990–2008: Socio-demographic Trends and Regional Differences, Hartford, CT: Trinity College.
- Riess, J. (2019),
The Next Mormons: How Millennials Are Changing the LDS Church, New York: Oxford University Press.
- Robins, R. (2011),
The Male Educational Leader in Utah: Gender Dynamics, Power, and Relational Leadership in a Mormon Dominant Culture. PhD diss., Las Vegas, NV: University of Nevada.

Steele, S.M. & A.S. Helmuth (2019),

Predicting Ambivalence: When Same-Sex Sex is Only ‘Sometimes Wrong’, in: *Journal of Homosexuality*, 66 (3), 421–442.

Uecker, J.E. (2014),

Religion and Early Marriage in the United States: Evidence from the Add Health Study, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 53 (2), 392–415.

Boekbesprekingen

Lee, Jolanda van der (2021), *In Zijn ogen geen zondaar. Negentiende-eeuwse homoseksuele en transgender personen en hun relatie met God*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 120, ISBN 9789463725552, € 19.99.

In *In Zijn ogen geen zondaar* introduceert Jolanda van der Lee de ontstaansgeschiedenis van het wetenschappelijke denken over homoseksualiteit en transgender personen in de negentiende eeuw. Het was in die periode dat artsen en psychiaters, vaak in de context van strafrechtelijk onderzoek, probeerden vat te krijgen op seksueel gedrag dat afweek van de heteroseksuele norm. Een zoektocht die gepaard ging met talige innovaties zoals sodomiters, urningen, urninginnen, homoseksuelen, kortom: 'contrair sexualen', een verzamelnaam voor het brede spectrum aan mensen die niet goed pasten. Er kwam steeds meer aandacht voor de geestesgesteldheid van deze contrair sexualen, en zo werd homoseksualiteit (en transgender zijn) niet langer een kwestie van 'anders doen', maar van 'anders zijn' (p. 22). Hoewel het wetenschappelijk discours uit de tweede helft van de negentiende eeuw barstte van wat in moderne ogen botte heteronormativiteit en cisnormativiteit zou zijn, waren er toch ook enkelingen die het aandurfdën om de status quo te bevragen. Onder hen ook mensen uit de 'doelgroep' zelf, mensen die een liefde hadden opgevat voor iemand van hetzelfde geslacht, en/of die zich identificeerden met een ander geslacht dan hen bij geboorte werd toegekend. Op basis van hun levensverhalen formuleerden negentiende-eeuwse deskundigen de wildste theorieën (zoals bijvoorbeeld de hypothese dat homoseksuele mannen niet zouden kunnen fluiten, p. 26).

Het voorzien in een genealogie van hedendaagse identiteitscategorieën zoals homo- en heteroseksualiteit en transgender zijn is niet nieuw. Eerdere studies zoals die van Michel Foucault, Jonathan Ned Katz, Jay Prosser en, in eigen land, Gert Hekma en Alex Bakker, waren hierin eerder al toonaangevend. Het is ook niet de bedoeling van Van der Lee om het bij een genealogie te laten. Zij kiest op twee manieren een bijzondere invalshoek. In de eerste plaats zet ze sterk in op het (schaarse) biografische materiaal dat uit deze periode beschikbaar is. Door zo veel mogelijk aandacht te hebben voor de door contrair sexualen zelf geproduceerde teksten, maar hier andere vragen bij te stellen dan artsen en psychiaters uit het verleden, krijgen deze mensen de kans om terug te spreken. Vaak gebeurt dit op een krachtige en zelfbewuste manier. In de tweede plaats schenkt Van der Lee aandacht aan de religieuze dimensie van het behoren tot een seksuele of gender minderheid. Want hoewel het spreken over homoseksualiteit en transgender personen in 150 jaar tijd radicaal veranderd is, blijft voor veel religieuze LHBTI's en hun omgeving de vraag staan: wat vindt God er eigenlijk van? Getuige ook de in 2019 verschenen Nashville-verklaring, een door behoudende protestantse voorgangers ondertekend statement tegen

homoseksuele relaties en transgender identificatie, die zowel voor- als tegenstanders precies deze vraag voorlegde.

Het boek bevat naast de hierboven al besproken inleiding over wetenschappelijke ontwikkelingen, vijf portretten die zijn gebaseerd op materiaal uit de jaren 1883-1901, bestaand uit bijvoorbeeld een ingezonden brief naar *De Geneeskundige Courant*, door mensen opgetekende en aan artsen opgestuurde levensverhalen, artikelen van artsen en processtukken. Op basis van dit materiaal maakt de lezer kennis met ervaringsdeskundigen van wie de levenservaringen en opvattingen zeer divers zijn, maar die het over één ding wel eens zijn, namelijk 'dat God hen liefheeft ondanks hun van de algemene norm afwijkende seksuele voorkeur' (p. 101). Opvallend genoeg schetst Van der Lee tegelijkertijd een ontwikkeling van een positieve insteek naar meer negatieve verwachtingen rond de acceptatie van homoseksualiteit. De als eerste besproken verteller, een arts die anoniem per ingezonden brief pleit voor meer compassie met 'Urningen', heeft nog de hoop dat mensen zoals hij zeer binnenkort op meer begrip kunnen rekenen. Bij de laatst besproken verteller, een onderwijzer die wordt aangeklaagd voor ontucht met een (16+) leerling, is van die verwachting weinig meer over. Een verklaring daarvoor geeft Van der Lee niet; wellicht heeft het te maken met hoop die opvlamt wanneer gezaghebbende personen zoals artsen en psychiaters bespreekbaar maken wat tot dan toe verborgen moest blijven, gevolgd door teleurstelling over de weerstand die deze deskundigen vervolgens onder vinden van vakgenoten, en over het trage tempo van ontwikkelingen in het algemeen.

De vraag naar religie stelt Van der Lee in staat een ervaringsdimensie te onderzoeken die vaak onderbelicht blijft. Zoals ze zelf aangeeft: wetenschappers stelden de *waardoor* vraag (waardoor wordt homoseksualiteit veroorzaakt?), maar de vertellers in haar onderzoek zijn ook geïnteresseerd in de *waarom* vraag: waarom ben ik zoals ik ben (p. 102)? Een Joodse schriftgeleerde komt tot de conclusie dat zijn voorkeur voor jongens, zijn anders zijn, wel moet betekenen dat God hem speciale aandacht schenkt en hem uitverkoren heeft. Een Zwitserse theoloog en econoom betoogt dat seks om de voortplanting een uitvinding is van mensen die behoefte hebben aan bevolkingsgroei, en niet een door God gegeven opdracht. Zijn homoseksualiteit heeft hem het inzicht gebracht dat liefde een betere samenleving oplevert: omdat mensen liefde willen vinden, zullen ze zich op zo'n manier gaan gedragen dat hen die liefde ook gegeven wordt. De eerder genoemde onderwijzer tegen wie een rechtszaak werd aangespannen vindt troost in het gebed, ook voor zijn minnaar, en in het Oudtestamentische verhaal over de vriendschap tussen David en Jonathan. Een marineofficier heeft het helemaal niet over God en lijkt daardoor verder geen gemak, maar ook geen last te hebben van religieus gepieker. Voor zover de mannen het over God hebben, zijn ze het erover eens dat God hen heeft geschapen zoals ze zijn, en dat ze daarom mogen bestaan zoals ze zijn.

Het perspectief van vrouwen ontbreekt in dit boek omdat, zo wordt in een apart hoofdstuk uitgelegd, mannelijke homoseksualiteit doorgaans als meer afwijkend werd

beschouwd en dus meer aandacht kreeg, mannen zich doorgaans eerder uit zichzelf meldden bij een psychiater, en vrouwen (zo vermoedde psychiater von Krafft-Ebing), wellicht liever met een vrouwelijke psychiater praatten, die in die tijd nog niet beschikbaar was in het door mannen gedomineerde veld. Desondanks bieden de vijf portretten een gevarieerd beeld van de opvattingen en ervaringen van ‘contrair sexuelen’ in de tweede helft van de negentiende eeuw. Wat eruit springt is de hoge mate van zelfreflectie, de zelfbewuste manier waarop de mannen over zichzelf spreken, en de soms ontroerende pogingen die zij doen om maar te bewijzen dat het hen ernst is met de liefde, zoals het meesturen van liefdesbrieven en gedichtjes. De existentiële vragen die zij stellen, zijn voor veel LHBTI’s nog steeds relevant: wat doet het met je om anders te zijn, wat zijn de gevolgen van uitsluiting? De antwoorden die de vijf mannen geven getuigen van de creatieve denkbeelden en innovatieve theologische opvattingen die kunnen ontstaan in de marge, door Van der Lee met zorg opgeschreven.

In dit boek was de vraag leidend: ‘wat vindt God ervan?’. Met die vraag blijf ik na het lezen nog wat zitten. Het is een mooie vraag, die een originele insteek oplevert. Tegelijkertijd kan ik me voorstellen dat deze vraag bepaalde kennis oplevert, over bijvoorbeeld het godsbeeld van contrair sexuelen, maar andere kennis niet direct boven tafel krijgt. Bijvoorbeeld: wie is die God die ergens iets van moet vinden? Is God contrair sexueel? Welke geloofspraktijken waren voor deze groep beschikbaar of behulpzaam (zoals de gebeden en gedichten van de aangeklaagde onderwijzer)? Waren zij ingebed in een religieuze gemeenschap? Hoe zat het met mensen die, zoals de marineofficier, niet over God spraken? Met welke existentiële vragen zaten zij? Hopelijk vormt dit boek een opmaat naar dit soort bredere vragen.

In Zijn ogen geen zondaar is zonder meer aan te raden voor mensen die interesse hebben in vragen rond seksualiteit, gender en religie. Van der Lee legt met dit boek bovendien pijnlijk bloot dat Nederland vaak een selectief geheugen heeft wanneer het op deze thema’s aankomt. De norm dat LHBTI’s een gelijkwaardige plek in de samenleving verdienen is relatief nieuw en werd zo’n honderd jaar geleden door een grote meerderheid afgewezen. Onder deze meerderheid ook Abraham Kuiper, van wiens uitspraken over gewel en goddeloosheid ik, urningin werkzaam aan de VU, wel even moest slikken. Gelukkig zijn sommige zaken ook weer wél veranderd.

Mariecke van den Berg

(Radboud Universiteit in Nijmegen/Vrije Universiteit Amsterdam)

Hemel, Ernst van den (2020), *Passie voor de passie: De Matthäus, The Passion en andere passiespelen in ontkerkelijkt Nederland*, Utrecht: Ten Have, pp 226, ISBN 9789025908584, € 17,99.

Het lijdensverhaal van Christus, zoals vertolkt in de Matthäus-Passion, The Passion, en andere passiespelen wordt jaarlijks door miljoenen Nederlanders beleefd. Van den Hemel wil in dit boek onderzoeken hoe en waarom zoveel mensen hun emoties verbinden aan de passiespelen en wat dat zegt over de huidige Nederlandse maatschappij, aan de hand van historische contextualisering, veldwerk, interviews en sociale media-analyse, gedaan in de periode 2016-2019. Hij benadrukt dat hij zich richt op de ervaringen van het publiek. Het boek bevat geen afzonderlijk gedeelte waarin hij de opzet, uitvoering en analysemethoden verantwoordt, maar alleen een zeer korte en globale omschrijving van waar en wanneer hij materiaal verzamelde.

Na een hoofdstuk waarin hij de geschiedenis van het begrip 'passie' en de geschiedenis van de passiespelen beschrijft, volgen hoofdstukken over de Matthäus, The Passion, en passiespelen in plaatsen die nog niet zo ontkerkelijkt zijn. Ten slotte is er een concluderend hoofdstuk.

Het woord 'passie' wordt tegenwoordig gebruikt als *feelgood* begrip, gerelateerd aan authenticiteit, vooral in de reclamewereld. Er lijkt passie nodig te zijn om het leven de moeite waard te maken. Vóór het christendom werd het begrip (Grieks: pathos; Latijn: passio) gebruikt voor sterke emoties: leed dat je ondergaat, angsten en lusten. Die moesten volgens filosofen ofwel bedwongen (Socrates) ofwel via bijvoorbeeld theater uitgeleefd en zo in goede banen geleid (Aristoteles) worden. De auteur stelt dat vanaf het christendom lijden positiever geduid wordt, omdat het soms iets goeds is of iets goeds teweeg kan brengen.

De passiespelen werden al vanaf de 4^e eeuw zingend voorgedragen in de Stille Week, voorafgaand aan Pasen. In de late middeleeuwen wordt het lijdensverhaal ingezet om het volk een aansprekende en toegankelijke religieuze beleving te bieden, onder andere met bloederige verbeeldingen van Christus' leed, en *special effects*, zoals een hellemond die zondaars doorslikt. Als er steeds meer niet-bijbelse, kolderieke en soms antisemitische elementen worden toegevoegd, en de spelen steeds meer door lokale ondernemers worden uitgebuit, nemen de kerken er afstand van. Eind 18^e eeuw waren ze vrijwel geheel verdwenen, als 'achterlijke' en 'wilde' vormen van religie. In de Romantiek werden ze opnieuw 'ontdekt', als uiting van een volksaard, een nationaal en lokaal erfgoed.

Van den Hemel brengt de hedendaagse populariteit van de passiespelen in verband met de belangrijke rol die emoties spelen, emoties die in verband gebracht worden met authenticiteit, verbinding en een thuisgevoel. Hij wijst op escalerende debatten, waarbij het (cultuur)christendom als thuisgevoel tegenover vervreemding en verandering gezet wordt, bijvoorbeeld ten opzichte van nieuwkomers en hun religie.

Dan nu naar de hoofdstukken over de diverse populaire passie-vormen. Terwijl de Matthäus-Passion tijdens Bachs leven maar vier maal werd opgevoerd, werd hij zo'n 100 jaar na de eerste uitvoering 'herontdekt'. De romantische *beau monde* zag de kunstzinnige ervaring als diepste en wellicht meest authentieke menselijke ervaring, en als vormend voor de gemeenschap. Het stuk werd gezien als erfgoed en deel van de nationale identiteit. En Bach werd de status van een bijna bovennatuurlijk genie toegekend. Ik reproduceer in de voorgaande regels min of meer de passieve zinsvorm die Van den Hemel door het hele boek heen veelvuldig gebruikt. Die duidt mijns inziens op imprecisie. Want wie zijn hier aan het woord? Is dit de mening van bezoekers (het publiek dat hij centraal wil stellen), of die van de toenmalige, of de hedendaagse cultuurduiders onder hen? Of is dit Martin Geck, die hij citeert en die de Bach-verering deel laat uitmaken van een 'nieuwe mythologie'?

De jaarlijkse uitvoeringen in het Concertgebouw vanaf 1899, met de nadruk op emotie, leidden tot twijfels of een concertgebouw wel de juiste plaats is voor Bach. Gevolg was dat de Nederlandse Bachvereniging vanaf 1922 uitvoeringen verzorgde in de Grote Kerk in Naarden. En dan vervalt Van den Hemel weer in de imprecieze vorm: 'De Matthäus wordt in één adem genoemd met een welhaast heilige diepe beleving'; 'Er zijn mensen die vinden dat de goddelijke Matthäus een bewijs is van de scheppende kracht van de mensheid, voor anderen is ze een bewijs van de superieure westerse cultuur' en zo meer. Welke mensen? Hierna volgen uitgezonden of gepubliceerde uitspraken van een aantal bekende Nederlandse bezoekers: Mark Rutte, die de Naardense uitvoeringen bezoekt en door de auteur een schoolvoorbeeld van de Bach-mythe wordt genoemd, en ook ongelovigen, zoals Martin van Amerongen en Maarten 't Hart, die deze eveneens lijken aan te hangen. Als indicator voor hoe de Matthäus wordt beleefd neemt Van den Hemel de vraag of je mag klappen na de uitvoering. Van Amerongen en 't Hart vinden dit ontheiliging. Bij de meezing-Matthäus (georganiseerd vanaf 1998) wordt wel geklapt. In 'meerdere besprekingen' leest Van den Hemel dat hier geen aanstoot aan genomen werd. Dan volgen vier pagina's met zijn ervaringen bij de uitvoering in de Geertekerk in 2018. In het publiek zitten 'voelde anders' dan bij de traditionele uitvoeringen. De sfeer [...] was formeel maar toch ook gemoedelijk'. Er werd geklapt, en dat 'voelde voor mij bevrijdend en feestelijk'. Het 'getuigde [...] niet zozeer van consumentisme [...] als wel van het vieren van de participatie'. Maar wat hij vroeg aan de andere aanwezigen weten we niet. Wel legde hij ze een vermoeden voor (JB: foei, suggesties in interviews): dat het applaus niet zozeer een ondermijning van het sacrale van de Matthäus Passion is, als wel een bevestiging ervan. De mensen die de auteur sprak, vonden dat er in het geheel geen sprake was van een verplating van de Matthäus (JB: was dat na die suggestieve vraag?). Meezingers benoemden een zeer persoonlijke connectie met en individuele beleving van het stuk, en een diepe waardering voor de mogelijkheid om er zelf onderdeel van te zijn. De beleving van de twee

meezingers die hij citeert, was voor de een niet religieus, en voor de ander wel, maar dan zonder theologie. Hierbij blijft het met betrekking tot het publiek.

The Passion is het jaarlijkse, op Witte Donderdag op tv uitgezonden, steeds in een andere stad opgevoerde passiespel, georganiseerd door een samenwerkingsverband van kerken, omroepen, het Nederlands Bijbelgenootschap, en de betreffende stad. De verteller en bijbelse personages zijn bekende Nederlanders, en scènes worden muzikaal geïllustreerd met bekende popliedjes. In een processie wordt een groot lichtgevend kruis naar het centrale plein gedragen, en het publiek kan meelopen. Dat kan ook virtueel, door via internet je reden voor meelopen op te geven. Gedurende de tv-uitzending verschijnt een deel van deze teksten op het scherm. The Passion trekt een miljoenenpubliek. Initiator en producent Jacco Doornbos begon ermee omdat zo weinig mensen meer weten wat Pasen inhoudt. Waarschijnlijk daarom is in The Passion aan het eind ook altijd een stukje wederopstanding opgenomen, waarbij de verteller stelt dat het er niet primair om gaat of dit waar gebeurd is, maar dat het vooral om verbinding gaat. De organisatoren hopen dat mensen veel van zichzelf herkennen in het verhaal, en dat de muziek hen emotioneel raakt. Het lichtgevende kruis lijkt vooral bedoeld om de participatie van toeschouwers te verhogen. De auteur laat zien dat het niet alleen draait om verbinding en emotionele betrokkenheid, maar dat de organisatoren flink aan *framing* doen. De stad doet duidelijk aan *citymarketing*. De verteller instrueert bijvoorbeeld het publiek van tevoren om op de vraag: 'Leeuwarden, waar denken jullie dan aan?' te antwoorden: 'Culturele hoofdstad van Europa', of: 'Het glazen huis'. Minder wenselijke antwoorden werden in de uitzending genegeerd. Verder kreeg Van den Hemel de beschikking over alle 24.000 berichten van virtuele meelopers met het kruis. Terwijl de geprojecteerde teksten naadloos overeenkomen met de missie van de organisatoren, blijkt dat gescheld, racisme, flauwe grappen, nationalisme, islamofobie en politiek uit de reacties gefilterd zijn. Van christelijk getinte berichten wordt een onevenredig groot gedeelte uitgezonden. Wat jammer dat de auteur maar ongeveer anderhalve bladzij besteedt aan deze unieke dataset. Die is nu juist een uitgelezen kans om een dieper inzicht te verwerven in hoe het publiek zich verhoudt tot het lijdensverhaal van Jezus en/of de manier waarop dat in The Passion wordt vormgegeven.

Als laatste besteedt Van den Hemel aandacht aan passiespelen in plaatsen die nog niet zo ontkerkelijk zijn: de Bijlmer (veelkleurige wijk met 150 kerkgenootschappen), Nunspeet (onderdeel van de 'Biblebelt'), en Tegelen (levend houden van culturele en religieuze traditie). Over dit hoofdstuk kan ik kort zijn: hij belicht de bedoelingen van de organisatie, de *citymarketing* en de commercie, maar het publiek komt slechts op een enkele plek zijdelings ter sprake. Over commercie gesproken: niet in het boek, maar wel op de website van de Tegelse passiespelen kunnen we zien dat er dit jaar 35 (!) voorstellingen gepland waren in openluchttheater de Doolhof, met toegangsprijs van ca. 40 euro. En niet in de Stille Week, maar in de zomer, en dus in het toeristenseizoen!

Zijn concluderende hoofdstuk heet: ‘Waarom mensen passie spelen’ en niet, zoals je zou verwachten: ‘Wat beleven mensen aan de passiespelen?’ De auteur stelt dat er weliswaar sprake is van ontkerkelijking, maar dat de interesse voor aan religie ontleende gebruiken en registers in de 21^{ste} eeuw zelfs toe lijkt te nemen. Dit soort opmerkingen lees ik vaker, en meestal zonder kwantitatieve onderbouwing. Alles wat aandacht krijgt groeit – in de beleving van de waarnemer. Hij eindigt met Huizinga’s *Homo ludens*, en concludeert dat de passiespelen goed aansluiten bij diens stelling dat spel een voorwaarde is voor cultuur, en zich steeds weer vernieuwt. De passiespelen zijn populair omdat ze voor velen mogelijkheden bieden om aan te sluiten bij het hedendaagse persoonlijke levensgevoel.

‘Passie voor de passie’ is duidelijk een populairwetenschappelijke publicatie. Daar is niets mis mee, maar ik mis inzicht in de opzet, uitvoering en analyse van het empirisch gedeelte. Van den Hemel laat zich in dit boek vooral zien als cultuurhistoricus. Het is een toegankelijk, vlot geschreven boek, maar dan wel zó vlot dat het naar mijn smaak te zeer ‘uit de losse pols’ is geschreven. Hij leunt voor zijn analyses vooral op organisatoren, cultuurduiders en zijn eigen impressies, en lardeert die met hier en daar een empirisch feit. Het beloofde onderzoek onder het publiek van de passiespelen is nagenoeg uitgebleven. Wie een degelijke analyse zoekt, moet verder zoeken.

Joantine Berghuijs

(Religiewetenschapper en geestelijk verzorger)

Sözeri, Semiha (2021), *The Pedagogy of the Mosque: Portrayal, Practice, and Role in the Integration of Turkish-Dutch Children* (diss. UVA), pp. 172, ISBN9789464191158.

Van tijd tot tijd duiken er verontrustende berichten op in media en politiek over moskee-onderwijs. Zo kwam in 2019 uit een nieuwsreportage van het actualiteitenprogramma *Nieuwsuur* en *NRC Handelsblad* het beeld naar voren dat kinderen in sommige moskeeën in Nederland geleerd zou worden zich af te keren van de Nederlandse samenleving. Verbijsterende reacties kwamen uit de politiek en media, maar ook vanuit diverse moslim-gemeenschappen en moskeeën die zich niet herkenden in het geschetste beeld. De vraag rees hoe het moskeeonderwijs in de meeste moskeeën in Nederland er eigenlijk uitziet. Die vraag onderzocht Semiha Sözeri in haar proefschrift, met expliciete aandacht voor de stemmen van moslims die in de media vaak ontbreken.

Het academisch proefschrift dat Sözeri op 8 februari 2021 met succes verdedigde, is in het Engels geschreven en bestaat uit zes artikelen die ook onafhankelijk van elkaar gelezen kunnen worden. Het onderzoek bouwt voort op eerder onderzoek over moskee-onderwijs in Nederland. In haar onderzoek richtte Sözeri zich uitsluitend op de Nederlandse takken van de Turkse-Islamitische organisaties Diyanet (Islamitische Stichting Nederland), Suleymanci (Stichting Islamitisch Centrum Nederland) en Milli Görüs,

die elk hun eigen moskeeën en moskeeonderwijs hebben. Sözeri koos voor de Turkse gemeenschap omdat het numeriek de grootste moslimgemeenschap in Nederland is. Vooral Diyanet (Islamitische Stichting Nederland) is in Nederland een grote speler waar één derde van alle Nederlandse moskeeën en de helft van alle Turks-Nederlandse moskeeën aan verbonden zijn. Volgens eerder onderzoek zouden Turkse Nederlanders over het algemeen een behoudende vorm van religiositeit hebben dat door de verschillende generaties heen werkt, vooral als ze moskeeonderwijs hebben gevolgd. Ze zouden zich ook minder verbonden voelen met Nederland dan andere gemeenschappen (p. 31).

De keuze voor het Turks Islamitisch moskeeonderwijs in Nederland heeft waarschijnlijk ook een pragmatische reden gehad, omdat deze deels aansloot bij de Turks-Nederlandse achtergrond van de onderzoeker. Wat betreft haar eigen positie en hoe deze het onderzoek kan hebben beïnvloed zegt Sözeri zelf dat deze dubbel is. Aan de ene kant was zij als seculiere niet-religieuze vrouwelijke onderzoeker (zichtbaar aan uiterlijke kenmerken zoals kledij en niet-participeren in religieuze rituelen) duidelijk een buitenstaander in de religieuze, door mannen gedomineerde, organisaties. Aan de andere kant voelde ze zich als een insider behandeld, als Turks sprekende onderzoeker met dezelfde etnische achtergrond als haar onderzoeksgroep, en die als kind in het verleden ook moskeeonderwijs heeft genoten. Dit heeft – zo zegt ze zelf – waarschijnlijk in haar voordeel gewerkt om toegang te krijgen tot een onderzoeksveld dat voor buitenstaanders, met name door het gepolariseerde klimaat, minder open staat (p. 12,13).

Het eerste artikel (hoofdstuk 2) gaat over de berichtgeving over moskeeonderwijs in de vijf grootste Nederlandse dagbladen (*Telegraaf*, *AD*, *Volkskrant*, *NRC* en *Trouw*) in de periode 2010-2016. Sözeri laat – gebruikmakend van Lexis Nexis database en *qualitative content analysis* – zien dat de beeldvorming over moskeeonderwijs hoofdzakelijk negatief is. Een dosis oriëntalisme en superioriteitsdenken in de berichtgeving zorgen ervoor dat er vaak sprake is van *problematization* (problematiseren), *securitization* (moslims als veiligheidsprobleem), *othering* (moslims als 'de' ander) of *homogenizing* (over één kam scheren) van moslims. Sözeri merkt op dat de stemmen van moslims structureel ontbreken in de media. Wat vinden moslimleerlingen, ouders, imams en godsdienstleraren eigenlijk zelf van moskeeonderwijs? Deze vraag legitimeert het empirisch onderzoek van Sözeri in de daaropvolgende artikelen.

Het tweede artikel (hoofdstuk 3) gaat over de praktijk van het moskeeonderwijs, met name de organisatie, het curriculum (incl. leerdoelen en inhoud lesmateriaal) en het taalbeleid. Een interessante ontdekking die in dit onderzoek naar voren komt, is dat het moskeeonderwijs zich meer heeft geëvolueerd richting een dienstverlenende rol. Ouders vragen daarbij aan de moskee de islamitische opvoeding van hen over te nemen, omdat ze daar zelf in tekort schieten. Er heeft zich ook een verschuiving voorgedaan in het moskeeonderwijs van het overbrengen van islamitische kennis en waarden naar de vorming van een Turks-islamitische identiteit bij kinderen. Daarbij lijkt angst voor assimilatie en

verlies van de Turkse identiteit de drijvende factor te zijn. Zoals een moskeeleerkracht (*hoca*) het verwoordde, is islamitisch onderwijs erop gericht “dat de kinderen hun Turks-zijn niet verliezen, zodat ze hun identiteit en essentie niet verliezen” (p. 46). Vooral bij de Diyanet-moskeeën staat de Turkse nationale identiteit op de voorgrond, hoewel Sözeri waarnam dat er ook bij deze moskeeën een vraag is naar meer contextualisering. Dat wil zeggen meer aansluiting bij de onderwijspraktijk van reguliere (‘Nederlandse’) scholen waar de kinderen door de weeks naar school gaan. Sözeri nam waar dat in steeds meer moskeeën naast Turks, Nederlands wordt gesproken en de reguliere (‘Nederlandse’) schoolomgeving wordt nagebootst, qua structuur en regels.

In het derde artikel (hoofdstuk 4) staat de pedagogiek van het moskeeonderwijs centraal. Op basis van literatuuronderzoek onderscheidt Sözeri drie vormen van pedagogiek, namelijk relationele pedagogiek, pedagogiek van wederzijds *engagement* en van bewustzijn (Pedagogies of Conscious Awareness). Tevens onderscheidt zij drie fundamentele islamitische pedagogische concepten uit de literatuur, namelijk *tarbiya*, *ta’lim* en *ta’dib*. Het eerste concept is een spirituele persoonsvorming, het tweede gaat over kennisoverdracht en het derde is moraliserend en heeft betrekking op waardenoverdracht. Daarnaast is er nog een vierde concept, *tajweed*, recitatie (en memorisatie) van de Koran dat als een religieuze plicht voor iedere moslim wordt beschouwd. In dit artikel vind ik het een gemiste kans dat Sözeri niet onderzoekt of de moskeeleerkrachten deze termen ook bewust hanteren, en of ze deze termen uitleggen zoals de vooruitstrevende pedagogen uit de literatuur naar wie ze verwees (Alkoualti, Hussain, Sahin) of daar een andere invulling aan geven.

In hetzelfde artikel komen ook de resultaten van het empirisch onderzoek aan bod. Daarbij komen enkele typisch islamitische waarden aan het licht zoals: respect voor ouders, voor ouderen, familiewaarden, islamitische kledingvoorschriften en zorg voor het lichaam (*embodiment*). In de onderzochte moskeeën nam Sözeri een verschuiving waar van autoritair onderwijs naar meer kindvriendelijk onderwijs, waarbij pedagogische principes en praktijken uit het reguliere onderwijs worden geïncorporeerd in het moskeeonderwijs. Tegelijkertijd nam ze waar dat ruimte voor autonomie en kritisch denken gelimiteerd was in het moskeeonderwijs. Een van de moskeeleraren verklaarde zelfs dat hij het kritische vragen stellen over geloofsartikelen of de autoriteit van de Koran als ‘een probleem’ beschouwde, dat voorheen voorkwam bij zijn leerlingen. “Vorig jaar waren er vragen als “*waarom moet ik dit leren?*”, of “*waarom is dit zo?*” Maar ze zijn gewend geraakt aan mijn stijl [...] Nu heb ik dit probleem niet meer.” (p. 72). Hoe hij dit ‘probleem’ precies heeft ‘opgelost’ wordt niet duidelijk.

In het vierde artikel (hoofdstuk 5) besteedt Sözeri aandacht aan de falende imamoopleidingen in Nederland. Daarbij doelt ze op imam-studies in de afgelopen 12 jaar aan de Vrije Universiteit van Amsterdam, Universiteit Leiden en de Inholland Hogeschool die er niet in slaagden voldoende studenten te werven en hoge *drop out* percentages onder de studenten hadden, waardoor deze instituten gedwongen werden deze opleidingen te

beëindigen of te herdefiniëren als religiestudies. Ze komt tot de conclusie dat er vijf redenen zijn voor het falen. (1) Er is een gebrek aan vertrouwen onder moslims in de overheid, omdat de overheid omtrent imamopleidingen negatief gemotiveerd zou zijn, gedreven door angst voor radicalisering en daarom focust op veiligheid (*securitization*) in plaats van op de positieve bijdragen van een imamopleiding te focussen. (2) Er is een gebrek aan vertrouwen onder veel moslims in niet-moslim academici (docenten) in bestaande islamitische theologie opleidingen, omdat ze als niet-moslims de Islam van binnenuit niet zouden begrijpen. (3) De grootste moskeeorganisatie, de Islamitische Stichting Nederland (Nederlandse tak van Diyanet), weigert mee te werken, waarschijnlijk omdat in Nederland opgeleide imams de Diyanet-imams uit Turkije overbodig zouden maken. (4) Persoonlijke economische redenen: Imams hebben in Nederland weinig carrière vooruitzichten. (5) Een universitaire of HBO-opleiding zou voor veel moslims qua inhoud en diepgang te mager zijn om jezelf imam te mogen noemen, vergeleken met een opleiding tot imam die men in moslimlanden krijgt (start daar vanaf de middelbare school).

De inhoud van het vijfde artikel met de titel *Turkish mosque education: aiding or frustrating integration* leverde de meeste media aandacht op voor dit onderzoek. Daarbij interviewde Sözeri imams, moskeeleerkrachten (*hocas*), ouders, bestuursleden van Turkse en migrantenorganisaties, academici, beleidsmakers, journalisten en onderwijzers. Wat hierbij opvalt is dat de ouders het moskeeonderwijs positief of irrelevant waarderen voor de integratie. Over het algemeen waarderen vooral de ouders, de imams en moskeeleerkrachten het moskeeonderwijs als positief voor de integratie. Een substantieel deel van de ouders merkt echter op dat ze het moskeeonderwijs irrelevant vinden voor de integratie. Omdat de kinderen in Nederland geboren en getogen zijn, en naar school gaan, zouden ze volgens hen niet hoeven te integreren. De overige partijen waardeerden het moskeeonderwijs ook positief of irrelevant. Enkel bij de bestuursleden van Turkse en migrantenorganisaties is ongeveer één derde negatief over de rol van het moskeeonderwijs met betrekking tot de integratie, maar ook daar is twee derde positief.

In het laatste hoofdstuk met conclusies en discussies geeft Sözeri in de aanbevelingen een aanzet hoe het probleem van falend imamonderwijs getackeld kan worden. Sözeri beveelt aan om te verkennen of een imamopleiding op het MBO kan starten, zodat men daarna door kan groeien naar een voor de moslimgemeenschap volwaardige imamopleiding aan het HBO of de universiteit. Er moet daarnaast gewerkt worden aan vertrouwen tussen de moslimgemeenschap en universiteiten met een islamitische theologieopleiding. Uitwisselingsprogramma's tussen theologische faculteiten in moslimlanden met Nederlandse universiteiten zouden ook kunnen helpen om de geloofwaardigheid te vergroten en zouden tegelijkertijd helpen bij de vorming van een theologie van de islam met een onderscheiden Nederlandse visie. Ook beveelt Sözeri aan om een gestandaardiseerd context-geschikt moskeeonderwijs curriculum en lesmateriaal te ontwikkelen. Ze roept het Ministerie van Sociale zaken en Werkgelegenheid op om in

het kader van integratie moslimorganisaties te stimuleren om meer samen te werken. De samenwerking zou succesvoller zijn als het CMO en SPIOR (erkende contactorganen tussen moslims en overheid) lukt om de grootste moskeekoepelorganisatie Islamitische Stichting Nederland (Diyanet) erbij te betrekken.

Wat ik mis in het onderzoek van Sozeri, is de stem van moslimleerlingen. Dat is jammer omdat het moskeeonderwijs juist om hen draait. Een ander kritiekpunt gaat over het begrip (sociale) ‘integratie’ dat een centrale plaats inneemt in een groot deel van het onderzoek. Sözeri erkent dat integratie vaak geïnterpreteerd wordt als eenzijdige culturele integratie of assimilatie. Zij gaat mijns inziens terecht uit van een werkdefinitie waarbij integratie een tweezijdig proces is (p. 98). Desondanks ben ik van mening dat ‘integratie’ een ongelukkig frame is voor dit onderzoek, omdat het bepaalde vooroordelen eerder bevestigt en versterkt dan ontkracht. Met ‘integratie’ als analytische lens om het moskeeonderwijs te bestuderen wordt namelijk een vooroordeel bevestigd dat Nederlandse moslims ofwel goed, dan wel slecht geïntegreerd zijn. Een uitspraak die men niet over bijvoorbeeld Nederlandse christenen – orthodox of liberaal – zou doen, omdat de dominante visie is dat Nederlanders niet hoeven te integreren in eigen land. Dit vooroordeel wordt nog eens versterkt door Nederland in het proefschrift herhaaldelijk “gastland” (“*host country*”, o.a. p. 31, 94) te noemen, ook voor de derde generatie Turkse Nederlanders, waardoor er subtiel sprake lijkt te zijn van “*othering*”. Dit frame had voorkomen kunnen worden door een ander frame te kiezen dat neutraler en universeler klinkt, zoals ‘burgerschap’, dat net zo goed van toepassing kan zijn op andere religieuze groepen, of deze nu wel of geen migratieachtergrond hebben. Sözeri had bij het benoemen van de Turkse identiteit en migratieachtergrond waar deze wel relevant is, bijvoorbeeld waar deze verbonden is met de religieuze identiteit, begrippen als ‘hybride identiteit’ en ‘superdiversiteit’ kunnen gebruiken, die inclusiever klinken dan ‘integratie’.

Ondanks het bovenstaande is mijn conclusie dat het onderzoek van Sözeri een verrijking en het lezen waard is, omdat het een inkijkje geeft in een wereld waar veel misverstanden en vooroordelen over bestaan. Het onderzoek laat goed zien waar het in de beeldvorming mis gaat en brengt de ongehoorde stem van Nederlandse moslims aan het licht, die in het maatschappelijk maar ook wetenschappelijk debat vaak ontbreekt. Tevens nodigt het uit naar meer onderzoek bij andere moskeeorganisaties, maar ook bij andere religieuze gemeenschappen.

Kamel Essabane

(Radboud Universiteit Nijmegen; Thomas More hogeschool Vlaanderen)

Claudia Gärtner (2020), *Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt*, Bielefeld: Transcript Verlag, pp. 196, ISBN 9783839454756, € 29,00.

Dit boek is geschreven voor de educatieve context van Duitsland waarin confessioneel-christelijk godsdienstonderwijs de norm is maar daarnaast de eerste overwegingen gaan in de richting van oecumenisch godsdienstonderwijs. De christelijke theologie is het vanzelfsprekende referentiekader voor godsdienstlessen in Duitsland en Claudia Gärtner neemt in haar boek dan ook expliciet een theologisch perspectief in. In de christelijke theologie wordt religie niet enkel als privézaak opgevat, maar heeft religie ook een publieke en politieke dimensie. Het boek van Gärtner sluit aan bij deze dimensie van het christendom en biedt een nieuw ontwerp voor politiek-religieuze educatie voor duurzame ontwikkeling in Duitsland.

In het inleidend hoofdstuk beschrijft Gärtner het centrale probleem waarmee haar boek zich bezighoudt, namelijk de observatie dat de tegenwoordige tijd als een tijd van *multiple crisis* (migratie, klimaat, corona) begrepen kan worden. Gärtner pleit voor samenwerking tussen wetenschap, politiek, samenleving, economie, cultuur en religie om adequate antwoorden op deze crisis te vinden. De ondertitel van het boek, “Religieuze educatie voor duurzame ontwikkeling in een verwonde wereld”, geeft aan in welke richting de auteur naar oplossingen zoekt. Het kernbegrip hierbij is duurzaamheid. Onder duurzaam handelen verstaat Gärtner een levensvorm en een wijze van economie bedrijven die met de natuur meewerkt. Duurzaam handelen betekent dat iedereen overal en steeds opnieuw aan dit handelen deel kan nemen en het kan herhalen. Uitdrukkelijk sluit Gärtner aan op de zeventien duurzaamheidsdoelen die 2016 door de Verenigde Naties zijn aangenomen. Religieuze educatie resp. godsdienstonderwijs voor een duurzame ontwikkeling dient volgens haar de verwonding van de wereld bloot te leggen, kritisch te kijken naar het handelen van tegenwoordige generaties en leerlingen ertoe te bekwamen ook in toekomst als vrije mensen via democratisch en solidair handelen zelf over het eigen leven te kunnen beslissen. Omdat het christendom niet alleen een kritisch potentiaal tegenover het gangbare biedt maar tegelijk ook deel uitmaakt van de verwonde wereld, en deze deels mee heeft veroorzaakt, is ook een kritische reflectie op religieuze tradities nodig. Duidelijk moge zijn dat Gärtner het christendom hier niet als een individuele aangelegenheid van de gelovigen beschouwt maar juist op de politieke en publieke uitstraling van deze godsdienst in de samenleving focust. Omdat er in Nederland nog maar weinig sprake is van deze politieke en publieke uitstraling van het christendom in de samenleving is het natuurlijk de vraag of het boek in ons land veel te zeggen heeft.

Het tweede hoofdstuk schetst centrale ontwikkelingen en karakteristieke kenmerken van een politiek-religieuze educatie voor duurzame ontwikkeling. Hiervoor wordt het gesprek aangegaan met de zogenaamde kritische pedagogiek die kanttekeningen plaatst

bij machtsverhoudingen en ideologieën. Confessioneel godsdienstonderwijs vindt in Duitsland ook aan openbare scholen plaats en daarom bespreekt Gärtner in dit hoofdstuk ook in hoeverre normatief op duurzaamheid georiënteerde educatie in openbaar onderwijs gelegitimeerd kan worden en of deze oriëntatie leerlingen te veel beïnvloedt en in contrast staat met het streven om leerlingen erbij te ondersteunen zichzelf te zijn en hun eigen leven in vrijheid vorm te geven.

Het derde hoofdstuk behandelt gunstige en ongunstige factoren voor de politiek-religieuze educatie voor duurzame ontwikkeling die Gärtner bepleit. Uit psychologisch perspectief wordt de *mind-behavior-gap* behandeld, uit sociologisch perspectief de variabelen leeftijd, gender, milieu, samenleving en religie, en uit pedagogisch perspectief gaat het om didactisch-methodische concepten. Vanuit deze discoursen wordt duidelijk welke voorwaarden en factoren tot het welslagen van politiek-religieuze educatie voor duurzame ontwikkeling kunnen bijdragen. Het gaat hierbij met name om gezamenlijke waarden en normen, sociale interacties, emotionaliteit, een oriëntatie voor het handelen en de leefwereld, leren in projecten en experimenten alsook om een motiverende leeromgeving.

Het vierde hoofdstuk zet de politiek-religieuze educatie voor duurzame ontwikkeling in theologisch perspectief. Hierbij gaat het om behoud van de eigen logica van het godsdienstonderwijs. Zonder de pretentie een omvattende theologie van de duurzaamheid of een ecologische theologie te willen ontwerpen worden in dit hoofdstuk basale concepten en vragen uit de theologie behandeld, zoals andersheid, tijd, mens en schepping. Daarnaast gaat het in dit hoofdstuk om de vijf dimensies van religie volgens Glock die hier in een aangepaste versie van zes dimensies besproken worden (hermeneutische, spiritueel-liturgische, lichamelijk-esthetische, communale, ethische en filosofische dimensies).

Het vijfde hoofdstuk ontwerpt concrete contouren van een politiek-religieuze educatie voor duurzame ontwikkeling in een verwonde wereld en noemt hiervoor zeven kenmerken. Het eerste kenmerk – georiënteerd op crisis en controversen – heeft met name betrekking op het zien van de crisis. De daarop volgende vijf theologische kenmerken – met een focus op de laatste dingen, vanuit de Bijbel en de traditie naar de toekomst kijkend, vanuit de christelijke waarden partij kiezend voor de gemarginaliseerde medemens en de uitgebuite schepping, kritisch-reflexief, en emancipatorisch – hebben betrekking op het beoordelen van de crisis. Het zevende en laatste kenmerk – op context en ervaring georiënteerd – verwijst naar het handelen in de crisis. Afsluitend plaatst dit hoofdstuk de politiek-religieuze educatie voor duurzame ontwikkeling in een aantal spanningsvelden: tussen determinisme en hoop op verandering, tussen het maatschappelijk gevormde en het mondige subject, tussen een in zichzelf waardevol gebeuren en diens functionaliteit, tussen normativiteit en pluraliteit, tussen tegenwoordige tijd en geanticiperde toekomst en tussen waarheidsclaim en verdenking van ideologie.

Het zesde en laatste hoofdstuk presenteert zes thema's die exemplarisch besproken worden. (1) Kloostertuinen als vindplaatsen van duurzame praktijken laten zien hoe ook

in steden concreet vorm gegeven kan worden aan de bevordering van biodiversiteit, ontmoeting en recreatie, gezonde voeding en zorg voor de gemarginaliseerde medemens. (2) Ecologische vastenprojecten (minder vlees, minder auto rijden, minder plastic etc.) maken duidelijk hoe een samenleving kan veranderen in een post-groei samenleving met begrenzing van het benutten van natuurlijke hulpbronnen en tevens een rechtvaardige verdeling daarvan. (3) Om beter om te leren gaan met de contingentie-ervaringen van de *multiple crisis* bieden kerken troost en geven ruimte aan onbegrip, thematiseren de kwetsbaarheid van mens en natuur, belichamen solidariteit en koesteren hoop op verlossing. (4) Door milieubewust reizen kunnen individuele christenen bijdragen aan de vermindering van CO₂-uitstoot. Daarnaast kunnen christenen ook de structurele problemen van lange afstandsreizen aan de kaak stellen en in de politiek pleiten voor het beprizen van de CO₂-uitstoot. (5) De *multiple crisis* kan jonge mensen wakker schudden en aanleiding zijn om hun geleefde compassie in praktijk te brengen. (6) Bewustzijn voor de noodzaak van een betere dierenbescherming en kritische reflectie op het gangbare, deels decadente consumptiegedrag kan helpen om pandemieën in toekomst te voorkomen.

Of de professionals voor het vak levensbeschouwing in het Nederlandse schoolsysteem inspiratie kunnen putten uit dit boek valt te bezien. Het vak levensbeschouwing lijkt in ons land over het algemeen maar beperkte politiek-maatschappelijke impact te (willen) hebben. Het thema duurzaamheid is in Nederland onder jongeren trouwens veel minder present dan in Duitsland. Dit is ook af te lezen aan de relatief kleine rol die de beweging *Fridays for Future* in Nederland speelt. Als de universitaire opleidingen voor toekomstige leerkrachten levensbeschouwing (en andere relevante vakken) het thema duurzaamheid niet prominent op de agenda zetten, zal er vermoedelijk ook in de toekomst weinig animo voor dit thema in het Nederlandse schoolsysteem zijn.

Elisabeth Hense

(Radboud Universiteit Nijmegen)

Demeijer, Frederique (2020), *Over apostolisch-zijn gesproken. Zes generaties lidmaten over de rol van het Apostolisch Genootschap in hun leven*, Utrecht: Eburon, pp. 288, ISBN 97894630131612495, € 24,95.

Zoals de ondertitel van dit boek (dat ook heeft gediend als proefschrift aan de UvA) al aangeeft, gaat het om de rol van het Apostolisch Genootschap (hierna AG) in het leven van verschillende generaties lidmaten. Het AG is een van de vele takken van de rond 1830 in Engeland ontstane apostolische opwekkingsbeweging, uitmondend in de Catholic Apostolic Church. De geschiedenis van de Catholic Apostolic Church wordt gekenmerkt door conflicten – over de leer en over opvolgingskwesties – met als gevolg afsplitsingen. Ook het AG ontstond in 1951 als gevolg van een conflict, niet zozeer over de leer, maar

over de opvolging van de gestorven apostel. Het splitste zich af van de Hersteld Apostolische Zendingkerk in de Eenheid der Apostelen (HAZEA) die deel uitmaakte van de Duitse Neuapostolische Kirche. Apostel J.H. van Oosbree had testamentair, zo bleek bij zijn overlijden in 1946, als zijn opvolger Lambertus Slok benoemd, wat in strijd was met de statuten van de HAZEA. De aanwijzing van een nieuwe apostel moest worden gedaan door de Duitse stamapostel. Er ontstond een rechtszaak, die uitliep op een scheuring in 1951. Bijna 90% van de leden van de HAZEA volgde Slok en vormde het onafhankelijke, niet meer onder hoger gezag staande, Apostolisch Genootschap.

Lambertus Slok (apostel van 1951-1984) bouwde voort op het gedachtegoed van Van Oosbree. Van Oosbree legde minder nadruk op de Bijbel, het accent kwam te liggen op de denkbeelden, het levende woord van de apostel, die zichzelf zag als de eigentijdse gezant van God en ook door leden van de HAZEA zo werd gezien. Slok ging nog wat verder dan Van Oosbree. Hij, als apostel, beschouwde zichzelf, en werd ook door de AG-leden zo gezien, als de eigentijdse Christus. Slok bracht veranderingen aan in de rituelen en in de organisatie. Zijn opvolgers zwakten de positie van de apostel af, waarbij ook het apostolisch gedachtegoed en de organisatie veranderden en meer aangepast werden aan de maatschappelijke ontwikkelingen. Dat begon al onder Jan Lambertus Slok (1984-2001, zoon van Lambertus), en daarna nog sterker onder diens opvolgers, resp. Dick Riemers (2001-2011) en Albert Wiegman (sinds 2011).

Over de geschiedenis van het Apostolisch Genootschap zijn al verschillende studies verschenen, maar de persoonlijke beleving van de geschiedenis bleef daarbij buiten beschouwing. Juist die persoonlijke beleving heeft Frederique Demeijer willen weergeven. Zij maakte daarbij gebruik van mondelinge geschiedschrijving en de generatietheorie. Zij heeft 27 lidmaten van het AG uit zes verschillende generaties (van de vooroorlogse generatie, geboren tussen 1910-1930, tot de grenzeloze generatie, geboren tussen 1985-2000) geïnterviewd om zo in kaart te brengen hoe zij de rol van het AG in hun leven hebben ervaren.

Uit de analyse van het materiaal kwamen drie grote thema's naar voren: de apostel, het godsbeeld en de gemeenschap. In drie hoofdstukken (resp. 5, 6, 7) worden deze thema's achtereenvolgens behandeld. Ik geef die kort weer waarna ik enige kanttekeningen plaats.

De oudere generaties herinneren zich de scheuring en de geweldige inzet van Slok sr. daarna. En ook de grote volgzzaamheid aan de, aldus Demeijer, charismatische apostel wordt genoemd. Er was weinig tegenspraak mogelijk. Het AG werd steeds sterker naar binnen gericht. De respondenten spreken van verstarring. Zijn opvolger, Slok jr., bracht veranderingen (gelijkwaardigheid, de apostel minder verheven) aan; voor sommigen ging hij te snel voor anderen niet snel genoeg. Deze trend werd doorgezet door Riemers en later Wiegman. In haar conclusie bij dit hoofdstuk maakt Demeijer gebruik van de terminologie van Weber. Zij plaatst Van Oosbree in traditioneel gezag, het gezag van Slok sr. duidt zij als charismatisch. Slok jr. had niet het charisma van zijn vader maar met en vooral na

hem kwamen de veranderingen. Er is steeds meer sprake van functioneel gezag, gebaseerd op kennis en vaardigheden. Zij vat de veranderingen in een kernachtige zin samen: van charismatisch leider naar benaderbare Whatsapp-vriend.

Was er bij sommige van de oudere generaties wel een beeld van een persoonlijke God, als snel veranderde dat onder invloed van de denkbeelden van Lambertus Slok: hij zag geen onderscheid tussen God en de mens en tussen God en zijn schepping. Bij sommigen werd het samenvallen van God en mens betrokken op Slok, dus God als apostel. Onder zijn opvolgers werd die opvatting losgelaten. Het religieuze gevoel werd en wordt vooral gewekt door de verwondering over en het ontzag voor de schepping en de natuur. Alle informanten stellen nu dat het AG meer humanistisch dan religieus is.

Het derde thema 'gemeenschap' wordt besproken aan de hand van vijf aspecten (onderscheidingskenmerk, gedeeld geloofsverhaal, gedeelde ervaringen, betrokkenheid en rituelen), die Demeijer ontleent aan een publicatie van Schuyt.¹ Al deze kenmerken zijn minder bepalend geworden, dan wel afgeschaft of veranderd. Opvallend is dat voor alle generaties het geloofsverhaal van minder belang is dan de behoefte om deel uit te maken van de gemeenschap. Demeijer vat de ontwikkelingen kernachtig samen als: van volledige toewijding naar *belonging without believing*.

In het slothoofdstuk worden de bevindingen samengevat en wordt uitvoerig gereflecteerd op de resultaten en de voors en tegens van de gekozen methodologie (*oral history*, generatietheorie).

Het boek van Demeijer biedt een boeiend en helder inzicht in de beleving van verschillende generaties lidmaten van de veranderingen die zich binnen het AG hebben voorgedaan. Ook de reflectie op de gehanteerde methode geeft goed inzicht in de waarde en beperkingen van dit (kwalitatieve) onderzoek. Het uitgangspunt van deze wijze van onderzoeken, zo geeft ook Demeijer aan, is om op inductieve wijze uit de data thema's te halen die voor de respondenten van belang zijn en die dan vanuit hun perspectief te beschrijven. Zo kwam zij ook tot de drie hoofdthema's zoals hierboven besproken. Geheel consequent wordt deze wijze van werken echter niet uitgevoerd. Het thema gemeenschap wordt besproken aan de hand van vijf kenmerken die niet op inductieve wijze uit het materiaal zijn voortgekomen. Demeijer schenkt daar verder geen aandacht aan.

Ligt de nadruk van deze publicatie op het presenteren van rijk materiaal aan de hand van een aantal thema's, wat ook de waarde van dit onderzoek uitmaakt, soms wordt er ook een relatie gezocht met theoretische noties, zoals Webers typen van legitiem gezag. Dat gebeurt mijn inziens niet altijd even overtuigend. Zo plaatst zij Van Oosbree in het traditioneel gezag en beroept zich daarbij op Brand (2013, 210-213)². Zij vergeet daarbij te vermelden dat Brand (op p. 221 van datzelfde werk) Van Oosbree een charismatische, krachtadige en gezaghebbende persoonlijkheid noemt. Hier had wel enige toelichting mogen volgen, bijvoorbeeld over de vraag waarom Brand haars inziens tot een onjuiste

karacterisering van Van Oosbree komt en waarom de roeping en gedragingen van hem minder *ausseralltäglich* (buitenalledaags) waren dan die van Slok.

Wat Demeijer jammer genoeg niet in haar betoog meeneemt, is wat Weber zegt over de veralledaagsing (*Veralltäglichung*), routinisering van het charisma die juist vaak plaatsvindt bij de opvolging van de charismatische leider. Er vindt institutionalisering plaats van het gedachtegoed en de organisatie krijgt meer structuur. Het gaat bij de AG in feite om 5 (Van Oosbree meegenomen als voorloper van Slok sr.) elkaar opvolgende apostelen. Hier had een kans gelegen om aan te geven wanneer die veralledaagsing van het charisma plaatsvond. Was dat al met Slok sr. als opvolgers van Van Oosbree (op wiens gedachtegoed Slok sr. immers voortbouwde), of was het charisma Van Oosbree verschillend van dat van Slok sr.? Of was er vooral na Slok sr. van veralledaagsing sprake? Hoe uitte zich die dan, wanneer dan en naar aanleiding van welke omstandigheden? Is het functionele gezag van Riemers en Wiegman daarvan een nadere concretisering? Mogelijk zelfs dat deze vragen aanleiding hadden kunnen zijn tot een nog fundamenteler debat, namelijk over de bruikbaarheid van de termen charisma en traditioneel gezag en aanleiding tot hypothesevorming aangaande veralledaagsing. Het rijke materiaal, ook al gaat het om *ervaringen* van respondenten, biedt daartoe genoeg aanknopingspunten.

De bovenstaande opmerkingen nemen niet weg dat Demeijers boek, mede door de heldere schrijfstijl, een prima inzicht biedt in de rol van het Apostolisch Genootschap in het leven van de verschillende generaties lidmaten.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Noten

- 1 Schuyt, K. (2008), *Waar is de gemeenschap gebleven*, (Negende J.H. van Oosbreelezing), Delft: Uitgeverij Eburon.
- 2 Brand, B. (2013), *Nieuw licht op oude wegen: de wegen die de apostolische beweging volgde vanaf de oorsprong (circa 1830) tot het Apostolisch Genootschap anno 2011*, Delft: Uitgeverij Eburon.

Remundt, Jos van (2020), *De achterkant van verhalen. Anders kijken naar de Bijbel en de Koran*, Utrecht: Eburon, pp. 420, ISBN 9789463013079, € 29,50.

Jos van Remundt stelt op de eerste pagina van zijn boek het volgende: “We willen met dit boek aantonen dat er niet één interpretatie bestaat bij een uitleg van de teksten en de verhalen die staan in de Bijbel en de Koran”. Hij geeft tevens aan dat interpreteren niet zonder gevaar is: beide Heilige Schriften kennen discutabele teksten en bepaalde letterlijke vertalingen kunnen leiden tot discriminatie en zelfs tot geweld tegen bepaalde groepen. Daarom is het van belang om vrij te kunnen denken: “Stel daarom vragen bij verhalen, want alles heeft een achterkant”.

Het boek valt uiteen in drie delen. Het eerste deel (de hoofdstukken 1 tot en met 4) betreft de probleemstelling en duiding. In hoofdstuk 1 wordt allereerst ingegaan op de invloed van teksten op het openbare leven en op het gegeven dat de christelijke en traditionele verhalen ons steeds minder te zeggen hebben. Daarna worden verscheidene religieuze en niet-religieuze kernervaringen of -momenten besproken die een grote invloed hebben gehad op de geschiedenis. Tenslotte wordt kort ingegaan op het humanisme en op de religieuze situatie in Nederland van de laatste decennia, waaronder de opkomst van orthodoxe groeperingen. Hun verschijnen koppelt Van Remundt aan het belang van het boek: het perspectief van waaruit je kijkt, bijvoorbeeld orthodox, bepaalt hoe je een tekst interpreteert.

Dat verhalen op verschillende manieren geïnterpreteerd kunnen worden, is de hoofdgedachte van hoofdstuk 2. Van Remundt maakt hierbij een onderscheid tussen een fundamentalistische, orthodoxe, liberale en vrijzinnige kijk op teksten, die hij schematisch weergeeft.

In hoofdstuk 3 is uitgewerkt hoe, door de komst van het schrift, teksten uit de orale traditie vastgelegd en bewaard konden worden. Tevens wordt ingegaan op de ontwikkeling van teksten en verhalen en op de boekdrukkunst. Een waardevol element in dit hoofdstuk is het onderscheid dat gemaakt wordt tussen eerste ofwel letterlijke taal, en tweede taal waarin gebruik gemaakt wordt van beelden, gelijkenissen en metaforen, waarvan vaak sprake is in religieuze teksten.

In hoofdstuk 4 worden begrippen uitgelegd die te maken hebben met tweede taal, te weten mythen, legenden, sagen, sprookjes, fabels en archetypen, steeds geïllustreerd aan de hand van voorbeelden.

Deel twee, dat de hoofdstukken 5 t/m 8 omvat, heeft betrekking op de inhoud van de Tenach, de Bijbel en de Koran. Hoofdstuk 5 is gewijd aan de het jodendom, hoofdstuk 6 aan het christendom en hoofdstuk 7 aan de islam. Deze hoofdstukken kennen een min of meer parallelle opbouw. In ieder hoofdstuk wordt ingegaan op de geschriften (bijvoorbeeld naast de Tenach ook de midrasjiem), spanningen rondom het ontstaan van de betreffende religie, verschillende stromingen en mystieke tradities. Daarnaast kent elk

hoofdstuk eigen thema's, waarbij weergegeven wordt hoe deze thema's uitgewerkt zijn in de geschriften. Zo komt onder andere in hoofdstuk 5 het thema vrije wil aan bod, wordt in hoofdstuk 6 aandacht besteed aan de personen Jezus, Maria en Maria Magdalena en wordt in hoofdstuk 7 gesproken over Mohammed en de vijf zuilen.

In hoofdstuk 8 wordt ingegaan op de overeenkomsten én de verschillen tussen jodendom, christendom en islam bij zeer uiteenlopende onderwerpen. De rode draad is, vergelijkbaar met de vorige hoofdstukken, het gaat om wat de geschriften te zeggen hebben over deze onderwerpen. Ook thema's die gevoelig (kunnen) liggen, zoals de positie van de vrouw, homoseksualiteit en het gebruik van geweld, komen aan bod. Er wordt hierbij inzichtelijk gemaakt dat er niet alleen verschillen zijn tussen de drie wereldreligies, maar dat ook daarbinnen elke stroming en traditie verschillende opvattingen heeft. Hierbij wordt verwezen naar de wijze waarop door fundamentalisten, orthodoxen, liberalen en vrijzinnigen geschriften geïnterpreteerd worden, zoals in hoofdstuk 2 uiteen is gezet.

Het derde en laatste deel van het boek behandelt de praktijk. Hoe is en wordt in de praktijk met de teksten omgegaan? Er is daarbij ook aandacht voor beeld en muziek. Bovendien wordt aan de lezers voorgelegd hoe zij een tekst kunnen lezen, vertellen en analyseren. In hoofdstuk 9 wordt ingegaan op vertalingen van de Tenach, de Bijbel en de Koran. Van Remundt legt onder andere uit dat het maken van een vertaling altijd gevolgen heeft: woorden kunnen bijvoorbeeld in een vertaling een andere betekenis of klank krijgen en de vertaling wordt altijd beïnvloed door de vertaler: wil hij of zij brontaalgericht te werk gaan (de tekst zo letterlijk mogelijk vertalen), doeltaalgericht (de vertaling moet voor de lezers goed te begrijpen zijn) of wordt er een tussenpositie ingenomen? Tevens kan voor (orthodoxe) joden en moslims de vraag spelen of respectievelijk de Tenach en de Koran wel vertaald mogen worden.

Om een godsdienst goed te kunnen begrijpen, is kennis van de teksten onvoldoende: ook kunstwerken en afbeeldingen dienen bestudeerd te worden, zo wordt gesteld in hoofdstuk 10. Hoewel het jodendom en de islam een beeldverbod kennen, komen in beide tradities afbeeldingen voor. In het christendom komen kunstuitingen veelvuldig voor en Van Remundt schetst hoe het gebruik van beelden ontstond en zich in de loop van de geschiedenis ontwikkeld heeft. Tevens gaat hij in op het gebruik van afbeeldingen binnen de islam en op controverses (zoals de Beeldenstorm en de vraag of Jezus en Mohammed afgebeeld mogen worden).

Hoofdstuk 11 gaat over religieuze muziek binnen de christelijke traditie; jodendom en islam komen kort aan bod. Na een kort geschiedenisoverzicht over (lied)teksten, volgen verschillende (korte) alinea's die, grotendeels chronologisch, ingaan op muziek en zang binnen de kerk.

Vertalingen van de Bijbel, de Tenach en de Koran voor kinderen vormt het onderwerp van hoofdstuk 12. De kracht van dit hoofdstuk zit hem, naast de hoeveelheid gedetailleerde informatie over met name christelijke vertalingen (kinderbijbels), in de boodschap

van het hoofdstuk. Er wordt verhelderd dat het maken van dergelijke vertalingen leidt tot het maken van keuzes: welke verhalen nemen we op, welke verhalen of details laten we weg, welke stijl dient gehanteerd te worden en welke boodschap willen we aan de lezers – de kinderen – meegeven? Kortom, er is sprake van interpretatie en bij elke keuze die gemaakt wordt, kunnen kritische vragen gesteld worden. Van Remundt stelt deze vragen ook, waarbij hij terecht opmerkt dat niet alleen de teksten, maar ook de bijbehorende illustraties laten zien welke visie de auteur en de uitgever hebben.

Hoofdstuk 13 bestaat uit drie delen. In het eerste deel staat de vraag centraal welke verhalen je kracht, inspiratie of inzicht geven in bepaalde levensvragen. Het tweede gedeelte richt zich op de praktijk: hoe vertel je een verhaal? Ook worden er tips gegeven hoe je anderen kan begrijpen door aan elkaar je eigen levensverhaal te vertellen, hoe een verhaal in spelvorm behandeld kan worden en hoe je aan de slag kunt gaan met het vertellen van verhalen bij foto's van actuele gebeurtenissen. Hoe je een tekst kan lezen en analyseren, om zo het verhaal achter het verhaal te ontdekken, wordt uiteengezet in deel 3. In hoofdstuk 14 ten slotte wordt per hoofdstuk verwezen naar literatuur en websites om jezelf verder te verdiepen in de materie.

Het boek vormt een schat aan informatie over de Tenach, de Bijbel en de Koran en hoe met deze teksten omgegaan is en kan worden. Het boek is prachtig vormgegeven, met mooie en relevante afbeeldingen. Voor professionals binnen het werkveld van theologie en levensbeschouwing zal datgene wat Van Remundt uiteenzet, in grote lijnen bekend zijn. Het boek kan dienen als naslagwerk – met in achtname van een aantal slordigheden en onjuistheden op detailniveau – en de gegeven voorbeelden kunnen gebruikt worden als lesmateriaal, met in het bijzonder de goede werkvorm die uiteengezet wordt in paragraaf 13.10. Een voorbeeld van een onvolledigheid dan wel onjuistheid is de bespreking van de legende over de Ka'ba in hoofdstuk 4. Hierbij wordt gesproken over de twee kinderen van Hagar, maar wordt alleen Ismail bij naam genoemd en is het niet duidelijk wie het tweede kind van Hagar is. Soms geeft Van Remundt goede aanzetten, maar verzuimt hij deze uit te werken. Hiervan is eveneens een voorbeeld te vinden in hoofdstuk 4. Van Remundt stelt dat mythen kunnen leiden tot een legitimering van ongelijkheid tussen man en vrouw, en dat bijvoorbeeld in de Bijbel en de Koran sprake is van een ondergeschikte rol van de vrouw. Maar hij werkt dit niet verder uit door voorbeelden te geven en hier andere teksten en/of interpretaties tegenover te zetten; het blijft bij een losse opmerking.

Voor het brede publiek biedt het boek een kennismaking met jodendom, christendom en islam en hun geschriften. Belangrijke inzichten zijn het verschil tussen eerste en tweede taal, dat er sprake is van diversiteit binnen en tussen de religies wat betreft standpunten, maar ook wat betreft de wijze waarop met teksten omgegaan dient te worden, en dat teksten op verschillende wijzen geïnterpreteerd kunnen worden.

De opzet van het boek is naar mijn mening echter niet altijd helder. Buiten een uiteenzetting van de opbouw van het boek in drie delen, wordt aan de lezer niet uitgelegd waarom de hoofdstukken in de huidige volgorde zijn opgenomen en waarom binnen een bepaald hoofdstuk, voor een bepaalde volgorde van thema's gekozen is. Het zou een meerwaarde voor het boek zijn als de gegeven informatie meer geduid wordt: wat wordt er in welk hoofdstuk behandeld en waarom? Ook zou er gekeken kunnen worden naar interne samenhang, zowel binnen de hoofdstukken als over hoofdstukken heen. Zo lijken inhoudelijk gezien de hoofdstukken 9 en 12 op elkaar aan te sluiten, daar ze beide betrekking hebben op vertalingen, en is het niet duidelijk waarom de inhoudelijke lijn onderbroken wordt door de hoofdstukken 10 en 11. In hoofdstuk 1 wordt de keuze voor de betreffende kernmomenten niet toegelicht en dat geldt ook in de hoofdstukken 5 t/m 8 voor de thema's en de volgorde waarin deze thema's aan bod komen.

De boodschap van het boek, namelijk dat er niet één juiste interpretatie bestaat, had mogelijk nog meer centraal gezet of herhaald kunnen worden. Zo wordt in de hoofdstukken 9 en 12 inzichtelijk gemaakt dat bij elke vertaling keuzes gemaakt moeten worden. In hoofdstuk 10 wordt echter slechts minimaal uitgewerkt dat beelden interpretaties vormen die de tijd en cultuur waarin ze gemaakt zijn, weerspiegelen en de visie van de maker(s) weergeven. In hoofdstuk 8 wordt bij het thema "vrouw" het schema uit hoofdstuk 2 over de verschillende mogelijke interpretaties heropgenomen en elders wordt een aantal keer verwezen naar orthodoxe gelovigen, maar het onderscheid tussen verschillende 'typen' gelovigen en hun kijk op teksten, wordt niet systematisch uiteengezet en toegepast. Dit had hoofdstuk 8 krachtiger gemaakt en geleid tot meer interne samenhang met hoofdstuk 2 en met het doel van het boek. Bij het schema zelf had opgemerkt kunnen worden dat de dagelijkse geloofspraktijk meer divers is dan in een schema weergegeven kan worden, wat inhoudelijk gezien ook aansluit bij de visie van het boek.

Ten slotte kan de vraag gesteld worden of de lezer na lezing van het boek daadwerkelijk in staat is om vragen te stellen bij verhalen en op zoek kan gaan naar de achterkant van deze verhalen. Mijns inziens is dit in hoofdstuk 13 nog niet voldoende uitgewerkt. In het derde deel van het hoofdstuk (*Een tekst zegt meer dan je denkt*) worden onder andere tips gegeven om een tekst te analyseren, wordt de *lectio divina* uiteengezet en worden verschillende invalshoeken genoemd van waaruit een tekst gelezen kan worden. Er wordt echter niet ingegaan op de vraag hoe deze aspecten met elkaar samenhangen en hoe je ze concreet in kan zetten om het verhaal achter het verhaal te ontdekken; een synthese of conclusie ontbreekt en er zijn weinig voorbeelden opgenomen.

Van Remundt legt in hoofdstuk 12 uit dat schrijvers en vertalers verschillende visies kunnen hebben op het lezen van een boek. Het lezen van dit boek moet wellicht niet zozeer als een lineair proces beschouwd worden (een tekst moet een duidelijke boodschap hebben), maar als een creatief proces (de lezer trekt zijn eigen conclusies). Op basis van

alle informatie, aanzetten, voorbeelden en illustraties die Van Remundt geeft, maakt de lezer zijn eigen verhaal; precies datgene wat Van Remundt voor ogen heeft.

Corline Melisse

(Onze Lieve Vrouweylyceum, Breda)

Boersema, Pieter (2020), *Het Woord in beeld en taal: De contextualisatie van het christelijk geloof*, Antwerpen-Apeldoorn: Garant, pp. 384, ISBN: 9789044137767, € 32,50.

Pieter Boersema is (emeritus) gasthoogleraar godsdienstwetenschappen en missiologie aan de Evangelische Theologische Faculteit te Leuven. De naam van zijn leerstoel geeft goed aan in welk spanningsveld hij zich ook met dit boek bevindt. Aan de ene kant wil hij het christelijk geloof zoals het zich manifesteert in en bepaald wordt door verschillende contexten zo objectief mogelijk beschrijven. Dat is de benadering vanuit de godsdienstwetenschappen. Opgeleid als antropoloog is hij vertrouwd met daarvoor passende methodes. Aan de andere kant is hij als missioloog geïnteresseerd in de vraag hoe het christelijk geloof verspreid en bevorderd kan worden in die verschillende contexten en houdt hij zich bezig met de vraag in hoeverre de bijbelse boodschap aangepast mag of moet worden om goed overgebracht te kunnen worden. Dat spanningsveld vinden we ook terug in het drieluik waarvan het hier besproken boek het middelste deel is. Het eerste, in 2018 gepubliceerde boek is een antropologische verhandeling getiteld *Culturele normen en religieuze waarden. Een sociaal-culturele analyse van een onderzoeksmodel voor cultuurverschillen*. Het derde, nog te verschijnen deel zal een missiologische benadering bevatten. Met behulp van de in het eerste boek ontwikkelde methode wordt in *Het Woord in beeld en taal: De contextualisatie van het christelijk geloof* de invloed van de culturele contexten op het christelijk geloof nader in kaart gebracht. Boersema omschrijft het zelf zo: “het boek [is] bedoeld als een verdiepende uitleg van contextualisatie, om de achtergronden toe te lichten en de diversiteit van bijbeluitleg te begrijpen op het niveau van culturele diversiteit” (p. 20). Contextualisatie vat hij op (volgens de godsdienstwetenschappelijke definitie) als “de vertaling van Bijbel teksten [sic] en passages naar een andere culturele context dan de oorspronkelijke tekst, waarbij gebruik gemaakt wordt van woorden, symbolen, de syntax van een zin of een verzameling van zinnen, en verschillen in wereldbeelden” (p. 359). In dit boek gaat het dan vooral om een onderzoek naar de manier waarop dat gebeurt en wordt – anders dan deze definitie suggereert – zelf geen vertaalpoging ondernomen. Enigszins verwarrend is daarbij dat hij eerder aankondigde dat het derde boek zal gaan “over de hermeneutiek of uitlegkunde van de Bijbel” en “dieper in [zal gaan] op welke manier de culturele diversiteit een significante rol speelt in de bijbeluitleg” (p. 12). Dat laatste is toch juist ook in dit tweede deel aan de orde? Waarschijnlijk is het dan zo bedoeld dat dit tweede deel van het drieluik meer beschrijvend is en het laatste deel meer evaluerend zal zijn.

Deze studie is bedoeld om een dialoog op gang te brengen. Dat gebeurt door aandacht te schenken aan de diversiteit onder christenen. De ontmoeting met christenmigranten is daarbij ook belangrijk. Om christenen onderling in gesprek te krijgen worden ze in zekere zin uit hun heilige huisjes gelokt. Vastomlijnde interpretaties van bijbelteksten worden gerelativeerd door te wijzen op de invloed van de cultuur op de lezer. Een belangrijke hulp daarbij zijn de afbeeldingen van kunstwerken die aan het eind van elk hoofdstuk worden besproken. Met behulp van een vast stappenplan worden ze geanalyseerd om te illustreren hoe ze de ogen kunnen openen voor nieuwe aspecten in bekende verhalen.

Het boek is gebaseerd op colleges die de auteur heeft gegeven aan de Evangelische Theologische Faculteit te Leuven. Het vertoont daarvan ook de sporen. De studenten zullen blij zijn met de vele schema's en stappenplannen. Naast de genoemde methode in tien stappen van de analyse van de kunstwerken vinden we ook de opsomming van de zeven dimensies van het in het eerste boek ontwikkelde model van de analyse van religieuze waarden en culturele normen. Verder wordt de lezer ook nog een overzicht gegeven van zes modellen van contextualisatie die op negen punten met elkaar vergeleken worden. De haastige lezer (of de voor een tentamen studerende student) wordt tenslotte ook nog geholpen met een uitgebreid schematisch uittreksel en een verklarende woordenlijst.

Deze overzichten vormen een contrast met de veel minder duidelijke opbouw van het boek. Het is moeilijk om een duidelijke lijn te zien in de 18 hoofdstukken. Na de twee inleidende hoofdstukken worden de volgende onderwerpen behandeld: "Cultuur als drager van identiteit", "Religieuze stijlvormen in een culturele context", "Verschillende perspectieven op de methode van contextualisatie", "Contextualisatie en de evangelische missioloog", "Wereldbeelden als cultureel karakteristieke beelden", "Missional Theology als een invulling van contextualisatie", "De Triniteit als een raamwerk voor contextualisatie", "Religie en geloof in verschillende wereldbeelden", "Universaliteit en de zoektocht naar de waarheid", "De andere zijde: Christenen uit het Zuiden als vervolg op het Westen", "(Neo-)pentecostale kerken: een niet-westerse beweging", "Multiculturele en homogene migrantenkerken", "Contextualisatie in een context van vijandigheid", "Mogelijkheden van contextualisatie en dialoog", "Een uitgebreide analyse van een schilderij van Pieter Bruegel" en "hoe om te gaan met cultureel-religieuze contextualiteit?".

Het beste is dit alles nog te zien als een opsomming van verschillende benaderingen van contextualiteit, maar de keuze van de behandelde thema's lijkt tamelijk willekeurig. Daarbij komt dat er op deze manier wel heel veel onderwerpen aan de orde komen. Dat mag dan (volgens de aanprijzing op de achterkant) wel van een "lovenswaardige ambitie" getuigen, het leidt er ook toe dat niet al die thema's goed uit de verf komen. Een voorbeeld daarvan is de in dit kader zeer relevante vergelijking met de methode van bijbellezing volgens de *lectio divina* (p. 64-66). Die wordt kortweg ter zijde gesteld door te wijzen op teksten die zich minder goed lenen voor deze methode. De bespreking van de dialoog tussen christenen en joden (p. 292-298) is een weinig verhelderende "kleine greep uit

deze complexe relatie (...) door de eeuwen heen” (p. 294). De aansluitende, opvallend optimistische analyse van Chagalls “Witte kruisiging” voegt daar niet veel aan toe. Over het bijbelse waarheidsbegrip (p. 316-317) is wel wat meer te zeggen dan de inmiddels toch wel enigszins achterhaalde opvattingen van Pop (*Bijbelse woorden en hun geheim*, 1964) over een tegenstelling tussen het Joodse en Griekse denken.

Het boek bevat veel slordige formuleringen en taalfouten (in het Nederlands: veel dt-fouten; in het Grieks: *harmatia* i.p.v. *hamartia* op p. 315). Op p. 37, n. 32, is een nieuw kerkgenootschap geconstrueerd: “de (Hersteld) Gereformeerde Bond”.

Dit neemt niet weg dat dit boek een belangrijke bijdrage is aan de bestudering van de relatie tussen geloof, bijbelgebruik en context. Het is ook een sympathieke poging om de dialoog te bevorderen. Ik zie uit naar het vervolg.

Klaas Spronk

(Protestantse Theologische Universiteit te Amsterdam, Centrum voor Contextuele Bijbelinterpretatie)

