

# *Religie & Samenleving*

Jaargang 15, nummer 1

Januari 2020

## **Inhoud**

Redactioneel	3
Van 'God als apostel' naar religieus-humanisme Het godsbeeld van zes sociale generaties lidmaten van het Apostolisch Genootschap <i>Frederique Demeijer</i>	5
Van kerken en dorpen <i>Jacobine Gelderloos</i>	27
De hospitalera en de pelgrim, over gastvrijheid en identiteit <i>Suzanne van der Beek</i>	49
Boekbesprekingen	67
Ontvangen Boeken Vanaf 27 juni 2019 t/m 11 december 2019	82
Jaaroverzicht Jaargang 14 (2019)	83

## 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**

Kees de Groot  
Leni Franken  
Durk Hak  
Lammert G. Jansma  
Erik Sengers  
Inge Sieben

### **Redactieadres**

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

### **Vormgeving**

Textcetera, Den Haag  
Studio Hermkens, Amsterdam

### **Recensie-exemplaren**

D.H. Hak  
Voortsweg 109a  
7523 CD Enschede  
durkhak@home.nl

### **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](http://www.religiesamenleving.nl)

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

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

**ISSN 1872-3497**

© 2020 *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

In deze editie van *Religie & Samenleving* komen drie op het eerste gezicht erg uiteenlopende thema's aan bod: het gewijzigde godsbeeld binnen het Apostolisch Genootschap; pelgrimage in de eenentwintigste eeuw; en de invloed van de ontkerkelijking op kerkgemeenschappen op het platteland. Een nadere beschouwing laat ons echter zien dat deze drie bijdragen ook een gemeenschappelijke deler hebben, met name de plaats en invulling van geloofsbeleving in de hedendaagse, post-seculiere samenleving.

In *Van God als apostel naar religieus humanisme* beschrijft Frederique Demeijer de evolutie van het godsbeeld binnen het Apostolisch Genootschap. Zij baseert zich op interviews met leden van de betreffende vrijzinnige geloofsgemeenschap en maakt daarbij zinvol gebruik van Mannheims sociale generatietheorie. Hoewel het onderzoek te kleinschalig is om algemene conclusies te trekken, valt het op dat de oudere generaties er een ander godsbeeld op lijken na te houden dan de jongere generaties. Bij de oudere generaties werd dit godsbeeld immers sterk bepaald door de (gods)ideeën van de charismatische figuur en apostel L. Slok, maar bij de latere generaties lijkt deze invloed afwezig te zijn. Meer zelfs: het lijkt er sterk op dat het voor deze latere generaties steeds moeilijker wordt om 'God' te duiden en om hun godsbeeld uit te leggen – een tendens die allicht ook te maken heeft met de toenemende secularisering van de Nederlandse samenleving.

Het thema secularisering brengt ons bij Jacobine Gelderloos' uiteenzetting, waarin de gevolgen van ontkerkelijking voor dorpsgemeenschappen centraal staan. De ontkerkelijking heeft immers verstrekkende gevolgen voor kleinschalige geloofsgemeenschappen op het platteland, waar kerk(gemeenschap) en dorp(sgemeenschap) tot in het midden van de twintigste eeuw zeer nauw met mekaar verbonden waren. Om deze problematiek te illustreren wordt heel concreet ingegaan op de ontkerkelijking binnen twee protestantse gemeenten (de één in Noord-Brabant, de ander in Groningen) en de consequenties hiervan voor het kerkelijk leven, het gemeenschapsleven en de ecclesiologie. Op basis van empirisch onderzoek binnen deze gemeenten worden verschillende tendensen benoemd en vanuit ecclesiologisch perspectief geanalyseerd: het ontstaan van een 'mozaïek van kerkplekken' en van 'dorpskerken 2.0', de ontwikkeling van 'regiogemeenten', en het ontstaan van 'alternatieve kerkplekken' waar '*sacred consciousness* in gemeenschapsverband wordt gevormd.'

Dit brengt ons, tot slot, bij de bijdrage van Suzanne van der Beek, waarin op een wel heel specifieke vorm van *sacred consciousness* in gemeenschapsverband

wordt ingegaan: de pelgrimstocht. Voor haar 'auto-etnografisch' onderzoek baseert de auteur zich op haar eigen ervaringen als pelgrim en als *hospitalera* en gaat ze na wat 'gastvrijheid' concreet betekent in deze context: Wat betekent gastvrijheid voor beide 'partijen'? Waarop is deze gastvrijheid gebaseerd? Waar en hoe kunnen er grenzen aan de gastvrijheid worden gesteld? Welke dynamiek speelt er tussen pelgrim en *hospitalera*? In een besluitende reflectie stelt de auteur dat het cruciaal is dat pelgrim en *hospitalera* mekaar *in hun identiteit erkennen*. Enkel op die manier is een vorm van *voorwaardelijke gastvrijheid* (die volgens de auteur in de context van de pelgrimage te verkiezen is boven Derrida's onvoorwaardelijke gastvrijheid) mogelijk, zonder te vervallen in de door Derrida gevreemde gewelddadigheid en controle.

Een van de doelstellingen van *Religie & Samenleving* is het bieden van een podium aan jonge onderzoekers. In dit nummer zijn we uitstekend geslaagd aan die doelstelling te voldoen: de drie auteurs zijn recentelijk gepromoveerd of nog bezig aan hun promotieonderzoek. Hun originele, verfrissende inbreng alsook de focus op uiteenlopende onderwerpen, maken dit nummer tot een nummer met variatie, die nog versterkt wordt door vijf boekbesprekingen.

# Van ‘God als apostel’ naar religieus-humanisme

## Het godsbeeld van zes sociale generaties lidmaten van het Apostolisch Genootschap

Frederique Demeijer\*

### Summary

*In the past century, many different developments have taken place in what is nowadays the Apostolic Society – a Dutch religious denomination founded in 1951. The oldest members of this religious community have experienced lots of changes in beliefs, practices, rituals, and liturgy. Also, the belief in God underwent a series of changes. In this article, I will look at how members of the Apostolic Society used to relate to God and how they relate to God nowadays – and which differences have taken place in the course of time. I will do this by analyzing data gathered from interviews with 18 members of the Apostolic Society. The data will be presented according to the six different social generations to which the interviewees belong. None of the interviewees currently have a theistic image of God: some of them see God as a creative force whereas others see it as a loving power between people.*

### Inleiding

Het Apostolisch Genootschap is de grootste vrijzinnige geloofsgemeenschap van Nederland. Het telt zo'n 14.000 lidmaten verspreid over 69 gemeenschappen in Nederland.<sup>1</sup> Enkele kenmerken van het Apostolisch Genootschap<sup>2</sup> zijn dat het een apostel heeft, die zowel de geestelijk als bestuurlijk leider is (en van oudsher een vrij centrale positie inneemt), dat het een actieve en hechte gemeenschapscultuur kent en dat het vandaag de dag een vrijzinnig godsbeeld heeft. Tegenwoordig heeft het Apostolisch Genootschap een religieus-humanistische insteek waarbij het zichzelf ten doel stelt om 'in liefde te werken aan een menswaardige wereld' door middel van universele waarden zoals solidariteit, duurzaamheid en compassie (<https://www.apgen.nl/over-ons/>). Dit is echter niet altijd zo geweest: leden van de oudste generatie van het Apostolisch Genootschap die nu nog in leven zijn, maakten tijdens

---

\* Frederique Demeijer studeerde culturele antropologie aan de Universiteit van Amsterdam, de University of Cape Town en de Vrije Universiteit.

hun jonge jaren deel uit van een geloofsgemeenschap waarin God gezien werd als ‘den Vader, den Almachtigen Schepper van hemel en aarde’ (Brand 2013, 235).

Vanuit historisch perspectief zijn de veranderingen in onder andere het godsbeeld beschreven in het boek *Nieuw licht op oude wegen*,<sup>3</sup> dat de ontstaansgeschiedenis van het Apostolische Werk vanaf circa 1830 beschrijft. Dit historische werk neemt de individuele religieuze beleving van de lidmaten echter niet mee. In dit artikel onderzoek ik hoe de veranderingen in het godsbeeld zijn ervaren door de lidmaten. Hoe is hun godsbeeld volgens hen door de tijd heen veranderd? En hoe verhouden zij zich vandaag de dag tot God?

Om adequaat antwoord te kunnen geven op deze onderzoeksvragen is kwalitatief onderzoek nodig. Hierbij maak ik gebruik van de sociale generatietheorie van Henk Becker die zes verschillende sociale generaties definieert (1992; 2008; Bontekoning 2007). Per sociale generatie zijn er verschillende lidmaten van het Apostolisch Genootschap geïnterviewd om te onderzoeken hoe zij zich tot God verhouden. Van elke sociale generatie zullen in dit artikel drie geïnterviewde lidmaten aan het woord komen, waarna ik de uitspraken zal interpreteren en analyseren. In de conclusie laat ik zien of en hoe het godsbeeld van de geïnterviewden veranderd is gedurende hun leven, in hoeverre dit godsbeeld correspondeert met wat zij als het apostolische godsbeeld zien en welke verschillen en overeenkomsten er in de zes sociale generaties te zien zijn.

Voor wie niet bekend is met het Apostolisch Genootschap en haar geschiedenis, zal ik eerst kort de historische context van het Apostolisch Genootschap schetsen. Hierbij zal ik kijken naar wat er uit de literatuur bekend is over de ontwikkelingen in het godsbeeld van de verschillende apostelen, aangezien deze van oudsher een prominente plaats innemen in de ontwikkelingen van de apostolische beweging. Hierbij dient opgemerkt te worden dat de opvattingen van de meeste apostelen over God gedurende hun apostolaat aan verandering onderhevig waren.

## Het Apostolisch Genootschap – het godsbeeld van de verschillende apostelen

Ofschoon de wortels van het Apostolisch Genootschap op zijn minst terug te voeren zijn tot 1830,<sup>4</sup> zal ik beginnen bij apostel J.H. van Oosbree (apostel van 1910 tot 1946), aangezien de oudste geïnterviewde lidmaten hem nog hebben meegemaakt. Net na de Tweede Wereldoorlog, op 20 maart 1946, stierf

apostel Van Oosbree. Hij was de Nederlandse geestelijk leider ('apostel') van een religieuze groepering die de Hersteld Apostolische Zendinggemeente in de Eenheid der Apostelen (HAZEA)<sup>5</sup> heette. In het boekje 'Fundamenteele Grondslagen des Geloofs', dat in 1936 door apostel Van Oosbree uitgegeven werd, staat dat de Apostolische Gemeente in de eerste plaats gelooft 'dat de groote *'Macht der Liefde'* de Schepper en Onderhouder aller dingen is, die met den verzamelnaam God aangeduid en aangesproken wordt" (cursief in origineel, Van Oosbree 1936, 4). In de hiërarchie stond boven Van Oosbree nog een (in Duitsland gevestigde) stamapostel die bij het overlijden van een apostel gemachtigd was om een opvolger aan te wijzen (Brand 2013, 313). Desondanks had Van Oosbree testamentair Lambertus Slok als zijn opvolger aangesteld. Deze erkende zijn 'roeping',<sup>6</sup> maar de stamapostel stemde hier niet mee in (Brand 2013, 306). Zo ontstond er een breuk met de 'Eenheid der Apostelen' waardoor in 1946 maar liefst ruim 80 procent van de leden van de HAZEA zich afsplitste.<sup>7</sup> Er volgde een rechtszaak die vijf jaar duurde en uiteindelijk door Slok en zijn volgelingen verloren werd.<sup>8</sup> Na deze verloren rechtszaak richtte Slok in 1951 'Het Apostolisch Genootschap' op (Brand 2013, 376-377).

De naamsverandering was misschien wel het minst ingrijpend (Tillema 2013, 20). Niet alleen liep het schisma soms dwars door families heen (Brand 2013, 353), maar er veranderde ook veel wat betreft de geloofsopvattingen. L. Slok was niet alleen het hoofd van het Apostolisch Genootschap, maar ook de stichter ervan. Aangezien het niet meer vastzat aan de geloofsbelijdenis van de HAZEA, was hij verantwoordelijk voor de richting die het genootschap opging (Brand 2013, 312). Zo sprak de nieuwe apostel Slok (apostel van 1946 tot 1984) anders over God, die nu werd gezien als een kracht die door mensen werkt (Bremmer 2005, 23). Dit wordt binnen het Apostolisch Genootschap ook wel het God-als-mens-evangelie genoemd, waarmee bedoeld wordt dat God door de mens gerealiseerd moet worden (Brand 2013, 381). Dit nieuwe, niet langer theïstische godsbeeld kwam o.a. tot uiting tijdens een grootse, landelijke apostolische bijeenkomst in 1949 in het Goffertstadion te Nijmegen. In het grasveld stond: 'WIJ ZIJN ER VOOR GOD'. Op die manier werd het perspectief omgedraaid: niet de mens heeft God nodig, maar God heeft de mens nodig. Apostolischen werden geacht om de 'Christusgezindheid' uit te dragen, waarmee bedoeld werd dat men het gedachtegoed van Jezus Christus in het eigen leven en handelen gestalte moest geven. Aangezien de apostel degene was die hier als eerste in vooringing, kwam er een groot accent op zijn persoon te liggen en werd hij door de lidmaten ook wel als 'de eigentijdse Christus' gezien (Brand 2013, 402). Naarmate zijn apostolaat vorderde, werd zijn positie steeds verhevener en werd ook in het schriftelijk taalgebruik alles

wat op de apostel betrekking had met hoofdletters geschreven, ook de ik-vorm (Brand 2013, 429). Deze verhevenheid kwam onder andere tot uiting in het lied ‘Mijn God als Apostel’.<sup>9</sup>

Toen L. Slok in 1984 testamentair zijn zoon Jan Lambertus (roepnaam Berry) Slok (1984-2001) als opvolger aanwees, distantieerde deze zich vrijwel direct van de Christusnaam, waarbij hij aangaf dat zijn arbeidsnaam ‘apostel’ zou zijn. Hij stelde dat niet alleen de apostel, maar alle lidmaten verantwoordelijk zijn voor het uitdragen van de Christusgezindheid (Brand 2013, 522). Hierdoor begon het godsbeeld weer wat te veranderen, waarbij het accent van ‘God als apostel’ naar ‘God als Liefdemacht’ en ‘de goddelijke oorsprong van de mens’ verschoof. Aan het einde van zijn apostelperiode zei J.L. Slok dat het godsbeeld van Giordano Bruno hem inspireerde. Volgens Bruno is God de bron van alle leven en kan God als Liefdemacht zegenend aanwezig zijn in het intermenselijke verkeer. Bruno spreekt over het oneindige Ene dat als God zich in de wereld manifesteert (Slok 2011, 7).

Dick Riemers (apostel van 2001 tot 2011), als opvolger benoemd door J.L. Slok (voor het eerst bij leven in plaats van testamentair), wijzigde aan het einde van zijn apostolaat de doelstelling in de statuten van het Apostolisch Genootschap. Waar deze in 1997 nog luidde: ‘mensen te inspireren God te openbaren als Liefdemacht’, werd het in 2011: ‘Uitgaande van het geloof dat de scheppende levensmacht, God, als Liefdemacht in mensen nabij kan komen, stelt het genootschap zich ten doel mensen, en in het bijzonder lidmaten, te inspireren en te ondersteunen om dit geloof in denken en handelen tot uitdrukking te brengen en daarmee met anderen in liefde te werken aan een menswaardige wereld’ (Brand 2013, 600). In 2009 concludeerde socioloog Willem Hirs dat het geloof in een voortgaande schepping een centrale plaats heeft in het apostolische gedachtegoed (2009, 16).

Voor het mysterie van de schepping, de scheppingsmacht, gebruiken apostolischen onder meer de naam ‘God’, een codewoord voor de in alles werkzame scheppingskracht. De wondere scheppingsmacht ontvouwt zich als een goddelijke kracht in het leven en in de liefde die mensen scheppen (Hirs 2009, 17).

Onder de huidige apostel Albert (roepnaam Bert) Wiegman (apostel sinds 2011), verscheen in 2019 het boekje ‘Grondslag in Perspectief’. Hierin staat dat ‘als we het woord ‘God’ gebruiken, [...] we dat [doen] om een naam te geven aan dat wat ons overstijgt en ontroert om zo, binnen de menselijke werkelijkheid, ruimte te maken voor het onzegbare’ (Canten et al. 2019, 5).



Tot zover hoe historische bronnen het godsbeeld van het Apostolisch Genootschap schetsen door de tijd heen. Voor mij rest de vraag: in hoeverre komt het individuele godsbegrip van de lidmaten hiermee overeen? En hoe is hun godsbeeld volgens hen in hun leven veranderd? En hoe uniform is het godsbegrip van de lidmaten?

## Methodologie

De data voor dit artikel zijn onderdeel van een grotere studie: mijn kwalitatieve promotieonderzoek naar individuele ervaringen en belevenissen van lidmaten van het Apostolisch Genootschap. Daarvoor heb ik in totaal 27 lidmaten geïnterviewd middels oral history-technieken, waarbij het levensverhaal van de geïnterviewden is opgetekend (Demeijer 2018, 271). Oral history houdt zich bezig “met de verhouding tussen de officiële geschiedenis zoals die in de boeken is vastgelegd en de individuele herinnering” (Thompson 2000, 6). Hierbij gaat het niet zozeer om het ontlocken van feitelijke data, maar juist om het zichtbaar maken van de manier waarop mensen zich dingen herinneren (Portelli 1992, 50). Voor het huidige artikel heb ik de data van 18 interviews gebruikt: 3 respondenten per sociale generatie (waarover hieronder meer). De focus ligt hierbij alleen op uitspraken over het godsbeeld.

De duur van de interviews varieerde van 1,5 tot 6 uur; zij werden allemaal afgenomen door de auteur bij de respondenten thuis<sup>10</sup> tussen 2015 en 2018. Alle interviews zijn opgenomen, getranscribeerd, gecodeerd en geanalyseerd, waarbij gebruik is gemaakt van het softwareprogramma Atlas.ti. Aangezien alle respondenten geanonimiseerd zijn, zullen in dit artikel fictieve voornamen gebruikt worden, waarbij de namen van de oudste generatie met de A zullen beginnen, van de tweede generatie met een B, etc. Op die manier is het, als iemand wordt geciteerd, direct duidelijk welke generatie het betreft en of het een mannelijke of een vrouwelijke respondent is.

## Generatietheorie

Bij het selecteren van mijn respondenten heb ik gebruik gemaakt van de sociale generatietheorie (Mannheim 1928). Deze stelt dat mensen die in dezelfde periode – van bijvoorbeeld 15 jaar – geboren zijn, zich kenmerken door gemeenschappelijke eigenschappen, omdat zij – doordat ze in dezelfde periode geboren zijn – zijn blootgesteld aan dezelfde maatschappelijke ontwikke-

lingen. Grondlegger van deze theorie, Karl Mannheim, benadrukt hierbij dat de invloed van maatschappelijke ontwikkelingen op de sociale generaties niet steeds even sterk is. Het zijn vooral de gemeenschappelijke ervaringen die een groep mensen tijdens de zogenaamde formatieve periode meemaakt, als zij tussen de 15 en 25 jaar zijn,<sup>11</sup> die grote invloed hebben op het waarden- en normensysteem dat zij ontwikkelen. Henk Becker, die de sociale generatietheorie van Mannheim toepaste op de Nederlandse samenleving, stelt dat de leden van een sociale generatie dezelfde trendbreuken (zoals oorlogen, natuurrampen en economische crises) hebben ondergaan in hun formatieve periode en daarmee een zekere mate van eenheid hebben in sociaaleconomische kansen op de arbeidsmarkt (Becker 1992, 23). Becker onderscheidt zes verschillende sociale generaties: de Vooroorlogse Generatie (geboren tussen 1910 en 1930), de Stille Generatie (geboren tussen 1930 en 1945)<sup>12</sup>, de Protestgeneratie (geboren tussen 1945 en 1955), de Verloren Generatie (geboren tussen 1955 en 1970), de Pragmatische Generatie (geboren tussen 1970 en 1985) en de Grenzeloze Generatie<sup>13</sup> (geboren sinds 1985) (1992; 2008). Hieronder zal ik kort de verschillende trendbreuken van de verschillende sociale generaties weergeven en de gemeenschappelijke eigenschappen die aan de generaties worden toegekend.

De leden van de Vooroorlogse Generatie (1910-1930) maakten het uitbreken van de economische crisis in de jaren dertig en de Tweede Wereldoorlog mee (Becker 1992, 33). Deze trendbreuken hebben ervoor gezorgd dat de leden van deze generatie een afkeer van sociale onrust, chaos en anarchie ontwikkelden (Becker 1992, 38). Deze sterk persoonlijkheidsvormende ervaringen zorgden voor enkele collectieve karaktertrekken van deze generatie, zoals soberheid, gezagsgetrouwheid en een strenge seksuele moraal (Righart 1995, 24-25).

De leden van de Stille Generatie (1930-1945) groeiden op tijdens of kort na de Tweede Wereldoorlog in een periode van schaarste, armoede en woningnood. Tijdens hun formatieve periode werden zij geconfronteerd met de nasleep van de oorlog en dienden zij hard te werken tijdens de wederopbouw (Spangenberg & Lampert 2009). Hierdoor kent deze generatie overwegend conventionele waarden, met een hoog arbeidsethos en een traditionele seksuele moraal (Becker 1992, 56). Deze generatie wordt 'stil' genoemd omdat de leden, anders dan de opvolgende Protestgeneratie, stil en trouw aan gezag bleven gedurende de rumoerige jaren zestig (Becker 1992, 53).

De leden van de Protestgeneratie (1945-1955) maakten tijdens hun formatieve periode de rijke jaren mee die voortvloeien uit de wederopbouw na de Tweede Wereldoorlog, evenals de Koude Oorlog, de Vietnamoorlog, het begin van de ontzuiling en de invoering van de anticonceptiepil (Becker 1992, 71).

Door deze generatie ontstond de culturele revolutie, waarin gestreden werd voor gelijke rechten tussen man en vrouw, maar ook voor vrede en voor een beter milieu. Deze generatie benadrukt waarden zoals individuele vrijheid, zelfontwikkeling en zelfexpressie, maar ook voelt zij zich politiek betrokken en worden democratie en gelijkheid van macht en inkomen als kernwaarden gezien (Becker 1992, 89).

De leden van de Verloren Generatie (1955-1970) werden in hun formatieve periode geconfronteerd met de economische recessie van de jaren zeventig en tachtig die de jongeren het meest benadeelde (waardoor ze de naam 'verloren' kregen). Als gevolg hiervan heeft een groot deel van deze generatie veel tijd besteed aan educatie (Becker 1992, 96). De belangrijkste gemeenschappelijke deler voor deze generatie is de opkomst van de popmuziek en popcultuur (Becker 1992, 100). Deze generatie laat zich omschrijven als behoudend, onzeker en hunkerend naar sociale geborgenheid (Becker 1992, 97-98).

De leden van de Pragmatische Generatie (1970-1985) kregen tijdens hun formatieve jaren te maken met een stijgende economische groei, wat hun een gunstige startpositie gaf op de arbeidsmarkt. Zij maakten de val van de Berlijnse Muur en het einde van de Koude Oorlog mee (Stoffels 2006, 130). Zij groeiden als eersten op met pc's thuis en maakten de opkomst van email en internet mee. Net als voor de Verloren Generatie zijn persoonlijke ontwikkeling, individuele autonomie en persoonlijke vrijheid belangrijke waarden voor hen. De leden van deze generatie binden zich niet zo makkelijk, waardoor jobhoppen het vaste arbeidscontract langzaam vervangt (Stoffels 2006, 131).

De leden van de Grenzeloze Generatie (1985-2000) groeiden op in een commercieel informatietijdperk met elektronische schermen in de hoofdrol (Weiler 2004). Zij maakten de aanslag op de Twin Towers mee en werden geconfronteerd met de nasleep van de aanslag en de 'war on terror' die het tot gevolg had. Tijdens het betreden van de arbeidsmarkt kregen ze te maken met de gevolgen van de kredietcrisis van 2008. Anders dan voorgaande generaties, die zichzelf probeerden te bevrijden van autoriteit en bureaucratie, is deze generatie juist bezig om opnieuw verbinding te maken in een steeds meer complexe en diverse wereld (Boschma & Groen 2006).

Ondanks dat de generatietheorie veel navolging heeft gehad (en heeft) in de sociologie, organisatiekunde en marketing, is de theorie wetenschappelijk niet onomstreden (zie bijvoorbeeld: Aboim & Vasconcelos 2013; Foster 2013; Purhonen 2015; Timonen & Conlon 2015; White 2013; Pilcher 1994; Doorn 2002; Stoffels 2006). Critici zeggen dat de generatietheorie simplificeert en de complexiteit en heterogeniteit van een groep mensen niet in acht neemt.

Hierdoor zou het ook kunnen leiden tot ‘wishful thinking’, waarbij mensen in een bepaalde categorie (generatie) gestopt worden zonder dat ze daar eigenlijk in passen (Kertzer 1983, 128). Dit wordt ook wel aangeduid als *generationalism*, waarbij kenmerken van generaties vereenvoudigd en overdreven weergegeven worden (Purhonen 2015, 3).

Het is daarom belangrijk om aan te geven dat ik voor dit onderzoek geen gebruik maak van de generatietheorie – zoals vaak het geval is in de sociologie waar de theorie haar oorsprong kent – middels enquêtes of statistieken. Evenmin zal ik me richten op specifieke gedragingen of eigenschappen van een bepaalde sociale generatie. Ik heb daarentegen de theorie gebruikt om: 1) respondenten te selecteren en te groeperen; 2) context te geven aan hun persoonlijke ervaringen. Door de nadruk die de generatietheorie legt op het belang van de formatieve periode, op economische trendbreuken en op de sociaalculturele omstandigheden waarin leden van een generatie opgroeien en de arbeidsmarkt betreden, is het een bruikbaar instrument om beter inzicht te krijgen in de grotere context van een levensverhaal. Religieuze ervaringen en belevissen maken deel uit van dat levensverhaal. Het selecteren van respondenten op basis van de generatietheorie geeft dus niet alleen een sociaalhistorische context, maar het geeft ook een beeld van de interactie tussen individuele religieuze ervaringen en belevissen, maatschappelijke ontwikkelingen en ontwikkelingen binnen een bepaalde religieuze gemeenschap – in dit geval het Apostolisch Genootschap. Anders gezegd: ik stel dat de levensverhalen en het religieus beleven van de geïnterviewde apostolischen niet goed begrepen kunnen worden als die niet worden gezien in de sociaal-economische, religieuze en specifiek apostolische context waarin de geïnterviewden zijn opgegroeid. Op die manier fungeert de generatietheorie als een decor waartegen de levensverhalen van de respondenten zich afspelen, wat ook wel een generationele lens genoemd kan worden (Demeijer & Stoffels 2019).

## Godsbeeld van de verschillende respondenten – toen en nu

In deze sectie zal ik per sociale generatie ingaan op hoe de respondenten vroeger tegen God aankeken en/of hoe zij vandaag de dag tegen God aankijken. Sommige respondenten ervaren naar eigen zeggen geen verschil in hoe zij vroeger dachten over God en hoe zij dit vandaag de dag doen. In dat geval kan ik alleen het huidige godsbeeld weergeven.

### ***Generatie 1 – De Vooroorlogse Generatie (1910-1930)***

Aagje zegt dat zij vroeger, toen zij nog “heel klein” was, dacht dat God “bovenin de hemel zat”, maar dit beeld begon te veranderen tijdens de grote, landelijke bijeenkomst in het Goffertstadion te Nijmegen in 1949. Deze bijeenkomst, die ze zich nog goed kan herinneren, zorgde in haar beleving voor een grote verandering in haar denken over God. Aagje herinnert zich de letters in het gras en zegt dat zij toen beseftte dat zij er voor God was en niet andersom. “Niet dat God er voor ons was, nee, WIJ zijn er voor God!” Dit betekent voor haar dat de mens daarmee een verantwoordelijkheid heeft om de wereld een liefdevollere en vergevingsgezindere plek te maken. Als ik haar vraag hoe ze vandaag de dag zich tot het woord ‘God’ verhoudt, zegt ze dat het “een oud woord” is, maar dat ze het prima vindt dat het gebruikt wordt in het Apostolisch Genootschap:

Het is niet wat je zegt, maar wat voor betekenis geef je aan alles. Het gaat toch niet om dat woord? Helemaal niet. Het gaat erom: wat denk ik erbij? Wat voel ik erbij? Ja. En daarvoor mag God best blijven, als ie maar hier zit [wijst lachend op haar borst]. [...] Vanbinnen. (Aagje)

Met het gebaar dat ze maakt naar haar borst benadrukt ze dat God voor haar iets is wat in haar, in mensen zit, waarmee ze een niet-theïstisch godsbeeld beschrijft. Dit komt overeen met Anke die zegt: “Ik denk niet dat er ergens hier of daar een God zit die aan de touwtjes zit te trekken: ‘die wel en die niet.’” Als ik haar naar haar godsbeeld vraag, maakt ze een onderscheid tussen “echt gelovige mensen” en zichzelf:

Anke: Als God nou alles is, ik weet niet hoe ik 't nou uit moet drukken hoor, maar die echte gelovige mensen die zeggen: ‘Ja, God schiep de mens naar zijn gelijkenis, naar zijn beeld en gelijkenis.’ Dan denk ik: ‘nou, dan hoeven we ook niet ver te kijken. Als we dat in mekaar ontdekken, dat dat die Godsgezindheid is.’ [...] ik heb het nog, hoor, dat ik denk: ‘ik ga zogenaamd toch God niet bedanken.’ Maar dan bedank ik die mensen die mij zo geholpen hebben!

FD: Ja, ja. Dus meer de God in de mens?

Anke: Dat bedoel ik.

Voor haar is God iets wat tussen mensen plaats vindt en wat mensen met elkaar tot gestalte kunnen brengen, en ziet zij God niet als een actief sturende kracht.

Als ik naar het godsbeeld van Aart vraag, haalt hij een dienst aan van L. Slok nog voordat deze apostel werd, tegen het einde van de Tweede Wereldoorlog:

Ik weet nog goed dat hij uitlegde wat de uitdrukking was: ‘God is alles in allen’. Er is geen onderscheid tussen de schepping en God, er is geen onderscheid tussen mens en God. Dat is het dualisme, dat is een heel verkeerd, oud godsbeeld. [...] Dat is de verwijdering die aangebracht is tussen God en mens, tussen God en schepping. Die bestaat helemaal niet! Die God is er niet, die buiten de schepping staat. Hij is aanwezig in alles wat groeit, in alles wat leeft, in alles wat je mee kan maken. [...] Ik heb dat beschouwd als uitgangspunt voor mijn apostolisch zijn. En eigenlijk, in een bepaald opzicht, denk ik nog terug en precies zo, zoals hij dat die avond beschreef. (Aart)

Uit deze quote van Aart blijkt dat L. Slok in deze dienst geen theïstisch, maar eerder een panentheïstisch godsbeeld beschreef: God is immanent in het gehele universum en God is de drijvende en scheppende kracht daarvan. Dit maakte een grote en blijvende indruk op Aart: voor hem is zijn godsbeeld sinds deze dienst halverwege de jaren veertig hetzelfde gebleven.

### ***Generatie 2 – De Stille Generatie (1930-1945)***

Bodile vertelt dat toen zij een klein meisje was, er nog geloofd werd dat God “in de hemel woonde”. Ze zegt hierover dat het “natuurlijk een heel andere denkwereld” was. Toen ze twee jaar oud was, overleed haar opa. Haar moeder vertelde haar dat ze opa later terug zou zien, na haar overlijden. Maar als kind ontdekte Bodile dat ze groeide en veranderde, waardoor ze zich begon af te vragen of haar opa haar nog wel kon herkennen:

Dat is mijn eerste wankele schrede op het gebied van niet geloven geweest. Want we zouden opa dus later terugzien en ik merkte dat ik veranderde. Want dan zeiden ze: ‘wat word jij een grote meid!’. Dus ik merkte dat ik veranderde, ik denk: dan kan opa nooit meer weten wie ik was, als ik doodga. Dus dat heeft mij – twee jaar, hè – toen al beziggehouden met het feit dat dat niet kon. [...] Mijn moeder is gek geworden van me, want dan zei ik: “dat kan toch niet, mama, dat kon toch helemaal niet?” Ik heb mijn moeder gek gezeurd, echt, ja. [...] Ja, en over God natuurlijk, hè, want ja, die woonde in de hemel en ja, weet ik veel wat allemaal. Dan zei ik: “dat kan helemaal niet”. Voor mij kon het gewoon niet. (Bodile)

Uit dit fragment blijkt dat Bodile nooit een theïstisch godsbeeld gehad heeft, ondanks dat haar ouders dat eind jaren dertig nog wel hadden. Als ik haar vraag

hoe ze vandaag de dag tegen God aankijkt, zegt ze dat ze “daar totaal geen beeld bij” heeft. Daarom vindt ze het lastig om het woord God te gebruiken.

Barbara vertelt dat haar godsbeeld niet veranderd is, maar dat het “wel een andere plek” heeft gekregen. Ze kan zich nog herinneren dat ze thuis een katholiek dienstmeisje hadden dat altijd een Bijbeltje bij zich droeg waar een plaatje van God in stond. Regelmatig vroeg ze aan haar of ze God mocht zien “en dan haalde ze het weer tevoorschijn en dan keek ik weer naar God en dan wist ik weer wie God was”. Ze zegt nu dat ze dat beeld, van een oude man met een baard, “kinderlijk geloof” vindt. Als ik haar vraag wat haar godsbeeld vandaag de dag is, zegt ze:

Als je nou echt je in de natuur verdiept, hè? Nu doe ik dat niet altijd, maar je leest soms weleens dingen of je ziet soms weleens dingen dat je denkt: als je nou niet in een God zou geloven... Nou geloof je in God, dat kan niet anders! Dat moet een, een macht zijn, hè, die dit allemaal geschapen heeft. Dat is niet iemand, maar dat is geworden, hè? En dat is aanbiddeijk, hè? Ik zit nou heel veel thuis en dan zie ik die boom [wijst naar buiten] en wat er allemaal gebeurt in die boom! Je ziet de vogels en je ziet de bloemen eraan komen, met die rare bladeren, en dan zit er weer een Vlaamse gaai in en dan weer een ekster en nou, dat... Ik bedoel, dus zo'n simpele boom, dat is op zich al een wonder. En dat ie ons zuurstof geeft, en dat ie... [...] Nou ja, die dingen, hè? Dat is mijn religieus gevoel. Niet een God of zo of iemand, nee, dat heb ik niet. (Barbara)

Het lijkt er dus op alsof het godsbeeld van Barbara wel veranderd is: ze beschrijft dat ze als kind een persoonlijk, theïstisch godsbeeld had, terwijl ze God vandaag de dag als een scheppende macht ziet, wat ze vooral ervaart in de natuur. Verderop in het interview merkt ze op dat ten tijde van apostel L. Slok de verantwoordelijkheid voor haar gevoel meer bij de apostel lag. Ze zegt dat ze erg tegen hem opkeek en dat “het wel heel erg van hem af hing”. Vandaag de dag is de verantwoordelijkheid voor het eigen handelen meer bij de lidmaten zelf komen te liggen. Voor Bas is dit ongeveer net zo:

Vroeger was het godsbeeld veel meer de apostel, en nu zie ik een veel grotere lijn. Wat de apostel [Wiegman] drie weken terug zei: “Die na mij komt, zal grotere dingen doen”. Dat kan wel helemaal zonder het genootschap zijn, wat ik natuurlijk niet hoop, begrijp me goed, maar dat er een opgang in de samenleving is, ja. En dat is mijn godsbeeld. Ik kijk ook naar de natuur, dan zeg ik: “dat is mijn God ook”. Als ik bloemen zie... Ik zag vanmorgen alweer krokusjes, dat vind ik het wonder waarvan ik ook zeg: ‘dat er bloemen zijn, dat er vogels<sup>14</sup> zijn, en zo’. Dat ervaar ik

ook als God. Dat is mijn God van tegenwoordig. Maar ook de mens, hoor. De mens is ook een onderdeel daarvan, uiteraard. (Bas)

Waar Barbara haar godsbeeld meer omschrijft als scheppende kracht en natuur, wordt in dit fragment duidelijk dat Bas God als scheppingskracht en als mens ziet.

### ***Generatie 3 – De Protestgeneratie (1945-1955)***

Charlotte vond het vroeger vaak lastig om aan anderen uit te leggen wat het Apostolisch Genootschap is. Dit verklaart zij enerzijds doordat het niet zo bekend was, maar anderzijds ook “omdat je dat godsbegrip niet duidelijk hebt”.

Ik vertelde daar gewoon wat toen algemeen gebruikelijk was, namelijk wat ik ook zelf vond, dat voor ons God geen mannetje was, zo'n soort verhaal, geen persoon. [...] Maar dan was het probleem altijd, ehm, dat degene die tegen mij sprak, wel een vaste catechismus had. God is dit en dan kon er ook een ander antwoord bij, of Heilige Maria, heel die liturgie en wat is dat voor jullie... Kortom, [...] in de catechismus van de kerken hebben ze duidelijk vragen en antwoorden en daar leer je ook voor, voor de belijdenis en zo, en dat hadden wij niet, dus wat krijg je dan? Dat degene waarmee je in overleg gaat, een duidelijk beeld heeft, en ik heb een ander beeld. (Charlotte)

In dit fragment omschrijft ze haar worsteling om haar niet-theïstische godsbeeld aan anderen uit te leggen. Ondanks dat dit godsbegrip in haar beleving afwijkt van dat van andere gelovigen, vindt ze wel dat zij haar eigen beeld bij God mag hebben. Niet alleen buiten het Apostolisch Genootschap, maar ook binnenin het genootschap ervaart zij verschillende opvattingen over God. Ze filosofeert hier echter graag over en heeft het idee dat ze vandaag de dag betere ‘tools’ heeft om uit te leggen wat zij eronder verstaat.

Christiaan heeft het lastig gehad met het woord God. Dit had voor hem, net als voor Charlotte, vooral te maken met het beeld dat anderen in zijn opvatting over God hebben:

Christiaan: Ik kwam in een periode terecht en ik dacht: ja, God, ja, kijk, als je het woord ‘God’ tegen je buurman zegt, dan heeft hij daar gelijk een beeld van.

FD: Ja, en dat is een ander beeld dan wat u heeft?

Christiaan: Absoluut.



Daarnaast merkt hij op dat het woord God steeds minder gebruikt wordt in het Apostolisch Genootschap, wat hij overigens niet erg vindt. Voor hem is de manier waarop er binnen het Apostolisch Genootschap aan God gerefereerd wordt, niet hetzelfde als hoe hij God ervaart.

Ja, dus dat is mijn visie dus over God, die macht in je, die dus de mogelijkheid geeft aan jou om steeds, om het menszijn, de medemenselijkheid en de liefde, met de generatie te laten groeien. [...] Dus God is mijn ziel, mijn ziel is God. [...] Kijk, en in het apostolische werk wordt er toch nog steeds echt een beetje anders... Nee, er is ook nog iets buiten ons, laat ik het zo zeggen, hè? Ik... Kijk, je kunt wel zeggen van: die boom die groeit en er komen blaadjes aan en... Ja, dat is voor mij natuur. Het goddelijke heeft... Voor mij heeft het goddelijke alleen maar met mensen te maken. [...] Voor mij is... God kan niet bestaan zonder mensen. (Christiaan)

Voor Christiaan is God iets wat alleen intermenselijk is, wat te maken heeft met de ziel en met een Liefdemacht. Anders dan wat volgens hem het beeld van het Apostolisch Genootschap is, gelooft hij niet in God als een schepende kracht.

Cornelis vindt het belangrijk dat het woord God gebruikt wordt in het Apostolisch Genootschap, "want het gaat om onze ziel, ons gevoel, onze geest". Hierbij refereert hij, anders dan Christiaan, ook naar de scheppende kracht van God.

Ik noem het wel mijn godsbegrip [...], ik geloof wel in God, maar mijn godsbeeld is dus enorm omvattend en dat wat ik niet... Ik kan nergens leven in geven, ik kan een blaadje niet doen bloeien, ik kan een kind niet doen groeien, en dat... ergens de geest in blazen, dat noem ik God. (Cornelis)

#### ***Generatie 4 – De Verloren Generatie (1955-1970)***

Daphne vertelt dat zij vroeger dacht dat er in het Apostolisch Genootschap niet zozeer in God geloofd werd, maar meer in de daden van Jezus van Nazareth. Hierbij ging het voor haar gevoel niet, zoals bijvoorbeeld in de katholieke kerk, om het vereren van Jezus, maar "meer om wat hij deed", waarbij er een grote nadruk lag op de apostel:

Ik had als kind het idee dat wij niet in God geloofden en het is me ook nog steeds niet helemaal duidelijk of we dat toen wel of niet deden. Als je hele oude weekbrieven terugpakt, dan staat het er wel in, maar op kringen<sup>15</sup> en zo werd daar niet echt over gesproken. Het was altijd gericht op de apostel. Dus ik had niet heel sterk het

idee dat wij in God geloofden als kind. Ik had meer... Ik had echt het gevoel... [...] dat wij geloven in wat Jezus deed en dat wij dat eigenlijk nu door willen zetten, zo keek ik er als kind tegenaan. (Daphne)

Ze heeft het idee dat er vandaag de dag vaker over God wordt gesproken in de dienst dan toen zij jong was. Dat vindt ze niet erg, maar ze geeft aan niet in God te geloven. Als ik haar vraag of ze zichzelf een atheïst zou noemen, zegt ze dat ze dat nu ook weer niet zou doen. Haar godsbeeld “komt wel heel dichtbij wat ons godsbeeld in ons Werk is”, waarbij ze opmerkt dat ze begrijpt dat men het “op de een of andere manier een naam” moet geven, maar ze gelooft zelf “niet dat er een kracht of een macht is die de schepping heeft doen ontstaan”.

Desiree heeft, naar eigen zeggen, anders dan de generatie voor haar, “nooit tegen God aangekeken als een mannetje of een macht”. Ze vertelt dat ze altijd geworsteld heeft met het woord God, omdat het woord in haar optiek verwar- ring scheidt. Wat haar betreft mag het woord dan ook helemaal verdwijnen:

Het woord God komt van oorsprong van het christendom die daar een andere be- tekenis aan verbinden. Wat ik wel merk, ook in de gesprekken met mijn gelovige collega's, dat ook zij niet meer denken aan een persoon, dat zij niet meer de man met de baard op een wolk zien, maar dat zij ook beseffen dat het ook een Levens- kracht is, een Levensmacht, en welke vorm die dan heeft... Wat ik daar dan weer lastig aan vind, is dat zij denken dat die Levensvorm of die Levenskracht wel kan beslissen, [...] die over ons kan bestieren, die beslist of wij in de hemel komen of in de hel. Ja, nee, dat... Nee. Dat is natuurlijk iets wat ik totaal niet, eh... aanhang en ook niet... Maar het, ja. Het verwondering voelen voor alles wat leeft en bloeit en groeit en het niet weten hoe dat kan... (Desiree)

Dirk merkt op dat ten tijde van L. Slok de apostel centraal stond, wat veran- derde toen J.L. Slok apostel werd:

Je had natuurlijk ook dat ‘God in alles en in allen’,<sup>16</sup> dus dat pantheïstische, maar daar werd nog iets aan toegevoegd van, eh... dat je het in jezelf... dat het antwoord niet meer van de verhoging<sup>17</sup> kwam, zeg maar. Dat is ook in die tijd een beetje om- gedraaid. Dat is natuurlijk ook een van die grote veranderingen wel geweest. Dus dat heeft allemaal zo meegespeeld, dat je dan ook zelf gedwongen wordt om zelf op zoek te gaan, maar dat werd daardoor ook wel zo dat iedereen een beetje zijn eigen richting opgaat. (Dirk)

Doordat de apostel ten tijde van J.L. Slok minder centraal kwam te staan, ontstond er volgens Dirk meer pluriformiteit in de opvattingen over het godsbeeld.

### ***Generatie 5 – De Pragmatische Generatie (1970-1985)***

Emma vertelt dat zij als kind worstelde om het niet-theïstische godsbeeld van het Apostolisch Genootschap aan anderen uit te leggen:

Ik vond het vroeger heel erg moeilijk, omdat we zaten op een katholieke basisschool en dat ging natuurlijk over een God die toch wel daarboven ja, bestond. En als je er niet in geloofde, dan ging je misschien niet naar de hemel en ik vond dat zelf... Ik geloofde daar niet in, want bij het Apostolisch Genootschap geloofden we daar op die manier sowieso niet echt in en... maar ik vond dat heel moeilijk om te zeggen en toen had ooit iemand gezegd van: “ja, God is dan eigenlijk meer dat je... Als er een bloem groeit, dat is dan eigenlijk God” of zoiets. Maar dat had ik veel te letterlijk genomen, dus als mensen zeiden van: “ja, maar hoe geloof je dan in God?”, dan zei ik: “ja, nou ja, als er een bloem...”. (Emma)

Vandaag de dag ziet ze God als scheppingskracht:

We vinden het soms gewoon, maar dat het gewoon groeit en bloeit, maar ook dat wat tussen mensen kan ontstaan wat je niet altijd kan benoemen, dat je dat ook gewoon maar God noemt, denk ik, omdat je het gewoon niet anders kan benoemen, maar dat het wel iets heel moois is. (Emma)

Voor Emma is haar huidige godsbeeld dus zowel scheppingskracht als iets intermenselijks. Voor Eric is het vooral dat laatste, waarbij hij apostel Van Oosbree aanhaalt:

Hij zei altijd: “God komt naderbij middels mensen”, zoiets, in die oude woorden natuurlijk, hè? Maar je kunt God alleen maar ontmoeten middels mensen, door mensen en dat is denk ik zijn boodschap, dat... Mooi en aardig, al die Bijbel en al die dingen, maar het moet van jou komen, het moet uit jou komen, jij moet het zien. Ja, hij heeft vaak zo'n voorbeeld gebruikt, als je verzuipt in het water, dan kan je tot God bidden, maar een mens moet je eruit halen, toch? (Eric)

Voor hem is dit nog steeds zoals hij vandaag de dag tegen God aankijkt.

Evert vindt het “prima” dat het woord God gebruikt wordt in het Apostolisch Genootschap zolang men onder elkaar is, omdat het dan duidelijk is wat

ermee bedoeld wordt. “Maar op het moment dat je diensten gaat openstellen, mensen van buiten gaat vragen, kan je het er ook nog over hebben, maar moet je wel goed gaan uitleggen wat je daar dan mee bedoelt.” Volgens hem vraagt het immers “best wel veel uitleg voor een buitenstaander”. Wat hem betreft zou het woord dan ook mogen komen te vervallen, ondanks dat hij weet dat er apostolischen zijn die veel waarde aan het woord God hechten. “Soms is het ook wel makkelijk om het te benoemen op die manier, want anders moet je het een andere naam geven.” Een andere naam zou volgens hem als voordeel hebben dat het misschien wat concreter wordt dan dat nu het geval is.

### ***Generatie 6 – De Grenzeloze Generatie (geboren sinds 1985)***

Floris twijfelt over wat zijn godsbeeld is en hoe belangrijk God voor hem is:

Het woord is niet echt belangrijk voor mij, ik gebruik het ook eigenlijk niet, ik heb het ook nooit over God eigenlijk, maar het godsbeeld wat ik heb is meer... Ja, heb ik echt een godsbeeld vraag ik me af? Ik vind het wel een mooi idee dat God in iedereen zit misschien, dat vind ik op zich wel een mooi beeld, dat iedereen in die zin is natuurlijk uniek en mooi, maar ja, daar houdt het ook wel een beetje op, het godsbeeld wat ik heb. Ja, ik... Ik heb niet echt een godsbeeld, nee. (Floris)

Femke heeft geen theïstisch godsbeeld, maar ziet God als een verbindende kracht tussen mensen:

Ik geloof zelf niet in een God die dus inderdaad een al heersende kracht is die aan de touwtjes trekt of die zegt van: oh oké, nu gaat dit gebeuren in jouw leven, want je hebt het verdiend op die manier of zo, dat vind ik niet, maar elke keer als bij ons het woord God wordt gebruikt, dan kan ik me dat beter inbeelden als een soort verbindende kracht tussen de mensen. Dus ja, de liefde voor mensen, tussen mensen en niet alleen mensen, ook gewoon dieren en de hele wereld en ja, gewoon alles wat er is. (Femke)

Net als Femke vertelt Fiona eerst waar ze niet in gelooft als ik haar naar haar godsbeeld vraag:

[Ik kijk niet tegen God aan] als zijnde een heel erg traditionele God, als iemand die vanuit de hemel de boel bestuurt en ik denk ook niet dat ik zozeer dus in een God geloof zoals het beeld van een God bestaat, denk ik. Meer dat ik het zoek in het wonder van het leven, in het bestaan zelf, dat het een wonder is dat we er zijn en dat we er met elkaar iets moois van moeten maken. (Fiona)

In dit fragment maakt Fiona duidelijk dat ze geen theïstisch godsbeeld heeft, maar dat het voor haar meer de verwondering voor het leven omvat. Daarnaast beschrijft ze in dit fragment ook een gevoel van een opdracht, wat naar voren komt in wat ze zegt dat “we er met elkaar iets moois van moeten maken”.

## Conclusie

Dit artikel behandelt de ontwikkelingen van het godsbeeld van het Apostolisch Genootschap, gezien vanuit geselecteerde uitspraken van 18 door mij geïnterviewde lidmaten. Vanuit de gepresenteerde tekstfragmenten wordt duidelijk dat geen van de geïnterviewden momenteel een persoonlijk, theïstisch godsbeeld heeft, alhoewel dit voor sommigen van de oudste generaties vroeger wel zo was. Anderen geven aan dat hun godsbeeld niet veranderd is. Sommigen zien God vandaag de dag als scheppingskracht, wat voor hen vooral tot uiting komt in (de schoonheid van) de natuur, of in het wonder van het leven. Anderen zien God meer als iets intermenselijks, als iets wat alleen tussen mensen plaats kan vinden. Er zijn ook respondenten die deze twee opvattingen combineren, die zowel ‘God als Scheppingskracht’ als ‘God als Liefdemacht’ ervaren. Daarnaast valt op dat er ook respondenten zijn die het woord God liever helemaal niet zouden gebruiken. In veel gevallen komt dit doordat ze het moeilijk vinden om het over God te hebben met niet-apostolischen. Meerdere respondenten hebben het idee dat niet-apostolischen een meer traditioneel godsbeeld hebben, wat het voor hen lastig maakt om erover te spreken. Voor sommigen is dat een reden om het woord God liever helemaal niet meer te bezigen.

Als we met een generationele lens naar de bevindingen kijken, valt op dat bij de Vooroorlogse Generatie (1910-1930) twee van de drie respondenten aangeven dat de verandering in hun godsbeeld volgens hen teweeggebracht is door apostel L. Slok. Voor Aart gebeurde dat tijdens een dienst van L. Slok nog voordat hij officieel tot apostel geroepen werd. In deze dienst zette L. Slok zijn godsbeeld uiteen, wat een blijvende indruk op hem maakte en bepalend was voor hoe hij zelf tegen God aan zou gaan kijken. Voor Aagje kwam de omslag tijdens de bijeenkomst in het Goffertstadion, waar L. Slok zijn nieuwe godsbeeld tot uiting bracht. In beide gevallen had apostel L. Slok een grote invloed op hun godsbeeld. Bij de Stille Generatie (1930-1945) zien we dat zowel Barbara als Bas benoemen dat het godsbeeld ten tijde van L. Slok meer de apostel zelf was en dat er veel verantwoordelijkheid bij hem lag. Aangezien dit vandaag de dag niet meer zo is, heeft het godsbeeld volgens hen een andere

plaats gekregen. Bij de Protestgeneratie (1945-1955) zien we voor het eerst dat de respondenten aangeven dat ze ‘God’ een lastig woord vinden en dat ze het als moeilijk ervaren om aan de buitenwereld te communiceren wat hun godsbeeld inhoudt. Zowel voor Charlotte als voor Christiaan is dit een thema. Dit zien we ook terug bij Desiree van de Verloren Generatie (1955-1970). Daphne en Dirk geven allebei aan dat de apostel vroeger centraal stond en op zijn rol en postie sterk de nadruk lag. Doordat dit veranderd is, is er volgens Dirk meer pluriformiteit in de opvattingen over het godsbeeld. Net als Charlotte en Christiaan van de Protestgeneratie, geven ook Emma en Evert van de Pragmatische Generatie (1970-1985) allebei aan dat ze het moeilijk vinden om het woord God uit te leggen aan anderen. Eric haalt als enige respondent apostel Van Oosbree aan als hij over zijn godsbeeld spreekt. Opvallend genoeg komt bij de Grenzeloze Generatie (1985-2000) zowel de invloed van de apostel op het godsbeeld als de complexiteit van het woord ‘God’ ten aanzien van de buitenwereld niet ter sprake.

Hoewel het opvalt dat de oudste twee generaties, anders dan de andere generaties, direct naar apostel L. Slok refereren als ze over hun godsbeeld spreken, zijn de aantallen vanwege de kwalitatieve aard van dit onderzoek te klein om aan deze generationele observatie conclusies te verbinden. Zoals Manfred Horstmanshoff observeert, telt het “genootschap gelovigen, die God missen als hij in een dienst niet genoemd wordt, vrijdenkers die God kunnen missen als kiespijn, en agnosten die menen dat je geen oordeel kunt uitspreken over het al dan niet bestaan van God” (Horstmanshoff 2011, 55). Dit beeld komt overeen met de empirische data die ik in dit artikel presenteer.

## Noten

- 1 Met vier gemeenschappen buiten Nederland.
- 2 Tot april 2015 was de spelling ‘Het Apostolisch Genootschap’, met een hoofdletter ‘H’. In april 2015 werd een nieuw logo van het Apostolisch Genootschap geïntroduceerd, waarbij het lidwoord ‘Het’ is komen te vervallen (en het daarmee minder exclusief is gemaakt) (zie Donders-Lindeboom 2015, 4).
- 3 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: Eburon.
- 4 Omstreeks 1830 ontstond er in Groot-Brittannië een apostolische opwekkingsbeweging onder leiding van Edward Irving, theoloog en predikant bij de Presbyteriaanse Schotse Kerk en Henry Drummond, bankier uit Londen en gelieerd aan de Anglicaanse kerk. Deze beweging werd gekenmerkt door de verwachting van de spoedige terugkomst van de Heer (Tang 1982, 19).
- 5 Deze was in 1902 zo gaan heten nadat zij zich had afgescheiden van de Hersteld(e) Apostolische Zendingkerk. Zie: Brand 2013, 162.

- 6 Met 'roeping' wordt in apostolische context bedoeld dat iemand tot apostel 'geroepen' wordt Horstmanshoff, M. (2011), *Bewogen woorden: Klein Apostolisch woordenboek*, Baarn, 90-92.
- 7 Landelijk gezien verloor Slok slechts 11,4 procent van de leden, al verschilde dit percentage sterk per district. In Groningen en Limburg bijvoorbeeld ging meer dan de helft van de leden met de door de stamapostel aangewezen opvolger apostel J. Jochems mee, terwijl in de districten Rotterdam-Den Haag, 't Gooi en Twente de percentages die apostel Jochems volgden nog niet boven de 2 procent uitkwamen (Brand 2013, 353).
- 8 Dit hield onder andere in dat Slok en zijn volgelingen alle eigendommen kwijtraakten. Dit waren 69 kerkgebouwen, het geldelijk vermogen en de inventaris (ibidem, 353 en 376).
- 9 Zie voor de tekst van dit lied de liederenbundel van Het Apostolisch Genootschap, Baarn 1973.
- 10 Eén van de in totaal 27 respondenten werd niet thuis maar op de werkplek geïnterviewd.
- 11 Henk Becker trekt de formatieve periode iets breder dan Karl Mannheim. Becker begint met het tiende levensjaar en laat deze doorlopen tot het vijftienvigste (Becker 1992, 23) en later zelfs tot het dertigste levensjaar (Becker 2008, 207).
- 12 Aanvankelijk onderscheidde Becker de ligging van de generaties iets anders. In zijn bekende publicatie uit 1992, 'Generaties en hun kansen', liep de Stille Generatie van 1930-1940, de Protestgeneratie van 1940-1955 en de Verloren Generatie van 1955-1970. In latere publicaties paste hij de historische ligging van twee van deze sociale generaties aan: de vijf jaar Tweede Wereld Oorlog werd aan de Stille Generatie gekoppeld in plaats van aan de Protestgeneratie waarbij de Stille Generatie dus van 1930-1945 gedefinieerd werd en de Protestgeneratie van 1945-1955 (zie bijvoorbeeld Becker 1997; 2008). Voor dit onderzoek is de latere definiëring gehanteerd.
- 13 Becker baseerde zich bij de definiëring van de laatste generatie op het werk van Aart Bontekoning (2007), die de term 'Screenagers' hanteert voor de generatie geboren tussen 1985 en 2000. Aangezien deze term nooit helemaal is ingeburgerd, gebruik ik de iets bekendere term 'Grenzeloze Generatie'.
- 14 Bas refereert in deze quote aan een afbeelding met tekst gemaakt door Jan Zandstra die in het apostolische magazine *De Stroom* van februari 2000 verscheen. De tekst op deze afbeelding luidt:

Dat er vogels zijn...  
 Dat er planten zijn...  
 Dat er dieren zijn...  
 Dat er steeds weer bloemen bloeien...  
 Dat er zeeën zijn  
 Met eeuwige golven...  
 Dat de zon er is die ons precies genoeg warmte geeft...  
 Dat 't af en toe regent en dat er soms ijs is...  
 Dat er zwaartekracht is en elektriciteit...  
 Dat er toeval is...  
 Dat spinnen zulke mooie webben spinnen...  
 Dat er zoveel sterren zijn...  
 Dat jij en ik er zijn...  
 Dat we kunnen spreken, zien luisteren, muziek maken, van elkaar kunnen houden en wel één minuut op een been kunnen staan...

Dat komt allemaal door iets wat niemand mij kan uitleggen, maar wat er altijd is geweest en wat er ook altijd wel zal blijven, wat ik totaal niet begrijp en wat ik heel eerbiedig God noem.

- 15 Daphne verwijst in deze quote naar de kring, waarmee ze de (wekelijkse) samenkomsten van de apostolische jeugd bedoelt. Voor de jaren zeventig heette dit de kleine catechisatie.
- 16 'God in alles en in allen', wat Dirk in dit tekstfragment aanhaalt, is tevens een koorlied van het Apostolisch Genootschap. Zie koorlied 40 in: *Liederbundel van het Apostolisch Genootschap* (Baarn 1984) 46.
- 17 Tijdens een apostolische dienst staan voorgangers normaliter op de verhoging, achter de dientafel. Het woord 'verhoging' betekent in apostolische context over het algemeen veel meer dan slechts deze verhoogde spreekplek. Dat het 'van de verhoging kwam' betekende dat het 'van de apostel' kwam, dus dat het een gezaghebbende en religieuze lading had. Zie: Horstmanshoff 2011, 106-108.

## Literatuur

Aboim, S. & P. Vasconcelos (2013),

From political to social generations: A critical reappraisal of Mannheim's classical approach, in: *European Journal of Social Theory*, 17 (2), 165-183.

Becker, H.A. (1992),

*Generaties en hun kansen*, Amsterdam: Meulenhoff.

Becker, H.A. (2008),

Karl Mannheims "Problem der Generationen" – 80 Jahre danach, in: *Zeitschrift für Familienforschung*, 20 (2), 203-221.

Bontekoning, A. C. (2007),

*Generaties in organisaties: Een onderzoek naar generatieverschillen en de effecten daarvan op de ontwikkeling van organisaties*, Ridderkerk: Labyrint Publications.

Bremmer, J. N. (2005),

*Van Zendelingen, Zuilen en Zapreligie: Tweehonderd jaar godsdienst in Nederland en Het Apostolisch Genootschap*, Zevende J.H. van Oosbreelezing, Delft: Uitgeverij Eburon.

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.

Canten, H., W. Hamberg, I. Meester & D. de Vos (2019),

*Grondslag in perspectief*, Baarn: Het Apostolisch Genootschap.

Demeijer, F.A. (2018),

De kracht van oral history. Interviews met vier leden van het Apostolisch Genootschap, in: *Skript Historisch Tijdschrift*, 40 (4), 270-284.



- Demeijer, F.A. & H.C. Stoffels (2019),  
 Social generation as a lens: A qualitative take on generational theory, in: *Fieldwork in Religion*, 14 (1), 43-69.
- Doorn, J. A. A. van (2002),  
*Gevangen in de tijd: Over generaties en hun geschiedenis*, Amsterdam: Boom.
- Donders-Lindeboom (2015),  
 Veelgestelde vragen, in: *Zichtbaar in beweging*, (2), 4-5.
- Foster, K. (2013),  
 Generation and discourse in working life stories, in: *British Journal of Sociology*, 64 (2), 195-215.
- Het Apostolisch Genootschap (2019),  
 Apostolisch Genootschap: Over ons (2019 20 september). Geraadpleegd van: <https://www.apgen.nl/over-ons/>.
- Hirs, W. (2009).  
*Alom Schepping*, Het Apostolisch Genootschap: Baarn.
- Horstmanshoff, M. (2011),  
*Bewogen woorden. Klein apostolisch woordenboek*, Het Apostolisch Genootschap: Baarn.
- Kertzer, D. I. (1983),  
 Generation as a sociological problem, in: *Annual Review of Sociology*, 9 (1), 125-149.
- Mannheim. K. ([1927] 1952),  
 The problem of generations, in: Kecskemeti, P. (ed.) *Essays on the Sociology of Knowledge*. Londen en New York: Routledge and Kegan Paul, 276-322.
- Oosbree, J.H. van (1936),  
*Fundamentele Grondslagen des Geloofs van de Hersteld Apostolische Zending-gemeente in de Eenheid der Apostelen in Nederland en Koloniën*, Amsterdam.
- Pilcher, J. (1994),  
 Mannheim's sociology of generations: An undervalued legacy, in: *The British Journal of Sociology*, 45 (3), 481-495.
- Portelli, A. (1992),  
*The Death of Luigi Trastulli: Form and Meaning in Oral History*, New York: State University of New York Press.
- Purhonen, S. (2015),  
 Generations on paper: Bourdieu and the critique of 'generationalism', in: *Social Science Information*, 55 (1), 1-21.
- Righart, H. (1995),  
*De eindeloze jaren zestig: Geschiedenis van een generatieconflict*, Amsterdam en Antwerpen: Uitgeverij De Arbeiderspers.

- Spangenberg, F. & M. Lampert (2009),  
*De grenzeloze generatie: en de onstuitbare opmars van de BV ik*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam.
- Slok, J. L. (2011),  
*Giordano Bruno: De filosoof die geen theoloog wilde zijn*. Gepubliceerd op de website van de Van Oosbreestichting. Geraadpleegd van: <https://www.vanoosbreestichting.nl/contentassets/482fofoebc794c61bd19de3cce28ee6f/11.2--slok-bruno.pdf>
- Stoffels, H. C. (2006),  
Nieuwkomers en nazaten, in: *Religie & Samenleving*, 1 (3), 121-139.
- Tang, M.J. (1982),  
*Het Apostolische Werk in Nederland tegen de achtergrond van zijn ontstaan in Engeland en Duitsland*, 's-Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum.
- Thompson, P. (2000),  
*The Voice of the Past: Oral History*, Oxford: Oxford University Press.
- Tillema, E. J. (2013),  
*Dé vrijzinnigheid*, Brave New Books.
- Timonen, V. & C. Conlon (2015),  
Beyond Mannheim: Conceptualising how people 'talk' and 'do' generations in contemporary society, in: *Advances in Life Course Research*, 24, 1-9.
- Weiler, A. (2004),  
Information-Seeking Behavior in Generation Y Students: Motivation, Critical Thinking, and Learning Theory, in: *The Journal of Academic Librarianship*, 31 (1), 46-53.
- White, J. (2013),  
Thinking generations, in: *British Journal of Sociology*, 64 (2), 216-247.

# Van kerken en dorpen

Jacobine Gelderloos\*

## Summary

*The relation between church and village is shifting due to processes of de-churching, regionalisation, cooperation, and mobilisation. In the past a village often consisted of various churches, now it is the other way around: a church congregation consists of several villages. In this article I want to investigate what ecclesiological questions arise from this changing relation between church and village. First, I describe the processes of regionalisation and cooperation in the last decades and the consequences for being church in the countryside. Secondly, I explore a couple of developments that shed light on how the village church in the future might look like. The combination of cooperation processes and new forms of church lead to a mixed economy and raise ecclesiological questions, such as how to remain present as a church in several village communities? David Walker, Michael Moynagh and Pete Ward provide useful insights to understand rural ecclesiology.*

## Inleiding

De ontkerkelijking heeft ervoor gezorgd dat kerkelijke gemeenschappen krimpen. In sommige plattelandsregio's wordt dat proces nog eens versterkt door toenemende vergrijzing en bevolkingskrimp. De gevolgen daarvan zijn duidelijk zichtbaar: er gaan minder mensen naar de kerk, er zijn minder financiële middelen, waardoor de predikantsplaatsen kleiner worden en kerkgebouwen afgestoten worden. Er zijn minder mensen die in de kerkenraad en commissies willen, waardoor het steeds lastiger wordt om het kerkelijk leven gaande te houden. In elk geval in de vorm zoals we dat lange tijd gekend hebben (Gelderloos 2018a).

Dit is het dominante kerkbeeld op dit moment en dat is ook zeker de realiteit in veel (dorps)kerken, maar het is niet het hele verhaal. Tijdens mijn promotieonderzoek bij de Protestantse Theologische Universiteit heb ik het dorpskerkelijk leven in kaart gebracht in twee Protestantse gemeenten: de

---

\* Jacobine Gelderloos is werkzaam als verbindend specialist-projectleider Dorpskerkenbeweging (Ondersteuning Gemeenten) van de Protestantse Kerk in Nederland. Daarnaast is ze als post-doc verbonden aan de Rijksuniversiteit Groningen.

een in Asten-Someren, in het zuidoosten van de provincie Noord-Brabant, de ander in Groningen: Schildwolde-Hellum-Overschild en Noordbroek. Waar Noord-Brabant een overwegend katholieke provincie is, is Groningen de meest seculiere provincie van Nederland met een geschiedenis van kerk-scheuringen. Dat betekent dat er contextuele verschillen zijn. Protestantisme in Brabant zijn met name in grotere dorpen te vinden, terwijl er in Groningen tal van samenwerkingsverbanden zijn tussen dorpsgemeenschappen. In beide case studies omvatten de protestantse gemeenten meerdere dorpen. Daarmee komt de relatie tussen kerk en dorp direct ter discussie te staan. Hoe verhoud je je als kerkgemeenschap tot deze verschillende dorpen?

Niet alleen het kerkelijk leven maar ook het plattelandsleven is de afgelopen vijftig jaar ingrijpend veranderd. Door toegenomen mobiliteit, vergrijzing en demografische ontwikkelingen, schaalvergroting en veranderingen in de landbouw is de leefbaarheid op het platteland onder druk komen te staan. Het begrip leefbaarheid is daarom behulpzaam om de plattelandscontext van dorpskerken te betrekken in het onderzoek. De centrale vraag in mijn onderzoek was: hoe dragen kerken bij aan de leefbaarheid van het platteland (Gelderloos 2018a; 2018b)? Door het kerkelijk leven in de context van platteland en leefbaarheid te plaatsen kwam enerzijds naar voren dat dorpskerken meer dan alleen een religieuze functie vervullen. Kerken spelen ook een rol in het dorp als gemeenschap waar mensen naar elkaar omkijken en als ontmoetingsplek waar verschillende voorzieningen geboden worden variërend van onderhoud van de begraafplaats tot maaltijdprojecten en inzamelacties. Anderzijds is er weliswaar sprake van krimp, maar wordt ook duidelijk dat het religieuze dorpsleven zich niet beperkt tot het kerkelijk domein (Gräb 2010). Het kerkelijk leven in een netwerksamenleving blijkt een dynamisch terrein. De relatie tussen kerk en dorp is niet alleen veranderd door processen van samenwerking en regionalisering, maar ook door de differentiatie en secularisering van de samenleving. Deze ontwikkelingen hebben ertoe geleid dat niet altijd meer duidelijk is wat kerk te maken heeft met zorg, onderwijs, huisvesting en werkgelegenheid, wat leidt tot kerkelijke verlegenheid enerzijds. Anderzijds zien we religieus analfabetisme door een groeiende onbekendheid met kerk, geloof en religie (Gelderloos 2018a, 82-86).

In dit artikel wil ik onderzoeken welke ecclesiologische vragen opkomen in deze dynamiek van een verschuivende relatie tussen kerk en dorp. Hiervoor baseer ik mij in de eerste plaats op het empirische materiaal van bovengenoemde case studies uit mijn promotie-onderzoek. Deze data heb ik, in mijn rol als projectleider van de Dorpskerkenbeweging van de Protestantse Kerk in Nederland, kunnen aanvullen met de bevindingen van de dorpskerken-

ambassadeurs, die in alle regio's van het land (protestantse) dorpskerken bezoeken en ontwikkelingen waarnemen. Ik beschrijf in paragraaf 2 hoe die relatie tussen protestantse kerken en dorpen zich de laatste decennia ontwikkeld heeft door processen van ontkerkelijking, regionalisering en samenwerking. Deze processen roepen vragen op over hoe kerkelijke gemeenten zichtbaar aanwezig kunnen zijn en blijven in het dorpsleven. In paragraaf 3 verken ik met behulp van inzichten van David Walker een aantal tendensen die zicht geven op hoe de dorpskerk van de toekomst eruit zou kunnen zien en die een tweede cluster van vragen oproepen over wat wel en niet als kerk beschouwd kan worden. Het samenspel van samenwerkingsprocessen en nieuwe vormen van kerk-zijn leiden tot een kluwen van ecclesiologische vragen. Aan de hand van ecclesiologische theorieën van David Walker, Michael Moynagh en Pete Ward probeer ik deze kluwen enigszins te ontwarren en te kijken hoe deze vragen als vertrekpunt kunnen worden genomen voor kerk-zijn op het platteland in de 21<sup>e</sup> eeuw.

## Verschuivende relatie tussen kerk en dorp

### *In tijden van samenwerking*

Al vele decennia wordt geprobeerd om toekomstbestendige oplossingen te vinden voor krimpende kerkgemeenschappen. In de jaren 50 van de 20<sup>e</sup> eeuw verschenen diverse studies naar kerkelijkheid en buitenkerkelijkheid in verschillende regio's (Staverman 1954; Sennema 1959). Sinds de jaren 60 wordt beleidsmatig sterk ingezet op samenwerking, zowel in de hervormde als in de gereformeerde kerken (De Loor 1963; Van Stegeren 1966; Leene 1969). Er verschenen brochures met als titel: *'Hoe komen kerken tot nauwere samenwerking?'* (Hendriks et. al. 1971). Het idee was dat een aantal zaken, zoals jeugdwerk en diaconaat, beter regionaal georganiseerd kon worden, zodat er aan massa en slagkracht gewonnen kon worden, terwijl lokaal vieringen en pastoraat doorgang zouden kunnen vinden. Ook ontstonden ideeën rond het vormen van teams van predikanten en streekgemeenten. Het beleid vanuit de landelijke kerken zette in op regionale samenwerking, maar op lokaal niveau waren kerkelijke gemeenten terughoudend. Ze wilden hun onafhankelijkheid behouden en gaven de voorkeur aan het aanstellen van een deeltijdpredikant of een kerkelijk werker (Hoogterp 1998; Broos 1998). Een veelvoorkomende situatie was dat twee of drie dorpskerken samen één predikant benoemden: combinatiegemeenten. De gemeenten bleven verder zelfstandig met een eigen kerkenraad en kerkgebouw. Zo vormden Hellum en Schildwolde

in Groningen sinds 1967 een combinatie waardoor ze samen een predikant konden benoemen en het Brabantse Asten en Someren deelden sinds 1960 een predikant.

Vanaf de jaren 80 kwam op veel plaatsen het Samen-op-Weg proces op gang. Dit proces kwam voort vanuit een streven naar eenheid. In de praktijk betekende de samenvoeging van hervormde en gereformeerde kerkelijke gemeenten, vaak ook een – soms langdurig – fusieproces, waarin de nodige organisatorische vragen beantwoord moesten worden, zoals welk kerkgebouw afgestoten moest worden (Van der Veer 1999; Valstar 2004; Van Hierden 2010). Het Samen-op-Weg proces zag er ook overal weer anders uit. In een regio als Noord-Brabant is in veel dorpen misschien wel een hervormde kerk te vinden, maar geen gereformeerde. Dat betekende dat gereformeerden vanouds in een grotere plaats als Helmond of Eindhoven naar de kerk gingen. Toen het Samen-op-Weg proces zich ontwikkelde kozen gereformeerden er steeds vaker voor om in het dorp waar ze woonden ook naar de (voormalig) hervormde kerk te gaan. Dat betekende dat het Samen-op-Weg proces heel geleidelijk verliep. In andere regio's was het ingewikkelder en werd het proces soms ook afgebroken. Zoals in sommige Groningse dorpen, waar de effecten nog lang voelbaar waren doordat mensen elkaar gingen mijden.<sup>1</sup>

Rond 2000 groeide het besef dat een top-down benadering om streekgemeenten te vormen met een overkoepelende kerkenraad niet altijd succesvol was, omdat de schaalvergroting ertoe leidde dat mensen zich minder betrokken begonnen te voelen. Daarom werd vanuit de Protestantse Kerk in Nederland het project *Samenwerking gemeenten* (SAGE) opgezet. Het achterliggende idee was dat contacten en uitwisseling tussen gemeenten in clusterverband ertoe zouden leiden dat gemeenten waar nodig regionaal samen konden werken, om daardoor juist lokaal kerk in het dorp te kunnen blijven (Bruijkers 2003; Van den Akker 2003; Rienksma 2003; Vos 2011; *De hand aan de ploeg* 2009). Een SAGE traject kon leiden tot fusie, maar dat hoefde zeker niet. Belangrijk verschil met eerdere samenwerkingstrajecten was dat er niet altijd meer samenwerking werd gezocht met gemeenten die in geografische zin het dichtste bij lagen, maar juist op confessioneel vlak. De Groningse case study uit mijn promotieonderzoek illustreert deze situatie goed. Het Samen-op-Weg-proces tussen de gereformeerde kerk van Schildwolde en de hervormde gemeente Schildwolde-Hellum liep spaak. Een paar jaar later fuseerde de gereformeerde kerk Schildwolde met de hervormde gemeente van het naastgelegen Slochteren. Onderwijl sloten de hervormde gemeenten van Overschild en Noordbroek zich aan bij de hervormde gemeente Schildwolde-Hellum.

Het is opvallend dat in de praktisch theologische literatuur die in de laatste 20 jaar verschenen is over kerk-zijn op het platteland, grotendeels voorbij wordt gegaan aan deze processen van samenwerking en wat die betekenen voor kerk-zijn op het platteland. Ploeger en Ploeger-Grotegoed schetsen het beeld van een dorp waar mensen weinig gericht zijn op vernieuwing. Brouwer et al. benadrukken het belang van de dorpskerk voor de continuïteit en de sociale cohesie van het dorpsleven (Ploeger & Ploeger-Grotegoed 2001; Brouwer et al. 2007). Er is echter weinig aandacht voor de ecclesiologische consequenties van de reorganisaties die hebben plaatsgevonden (Gelderloos 2018a, 98-100).

### *Ecclesiologische consequenties*

Samenwerking is vaak nodig om voldoende financiële middelen en menskracht te vinden om het kerkelijk leven gaande te houden, maar de praktijk blijkt weerbarstig. De kans is groot dat samenwerking ten koste gaat van de zichtbaarheid van de kerk in het dorp, als er geen predikant meer woont, het kerkgebouw niet meer gebruikt wordt of slechts een paar keer per jaar en er geen kerkelijke activiteiten meer gehouden worden. Dat maakt dat mensen zich minder betrokken voelen bij de kerkgemeenschap. Daarnaast vraagt het samenvoegen van verschillende kerkelijke gemeenten ook de nodig aandacht als het gaat om gemeenschapsvorming. Mensen hebben de neiging om bijvoorbeeld bij de koffie na de dienst bij hun eigen dorpsgenoten te gaan zitten. En kinderen en tieners die elkaar niet kennen van school hebben meer tijd nodig om een band op te bouwen (Gelderloos 2018a, 286).

Een tweede gevolg van de opeenvolgende processen van samenwerking en regionalisering is dat de blik van kerkgemeenschappen naar binnen wordt gericht, doordat veel aandacht en energie besteed wordt aan organisatorische vraagstukken (De Roest & Stoppels 2015, 64). Het is veelzeggend dat als er geschreven wordt over samenwerking van kerken, dan vooral bedoeld wordt op regionale contacten met kerken van dezelfde denominatie. Er is minder aandacht voor lokale oecumenische samenwerking en de mogelijkheden om als kerk samen te werken met lokale en regionale niet-kerkelijke organisaties. De organisatorische benadering heeft het grote risico dat voorbij gegaan wordt aan de specifieke context van een geloofsgemeenschap en het geloof, de idealen en motivatie die de geloofsgemeenschap gaande houden (De Jong 2008, 219-221). Mijn indruk is dat de vraag hoe blijven we als kerk zichtbaar aanwezig in en betrokken bij het dorpsleven en de dorpsgemeenschap weinig centraal heeft gestaan in samenwerkingsprocessen.

Er is wel een kentering gaande. Wim Beekman, tegenwoordig classis-predikant in Friesland, pleitte er in 2011 voor om als kerkgemeenschap zo

lang mogelijk kerk op het dorp te blijven, al is het maar als huisgemeente (Beekman 2011). In 2016 heeft de Synode van de Protestantse Kerk ook het voorstel aangenomen dat een gemeente na opheffing voortgezet mag worden als huisgemeente (Plaisier 2016a, 10,25,27; 2016b, 20-22, 27; Stoppels 2017). De aandacht groeit voor kerk-zijn op het dorp. In de bundel *Klein en Dapper* van de Protestantse Kerk worden dorpskerken in beeld gebracht die 'het vuur brandende houden' met een klein aantal kerkleden. In sommige gevallen is het Samen-op-Weg-proces afgebroken, maar gaan de kerkelijke gemeenschappen afzonderlijk of deels samenwerkend door. Soms wordt een predikant gedeeld met een andere gemeente, soms is er geen predikant en gaan leken voor in vieringen. De nadruk wordt gelegd op zichtbaar blijven in de dorpsgemeenschap door het kerkgebouw open te stellen, door vieringen te organiseren op zondagochtend, maar ook op andere momenten en door contact te zoeken met dorpsorganisaties om samen activiteiten en voorzieningen op te zetten voor het dorp. Op deze manier proberen kerken zich in te zetten voor de dorpsgemeenschap, zich te verbinden met mensen die zelden een kerk bezoeken en een antwoord te bieden op een sceptische houding ten opzichte van de kerk (*Klein en dapper* 2016; Mesman & Van Dijk 2011).

De ontwikkelingen van de afgelopen jaren hebben ertoe geleid dat kerk-zijn op het platteland verschillende verschijningsvormen kent, waardoor er voortdurend verschuivingen plaatsvinden in de relatie tussen kerk en dorp. Je zou kunnen zeggen dat dé dorpskerk niet meer bestaat. Waar eerder vaak meerdere kerken in een dorp te vinden waren, is het nu niet zelden andersom: een kerk bestaat uit meerdere dorpen. Vaak gaat het om twee of drie dorpen, maar er zijn ook kerkelijke gemeenten die 8 of 9 dorpen omvatten. Dat heeft praktisch de nodige consequenties: in sommige gemeenten is ervoor gekozen om de kerkdiensten afwisselend in verschillende dorpen te laten plaatsvinden. Dat betekent dat de gemeente steeds in een andere kerk samenkomt voor de zondagse kerkdienst. Het gebeurt ook wel dat één of meerdere kerkgebouwen worden afgestoten en dat het kerkelijk leven zich in één dorp concentreert. Daarnaast kunnen predikanten maar in één dorp wonen en dus niet in andere dorpen. Als de predikant überhaupt nog in een van de dorpen woont, want het gebeurt steeds vaker dat een predikant of kerkelijk werker ergens anders woont. Bijvoorbeeld omdat hij/zij twee parttime aanstellingen combineert.

De laatste tijd begint zich een nieuwe ontwikkeling af te tekenen: een dorpskerk die fuseert met een grotere plaats en daarmee een wijkkerk wordt. Dat betekent dat er verschillende manieren van kerk-zijn zich tot elkaar moeten verhouden. Hier kunnen verschillen tussen urbaan en ruraal kerk-zijn



aan de oppervlakte komen. Zoals die verschillen ook een rol kunnen spelen in dorpen waar de bevolkingssamenstelling verandert door de komst van import. De Britse theoloog Anthony Russell beschrijft de verschillende kerkbeelden als volgt:

“There is a basic tension between those who see the church as a focus of the village community, which attempts to give a Christian understanding and meaning to the whole life of the village, which it in a sense represents, and those who see the church as a gathering of Christians out of the community to form a distinct, self-contained organization with a degree of self-consciousness and definition. [...] The village church model sees community in terms of identification, while community in a gathered church model is seen in terms of participation” (Russell 1986, 258-259).

Het is de vraag of in de Nederlandse context het verschil tussen ruraal en urbaan kerk-zijn zo scherp gemaakt kan worden. Maar wat wel gezegd kan worden is dat het kerkelijk leven op het platteland urbaniseert in die zin dat mensen niet vanzelfsprekend naar de kerk gaan in het dorp waar ze wonen, maar eerder geneigd zijn om zoals in de stad een kerk te zoeken waar ze zich aangesproken voelen.

Dat blijkt ook uit het ontstaan van regionale identiteitsgemeenten. Deze regionale gemeenten zijn niet ontstaan vanuit processen van samenwerking, maar het zijn kerken met een uitgesproken liturgische of theologische identiteit die mensen uit de wijde omgeving trekken. Het gaat dan om mensen die zich niet (meer) thuis voelen in hun dorpskerk of die op de een of andere manier betrokken zijn geraakt bij dergelijke geloofsgemeenschappen. Zoals in Huizinge: tijdens het Samen-op-Weg proces tussen hervormd Middelstum-Huizinge en gereformeerd Middelstum, werd voorgesteld om niet meer de kerk in Huizinge te gebruiken. De gemeenschap van Huizinge vond dat niet acceptabel en is met een team van voorgangers en een kerkmusicus voor zichzelf begonnen. Tien jaar later is het een bloeiende geloofsgemeenschap, elke zondag is de kerk goed gevuld, grotendeels met mensen die van buiten het dorp komen. Hier komen mensen vanuit alle windstreken naar Huizinge gereden, om vervolgens weer naar huis te gaan.

Zo ontstaat op zondagochtend een enigszins paradoxale situatie. Enerzijds komen mensen vanuit alle windstreken naar een dorp als Huizinge gereden. Anderzijds zijn er dorpen zoals Overschild, waar mensen op zondagochtend uitvliegen naar alle windstreken: naar de hervormde kerk in Hellum of Schildwolde, naar de vrijgemaakt gereformeerde kerk in Schildwolde, naar

de synodaal gereformeerde kerk in Ten Post of naar de Nederlands gereformeerde kerk in Groningen. Er staat een kerkgebouw, waar soms nog diensten plaatsvinden, er wonen mensen die naar de kerk gaan, maar is er nog kerk in Overschild? De kerkgangers vormen in elk geval niet een gemeenschap.

In alle gevallen kunnen zich verschillende vragen, zowel praktisch als inhoudelijk, opdringen. Hoe zijn we kerk in het dorp? Hoe zijn we kerk voor het hele dorp als er meerdere kerkgenootschappen zijn? Hoe zijn we kerk in alle dorpen, als de kerk meerdere dorpen omvat? Hoe zijn we kerk in het dorp van en voor de kerkgangers die uitvliegen naar alle windstreken? Hoe zijn we kerk in het dorp als 80% van de kerkgangers elders woont en zij elkaar door de week niet tegenkomen in het dorps huis, op het schoolplein of in de winkel? Het lijkt erop dat in literatuur en beleidsnotities over het algemeen weinig aandacht is geweest voor dit soort vragen, hoewel er de laatste jaren een kentering begint plaats te vinden met een ‘turn to the local’ (Gelderloos 2018a). Ondertussen ontwikkelt het dorpskerkelijk leven zich verder. Zowel in mijn onderzoek als in de dorpskerkenbeweging zie ik in elk geval vier ontwikkelingen waarin de mogelijke contouren zichtbaar worden van toekomstig (dorps)kerkelijk leven. In de volgende paragraaf beschrijf ik deze ontwikkelingen en welke vragen die oproepen over wat wel en niet als kerk beschouwd kan worden.

## Dorpskerk van de toekomst?

Ook al is het groepje kerkgangers dat op zondagochtend in de kerk zit soms klein, toch blijkt dat een grotere kring van mensen zich verbonden voelt met de kerk, maar dat op een andere manier uit. De Britse theoloog David Walker maakt onderscheid tussen vier vormen van verbinding met kerk (*modes of belonging*) (Walker 2012). Mensen kunnen zich verbonden voelen met een kerk door 1. de gemeenschap, de band die ze met *mensen* voelen; 2. de *regelmatig terugkerende activiteiten* zoals kerkdiensten, gespreksgroepen, die maken dat mensen elkaar regelmatig zien en een gedeeld verhaal opbouwen; 3. *incidentele evenementen* zoals doopvieringen, huwelijken en uitvaarten, maar ook kerst, pasen en het dorpsfeest, waardoor dorpsbewoners weer eens de kerk binnenkomen en 4. de *plaats* van het kerkgebouw, waar vaak zowel kerkgangers als dorpsbewoners een sterke verbondenheid mee voelen. Met name evenementen en het kerkgebouw maken de kerk zichtbaarder in het dorpsleven.

Deze verschillende vormen van verbinding brengen met zich mee dat mensen ook bij meerdere kerken tegelijk betrokken kunnen zijn. In het zuiden

van Nederland wil het nog wel eens gebeuren dat in gemengde huwelijken de aandacht verdeeld wordt tussen de katholieke en de protestantse kerk. Het kan ook zijn dat mensen vanuit een bepaalde loyaliteit met een zekere regelmaat in hun eigen dorp naar de kerk gaan, maar dat ze zich ook nog verbonden voelen met een kerkgemeenschap waar ze eerder naar toe gingen, of dat ze vanwege leeftijdsgenoten, vaak jonge gezinnen, ook naar een stadskerk gaan. En dan kan het gebeuren dat er twee dorpen verder een interessante gespreksgroep is, waar mensen soms ook wat vrijer durven praten dan in hun eigen dorp, waar ze mensen al hun hele leven kennen.

Je zou kunnen spreken van *multiple ecclesial belonging*: mensen voelen zich betrokken bij meerdere kerkgemeenschappen en zijn daar op verschillende manieren mee verbonden. Ze voelen bijvoorbeeld een verbondenheid met het kerkgebouw in hun dorp, met de mensen van de geloofsgemeenschap waar ze eerder naar toe gingen en worden ten slotte aangesproken door een activiteit elders in de regio. Deze vorm van kerkelijk leven is typisch voor een netwerk-samenleving. Kerkgemeenschappen vervullen voor individuele gelovigen verschillende functies, spelen in op verschillende behoeften. Het nadeel is dat tijd en aandacht verdeeld moeten worden. Het voordeel is dat er informeel een haast onzichtbaar netwerk tussen kerkgemeenschappen bestaat, waarin ideeën en ervaringen gedeeld en doorgegeven kunnen worden. De vraag is alleen of dat voldoende gezien en gewaardeerd wordt, of dat mensen er vooral op worden aangekeken dat ze niet volledig beschikbaar zijn (Gelderloos 2018a, 302).

Een tweede interessante ontwikkeling zijn pioniersplekken, ‘nieuwe vormen van kerk-zijn voor mensen die niet (meer) naar een kerk gaan’ (<https://www.protestantsekerk.nl/thema/missionair-werk/faq/>). Pioniersplekken zijn weliswaar voornamelijk in stedelijke context te vinden, maar ook op het platteland ontwikkelen zich pioniersplekken. Zoals Nijkleaster in Jorwerd, of Zinvol Zijpe, waar een predikant/pionier is aangesteld (<https://nijkleaster.frl/>; <http://www.zinvolzijpe.nl/>). In Zijpe wordt de pioniersplek beschouwd als een mogelijke doorstart voor de dorpskerk, daarmee heeft de pioniersplek een natuurlijk draagvlak. Dat is niet altijd vanzelfsprekend. Een van de belemmeringen voor het ontstaan van pioniersplekken op het platteland is dat een pioniersplek als een concurrent van de dorpskerk kan worden beschouwd, omdat (jonge) mensen daar naartoe trekken, terwijl de dorpskerk de menskracht hard nodig heeft om door te gaan. Dat maakt de kans groot dat dorpskerk en pioniersplek tegenover elkaar komen te staan (Van Hierden et.al. 2018, 3). De vorm en de manier waarop pioniersplek en dorpskerk functioneren verschillen weliswaar, maar er zijn ook opvallende parallellen. In veel gevallen is de omvang vergelijkbaar: geloofsgemeenschappen van 30-40 mensen. Zowel

pioniersplekken als dorpskerken zijn voortdurend bezig het wiel uit te vinden, nieuwe wegen op oude gronden te zoeken, kerk te zijn in een veranderende context ([www.lerenpionieren.nl](http://www.lerenpionieren.nl); [www.dorpskerken.nl](http://www.dorpskerken.nl)). Dat betekent dat pioniersplek en dorpskerk in de kern met een vergelijkbare zoektocht bezig zijn. Vanuit pioniersplekken wordt de vraag gesteld om een volwaardige en zelfstandige kerkplek te worden: zijn wij ‘al’ kerk (De Reuver & Vellekoop 2019)? In dorpskerken speelt de spiegelbeeldige vraag: zijn we ‘nog’ kerk (*Lichter verkend* 2019)? Maar in beide gevallen draait het dus om de vraag: wat is nodig om voluit en volwaardig kerk te zijn? Hierin bespeur ik misschien wel vooral een vraag en verlangen naar wederzijdse erkenning.

In de derde plaats neem ik waar dat er ‘dorpskerken 2.0’ ontstaan, vormen van kerk-zijn die traditionele confessionele en/of geografische grenzen overschrijden. Ten eerste doet zich hier en daar de situatie voor dat waar verschillende kerkgemeenschappen zo klein geworden zijn, dat ze niet meer zelfstandig kunnen bestaan, ook kerkmuren afbrokkelen en christenen in een dorp elkaar opzoeken bij een kerstdienst of dorpsfeest. Op die manier kan de dorps-kerk-gemeenschap herontdekt worden, waar kerkgrenzen overstegen worden. Dat is een bijzondere ontwikkeling in dorpen waar de sociale verbanden lange tijd bepaald werden door wie bij welke kerk behoorde. Daardoor was de kerk decennialang een bron van sociale segregatie. Dat is juist een van de redenen waarom dorpsbewoners soms sceptisch staan tegenover de kerk. Waar nu kerkgrenzen overstegen worden, wordt vaak ook het onderscheid tussen binnen en buiten de kerk overwonnen. Dat gebeurde bijvoorbeeld in Overschild, toen een paar jaar geleden dorpsbewoners van verschillende denominaties de handen ineen sloegen om samen een kerstnachtdienst te organiseren. De kerk zat vol, met mensen van verschillende (niet) kerkelijke achtergrond en ze waren geraakt dat ze nu eens in hun eigen dorp naar de kerk konden (Gelderloos 2018a, 236-238).

Dorpskerk 2.0 kan ook een netwerkkerk zijn van mensen uit verschillende dorpen die op verschillende plekken samenkomen om te vieren, van gedachten te wisselen en samen te zijn. Tijdens mijn onderzoek in Groningen ontmoette ik vanuit de kerk in Noordbroek een groep van vrijzinnig protestanten die een keer per maand een dienst hebben in Scheemda, soms een dienst in Noordbroek of Hellum bezoeken en een gespreksgroep hebben. De mensen wonen verspreid in de regio, de verbondenheid met de mensen en de liturgie bindt hen samen. De groep is ontstaan nadat de hervormde gemeente Scheemda fuseerde met de gereformeerde kerk van Scheemda, vanuit een behoefte vrijzinnige vieringen te blijven houden. Hoewel de vieringen voor de bezoekers voelen als hun kerk, geven ze ook aan dat het officieel niet meer een

kerk is. Het kerkgebouw is nu eigendom van de Stichting Oude Groninger Kerken en de groep huurt de kerk voor hun maandelijksse vieringen. Er is geen kerkenraad, er is geen actieve diaconie. Ze voelen zich niet in staat om een actieve rol in het dorpsleven van Scheemda te spelen, omdat de groep te klein is en niet iedereen in het dorp woont. Maar de pastor die betrokken is bij de groep denkt dat je de groep wel een kerk-plek zou kunnen noemen:

“Omdat ze bij elkaar komen om samen te vieren en dan de belangrijkste bron de Bijbel is. En ze geloven allemaal in, eigenlijk wel in God, hoe je hem ook verwoordt of noemt of bekijkt. En ik vind dat dus kerk. En wat ze doen voor elkaar en met elkaar, vind ik ook kerk. Want daarin zijn ze wel pastoraal, diaconaal. Ze kijken naar elkaar om, ze kennen elkaar ook en ze gaan op bezoek bij iemand die ziek is of ze halen elkaar op als er activiteiten zijn of vervoer. En dat is dan wel een aardige club. Eén keer per jaar eten ze ook met elkaar en dan zitten daar toch zeker 20 mensen, 25 misschien wel.” (Gelderloos 2018a, 225-228).

De vraag komt op of deze netwerkgroep een voorafschaduwing is van de kerk van de toekomst. Het laat zien dat het mogelijk is om een geloofsgemeenschap te vormen over grotere afstand, zonder de last van beheer van kerkgebouw, kerkelijke structuren en middelen. Dat maakt de organisatie licht. Maar omdat de – veelal oudere – leden van de groepen niet bij elkaar om de hoek wonen, is het lastig om in het dagelijkse leven direct elkaar te helpen. Daarnaast blijkt het lastig om vorm te geven aan de verbondenheid met de directe context van het dorp. Misschien is dat een van de redenen dat een aantal mensen in de groep ook betrokken is bij andere kerkgemeenschappen – dichter bij huis.

Ten slotte blijkt uit mijn onderzoek dat het religieuze dorpsleven breder is dan het kerkelijk leven. Er blijken plekken te zijn van reflectie, ritueel en bezinning waarin het alledaagse overstegen wordt waardoor verschillende groepen samengebonden worden. Religieuze functies verplaatsen zich naar andere domeinen van de samenleving. Zo ontstaan (tijdelijke) alternatieve kerkplekken, die soms een link hebben met de dorpskerk, maar soms ook niet. Er zijn vieringen en weekopeningen op (openbare) basisscholen, er vinden herdenkingsmomenten plaats rond 4 mei en in november, als alle overleden dorpsbewoners herdacht worden. Er zijn kunstprojecten waarin kerk en cultuur bij elkaar worden gebracht tijdens Feest van de Geest, concerten en toneeluitvoeringen. De godsdienstsocioloog Nancy Ammerman gebruikt het begrip *sacred consciousness* om het religieuze aan te kunnen wijzen op plekken die ook seculier zijn. Op het moment dat er op een openbare basisschool

adventsvieringen worden gehouden kan dat beschouwd worden als een plek waar ‘sacred consciousness socially is created and sustained’ (Ammerman 2014, 298). Dan blijkt ook dat door de ontkerkelijking er steeds minder van die plekken zijn waar met terugkerende regelmaat in gemeenschapsverband dit besef van het heilige wordt aangesproken.

Hier komen vergelijkbare vragen op, zoals eerder rondom pioniersplekken en dorpskerken: wat is al kerk en wat is nog kerk? Is er een grens aan wat nog kerk genoemd kan worden? In het Brabants Lierop worden Koepelkerkconcerten gehouden op Goede Vrijdag en Allerzielen. Deze concerten worden georganiseerd omdat dorpsbewoners willen dat het kerkgebouw als religieus centrum in gebruik blijft. Er wordt zowel kerkelijke als seculiere muziek gespeeld, er zijn momenten van samenzang en een van de pastores houdt een meditatie over het thema. In strikte zin is het geen kerkdienst, er is geen liturgie. In hoeverre kan dit kerk genoemd worden?

De vraag kwam ook op na de kerstnachtviering in de dorpskerk van Hellum die georganiseerd was door de kerk, samen met de dorpsvereniging, het dorpskoor en de school. Er was een levende kerststal opgebouwd met ezels en schapen, een blinde herder, engelen, wijzen, Maria en Jozef. Er werden veel kerstliederen gezongen, de predikant probeerde de taal laagdrempelig te houden. Op het moment dat er na de overweging een gebed werd uitgesproken werd dat tegelijkertijd benoemd als een tekst ter meditatie. God werd met de grootste omzichtigheid benaderd: ‘Datgene wat boven ons uitstijgt, wat sommigen misschien wel God noemen’. Enerzijds ontbreekt er op deze momenten een cruciaal element. Er wordt wel gesproken over God, maar niet tot God. Toch kunnen mensen op dit soort momenten wel iets van God ervaren. Wanneer ze zeggen dat een Goede Vrijdag-concert voor hen Pasen is. Wanneer ouders met hun kinderen naar de kerstviering op school gaan – dat is waar ze kerst beleven en vieren. En wanneer een toevallige bezoeker in Hellum die nog nooit in de kerk is geweest en moeite heeft met het leven de hele avond uitroept wat een mooie avond het is en geraakt is door de saamhorigheid. Dit soort momenten laten zien dat mensen een behoefte hebben aan gemeenschappelijk ritueel, bezinning, heilige plaatsen, herdenken en zingen (Gelderloos 2018a, 238-242).

Kerk-zijn op het platteland is dus dynamisch en veelvormig en sterk in beweging. De Britse theoloog Pete Ward wijst op het fenomeen van de *liquid church*, een fluïde kerk, naast de traditionele *solid church* met een kerkdienst op zondagochtend in een kerkgebouw. Het begrip *liquid church* maakt het mogelijk om ook andere vormen van kerk-zijn te herkennen (Ward 2002). Dorpskerken

zijn er in allerlei soorten en maten: ‘gewone’ dorpskerken, samenwerkingsgemeenten, identiteitsgemeenten met een regionale aantrekkingskracht en netwerkkerken. Daarnaast ontstaan er nieuwe vormen van kerk-zijn, variërend van pioniersplekken tot alternatieve ad-hoc kerkplekken. De fluiditeit van kerk-zijn wordt nog versterkt doordat mensen zich bij meerdere kerkplekken tegelijk betrokken kunnen voelen.

## Kerk-zijn op het platteland

In de voorgaande twee paragrafen hebben we gezien hoe ontwikkelingen rond kerk-zijn op het platteland twee clusters van vragen oproepen die in elkaar grijpen. In deze paragraaf wil ik resumeren welke vragen de ontwikkelingen oproepen om vervolgens te kijken hoe theoretische inzichten van onder anderen Pete Ward en Michael Moynagh kunnen helpen om deze vragen beter te doorgronden. Het eerste cluster concentreert zich rond de vraag: hoe geef je vorm aan kerk-zijn op het platteland in tijden van ontkerkelijking, toenemende mobiliteit en samenwerking? Hoe zijn we kerk voor het hele dorp als er meerdere kerkgenootschappen zijn, is er interkerkelijke samenwerking mogelijk? Hoe zijn we kerk in alle dorpen, als de kerkgemeenschap meerdere dorpen omvat? Zijn er andere manieren om zichtbaar aanwezig te zijn, als er nauwelijks kerkdiensten zijn, het kerkgebouw verkocht is, en de predikant voor veel dorpsbewoners een onbekende is? Kunnen er ook activiteiten in het dorps huis plaatsvinden? Is er iemand in het dorp die aanspreekbaar is vanuit de kerk? Hoe zijn we kerk in het dorp voor de kerkgangers die uitvliegen naar alle windstreken, kunnen we een gemeenschap van christenen vormen? Hoe zijn we kerk in het dorp als 80% van de kerkgangers elders woont en zij elkaar door de week niet tegenkomen in het dorps huis, op het schoolplein of in de winkel?

Naast de vraag hoe kunnen we vorm geven aan het kerk-zijn voor en van het hele dorp c.q. alle dorpen, is er een tweede ecclesiologische vraag aan te wijzen. Eigenlijk is dat de basale vraag naar wat is kerk, wanneer kunnen we spreken van een kerkplek? Deze vraag wordt op verschillende manieren gesteld. Enerzijds zijn er pioniersplekken die zich willen ontwikkelen tot volwaardige kerkplekken en de vraag stellen: zijn wij al kerk? Anderzijds zijn er kleine (dorps)kerken die kleiner worden en zich afvragen wanneer de laatste lidmaat het licht uitdoet: zijn wij nog kerk? Het gaat hier om een spiegelbeeldige vraag naar de kern van kerk-zijn. Daarnaast speelt de vraag ook waar religie zich verplaatst naar andere domeinen en waar – voor even – alterna-

tieve kerkplekken ontstaan. Plekken zoals op scholen, in concerten en in de zorg waar sporen van de christelijke traditie aanwijsbaar zijn. In hoeverre is hier nog of al sprake van kerk? In al die vragen zit de aanname verscholen dat er ergens een overgang moet zijn waar nog wel sprake is van kerk en waar niet meer. Het blijkt alleen erg lastig, zo niet onmogelijk, om die grens precies aan te wijzen. Vooral ook omdat die grens voortdurend verschuift.

Deze twee clusters van vragen hebben alles met elkaar te maken. De vragen rondom kerk-zijn in het dorp laten zien dat kerk-zijn op het platteland veelvormig is. Er is een mozaïek van kerkplekken en die kerkplekken geven op verschillende manieren uiting aan kerk-zijn en functioneren op verschillende manieren. Die veelvormigheid roept als vanzelf de vraag op wat wel en wat niet als kerk beschouwd kan worden. Het moge duidelijk zijn dat het vanwege de grote diversiteit en contextuele verschillen niet mogelijk is om een pasklaar antwoord te geven op de vraag hoe anno 2020 kerk te zijn op het platteland. Wel is het mogelijk om een aantal denkrichtingen aan te geven die helpen om voorbij twee tegenstellingen te komen. Ten eerste de neiging om lokaal en regionaal kerk-zijn tegenover elkaar te plaatsen. Ten tweede de valse tegenstelling tussen nieuwe en oude kerkplekken in de vraag of er al of nog sprake is van kerk.

Vaak wordt gezegd dat de kerk een plek moet zijn van leren, vieren en dienen. Dan wordt vooral gekeken naar wat de kerk doet en niet wat kerk is. De Britse theoloog Michael Moynagh heeft een andere benadering die aanknopingspunten biedt voor beide clusters van vragen. Hij zegt dat een kerkplek kerk genoemd kan worden als er sprake is van vier relaties. Ten eerste de relatie met boven, met God. Ten tweede noemt hij de relatie met binnen: de gemeenschap van mensen in een lokale geloofsgemeenschap. Ten derde de relatie met buiten: in liefde, zorg en betrokkenheid bij de wereld. Ten slotte de relatie tussen kerkplekken: de geloofsgemeenschap als deel van een groter geheel – verbonden met de kerk van alle tijden en alle plaatsen. Volgens Moynagh zijn de praktijken van leren, vieren en dienen niet onbelangrijk, maar de praktijken zijn niet doel op zich, maar dienen om de vier relaties die kerk tot kerk maken in stand te houden. Daarom moeten praktijken zich ook door de tijd heen ontwikkelen en is er in de kerk een voortdurende discussie over hoe vorm te geven aan kerk zijn (Moynagh 2012, 106, 110). Steeds weer moeten nieuwe wegen op oude gronden worden gevonden.

Langs de lijnen van de vier relaties wil ik een aantal denkrichtingen verkennen. Allereerst de relatie met boven – met God. In dorpskerken is die relatie in bijbelverhalen, liederen en gebeden vaak duidelijk aanwezig. Op alternatieve kerkplekken wordt God soms wel genoemd, soms omfloerst



benoemd en soms vermeden. Dat roept de vraag op in hoeverre kunnen er sporen van God aangewezen worden in deze praktijken van ritueel, bezinning, gemeenschap? Hoewel niet alle praktijken expliciet plaatsvinden in de naam van God, hebben ze wel religieuze betekenis. Ze hebben een ander karakter dan een bijeenkomst in het dorps huis. In bijna alle gevallen zijn er wel verwijzingen naar de christelijke traditie in muziek, verhalen of de plaats van het kerkgebouw. In hoeverre mensen zich aan deze christelijke traditie verbinden wordt aan het individu overgelaten. De bijeenkomsten zijn erop gericht om gemeenschapsbanden aan te halen en verschillen in kerkelijke achtergrond te overbruggen door te verwijzen naar gedeelde verhalen en waarden. En zo doet zich een paradox voor dat enerzijds door de ontkerkelijking het religieus analfabetisme groeit, maar dat anderzijds religieuze praktijken zich verplaatsen naar andere domeinen van de samenleving.

Jürgen Moltmann spreekt in dit verband over de Geest die opduikt buiten de kerk (Moltmann 1992). Of zoals een pastor in verzorgingshuis opmerkt:

“Ik denk dat mensen iets alternatiefs zoeken en ze vinden het toch niet meer in de kerk. De kerk in de oude vorm gaat verdwijnen, omdat het zo los van het leven staat. Ik denk dat er veel gebeurt tussen mensen, mensen die ook samenkomen. Mensen die samen een boek bespreken, die in de Schrift lezen die samen daarover praten. Dus ik denk dat er heel veel gebeurt.” (Gelderloos 2018a, 295)

Ward bespeurt hierin een spiritueel verlangen en zoektocht naar betekenis en een *liquid church* is zich bewust van dit verlangen en zoeken naar God (Ward 2002, 72-75). Dat betekent dat (dorps)kerken er goed aan doen om alert te zijn op deze praktijken en signalen en de behoeften die hieraan ten grondslag liggen. Omdat daardoor aanknopingspunten worden geboden om contact te leggen met de bredere dorpsgemeenschap. Vanuit de theologische overtuiging dat Christus is te vinden in de wereld. Volgens Moynagh is het een misvatting dat de kerk Christus in de wereld brengt, het is juist andersom God komt vanuit de wereld in de kerk (Moynagh 2012, 101-102). Tegelijkertijd is de kerk ook een plek om de wereld te bevragen en er kritisch tegenover te zijn.

Om sporen van God in het dorp te ontdekken en te bevragen is het nodig om de blik naar buiten te richten. Maar dat is niet eenvoudig. De organisatie van het kerkelijk leven neemt een groot deel van de beschikbare tijd en energie van voorgangers en kerkgangers in beslag (De Roest 2015, 64; Gibson 2010, 122). Een overlevingsmodus beperkt vaak het zicht op nieuwe mogelijkheden (Langrish 2004, 40-41). De krimp en ontkerkelijking hebben de blik naar binnen gericht. Dat brengt ons bij de relatie binnen de gemeenschap. Vaak is in

dorpskerken de onderlinge betrokkenheid in de kern van de gemeenschap groot. Maar dat heeft ook een keerzijde. Moynagh wijst erop dat in veel traditionele kerken mensen op zondag samenkomen en een gemeenschap vormen, maar het geloof beleven en uitleven in het dagelijks leven gebeurt vaak individueel. Mensen zijn betrokken bij diverse groepen en gemeenschappen door de week, daarin nemen ze deel aan de gemeenschap met Christus, maar daarin zijn ze niet zichtbaar onderdeel van de kerk. Dat maakt zoals we hierboven hebben gezien de kerk als gemeenschap van gelovigen wat onzichtbaar. Wanneer kerkgangers verspreid wonen, wordt het lastiger voor een kerkgemeenschap om een specifieke context te dienen en een gedeelde missie vorm en inhoud te geven (Moynagh 2012, 139, 143). Dat betekent dat in tijden van samenwerking en regionalisering gemeenschapsvorming extra aandacht vraagt. Als kerkgemeenschappen formeel fuseren, is er nog niet direct een nieuwe geloofsgemeenschap gevormd. Dat vraagt tijd, geduld en aandacht, terwijl er tegelijkertijd ook aandacht en ruimte nodig is voor contact met de dorpsgemeenschappen.

Dat vraagt om een perspectiefwisseling waarin de aandacht verlegd wordt van binnen naar buiten, de derde relatie. We hebben gezien dat in het beleid rond dorpskerken jarenlang gezocht is naar het ontwerpen van een organisatiestructuur om de institutionele kerk te kunnen laten voortbestaan. Veel aandacht gaat naar organisatie, waarbij soms voorbij gegaan wordt aan de vraag hoe kerk te zijn in een gedifferentieerd en gesecculariseerde samenleving. Auteurs als De Loor wijzen erop dat apathie in dorpskerken het grootste probleem is: mensen zijn bezorgd over de krimp, maar weten niet wat de plaats van de kerk in een moderne plattelandssamenleving zou kunnen zijn. Er is sprake van kerkelijke verlegenheid. Andreas von Maltzahn bespeurt bij kerkgemeenschappen achter de dagelijkse zorgen een fundamentele crisis waardoor het moeilijk is om over geloof te spreken: een gedeeld zelfverstaan van waar de kerk voor staat is verloren gegaan. Hij vraagt zich af of in deze onzekerheid sporen van God gevonden kunnen worden en of de kerk zich nog steeds in het spoor van God begeeft (Von Maltzahn 2016, 185-187). Een van de problemen die hij ziet is dat mensen verlangen naar het verleden, zoals de Israëlieten in Babylon terug verlangden naar hun leven in Jeruzalem. Dat is in zijn ogen een heilloze weg: kerken zouden niet zozeer moeten streven naar zelfbehoud, maar naar wat de dorpsgemeenschap nodig heeft.

Als kerkgemeenschappen zich richten op wat er speelt in het dorp, zien welke vragen en behoeften daar leven en oog hebben voor het religieuze dorpsleven, verdwijnen vragen over voortbestaan en organisatie naar de achtergrond. Moynagh wijst er in navolging van Moltmann op dat maatschappe-

lijke organisaties en belangengroepen kerken kunnen wijzen op ecologische en maatschappelijke vraagstukken en het bewustzijn in geloofsgemeenschappen kunnen aanwakkeren (Moltmann 1992, 242). Als kerken kijken naar de leefbaarheidsvraagstukken die spelen in de rurale context en hoe mensen persoonlijk worden geraakt door maatschappelijke ontwikkelingen op het gebied van zorg, werk, onderwijs, mobiliteit en voorzieningen, dan komt onvermijdelijk de vraag op hoe hierin als kerk een rol van betekenis te spelen en kunnen zich de contouren van een contextuele rurale theologie gaan aftekenen. De bundel *Faith and the future of the countryside* wijst op de noodzaak “to reinforce the commitment of churches to a meaningful and engaged presence in rural communities in a way which undergirds mission and ministry” (Smith & Hopkinson 2012, xiii).

Zo komen we bij de relatie tussen kerken. Vanuit dit soort processen kunnen samenwerkingsverbanden ontstaan tussen kerken en/of niet-kerkelijke organisaties, die voortkomen uit een gedeelde zorg of een gedeeld verlangen, die niet direct het eigen voortbestaan aangaan. Dat biedt een andere basis van samenwerking dan samenwerken vanuit een organisatorische noodzaak en overlevingsmodus. Deze vormen zijn soms onvermijdelijk om kerkelijk present te blijven in de regio, maar hebben het risico in zich dat het de naar binnen gerichte blik versterkt. Naar mijn idee ontkomen kerken er niet aan om te schaken op meerdere borden, zowel lokaal als regionaal. Het zijn verschillende vormen van kerk-zijn die op verschillende manieren functioneren. Het model van verbondenheid van David Walker maakt dit inzichtelijk. Een regionale kerk wordt in stand gehouden door de verbondenheid die mensen voelen met de gemeenschap, de band die ze voelen met individuele kerkleden en met regelmatig terugkerende activiteiten, zoals zangmiddagen, gespreks-groepen en kerkdiensten. Voor regionale kerkenetwerken is lokale betrokkenheid en samenwerking met andere organisaties in het dorp niet het primaire aandachtspunt. Zoals we zagen in Scheemda waar de groep bij elkaar gehouden wordt door de maandelijkse vieringen. Voor lokaal kerk-zijn zijn juist het kerkgebouw en de betrokkenheid bij evenementen bepalend. In dorpsmomenten en de plaats van het kerkgebouw kunnen kerk- en dorpsgemeenschap een aanleiding vinden om samen op te trekken. Dat betekent dat regionaal en lokaal kerk-zijn elkaar kunnen aanvullen en elkaar in stand kunnen houden.

Volgens Moynagh kunnen nieuwe en oude vormen van kerk-zijn elkaar aanvullen en over en weer ondersteunen. Doordat hun aanbod verschillend is, kunnen ze verschillende doelgroepen aanspreken en in verschillende behoeften voorzien. Op die manier kan de last van dorpskerken ook verlicht worden, als andere kerkplekken taken overnemen. Dat kan echter alleen als er “een

breed gedeelde visie bestaat op wat kerkplekken op een dieper niveau met elkaar verbindt” (Van Hierden 2018, 4). Daarom, meen ik, is het van groot belang om de verbondenheid tussen kerkplekken te vergroten. Niet vanuit organisatorische overwegingen, maar vanuit een over en weer herkennen en erkennen verbonden te zijn in de Geest van God en door een gedeeld verlangen naar vrede, gerechtigheid, gemeenschap.

## Concluderende opmerkingen

De afgelopen decennia is de relatie tussen kerk en dorp ingrijpend veranderd door ontkerkelijking, processen van samenwerking en toenemende mobiliteit. Er is echter weinig reflectie geweest op de ecclesiologische gevolgen van deze ontwikkelingen. Dat heeft er soms toe geleid dat kerken een naar binnen gerichte blik hebben ontwikkeld, minder zichtbaar en minder toegankelijk zijn en er meer gevraagd wordt van de betrokkenheid van mensen. Een kleine groep kerkgangers kan bevangen worden door het gevoel dat de toekomst van de kerk van hen afhangt. Als de vraag hoe te overleven als kerk het kerkelijk leven gaat domineren, bestaat het risico dat mensen weinig meer ervaren van wat een geloofsgemeenschap zou moeten zijn. Een plek waar ruimte wordt geschapen voor geloof en zingeving, zorg en aandacht, kyrie en gloria en voor vragen wat kerk-zijn aan het begin van de 21<sup>e</sup> eeuw in een plattelandcontext betekent (Gibson 2010, 122; Langrish 2004, 40-41). De laatste jaren is er een ‘turn to the local’ gaande en groeit de aandacht voor hoe kerken vorm kunnen geven aan kerkelijke presentie in het dorp.

Zo hebben diverse ontwikkelingen geleid tot het ontstaan van een mozaïek van kerkplekken. Mensen kunnen zich op verschillende manieren verbonden voelen met de kerk, dat maakt dat de kring van mensen die iets met de kerk hebben wijder is dan de groep mensen die op zondagochtend in de kerk zit. Dat betekent ook dat mensen zich met meerdere kerken tegelijk verbonden kunnen voelen. Ten tweede ontwikkelen zich nieuwe vormen van kerk-zijn op pioniersplekken. Tegelijkertijd ontstaan er ook dorpskerken 2.0, in dorpen waar mensen van verschillende (niet) kerkelijke achtergrond elkaar opzoeken. Daarnaast ontwikkelen zich regiogemeenten die vanwege een bepaalde confessionele of liturgische identiteit mensen uit de wijde omgeving trekken. Ten slotte zijn er op verschillende plaatsen alternatieve kerkplekken aan te wijzen waar *sacred consciousness* in gemeenschapsverband wordt gevormd.

Kerk-zijn op het platteland is veelvormig en dynamisch, Pete Ward spreekt in dit verband over *liquid church*. Dit roept enerzijds vragen op over hoe kun

je op een goede manier kerk-zijn op het dorp, als er zowel op regionaal als op lokaal niveau geopereerd moet worden. Anderzijds is er de vraag wat is kerk, wanneer kunnen we spreken van een kerk-plek? Die vraag speelt zowel waar kerk dreigt te verdwijnen, als waar nieuwe vormen van kerk-zijn verschijnen. Centraal in deze vraag staat het relationele aspect. Dat maakt de ecclesiologie van Michael Moynagh zeer geschikt om deze vragen nader te bekijken. Volgens Moynagh is er sprake van kerk waar vier relaties aanwezig zijn: met God, met elkaar als gemeenschap, met de wereld en met de kerk van alle tijden en alle plaatsen. Niet op alle kerkplekken zijn deze relaties in gelijke mate aanwezig, maar dat betekent dat verschillende kerkplekken elkaar kunnen aanvullen doordat ze op verschillende manieren functioneren, verschillende doelgroepen aanspreken en verschillende talen spreken. Wanneer kerken en dorpen er in slagen om met andere ogen naar kerk-zijn, leven en geloven te kijken kan een perspectiefwisseling op gang komen, waardoor organisatorische vraagstukken en verouderde kerkbeelden naar de achtergrond kunnen verdwijnen.

## Noten

- 1 Interview met Rinie Meihuizen, Doopsgezind predikant Groningen, 13 juni 2016.

## Literatuur

Akker, Jaap van den (2003),

Tweestromenland: tussen dorp en streek, in: *Samenwerking in de regio, Toer.*

Ammerman, N.T. (2014),

*Sacred Stories: Spiritual Tribes, Finding Religion in Everyday Life*, New York: Oxford University Press.

Beekman, Wim, (2011),

*Leve de dorpskerk, Verslag van een studie naar de mogelijkheden en beperkingen van kleine kerkelijke gemeenten in kleine dorpsgemeenschappen.*

Bennett, Bill (2007),

The pastoral imperative in rural ministry: helping rural people discern God's activity in their midst, in: *Rural Theology*, 5 (2), 75-84.

Broos, Katinka, (1998),

Samen gemeenschap zijn, in: *Kleine kerken*, Themanummer Missionaire Gemeente.

Brouwer, Rein, et al., (2007),

*Levend lichaam, dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland*, Utrecht: Kok.

Bruijkers, Anja (2003),

Regionalisering: van gemeente naar gemeenschap, in: *Samenwerking in de regio, Toer. De hand aan de ploeg* (2009),

Definitief rapport van de Stuurgroep “Werk in de wijngaard”, Aangeboden aan de generale synode van de Protestantse Kerk in Nederland door het moderamen, april 2009.

Gelderloos, J.K. (2018),

*Meaningful in the Margins, Churches and Quality of Life in the Dutch Countryside*, Groningen.

Gelderloos, J.K. (2018),

*Sporen van God in het dorp, Nieuwe perspectieven voor kerken op het platteland*, Zoetermeer: Boekencentrum.

Gibson, Tim (2010),

*Church and Countryside: Insights from Rural Theology*, Norwich: SCM Press.

Gräß, Wilhelm (2010),

The Transformation of Religious Culture within Modern Societies: From Secularization to Postsecularism in: Molendijk, Arie, Justin Beaumont & Christoph Jedan, *Exploring the Post Secular: The Religious, the Political and the Urban*, Leiden: Brill, 113-129.

Hendriks, J., et al. (red.) (1971),

*Hoe komen kerken tot nauwere samenwerking?*, Utrecht: Bureau Generale Deputaten kerkopbouw van de Gereformeerde kerken in Nederland.

Hierden, B. van (2010),

*Samen werken, samen kerken? Een kwalitatieve studie naar de betekenis van regionale samenwerking voor plaatselijke protestantse gemeenten*, (Master thesis, Universiteit Utrecht).

Hierden, Nadine van, et al. (2018),

*Over speelruimte en spanning, praktijkonderzoek naar de relatie tussen bestaande en nieuwe kerkplekken*, Utrecht: Dienstenorganisatie van de Protestantse Kerk in Nederland,

Hoogterp, Gerben (1998),

De streekgemeente, nood en deugd in: *Kleine kerken, Themanummer Missionaire Gemeente*, 18 (4).

Jong, Gert de (2008),

*Doen alsof er niets is, sociologische gevalstudie over een kerkelijke gemeente als dynamische configuratie*, Wageningen: Pronsen & Looyen BV.

Generale synode (2016)

*Kerk 2025: Een stap verder,*

*Klein en dapper* (2016).

*Kerkinformatie* (243).

- Langrish, L. (2004),  
 Dynamics of Community, in: Martineau, Jeremy, Leslie J. Francis & Peter Francis (eds),  
*Changing Rural Life: A Christian Response to Key Rural Issues*, Norwich, Canterbury  
 Press, 21-43.
- Leene, G.J.F. (1969),  
*Het probleem van de kleine kerken, een sociologisch onderzoek naar de houding van  
 de gereformeerden op Noord-Beveland ten aanzien van kerkelijke schaalvergroting*,  
 Middelburg: Stichting Gereformeerd Sociaal Centrum voor Zeeland.
- Lichter verkend* (2019), (Tussenrapportage werkgroep kleine gemeenten lichter).
- Loor, H.D. de (1963),  
*De kerk en het moderne platteland, Moelijkheden en mogelijkheden voor de kerk op het  
 platteland*, Den Haag: Boekencentrum.
- Maltzahn, Andreas von (2016),  
 Weniger ist anders, Kirche und Gemeinden in ländlichen Räumen, Theologische  
 Deutungen und praktische Perspektiven, in: Borck, Sebastian, Astrid Giebel & Anke  
 Homann (Hg), *Wechselwirkungen im Gemeinwesen: Kirchlich-diakonische Diskurse in  
 Norddeutschland*, Berlin: Wichern-Verlag, 186-198.
- Mesman, Max & Janet van Dijk (red.) (2011),  
*Klein en vitaal: aanstekelijke verhalen van kleine gemeenten*, Utrecht: Dienstenorganisatie  
 van de Protestantse Kerk in Nederland.
- Moltmann, Jürgen (1992),  
*The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, London: SCM Press.
- Moynagh, Michael (2012),  
*Church for every context: an introduction to theology and practice*, London: SCM Press.
- Plaisier, Arjan (2016),  
*Kerk 2025, Waar een Woord is, is een weg*, Utrecht: Protestantse Kerk in Nederland.
- Ploeger, Albert K. & Joke J. Ploeger-Grotegoed (2001),  
*De gemeente en haar verlangen, Van praktische theologie naar de geloofspraktijk van de  
 gemeenteleden*, Kampen: Kok, Kampen.
- Reuver, René de & Martijn Vellekoop (2019),  
*Mozaiek van kerkplekken, over verbinding tussen bestaande en nieuwe vormen van kerk-  
 zijn*, Utrecht, Dienstenorganisatie van de Protestantse Kerk in Nederland.
- Rienksma, Tea (2003),  
 Samenwerking om eigen kernen te revitaliseren, in: *Samenwerking in de regio, Toer*.
- Roest, Henk de & Sake Stoppels (2015),  
 Terug naar de kern?, in: *Handelingen, Tijdschrift voor praktische theologie en religie-  
 wetenschap: Missionair kerk-zijn in het dorp*, (2), 62-69.
- Russell, Anthony (1986),  
*The Country Parish*, London, SPCK.

- Sennema, D.S. (1959),  
*Kerkelijkheid en buitenkerkelijkheid in een Noord-Groningse gemeente*, Groningen: Sociologisch Instituut Rijksuniversiteit Groningen.
- Smith, Alan & Jill Hopkinson (2012),  
*Faith and the Future of the Countryside, Pastoral and Theological Perspectives on Rural Sustainability*, Norwich: Canterbury Press,
- Staverman, M. (1954),  
*Buitenkerkelijkheid in Friesland*, Assen: Van Gorcum.
- Stegeren, K.L. van (1966),  
*De kerk in het dorp, op zoek naar een organisatievorm voor de kleine gereformeerde kerken op het platteland*, [s.l., s.n.].
- Stoppels, Sake (2017),  
*Notitie 'huisgemeente'*.
- Valstar, Peet (2004),  
*Kansen voor de kleine dorpskerk*, Utrecht: Dienstenorganisatie Protestantse Kerk in Nederland.
- Veer, Trieneke van der (1999),  
 Kerk op de terp, in: *Konvooi: Werkschrift voor kerk en samenleving*, 32 (3), 16-18.
- Vos, Dick (2011),  
 Samenwerking: noodzaak én recept, in: *Woord en Dienst*, 8-10.
- Ward, Pete (2002),  
*Liquid Church*, Carlisle: Paternoster Press.
- Weiland, A. (1956),  
*Geloof en ongeloof in een Noord-Hollandse polder. Een religiografie van de Beemster*, Middenbeemster: Weiland, (Proefschrift Rijksuniversiteit Groningen).

### ***Graadpleegde weblocaties***

- [www.dorpskerken.nl](http://www.dorpskerken.nl), 7 december 2019.
- [www.lerenpionieren.nl](http://www.lerenpionieren.nl), 7 december 2019.
- <https://www.protestantsekerk.nl/thema/missionair-werk/faq/>, 7 december 2019.
- <https://nijkleaster.frl/>, 12 november 2019.
- <http://www.zinvolzijpe.nl/> 12 november 2019.
- [www.lerenpionieren.nl](http://www.lerenpionieren.nl), 7 december 2019.



# De hospitalera en de pelgrim, over gastvrijheid en identiteit

Suzanne van der Beek\*

## Summary

*Hospitality plays a significant role in the experience of the modern pilgrimage to Santiago de Compostela. On this journey, hospitality is primarily found in the interaction between the hospitalera (someone who hosts pilgrims at specialized hostels) and the pilgrim. This paper explores the relation between these two figures and argues that this relationship is formed by the presentation, the recognition, and the confirmation of identity. The pilgrim, as a guest, expects a certain amount of hospitality from the Camino, this expectation is a part of the pilgrim's identity package. The hospitalera, as a host, claims the authority to decide which guests possess a pilgrim identity and are therefore eligible for their hospitality. The hospitality that is experienced on the Camino to Santiago de Compostela is therefore conditional. It offers both the hospitalera and the pilgrim the opportunity to confirm and strengthen the desired identity in both themselves and the other.*

## Introductie

Pelgrims op weg naar Santiago de Compostela ervaren deze tocht als waardevol om verschillende redenen, zoals het loslaten van het dagelijks leven, de ontmoetingen met nieuwe personen, de mogelijkheid voor spirituele ervaringen en de verbinding met een eeuwenoude traditie. Op deze lijst neemt ook het ervaren van gastvrijheid een hoge positie in. Gastvrijheid wordt vormgegeven door ten minste twee partijen: de gastvrouw en de gast.<sup>1</sup> Op de pelgrimstocht naar Santiago de Compostela worden deze rollen voornamelijk vertolkt door de hospitalera (iemand die gastvrijheid biedt aan pelgrims) en de pelgrim. In dit artikel wordt de relatie tussen deze twee figuren in de context van gastvrijheid en identiteit verkend. Om de achtergrond te schetsen voor dit onderzoek, begint dit artikel met een anekdote.

Dit voorval vond plaats in mei 2014. Ik nam voor de eerste keer deel aan de pelgrimstocht naar Santiago de Compostela en liep met vele medepelgrims

---

\* Suzanne van der Beek is als universitair docent verbonden aan de Tilburg School of Humanities and Digital Sciences.

door het noorden van Spanje. Ik was slechts twee dagen eerder, samen met mijn moeder, in de Pyreneeën begonnen aan mijn tocht. We hadden deze dag maar liefst 28 kilometer gelopen, het was een warme dag geweest en we waren opgelucht dat we waren aangekomen in het kleine stadje Larrasoaña, waar we een bed hadden bemachtigd in de enige pelgrimsherberg. Nadat we ons bed hadden opgemaakt, een douche hadden genomen en een avondmaaltijd hadden gereserveerd, vonden we een plekje in de schaduw om een biertje te drinken en in onze dagboeken te schrijven. Terwijl wij daar samen zaten, zagen we Adam<sup>2</sup> het stadje binnenlopen. We hadden Adam al voor de reis in Nederland ontmoet, dus we wuifden hem enthousiast naar ons tafeltje. Hij liep samen met twee andere Nederlandse pelgrims die hij onderweg had ontmoet. Na een vrolijk gesprek ging het groepje op ons aanraden op pad om een plekje te vinden in dezelfde albergue waar wij die avond zouden overnachten. Niet veel later kwam de groep terug in bedrukte stemming: de albergue was vol en er was geen andere mogelijkheid om ergens te overnachten in Larrasoaña. Het groepje vertelde dat zij na het horen van dit nieuws om hulp hadden gevraagd bij verschillende lokale autoriteiten, maar overal waar zij hadden aangebeld waren zij weggestuurd. De pelgrims waren verward en teleurgesteld – alle verhalen over deze pelgrimstocht vertellen immers over de eindeloze gastvrijheid van de Camino. Ze drukken de pelgrim op het hart om zich geen zorgen te maken: als je in de problemen komt, dan klop je simpelweg aan bij de kerk of de politie. Zij zullen altijd voor je zorgen. Maar deze instanties waren die dag allebei niet bereikbaar. De verhalen hadden ons ook voorbereid op de bereidheid van de mensen die langs de pelgrimstocht wonen om onderdak te bieden aan gestrande pelgrims, maar ook deze gastvrijheid bleef uit voor Adam en zijn metgezellen. Uiteindelijk vond het groepje pelgrims iemand die bereid was om – tegen betaling – een taxi voor hen te bellen zodat zij konden overnachten in een hotel in een stadje verderop. Adam en zijn vriend Peter waren voornamelijk teleurgesteld, maar hun vriendin Naomi was woedend. Zij bleef maar roepen: “Is *dit* nu de Camino?!” De reactie van Naomi en haar herhaaldelijke uitroepen zijn me lang bijgebleven. Het was de eerste keer dat ik inzicht kreeg in de centrale positie die de traditie van gastvrijheid inneemt in de bevestiging van de pelgrimsidentiteit. Voor Naomi bestond de een niet zonder de ander: “Hoe kan het zijn dat ik geen gastvrijheid ontvang? Ik ben toch zeker pelgrim?” In dit artikel presenteer ik een verkenning van de dynamiek rond gastvrijheid op de pelgrimstocht naar Santiago de Compostela in de context van de constructie van de moderne pelgrimsidentiteit.<sup>3</sup>

## Doel en methode van het onderzoek

In de verkenning van de dynamiek rond gastvrijheid speelt mijn eigen identiteit een belangrijke rol. In dit artikel worden mijn ervaringen als pelgrim en als hospitalera verkend om tot een analytisch begrip te komen van de positie die gastvrijheid inneemt in de constructie van een pelgrimsidentiteit. Deze methode is gebaseerd op Leon Andersons ‘analytische auto-etnografie’ (Anderson 2006). Auto-etnografische methoden zijn ontwikkeld om verschillende complicaties binnen de etnografische traditie aan te kaarten. De centrale complicatie die aan de orde wordt gesteld, is de positie die de onderzoeker inneemt binnen het veld waarin observaties worden verricht. De auto-etnograaf plaatst zichzelf expliciet binnen de te observeren gemeenschap en maakt die betrokkenheid van de onderzoeker in het veld zelf een extra moment van analyse. Op deze manier worden niet alleen de bevindingen met de lezer gedeeld, maar ook belangrijke elementen uit het proces waarin de analyse tot stand kwam. Andere complicaties die via auto-etnografische strategieën worden opgepakt zijn de vervaging van de grenzen tussen (auto)biografisch en etnografisch schrijven, de toenemende interesse in emoties binnen de sociale wetenschappen, en een postmodern scepticisme ten opzichte van kennis die gegeneraliseerd wordt uit externe observaties (Anderson 2006, 373).

De methode die Anderson voorstelt, welke wordt gehanteerd in dit artikel, bestaat uit drie belangrijke pijlers (Anderson 2006, 375):

1. *De onderzoeker is een volledig lid van de gemeenschap die wordt bestudeerd.* Tussen 2014 en 2019 heb ik zeven routes naar Santiago de Compostela gelopen. In deze maanden heb ik een persoonlijke relatie ontwikkeld met de steeds veranderende pelgrimsgemeenschap. Zodoende reken ik mijzelf inderdaad volledig tot deze pelgrimsgemeenschap;
2. *De onderzoeker toont dit lidmaatschap in haar publicaties.* In deze en andere publicaties draag ik er zorg voor om mijn hybride identiteit – zowel onderzoeker als pelgrim of hospitalera – zichtbaar te maken;
3. *Het onderzoek draagt bij aan de ontwikkeling van een theoretisch begrip van het onderzoeksonderwerp.* Dit laatste element is van bijzonder belang, omdat het de onderzoeker ervoor behoedt om analyses te schrijven die geen aansluiting vinden binnen de bredere academische discussie over, in dit geval, pelgrimeren en gastvrijheid.

Via deze stappen brengt de onderzoeker de onderhandelingen die plaatsvinden rond identiteit en sociale positionering expliciet naar voren. De auto-

etnograaf is zich constant bewust van de onderhandelingen die gepaard gaan met de constructie van identiteit, omdat zij zelf in constante onderhandeling is over haar identiteiten. Zo handelde ik gedurende mijn onderzoek vanuit ten minste twee expliciete identiteiten: die van de pelgrim en die van de onderzoeker. Dit resulteert in een constante spanning op verschillende fronten – de onderzoeker probeert op de Camino te verantwoorden dat zij nog steeds een pelgrim is, ook al verzamelt zij data onderweg, en de pelgrim legt haar collega's op de universiteit constant uit hoe haar werk als academicus niet wordt ondermijnd door haar deelname aan de pelgrimsgemeenschap. Doordat de auto-etnografische methode een sterke nadruk legt op de positie die een subject inneemt binnen een bepaalde gemeenschap is deze in het bijzonder geschikt als basis voor een onderzoek naar identiteitsconstructie binnen een bepaalde context.

De data die de basis bieden voor het hier gepresenteerde onderzoek zijn verzameld in de periode 2013-2018 (Van der Beek 2018). Deze verzameling is opgebouwd tijdens veldwerk verricht op verschillende pelgrimsroutes naar Santiago de Compostela<sup>4</sup> in de vorm van participerende observatie en informele interviews. De bevindingen die gedaan zijn aan de hand van deze observaties en gesprekken zijn later getoetst en indien nodig bijgesteld via semigestructureerde interviews met pelgrims die zijn afgenomen in Nederland, online pelgrimsverhalen die gedeeld worden via pelgrimsblogs en Camino-gerelateerde Facebookgroepen, en observaties die zijn verricht tijdens verschillende soorten pelgrims-activiteiten in Nederland, waaronder georganiseerde wandelingen, speciale pelgrimborrels en spirituele bijeenkomsten.

## Over gastvrijheid

De meest gebruikelijke context voor het begrijpen van het concept gastvrijheid is die van ethiek en politiek. De zienswijze werd versterkt door de publicatie van Jacques Derrida's *De l'hospitalité* (1997) die het concept gastvrijheid benadert vanuit de morele relatie tussen de vreemdeling en de gastvrouw. In deze invloedrijke verhandeling bespreekt Derrida het idee van de onvoorwaardelijke gastvrijheid: een verwelkoming van de vreemdeling zonder oordeel, zonder de conditie van een uitnodiging of zelfs de gebruikelijke papieren ten behoeve van identificatie die grond zou kunnen zijn voor het aanspraak maken op deze gastvrijheid. Deze absolute gastvrijheid vraagt een hoge mate

van kwetsbaarheid van de gastvrouw en wordt daarom vrijwel nooit gevonden in de echte wereld. In daadwerkelijke manifestaties van gastvrijheid vinden we een dynamische heen-en-weer beweging tussen het verwelkomen van de vreemdeling en het scheppen van afstand tot de vreemdeling.

Veel academische verhandelingen over gastvrijheid zijn gevormd door Derrida's analyse van het concept. Deze analyse blijkt bijvoorbeeld vruchtbaar voor het bespreken van de Europese politiek in de 21<sup>e</sup> eeuw.<sup>5</sup> Op de Camino speelt gastvrijheid een andere rol dan in expliciet politieke contexten, maar we herkennen eenzelfde soort afwisseling tussen verwelkomen en afstand scheppen. Deze dynamiek wordt voornamelijk uitgespeeld in de vorm van een uitwisseling tussen de hospitalera en de pelgrim. Wanneer er wordt gesproken over gastvrijheid op de Camino is het gebruikelijk de pelgrim te zien als iemand die gastvrijheid ontvangt.<sup>6</sup> Echter, de anekdote waarmee dit artikel begon geeft al aan dat op die wijze de situatie te simpel wordt voorgesteld: pelgrims *ontvangen* gastvrijheid niet simpelweg, pelgrims *eisen* gastvrijheid. Dit suggereert een transactie in plaats van een gift. Het suggereert dat pelgrims niet alleen iets ontvangen, maar ook iets van waarde terug te bieden hebben aan de gastvrouw. De pelgrimsidentiteit, en de waarde die aan deze identiteit wordt toegekend, is hierin doorslaggevend. Het presenteren, herkennen en bevestigen van identiteit speelt zodanig een belangrijke rol in de dynamiek van gastvrijheid op de Camino.

## Gastvrijheid op de moderne Camino de Santiago

Om te begrijpen waarom de positie van gastvrijheid op de Camino een urgent onderwerp is, introduceer ik eerst een schets van de huidige pelgrimstocht naar Santiago. De 'Camino' is de populaire naam voor de pelgrimstocht die leidt naar de kathedraal van Santiago de Compostela, in het noordwesten van Spanje. In deze kathedraal worden de overblijfselen van de apostel Jakobus de Meerdere vereerd. Deze overblijfselen zouden voor het eerst zijn ontdekt in de negende eeuw op een nabijgelegen locatie. Al snel begonnen pelgrims naar Santiago af te reizen en vorm te geven aan de cultus van Jakobus. Over de eeuwen die volgden, werd deze cultus beïnvloed door religieuze, sociale en politieke ontwikkelingen. Er kan grofweg gesteld worden dat de populariteit van de pelgrimstocht snel op gang kwam, maar aan het einde van de middeleeuwen weer grotendeels was verdwenen. (Melczer 1993; Van Herwaarden 2002; Costen 1993; Andrés-Gallego 2012) Echter, na een lange periode van terugloop begonnen pelgrims sinds de jaren 80 van de vorige eeuw hun weg

weer te vinden naar Santiago de Compostela. (González 2013; Talbot 2016; Anderson 2016). De drukte op de Camino is tegenwoordig een veelbesproken onderwerp binnen de pelgrimsgemeenschap. In 2018 registreerden maar liefst 327.378 pelgrims zich bij het pelgrimsbureau van de kathedraal van Santiago. Vergelijk dit met de 2.491 pelgrims die zich registreerden in 1986 en de contouren van de transformatie, die zich in de afgelopen decennia op de Camino heeft voltrokken, beginnen zichtbaar te worden.<sup>7</sup> Bijna de helft van deze pelgrims komt uit Spanje (44% in 2018), maar de andere helft vertegenwoordigt bijna 150 verschillende nationaliteiten, pelgrims afkomstig uit heel Europa en ver daarbuiten. Onder deze pelgrims bevinden zich vrome katholieken die afreizen naar Santiago in een ritueel van devotie en gebed. Deze groep is tegenwoordig echter in de minderheid. De meerderheid van de pelgrims heeft geen (expliciet) religieuze motieven voor het deelnemen aan de pelgrimage, maar wijst bijvoorbeeld op de wens om afstand te nemen van het dagelijks leven, om ruimte te geven aan spirituele reflectie, om natuur te ervaren, om een simpel leven te leiden, om nieuwe mensen te ontmoeten, of simpelweg om een bijzondere ervaring te hebben (González 2013; Gardner, Mentley & Signori 2015; Van der Beek 2018).

Deze twee ontwikkelingen – de toename in het aantal pelgrims en de toename in variatie in de achtergrond en verwachtingen van de pelgrims – heeft geleid tot een fundamentele heroverweging van de Camino als pelgrimstocht: zijn al de participanten aan de Camino eigenlijk wel pelgrims? Kunnen we binnen deze gemeenschap een onderscheid maken tussen pelgrims en niet-pelgrims? Op basis waarvan zou een dergelijk onderscheid kunnen worden gemaakt? En wie heeft de autoriteit om dat onderscheid te bepalen (cf. Cohen 1979; Badone & Roseman 2004; Margry 2008; Harman 2014; Dunn 2016)? In het verlengde van deze discussie kunnen we ons afvragen: als niet iedereen op de Camino een eigenlijke pelgrim is, moet iedereen op de Camino dan wel behandeld worden als pelgrim? Meer specifiek in de context van dit artikel: kan iedere participant aan de Camino aanspraak maken op de lange traditie van gastvrijheid op de Camino? In de context van recente ontwikkelingen op de Camino kan de verhouding tussen gastvrijheid en de pelgrimsidentiteit een licht werpen op grotere vraagstukken over de Camino als 21<sup>e</sup> eeuwse pelgrimstocht.

## Gastvrijheid ontvangen

Het concept van gastvrijheid is nauw verbonden met de traditie van de pelgrimstocht: sinds de eerste golven van pelgrims naar Santiago vertrokken, begon zich een infrastructuur te vormen die voorzag in de vraag naar accommodatie en andere basisbehoeftes van de reizigers. De fundamenten van deze infrastructuur zijn nooit helemaal verdwenen, ondanks de schommelingen in het aantal pelgrims dat er door de eeuwen heen aanspraak op heeft gemaakt. Toen de meest recente herleving van de Camino op gang kwam (zo rond de jaren 80 van de vorige eeuw) nam de Camino opnieuw de taak op om voorzieningen te bieden aan deze nieuwe pelgrims. In de laatste paar decennia zijn er in rap tempo overall nieuwe pelgrimsaccommodaties uit de grond gestampt.

Er bestaat een grote verscheidenheid in het karakter van deze plekken – ze variëren van simpele campings tot luxueuze hotels. Veel pelgrims geven de voorkeur aan accommodaties die speciaal gericht zijn op het onderbrengen van pelgrims. Pelgrims gebruiken voor deze plekken doorgaans het Spaanse woord *albergue*, of soms het meer archaische *refugio*. Deze albergues zijn specifiek ingericht om te voorzien in de bijzondere behoeftes van de pelgrim: ze bieden een plek om (onwelriekende) wandelschoenen te laten luchten, een plek om de weinige kleren die de pelgrim meedraagt te wassen en te drogen, en een gezamenlijke ruimte waar pelgrims elkaar kunnen ontmoeten. Vaak bieden zij ook een gedeelde keuken waar pelgrims terecht kunnen om de (duurdere) restaurants te omzeilen en een ruimte waar fietspelgrims hun fiets kunnen stallen. Zij zijn bovendien erg goedkoop. Over het algemeen betaalt een pelgrim tussen de 5 en 20 euro per nacht voor een albergue, soms inclusief avondeten en/of ontbijt. Een groot deel van de moderne pelgrims op de Camino heeft toegang tot de welvaart van de westerse wereld, maar toch zijn pelgrims vaak niet bereid veel geld uit te geven zolang zij pelgrim zijn. Deze houding komt deels voort uit de overtuiging dat een pelgrim soberheid zou moeten tonen en dus geen toegang hoort te zoeken tot luxezaken zoals een zacht bed en professioneel bereid eten.

Soberheid is echter geen volledige verklaring, wat opnieuw geïllustreerd kan worden door te kijken naar het gedrag van Naomi, die wij ontmoetten in de anekdote waarmee dit artikel begon. Gedurende haar pelgrimstocht weigerde Naomi om fooi te geven. Zij benoemde hiervoor expliciet als reden: “Omdat ik pelgrim ben.” Fooi geven zag zij als iets dat een toerist doet. Een toerist heeft immers geen andere manier waarop zij waardering kan uiten. We herkennen hierin delen van de analyse van ethiek in een consumptiemaatschappij van Zygmunt Baumann. Hij beargumenteert dat de postmoderne mens handelt

als een toerist door gastvrijheid te eisen in ruil voor geld (Baumann 2008, 226-227). Pelgrims, vond Naomi, nemen geen deel aan deze gecommuniceerde relatie tot hun gastvrouwen. Dit sentiment is ook te herkennen in een idee waar veel pelgrims op de Camino bekend mee zijn: dat Spaanse inwoners langs de Camino denken dat het geluk brengt om een pelgrim te helpen. Deze houding suggereert dat de pelgrims iets teruggeven bij de gratie van hun identiteit, bij de gratie van hun 'pelgrimheid'. De pelgrim betaalt de gastvrouw terug door haar de mogelijkheid aan te reiken om gastvrijheid te bieden aan een pelgrim.

Dit is de eerste uitwisseling die plaatsvindt tussen de hospitalera en de pelgrim: de hospitalera biedt specifieke diensten aan de pelgrim en de pelgrim maakt op vanzelfsprekende manier aanspraak op een verlaagde prijs voor deze diensten op basis van haar identiteit als pelgrim.

Tegelijkertijd staan albergues erop dat de gasten die zij ontvangen inderdaad pelgrims zijn. Er wordt van gasten gevraagd dat zij bewijzen dat zij pelgrims zijn door middel van officiële documentatie en het observeren van bijzonder gedrag.

Ten eerste vragen albergues dat iedere gast in het bezit is van zowel een regulier paspoort als van een specifiek pelgrimspaspoort dat gereguleerd wordt door de katholieke kerk in Spanje (een *credential* genaamd). Beide documenten worden door de hospitalera geïnspecteerd en verwerkt bij de registratiebalie van de albergue. De vraag naar het reguliere paspoort is redelijk recent en is geïnitieerd uit veiligheidsoverwegingen door de Spaanse politie. Het enige doel van de credential is het bevestigen van de pelgrimsidentiteit. Het is overigens niet moeilijk om een credential te bemachtigen – ze zijn voor een paar euro te koop bij verschillende religieuze instituten in Spanje en bij pelgrimsverenigingen over de hele wereld. Maar dit document is het administratieve bewijs van de pelgrimsidentiteit en wanneer een gast dit document niet kan produceren zal haar de toegang tot de albergues geweigerd worden.

In zijn boek over modern toerisme beargumenteert Ruud Welten, in de lijn van Derrida, dat er alleen sprake kan zijn van gastvrijheid wanneer vreemdelingen elkaar ontmoeten. Het ligt besloten in het hart van gastvrijheid, stelt hij, dat wij onze gast niet kennen, haar taal niet begrijpen, maar haar toch erkennen als een volledig mens die aanspraak mag maken op onze aandacht en verzorging (Welten 2013, 156-159). Op de Camino wordt gastvrijheid in albergues juist enkel verstrekt aan gasten die herkenbaar zijn. Niet herkenbaar in de zin van persoonlijk kennen, maar als vertegenwoordiger van een herkenbaar type, dat is: een pelgrim. Door middel van de juiste documentatie presenteren



pelgrims op de Camino zich als een herkenbaar type aan wie onderdak kan worden geboden in een albergue. Derrida legt uit dat dit proces van herkenbaar maken een perversie is van absolute gastvrijheid, omdat het vraagtekens zet bij de aanwezigheid van de gast en restricties oplegt aan de condities van haar status als gast (Derrida 2000, 135). Het is uiteindelijk een gewelddadig proces, stelt Derrida, dat documentatie inzet om de gast te dwingen tot het aannemen van een specifieke, voorgeschreven en herkenbare positie.

Terugkijkend op mijn eigen ervaringen met het administratieve systeem van de Camino valt mij op hoe weinig weerstand ik ertegen heb ervaren. Het is inderdaad zo dat het strikte hanteren van credentials bij albergues de befaamde gastvrijheid van de Camino ondermijnt. Het vraagt bovendien pelgrims om een pelgrimsidentiteit te vormen rond de structuren van een religieus instituut waar veel pelgrims geen deel van uitmaken. Maar ik heb zelf alleen maar positieve herinneringen aan de keren dat een hospitalera een stempel in mijn credential zette. Eenzelfde gevoel als wanneer een docent vroeger een sticker achter je naam plakte: een teken van goedkeuring, van erkenning. De credential is voor veel pelgrims dan ook een bijzonder document, dat meer vertegenwoordigt dan administratieve erkenning door een anoniem instituut. Het verkrijgen van een credential, meestal voordat de pelgrim op pad gaat, is een van de eerste stappen in de constructie van een pelgrimsidentiteit. En doordat het document op de Camino minstens een keer per dag ter hand wordt genomen, krijgt het gaandeweg een steeds sterkere persoonlijke lading. Het verbaast me dan ook niet dat ik nooit een pelgrim heb gesproken die haar ongenoegen uitte over de verplichte administratie bij albergues. Als ik ernaar vraag halen pelgrims doorgaans hun schouders op, of ze merken op: "Ach, hoe zorg je er anders voor dat de boel netjes verloopt?" Pelgrims hebben weinig tot geen problemen met dit systeem dat uitsluitend gastvrijheid biedt aan diegenen die kunnen aantonen pelgrim te zijn. Er is geen verwachting dat deze gastvrijheid onvoorwaardelijk is. Het tegendeel lijkt het geval: pelgrims zijn tevreden met het feit dat er een voorwaarde wordt gesteld aan de gastvrijheid, omdat het een voorwaarde is die zij, als pelgrims, kunnen en willen vervullen.

Een tweede voorwaarde die albergues stellen aan gasten, is dat zij zich *gedragen* als pelgrims. Zij staan bijvoorbeeld op bescheidenheid, door het aanbieden van simpele stapelbedden met papieren wegwerp beddengoed in uniseks slaapzalen waar meestal weinig tot geen temperatuurregulering is. Er wordt ook van pelgrims verwacht dat zij genoegen nemen met het delen van de simpele faciliteiten, waaronder de badkamer, de wasruimte en de keu-

ken. Daarnaast gelden er vaak gedragsregels in albergues. Deze worden soms gecommuniceerd door de hospitalera zelf en soms door middel van briefjes op de muren van de albergue. Voorbeelden van deze instructies zijn “Geen wandelschoenen in de slaapzaal”, “Alcohol is niet toegestaan in deze herberg”, of “Het is niet toegestaan om blaren te behandelen op de bedden”. Pelgrims dienen zich ook te confirmeren aan het dagrooster van de albergue. Dat houdt doorgaans in dat de deuren van de albergue sluiten om tien uur ’s avonds, de lichten in de albergue uit gaan om elf uur ’s avonds en dat iedereen het gebouw moet hebben verlaten vóór acht uur ’s ochtends. Het is pelgrims gewoonlijk niet toegestaan om langer dan één nacht in een albergue te verblijven – een pelgrim zou immers door moeten lopen, gretig om het uiteindelijke doel van de tocht te bereiken.

Derrida benadrukt dat dergelijke gedragsregels noodzakelijk zijn in de relatie tussen gastvrouw en gast, zodat de gastvrouw de controle over haar huis niet verliest. Immers, wanneer de gastvrouw niet meer de baas is in het huis, kan zij ook geen gastvrijheid meer aanbieden. Het is dus onvermijdelijk dat de gastvrouw een bepaalde mate van macht uitoefent over de gast (Derrida 2000, 151-155). Ook in dit geval tonen pelgrims geen weerstand tegen de regulering van de gastvrijheid die hun wordt geboden, maar zien zij in de regel juist de voordelen van de gedragsregels die hun worden opgelegd. Deze gedragsregels zijn niet hetzelfde in elke albergue, maar het gedrag dat zij beogen is dat grotendeels wel. De regels draaien altijd rond noties van bescheidenheid, soberheid, respect en gemeenschap. Ze garanderen dat iedere gast zich gedraagt als een pelgrim. Het is niet mogelijk om ’s nachts te gaan feesten, omdat de deuren van de albergue dicht zullen zijn als je in het holst van de nacht terugkomt. Het is niet mogelijk om lekker lang uit te slapen, omdat de hospitalera je op een bepaald moment buiten de deur zal zetten. De hospitalera maakt het de gasten gemakkelijk om de pelgrimsidentiteit uit te dragen. Zij dwingt de gasten om zich te gedragen als pelgrim door middel van administratieve eisen, de selectie in aangeboden faciliteiten en de geformuleerde gedragsregels.

Dit is een tweede uitwisseling die plaatsvindt tussen de hospitalera en de pelgrim: de pelgrim conformeert zich aan de administratieve regels en de gedragsregels die zij opstelt. Tegelijkertijd helpen deze regels van de hospitalera bij de constructie van de pelgrimsidentiteit van de gasten.

## Gastvrijheid aanbieden

Nadat ik meerdere malen getuige was geweest van deze dynamiek als pelgrim, besloot ik dat ik wilde ervaren hoe het was om aan de andere kant van de registratiebalie te staan. Het geluk wilde dat Vivian, een vriend van mij, als hospitalero werkte in een albergue op de Camino. In juni 2015 reisde ik af naar zijn albergue om een aantal weken werkzaam te zijn als zijn assistent. Vivian werkte in een particuliere albergue, die, in tegenstelling tot een gemeentelijke albergue, niet door de gemeente wordt gecoördineerd, gereguleerd en gefinancierd. De hospitalera van een gemeentelijke albergue is doorgaans niet betrokken bij de pelgrims die er verblijven nadat de registratie is voltooid. Zij zal de pelgrims misschien helpen om hun plekje te vinden in de albergue of hen juist toespreken wanneer zij de gedragsregels overtreden, maar over het algemeen vertrekt deze hospitalera weer wanneer de bedden van de albergue zijn gevuld. De autoriteit van de hospitalera is daarom vergelijkbaar met de autoriteit die een klerk heeft over haar documenten.

In particuliere albergues gaat het anders. Deze albergues hebben doorgaans een meer idealistisch karakter en worden vaak gerund door vrijwilligers – soms door Spanjaarden, maar vaak ook door buitenlanders, vrijwel altijd door voormalige pelgrims. Deze hospitalera's zijn vaak gemotiveerd om 'iets terug te geven' aan de Camino, waar zijzelf als pelgrims bijzondere ervaringen hebben gehad. Het is bovendien een mogelijkheid om de relatie met de Camino te verlengen nadat de eigenlijke pelgrimstocht is afgerond. Vivian past goed in dit plaatje. In 2014 was hij van het zuiden van Nederland naar Santiago gelopen. Daar was hij omgekeerd om weer terug naar huis te lopen. Op de terugweg stopte hij in een albergue voor een kopje koffie. Daar hoorde hij dat de hospitalera was vertrokken en dat er niemand was die de zaak wilde beheren. Hij bood aan om een dag te komen helpen en bleef er uiteindelijk drie jaar werken.

Het is niet moeilijk om te zien wat het 'teruggeven' van de hospitalero in dit geval behelst. Het duurde slechts een paar uur voor ik me realiseerde hoe hard Vivian voor zijn gasten werkt. Iedere dag is hij de eerste die opstaat – ergens tussen zes en zeven uur 's ochtends – zodat hij iedere pelgrim een ontbijt aan kan bieden en hen uit kan zwaaien wanneer zij hun tocht voortzetten. Nadat de gasten zijn vertrokken trekt hij een paar uur uit om de vloeren, de badkamers en de keuken grondig schoon te maken. Vervolgens wast hij alle lakens (een zeldzaamheid in albergues op de Camino) en is de rest van de dag druk in de weer om ervoor te zorgen dat ze weer droog zijn voor het einde van de dag. Hij legt me uit dat dit schoonmaken voor hem een spirituele

dimensie heeft: het is zijn manier om zijn gasten te verzorgen en zich met hen te verbinden. De rest van de dag wordt gevuld met het verwelkomen van nieuwe pelgrims en ervoor te zorgen dat zij zich gezien en verzorgd voelen. Iedere avond helpt hij de kok bij het bereiden van het avondeten en dient de maaltijd op aan de gasten. Hierna maakt hij de keuken schoon en voegt zich bij de pelgrims om een drankje met hen te drinken. Hij zorgt ervoor dat hij altijd de laatste is die naar bed gaat, maar dringt er bij de gasten niet op aan om op tijd naar bed te gaan omdat hij hen die vrijheid niet wil ontnemen. Als gevolg ligt Vivian regelmatig pas na middernacht in bed, om vervolgens weer als eerste naast zijn bed te staan.

De bijdrage die Vivian levert aan de Camino is omvangrijk en wordt zeker ook door zijn gasten opgemerkt. Zij waarderen zijn harde werk, maar wat zij nog meer waarderen is zijn kalme vriendelijkheid en zijn woorden van wijsheid. Vivian is een man die tevreden is met zijn spiritualiteit en zijn eigen pelgrimsidentiteit – hij liep immers de indrukwekkende afstand van Nederland tot Santiago. Tijdens mijn periode als zijn collega was ik evenzo onder de indruk van hem en worstelde soms met het claimen van mijn eigen positie als hospitalera naast zijn stralende gastvrijheid. Een incident dat me lang is bijgebleven vond plaats toen ik in het midden van de nacht wakker werd gemaakt omdat een pelgrim een hoge temperatuur had ontwikkeld. Ik ging naar haar toe, gaf haar een kop thee en stelde vast dat er niets ernstigs aan de hand was: het was een ongevaarlijke reactie op het overmatig blootstellen aan de zon tijdens het lopen die dag. De pelgrim had echter geen enkel vertrouwen in mijn oordeel en stond erop dat ik Vivian zou halen. Toen hij wakker was gemaakt, kwam hij naast me op het bed van de pelgrim zitten, keek haar recht in de ogen en zei: “Ik zie wat er hier aan de hand is: je bent overmatig blootgesteld geweest aan de zon tijdens het lopen. Het is niet gevaarlijk. Je kunt gewoon weer gaan slapen.” De volgende morgen bedankte de pelgrim Vivian uitdrukkelijk voor zijn vriendelijke en wijze woorden, terwijl ik achterbleef met het gevoel dat ik volledig was genegeerd en dat mijn gastvrouwschap was ondermijnd. Terugkijkend op dit incident realiseer ik me dat deze pelgrims teruggeven aan Vivian door zijn autoriteit te erkennen als gastheer en verzorger – en derhalve ook hoe het mij stak om te merken dat mijn autoriteit op dat vlak niet op eenzelfde manier werd erkend.

Vaak ontving ik natuurlijk wél waardering voor mijn harde werk en mijn pogingen om de wensen van pelgrims te respecteren. Al snel bereikte ik het punt waarvan Vivian me had verzekerd dat het de indicatie is dat je een echte hospitalera bent geworden: op mijn derde dag vroeg een groep pelgrims me of ze een foto van me mochten maken, zodat ze na thuiskomst herinnerd konden

worden aan mijn vriendelijkheid. Dat moment, en vele andere momenten met een vergelijkbaar karakter, hebben grote indruk op me gemaakt. Ook Vivian benadrukte meerdere malen dat hij op deze momenten de duidelijkste motivatie vindt om met zijn werk door te gaan. Naast het erkennen van autoriteit, noteerde ik daarom de uiting van dankbaarheid als deel van de uitwisseling tussen de hospitalera en de pelgrim.

Dit is een derde uitwisseling die plaatsvindt tussen de hospitalera en de pelgrim: de hospitalera werkt hard om pelgrims een geschikt onderkomen te bieden en de pelgrim biedt in ruil hiervoor naast dankbaarheid een erkenning van de autoriteit van de hospitalera.

## **Uitwisselingen tussen de hospitalera en de pelgrim**

Tot zover hebben we drie overeenkomsten benoemd die vormgeven aan de dynamiek tussen de hospitalera en de pelgrim:

1. de hospitalera biedt specifieke diensten aan de pelgrim en de pelgrim maakt op vanzelfsprekende manier aanspraak op een verlaagde prijs voor deze diensten op basis van haar identiteit als pelgrim;
2. de pelgrim conformeert zich aan de administratieve regels en de gedragsregels van de hospitalera. Tegelijkertijd helpen deze regels van de hospitalera bij de constructie van de pelgrimsidentiteit van de gasten;
3. de hospitalera werkt hard om pelgrims een geschikt onderkomen te bieden en de pelgrim biedt in ruil hiervoor naast dankbaarheid een erkenning van de autoriteit van de hospitalera.

Beide partijen lijken op de hoogte van deze dynamiek en houden zich aan de (soms ongeschreven) afspraken. Om te illustreren hoe deze uitwisseling in de praktijk wordt gehanteerd, presenteer ik twee incidenten waarin ik als hospitalera geconfronteerd werd met gasten die niet deel wilden of konden nemen aan deze transacties.

Voorbeeld 1. Tegen het einde van mijn periode als hospitalera was er een Spaans gezin neergestreken op ons terrein. Zij waren niet per se onderweg naar Santiago en dus geen pelgrims, maar wij hadden hun aanwezigheid geaccepteerd omdat zij ‘vrienden van de Camino’ waren – dat wil zeggen: zij leefden langs de Camino en toonden al de belangrijke kenmerken van een pelgrim (bescheidenheid, soberheid, inclusiviteit etc.). De moeder bracht het

grootste gedeelte van de dag door met het knutselen van sieraden en de vader van het gezin bood pelgrims reikibehandelingen aan. Zodanig droegen zij ook bij aan de sfeer van de albergue en werden zij door pelgrims gewaardeerd. Na een paar dagen merkten we echter op dat er iets niet helemaal klopte. Eerst kwamen we erachter dat de moeder en vader de pelgrims om geld vroegen voor hun sieraden en reikibehandelingen. Toen begonnen we op te merken dat de familie nooit deelnam aan gezamenlijke activiteiten zoals de avondmaaltijd en de gesprekken bij het kampvuur in de avond. Tot slot had de familie geen enkele interesse in het onderhouden van het contact met Vivian en mij. Na enige tijd vroegen we daarom of het gezin onze albergue wilde verlaten. Deze beslissing was niet gebaseerd op het feit dat zij officieel geen pelgrims waren, maar op ons oordeel dat zij zich niet als pelgrims gedroegen. Dit werd geconstateerd op basis van hun financiële interesse in pelgrims, hun niet-sociale houding, en hun desinteresse in het opbouwen van een band met de gastheer en -vrouw. In dit geval doorbraken de gasten de tweede overeenkomst tussen hospitalera en pelgrim: de gasten conformeerden zich niet aan de gedragsregels die de gastheer en -vrouw hadden voorgeschreven.

Voorbeeld 2. In mijn eerste week als hospitalera arriveerde op een dag, aan het begin van de middag, een bijzondere pelgrim. Hij was een kale, oudere man uit Afrika (een continent dat duidelijk ondervertegenwoordigd is op de Camino) en droeg een feloranje mantel. Hij legde me uit dat hij niet de financiële middelen had om te betalen voor zijn overnachting, maar vroeg me of hij toch aanspraak mocht maken op mijn gastvrijheid. Dat ik hem zonder aarzelen een bed aanbood, was geen blijk van de goedheid van mijn hart. Het was geen onvoorwaardelijke gastvrijheid die ervoor zorgde dat de man die nacht binnen sliep. Het was de onmiskenbare “pelgrimheid” van de man. Waaruit bestond deze? Een grote rol speelde zijn overduidelijk spirituele autoriteit. Deze werd uitgedragen door zijn monnikachtige verschijning, maar ook door zijn vriendelijk glimlachende gezicht, de kalme autoriteit van zijn houding, de manier waarop hij sprak over de fundamentele verbinding die de mensheid samenhoudt. Bovendien beschouwde de man zichzelf als de meest authentieke pelgrim. Als bewijs legde hij ons zijn acht (!) pelgrimspaspoorten voor, allemaal gevuld met stempels. Hij was al 23 jaar onderweg en kon niet bijhouden hoeveel pelgrimstochten hij inmiddels had voltooid. Deze man betaalde niet met geld voor de gastvrijheid die hij ontving, maar hij bood mij de mogelijkheid om me te bewijzen als echte hospitalera, dat wil zeggen: als gastvrouw die de status van de pelgrimsidentiteit waardeert boven geld, als gastvrouw die de traditie van gastvrijheid op de Camino respecteert en

daarmee laat zien dat zij de commodificatie van de relatie tussen hospitalera en pelgrim afwijst. Dit is een voorbeeld van de eerste overeenkomst tussen de hospitalera en de pelgrim: de pelgrim vergoedt de ontvangen gastvrijheid op basis van zijn status als pelgrim.

## Conclusie

In dit artikel worden de transacties die plaatsvinden rond het verstrekken en het ontvangen van gastvrijheid tussen de hospitalera en de pelgrim op de Camino de Santiago verkend. Het presenteren, herkennen en bevestigen van identiteit spelen een beslissende rol in deze dynamiek. De pelgrim verwacht een zekere mate van gastvrijheid van de Camino, deze verwachting behoort tot het identiteitspakket van de pelgrim. De hospitalera claimt de autoriteit om te beslissen welke gasten de pelgrimsidentiteit bezitten en dus recht hebben op deze gastvrijheid. Deze beslissing wordt gemaakt op basis van het bezit van de juiste papieren en het vertonen van het juiste gedrag. In de interactie tussen de beide figuren, ontvangt de pelgrim naast onderdak een bevestiging van het feit dat zij, inderdaad, een pelgrim is. Zij moet echter in staat zijn om te bewijzen dat ze behandeld dient te worden als pelgrim door middel van documentatie en gedrag. Aan de andere kant van de interactie verstrekt de hospitalera gespecialiseerde gastvrijheid aan de pelgrim en ontvangt in ruil daarvoor een erkenning van haar autoriteit om te beslissen wie wel en niet in het bezit is van de pelgrimsidentiteit.

Derrida's invloedrijke reflecties op de onmogelijkheid van onvoorwaardelijke gastvrijheid worden vaak begrepen in de context van de dynamiek van geweld en controle die een beslissende rol spelen in de manieren waarop gastvrijheid zich daadwerkelijk manifesteert in politiek-ethische conflicten. Dit artikel presenteert een bespreking van de voorwaardelijke gastvrijheid in een andere context, waarin deze dynamiek voornamelijk als positief wordt ervaren door zowel gastvrouwen als gasten. Op de Camino de Santiago wordt de voorwaardelijkheid die verbonden is aan gastvrijheid niet ervaren als gewelddadig, maar juist als een mogelijkheid voor twee specifieke identiteiten om elkaar te herkennen en te bevestigen. De voorwaardelijke gastvrijheid, in de context van de moderne pelgrimstocht naar Santiago de Compostela, biedt een mogelijkheid voor zowel hospitalera als pelgrim om een gewenste identiteit in zichzelf en de ander te bevestigen en versterken.

## Noten

- 1 Een noot over taalgebruik in dit artikel. Wanneer het artikel spreekt van ‘zij’, ‘haar’ of ‘gastvrouw’ en er geen directe verwijzing is naar een persoon, kan altijd ‘zij/hij’, ‘haar/hem’ of ‘gastvrouw/-heer’ worden gelezen. Deze keuze is gemaakt om de leesvaardigheid te behouden zonder de normativiteit van de mannelijke persoonsvorm te bevestigen.
- 2 Alle namen van pelgrims in dit artikel zijn pseudoniemen.
- 3 Het onderzoek achter dit artikel is uitgevoerd in de context van mijn dissertatieproject. Delen van deze tekst zijn, in bewerkte vorm, opgenomen in dat manuscript. Zie: Van der Beek 2018.
- 4 De pelgrimsroutes waar veldwerk is verricht zijn de volgende: Camino Francés vanaf Satin-Jean-Pied-de-Port, Camino Portugues vanaf Porto, Camino Sanabres vanaf A Gudiña, Camino Primitivo vanaf Oviedo, Camino del Norte vanaf Ribadesella, en de Camino Finisterra.
- 5 Zie, bijvoorbeeld: Mireille Rosello's werk over gastvrijheid in een postkoloniale context (2001); Sarah Gibsons werk over asielzoekers (2003); of het werk van Nina Høy-Petersen, Ian Woodward en Zlatko Skrbis over gender en kosmopolitisme (2016).
- 6 Zie bijvoorbeeld de verhandeling van albergues in het nog steeds invloedrijke werk van etnograaf Nancy Frey (1998, 67, 94-100).
- 7 Bij aankomst in Santiago de Compostela kunnen pelgrims zich laten registreren bij het officiële pelgrimsbureau van de kathedraal. Ieder jaar publiceert het bureau de statistieken van deze registraties op haar website: [oficinadelperegrino.com](http://oficinadelperegrino.com).

## Literatuur

- Anderson, Leon (2006),  
Analytic Autoethnography, in: *Journal of Contemporary Ethnography*, 35 (4), 373-395.
- Anderson, Linda Kay (2014),  
Reformulations of the Pilgrimage to Santiago de Compostela, in: Pazos, Antón M. (ed.), *Redefining Pilgrimage. New Perspectives on Historical and Contemporary Pilgrimages*, Farnham: Ashgate, 159-181.
- Andrés-Gallego, José (2012),  
The Politics of Pilgrim Care. A Study in Roncesvalles, in: Pazos Antón, M. (ed.), *Pilgrims and Politics: Rediscovering the Power of the Pilgrimage*, Farnham: Ashgate, 119-150.
- Badone, Ellen & Sharon Roseman (2004),  
*Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Beek, Suzanne van der (2015).  
Als pelgrims online gaan: De invloed van nieuwe media op de Camino, in: *Yearbook for Liturgical and Ritual Studies*, 31, 77-91.



- Beek, Suzanne van der (2015),  
Ritual Authenticity as Social Criticism, in: Post, Paul & Logan Sparks (eds), *The Study of Culture through the Lens of Ritual*, Amsterdam: Instituut voor Christelijk Erfgoed/ Institute for Ritual and Liturgical Studies, Netherlands Studies in Ritual and Liturgy, 15, 273-285.
- Beek, Suzanne van der (2018),  
Pilgrim Writers in Dialogue, in: McIntosh, Ian S., Eileen M. Quinn & Vivienne Keely (eds), *Pilgrimage in Practice. Narration, Reclamation and Healing*, Oxford: CABI, 46-59.
- Beek, Suzanne van der (2018),  
*New Pilgrim Stories. Narratives, Identities, Authenticity*, Tilburg University, (PhD dissertation).
- Bauman, Zygmunt, (2008),  
*Does Ethics have a Chance in a World of Consumers?*, Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Cohen, Erik (1979),  
A Phenomenology of Tourist Experiences, in: *Sociology*, 13 (2), 179-201.
- Costen, Michael (1993),  
The Pilgrimage to Santiago de Compostela in Medieval Europe, in: Reader, Ian & Tony Walter (eds), *Pilgrimage in Popular Culture*, London etc: Macmillan Press Ltd, 137-154.
- Derrida, Jacques, (2000)  
*Of hospitality*. (Translated by Rachel Bowlby), Redwood City: Stanford University Press.
- Dunn, Maryjane (2016),  
Historical and Modern Signs of "Real" Pilgrims on the Road to Santiago de Compostela, in: Sánchez y Sánchez, Samuel & Annie Hesp (eds), *Camino de Santiago in the 21st Century*, Oxfordshire: Routledge, 13-35.
- Frey, Nancy, L. (1998),  
*Pilgrim Stories*, Berkeley: University Press of California,
- Gibson, Sarah (2003),  
Accommodating Strangers: British Hospitality and the Asylum Hotel Debate, in: *Journal for Cultural Research*, 7 (4), 367-386.
- Gardner, Steven, Carlos Mentley & Lisa Signori (2015),  
Whose Camino Is It? (Re)defining Europe on the Camino de Santiago, in: Sánchez y Sánchez, Samuel & Annie Hesp (eds), *Camino de Santiago in the 21st Century*, Oxfordshire: Routledge, 57-77.
- González, Rubén C. Lois (2013),  
The Camino de Santiago and its contemporary renewal: Pilgrims, tourists and territorial identities, in: *Culture and Religion*, 14 (1), 8-22.

Harman, Lesley D. (2014),

*A Sociology of Pilgrimage: Embodiment, Identity, Transformation*, Ontario: Ursus Press.

Herwaarden, Jan van (2002),

*Between Saint James and Erasmus: Studies in Late-Medieval Religious Life-Devotion and Pilgrimage in the Netherlands*, Leiden: Brill.

Høy-Petersen, Nina, Ian Woodward & Zlatko Skrbis (2016),

Gender Performance and Cosmopolitan Practice: Exploring Gendered Frames of Openness and Hospitality, in: *The Sociological Review*, 64 (4), 970-986.

Margry, Peter Jan (2008),

*Shrines and Pilgrimage in the Modern World*, Amsterdam: Amsterdam University Press,

Melcer, William (1993),

*The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela. First English Translation with Introduction Commentaries, and Notes*, New York: Italic Press.

Rosello, Mireille (2001),

*Postcolonial Hospitality*, Redwood City: Stanford University Press.

Talbot, Lynn (2001),

Revival of the Medieval Past. Francisco Franco and the Camino de Santiago, in: Sánchez y Sánchez, Samuel & Annie Hesp (eds), *The Camino de Santiago in the 21st Century. Interdisciplinary Perspectives and Global Views*, London etc: Routledge, 36-56.

Welten, Ruud (2013),

*Het ware leven is elders*, Utrecht: Klement Uitgeverij,

### ***Geraadpleegde websites***

“Statistics” gepubliceerd op de website van het pelgrimsbureau van Santiago de Compostela: [oficinadelperegrino.com](http://oficinadelperegrino.com) Geraadpleegd op 4 oktober 2019, via: [oficinadelperegrino.com/en/satistics](http://oficinadelperegrino.com/en/satistics).

## Boekbesprekingen

Aaldert Prins, Hans Krabbendam & Bart Wallet (eds) (2018), *Evangelicals in the Low Countries*, Leuven: KADOC, pp. 192, ISBN 978192404, € 25,- (Themanummer/Special Issue *Trajecta* 26/2).

Van de redactie *R&S* kreeg ik het verzoek om deze bundel te bespreken, misschien is het wel wat laat gezien het tijdstip van uitgifte. Toch is het wel van belang om deze uitgave te bespreken omdat dit themanummer wil bijdragen aan meer kennis over de ontwikkelingen van de Evangelische Beweging (verder afgekort EB) in België en Nederland in relatie tot de trans-Atlantische beïnvloeding.

In deze boekbespreking wil ik eerst in het kort de 10 verschillende artikelen in deze bundel noemen. Dit lijkt mij van belang voor de lezer om te weten om welke artikelen het gaat en wie de auteurs zijn. Hieronder noem ik hen en de titel van hun bijdragen en geef in enkele zinnen aan wat mij persoonlijk opviel en misschien kan dat een aansporing zijn om het artikel te gaan lezen. Daarna wil ik een aantal opmerkingen maken die over het geheel gaan en meer geschreven zijn vanuit de optiek van *Religie & Samenleving*.

*Introduction.* Aaldert Prins, Hans Krabbendam & Bart Wallet. Van dit eerste artikel geef ik iets meer informatie omdat deze introductie ook wil uitleggen wat de meerwaarde van de bundel is. De doelstelling van deze ‘Special Issue’ is om te zoeken naar de wortels van de EB in de traditie van Europa en haar ontwikkeling op het Europese vasteland. De auteurs gaan daarbij uit van het inzicht dat de EB in de Lage Landen vooral ontstaan is vanuit het werk van Amerikaanse Evangelische zendelingen voor de protestantse gelovigen in Europa. In het kort schetsen ze de ontwikkeling van de EB en besteden dan vooral aandacht aan de door hen genoemde ‘tekorten’ bij het onderzoek naar de EB. Ze zien dat er wel meer aandacht is gekomen voor onderzoek naar de massabijeenkomsten voor evangelisatie, nieuwe en alternatieve kerkvormen en de groei van overkoepelende (thematiese) organisaties met de groei van de Evangelische Omroep als belangrijk onderdeel van de EB. De religieuze trans-Atlantische verbindingen tussen de VS en Europa worden gekend, maar de redactie ziet het als te eenvoudig om te stellen dat in de tweede helft van de 20<sup>ste</sup> eeuw de VS als ‘religieus’ en Europa als ‘seculier’ te bestempelen zouden zijn. Hierover zou het onderzoek naar de ontwikkelingen van de EB, zoals deze bundel, meer informatie kunnen geven. Verder geven ze aan dat er te weinig historisch onderzoek is gedaan aan de beide kanten van de Belgisch-Nederlandse grens in een gezamenlijk perspectief voor wat betreft de trans-Atlantische beïnvloeding. Deze twee doelstellingen zullen we in het latere deel bij de ‘opmerkingen’ verder behandelen.

*Evangelicalism.* David Bebbington. De auteur geeft een globaal overzicht van de ontwikkeling van de identiteit van de EB met daarbij de vier belangrijke kenmerken van de

EB als de nadruk op de Bijbel, een focus op het kruis, het vasthouden aan bekering en een oproep tot activisme.

*Billy Graham and American Evangelicals in Europe, 1946-1986. Building Bridges or Separating Continents?* Hans Krabbendam. Na WO II kwamen er Amerikaanse initiatieven om het christendom in Europa te redden, welke teruggang volgens de Amerikanen lag aan de verbintenis tussen kerk en staat. In deze situatie was er ook competitie tussen de zendingsorganisaties in het kader van fundamentalisme tegenover de 'gevestigde meer liberale kerken' van het protestantisme. Een belangrijk gegeven is dat er ook een wederzijds vertrouwen was vanwege de verbinding van Europese protestantse migranten in de V.S. met hun voormalige thuiskerken in Europa zoals het geval was bij de organisatie 'Youth for Christ'.

*The Rise of American (and British) Evangelical Publications in Dutch, 1945-2010.* George Harinck. Na 1945 ontstond er een spirituele invasie van de vele publicaties uit de VS richting Europa. Deze werden gewaardeerd bij het protestantisme (EB en protestantisme worden in dit artikel niet duidelijk onderscheiden) wat kwam omdat ze niet een onbekende cultuur binnen brachten zoals het geval was bij de mormonen en pinksterkerken. Het was een nieuwe expressie van hun eigen – Nederlandse – protestantse cultuur.

*'In the Name of our God we will lift up our banners'. De Engelse zendeling Ada Mary Esselbach-Whiting als exempel van de kansen en obstakels voor vrouwen in de overzeese geloofsverspreiding in België.* Laas Terpstra. Het verhaal van een vrouw die haar eigen beslissingen nam binnen de beperkingen van die tijd (1867-1927). Ze kwam in België (Antwerpen) bij de Church Army (Anglicaans), startte daarna de 'Sailors Rest' waar ze ook het Evangelie bracht in woord en daad. Ze koos in deze periode voor de pinksterkerk.

*When Cold War and State Reform meet the Church. The Origin of the Denominations of the Free Evangelical Churches in Flanders.* Aaldert Prins. De oprichting en de groei van de FEC is sterk verbonden met de sponsering vanuit de VS, mede ingegeven door de angst in de VS voor de invasie van het communisme in West-Europa. Dit heeft duidelijk een Belgische selfsupporting in de weg gestaan. Vanaf 1993 kwam er een splitsing tussen een Vlaamse en Waalse FEC die parallel liep met de constitutionele veranderingen in België, het St. Michael akkoord, waarbij de federale staat ontstond. Volgens het onderzoek ging het hierbij om taalverschillen en niet zozeer om theologische verschillen.

*All Together in One Synod? The Genesis of the Federal Synod of Protestant and Evangelical Churches in Belgium (1985 – 1998).* Jelle Creemers. Het samen optrekken van de verschillende evangelische kerken onderling in hun 'strijd' met zowel de UPCB (protestanten) als de Belgische overheid, is niet alleen te verklaren uit de gedeelde vier kenmerken van de EB zoals genoemd bij Bebbington. Het was de specifieke relatie kerk en staatspolitiek van België, in de vorm van een grondwettelijke beschikking, die de erkende godsdiensten inclusief de EB beschermde. Dit stimuleerde de EB om als een geheel van EB kerken vast te kunnen houden aan hun verdediging van de 'bijbelse orthodoxie' en gaf de ruimte voor

evangelieverkondiging naast de protestantse kerken die een minder evangelisatorische praktijk hebben. De Federale Synode werd daarbij het overkoepelend orgaan dat het contact met de overheid onderhield.

*African Pentecostalism. Transnational Marriage and Family Practices in Belgium.* Joseph Bosco Bangura. Het verhaal gaat over de WCM in het jaar 2017 (World Communication Ministries) met kerken in Antwerpen en Brussel. De vraag wordt beantwoord hoe migrantenkerken structuur kunnen aanbrengen in een christelijk leven waarbij het huwelijk een belangrijke culturele en religieuze bron is. Het huwelijk staat symbool voor de verbinding van man en vrouw, maar ook de verbinding tussen beide families en de bijbehorende gemeenschappen die van essentieel belang zijn maar waarbij de leden ervan veelal in verschillende landen wonen. Dit kerkelijk ritueel met zijn voorbereiding kent zijn aanpassing aan de Belgische norm, namelijk de verplichting aan de Belgische wetgeving inzake huwelijk en gezinshereniging. Afrikaans Pentecostalisme is een belangrijk voertuig om sociale barrières te overkomen en om eenheid te brengen. De Afrikaanse kerken kunnen een voorbeeld zijn van een degelijk familieleven en aangeven hoe je succesvol kunt zijn met je reis in de diaspora.

*Contested Crossing of Missionary Borders. William Fetler and the Russian Missionary Society in the Netherlands, 1931-1936.* Koos-Jan de Jager. Het gaat in dit artikel om de dynamische interactie tussen het Nederlands protestantisme en religieuze nieuwkomers in de samenleving. Wat opvalt is dat de Nederlands Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken Nederland zich in de beschreven periode wel wilden engageren met internationale zendingsorganisaties die een andere theologische achtergrond hadden. Er waren toen in Nederland verschillende verbindingen van kerk- en zendingsgenootschappen met het transnationaal zendingswerk. Deze studie gaat ook over de protestantse houding tegenover het communisme met haar praktijk van vervolging van de EB kerken die veel emoties opwekten. De tegenwerking en het einde van de ondersteuning kwamen toen Fetler begon met het houden van conferenties in Nederland waar hij zijn theologische ideeën verspreidde wat als proselitisme werd gezien.

*Protestants in the State of Israel. The Case of Nes Ammim 1957-1967.* Gert van Klinken. Na de Holocaust kwam in de protestantse kerken een beweging op die komaf wilde maken met de christelijke superioriteit en wilde beginnen met een dialoog en een support voor de Staat Israël in de vorm van een moshav (coöperatieve gemeenschap), te weten Nes Ammim. Het was een internationaal gebeuren waarbij de verscheidenheid uiteindelijk een splitsing veroorzaakte. De Zwitsers hielden hun neutraliteit in het Midden-Oosten. De Amerikanen claimden het recht van 'freedom of speech' en benadrukten de participatie van Joodse christenen in de Moshav. De Nederlanders waren gericht op de dialoog 'christenen en joden' en waren solidair met de nieuwe Joodse staat, wat echter ook conflict gaf met andere gereformeerde christenen die ook sponsors waren. De Duitsers waren tegen elke vorm van 'zending en getuigen' en daarmee ook tegen het samenwerken met

de Joodse christenen. In 1967 kwam het tot een scheuring en zetten de Duitsers en Nederlanders het werk alleen verder.

We komen nu tot de discussie over het geheel van de bundel met zijn twee doelstellingen. Dit themanummer heeft zeker lezenswaardige artikelen, maar het thema van trans-Atlantische verbindingen met de EB is volgens mij niet echt duidelijk geworden. Waarschijnlijk komt dat ook omdat dit thema op het eerste gezicht misschien logisch lijkt maar toch vastloopt in de enorme variatie die eronder ligt. Het is niet in één boek te vatten dat nationale contexten en verschillende denominaties moet behandelen in een periode van 1945 tot pakweg het millennium en daarbij ook nog artikelen voor en na die periode. Om toch een eenheid te vinden gaan de meeste schrijvers uit van de vier karakteristieken van de EB bij Bebbington. Sommige artikelen die vooral het werk van Billy Graham centraal stellen, kunnen hiermee uit de voeten maar een beweging als de EB voldoet niet aan afgebakende kerkelijke identiteiten. Dit komt vooral ook naar voren als de EB soms gezien wordt als een onderdeel van het protestantisme, maar in België en in Nederland zijn er evangelische kerken die zich niet tot het protestantisme rekenen en wat te denken van Harvey Cox die bij de pinksterkerken meer overeenkomsten met de RK Kerk ziet dan met protestanten.

Door de genoemde variatie zien we ook duidelijk de problematiek van het verschil in tijd en plaats. Billy Grahams anticommunistische retoriek sloeg aan bij de West-Europeanen. In het begin van zijn komst naar Europa veranderde hij van tactiek van evangelisatie naar onderwijs, een tactiek die positief werd ontvangen en die de verspreiding van de EB onder protestantse gelovigen versterkte, al was die verspreiding in Engeland sterker dan in Nederland dat dan weer meer betrokken was bij Graham zijn organisatie dan België (Krabbendam). Maar deze ontwikkelingen speelden zich parallel ook af in de samenleving als geheel als het ging over de technische ontwikkelingen inclusief nieuwe communicatiemethoden en de ideologie van het 'vooruitgangsgeloof' waarbij Amerika toonaangevend was voor West-Europa. Maar dat tijdvak ligt al even achter ons en slaat op de periode voorafgaande aan de groei bij de Evangelische Omroep, die de EB sterk heeft gemaakt. Vanaf het einde van de 20<sup>ste</sup> eeuw waren de trans-Atlantische verbindingen met de EB veel sterker met verscheidene mondiale organisaties zoals de Evangelical World Alliance en de Lausanne beweging.

Het verhaal van Nes-Ammim is interessant om te zien hoe de casus van een internationale protestantse beweging vast loopt in de politiek-religieuze nationale verschillen, maar de tijd na de zesdaagse oorlog in 1967 zou voor deze bundel interessanter zijn omdat het dan wel gaat over de verschillen tussen protestanten zoals genoemd in het artikel van Van Klinken en de Nederlandse EB protestanten die wel wilden getuigen en open stonden voor Joodse christenen. En dan hebben we nog niet eens gesproken over de sterk verschillende visies op de staat Israël van Nederlanders en van Belgen die ook hun weerslag hebben op de algemene conferenties met een EB signatuur die dit onderwerp meestal niet

willen agenderen vanwege de genoemde controversen. Dit brengt ons dan bij de opmerking in de inleiding waar genoemd wordt dat het opvallend is dat er weinig studie is gemaakt van de interactie van de EB met de katholieken in Europa (p. 171). Een artikel hierover heb ik echter gemist en dat is zeker een gemis voor het verstaan van de EB in België die als relatief kleine beweging een uitgesproken mening heeft over de katholieken, wat ook bij de protestanten het geval is. Voeg daarbij dat de Belgische overheid meer gewend is aan het katholicisme; die ze dan ook ziet als verreweg de grootste en belangrijkste religieuze speler in het maatschappelijke veld.

Het tweede overlappende doel van de bundel ging over het tekort aan historisch EB onderzoek aan de beide kanten van de Belgisch Nederlandse grens. Dit onderdeel is ook niet echt aan de orde geweest in deze bundel. De artikelen blijven in hun eigen nationale contexten opereren zodat de uitkomsten van het trans-Atlantisch onderzoek moeilijk te verbinden zijn met de ontwikkelingen van de EB in beide landen omdat de artikelen zelf de overeenkomsten en verschillen niet aangeven. Als we praten over de verschillen tussen België en Nederland zijn het niet alleen de grote verschillen in aantallen en een verschillende staatspolitiek (Creemers), maar ook vooral de culturele contexten die zichtbaar worden in de 21ste eeuw wanneer de EB in Nederland al meer een onderdeel van het protestantisme is geworden. In België echter is er niet alleen geen verbinding tussen de EB en de RKK, maar ook inhoudelijk niet tussen de EB en de protestanten die trouwens bij hun wortels teruggaan tot de Reformatie in de 16de eeuw en het niet hebben over een VS-relatie. Misschien is het artikel over het Afrikaans Pentecostalisme in België een goede opening tot meer samenwerking met de EB en een mogelijkheid om te laten zien dat de groei van de EB in België ook bepaald gaat worden door de christelijke migrantengemeenschappen. Op het eerste gezicht lijken de pinksterkerken op de 'oude EB' maar door hun sterke verbinding met de culturele context van het thuisland inclusief hun theologisch discours en hun eigen adaptatie van de nieuwe westerse context (Bangura), zijn ze inhoudelijk toch sterk verschillend van de Belgische en de Nederlandse EB. Tot nu toe lopen deze genoemde EB stromingen nog redelijk hun eigen weg en in de bundel is er ook geen poging gedaan om te omschrijven wat deze verbinding van religieuze beleving in een bepaalde nationale context samenbindt als er geen directe verbinding is tussen het Amerikaanse Evangelicalisme en de neo-Pentecostaalse kerken in Europa.

We komen toe aan een afronding. Het themanummer van het tijdschrift *Trajecta* bevat historische beschrijvingen in bepaalde tijdsramen waarvan de meeste niet direct een link hebben met de huidige situatie. Maar om vanuit de godsdienstsociologie een vertaalslag te maken naar vandaag is nog niet zo gemakkelijk, al is het indirect wel een gevolg van het beoogde doel van deze bundel. Dat bijvoorbeeld Billy Grahams boodschap sterk aansloeg, was mede te danken aan de overeenkomst met het anticommunisme in die tijd. Vanuit de godsdienstsociologie/-antropologie zou je moeten nagaan wat de aspecten van de EB als een heiligingsbeweging zijn en wanneer de EB een denominatie wordt (Terpstra). Maar er

zijn ook grote verschillen in de ontwikkeling van de pinksterbeweging, zoals naar voren komt bij de Afrikaanse pinksterkerk (Bangura). We merken hierbij dan dat we nog maar aan het begin staan van een dialoog tussen de EB (inclusief de oudere pinksterkerken) en de Afrikaanse (Neo-) pinksterkerken, of een dialoog als we de overheid er ook bij betrekken (Creemers). Als het gaat om de bundel die pretendeert om nieuwe inzichten te geven over de relatie tussen de EB in de VS en België en Nederland, dan is de uitkomst toch wel erg fragmentarisch. Mijn eindconclusie is dan ook dat de titel van de bundel de inhoud niet dekt. Het is meer een verzameling van artikelen waarbij de trans-Atlantische verbindingen tussen de VS en 'de Lage Landen' op een aantal specifieke punten naar voren komen, gezien vanuit een zeer algemene invulling (Bebbington) gebaseerd op onderzoek in de VS tot aan de andere kant van het pallet waar het gaat over de protestants nationale verschillen in relatie tot de moshav Nes-Ammim in Israël (De Jager) waar de EB niet direct bij betrokken is. De artikelen daar tussenin zijn interessant maar laten geen heldere lijn zien van de ontwikkeling van de EB met betrekking tot de trans-Atlantische beïnvloeding. Daarbij komt dat de EB als beweging soms onderdeel van het protestantisme is (Harinck) of verschilt met het protestantisme (Prins). Jammer is het dat er geen artikel in staat over een van de Evangelische Kerken in Nederland die als een 'samengestelde denominatie' toch wel een belangrijk onderdeel van de EB is. Vanuit een cultuur-historische geschiedschrijving zouden de grote culturele verschillen tussen de religieuze contexten in België en Nederland een bredere analyse verdienen waarbij er dan misschien nieuwe kenmerken van de EB naar voren kunnen komen als het gaat over de relatie van de EB met de samenleving inclusief de politieke ontwikkelingen. Aan de andere kant zijn de artikelen zeker de moeite waard om te lezen, ieder voor zich.

Pieter Boersema  
(ETF Leuven)

Koetsveld, Herman & Enis Odaci (2019), *Spiegelreis. Een moslim en een christen op reis door elkaars geloof*, Utrecht: KokBoekencentrum, pp. 192, ISBN 9789043531818, € 19,99.

Herman Koetsveld, christen en predikant bij de Protestantse gemeente van Hengelo, en Enis Odaci, moslim, publicist en werkzaam bij het interculturele platform Nieuw Wij, werken al enige jaren samen. De aanleiding daartoe was de film *Fitna* die Geert Wilders uitbracht. Koetsveld schreef daartegen een manifest dat door een veertigtal Twentse predikanten en kerkelijke werkers werd ondertekend. Odaci waardeerde de stellingname van Koetsveld en de ondertekenaars en zo kwamen zij met elkaar in contact. Dat resulteerde in steeds intensievere samenwerking, o.a. in publicaties in dagbladen, lezingen, schrijven van boeken en in de oprichting van de stichting Koetsveld en Odaci, met een ondersteunende website. De missie van de stichting is 'ageren tegen verharding'.



Op een gegeven moment ontstond bij beiden het idee om elkaars (religieuze) traditie te ervaren en ervan te leren. Odaci zou een aantal christelijke gemeenschappen bezoeken en Koetsveld een paar islamitische. De ervaringen zouden dan 'aan elkaar gespiegeld' kunnen worden, vandaar de titel: Spiegelreis. Toegang krijgen tot de verschillende gemeenschappen kende de nodige hindernissen (angst voor het onbekende, angst voor publiciteit), maar uiteindelijk bleken vier christelijke en vier islamitische gemeenschappen bereid om mee te werken, waarbij diversiteit nadrukkelijk gezocht werd. Het bezoek aan de gemeenschappen was bedoeld om te begrijpen wat de desbetreffende religieuze gemeenschap en haar leden beweegt en inspireert. Het boek dat daaruit is ontstaan, bestaat uit acht verslagen, en elk verslag wordt gevolgd door een gesprek tussen beide auteurs (Bespiegeling genoemd) over wat de bezoeker heeft ervaren, wat hem is opgevalen en wat naar aanleiding daarvan nog kan worden opgemerkt. De beide auteurs werden vergezeld van een fotograaf wiens opnames van de plaats van samenkomst en van de (ontmoeting met) de gesprekspartners het verslag illustreren. Ook hem werd gevraagd naar zijn ervaringen, die vormen tevens een hoofdstuk in het boek, dat afgesloten wordt met een Epiloog.

Het eerste verslag betreft het bezoek van Odaci aan de Zusters Benedictinessen te Oosterhout. Hij leert over hun manier van leven in beslotenheid. Wat hem o.a. opvalt is de stilte in de gangen en de gastvrijheid. Die gekozen levenswijze is vrijwillig, zo is zijn constatering en die is aanleiding om het thema vrouwenemancipatie aan te snijden. Emancipatie, aldus de beide auteurs bespiegelend, kan zich ook uiten in de keuze voor het kloosterleven of om orthodox te worden.

Koetsveld bezoekt vervolgens de Ahmadiyya-gemeenschap in Nunspeet. Blijkbaar een onbekend genootschap voor hem, want hij heeft eerst even op het internet gekeken om wat achtergrondinformatie te verkrijgen. Het is een door de profeet Ghulam Ahmad (1835-1908) gestichte beweging, die hem als de Mahdi/Messias vereert. Hoewel deze beweging door de meeste moslims niet als islamitisch wordt erkend, ziet zij zichzelf echter als de oorspronkelijke en zuivere islam. Dat wordt Koetsveld door een volgeling nog duidelijk gemaakt, nadat hij een dienst heeft meegemaakt en een livepreek vanuit Londen heeft gevolgd. In de Bespiegeling komt de waarheidsaanspraak, het eigen gelijk van verschillende religies aan de orde. De beide auteurs pleiten voor vredevol samenleven van de verschillende tradities.

Odaci schrijft daarna over zijn bezoek aan de vrijzinnige protestantse kerk in Rolde. Hem valt de overzichtelijkheid, het vriendelijke leven daar op, maar ook de geringe strijdbaarheid als het gaat om urgente problemen, zoals populisme, in de maatschappij.

Koetsveld gaat op bezoek bij de Alawiyya Soefi vereniging, waarvan hij in het IJburg-college te Amsterdam een activiteitendag meemaakt. Het gaat om door jonge soefi's georganiseerde gesprekken met leerlingen van het college. Zij weten in tegenstelling tot de kerken de jongeren wel te bereiken. De overdracht van de christelijke traditie, zegt Koets-

veld in het 'bespiegelende' gesprek met Odaci, is in één generatie verdampt. Die meent echter dat de jongeren zich niet veel aantrekken van tradities maar op hun eigen wijze spreken over wat hen bezighoudt.

Odaci bezoekt vervolgens een evangelische pinkstergemeente én migrantenkerk (Jesus Christ Foundation Church) in de Bijlmer. Hij ervaart dat deze gemeente veel 'achterstellingspijn' kent, maar open en uitnodigend is, er wordt de boodschap van verbinding gepredikt. In gesprek met Koetsveld komt het kolonialisme en het slavernijverleden ter sprake. Die beseft het immense leed dat door de toenmalige Nederlandse samenleving is veroorzaakt. Al bespiegelend worden ook zwarte piet, racisme en discriminatie nog even aangestipt. Over slavernij in Arabische en Ottomaanse landen wordt niet gerept. In de Bijlmerkerk ervoer Odaci tijdens het zingen van gospelsliederen ook de kracht van de hoop op een betere wereld.

Dan is de beurt weer aan Koetsveld. Hij gaat naar de Sultan Ahmet-moskee (een Diyanetmoskee, dus aangestuurd door het Turkse ministerie van godsdienstzaken) in Zaandam, waarmee hij al tijdens 9/11 2001 had samengewerkt. Hij merkt uit de gesprekken met de imam (via een tolk) dat er een meer naar binnengerichtheid is ontstaan. Of er zich in Nederland een eigen variant van islambeleving zal vormen, is een belangrijk thema in het gesprek naar aanleiding van het verslag.

De Gereformeerde Gemeente in Dordrecht krijgt bezoek van Odaci. Hij volgt een dienst en spreekt met een voorganger en een ouderling die hem, met pijn in het hart, duidelijk maken dat moslims niet het hemelrijk zullen beërven. De opstelling van deze 'mannenbroeders' leidt bij Koetsveld tot afgeleide schaamte. Slot van de discussie is de hoop dat alle muren tussen mensen zullen worden weggehaald.

Koetsveld gaat ten slotte naar Amsterdam waar hij te gast is bij een internationale conferentie van de Stichting Maruf voor queer Moslims. Hem wordt verteld dat het beeld in de westerse media van de islam als homofoob niet juist is. In islamitische landen zijn onderling enorme verschillen in opvattingen over homoseksualiteit. De autochtonen moeten de hand in eigen boezem steken. De essentie van de conferentie is of de teksten in de Koran toepasbaar zijn op de huidige situatie. Er zijn verschillende interpretaties over homoseksualiteit in de Koran. De lhbt-emancipatie binnen de islam komt in de media te weinig aanbod, stelt Odaci en hij vindt lhbt-acceptatie vooral een maatschappelijk probleem.

Na de verslagen en besprekingen van de acht genootschappen volgen nog een interview met de fotograaf, die wijst op het belang van rolmodellen en een Epiloog, waarin de beide auteurs nog eens terugkijken op de bezoeken. Veel nieuws levert dat overigens niet op. Zij stellen o.a. dat we niet moeten spreken in wij-en-zij termen, niet direct oordelen, kritisch zijn ten aanzien van de media. Zij geloven beiden in de kracht van de persoonlijke ontmoeting, waar ruimte kan ontstaan voor een goed gesprek.

Bruggenbouwers en mensen die tegen verharding zijn, zijn sympathiek en de pogingen van de auteurs om van elkaars traditie te leren, zijn ook prijzenswaardig. Maar moet

van die ervaringen een boek worden gemaakt? En voor wie is dat dan bedoeld? In het voorwoord wordt dat jammer genoeg niet aangegeven. Maar het boek doornemend dringt bij elk verslag de vraag zich op wie er volgens de auteurs mee gediend zijn. Het verzamelde materiaal graaft niet diep en de bespiegelingen, zo mag uit het bovenstaande worden geconcludeerd, zijn vaak niet meer dan algemeenheden en politiek correcte uitspraken, die bij het brede publiek nauwelijks enige tegenspraak zullen oproepen. De auteurs hadden beter de verslagen op de weblocatie van de Stichting kunnen plaatsen en dan om reacties vragen. Misschien zouden die interessant materiaal hebben opgeleverd.

Lammert Gosse Jansma  
(Veenwouden)

Schuyf, Judith (2019), *Heidense Heiligdommen. Zichtbare sporen van een verloren verleden*, Utrecht: Uitgeverij Omniboek, pp. 336, ISBN 9789401914338, € 24,99.

Het Nederlandse landschap lijkt op het eerste gezicht een christelijk landschap: kerktorens zijn overal zichtbaar en vele dorpen zijn rond een kerk gebouwd. Bovendien zijn er veel toponiemen die naar het christelijk geloof verwijzen. Maar ook zijn er in het landschap elementen te herkennen die betrekking hebben op een eerder, prechristelijk godsdienstig verleden. Het gaat dan om landschappelijke elementen waaraan mensen religieuze betekenis hechtten: bomen, stenen, hoogtes en laagtes, rivieren, moerassen en waterbronnen. Deze elementen staan centraal in *Heidense heiligdommen*. Wat weten we over de religieuze beleving in de Lage Landen voor de kerstening? Wat is er met de prechristelijke elementen gebeurd, tijdens en in de eeuwen na de kerstening? Hoe wordt het prechristelijke gewaardeerd en geduid in de loop der eeuwen? Welke zichtbare fenomenen herinneren daar nog aan? Op deze vragen wordt gepoogd een antwoord te geven. De eerste twee vragen, zo meldt de auteur, worden beantwoord in de hoofdstukken 1-3 en de andere in de resterende hoofdstukken. Dat wordt jammer genoeg niet erg systematisch gedaan, waardoor de lezer per hoofdstuk met de vraag blijft zitten welke (deel)vraag nu is behandeld. In de Epiloog wordt gelukkig wel teruggegrepen op de vier vragen.

Begonnen wordt met het weergeven van de religieuze opvattingen van de bewoners der Lage Landen in de ijzertijd en Romeinse tijd. De 'heidenen' hebben zelf geen schriftelijke getuigenissen nagelaten, dus zijn de bronnen archeologische relictten en wat anderen over hen hebben geschreven. Besproken worden allerlei cultusplaatsen (al of niet omheind) zoals bronnen, natte plaatsen, en ook grafvelden/urnenvelden, die verwijzen naar voorouderverering. Hier werden allerlei offers gebracht (gebruiksvoorwerpen, dieren, ook mensenoffers – veenlijken). Onder invloed van de Romeinen krijgt de (grotere) cultusplek een gebouw, waar – ook Romeinse invloed – belichaamde goden (o.a. Magusanus, Hludana en Nehellennia) werden vereerd.

Wanneer de Romeinen vertrekken, overleeft het christendom in – het zuiden van – ons land niet. Na de Grote volksverhuizing worden in de Lage Landen Germaanse goden (Odin/Wodan, Donar/Thor etc.) vereerd. Er zijn geschreven bronnen (bijv. Edda, Beowulf) maar die dateren uit later tijd en zijn onder christelijke invloed opgeschreven. Er zijn wel beeldjes vanaf de vijfde eeuw die met de nodige voorzichtigheid met bijv. Thor en Wodan kunnen worden geassocieerd. De Lage Landen worden vanaf de zevende eeuw missiegebied. Vooral door Angelsaksische missionarissen worden onder bescherming van Frankische vorsten de Friezen gekerstend. Het kersteningproces was een moeizaam proces, veel oude gebruiken bleken hardnekkig (grafgiften, voorouderverering, toverij). Pas in de dertiende eeuw is de parochievorming in Nederland voltooid en heeft dus iedereen toegang tot een kerkgebouw, kerkhof en een priester. Sommige gebruiken echter duurden tot in de zestiende eeuw (op diverse plekken bleef men offeren).

Heidenen en christenen leefden eerst naast elkaar, maar werden steeds meer op elkaar betrokken. In de loop van tijd werden heidense goden gechristianiseerd (zo werd Wodan Michaël, beiden aanvoerders van strijdmachten). De vruchtbaarheidsaspecten (bronnen en vlas) werden overgenomen en met Maria geassocieerd, heidense jaarfeesten werden vervangen door christelijke feesten en heiligendagen. Heidense heilige bomen die genezing brachten werden Mariabomen, ook het afwentelen van ziekte op bomen werd in het christelijke geloof geïncorporeerd. Prechristelijke heilige bronnen die kwalen konden genezen, werden aan heiligen gewijd (Willibrordputten, Sint Geertudis). De opvatting dat kruisen onheil konden afwenden, stamt al uit de voorchristelijke periode. Dit verandert niet na de kerstening. Het kruis wordt gezien als een afweermiddel tegen onheil. Vooral tegen hagel werd het kruis gebruikt. Plekken waar vroeger heidense vereringen plaatsvonden werden omgeven met spookverhalen (witte wieven, aardmannetjes, heksen en hun katten). Vooral stenen werden in verband gebracht met de duivel. Grote zwerfkeien werden duivelsteen genoemd, zij zouden door de duivel daar zijn neer geworpen of zijn voetafdruk was erop te herkennen.

In de zestiende eeuw verandert er veel op godsdienstig gebied. De Reformatie treedt op tegen wat zij noemt Paapsche stoutigheden en dan betreft het vooral zaken die door de katholieke kerk uit de prechristelijke religies zijn geïncorporeerd. Het gaat om magie, bedevaarten en cultusplekken en gebruiken rond dood en begraven. Dominees klagen hierover en vinden dat de overheid moet optreden. Door de Reformatie zijn er in het noorden van Nederland minder prechristelijke landschappelijke elementen te vinden dan in de zuidelijke, katholieke streken.

De auteur besteedt ook aandacht aan de rituele overdracht van bestuur en macht. Die geschiedde op plekken in de openlucht, net zoals rituelen rond rechtspraak en bij de uitoefening van straf. Zij geeft voorbeelden van inhuldigingsplaatsen (vaak een verhoging in het landschap, en bij een grafheuvel) en van vergaderplaatsen voor de rechtspraak (bij een flint, bij een boom) en plaatsen waar terechtstellingen plaatsvonden (galgenbergen, ook

weer vaak bij grafheuvels). Al deze plechtigheden worden na verloop van tijd steeds meer naar de nederzetting zelf, de kerk of kroeg, verplaatst.

De auteur gaat ook na welke plekken tegenwoordig als oud worden beschouwd en in verband worden gebracht met prechristelijke perioden. Maar niet altijd is daarvoor voldoende bewijs. Redenen voor het wat kritiekloos interpreteren zijn een hang naar het Germaanse verleden of naar een glorieuze vaderlandse geschiedenis of op grond van *new age* spiritualiteit.

In de Epiloog wordt op de vier vragen teruggekomen. De conclusie luidt dat prechristelijke elementen in het christendom werden opgenomen, waar dat niet kon, werden zij gedemoniseerd. Dat gebeurde nog sterker door de Reformatie. In de Romantiek komt weer waardering voor oudheden en lokale mythen en sagen. In de moderne tijd is er sprake van een bepaalde vorm van spiritualiteit, die wat kritiekloos teruggrijpt op het verleden.

*Heidense Heiligdommen* biedt veel. De eruditie van de auteur is onmiskenbaar. Het boek is het beste aan te duiden als een *fundgrube*. In alle hoofdstukken wordt een zeer gedetailleerd overzicht gegeven van cultusplaatsen, veelvuldig met een beschrijving van de route ernaartoe. Het is dan ook vooral een naslagwerk. Wie wil weten of er zich in zijn/haar omgeving ergens nog een prechristelijk landschappelijk element bevindt, zal niet tevergeefs zoeken. Om zijn gedetailleerdheid is het boek zeker te waarderen, maar die creëert ook meteen het probleem van opsommerigheid. Die had voorkomen kunnen worden als er, zoals ik aan het begin van deze bespreking al aangaf, per hoofdstuk duidelijk was teruggegrepen op de vier hoofdvragen. Dat laat onverlet dat deze publicatie een uitermate degelijk overzicht biedt van de prechristelijke heiligdommen en gebruiken en hoe die in de loop van de eeuwen zijn geduid en gewaardeerd.

Lammert Gosse Jansma  
(Veenwouden)

Dijk, Bart van (2019), *In de strijd nabij. Nederlandse aalmoezeniers in militaire missies*, Utrecht: Eburon Academic Publishers, pp. 510, ISBN 9789463012584 (proefschrift Universiteit Tilburg/serie Religie en Veiligheid deel IV).

De afgelopen jaren zijn verschillende studies verschenen die zich richten op een beschrijving en analyse van 'geestelijke verzorging'. Dit is het levensbeschouwelijke, counseling-achtige aanbod dat vanuit de erkende levensbeschouwelijke koepels wordt aangeboden aan mensen die werkzaam zijn of verblijven in functionele publieke organisaties: zorgsector, politie, krijgsmacht, en justitie. Ook voor godsdienstsociologen is dit een interessant onderzoeksobject omdat veel vragen die het vakgebied zich stelt in dit aanbod op een scherpe manier naar voren komen: de verhouding kerk en staat, de rol van

religie in de samenleving, de relatie tussen persoonlijke spiritualiteit en zoekreligiositeit, bricolage en secularisatie, en vernieuwing van het levensbeschouwelijk aanbod door traditionele en nieuwe aanbieders. Al deze aspecten worden in de recente literatuur meer of minder behandeld. Één sector bleef in de literatuur echter onderbelicht: de krijgsmacht. Met zijn indrukwekkende proefschrift heeft Bart van Dijk daar verandering in gebracht.

De krijgsmacht is niet alleen interessant omdat er weinig over geschreven is, of omdat het een instituut is met een uitzonderlijk doel (geweld), maar ook omdat het een organisatie is die sterk in verandering is als gevolg van mondiale politiek-maatschappelijke processen. Na het einde van de Koude Oorlog in 1989 is de krijgsmacht van een staand dienstplichtigenleger ter verdediging van de (NAVO) landsgrenzen veranderd in een meer flexibele organisatie met beroepssoldaten. De politieke nadruk kwam te liggen op humanitaire inzet, regionale stabiliteit, vredesoperaties (*peace-keeping* en *peace-enforcement*). Er werd flink bezuinigd op defensie, maar tegelijkertijd werd de krijgsmacht meer ingezet in het buitenland en veranderde de aard van oorlogsvoering door moderne technieken en de opkomst van terrorisme. De laatste jaren lijkt, door de conflicten met Rusland, de klassieke taak van defensie weer belangrijker te worden. Al deze ontwikkelingen hebben ook gevolgen voor de plaats van geestelijke verzorging in de defensie-organisatie.

In het eerste en tweede deel van zijn boek beschrijft Van Dijk bovenstaande veranderingen en ontwikkelt hij zijn vraagstelling. Zijn focus ligt op de rooms-katholieke aalmoezeniers. Die zitten voor de defensie-organisatie in een soort schemergebied. Aan de ene kant zijn ze onderdeel van de kerk – er is zelfs een militair bisdom – maar aan de andere kant draaien ze volop mee in het defensie-onderdeel waaraan ze zijn toegewezen. Het zijn burgers en ze dragen geen wapens, mogen geen bevel voeren, maar ze hebben wel een militaire rang en dragen een uniform. Als gelovigen dragen ze een vredesboodschap uit in een organisatie gericht op geweld. Ze zijn er voor de militairen maar evenzeer voor hun familie en de veteranen, ook in pastoraal-liturgische zin. Binnen deze spanningsvelden is de hoofdvraag van Van Dijk hoe de aalmoezeniers bij de krijgsmacht hun gelovige en professionele identiteit zien in het licht van hun deelname aan vredesoperaties, omdat hun rol op die momenten extra zichtbaar wordt. Deze twee delen hadden wel wat meer vaart mogen hebben, ze beslaan de helft van zijn meer dan 400 tekstpagina's. Bovendien ontbreekt een analyse van theoretische en empirische literatuur van geestelijke verzorging in de andere publieke instellingen.

Het derde deel is het verslag van het empirisch onderzoek en dat is veel vlotter geschreven. Van Dijk heeft in 2012 een vragenlijst uitgezet onder de aalmoezeniers die tussen 2000 en 2011 werkzaam waren bij de krijgsmacht. Dat waren er 71 van wie er 51 hebben gereageerd, ongeveer een kwart van hen had geen uitzendervaring. Voortbouwend op zijn hoofdvraag vroeg hij de respondenten naar hun verhouding tot krijgsmacht en kerk, hun gelovige identiteit en de invloed van vredesoperaties. Het blijkt dat de kerkelijke zending en binding door de respondenten heel belangrijk worden gevonden, zij zien die als

een waarborg voor hun werk binnen defensie. Juist die zending geeft de vrije ruimte om zaken te bespreken die binnen de krijgsmacht niet aan de orde kunnen komen – deze ‘vrijplaats-functie’ wordt ook bij justitie en zorg geroemd. Tegelijkertijd is de sterke inbedding in het legeronderdeel ook van belang, omdat daardoor de levenswerkelijkheid van de militairen beleefd wordt. Het godsbeeld van de aalmoezeniers kan geschetst worden als een barmhartige en nabije God. De aalmoezeniers geven aan dat bij uitzendingen dit godsbeeld, maar ook de geloofsbeleving verdiept raakt. Tijdens de uitzendingen ervaren zij de zinvolheid van het werk, omdat ze ingrijpende belevenissen ervaren die zij delen met militairen en waarop zij positief terugkijken – wat weer met hun godsbeeld samenhangt dat er bij die ervaringen toe doet en juist dan relevant, functioneel is.

Deze uitkomsten van zijn onderzoek geeft Van Dijk de term ‘participatiepastoraat’. Dit ter onderscheiding van het begrip ‘presentiepastoraat’, een term die vaak wordt gebruikt om het handelen van geestelijke verzorging van verschillende richtingen te duiden en uit te leggen. Juist door de sterke identificatie van aalmoezeniers met hun eenheid, in het bijzonder tijdens uitzendingen, is het begrip participatie volgens Van Dijk treffender en daar heeft hij een terecht punt. Interessant is ook de hoge congruentie die hij heeft gevonden tussen het godsbeeld, het zelfbeeld als pastor-geestelijk verzorger, en de beelden van geloof en kerk. Daardoor is zijn studie – inclusief het wat te lange begin – een goed (zelf)portret geworden van de aalmoezenier en het geeft een goede inkijk in een wereld die vaak voor wetenschappelijk onderzoek gesloten blijft. Een studie die smaakt naar meer onderzoek uit de wereld van defensie en naar vergelijkende studies over andere levensbeschouwelijke richtingen en andere instellingen waar geestelijke verzorging aangeboden wordt.

Erik Sengers  
(Amsterdam)

Kregting, Joris (2019), *The Persistent Religious Gender Gap in the Netherlands in Times of Secularization, 1966-2015*, Münster: LIT Verlag, pp. 162, ISBN 9783643911780, € 29,90.

Afgelopen oktober promoveerde Joris Kregting, onderzoeker bij Kaski (onderzoekscentrum voor religie en samenleving), aan de Radboud Universiteit Nijmegen op een studie naar de ‘hardnekkige’ religieuze kloof die er bestaat tussen mannen en vrouwen. Uitgangspunt van zijn interessante proefschrift is de bevinding dat West-Europa steeds meer gesecculariseerd is geraakt, maar dat vrouwen, vergeleken met mannen, achterblijven in dit secularisatieproces. Vrouwen geloven meer in God, zij bidden vaker en gaan vaker naar de kerk dan mannen. Kregting wil in zijn proefschrift grondig uitzoeken waardoor dit komt. Eerder onderzoek lichtte steeds een tipje van de sluier op, bijvoorbeeld door te kijken naar verklaringen als modernisering, persoonlijkheid en genderoriëntaties. De auteur wil al deze verschillende benaderingen samenbrengen in een geïntegreerd theo-

retisch kader, om zo de 'complexe wetenschappelijke puzzel' (p. 2) die de religieuze genderkloof is te kraken. De focus ligt daarbij op Nederland, een zeer gesecculariseerd land waar de genderkloof persisteert, en met een schat aan kwalitatief hoogstaande, longitudinale databronnen, zoals *God in Nederland* (GIN 1966-2015), *Sociale en Culturele Ontwikkelingen in Nederland* (SOCON 1979-2012) en *Longitudinal Internet Studies for the Social Sciences* (LISS 2008-2018), om het theoretische raamwerk empirisch te toetsen.

In het eerste hoofdstuk wordt dit raamwerk, dat zowel gebruikt wordt om het seculariseringsproces als de persisterende genderkloof in Nederland te verklaren, uiteengezet. De kern is terug te voeren op de welbekende moderniseringstheorie. Door modernisering van ideologieën (een hoger opgeleide bevolking leidt tot meer wetenschappelijk rationalisme), economieën (meer welvaart leidt tot meer bestaanszekerheid) en sociale banden (meer individualisering en minder effectieve christelijke socialisatie), neemt de invloed van religie in de samenleving af. Naast dit proces van secularisering, zou modernisering ook de kloof in religie tussen mannen en vrouwen kunnen verklaren: vrouwen zijn over het algemeen minder hoog opgeleid dan mannen, zijn financieel afhankelijker, minder individualistisch (want meer belast met zorg) en meer christelijk gesocialiseerd. Kregting voegt daarnaast nog een aantal andere verklaringen voor de genderkloof aan het model toe, zoals verschillen tussen mannen en vrouwen in gezondheid, persoonlijkheid en genderoriëntaties (femininiteit en masculiniteit). Hiermee is een uitgebreid theoretisch kader geschetst, waarbij de onderliggende mechanismen jammer genoeg niet heel uitgebreid zijn uitgewerkt. Om een voorbeeld te geven: waarom een feminiene oriëntatie tot meer religiositeit leidt blijft onbesproken; er wordt alleen een empirische relatie als argument gehanteerd.

Na deze inleiding volgt in hoofdstuk twee een analyse van het seculariseringsproces in Nederland in de periode 1966-2015. Aan de hand van cohort- en periode-indicatoren wordt gevonden dat alle genoemde moderniseringsaspecten verantwoordelijk zijn voor de voortschrijdende secularisering. Opvallend genoeg spelen verschillen tussen mannen en vrouwen geen rol in dit hoofdstuk. Gender wordt alleen als controlevariabele meegenomen in de analyse, terwijl de gehanteerde cohort- en periode-aanpak zich juist zou lenen om de genderkloof verder te onderzoeken: hoe ontwikkelt deze kloof zich in de loop der tijd (periode-effect) en over generaties (cohorteffect), en hoe zijn deze effecten gerelateerd aan de genoemde moderniseringsaspecten?

Dit gemis wordt enigszins goedgehaakt in het derde hoofdstuk, waar een beschrijvende analyse laat zien dat de genderkloof persistent is door de tijd en over cohorten. Deze ontwikkeling wordt echter niet gekoppeld aan de verschillende aspecten van modernisering. Wel wordt gepoogd de huidige genderkloof te verklaren. Verschillen tussen mannen en vrouwen in opleidingsniveau, persoonlijk inkomen, werkuren, informele zorg en socialisatie blijken geen verklaring te bieden, terwijl verschillen in gezondheidsbeperkingen, nauwgezetheid als onderdeel van iemands persoonlijkheid en genderoriëntaties dat wel



doen. De auteur laat daarmee zien dat het toetsen van meerdere verklaringen tegelijk zijn vruchten afwerpt: eerder onderzoek benadrukte immers voornamelijk de ‘gendered division of economics’ (verschillen tussen mannen en vrouwen in werkuren en inkomen leiden tot verschillen in bestaanszekerheid) als verklaring voor de religieuze genderkloof.

In het vierde en laatste hoofdstuk staat de genderkloof opnieuw centraal, maar nu vanuit een andere insteek. In de analyse worden alleen mensen met een relatie betrokken. De auteur kijkt dan naar verschillen tussen partners in de hierboven genoemde aspecten (zoals opleiding, inkomen, gezondheid en persoonlijkheid) en probeert daarmee verschillen in religiositeit tussen mannen en vrouwen te verklaren. Dat is een interessante invalshoek, maar de onderliggende mechanismen voor deze verklaringen blijven steken op een herhaling van de argumenten over algemene verschillen tussen mannen en vrouwen. Er wordt niet duidelijk gemaakt hoe verschillen tussen een man en een vrouw die samen een paar vormen leiden tot verschillen in religiositeit. Heeft dit te maken met verschillen in hulpbronnen, waardoor machtsverschillen binnen een relatie kunnen ontstaan, die vervolgens een uitwerking hebben op persoonlijke keuzes, zoals in onderzoek naar taakverdeling tussen mannen en vrouwen vaak getheoretiseerd wordt? Of spelen er andere mechanismen die de genderkloof binnen een relatie kunnen verklaren?

Al met al biedt dit proefschrift, waarvan de drie empirische hoofdstukken gepubliceerd zijn in vooraanstaande internationale tijdschriften, veel inspiratie voor vervolgonderzoek. Kregting toont met kwalitatief hoogstaande data en grootschalige analysetechnieken aan dat de genderkloof in Nederland persistent is. Verschillende aspecten lijken hierbij een rol te spelen, waarbij de auteur overtuigend het belang van gelijktijdige toetsing van verklaringen laat zien. Mooi is ook dat er veel aandacht is er voor de keuze van de case (Nederland) en de operationalisering van variabelen en indicatoren, waarbij voor- en nadelen besproken worden en alternatieven worden aangedragen, zodat toekomstige onderzoekers hier verder op kunnen bouwen. Zij zouden dan ook de meer onderliggende mechanismen van de religieuze genderkloof verder kunnen onderzoeken.

Inge Sieben  
(Tilburg)

# Ontvangen Boeken

**Vanaf 27 juni 2019 t/m 11 december 2019**

*De predikant en de Boeddha. Beschouwingen bij de heruitgave van Joost Halbertsma's 'Het buddhisme en zijn stichter' uit 1843* (2019), met commentaren van Alpita de Jong, Barend ter Haar, Tjalling Halbertsma), Gorredijk: Uitgeverij Bornmeer/Noordboek, pp. 208, ISBN 9789056154868, € 17,50.

Bos, Maarten van den (2019),

*Geloven in het ideaal. Geschiedenis en actualiteit van de arbeidersgemeenschap der Woodbrookers*, Hiversum: Uitgeverij Verloren, pp. 140, ISBN 9789087048037, € 19.

Dols, Chris, Guus Janssen & Kees Schutgens, m.m.v. Guus Bary (2019),

*Dominicanen en Dominicanessen in Sittard. Vier eeuwen aanwezigheid*, Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 367, ISBN 9789087047955, € 35.

Kierkegaard, Søren (2019; 1848),

*Christelijke toespraken*, (Vertaling: Hans van Munster†. Geheel herzien door Pieter van Reenen. Eindredactie en verklarende noten: Udo Doedens, Pieter van Reenen en Pieter Vos. Nawoord: Pieter Vos), Eindhoven: Damon, pp. 432, ISBN 9789463402477, € 42,90.

Kregting, Joris (2019),

*The persistent religious gender gap in the Netherlands in times of secularization, 1966-2015*, Berlin, Münster, Wien, Zürich, London: LIT Verlag, pp. 176, ISBN 9783643911780, € 29,90, CHF 29,90 (diss.; Reihe: *Interreligious Studies* Bd. 13).

Koetsveld Herman & Enis Odaci (2019),

*Spiegelreis. Een moslim en een christen op reis door elkaars geloof*, Utrecht: Uitgeverij: KokBoekencentrum, pp. 192, ISBN 9789043531818, € 16,99.

Ploeg-Bouman, Hanna (2019),

*Bewoonde herinnering. Een learning history van het Samen-op-Weg-proces*, Utrecht: Eburon, pp. 268, ISBN 9789463012461, € 24,50 (diss.).

Schuyf, Judith (2019),

*Heidense Heiligdommen. Zichtbare sporen van een verloren verleden*, Utrecht: Uitgeverij Omniboek, pp. 336, ISBN 9789401914338, € 24,99.

Terpstra, Marin & Theo de Wit (2019),

*Waarom tolerantie niet de hoogste waarde kan zijn. Over de omgang met heilige zaken*, Eindhoven: Uitgeverij Damon, pp. 304, ISBN 9789463402460, € 29,90.

Willemsen, Marie-Antoinette (red.) (2019),

*Werven en derven. De financiële grondslag van kloostergemeenschappen in de Lage Landen*, Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 148, ISBN 9789087048044, € 18, (Metamorfofen 13).

# Religie & Samenleving

Jaargang 4, nummer 1-3

2019

## Inhoudsoverzicht

### Artikelen

<i>Eline Bakker &amp; Angelique Heijstek-Hofman</i> : Levensbeschouwing: dé basis voor burgerschapsvorming!	210
<i>Markus Balkenhol &amp; Ernst van den Hemel</i> : Zwarte Pieten, moskeebezoek en zoenende mannen. Katholiek activisme van Cultuur onder Vuur en de culturalisering van religie	5
<i>Wilfried Decoo &amp; Ellen Decoo</i> : De visie op homoseksualiteit bij mormonen: verkenning in een historisch-sociologisch kader	244
<i>Juliëtte van Deursen-Vreeburg</i> : Persoonsvorming in het voortgezet onderwijs: pleidooi voor een contemplatieve pedagogiek	190
<i>Monique van Dijk-Groeneboer &amp; Briene van Herpen-de Regt</i> : Jongeren en hun waarden	144
<i>Gijs van Gaans</i> : Europese waarden in de les godsdienst/levensbeschouwing. Een verkenning van de mogelijkheid het materiaal van het European Values Education project in te zetten in het vak godsdienst/levensbeschouwing	222
<i>Durk Hak</i> : In gesprek met Staf Hellemans	294
<i>Willem Huijnk</i> : De religieuze beleving van moslims in Nederland. Diversiteit en verandering in beeld	31
<i>Frans Jespers &amp; Riky de Jong</i> : Een religieuze vrije val in Venray. Het verdwijnen van kloosterlingen tussen 1965 en 2005	54
<i>Quita Muis, Tim Reeskens &amp; Inge Sieben</i> : Polarisering in Nederland: Opleidingsniveau als scheidslijn?	124
<i>Peer Scheepers &amp; Joris Kregting</i> : In memoriam Manfred te Grotenhuis (1967-2018)	78
<i>Erik Sengers</i> : 'Begin met moed onder Gods zegen'. Strategieën van verzuiling bij de paters-Norbertijnen 1890-1940	272
<i>Inge Sieben</i> : Waarden, identiteit en levensbeschouwing: trends in Nederland 1981-2017	102
<i>Edwin van der Zande</i> : Levensoriëntatie: een inductief waardenonderzoek	174

## Boekbesprekingen

- Flanagan, K. (2017), *Sociological noir. Irruptions and the darkness of modernity*, Oxon/New York: Routledge. (Kees de Groot) 81
- Boer, Jildert de (2017), *Zij gij niet apostelen?! Geschiedenis, leer en praktijk van het Katholiek Apostolische Werk/De Algemene Kerk*, Elburg: Uitgeverij Ipenburg. (Lammert Gosse Jansma) 83
- Prij, Jan (2018), *God en geld*, Utrecht: Uitgeverij Klement. (Ton Kee) 86
- Gelderloos, Jacobine (2018), *Sporen van God in het dorp: Nieuwe perspectieven voor kerken op het platteland*, Utrecht: Boekencentrum. (Eric Sengers) 87
- Van Elk, Michiel, Extase (2017), *Over de godhelm en andere religieuze experimenten*, Amsterdam: Boom. (Cors Visser) 89
- Koopmans, Ruud (2019), *Het vervallen huis van de islam. Over de crisis van de islamitische wereld*, Prometheus, Amsterdam. (Wil Arts) 298
- Bekkum, Koert van, Jaap Dekker, Henk van de Kamp & Eric Peels (red.) (2018), *Spelen met Leviatan. Monsters in Bijbel, Theologie, Religie en Kunst*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn. (Pieter Boersema) 299
- Junte, Martijn (2017), *De moeite waard om door te geven. De Remonstrantse traditie aan het begin van de 21e eeuw*, Amsterdam: VU University Press. (Rein Brouwer) 304
- Berghuijs, Joantine (2018), *Meervoudig religieus. Spirituele openheid en creativiteit onder Nederlanders*, Amsterdam: Amsterdam University Press. (Paul Vermeer) 306
- Gray, John (2018; 2019), *Seven Types of Atheism*, London: Penguin Random House UK. (Sacha van der Zande) 311

## Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar [fzhljansma@hetnet.nl](mailto:fzhljansma@hetnet.nl). U kunt het ook op een USB-staafje of cd-rom sturen naar: Redactie *Religie & Samenleving*, Achterweg 66, 9269 TP Veenwouden.

Een bijdrage mag niet langer zijn dan 7000 woorden. Een artikel moet vergezeld gaan van een Engelstalige samenvatting van circa 150 woorden waarin de probleemstelling duidelijk wordt verwoord. Met het artikel ontvangen wij graag een korte, alfabetisch-gerangschikte lijst van literatuurverwijzingen, en enkele relevante personalia.

Maak duidelijk onderscheid tussen de verschillende tussenkopjes: maak tussenkopjes van de eerste orde vet, die van de tweede orde cursief. Beperk het aantal eindnoten. Voeg geen eindnoten in met de eindnoot-functie van MSWord, maar zet de eindnootnummers in de tekst in superscript. Gebruik zoveel mogelijk de nieuwe officiële spelling volgens de Woordenlijst Nederlandse taal.

Zorg dat uw artikel is gemaakt in een gangbaar elektronisch bestandsformaat (bij voorkeur MSWord). Lever de tekst aan zonder opmaak, als 'platte' tekst. Plaats eventuele figuren en afbeeldingen niet in het artikel zelf, maar lever deze afzonderlijk aan in de originele bestandsformaten (jpeg, excel, powerpoint). Geef in uw artikel aan waar de figuren en de bijschriften moeten komen te staan. Maak tabellen wel op in MSWord en plaats deze in het artikel.

