

Religie & Samenleving

Jaargang 17, nummer 1

Maart 2022

Inhoud

Redactioneel	3
Wat bezielt afvalligen? Een narratieve analyse van post-christelijke identiteitsontwikkelingen naar atheïsme of holistische spiritualiteit <i>Leonard van 't Hul</i>	5
Bericht uit Amphia Ziekenhuis Narratieve analyse van een artikelenreeks uit <i>de Volkskrant</i> over de eerste coronagolf <i>Willem Marie Spielman</i>	27
Boekbesprekingen	50
Jaaroverzicht 2021	68

Colofon

Religie & Samenleving

Religie & Samenleving 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.

Religie & Samenleving wordt uitgegeven door Radboud University Press en verschijnt driemaal per jaar. Bijdragen voor *Religie & Samenleving* worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al dan niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

Redactieleden

William Arfman
Leni Franken
Lammert Gosse Jansma
Joris Kregting
Brenda Mathijssen
Inge Sieben
Welmoed Wagenaar (secretaris)

Vormgeving

Textcetera, Den Haag

Abonnementenadministratie

Radboud University Press
Postbus 9100
6500 HA Nijmegen
radbouduniversitypress@ru.nl

Website: www.religiesamenleving.nl

E-mail: religiesamenleving@gmail.com

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

ISSN 1872-3497
E-ISSN 2773-1669

© 2022 Religie & Samenleving

Recensie-exemplaren

Joris Kregting
Radboud Universiteit
Erasmusplein 1 (kamer 17.03c)
6525 HT Nijmegen
joris.kregting@ru.nl

Abonnementsprijzen gedrukte exemplaren

Instituten: € 45,-
Standaard: € 30,-
Leden Werkgezelschap Godsdienstsociologie
en Godsdienst antropologie: € 25,-
Leden NSV: € 20,- / € 25,-
Los nummer: € 12,50

**RADBOUD
UNIVERSITY
PRESS**

Religie & Samenleving wordt gepubliceerd in Diamond Open Access met de volgende Creative Commons-licentie: Attribution-4.0-International (CC BY 4.0). Deze licentie houdt in dat het kopiëren, distribueren, vertonen en uitvoeren van het werk en afgeleide werken is toegestaan op voorwaarde van het vermelden van de oorspronkelijke auteur(s).

Redactioneel

COVID-19, zo verklaren herhaaldelijk deskundigen via de media, is een blijvertje. Ook al zwakt het virus af en kan de samenleving straks weer open, we moeten er mee leren leven; het zal onderdeel blijven van het (nieuwe) normaal. In de afgelopen twee jaar is er veel over de pandemie gesproken en geschreven, ook vanuit sociaalwetenschappelijke hoek en *Religie & Samenleving* heeft zich niet onbetuigd gelaten. Ook in dit nummer komt de pandemie weer aan de orde. Willem Marie Speelman gaat aan de hand van 28 verhalen die in *de Volkskrant* verschenen na welke impact de eerste coronacrisis op de zorg in een ziekenhuis in Breda heeft gehad. Hoe ging de zorg met de crisis om en welke kernwaarden van de zorg kwamen tijdens de crisis tevoorschijn, zijn vragen die hij poogt te beantwoorden. Daartoe voert hij een narratieve analyse uit op de artikelenreeks. In die narratieve analyse – de analyse van het verhaal áls verhaal – maakt hij gebruik van het zogenaamde generatieve traject van de semiotiek van Algirdas Julien Greimas. Speelman komt uiteindelijk tot één kernwaarde.

Het openingsartikel van dit nummer, van Leonard van 't Hul, over post-christelijke identiteitsontwikkeling, maakt ook gebruik van een narratieve analyse. Echter gaat het dan niet om semiotiek maar om een wijze van interviewen. Bij een narratieve benadering hebben de vraaggesprekken een lage mate van structurering zodat zoveel mogelijk het verhaal dat mensen over zichzelf vertellen naar voren komt. Van 't Hul onderzoekt twee vormen van postchristelijke transitie: naar atheïsme of naar holistisch spiritualisme. Uit het empirisch materiaal (16 levensloopinterviews) blijkt dat de mate van striktheid van de geloofsbeleving binnen het ouderlijk gezin en de daarbij horende sociale cirkel (familie, vrienden en kerkgenootschap) een belangrijke verklarende factor is.

Verder bevat dit nummer, zoals gebruikelijk, een ruim aantal boekbesprekingen.

De volgende twee nummers voor 2022 zijn themanummers. Het tweede nummer dat in augustus verschijnt, zal gewijd zijn aan leven en werk van de in 2020 overleden godsdienstsocioloog Bert Layendecker.

In het najaar verschijnt het derde nummer dat zal gaan over de islam in het Vlaamse en Nederlandse onderwijs. Het nummer wordt gepresenteerd tijdens een symposium dat de redactie van *Religie & Samenleving* organiseert in samenwerking met het Universitair Centrum Sint-Ignatius Antwerpen en het Centrum Pieter Gillis (beide van Universiteit Antwerpen)

en de Vrije Universiteit Amsterdam. Het symposium, met als titel *Hoe geven we les in en over Islam? Islam in het Vlaamse en Nederlandse onderwijs*, zal plaatsvinden in Antwerpen. De lezingen die daar worden gehouden zijn in artikelvorm in het derde nummer opgenomen. Belangstellenden zullen tijdig nadere informatie over het symposium ontvangen via brieven en de nieuwe, spoedig te verschijnen digitale nieuwsbrief. Ook op de nieuwe weblocatie van *Religie & Samenwerking* (www.religiesamenleving.nl), die nu ondergebracht is bij de Radboud University Press, zal informatie over het symposium worden gegeven. Maar dat niet alleen. Een aantal artikelen die verschenen in *R&S* is daar al via open access te raadplegen en verder is het de bedoeling dat daar actuele wetenswaardigheden worden gemeld over religie, wetenschap en samenleving.

Er hebben zich enige wijzigingen voorgedaan in de samenstelling van de redactie. Kees de Groot kon het redactiewerk, dat hij sinds 2012 heeft gedaan, niet meer verenigen met zijn huidige drukke werkzaamheden. De redactie dankt hem voor zijn collegiale inzet en waardevolle bijdragen. Lammert Gosse Jansma heeft besloten om na een periode van zestien jaar enkele van zijn werkzaamheden bij *R&S* over te dragen. Hij blijft wel lid van de redactie en zal zich in die rol over de eindredactie blijven ontfermen. Alle correspondentie en administratieve werkzaamheden worden verzorgd door een nieuw redactielid, Welmoed Wagenaar, promovenda aan de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit te Groningen. Het is verheugend te kunnen constateren dat enthousiaste, jonge krachten deel willen uitmaken van de redactie!

Wat bezielt afvalligen?

Een narratieve analyse van post-christelijke identiteitsontwikkelingen naar atheïsme of holistische spiritualiteit

Leonard van 't Hul*

Summary

Social scientists have come up with contrasting ideas on how to interpret individual transitions toward post-Christian identities in contemporary Western societies. From the 1990s onward there has been a growing scientific interest in transitions towards holistic spiritualities, a trend that was complemented by an increasing emphasis on secular identities such as atheism after the turn of the millennium. A review of this growing stock of academic literature shows that the theoretical explanations of the various diagnoses are remarkably the same, emphasizing a rationalization and pluralization of (religious) meaning systems, and a growth of moral individualism. Although these notions are undeniably true, they hardly enable a differentiation between individual transitions to the complementing post-Christian identities. In this article I delve into this 'explanatory gap' by comparatively reconstructing the trajectories of post-Christian identity reshaping, while focusing on the transition to atheist disbelief and holistic spiritualities. From a series of life course interviews it appears that the strictness of one's religious milieu is a paramount factor in the process toward apostasy and embracing a new religious or secular identity later in life.

Introductie¹

Tussen 2000 en 2015 verlieten zo'n 1,6 miljoen Nederlandse christenen de kerk waarbinnen zij opgroeiden. Het Sociaal en Cultureel Planbureau rekende op basis van de kerkelijke administratie uit dat de kerken in vijftien jaar slonken van 7,6 miljoen leden naar iets minder dan 6 miljoen leden in 2015. Vooral de Rooms-Katholieke Kerk (RKK) en de Protestantse Kerken in Nederland (PKN) zagen hun schare afnemen: deze kerkgenootschappen verloren respectievelijk 24 en 13 procent van hun leden (De Hart en Van Houwelingen 2018, 36-7;

* Leonard van 't Hul is cultuursocioloog en historicus en is als kwalitatief onderzoeker werkzaam bij het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP).

Bernts en Berghuijs 2016). Deze trend is ook elders in de westerse wereld zichtbaar (Crocket en Voas 2006; Bruce 2011). Kosmin (2009) schatte dat 41 procent van de Amerikanen de religie van hun kindertijd – meestal een christelijke denominatie – op enig moment in hun leven vaarwel zeggen.

De sociologische vraag is vervolgens wat individuen bezielt om de kerken te verlaten, en waarom zij hun post-christelijke identiteit op uiteenlopende manieren ontwikkelen. Vandaag de dag bestaat er een sociaal-wetenschappelijke consensus over het antwoord op het eerste deel van deze vraag. Kerkverlating wordt veelal toegeschreven aan een combinatie van factoren, namelijk op individueel niveau aan de afnemende geloofwaardigheid van christelijke overtuigingen (i.d.z. van theologisch-empirische houdbaarheid); op organisatorisch niveau aan de afnemende legitimiteit van religieuze leiders (bijvoorbeeld vanwege machtsmisbruik); en op maatschappelijk niveau aan veranderende culturele overtuigingen (anti-autoritarisme, democratisering, individualisering) (Dobbelaere 2002; Bruce 2002).

Het tweede deel van de vraag, waarom individuen hun post-christelijke identiteit op verschillende manieren vormgeven, kent echter uitvoerig debat. Die vraag staat centraal in dit artikel. Lange tijd werd deze vraag uitsluitend theoretisch verondersteld. Auteurs als Peter Berger opperden in navolging van Max Weber dat kerkverlating individuen in een nihilistische, ‘mentale dakloosheid’ zou storten (Berger, Berger en Kellner 1973). In deze lezing is de post-christelijke identiteit een eenduidige, negatieve identiteit: ze wordt gedefinieerd door wat ze *niet* is. Deze beperkte theoretische interpretatie is door empirisch onderzoek gecorrigeerd: er zijn allerlei vormen van betekenisgeving en zelfs religiositeit onder kerkverlaters (cf. Hijmans 1994; Cimino en Smith 2007; LeDrew 2013; Wilkins-Laflamme 2015).

Onderzoekers laten zien dat er een grote variëteit is aan post-christelijke identiteiten. Zo variëren individuen in de mate waarin ze religieuze denkbeelden afwijzen (atheïsme), bevragen (agnosticisme), of op nieuwe manieren omarmen (spiritualiteit) (Le Poidevin 2003; Rosenkranz 2007; Heelas en Woodhead 2005). Ook de mate waarin de kerkverlaters last hebben van existentiële angsten wordt inmiddels bevraagd. Volgens de Britse socioloog Steve Bruce hebben de ‘*religious nones*’ domweg geen interesse meer in religieuze vraagstukken (Bruce 2002). Anderen veronderstellen dat deze groep *ad hoc* zingevingsartikelen bij elkaar sprokkelt (Herbert en Bullock 2020). Meer recent opperen onderzoekers juist dat mensen steeds vaker ‘meervoudige religieuze bindingen’ aangaan, voorbij traditionele lidmaatschappen van religieuze gemeenschappen (Berghuijs et al. 2018).

De post-christelijke opties zijn legio, zoveel is duidelijk. Dat geldt ook voor de verklaringen voor de uiteenlopende trajecten waarin individuen hun levensbeschouwelijke identiteit opnieuw vormgeven. Een systematische vergelijking van eerdere studies leert echter dat onderzoekers, bewust of onbewust, dezelfde factoren aanhalen om verschillende trajecten te verklaren. Factoren als 'onvrede met het christendom', 'anti-autoritarisme', 'wetenschappelijke rationaliteit' en 'moreel individualisme' keren zowel terug in verklaringen voor de ontwikkeling richting seculier ongelof (*'disbelief'*) (Bruce 2002; LeDrew 2013; Smith 2011; Streib en Klein 2013) als voor het traject richting de New Age/holistische spiritualiteit (*'revitalization'*) (Heelas 1996; Heelas en Woodhead 2005; Houtman en Mascini 2002). Dat betekent niet dat de verklaringen niet kloppen, maar het is wel een indicator dat er naast deze nog andere mechanismen achter specifieke trajecten moeten zitten.

In dit artikel ga ik op zoek naar de mechanismen die de verschillen tussen post-christelijke identiteitsvorming helpen begrijpen. Dat doe ik op basis van levensloopinterviews met 16 individuen van uiteenlopende sociaaleconomische achtergrond, uit verschillende delen van Nederland. Om trajecten te kunnen vergelijken selecteerde ik individuen die een ontwikkeling hebben doorgemaakt richting ofwel atheïsme, ofwel holistische spiritualiteit vanuit een christelijke opvoeding. Hoewel dit 'slechts' twee mogelijke trajecten zijn, lenen ze zich door hun duidelijke inhoudelijke tegenstellingen goed voor het explorerende doel van dit artikel. Atheïsme, aan de ene kant, is zeer uitgesproken in zijn afwijzing van het christendom en elke andere vorm van metafysisch bestaan (Philipse 2004). Deze vorm van levensbeschouwing komt het dichtst in de buurt van het ideaaltype van post-christelijke identiteit als afwijzing van de christelijke leer (Le Poidevin 1996). Het atheïsme stelt *grosso modo* dat waarheidsclaims met logica, empirisch bewijs en wetenschappelijke, rationele argumenten ondersteund moeten worden (Philipse 2004, 52; Le Poidevin 1996). Holistische spiritualiteit, aan de andere kant, wordt gezien als het bewijs dat religie niet verdwijnt maar in nieuwe vormen blijft bestaan (Campbell 2007; Luckmann 1990; Heelas en Woodhead 2005). Holistische spiritualiteit laat zich niet eenvoudig vangen in een definitie. Wat de verschillende varianten gemeen hebben is echter de overtuiging dat de dominante samenleving mensen in rollen dwingt die hen vervreemden van hun authentieke, goddelijke zelf. Om zichzelf te (her)vinden en te leven volgens de eigen behoeften is introspectie in de diepere lagen van het bewustzijn nodig. Om dat te kunnen doen putten holistisch spirituelen uit onder meer oosterse tradities (boeddhisme, Tao), Jungiaanse psychologie, Westers Esoterisme en het moderne paganisme (Heelas 1996, 29; Van 't Hul 2009). Meer dan binnen

het atheïsme staan in spirituele identiteiten ervaringen en gevoelens centraal als toetssteen van waarheidsvinding. Kortom: als er verschillende mechanismen achter trajecten van levensbeschouwelijke identiteitsontwikkeling zitten, dan zou het in deze oppositionele trajecten zichtbaar moeten worden.

In het hiernavolgende zet ik eerst uiteen wat de dominante verklaringen voor post-christelijke identiteitsontwikkeling zijn. Ik betoog dat deze te weinig precies zijn en dat een goed begrip van uiteenlopende transities verlangt dat we aandacht moeten hebben voor de interpretatie die kerkverlaters zélf creëren van hun religieuze transities – het is er zelden één – en het zelf-legitimerende verhaal dat ze vervolgens vertellen. Door een narratieve benadering toe te passen ben ik in staat mechanismen achter uiteenlopende trajecten van post-christelijke identiteitsontwikkeling te onderscheiden. Uit mijn empirisch materiaal wordt duidelijk dat afvalligheid voor atheïsten een heel andere emotionele waarde heeft dan voor holistisch spirituelen. Dit heeft alles te maken met de manier waarop het christelijk geloof werd beleden binnen het gezin en de sociale omgeving. Een striktere geloofsbeleving blijkt een stuwende rol voor een post-christelijke transitie richting atheïsme, terwijl een meer liberale geloofspraktijk binnen het gezin de kans op een post-christelijke transitie richting holistische spiritualiteit waarschijnlijker maakt.

Trajecten van post-christelijke identiteiten

Zoals ik hierboven aangaf komt dit onderzoek voort uit een opmerkelijke lacune in de dominante academische verklaringen voor de manier waarop individuen gedurende hun levensloop hun post-christelijke identiteit vormgeven. Die verklaringen hangen van oudsher sterk samen met verklaringen waarom zij in de eerste plaats hun christelijke overtuiging vaarwel zegden. Binnen de klassieke secularisatiethese werd het onderscheid tussen de twee vragen namelijk niet gemaakt: ontkerkelijking werd gelijkgesteld aan ongelooft. De verklaring voor ontkerkelijking leunde op enkele in elkaar grijpende, verklarende mechanismen, namelijk de *rationalisering*, *individualisering* en *pluralisering* van westerse samenlevingen. Rationalisering is het zogenoemde proces waarbij samenlevingen complexer worden (functioneel differentiëren) en een cumulatieve ontwikkeling van wetenschappelijke kennis en technologische vooruitgang kennen. Die ontwikkeling leidt tot afnemende geloofwaardigheid van religieuze denkbeelden. Vanaf de jaren vijftig van de vorige eeuw kwamen door een toegenomen geografische mobiliteit, urbanisatie en de ontwikkeling van de massamedia steeds meer mensen in

aanraking met wetenschappelijke kennis, alsook met de grote diversiteit aan culturele perspectieven vanuit de hele wereld (Campbell 2007). Deze pluralisering van het culturele en religieuze landschap beïnvloedden de culturele beelden van individuen over zichzelf en over de religieuze gemeenschappen waartoe zij behoorden (Giddens 1991). Vooral culturele idealen vanuit de zogenaamde tegencultuur droegen bij aan de individualisering: culturele waarden als zelfontwikkeling, zelfbeschikking en anti-autoritarisme zorgden ervoor dat individuen autonomie verlangden ten opzichte van seculiere en religieuze autoriteiten (Houtman en Mascini 2002). Door de rationalisering, individualisering en pluralisering van de samenleving ontstond een plausibiliteitsprobleem voor christenen: christelijke waarheidsclaims werden wetenschappelijk ondermijnd door wetenschappelijke inzichten, christelijke autoriteiten verloren hun 'integrerende kracht' en de aanwezigheid van conflicterende zingevingssystemen zorgde ervoor dat christelijke normen en waarden op hun houdbaarheid werden bevraagd (Berger 1967, 166-67; Bruce 2002, 233; Houtman en Mascini 2002; Branas-Garza et al. 2013).

Zoals eerder opgemerkt worden deze verklarende mechanismen niet alleen voor het traject naar religieus ongeloof gehanteerd, maar keren ze ook terug in de verklaringen voor individuele ontwikkelingen richting spirituele zingevingvormen (Luckmann 1967, 95; Heelas en Woodhead 2005). In de woorden van James Beckford: 'pluralism does not preclude the possibility that a new form of religion might replace [Christianity]' (Beckford 2003, 85). De aanwezigheid van een diversiteit aan overtuigingen en waarden problematiseert misschien de objectieve waarheidsclaims van religie, maar dat hoeft voor individuen helemaal geen probleem te zijn. Zeker niet wanneer zij het bestaan van één objectieve Waarheid ontkennen en zich richten op hun *eigen* subjectieve waarheid (Bellah 1971, 43). Op deze manier kan zelfs wetenschappelijke kennis van zingeving worden voorzien (Campbell 2007; Stolov 2008), of in diskrediet worden gebracht door erop te wijzen dat de wetenschappelijke methode ook 'maar' bedacht is door mensen en in feite een armoedige, destructieve kracht is. Ook individualisering leidt niet persé tot ongeloof. Sterker nog, juist het individualistische ethos is een van de belangrijkste aantrekkingskrachten van holistische spiritualiteit (Heelas 1996, 62; Heelas en Woodhead 2005, 120, 124; Houtman en Mascini 2002; Van Otterloo, Aupers en Houtman 2012). Dat rationalisering, individualisering en pluralisering drijvende krachten zijn achter processen van post-christelijke identiteitsontwikkelingen is ongetwijfeld waar, maar het is ook duidelijk dat het containerbegrippen zijn die te globaal zijn om aandacht te kunnen schenken aan de mechanismen binnen specifieke, individuele

ontwikkelingstrajecten. Om de trajecten van transitie – in dit geval vanuit een christelijke naar een post-christelijke identiteit – te begrijpen is het noodzakelijk om meer dan alleen de religieuze denkbeelden zelf te bestuderen.

Een andere klassieke school van godsdienstsociologisch onderzoek beziet het vraagstuk van religieuze transitie vanuit interacties tussen vraag (individueen) en aanbod (religieuze tradities) (Sherkat en Wilson 1995; Loveland 2003). De mechanismen die binnen deze *religious marketplace*-literatuur worden onderscheiden laten zich groeperen in *push*- en *pull*factoren gericht op de organisatorische eigenschappen en leerstellingen van religieuze gemeenschappen. Vooral doctrinaire strengheid, organisatorische openheid, alsook het charisma en de morele standaarden van religieuze leiders zijn belangrijke redenen voor individuen om zich af te keren van of zich juist aangetrokken te voelen tot een bepaalde religieuze gemeenschap (zie voor een uitgebreid overzicht: Isibor en Odia 2021). Daarnaast zijn demografische kenmerken en sociale banden belangrijke factoren in het proces van religieuze transitie: vooral jonge mensen, mannen, hoger opgeleiden, en ongehuwde individuen zijn geneigd zich af te keren van de religie van hun jeugd, om vervolgens een vorm van seculier ongeloof te omarmen (Roof 1978, 43-44; Hunsberger en Brown 1984; Branas-Garza et al. 2013). Tegelijkertijd lijken vrouwen, ongehuwden, en hoger opgeleide mensen juist vaker geneigd een nieuwe religieuze of spirituele identiteit te omarmen (Trzebiatowska en Bruce 2012; 2013; Woodhead 2001).

Een causaal verband en *push*- en *pull*factoren maken patronen van religieuze transities inzichtelijk, maar bieden geen inzicht in motieven. De laatste jaren maakt een discursieve benadering voor het proces van transitie dan ook opgang, om de mechanismen achter die factoren te begrijpen. In deze benadering is de religieuze transitie eerder een 'traject' of 'carrière' waarbij individuen doorlopend op zoek zijn naar een coherent, betekenisvol leven (Stromberg 2020, 327; Gooren 2010; Larsson 2017). Zo stelt Stromberg in zijn literatuurreview dat het beeld van religieuze transities als plotselinge gebeurtenissen moet worden bijgesteld: uit de narratieve benadering wordt juist duidelijk dat religieuze transities een langdurig, geleidelijk proces zijn waarvan het beginpunt niet altijd duidelijk is en het eindpunt slechts voorlopig (Stromberg 2020; Shaffir 1997, 12-14). Bovendien wordt de interpretatie van een individuele transitie en het bijbehorende narratief van conversie sterk gevormd door de religieuze identiteit waartoe individuen zich aangetrokken voelen. Zo kent het neopaganisme en wicca een dominant narratief van 'thuiskomen' (Van 't Hul 2009; Anczyk en Vencálek 2013; Johnston 2013; Straton 2020), terwijl individuen die zich tot de Jehova's getuigen aangetrokken voelen hun conversie

interpreteren als een intellectueel leerproces van waarheidsvinding en verlichting (Jindra 2006, 5; Beckford 1978, 251).²

De notie dat een bekering geen plotselinge breuk is, maar veeleer een langdurig traject van transitie staat ook centraal in meer godsdienstpsychologisch en symbolisch-interactionistisch onderzoek naar conversie. Dit type onderzoek is biografisch van aard en interpreteert identiteitstransitie als een proces van geleidelijke rolverandering. Door het transitieproces analytisch in verschillende fases op te delen is het mogelijk grip te krijgen in de mechanismen van verandering en continuïteit. Helen Ebaugh (1988) onderscheidt bijvoorbeeld vier fasen van transformatie, namelijk een eerste fase van twijfelen (*'doubting'*), een tweede fase van zoeken (*'seeking alternatives'*), een derde fase waarin een keuze moet worden gemaakt (*'turning point'*), en een vierde fase waarin het individu een nieuwe identiteit formuleert en presenteert (*'creating an exit role'*) (Ebaugh 1988, 182-84). Verschillende onderzoekers hebben deze biografische benadering toegepast op, en uitgebreid aan de hand van specifieke identiteitstransities. Zo muntte antropologe Tanya Luhrmann (1991) de term 'interpretive drift' om het graduele proces waarin 'rationele' individuen gaan geloven in het bestaan van magie te kunnen begrijpen. Cultuursocioloog Stef Aupers opperde de term 'esoterische carrière' om te duiden hoe individuen 'door toe-eigening en internalisering van het esoterische 'taalspel' hun 'heden en verleden' herschrijven (Aupers 2005, 52).

De sleutel tot begrip van post-christelijke identiteitsvorming ligt, kortom, in de poging te begrijpen hoe individuen zichzelf en hun levensloop (her) interpreteren en daarover een verhaal vertellen. Het is deze benadering die centraal staat in dit artikel.

Onderzoeksmethode

Om de mechanismen achter specifieke post-christelijke trajecten te vangen maak ik gebruik van een narratieve benadering en levensloopinterviews. De interviews kennen een lage mate van structurering om zoveel mogelijk het verhaal dat mensen over zichzelf vertellen te vangen (Schütze 1983; Thompson 1998; Leydesdorff 2021). Geïnterviewden werd gevraagd om te vertellen over zingeving (of het gebrek daaraan) gedurende hun levensloop. Mijn rol was om te luisteren, af en toe om verduidelijking te vragen, en om geïnterviewden te laten uitweiden over bepaalde fasen van hun leven wanneer dat van belang leek.

De levensloopinterviews leveren niet zozeer ‘historische feiten’ op, maar wel inzicht in hoe individuen vanuit het heden betekenis geven aan hun verleden. Dat levert een zekere *interpretation bias* op. Zo zullen geïnterviewden geneigd zijn om zichzelf en hun verleden te rechtvaardigen ten aanzien van de toehoorder. Ook zullen geïnterviewden mogelijk bepaalde facetten van hun zingevingstransitie benadrukken ten koste van andere, bijvoorbeeld vanwege de selectiviteit van het geheugen, of de wens een ‘nuttig’ verhaal te vertellen aan de toehoorder (Leydesdorff 2021; Van Rooden 2004). Bovendien zijn interpretaties over de eigen levensloop niet statisch, maar worden gedurende de levensloop geherinterpreteerd (Jansma 2006; Billette 1976). Hoewel deze bedenkingen terecht zijn, vormen levensloopinterviews de meest bruikbare methode van onderzoek. Ten eerste is het de enige manier waarop we de levensloop van individuen in haar geheel kunnen benaderen. Ten tweede kunnen we de zwakte van levensloopinterviews als voordeel zien: als we ons bewust zijn van de neiging tot zelflegitimering en van de nadruk van mensen op bepaalde levensfasen, dan wordt het mogelijk om variatie en overeenkomsten op juist dat vlak te vergelijken. Zo is het mogelijk dat individuen die hun post-christelijke identiteit richting spiritualiteit hebben ontwikkeld op een andere manier over hun christelijke socialisatie praten dan individuen die juist het atheïsme hebben omarmd. Bovendien is het goed mogelijk dat zij andere contextuele dynamieken naar voren halen in hun interpretatie van de eigen transitie.

De geïnterviewden moesten aan drie criteria voldoen. De eerste eis was dat er sprake moest zijn geweest van minstens één religieuze transitie gedurende de levensloop van een geïnterviewde. Daarbij was het noodzakelijk dat geïnterviewden een christelijke opvoeding hadden genoten, maar deze vervolgens op een welbepaald moment tijdens hun levensloop vaarwel hadden gezegd. Om post-christelijke trajecten te kunnen vergelijken verlangde ik vervolgens dat zij op het moment van het interview ofwel het atheïsme, ofwel een vorm van holistische spiritualiteit hadden omarmd. De tweede eis was het geboortecohort van de deelnemers: ik interviewde uitsluitend personen geboren in het cohort 1940-1950 en 1950-1960. Dat betekent dat geïnterviewden allemaal tieners waren, of ten hoogste jong-adolescenten, tijdens de jaren zestig en zeventig. Dat is van belang omdat deze periode wordt gezien als de hoogtijdagen van de culturele en maatschappelijke veranderingen (Campbell 2007; Heelas 1996; Righart 1995). Door een eenduidig leeftijdscohort aan te houden kunnen we veronderstellen dat de geïnterviewden opgroeiden binnen dezelfde historische context en werden blootgesteld aan dezelfde maatschappelijke en culturele veranderingen. De derde vereiste, ten slotte, is dat alle

geïnterviewden gedurende de langste tijd van hun leven in Nederland woonden. Ook hier geldt dat ik verlangde dat mensen opgroeiden binnen dezelfde maatschappelijke context en daarmee in aanraking konden komen met dezelfde culturele normen en dezelfde religieuze variatie.

De geïnterviewden werden bereikt via informele kanalen en online discussieplatforms. Om een zo divers mogelijke groep mensen te interviewen maakte ik geen gebruik van de zogenaamde ‘sneeuwbalmethode’, maar van ‘zwakke banden’ van professionele en vriendschappelijke contacten uit mijn eigen professionele netwerk. Daarnaast plaatste ik een oproep op verschillende online discussieplatforms, zoals een forum voor zogenoemde ‘vrijdenkers’. Dat resulteerde in een corpus van zestien interviews, afgenomen bij mensen woonachtig in verschillende delen van Nederland in de zomer van 2012. Interviews duurden gemiddeld drie uur en van de geïnterviewden waren er negen afkomstig uit het protestantisme (Nederlands hervormd, Nederlands gereformeerd) en waren er zeven van rooms-katholieke huize. Om privacy redenen zijn de namen van geïnterviewden gefingeerd.

Analyse: post-christelijke identiteitsontwikkelingen

In een eerste lezing van de levensloopgesprekken lijken de narratieven van geïnterviewden die hun post-christelijke identiteit richting het atheïsme of holistische spiritualiteit ontwikkelden sterk overeen te komen. De gesprekken lijken daarbij sterk op wat in Nederland bekend staat als het verhaal van verzuiling en ontzuiling (Van Dam 2011; Van Rooden 2004). Dat verhaal presenteert Nederland als een van oudsher diep religieuze, conservatieve samenleving die door de tegencultuur van de jaren zestig het licht zag en zich ontwikkelde tot één van de meest seculiere en moreel progressieve landen ter wereld. Ook voor mijn respondenten was de christelijke religie in de vroege kinderjaren (periode 1950-1965) alom vertegenwoordigd. Met andersdenkenden was er nauwelijks contact, want in de verzuilde samenleving waren de leefwerelden zo goed als geheel ideologisch afgezonderd. Vanaf de tienertijd (grotweg 1965-1980) volgde er een periode van groeiende onvrede met het ouderlijk geloof en een behoefte om zelf levenskeuzes te maken. Voor sommigen leidde dat tot een afwijzing van alle religie, voor anderen tot een zoektocht naar nieuwe vormen van spirituele zingeving.

Toch zitten er áchter het gedeelde, dominante verhaal belangrijke accentverschillen. Net als in biografisch onderzoek á la Helen Ebaugh (1988) zijn levensloopgebeurtenissen zoals ziekte, dood, trouwen, werkloosheid,

relaties, studeren, en uit huis gaan belangrijke ‘turning points’ vanwege hun schokkende uitwerking of doordat ze geïnterviewden op een zeker moment in een nieuwe sociale (normerende) context plaatsen. Tegelijkertijd staat een dergelijke gebeurtenis niet voor een automatische verandering in het transitieproces, want dat is ze vooral in het licht van de betekenis die een geïnterviewde er achteraf aan toekent. Een belangrijke aanvulling op Ebaugh's faseninterpretatie is dat uit mijn empirisch materiaal duidelijk wordt hoe belangrijk de context die *voorafging* aan de eerste fase van twijfel is voor de manier waarop individuen latere fases doorlopen. De plaats van religie en de religieuze opvoedstijl binnen het gezin is namelijk een bepalende factor voor de richting waarop het transitietraject zich in een latere fase voltrok. Als vuistregel kan gesteld worden dat hoe strikter de religieuze opvoeding is, hoe groter de kans is dat een individu op latere leeftijd kiest voor het atheïsme, terwijl een meer liberale opvoeding de kans op een zoektocht die leidt tot holistische spiritualiteit aanzienlijk vergroot. Het mechanisme hierachter lijkt te zijn dat een meer strikte opvoeding individuen minder ruimte biedt voor een (voorzichtige) zoektocht naar zingevingsalternatieven, de aard van de twijfels beïnvloedt en hun zoektocht een veel sterker solitair karakter geeft.

Opvoedingsstijlen: ruimte voor twijfel

Een belangrijke overeenkomst in de narratieven van zowel individuen die zich richting het atheïsme gingen bewegen als van hen die zich ontwikkelden richting holistische spiritualiteit is de alomvattendheid van religie in de vroege kinderjaren. Vrijwel alle geïnterviewden reconstrueren een beeld waarin ‘het geloof er gewoon was’: bidden voorafgaand en na afloop van de maaltijden, gevolgd door een bijbellezing 's avonds en de zondagse kerkgang was staande praktijk. In beide gevallen maken geïnterviewden bovendien gewag van een gelijksoortige ‘honger’ naar religieuze verhalen: ze lazen en hoorden graag verhalen uit de Bijbel, of deden op zijn minst netjes mee wanneer dat van hen gevraagd werd. Wel maken beide groepen geïnterviewden duidelijk dat zij van kinds af aan ook een sterke nieuwsgierigheid en leergierigheid aan de dag legden. Beide groepen benadrukken hoe hun jeugdige zelf al vroeg op zoek was naar verdieping en waarheid.

Deze noties van een al vroeg aanwezige nieuwsgierigheid en leergierigheid is interessant omdat ze in beide gevallen centrale aspecten van een overkoepelend zelf-legitimerend narratief zijn voor hun huidige post-christelijke identiteit. Beide groepen benadrukken expliciet of geven voorbeelden van

denken en handelen waaruit blijkt dat waarden als autonomie en een kritisch vermogen als een rode draad door hun leven lopen. Atheïsten praten over hun nieuwsgierigheid als een nieuwsgierige zoektocht naar een absolute waarheid op basis van rationeel-logische argumenten en wetenschappelijk waarneembare feiten – de zogenoemde ‘materiële’ (dus geen metafysische) feiten. Holistisch spirituelen presenteren hun nieuwsgierigheid meer in het licht van een zelfstandige zoektocht naar waarheid die op een dieper, persoonlijk vlak verder gaat dan de in hun ogen beperkte cognitieve waarheid. De vorm waarin geïnterviewden hun nieuwsgierigheid en leergierigheid vanuit het heden presenteren is verschillend, maar in beide gevallen bevat die vroege nieuwsgierigheid en leergierigheid wel de sleutel tot begrip van hun latere traject van post-christelijke identiteitsontwikkeling. De religieuze opvoedingsstijl van het gezin blijkt namelijk essentieel te zijn voor het transitietraject dat individuen op latere leeftijd zouden gaan doorlopen.

Het was de mate van striktheid in de vroege levensfasen die bepaalde in hoeverre individuen gevolg konden geven aan hun nieuwsgierigheid en leergierigheid. Atheïstische geïnterviewden presenteren een beeld waarin hun ouders strikt vasthielden aan dagelijkse religieuze rituelen. Lucas, een atheïstische medisch specialist en opgegroeid in een gereformeerd gezin, herinnert zich hoe zijn vader zelf een dienst improviseerde gedurende hun kampeervakanties in Italië – een land waarin geen behoorlijk protestants kerkgenootschap te vinden was. Jonathan, een leraar Engels van doopsgezinde afkomst die lange tijd zeer actief was op het vrijdenkersforum, heeft soortgelijke herinneringen. Hij voegt daaraan toe dat hij het zich niet als last herinnert: ‘het hoorde gewoon bij het dagelijks leven’. Bovendien was er geen sprake van een versterkt geloof: in de families en vriendenkring van zowel de ouders van Lucas als die van Jonathan waren mensen die actief bezig waren hun wereldbeeld te heroverwegen en die betrokken waren bij maatschappelijke ontwikkelingen – zij het uitsluitend binnen het raamwerk van protestants gedachtegoed.

Ouders monitorde nauwkeurig welke boeken bijvoorbeeld via de bibliotheek het huis binnenkwamen en fungeerden zo als effectieve poortwachters tegen alternatieve waarheden. Het mechanisme lijkt op wat de socioloog Peter Berger labelde als het ‘zich ingraven’ (‘entrenching’) van gelovigen als strategie tegen de gevaren die met de pluralisering van het religieuze landschap meekomen (Berger 1967, 153). In deze situatie hadden de atheïsten in spé slechts toegang tot de Bijbel, stichtelijke (kinder)boeken, en degelijke vrouwenbladen. Wel kwamen er via school en vriendjes boeken over geschiedenis, natuur en zelfs natuurwetenschappen binnen. Het was de laatste ‘lectuur’ die doorslaggevend bleek, zoals de 72-jarige Thomas, afkomstig uit

een katholiek gezin vertelt: *“Als kind had ik een enorme leeshonger. Ik las alles wat los en vast zat. [...] Op een gegeven moment kwam mijn oudere zus met een boek over geologie aan. En toen ging het snel, want voor het eerst las ik dat de aarde veel ouder dan 6000 jaar was. [...] Voor het eerst stelde ik een vraag bij de juistheid van de Bijbel.”* Thomas’ ervaring keert in iets aangepaste vorm ook terug bij andere atheïsten: hun twijfels ontstonden veelal na lezing van de wetenschappelijke (kinder)boeken die zij onder ogen konden krijgen.

De ervaringen van de holistisch spirituele en Nederlands hervormd opgevoede Sarah zijn van een andere orde, want hoewel haar moeder zeer actief was in de kerkgemeente, ging het gezin maar zelden naar de zondagsdienst. Vooral haar vader deed zondag liever andere dingen. Het gezin van Maria – die zichzelf omschrijft als zoekend, maar zich vooral in oosterse zingeving verdiept na katholiek te zijn opgevoed in Oost-Nederland – ging wel frequent op kerkbezoek en ook haar vader was daarbij aanwezig. Fysiek althans, want, zo stelt ze: “hij verloor al binnen een half uur zijn aandacht en begon dan grapjes te maken met ons”. Dat alles tot irritatie van “mijn moeder, die juist erg vroom was en voor bijna alles wat ze deed een schietgebedje zei”. Deze onderlinge verschillen van ouders binnen het gezin in houding en geloofsbeleving is karakteristiek voor de verhalen van individuen die hun latere post-christelijke identiteit richting holistische spiritualiteit ontwikkelden. Zelfs wanneer ouders wél een gelijksoortige, actieve geloofsbeleving hadden ging dat veelal gepaard met (zelf)relativering en aandacht voor onenigheden binnen de kerkgemeente.

Ouders van holistisch spirituelen reikten hun kroost veel vaker zélf uiteenlopende lectuur aan, of voerden in elk geval geen nauwgezette inhoudelijke controle uit op de aard van boeken en tijdschriften. Het aanbod was hier rijker. De veertiger Simon, ooit Nederlands hervormd, vertelt hoe zijn moeder bijvoorbeeld met homeopathie en alternatieve geneeswijzen in de weer ging uit onvrede met de reguliere medische zorg. Hij had er geen bijzondere interesse in, maar feit blijft dat het aanbod er was.

De verschillen in striktheid waarmee het geloof werd beleden, beïnvloedde dus de aard van informatie maar ook de ruimte voor het zoeken naar alternatieven. In de strikte milieus ervaarden geïnterviewden veel meer angst voor, in Thomas’ woorden, ‘de verleidelijke fluisterstem van de duivel’ en minder mogelijkheden om de nieuwsgierigheid te bevredigen. Vragen die zij hadden konden rekenen op afkeur, onbegrip of desinteresse. Veel geïnterviewden benadrukken hoe voorzichtig en stiekem het hen maakte. Ze voelden zich schuldig en onbegrepen, terwijl ze oprecht probeerden de balans te houden tussen hun christelijke geloof en de nieuwe inzichten. Het proces van

twijfelen en zoeken naar alternatieven bleek echter onomkeerbaar en met alle sociale en emotionele gevolgen van dien. Verschillende atheïsten beschrijven de dramatiek van het proces naar afvalligheid. Eva ervaaarde al vroeg de saamhorigheid van de christelijke omgeving en ervaart het proces van twijfel en zoeken naar alternatieven – net als Jonathan en Johannes – als een intens emotioneel proces, zoals van het verliezen van een vriend. Meest dramatisch is misschien wel de beschrijving van Johannes, wanneer hij zijn ervaring in een notendop weergeeft:

“Ik groeide op in een context waarin elke andere verklaring dan letterlijk in de bijbel te vinden is ondenkbaar was. Immers, als je sommige delen metaforisch opvat, waar blijf je dan? Dan kan je alles wel overboord zetten. En dat is precies wat er gebeurde. [Ik heb me daarna heel eenzaam gevoeld.] Ik had een goede vriend begraven, en een vader. Ik was er kapot van en ervaaarde geen enkele betekenis meer in het leven.”

Holistisch spirituelen hadden veel meer ruimte om naar alternatieven te zoeken op het moment waarop zij vragen of twijfels hadden. Interessant genoeg leidde hun relatief grotere discretionaire ruimte ook tot een andere type twijfels en tot andere keuzemomenten dan bij de atheïsten. Ook zij ervaren vanuit het heden wel een verlies, maar dat gevoel richt zich vooral op de ervaringen van samen zingen in de kerk. In vergelijking neemt de breuk met het christendom aanmerkelijk minder ruimte in binnen het transitienarratief van holistisch spirituelen: de breuk is minder radicaal en krijgt niet dezelfde emotionele lading toegekend. Zo haalt Deborah nog steeds veel plezier uit bijbelverhalen, brandt nog wel eens een kaarsje en geniet nog steeds van het zingen van oude kinderliedjes. Als ik haar vervolgens vraag naar waarom ze dan toch het christendom heeft verlaten, vertelt ze een heel ander verhaal dan geïnterviewden die hun post-christelijke identiteit richting het atheïsme ontwikkelden, zoals we de volgende paragraaf zullen lezen.

Theologische versus institutionele kritieken

Het belangrijkste gevolg van de mate van striktheid binnen het vroege gezinsleven als het op religie aankomt, is de aard van de kritiek van de geïnterviewden in de fasen van twijfel en van zoeken naar (alternatieve) antwoorden. Holistisch spirituelen richtten hun pijlen verhoudingsgewijs vaker op religieuze instituties en praktijken van geloven, of stonden er in de interviews

langer bij stil. Atheïsten richtten zich echter vaker, zoals hierboven al duidelijk is geworden, op inhoudelijke, theologische aspecten van het geloof.

Holistisch spirituelen namen in hun institutionele kritiek vooral religieuze leiders op de korrel. Priesters werden 'saai' gevonden, 'onaardig', 'eng', 'onrechtvaardig', of überhaupt weinig soeps. Simon herinnert zich bijvoorbeeld hoe hij meende niet ernstig te worden genomen:

“We hadden een meester in de zesde klas die één keer per week kwam voorlezen uit de bijbel. Op een dag praatten we over wonderen. Ik vroeg toen waarom we nu niet meer wonderen zien zoals in de bijbel. Zoals een zee die zich splijt of een pratende slang. ‘Nou’, zei hij, ‘zo moet je er niet naar kijken. Wonderen bestaan nog steeds. Als jij zo naar huis gaat en veilig aankomt. Dan is dat eigenlijk een wonder!’ Toen realiseerde ik me dat er gewoon zoveel onzin gaande was. Dat was een keerpunt. Ik had het toen zó gehad met de kerk.”

Of dit exact was hoe de tienjarige Simon het vooral destijds interpreteerde valt niet meer te achterhalen, maar het laat wel zien hoe Simon vanuit het heden naar dergelijke voorvallen kijkt: als aanvaringen met religieuze autoriteiten. Dit soort ervaringen, of liever: aanvaringen, met religieuze autoriteiten loopt in elk geval ook als een rode draad door Sarahs narratief over haar post-christelijke transitie. Zij hekelt de institutionele aspecten van religie, die voor haar vooral haar dagelijkse reilen en zeilen negatief beïnvloedden. Ze vond ter kerke gaan op zondag een verzoeking, maar moest ook niets hebben van de priester met zijn 'vieze haarlok en kale schedel'. Ze verhaalt bovendien over de problemen die haar ouders als lid van een christelijke studiegroep hadden met de kerkenraad. Sarah kreeg er als kind niet alles van mee, maar concludeerde tijdens het interview nog altijd: “Waar ging dit nou eigenlijk over? Is dit wat geloven is?” Wat het gedurende haar adolescentie niet beter maakte is dat ze, toen ze voor haar studie naar Nijmegen verhuisde, al snel een brief ontving van een lokale protestantse gemeenschap. Men wist blijkbaar dat ze verhuisd was, maar nog erger was het volgende:

“Het was gewoon een bedelbrief! Er stond: ‘doneer alstublieft’. Dat maakte me woedend. [] in plaats van een welkomstbericht of iemand die langs kwam om te zeggen ‘Hallo, dit zijn wij, hier is waar je ons kan vinden en als je wil ben je meer dan welkom’, kreeg ik een cheque. Dat accepteerde ik écht niet. Ik ging meteen naar de gemeente om me uit de kerk uit te schrijven. Heel resoluut!”

Saraha's kritiek gaat ook over de ervaringen van hypocrisie in de praktijken van geloven. Die hypocrisie vonden mensen zoals zij terug bij geloofsgenoten om zich heen, maar ook bij hun ouders. Zo brengt Maria het gesprek nogmaals terug op het gedrag van haar vader, die wél elke zondag naar de kerk ging maar daar slechts ging klieren met zijn kinderen. “Blijkbaar”, zo stelt ze, “kwam hij alleen maar voor het plaatje. Religieus doen voor mijn moeder. Ik twijfel eraan of hij wel echt geloofde”. Ook elders in haar jonge leven zag ze steeds verschillen tussen gepredikte idealen en praktijk. Daar had ze steeds minder zin in om aan mee te doen. De eerste grote beslissing was om niet in de kerk te trouwen en daar ‘mee te doen aan die poppenkast’. Ruth, een parttime pedagoge geboren in een protestants gezin, trouwde nog wel in de kerk, maar op voorwaarde dat ze zelf de rituelen mocht aanpassen. Het trouwthema paste goed bij haar opvattingen toen: twijfel.

De atheïsten die ik sprak richten zich in hun narratieven over hun proces naar afvalligheid vooral op geloofsinhoudelijke aspecten. Hun twijfel richt zich voornamelijk op inconsistenties van het geloof en op de houdbaarheid van geloofsovertuigingen. Jonathan vertelt hoe hij, op het moment dat hij ging studeren, steeds meer problemen ervaarde met de theologische inconsistenties: *“Ik wilde alleen in de liefde geloven, en wilde niets horen over straf en boete. Maar dat is onmogelijk binnen het Christendom. Binnen dat geloof gaan veroordeling en liefde, straf en vergeving, wraak en beloning hand in hand. Je kan niet één aspect houden en de rest laten voor wat ze zijn. Maar ik wilde écht niets te doen hebben met de morbide duistere kanten van christelijke ideeën.”*

Gevraagd naar hun kritieken op het christendom herinneren atheïsten zich vooral vroege ervaringen met inconsistenties en zaken die natuurkundig of historisch niet bleken te kloppen. Thomas heeft het bijvoorbeeld langdurig over het verhaal van de exodus van het Joodse volk uit Egypte, zoals verhaald in het bijbelboek Exodus, waarvoor volgens hem het historisch-archeologisch bewijs ontbreekt. Anderen vertellen over de totstandkoming van de Bijbel, wijzen me op de punten waar de Bijbel zichzelf tegensprekt, of wetenschappelijk incorrect is (Lukas: “hoe kan iemand zomaar zwanger worden zonder man?”). Voor alle atheïsten geldt: inhoudelijk werd hun geloof op langere termijn steeds minder houdbaar.

Conclusie

In dit artikel tracht ik te verklaren waarom sommige individuen hun post-christelijke identiteit ontwikkelen richting atheïsme, terwijl anderen een transitie doormaken richting de holistische spiritualiteit. Die zoektocht begon met de observatie dat dezelfde verklaringen voor beide trajecten werden gebruikt. Daarin werd vooral gewezen op brede culturele aspecten als geïnternaliseerde idealen met betrekking tot individualisme, anti-autoritarisme en ervaringen van pluralisering en rationalisering (leidend tot een plausibiliteitsprobleem). Via een narratieve benadering en levensloopinterviews met 16 Nederlanders die hun post-christelijke identiteit ofwel vormgaven als atheïst ofwel als holistisch spiritueel denk ik een antwoord gevonden te hebben voor de uiteenlopende trajecten.

Een belangrijke verklarende factor waarmee de uiteenlopende trajecten van post-christelijke identiteitsontwikkeling kan worden begrepen is de mate van striktheid van de geloofsbeleving binnen het ouderlijk gezin en de daarbij horende sociale cirkel van familie, vrienden en kerkgenootschap. Een belangrijke aanvulling op Ebaugh's faseninterpretatie, is dat mijn empirisch materiaal duidelijk maakt hoe belangrijk de context die voorafging aan de eerste fase van twijfel is voor de manier waarop individuen latere fases doorlopen. De manier van geloven binnen de familiecontext gaat vooraf aan religieuze irritaties en initiële twijfel die Ebaugh als fase 1 van het religieuze transitieproces definieert. Op het moment dat twijfels opkomen wordt de richting van alternatieve verklaringen sterk beïnvloed door de ruimte die individuen binnen het gezin krijgen.

Voor individuen binnen gezinnen met een strikt geloofsregime (d.w.z. beide ouders geloven op gelijke wijze in een letterlijke interpretatie van de Bijbel; strikte, dagelijkse geloofsrites; sterke integratie in kerkgenootschap en christelijke sociale cirkel) is de ruimte voor twijfel beperkt. Het maakt de zoektocht tot een solitaire, cognitieve aangelegenheid en alternatieve kennis kan zich vrijwel uitsluitend toespitsen op wetenschappelijke inzichten. Het gevolg is een zoektocht die zich voornamelijk richt op inhoudelijke aspecten van het christelijk geloof, en daarbij zowel gaat over inconsistenties als over theologische leerstellingen. De harde breuk met het christendom en vroegere geloofsleven wordt ervaren als een hard gelag: ze heeft voor geïnterviewden zeer emotionele lading vanwege haar definitieve karakter. Bovendien: waar kritieken in den beginne vooral op het christendom gericht waren, worden ze na verloop van tijd ook toegepast op andere zingevingssystemen. Daarmee lijkt de deur naar holistische spiritualiteit voor deze individuen inhoudelijk gesloten.

Voor individuen binnen gezinnen met een meer liberaal geloofsregime (d.w.z. ouders hebben uiteenlopende striktheid en opvattingen, dagelijkse geloofsrites zijn belangrijk, integratie in kerkgenootschap is minder hecht) is de ruimte voor twijfel groter. Hun zoektocht is minder solitair en zij zien via hun ouders hoe verschillende opvattingen naast elkaar kunnen bestaan. De aanwezigheid van alternatieve opvattingen is groter – wat dat betreft is de ervaring van pluralisme niet zo hevig – en in navolging van ouders richt initiële kritiek zich sneller op de institutionele, praktische aspecten van geloven. De kerk als institutie wordt veelvuldig gehegeld vanwege de kloof tussen ideaal en praktijk: de aanklacht van hypocrisie klinkt hier veelvuldig. Doordat twijfels en kritieken zich ontwikkelen en alternatieve zingevingsvormen meer voorhanden zijn, wordt de breuk met het christelijk geloof niet zo eenzaam en schoksgewijs ervaren: de narratieven van geïnterviewden die een traject richting holistische spiritualiteit bewandelden zijn vloeiender van karakter. Immers, het anti-institutionele sentiment past naadloos in de anti-institutionele kritiek van de New Age spiritualiteit (Heelas 1996; Heelas en Woodhead 2005).

Tot slot enkele gedachten over toekomstig onderzoek. De levenslopen van de door mij geïnterviewde individuen vonden plaats binnen een specifieke cultureel-historische context. Dat betekent dat de jeugdervaringen van latere leeftijdscohorten anders kan zijn, juist ook vanwege het veranderende religieuze landschap en de culturele normen. De empirische vraag – en mijn academische uitnodiging – is dan ook om na te gaan wat de continuïteit en veranderingen zijn voor latere leeftijdscohorten in de manier waarop mechanismen van religieuze transitie plaatsvinden. Om na te gaan in hoeverre de gevonden mechanismen in verschillende post-christelijke transitie een rol spelen zou het interessant zijn om verdere narratieve interviews uit te voeren. Bovendien is het interessant om via datasets als de European Values Survey of God in Nederland te onderzoeken of en hoe het verband kwantitatief zichtbaar is.

De aandacht die ik vestig op het belang van striktheid van de religieuze opvoeding voor post-christelijke identiteitstrajecten richting atheïsme en holistische spiritualiteit, lijkt op het continuüm dat Jindra ontwikkelde voor mechanismen achter post-christelijke identiteitsontwikkeling richting de Jehova's getuigen (Jindra 2006, 15-16). Jindra merkt op dat de Jehova's getuigen, als gesloten religieuze gemeenschap met strikte theologische overtuigingen, aantrekkelijk zijn voor zowel individuen met een relatief gesloten religieuze en sociale achtergrond als voor individuen die misbruik hebben (abuse) ervaren of anderszins uit een gebroken gezin afkomstig zijn (*familial disorganization*).

Ze merkt daarbij op dat de narratieven over worstelingen en motivaties achter bekeringen variëren naar gelang de intensiteit van ervaringen (Jindra 2006, 29-30). Toekomstige levensloopstudies zouden er dan ook goed aan doen aandacht te besteden aan de rol van religieuze opvoedingsstijlen, ervaringen met trauma en emotionele (ont)hechting binnen de individuele narratieven over post-christelijke identiteitsontwikkeling.

Noten

- 1 De auteur dankt de redactie van *Religie & Samenleving* en een externe reviewer voor hun waardevolle suggesties bij een eerdere versie van dit artikel. Speciale dank gaat uit naar Prof. dr. Stef Aupers en Prof. dr. Dick Houtman voor hun cultuursociologische inspiratie, inzichten en enthousiasme.
- 2 Overigens is ook een verdere nuancering mogelijk. Straton (2020) betoogt bijvoorbeeld dat er binnen Wicca variaties van hetzelfde narratief bestaan. Zo leggen de 'traditionele wiccans', dat wil zeggen wiccans die zich hebben aangesloten bij de Gardneriaanse of Alexandriaanse stromingen, de nadruk op bekering (conversion), terwijl 'solitaire wiccans', dat wil zeggen wiccans die op solitaire basis opereren en een meer eclectische vorm van wicca aanhouden, de nadruk leggen op verbondenheid (affiliation).

Literatuur

- Anczyk, Adam, en Matouš Vencálek. 2013. "Coming Home to Paganism: Theory of Religious Conversion or a Theological Principle?" *Studia Religiosa* 46, no. 3: 161-71. doi:10.4467/20844077SR.13.013.1601.
- Aupers, Stef. 2005. *In de ban van moderniteit. De sacralisering van het zelf en computertechnologie*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Beckford, James. 1978. "Accounting for Conversion." *British Journal of Sociology* 29, no. 2: 249-62.
- Beckford, James. 2003. *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, Robert. 1971. "The Historical Background of Unbelief." In *The Culture of Unbelief: Studies and Proceedings from the First International Symposium on Belief, held at Rome, March 22-27, 1969*, geredigeerd door Rocco Caporale en Antonio Grumelli, 39-52. Berkeley: University of California Press.
- Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter, Brigitte Berger, en Hansfried Kellner. 1973. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random House.

- Berghuijs, Joantine, Hans Schilderman, André van Der Braak, en Manuela Kalsky. 2018. "Exploring Single and Multiple Religious Belonging." *Journal of Empirical Theology* 31, no. 1: 18-48.
- Bernts, Ton, en Joantine Berghuijs. 2016. *God in Nederland 1966-2015*. Utrecht: Ten Have.
- Billette, André. 1976. "Se raconter une histoire: pour une analyse révisée de la conversion." *Social Compass* 23, no. 1: 47-56.
- Branas-Garza, Pablo, Teresa García-Muñoz, en Shoshanna Neuman. 2013. "Determinants of Disaffiliation: An International Study." *Religions* 4, no. 1: 166-85. doi:10.3390/rel4010166.
- Bruce, Steve. 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bruce, Steve. 2011. *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*. Oxford: University Press.
- Campbell, Colin. 2007. *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder: Paradigm.
- Cimino, Richard, en Christopher Smith. 2007. "Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism." *Sociology of Religion* 68, no. 4: 407-24.
- Crockett, Alasdair, en David Voas. 2006. "Generations of Decline: Religious Change in 20th-Century Britain." *Journal for the Scientific Study of Religion* 45, no. 4: 567-84.
- Dam, Peter van. 2011. *Staat van verzuiling: Over een Nederlandse mythe*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. New York: Peter Lang.
- Ebaugh, Helen. 1988. *Becoming an Ex: The Process of Role Exit*. Chicago: University of Chicago Press.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gooren, Henri. 2010. *Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York: Palgrave MacMillan.
- Hart, Joep de, en Pepijn van Houwelingen. 2018. *Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Heelas, Paul, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Bronislaw Szerszynski, en Karin Tusting. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Herbert, David, en Josh Bullock. 2020. "Reaching for a New Sense of Connection: Soft Atheism and 'Patch and Make Do' Spirituality amongst Nonreligious European Millennials." *Culture and Religion* 21, no. 2: 157-77.
- Hijmans, Ellen. 1994. "Je moet er het beste van maken. Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen." Proefschrift, Radboud Universiteit Nijmegen.

- Houtman, Dick en Peter Mascini. 2002. "Why do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands." *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, no. 3: 455-73.
- Hul, Leonard van 't. 2009. "The Witch and the Circle. A Qualitative Analysis of Dutch Modern Witchcraft." Masterscriptie, Universiteit van Amsterdam.
- Hunsberger, Bruce, en L.B. Brown. 1984. "Religious Socialization, Apostasy, and the Impact of Family Background." *Journal for the Scientific Study of Religion* 23, no. 3: 239-51.
- Isibor, Osaiga, en Edith Odia. 2021. "Adherents' Switching Behavior: Exploring the Push-Pull-Mooring Framework in the Christian Religious Market." *International Review on Public and Nonprofit Marketing* 18, no. 1: 95-127.
- Jansma, Lammert Gosse. 2006. "Conversion to a Prophetic Healing Movement." In *Paradigms, poetics, and politics of conversion*, Vol. 19, geredigeerd door Jan Bremmer, Wout van Bekkum, en Arie Molendijk, 165-81. Leuven: Peeters Publishers.
- Jindra, Ines. 2006. "An Analysis of Conversion Narratives of Jehovah's Witnesses and Their Relationships to Stages of Religious Judgment." In *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Vol. 17, geredigeerd door Ralph Piedmont, 1-38. Leiden: Brill.
- Johnston, Erin. 2013. "'I Was Always This Way...': Rhetorics of Continuity in Narratives of Conversion." *Sociological Forum* 28, no. 3: 549-73.
- Kosmin, Barry. 2009. "Religious Switching between Childhood and Adulthood in the United States: Revelations from American Religious Identification Surveys (ARIS) 2001 and 2008." *RRA/SSSR annual meeting in Denver, Hartford, CT*.
- Larsson, Göran. 2017. "Apostasy and Counter-Narratives—Two Sides of the Same Coin: The Example of the Islamic State." *The Review of Faith and International Affairs* 15, no. 2: 45-54.
- LeDrew, Stephen. 2013. "Discovering Atheism: Heterogeneity in Trajectories to Atheist Identity and Activism." *Sociology of Religion* 74, no. 4: 431-53.
- Leydesdorff, Selma. 2021. *Oral history: de mensen en hun verhalen*. Amsterdam: Prometheus.
- Loveland, Matthew. 2003. "Religious Switching: Preference Development, Maintenance, and Change." *Journal for the Scientific Study of Religion* 42, no. 1: 147-57.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan Press.
- Luckmann, Thomas. 1990. "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?" *Sociological Analysis* 50, no. 2: 127-38.
- Luhrmann, Tanya. 1991. *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Harvard: University Press.
- Otterloo, Anneke van, Stef Aupers, en Dick Houtman. 2012. "Trajectories to the New Age. The Spiritual Turn of the First Generation of Dutch New Age Teachers." *Social Compass* 59, no. 2: 239-56.

- Philipse, Herman. 2004. *Atheïstisch manifest en De onredelijkheid van religie*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Poidevin, Robin le. 2003. *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Londen/New York: Routledge.
- Righart, Hans. 1995. *De eindeloze jaren zestig. Geschiedenis van een generatieconflict*. Antwerpen: Uitgeverij de Arbeiderspers.
- Rooden, Peter van. 2004. "Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom." *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 119, no. 4: 524-51.
- Roof, Wade. 1978. "Alienation and Apostasy." *Society* 15: 41-45.
- Rosenkranz, Stephanie. 2007. *The Agnostic Stance*. Paderborn: Mentis.
- Schütze, Frits. 1983. "Biographieforschung und narratives Interview." *Sozialwissenschaftliche Prozessanalyse. Grundlagen der qualitativen Sozialforschung*: 55-73.
- Shaffir, William. 1997. "Introduction." In *Leaving Religion and Religious Life. Religion and the Social Order*, Vol. 7, geredigeerd door David Bromley, William Shaffir, en Mordechai Bar-Lev, 1-16. Greenwich, CT: Jai Press.
- Sherkat, Darren, en John Wilson. 1995. "Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy." *Social Forces* 73, no. 3: 993-1026.
- Smith, John. 2011. "Becoming an Atheist in America: Constructing Identity and Meaning from the Rejection of Theism." *Sociology of Religion* 72, no. 2: 215-37.
- Stolov, John. 2008. "Salvation by Electricity." In *Religion. Beyond a Concept*, geredigeerd door Hent de Vries, 668-86. New York: Fordham University Press.
- Straton, Irina. 2020. "By Knot of One, the Spell's Begun: Finding the Wiccan Path. An Investigation of Conversion Practices within the Wicca Community." Proefschrift, University of Essex.
- Streib, Heinz, en Constantin Klein. 2013. "Atheists, Agnostics and Apostates." In *APA Handbooks in Psychology: APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*, Vol. 1, geredigeerd door Kenneth I. Pargament, Julie J. Exline, en James W. Jones, 1-42. Washington D.C.: American Psychological Association.
- Stromberg, Peter. 2020. "Narrative and Autobiographical Approaches to Leaving Religion." In *Handbook of Leaving Religion*, Vol. 18, geredigeerd door Daniel Endstedt, Göran Larsson, en Teemu Mantsinen, 323-34. Leiden: Brill.
- Thompson, Paul. 1998. *The Voice of the Past: Oral History*. Oxford: University Press.
- Trzebiatowska, Marta, en Steve Bruce. 2012. *Why are Women more Religious than Men?* Oxford: University Press.
- Trzebiatowska, Marta, en Steve Bruce. 2013. "'It's All for Girls': Re-visiting the Gender Gap in New Age Spiritualities." *Studia Religiosa* 46, no. 1: 17-33.

- Wilkins-Laflamme, Sarah. 2015. "How Unreligious are the Religious "Nones"? Religious Dynamics of the Unaffiliated in Canada." *Canadian Journal of Sociology* 40, no. 4: 477-500.
- Woodhead, Linda. 2001. "Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference." In *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, geredigeerd door Richard Fenn, 67-84. London: Blackwell Publishing.

Bericht uit Amphia Ziekenhuis

Narratieve analyse van een artikelenreeks uit *de Volkskrant* over de eerste coronagolf

Willem Marie Speelman*

Summary

The COVID-19 crisis has confronted us once again with the question of good care. Philosophers have given us ideas about good care. Good care is maintaining the world as a place of good life (Tronto). But good care is also a practice participating in that good life itself (MacIntyre). This article seeks the answer to the question in a journalistic observation of the practice itself. This observation, a series of portraits of healthcare workers in a hospital during the first wave of the crisis, is subjected to narrative analysis. The analysis shows that the narrative of journalistic observation makes visible the healthcare values versus other competing values. The hospital crisis has placed healthcare practice in a dual narrativity: that of struggle – the hospital as a ‘battlefield’ – and that of care. The core value, however, is that of connection. The answer to the question of good care corresponds to the ideas of the philosophers, but fills them out further and shows how and where good care is realized in practice.

1 Inleiding

Tijdens de coronacrisis werd nog eens duidelijk dat de zorg een zinvolle praktijk is. Vragen over de zin en betekenis van de zorg komen meestal op bij medisch-ethische kwesties: “Wat is in dit geval juist om te doen?”, zou Charles Taylor zeggen, om vervolgens echter de diepere vraag te stellen: “Wat is het om goed te zijn?” (Taylor 1989, 3). Naar de zorg vertaald: wat is goede zorg? Taylor zoekt naar een levensoriëntatie die de achtergrond vormt van wat wij, iedereen die met de zorg te maken heeft, aanvoelen als goede zorg (Taylor 1989, 8). Dit is eerder een spirituele dan een morele vraag. De vraag naar de spiritualiteit in de zorg is de laatste decennia al wel gesteld, doorgaans tegen de achtergrond van de nood tot ‘well-being,’ ‘coping,’ en ‘quality of life’

* Willem Marie Speelman OFS is als bijzonder hoogleraar Franciscaanse Spiritualiteit, Theologie en Geschiedenis verbonden aan de Tilburg University.

(Speelman 2020). Spiritualiteit is dan vooral deel van het zorgaanbod of iets waar in de zorg rekening mee gehouden moet worden. Maar spiritualiteit heeft ook altijd met onszelf te maken, hoe wij zelf – *in casu*, de zorgverleners – gevormd worden in onze betrekkingen met datgene wat of degene die ons overstijgt en omgeeft (Waaijman 2001). Geïnspireerd door de vraag van Taylor zou ik de spirituele vraag echter anders willen benaderen. In het licht van onze levensoriëntatie – het goede leven – wil ik de vraag stellen naar goede zorg: waar is de zorg goed in en goed voor, wat betekent de zorg in het licht van het goede leven? Joan Tronto beschrijft zorg zo dat de vraag naar het goede leven al enigszins oplicht, namelijk als een praktijk van het onderhouden, voortzetten en herstellen van onze wereld om er zo goed mogelijk in te kunnen leven (Tronto 1993, 103). Zorg is dan vooral het bereiden van de plaats voor het goede leven. Alasdair MacIntyre brengt ons nog een stap verder door de praktijk zelf te beschrijven: het is een handelingscomplex dat zelf de waarden van het goede leven in zich draagt, waarden van het goede die we enkel leren kennen door actief deel te nemen aan die praktijk (MacIntyre 2007, 163-87). In deze benadering wordt het contact met het goede leven gelegd in onze praktijken zelf. Goed zorgen is nu reeds deelnemen aan het goede leven. Ik wil de vraag naar het goede zorgen stellen door in te gaan op de praktijk van de zorg, meer bepaald op het verhaal van die praktijk zoals die door een journalist verteld is. Een verhaal ‘leest’ de betekenis in de gebeurtenissen, en vooral hoe de deelnemers aan de praktijk, met een Nederlandse uitdrukking van betekenis, ‘het verschil maken’.

In een artikelenreeks die in *de Volkskrant* verscheen tussen 16 maart en 6 mei 2020 werd verslag gedaan van de eerste golf van de coronacrisis.¹ Onderzoeksjournalist Willem Feenstra bezocht het Amphia Ziekenhuis in Breda dat het centrum vormde van de strijd tegen het coronavirus. Bijna dagelijks sprak hij met zorgmedewerkers, schoonmakers, chauffeurs, patiënten en hun familie: allemaal directbetrokkenen in de crisis. In 28 portretten deed hij hun verhaal.

Het verhaal van de crisis vertelt ons niet alleen van de crisis in onze samenleving, maar ook in het ziekenhuis zelf, dat onder hoogspanning stond. Het is die crisis in het ziekenhuis, die zichtbaar maakt wat in de zorg echt belangrijk is. MacIntyre wijst erop dat praktijken, zoals de zorgpraktijk, eigen kernwaarden hebben – ‘goods internal to that practice’ – en dat deze vooral tevoorschijn komen als er een conflict heerst. Het conflict bedreigt de zorg en daagt haar uit haar ware gelaat te tonen. Dat conflict is niet los te zien van de grotere crisis. Maar de praktijk zoals MacIntyre hem beschrijft is geen gesloten realiteit, en de zorg is dat ook niet. Het ziekenhuis werd het middelpunt

van een strijd die op verschillende slagvelden werd gevoerd: de politiek, de journalistiek, de wetenschap, het bedrijfsleven, het onderwijs. Het binnendringen van deze andere praktijken in de crisis in het ziekenhuis veroorzaakte het conflict; zorg werd ook nieuws en politiek. Het ziekenhuis moest zijn eigen kernwaarden opnieuw bevestigen.

De vraag naar goede zorg, zoals die gezocht werd te midden van de crisis, is daarmee te vinden in dit verhaal: Hoe trof de crisis het ziekenhuis, hoe ging de zorg daarmee om, en welke kernwaarden van de zorg tijdens de crisis kwamen tevoorschijn? Ik probeer deze vragen te beantwoorden door een narratieve analyse uit te voeren op de artikelenreeks, die de gebeurtenissen omvormen tot een verhaal. In die narratieve analyse – kortgezegd, de analyse van het verhaal áls verhaal – maak ik gebruik van het zogenaamde generatieve traject van de semiotiek van Algirdas Julien Greimas (Greimas en Courtés 1979, 157-60). Het generatieve traject beschrijft de vormgeving van betekenis – zoals bijvoorbeeld het vertellen van een verhaal – als een proces dat een vast traject doorloopt. Dat traject, waarin betekenis gegenereerd wordt, articuleert het proces in verschillende niveaus. Het fundamentele niveau beschrijft de realisatie van een of meer waarden, die het verschil maken. Het narratieve niveau beschrijft hoe dat verschil gemaakt wordt, door wie, op instigatie van wie of wat, en waar dat verschil in zit. Op het discursieve niveau wordt dit alles ingekleed – vgl. tekst als ‘kleed’ – in herkenbare figuren, thema’s, acteurs, tijden en plaatsen. Ik zal het traject nauwkeuriger beschrijven tijdens de analyse; het discursieve niveau in paragrafen 3.1 en 3.2, het narratieve en fundamentele niveau in 4.1 en 4.2. Maar om te beginnen beschrijf ik de tekst, in dit geval portretten van de zorgpraktijk, op een nog concreter niveau: het niveau van de enunciatie (presentatie of verwoording).

De analyse schetst een gezicht van de zorg zoals dit in het verhaal van Willem Feenstra naar voren is gekomen. Let wel, ik analyseer het *verhaal*, niet de praktijk zelf van het Amphia. Dat verhaal, zoals we zullen zien, haalt die kernwaarden naar boven.

2 Korte analyse van de presentatie van de portretten

Ieder artikel in de reeks bestaat uit een titel, een ‘lead’ (korte redactionele inleiding op het artikel), de naam van de auteur, datum en precieze tijd van het inleveren van het artikel; dan het artikel, dat vaak maar niet altijd voorzien is van subtitels, en altijd foto’s bevat van de beschreven situatie en persoon;

na het artikel volgt een rij met hyperlinks naar een aantal eerdere artikelen uit dezelfde reeks.

De titel presenteert het artikel in één zin, soms met een pakkend citaat. De ‘lead’ noemt de verslaggever, de plaats van handeling en vaak ook het onderwerp van het artikel. Vrijwel alle artikelen hebben een lead die begint met ‘*De komende weken doet de Volkskrant regelmatig verslag vanuit ziekenhuis Amphia in Breda, waar verslaggever Willem Feenstra ziet hoe...*’, of een kleine variatie daarop. Zo presenteert de krant portretten als feuilletons van één langer doorlopend verhaal.

Titel en lead zijn sporen van de enunciatie: zij richten zich tot een bepaalde lezer, ook wel ‘implied reader’ genoemd. Zij presenteren het artikel aan deze lezer door het in het redactionele perspectief te plaatsen, en dragen zo bij aan het gewenste verstaan ervan. Dit geldt ook voor de tussenkopjes die in de tekst staan, althans in een aantal artikelen: ze vatten de alinea samen in een enkel woord, en zetten het in het perspectief van dat woord.

Ieder artikel vermeldt ook apart de naam van de verslaggever – Willem Feenstra – en de precieze datum en tijd waarop het artikel geschreven werd. Ook dit zijn sporen van de enunciatie. Een naam versterkt de unieke individualiteit van de verslaggever, en is een *mimesis* (narratieve uitbeelding of nabootsing) van de historische realiteit. Sommige artikelen zijn ’s ochtends vroeg geschreven, andere ’s avonds laat. Een enkele keer werden er twee artikelen op één dag geschreven. Ook de vermelding van de datum en tijd dragen bij aan de historische setting van het verhaal: zij zijn een narratieve bevestiging dat het verhaal waar gebeurd is.

De krant presenteert de individuele artikelen als een reeks herkenbare eenheden van ongeveer 600 woorden, ieder met een afgeronde vorm, een specifiek onderwerp en een eigen centraal personage. De afgeronde vorm zou je met een muzikale term een rondo kunnen noemen: aan het slot keert de aandacht bijna altijd terug naar de situatie waarmee het artikel begon, en die aandacht wordt bijna steeds uitgedrukt in de terugkeer in de laatste alinea van een woord of een situatie uit de eerste alinea: ‘hoest,’ ‘leegte,’ ‘zwaailicht,’ ‘giraffe,’ persoonlijke band, ‘verlies’/‘verloren,’ elkaar in de ogen zien, ‘kantine,’ verdriet, zelf ook zorg nodig hebben, eerste punt op het dagelijkse overleg, nu niet/nu wel, ‘raam,’ (vies) ‘bed,’ ‘dood neervallen,’ terug naar het gewone leven, ‘bed 21,’ ‘beschuitje,’ ‘muziek,’ ‘in de kelder van het ziekenhuis,’ ‘stoere man,’ ‘600 scans’.

Dit rondo-achtige motief geeft het historische, waar gebeurde verhaal een nieuwe, esthetische vorm. Met ‘esthetisch’ bedoel ik niet dat de historische gebeurtenissen mooi gemaakt worden, maar dat ze op een andere manier

worden waargenomen. Esthetiek ontkracht de hardheid van de realiteit, en zet haar in het perspectief van het mogelijke (Vuyk 1992, 186). MacIntyre schrijft dat we de vraag wat we moeten doen pas kunnen beantwoorden als we weten in welk verhaal wij een rol spelen (MacIntyre 2007, 216). Zolang we te midden van de gebeurtenissen zitten, hebben we geen overzicht van wat er gebeurt. Pas als we een afgerond verhaal gemaakt hebben van wat we hebben meegemaakt krijgen we zicht op het gebeuren en de rol die wij erin te vervullen hebben. Het verhaal vormt de werkelijkheid, en opent deze voor nieuwe mogelijkheden.

3 Analyse van het grote verhaal

Na de presentatie van de artikelen als portretten zal ik het grote verhaal zelf analyseren. Wat gebeurt er, dat wil zeggen: hoe vormt dit verhaal de werkelijkheid van de eerste golf van de coronacrisis in het Amphia Ziekenhuis in Breda? De werkelijkheid mag uiterst complex zijn, een verhalenverteller maakt er een bepaalde handeling van, in een bepaalde tijd en op een bepaalde plaats. Ik wil hier nog eens benadrukken dat de analyse het verhaal betreft, en niet de realiteit, die ik niet anders ken dan door het verhaal.

In een naïeve blik lijkt het verhaal rechtstreeks te verwijzen naar mensen, tijden en plaatsen in de realiteit: we zagen al in de presentatie dat het verhaal zelf benadrukt dat het historisch, waargebeurd is. Analyse laat echter zien dat het verhaal haar acteurs, tijden en plaatsen vormgeeft als eigen structurerende elementen. Narratieve analyse vraagt naar deze procedures van actorialisatie, temporalisatie en spatialisatie, dat wil zeggen de narratieve vormgeving van acteurs, tijden en plaatsen. Deze vormgeving volgt een narratieve orde die syntaxis genoemd wordt. De syntaxis beschrijft de verhoudingen binnen het verhaal zelf, zodat de woorden, zinnen en alinea's een goed geordend geheel vormen: hier is de ene acteur aan het woord, en zo verhoudt hij zich tot de andere; nu zijn we in de ene ruimte, dan in de andere. Zo vormt het verhaal een portret (*mimesis*) van de werkelijkheid, die eerst en vooral de orde van het portret volgt en pas dan verwijst naar de werkelijkheid. De verhoudingen tussen het verhaal en de wereld worden beschreven in de semantiek. De discursieve semantiek beschrijft hoe het verhaal de wereld organiseert, zodat herkenbaar is waarover het gaat – *figurativisatie* – en wat daarover verteld wordt – *thematistatie*. Ook hier geldt, ze bestaan wel echt, maar in het verhaal zijn het vooral structurerende elementen.

Ik zal in de eerste en tweede paragraaf, de syntactische en semantische component van het discours, beschrijven hoe het verhaal deze werkelijkheid als een herkenbare gebeurtenis vormgeeft. Later zal ik inzoomen op de diepere narratieve lagen van die gebeurtenis, ook weer in een beschrijving van de syntaxis en de semantiek.

3.1 *Discursieve syntaxis*

3.1.1 **Actorialisatie, of: hoe het verhaal acteurs vormgeeft**

Elk artikel of portret van dit verhaal draait om een acteur of acteurs die met naam en leeftijd genoemd worden. Net als met de precieze vermelding van datum en tijd is dit een *mimesis* van de historische realiteit. De acteurs vertellen wat ze doen, wat er in hen omgaat, ze mopperen op wat er gebeurt en vertellen hoe het zou moeten gebeuren. Zo geven ze een inkijk in het menselijke drama van de coronacrisis. De beschrijving van de acteurs, zowel in hun functie als in hun individuele persoonlijkheid, vormt ze om tot narratieve persoonlijkheden (*dramatis personae*): ingekleurde rollen, die de acteurs zo treffend mogelijk proberen voor te stellen in hun unieke menselijkheid, in hun functionele, en in hun narratieve rol.

Tezamen vormen al die acteurs de menselijke gestalte van het ziekenhuis: het zeer diverse personeel, de patiënten en hun familie. Het personeel is zo sterk geïntegreerd in het ziekenhuis – daarom sprak ik van ‘de menselijke gestalte’ van het ziekenhuis – dat je het een samengestelde acteur zou kunnen noemen: intensivisten, communicatiemedewerkers, longartsen, verpleegkundigen, pedagogische medewerkers, ambulancebroeders, directeur, psychiater, schoonmakers, mortuariumbediende, chirurg, anesthesioloog, oncoloog, dataverwerker, radiologen, fysiotherapeuten. De onderlinge verbondenheid wordt versterkt doordat ze, met uitzondering van de schoonmakers, allemaal een medische achtergrond hebben. Sommige van hen zijn tijdens hun loopbaan in het ziekenhuis gespecialiseerd in een andere functie, bijvoorbeeld directeur, dataverwerker of mortuariumbediende. Dit versterkt de notie van de zorgpraktijk als een complexe handeling, waaraan meerdere subjecten samenwerken (MacIntyre 2007, 218).

De gedeelde medische achtergrond tezamen met hun flexibele loopbaan, die soms expliciet genoemd wordt en nu van pas komt, maakt het mogelijk dat de medewerkers flexibel kunnen inspelen op de crisis. In een handomdraai lijken ze van functie te kunnen wisselen: de intensivist wordt troubleshooter, de anesthesioloog organiseert het vervoer van de patiënten en kinderverpleegkundigen organiseren spontaan een kinderopvang. Het is in

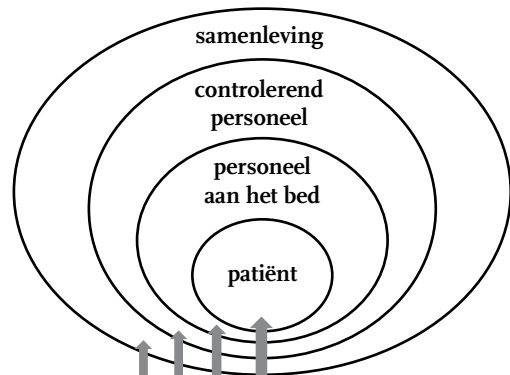
dit verband opmerkelijk dat de zorgmedewerkers ook in de crisis alles zelf doen: ze zoeken nauwelijks hulp van buiten, maar zorgen, zoals bijvoorbeeld in de *peer support*, voor elkaar. Het zet de zorginstelling neer als een gesloten instelling.

We kunnen een hiërarchische actorialisatie in kaart brengen in de vorm van een concentrische figuur. Het centrum wordt gevormd door de patiënt, met name de coronapatiënt als virusdrager, want de reguliere patiënt is immers van het centrum verdreven. Het centrum is schijnbaar inactief; de patiënt vecht weliswaar voor zijn of haar leven, maar in het verhaal ligt de patiënt – althans degene om wie het allemaal draait – in slaap. Om de patiënt heen cirkelt een kring van zorgmedewerkers die aan het bed staan, artsen en verpleegkundigen, met name op de intensive care. Zij behandelen de patiënt, waarbij zij een grote mate van activiteit aan de dag leggen. Het is zwaar werk dat met militaire precisie wordt uitgevoerd. Om deze kring heen cirkelt het controlerend en faciliterend personeel, van de schoonmaker tot en met de directeur. De buitenste schil is het toekijkend en waarderend publiek ‘in de gezamenlijke strijd,’ waar ook de journalisten toe behoren.

3.1.2 Temporalisatie, of: hoe de tijd narratief vormgegeven wordt

De tijd in deze verhalenreeks is zeer precies, tot op de minuut, vastgesteld. Zoals gezegd wekt de precisie een gevoel van echtheid. Maar de verhalen gaan in al hun concreetheid over dingen die in zekere zin los van een tijdlijn, een chronologie, staan. Ze vormen tezamen de tijd van het verhaal, het moment van de gebeurtenis, een kwalitatieve tijd apart gezet van de tijd van de wereld. Enerzijds gebeuren deze dingen nu en plotseling, zoals het onverwacht snelle overlijden van een patiënt, en creëren zo een sfeer van urgentie; anderzijds kunnen deze zelfde dingen ook op een ander moment, op ieder moment, gebeuren, hetgeen een gevoel van dreiging oproept. Pas aan het einde, als de situatie weer normaal ‘oogt’, ontstaat er een andere tijdelijkheid: de crisis, althans deze golf, had een begin en heeft een einde. Terwijl er geen duidelijke chronologie is, vormt de volgorde van de artikelen de temporele structuur van het grote verhaal.

De tijd van het verhaal blijkt inderdaad een kwaliteit te hebben, het is de tijd van een gebeurtenis, een proces dat in vier fases verloopt. Na de introductie: ‘dit is nieuws’, vindt er een grondige reorganisatie plaats; dan raakt de zorg zelf in crisis; onder invloed van de crisis hervindt de zorg zijn bronnen, zorg ook voor de zorgmedewerkers en versterkt de band met de patiënt; ten slotte keert het ziekenhuis terug naar de reguliere zorg, en sluit het verhaal af.



- De samenleving kijkt van een afstand naar het personeel; ze is buitengesloten, kan niet op bezoek komen, maar houdt contact via de media.
- Het controlerend en faciliterend personeel kijkt met een zekere afstand.
- Het personeel aan het bed heeft, zoals het tandenpoetsen van een comateuze patiënt (7 april), een heel direct en intiem contact met de patiënten en de betrokkenen.
- De patiënt wordt bedreigd, niet alleen door het virus maar ook door een objectiverende blik; een belangrijk deel van de zorg is er echter op gericht de patiënt als subject te blijven benaderen, in zijn of haar menselijkheid en verbinding met thuis.

3.1.3 Spatialisatie, hoe de plaats van handeling gevormd wordt

De plaats van de handeling is het ziekenhuis. In het algemeen is het moderne ziekenhuis een open instelling, waar intra- en extramurale zorg vloeiend in elkaar overlopen. Maar vanwege de coronacrisis, het gebrek aan kennis over en de besmettelijkheid van het virus, is het – althans als narratieve ruimte – een geïsoleerde plek geworden, die zich niet verder lijkt uit te strekken dan de parkeerplaats. Weer zien we een sterkere beslotenheid in de instelling, alsof zij zich vormt naar het virus dat zij wil isoleren. Mensen komen echter van buiten naar binnen, en gaan ook weer naar buiten; dit geldt op een heel eigen manier voor de verslaggever die gedurende de eerste golf van de crisis te gast is. Binnen heerst een hiërarchie van isolatie, afgescheiden en verbonden door ‘sluizen,’ met als centrum de intensive care unit voor coronapatiënten. Aldus wordt de narratieve ruimtelijkheid in dit verhaal vooral gekenmerkt door scheiding en isolatie. Dit valt des te meer op wanneer die isolatie weer doorbroken wordt als het einde van de eerste crisis zichtbaar wordt: het gaat weer over het normale leven daarbuiten.

In de gespecialiseerde en hiërarchisch georganiseerde zorginstelling heerst orde en rust. Maar in de context van de crisis verandert zij in een plek van strijd. De reguliere organisatie gaat in op de noodzaak zich aan te passen aan de crisis, en zich te reorganiseren in andere, soms nieuwe functies. Door die reorganisatie, die voortdurend nieuwe teams en nieuwe plekken creëert, heeft de plek van strijd ook trekken van een camping waar mensen voortdurend moeten improviseren (4.9, lees 9 april: ‘kamperen’).

De artikelen vormen elk een eigen narratieve ruimte: ‘een klein zaaltje, gesitueerd in de buurt van de spoedeisende hulp en de intensive care’ (3.16), ‘de lege hal van het Amphia in Breda’ (3.17), parkeerplaats van de spoedeisende hulp (3.20), ‘vertrekken,’ ‘het oude deel,’ ‘hoek van het ziekenhuis’ en ‘binnentuin’ voor kinderopvang (3.21), kamer van intensivist en kantoor van de ic (3.24), afdeling psychiatrie (3.25), intensive care (3.26), kamer van de oncoloog (3.29), tijdelijke kantine van de intensive care (3.30), lege kantoor van directeur (4.1), data-afdeling ‘grenst aan de gang waar ook het bestuur zit’ (4.3), afdeling infectiepreventie (4.5), triagepunt op de parkeerplaats van de spoedeisende hulp (4.7), spoedeisende hulp (4.8), kamer 3 van unit 52 (4.9), bed (4.10), bedden op de nood-intensive care (4.14), corona-afdeling (4.16), operatiekamer (4.18), de kelder van het ziekenhuis (4.21), verpleegafdeling (4.23), aan het bed van een comateuze patiënt (4.25), CT-kamer (4.28), bij de longarts (4.30). Zo verschijnt de narratieve ruimte als een reis door het ziekenhuis, als het ‘hier’ van het verhaal.

De focus ligt echter op de spoedeisende hulp en nog meer op de intensive care, die ‘het zenuwcentrum’ en ‘het kloppend hart’ van het ziekenhuis (19 maart) wordt genoemd. Het wordt uitvoerig beschreven, beginnende bij de brede gangen ernaartoe en de met essentiële apparatuur gevulde hal van de ic. De ic zelf bestaat uit compartimenten, die een hiërarchie van isolatie uitdrukken (vgl. 5 april). Driekwart van de ic is afgescheiden en mag alleen via een sluis betreden worden. De afgescheiden intensive care unit voor coronapatiënten kan uitgebreid worden. Het afgescheiden gedeelte wordt geobserveerd vanuit ‘de gewone afdeling,’ door het glas van een isolerende wand. De leegte van de gang en van een van de geobserveerde kamers staat in schril contrast met de volheid van de hal en de bedden.

De analyse van de discursieve syntaxis laat zien hoe het verhaal de handeling, de tijd en de ruimte vormgeeft als een hiërarchische structuur met de patiënt, met de echte zorg en de intensive care unit als centrum.

Het verloop als de eigen tijd van het verhaal

Datum	Titel	Inhoud
(3.16)	Begin: dit is nieuws, en het nieuws is in crisis	Introductie van de crisis & Onmiddellijke reorganisatie van het ziekenhuis
(3.17)	Introductie coronapatiënt	
(3.19)	De centrale ruimte: intensive care	
(3.20)	Verspreiding coronapatiënten	
(3.22)	Reorganisatie & improvisatie	
(3.24a)	Orde & crisismanagement	
(3.24b)	Eerlijk zijn tegenover de patiënt	Daardoor verandert de zorg zelf ook, en dat wordt niet als goed ervaren
(3.25)	Psychiatrie	
(3.26)	Intensive care praktijk	
(3.29)	Kanker	
(3.30)	Familiebezoek vs camera's	
(3.31)	Rouw	
(4.1)	Peer support	Zorg voor de zorgverleners zelf &
(4.3)	Data analyse	
(4.5)	Infectiepreventie	
(4.7)	Spoedeisende hulp	Groei van de empathie met de patiënt
(4.8)	Reiniging	
(4.9)	Patiënten leren kennen	
(4.10)	Goed nieuws	
(4.14)	Band met patiënt	
(4.16)	Peer support	
(4.18)	Opnieuw opstarten reguliere zorg	Terugkeer van de reguliere zorg, inclusief t.a.v. ex-coronapatiënten
(4.21)	Doden loslaten	
(4.23)	Fysiotherapie	
(4.25)	Praat tegen comateuze patiënten	
(4.28)	CT-scanner	
(4.30)	Terugkomen voor controle	
(5.6)	Het slotakkoord	

3.2 *Discursieve semantiek*

3.2.1 **Figurativering, hoe herkenbare beelden de werkelijkheid van het verhaal vormen**

Het woord dat de figurativiteit van een uiting kenmerkt is herkenbaarheid: figuren zorgen ervoor dat de lezer of toeschouwer weet waarover het gaat. Dat dit een narratieve procedure is, waarmee het verhaal soms speelt, wordt duidelijk uit het voorbeeld van het hoofd dat ziek is. Wat herkenbaar is zijn de figuur van het hoofd – kernwaarden /hoog/, /bestuur/, /denken/ en /orde/

– en van het ziek zijn – met de waarden /zwak/ en /gebrekkig/. Zolang het verhaal de context van het hoofd nog niet heeft vormgegeven, is het onduidelijk of het gaat om het hoofd van de afdeling of om het hoofd van een mens. Virtuele waarden worden in de narratieve analyse tussen schuine strepen (/.../) geschreven.

Ons verhaal gaat over een crisis en over de zorg, maar ook over strijd. Bovendien zijn er artikelen die midden in dit decor plotseling over iets anders lijken te gaan, en even de aandacht vestigen op kinderen, familierelaties en kunst. In muzikale termen zou je kunnen spreken van een figuratief contra-punt, een lieflijke tegenstem in een verder dreigend verhaal.

De onderwerpen en acteurs kleuren ieder een herkenbaar element van de zorginstelling in. Zo vormt ieder artikel een eigen decor: ‘nieuwsoorlog’, een mediator die zorgeloos wil leven, de stilstand van het mortuarium, of een operatie als een *game of war*. De werking van figurativiteit in het grote verhaal wordt goed geïllustreerd in het artikel over de kinderopvang. Na vier artikelen vol met figuren uit de crisis en de strijd verschijnen er ineens kinderlijke figuren als een klein jongetje met een grote bril die even een giraffe uitlaat op de binnenplaats, er klinkt ‘gekir’ uit alle hoeken, ‘houten kabouters’, ‘konijnenknuffels’, het kleuren van een kleurplaat. Het leest als een eiland van lichtheid in een sombere oceaan. Toch wordt ook in dit artikel herinnerd aan de ‘oorlogssituatie’ waarin het ziekenhuis zich bevindt. Die oorlogssituatie wijst op een rode draad van crisis en strijd die door het hele verhaal heen loopt. Zo’n rode draad heet een figuratieve isotopie. Isotopieën, letterlijk ‘gemeenplaatsen’, worden gevormd uit woorden en waarden die steeds terugkomen en zo de eenheid van het verhaal garanderen: de lezer herkent dat het gaat over eten, reizen, bouwen, of in ons geval: over crisis, zorg en strijd.

De drie genoemde isotopieën van crisis, zorg en strijd vormen ook een verloop, waarin de crisis en de strijd vooral in het begin prominent aanwezig zijn om vanaf eind maart langzaam naar de achtergrond te verdwijnen. De isotopie van de zorg, meteen herkenbaar in de figuur van het ziekenhuis, wordt in het tweede gedeelte van het verhaal meer en meer zichtbaar, vooral in waarden die eigen aan de zorg zijn, zoals /persoonlijk/, /nabij/, /verbinding/, /menselijk/. In de beschrijving van een operatie op 18 april wordt weliswaar volop gebruik gemaakt van figuren van strijd: ‘omsingelen’, ‘markeren’, ‘de vijand’, ‘isoleren’, ‘afvuren’, ‘eliminieren’, ‘trionfantelijk’. Maar die strijd heeft zoals gezegd een game-achtig karakter: de chirurg strijdt als een *warrior woman* voor haar patiënten. De dreiging wordt niet meer zo sterk gevoeld. Dat is ook het geval wanneer longfoto’s beschreven worden als ‘crazy paving’, ‘tuinpad met stenen in alle vormen’, ‘kunst’ (28 april).

Isotopieën worden gevormd uit verbanden van gedeelde waarden, die de semantische beschrijving van de gebruikte woorden en uitdrukkingen vormen. Zo wordt de isotopie van de *crisis* herkend in figuren als nieuws, dreiging, paniek, uitbraak, ‘Italiaanse taferelen’, controle, verdacht, ‘wat komt er nog op ze af?’, huilen, aardbeving, de grip op zijn adem verliezen, doodsstrijd, naderend onheil, ijzingwekkende waarheid, doemscenario, ramp, hausse, crisisvergadering, reorganisatie, controle, protocollen en regels, perspectief bieden, beteugelen, risico’s, om hulp smeken, machteloosheid, burn-out, posttraumatisch stressyndroom.

- Isotope figuratieve waarden in deze woorden zijn /chaos/ vs /orde/, /gecontroleerd/ vs /ongecontroleerd/, /doem/ vs /heil/, /flexibiliteit/ vs /vastheid/, /onrust/ vs /rust/. Ik noem de waarden hier in hun tegenstelling – A *versus* B – omdat ze soms veranderen.

Figuren van *strijd* komen soms overeen met de figuren van crisis. Ze beheersen vooral het eerste gedeelte, tot ver in april, beginnend met de nieuws-oorlog. Andere figuren van strijd zijn hoestsalvo, uitbraak, besmettingsgevaar, verdacht, onderuithalen, isolatie, bescherming, bestrijden, vechten, redden, vermijden, ‘gerund door gewapende meneren’, loeiende sirenes, oorlogssituatie, doodsstrijd, ‘de echte zwaarheid zit hem in het onpersoonlijke’, strijd, verslagenheid, paniek, verwarring, angst, isolatie, luidruchtig, commando’s, precisiekus, worsteling, ongewenste indringers, slachtoffers, teams, verdedigingslinie, vijand, omsingelen, markeren, isoleren, afvuren, elimineren, triomfantelijk, ‘ladies and gentlemen, we’ve got him’, soldaat, frontlinie.

- Isotope figuratieve waarden zijn /wantrouwen/ vs /vertrouwen/, /vijand/ vs /vriend/, /gescheiden/ vs /verbonden/, /oorlog/ vs /vrede/, /bedreigd/ vs /beschermd/, /onrust/ vs /rust/, /onpersoonlijk/ vs /persoonlijk/.

De figuren van *zorg* zijn verreweg het meest aanwezig. De functies van de personages (verpleegkundigen, patiënten), de namen van de afdelingen (intensive care, spoedeisende hulp), de medische termen en apparaten (ambulance, beademingsapparaat) en de aandoeningen (angststoornissen, depressies) zetten onmiddellijk een decor van geïnstitutionaliseerde zorg neer. Maar waar deze figuren in de eerste artikelen vermengd worden met figuren van strijd, komen vanaf eind maart meer figuren van zorg voor het voetlicht, ook meer in de zin van datgene waar het in de zorg om draait: de kernwaarden van de

zorg. De figuren van de strijd keren zich als het ware om, in de zin dat de tegengestelde waarden – /vertrouwen/, /verbonden/, /rust/, /persoonlijk/ – naar de voorgrond komen. Op 24 en 25 maart komen die waarden nog vooral in negatieve zin aan het licht: dat de medewerkers ze (nog) niet kunnen realiseren. Figuren van zorg zijn herkenbaar in uitdrukkingen als ziek, hoesten, gezondheidsklachten, bed, besmettingsgevaar, behandelen, bestrijden, beschermen, kwetsbaar, mensen in nood, burn-outs, hartoperaties, reanimeren, beademen, een veilige plek, het lezen van de zorgen, familiebezoek, ondersteuning, begeleiding, omhelzing, tragiek, waardigheid, menselijkheid, ‘we gaan alles voor je doen’, ‘lezen van emoties’, ‘op het ergste moment iets in iemands leven te kunnen doen’, ‘iemand leren kennen’, ‘dat had ik ook kunnen zijn’, zo schoon ‘dat ik mijn moeder erin zou leggen’, fruitmanden, serene rust, voorzichtig, vredig, aanvaarden, verzorgen, iemands tanden poetsen, dat zij hun oude leven weer kunnen hervatten, voor zichzelf zorgen, niet alleen laten sterven, afscheid nemen, zorg voor de doden, revalidatie, herstel, vertrouwen kweken, persoonlijk, praten met comateuze patiënten.

- Isotope figuratieve waarden zijn /empathie/ (zich in een ander kunnen verplaatsen), /gebrek/ vs /overvloed/, /helpen/ vs /loslaten/, /rust/ vs /onrust/, /vertrouwen/ vs /wantrouwen/, /betrokken/ vs /onverschillig/, /waardig/ vs /onwaardig/, /verbonden/ vs /gescheiden/, /nabijheid/ vs /afstandelijkheid/, /persoonlijk/ vs /onpersoonlijk/.

3.2.2 Thematisatie

Als de figurativisatie draait om de vraag waarover het gaat, is de thematisatie de beschrijving van het waartoe. Welke beweging wordt er in het verhaal gemaakt, wat wordt er uiteindelijk neergezet als centrale waarden?

Crisis, zorg en strijd zijn isotopieën die, zeker vanuit de zorg gezien, altijd al verbonden zijn. De praktijk van de zorg wordt doorgaans gethematiserd als er een crisis is, meestal bij een individueel persoon die ziek is of als er een ramp gebeurt. Omdat de zorg een veilige omgeving verlangt, en deze omgeving verdedigd moet worden, is de zorg altijd wel verbonden met de strijd tegen de vijand. En vaak is die vijand ook inderdaad een virus of een ziekte. In dit voorbeeld is de strijd een hulpprogramma van de zorg, en zijn beide – de zorg en de strijd – hulpprogramma’s om de crisis te overwinnen. In ons verhaal wordt weliswaar gesproken van een gezamenlijke strijd, waaraan ook de media deelhebben, maar is de zorg zelf, met haar kernwaarden, het belangrijkste programma. De crisis bedreigt namelijk de zorginstelling zelf en doet binnen die instelling de strijd ontbranden tegen de massale overval van het

coronavirus. En als ware het een koorts, die strijd lijkt zich tegen de zorg zelf te keren: ziekenhuismedewerkers worden ziek, de zorg wordt afgeschaald en het ziekenhuis wordt in zekere zin zelf geïsoleerd. Maar door de ‘vanzelfsprekende motivatie tot zorgen’ (6 mei), die de uitgedaagde zorgmedewerkers drijft, komen in de loop van het verhaal steeds meer zorggeigen waarden aan het licht. Een thematische isotopie wordt zichtbaar, waarin de waarden van de zorg (opnieuw) worden gerealiseerd, en de zorg zich herstelt door te doen waar zij voor is: verbinden, nabij zijn om de mens in zijn of haar menselijkheid te herstellen. Dit zijn dus de waarden waar het uiteindelijk om draait, de kernwaarden van de zorg. Daartoe worden al de bovenbeschreven figuren ingezet.

Ik denk dat we hier een levend voorbeeld zien van een van de centrale stellingen van MacIntyre: *“Man is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal. He is not essentially, but becomes through his history, a teller of stories that aspire to truth. But the key question for men is not about their own authorship; I can only answer the question ‘What am I to do?’ if I can answer the prior question ‘Of what story or stories do I find myself a part?’”* (MacIntyre 2007, 216). De medewerkers spelen een rol in het grotere verhaal van de zorg die zich herstelt.

4.1 *Narratieve syntaxis*

4.1.1 *Inleiding*

Op het niveau van de narratieve syntaxis beschrijven we de handeling, die op het discursieve niveau werd ingekleed in acteurs en handelingseenheden, nu op een abstractere wijze: zo worden van het concrete naar het abstracte de diepere waarden zichtbaar. De vraag is steeds wat die acteurs doen, of wat hen overkomt en welke rol zij spelen in de handeling. Om die verschillende rollen te begrijpen is het goed om te weten dat een narratieve beschrijving van een handeling vier fasen veronderstelt.

1. Iedere handeling is gedestineerd of gemotiveerd, en de syntactische rol die hier gespeeld wordt is die van destinator (Dr). Omdat een handeling gemotiveerd is, draagt zij altijd motiverende waarden in zich, zoals /moeten/ en /willen/. Destinatie betekent dus dat er waarden als /moeten/ en /willen/ in de handeling zelf vervat liggen, niet dat deze door middel van de handeling nog gerealiseerd moeten worden. In het verhaal van de eerste coronagolf is de belangrijkste destinator *de crisis*, die iedere handeling inkleurt met een /moeten/. Het is daarom ook zaak dat de

zorgmedewerkers ‘een gevoel van urgentie’ hebben (24 maart). Maar de motivatie tot zorgen wordt aan het slot (6 mei) ook ‘vanzelfsprekend’ genoemd. Er bestaan eigen kernwaarden, die de praktijk van de zorg kenmerken, en als een groot goed worden beschouwd (‘goods internal to that practice’).

2. Vervolgens moet de acteur competenties hebben of verwerven om de betreffende handeling te kunnen uitvoeren. Daarom draagt de handeling ook competenties in zich, namelijk in de waarden /kunnen/ en /weten hoe/. Acteurs die competentie verlenen zijn destinator (Dr), maar ook kunnen zogenaamde hulpprogramma’s competenties verwerven of verlenen; dan fungeren deze hulpprogramma’s als destinatoren. Ook hier geldt weer dat de waarden die in hulpprogramma’s worden gerealiseerd niet de uiteindelijke waarden van het hoofdprogramma zijn: dat zijn namelijk waarden die de thematische isotopie vormen. Een voorbeeld uit het huidige verhaal is de *peer support group* die hun collega’s van emotionele ondersteuning voorziet om het vol te kunnen houden. Kernwaarde van de ziekenzorg is goed voor de patiënten te zorgen; daartoe moet er ook voor de zorgmedewerkers gezorgd worden, zodat zij goed voor de patiënten kunnen zorgen.
3. Dan moet de handeling worden uitgevoerd. De uitvoering wordt in het algemeen beschreven als een functie waarin een subject van handelen (Sh) objecten (O) en subjecten van toestand (S) van elkaar loskoppelt of met elkaar verbindt. Zo koppelt het ziekenhuispersoneel patiënten los van hun thuissituatie in de samenleving, terwijl het hen verbindt met de geïsoleerde plaats op de corona-afdeling. De objecten bevatten waarden, zoals /geïntegreerd/ vs /geïsoleerd/, /open/ vs /afgesloten/. Door het subject van toestand (S) te verbinden met een waardeobject (Ow) worden waarden gerealiseerd, anders gezegd: waarden zijn pas gerealiseerd als zij verbonden zijn met een subject. Je kunt je dit zo voorstellen dat mensen soms wel weten dat het virus gevaarlijk is, maar dat de waarde van /urgentie/ pas gerealiseerd is als ze gevoeld wordt door de persoon die ziek is (of door de economie die verzwakt dreigt te worden, of door het zorgstelsel dat overbelast raakt).
4. Ten slotte wordt een handeling voltooid in het oordeel over het welslagen van die handeling. De handelingseigen waarden die hier spelen zijn /goed/, /waar/ en/of /mooi/, dus eigenlijk de woorden waarmee we ook in het dagelijks taalgebruik een handeling afsluiten: “goed zo!” Dit gebeurt in negatieve zin op 25 en 30 maart, waarin zorgmedewerkers oordelen dat het bieden van goede zorg zo niet gaat. Het oordeel kan ook een terugkoppeling zijn, in de zin dat het een motiverende of competentie

verlenende kracht tot een nieuwe handeling kan zijn. Zo is het schrijven zelf volgens de auteur bedoeld om ‘de mensen een hart onder de riem te steken’ (26 maart), maar in de sympathiserende beschrijving is ook een oordeel vervat: oordeel met het doel competentie te verlenen. Ook hier is het belangrijk te onderscheiden tussen een oordeel als afsluiting – “goed gedaan!” – en het oordeel als motivatie – “ga zo door!” Dat laatste wijst op een ander hoofdprogramma.

Ik zal hier de programma’s niet uitvoerig analyseren volgens deze vier fasen, maar noteer wel steeds in een formule wie of wat destinator is, wie subject van handelen, subject van toestand is en wat het object is dat waarden in zich draagt.

4.1.2 De programma’s

Het verhaal wordt gekenmerkt door twee overkoepelende narratieve programma’s, een van de (reguliere) zorg en een van de strijd. Het programma van de strijd heeft als hulpprogramma’s verdediging, scheiding, reorganisatie en ondersteuning. De zorg wordt uitgevoerd met behulp van de hulpprogramma’s scheiding, verbinding en ondersteuning. De scheiding in de zorg wordt onmiddellijk gevolgd door een verbinding, en de ondersteuning zal blijken een iets ander karakter te hebben: in de strijd staat de ondersteuning in het perspectief van controle, in de zorg staat de controle in het perspectief van de ondersteuning. Zorgmedewerkers blijken pas positief op controle te reageren als zij beseffen dat die er is om hen te ondersteunen (3 en 5 april: ‘mensen begrepen ineens...’).

Het verhaal begint met een programma van verdediging, en wordt vooral als hulpprogramma ter sprake gebracht in de strijd tegen het virus. Eigenlijk heeft dit met de zorg niets te maken. Het programma heeft de vorm van een ruil, waar het ene object, valse informatie, ingeruild wordt tegen het andere object, echte informatie. Om de formule te leren kennen: subject (S) was verbonden met het ene object ($S \cap O_1$), maar wordt ervan gescheiden ($S \cup O_1$) & subject was gescheiden van het andere object ($S \cup O_2$), maar wordt ermee verbonden ($S \cap O_2$). Eerste destinator is gemeenschappelijk, namelijk de coronacrisis, die de samenleving doet hongeren naar informatie. De tweede destinator is de media die valse informatie verspreidt. Waarom zij dat doet, of met andere woorden, wat haar bedoelde programma is, blijft in dit verhaal onduidelijk. Het blijkt dat de tegenstander geen middel onbenut laat om de macht over de informatie in handen te krijgen: ‘Sommigen zeggen

zelfs dat ze medewerker van het ziekenhuis zijn om hun boodschap geloofwaardiger te maken.’

$$\text{Dr}_{\text{corona}} \Rightarrow \text{Dr}_{\text{sociale media}} \Rightarrow \text{Sh}_{\text{communicatieafdeling}} \Rightarrow \\ [(O_{\text{desinformatie}} \wedge S_{\text{samenleving}} \cup O_{\text{informatie}}) \rightarrow (O_1 \cup S \wedge O_2)]$$

(de handeling is: subject wordt gescheiden van desinformatie & verbonden met informatie)

Een tweede hulpprogramma is dat van de scheiding. Het is een hulpprogramma bij de zorg, en is in veel artikelen terug te vinden. De patiënt wordt gescheiden van de samenleving, en verbonden met een geïsoleerde plek in het ziekenhuis. Welke plek dat is, is afhankelijk van de aanwezigheid van het virus dat moet worden geïsoleerd. De scheiding in de zorg is niet definitief, maar wordt gevolgd door een hulpprogramma van verbinding. Een enkele keer is de scheiding een hulpprogramma van de strijd, namelijk als een gezwel definitief wordt verwijderd (18 april).

$$\text{Dr}_{\text{corona}} \Rightarrow \text{Sh}_{\text{ziekenhuis}} \Rightarrow [(O_{\text{samenleving}} \wedge S_{\text{patiënt/virus}} \cup O_{\text{geïsoleerde plek}}) \rightarrow \\ (O_1 \cup S \wedge O_2)]$$

(de patiënt en het virus worden gescheiden van de samenleving en verbonden met een geïsoleerde plek)

Het hulpprogramma van de reorganisatie is vooral verbonden met de strijd, waarbij woorden als crisis, tactisch, energiek en dreiging vallen. Reorganisatie is een reactie op de crisissituatie en heeft de vorm van een ruil. Reguliere functies van medewerkers worden ingeruild voor andere functies, nodig in deze crisissituatie. Ook ruimtes krijgen een andere functie, en zelfs reguliere patiënten worden ingewisseld tegen coronapatiënten; in feite verdrijft de tweede groep de eerste. Dit inwisselen kan rekenen op een negatieve evaluatie: ‘wrag’. Deze negatieve evaluatie lijkt gericht op de benadering van patiënten in dit programma alsof zij objecten zijn. De neiging tot objectivering van de patiënt is de zorg niet vreemd, zeker als de patiënt – ‘worstenbroodje’ – in coma ligt en op geen enkele wijze mee kan werken (26 maart). Maar deze neiging wordt door de zorgmedewerkers onmiddellijk tegengewerkt, niet alleen in negatieve oordelen maar ook daadwerkelijk door de patiënten zoveel mogelijk – tot in het uiterste, zoals bij het loslaten van de overleden patiënten (21 april) – als subjecten te benaderen. Maar ook als de patiënten als subjecten

worden benaderd blijft de negatieve evaluatie van de reorganisatie door de zorgmedewerkers klinken. Misschien niet zozeer vanwege de ‘objectivering,’ die met humor ontkracht kan worden, als wel de consequentie dat reguliere patiënten de zorg onthouden wordt. In dit deel van het grotere verhaal worden meer woorden en waarden uit het programma van de zorg gebruikt: menselijk, zorgvuldig, vredig.

$$\text{Dr}_{\text{corona}} \Rightarrow \text{Sh}_{\text{ziekenhuis}} \Rightarrow [(S_{\text{reguliere patiënt}} \wedge O_{\text{zorg}} \vee S_{\text{coronapatiënt}}) \rightarrow (S_1 \vee O \wedge S_2)]$$

(de zorg wordt gescheiden van de reguliere en verbonden met de coronapatiënt)

De beweging van de strijd naar de zorg wordt bevestigd in het hulpprogramma van de verbinding. De overgang wordt narratief voorbereid in de ruil door de medewerker die zich over de overledenen ontfermt (21 april). Als de strijd gestreden is, is het nodig om afscheid te nemen en zichzelf als zorgmedewerker te verbinden met de aanvaarding van de dood. In het artikel van 21 april is nog sprake van een ruil, het programma van de verbinding verschijnt in het grote verhaal als een vorm van delen. De verbinding wordt psychologisch ingezet door de negatieve evaluatie van de zorgmedewerkers, als zij aan den lijve ondervinden dat hun zorg noodzakelijkerwijs gebrekkig is. De scheiding en de reorganisatie leggen narratieve relaties bloot die in de zorg oneigenlijk zijn: de patiënt is geen object, de communicatie kan niet over de telefoon, de arts kan geen vertrouwen uitstralen, niet de camera’s maar de naasten horen toegang te hebben tot de patiënten. Op dat moment zetten de zorgmedewerkers, gedreven door de zorg als houding en gedrag, een programma van verbinding in waarin een object (realiteit, kennis, zorg, verhaal) tussen het gevend subject en het ontvangend subject wordt gedeeld. Verbinding is geen ruil, maar een delen. Misschien komt dit programma wel het meest pregnant naar voren in het artikel van 10 april, waarin een verpleegkundige voorzichtig de tanden poetst van een comateuze patiënt en zo de patiënt de gelegenheid biedt de crisissituatie te verbinden met het gewone leven. Het gebaar is die verbinding.

$$\text{Dr}_{\text{zorg}} \Rightarrow \text{Sh}_{\text{verpleegkundige}} \Rightarrow [(O_{\text{crisis}} \wedge S_{\text{patiënt}} \vee O_{\text{leven}}) \rightarrow (O_1 \wedge S \wedge O_2)]$$

(de patiënt blijft verbonden met de crisis maar wordt ook verbonden met het leven)

Het *hoofdprogramma* is echter, zoals gezegd, het met elkaar delen van dit ‘leven-in-crisis’ (O). En dat delen is een gezamenlijke activiteit.

$$\text{Dr}_{\text{zorg}} \Rightarrow \text{Sh}_{\text{medewerkers}} \Rightarrow [(S_{\text{zich}} \cap O_{\text{leven-in-crisis}} \cup S_{\text{elkaar}}) \rightarrow (S_1 \cap O \cap S_2)]$$

(de medewerkers delen het leven in crisis, waarmee ze zich individueel verbonden hadden, met elkaar)

Ten slotte wil ik nog een vierde hulpprogramma beschrijven, namelijk dat van de ondersteuning die in twee verschillende gestalten verschijnt: als ondersteuning en controle. De ondersteuning van het personeel is spontaan ingezet op 22 maart door verpleegkundigen die vanwege de reorganisatie thuis waren komen te zitten: zij regelden kinderopvang voor de zorgmedewerkers die juist wel erg nodig waren in de strijd tegen het virus. Op 31 maart werd duidelijk dat er onder de zorgmedewerkers nood is aan zorg voor zichzelf. Het werpt de vraag op waar zorgmedewerkers hun competentie vandaan halen, behalve dan van hun opleiding en ervaring. Zij moeten met hun eigen zorg bij iemand aankloppen. De oplossing is merkwaardig, maar misschien wel eigen aan de wereld van de zorg: zij kloppen bij elkaar aan, peer support onder zorgmedewerkers, die immers dé specialisten in de zorg zijn. Het programma van de directeur om peer support te organiseren heeft de vorm van een ruil: het gaat om de bestrijding van de dreiging van PTSS onder het personeel. De andere programma’s hebben meer het karakter van ondersteuning, hoewel het niet vrij van bestrijding of vermindering is. De meest voorkomende vorm is er een van verbinding:

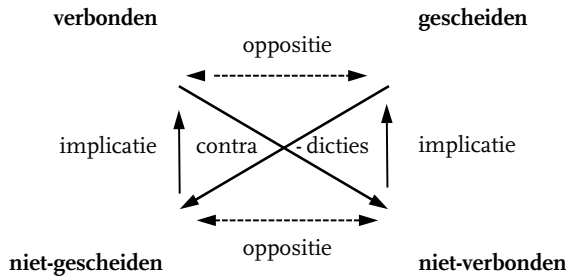
$$\text{Dr}_{\text{corona}} \Rightarrow \text{Dr}_{\text{zorg}} \Rightarrow \text{Sh}_{\text{controleurs}} \Rightarrow [(S_{\text{personeel}} \cup O_{\text{ondersteuning}}) \rightarrow (S \cap O)]$$

(controleurs verbinden het personeel met ondersteuning)

4.2 *Narratieve semantiek*

4.2.1 *Inleiding*

Een narratieve handeling realiseert waarden. Deze waarden zijn door het verhaal geïnvesteerd in objecten, en vervolgens verbonden met subjecten. In hun virtuele bestaan, dus wanneer ze (nog) niet in een object zijn geïnvesteerd, bestaan waarden slechts in onderlinge relaties tussen tegenstellingen, contradicties en implicaties (zie schema). Zo zijn bijvoorbeeld de waarden /verbonden/ vs /gescheiden/ in de virtualiteit als volgt geordend.



In de virtuele realiteit bestaat een waarde slechts binnen de relaties van een axiologie. De axiologie is geconstrueerd door fundamentele semiotische relaties van oppositie, contradictie en implicatie. Zo bestaat de waarde /verbonden/ virtueel slechts in relatie tot zijn tegengestelde: /gescheiden/, in relatie tot zijn ontkenning /niet-verbonden/ en /niet-gescheiden/ en in de implicaties van /niet-verbonden/, namelijk /gescheiden/ en /niet-gescheiden/, namelijk /verbonden/.

Als de waarden geïnvesteerd worden in een object, dan krijgen ze een actuele bestaanswijze. Dan krijg je bijvoorbeeld een verbondenheid die herkenbaar is in een samenleving of een gescheidenheid die herkenbaar is in een verlaten plek. Om echter te worden gerealiseerd moeten de waardeobjecten vervolgens verbonden worden met een subject van toestand, zoals verbondenheid pas werkelijk is als iemand die verbondenheid ook herkent en zich er als zodanig mee verbindt. Andersom betekent dit ook dat een subject dat wordt gescheiden van een waardeobject, ook die waarde verliest. Dan wordt in dit voorbeeld de verbondenheid van de samenleving ook niet meer herkend. De waarde heeft dan weer een actuele bestaanswijze.

Dit fundamentele semiotische gegeven roept de vraag op of de terugkomst van genezen patiënten voor een controlegesprek (4.30) niet meer is dan alleen een willen weten van de kant van de arts; in dat gesprek verbindt de patiënt zich uitdrukkelijk met zijn of haar genezen staat. De arts kan iemand uit het ziekenhuis ontslaan, maar de waarde /gezond/ is pas reëel als de (ex-)patiënt zich ermee verbonden heeft.

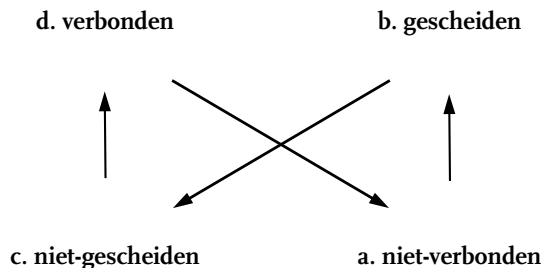
4.2.2 De waarden in dit verhaal

De waarden die in het grote verhaal zijn gerealiseerd zijn natuurlijk legio. Om te kunnen besluiten welke waarden een rode draad door het hele verhaal maken (isotopieën), moeten we de discursieve thematisatie in het licht van de narratieve syntaxis beschouwen. De narratieve syntaxis laat vooral hulpprogramma's zien, maar de thematische isotopie van de verbinding – als

het herstel van de mens in zijn menselijkheid – kan worden beschouwd als het programma waar het uiteindelijk allemaal om draait. Het isoleren van de patiënt en het virus draait uiteindelijk om het terugbrengen van de mens in zijn eigen kracht, het aanspreken van de comateuze patiënt draait om het verbinden van de mens met zijn eigen huiselijkheid, zelfs het loslaten van de overleden patiënt (21 april) is een erkenning van de dood als eigen aan het menselijk bestaan, en ten slotte verbindt dit alles de zorgverlener ook weer met zichzelf en met de schoonheid van het leven. Die verbinding was ruw verstoord door de coronacrisis, vooral vanwege zijn ongekennde besmettelijkheid en de onmiddellijke reactie van rigoureuze scheiding en isolatie. Maar in het verhaal wordt die verbinding hersteld.

Concluderend zijn dit de fundamentele operaties van het grote verhaal van de eerste golf, zoals verschenen in *de Volkskrant* van 16 maart tot 6 mei 2021.

- a. Er wordt beschreven hoe mensen het ziekenhuis binnenkomen: zij zijn al niet meer verbonden met hun huiselijke situatie en worden aan de ingang gescheiden (van hun familie, maar ook van elkaar).
- b. In het ziekenhuis zijn deze mensen strikt gescheiden. Ook de zorgmedewerkers met hun beschermende kleding en gedrag houden de strikte scheiding in stand. De familie mag niet op bezoek komen. Tot nadat ze zijn overleden blijven de patiënten geïsoleerd.
- c. Beginnend met een negatieve evaluatie dat dit wellicht noodzakelijk, maar toch geen goede zorg is, ontkennen de zorgmedewerkers de scheiding en zoeken zij verbindingen middels foto's, verhalen, gebaren.
- d. Ten slotte genezen veel patiënten en keren zij terug naar het huiselijke leven. Dit wordt bevestigd door hun terugkeer op controle.



5 Conclusie

Geïnspireerd door de vraag ‘what it is good to be’ als ‘source of the self’ van Charles Taylor wil ik de vraag naar de spiritualiteit van de zorg, die zoekt naar persoonlijke betekenisvormgeving waarin het zelf tot gestalte komt in zijn betrokkenheid op de ander of het andere, opnieuw stellen in het licht van de vraag naar het goede leven. Volgens Alasdair MacIntyre kunnen we de vraag naar het goede in de zorg vinden in de praktijk van de zorg. Iemand die zorgt, weet al doende en proefondervindelijk wat goede zorg is. Omdat goede zorg pregnanter naar voren komt in tijden van crisis enerzijds en in het verhaal van die praktijk anderzijds heb ik een artikelenreeks van Willem Feenstra over de eerste golf van de coronacrisis geanalyseerd op de kernwaarde van de zorgpraktijk, en hoe die kernwaarde gerealiseerd werd.

De analyse betrof niet alleen het verhaal zelf, maar ook de wijze waarop het werd gepresenteerd. Het verhaal werd gepresenteerd als een esthetische vormgeving van een historisch gebeuren. De esthetische vormgeving maakt een bepaalde waarneming mogelijk, waarbij de waarden sterker naar voren komen. Het verhaal zelf werd geanalyseerd volgens de stappen van het generatief traject, waarbij de beschrijving van de handeling begint op het niveau van de presentatie (enunciatie) om daarna dieper in te gaan op de discursieve en narratieve structuren en processen.

De analyse maakt duidelijk dat er verschillende verhaallijnen zijn, namelijk in de isotopieën van crisis, strijd en zorg. De eerste respons op de crisis is dat er scheidingen worden aangebracht. De strijd wil de crisis als probleem oplossen, dat wil zeggen verwijderen. De zorg neemt deze strategie aanvankelijk over: de zorg trekt zich terug in de beslotenheid, het virus en de door het virus besmette patiënt worden strikt afgezonderd. Maar uiteindelijk neemt het programma van de verbinding, dat de vorm van delen heeft, de overhand: de crisis verdwijnt niet, maar wordt verbonden met het leven, en dit nieuwe leven-verbonden-met-de-crisis wordt gedeeld door allen met elkaar. Het ziekenhuis gaat daarmee ook weer open. De kernwaarde die ik uiteindelijk vond was de tegenstelling /verbondenheid/ vs /gescheidenheid/. De fundamentele operaties die tijdens de coronacrisis gemaakt zijn, leiden tot het herstel van de verbondenheid.

De narratieve benadering die ik hier gepresenteerd heb, kan geen aanspraak maken op ‘evidence-based’ conclusies. Wat ik hier presenteer blijft een interpretatie. Het is echter wel een interpretatie die gebaseerd is op een navolgbare en bekritiseerbare analyse. Ik kan stellen dat dit de hoofdlijn van de zorgpraktijk is, zoals beschreven door Willem Feenstra. Verbondenheid is

een kenmerk van het goede in de zorg, en wijst door middel van de praktijk van de zorg naar het goede leven. Zorg is uiteindelijk geen strijd: de zorg zelf is niet uit op het vernietigen van de ziekte, maar op de verbinding van de mens met het leven waar ziekte deel van uitmaakt. Goede zorg is, met een verwijzing naar Joan Tronto, het herstellen van deze verbinding om, met alle strijd en zorg die daar bij hoort, goed te leven. Dit perspectief op het goede leven vormt de achtergrond van iedere vraag in de zorg wat goed is om te doen. De spirituele vraag naar ‘well-being’, ‘coping’, ‘quality of life’ en zelfs ‘health’ van de individuele patiënt krijgt hiermee een andere invulling: leven in verbondenheid, ook als dat leven eindig blijkt.

Noot

- 1 De analyse van de artikelen is te vinden op <http://www.franciscaans-studiecentrum.nl/analyse-bericht-uit-amphia-ziekenhuis.pdf>.

Literatuur

- Greimas, Algirdas Julien, en Joseph Courtés. 1979, 1986. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Tome 1 & 2. Paris: Hachette.
- MacIntyre, Alasdair. 2007. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Indiana: Notre Dame.
- Speelman, Willem Marie. 2020. Dialogische ruimte: een narratieve benadering van de spiritualiteit in de zorg. In *De hardnekkige aanwezigheid van het christendom*, geredigeerd door Samuel Goyvaerts, Kees de Groot, en Jos Pieper, 116-35. Almere: Parthenon.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- Tronto, Joan. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- Vuyk, Kees. 1992. *De esthetisering van het wereldbeeld. Over filosofie en kunst*. Kampen: Kok Agora.
- Waaijman, Kees. 2001. *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*. Kampen: Kok.

Boekbesprekingen

Carroll, Anthony, en Staf Hellemans, red. 2021. *Modernity and Transcendence. A Dialogue with Charles Taylor*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 242.

Wat kan het katholieke geloof nog betekenen in onze moderne westerse samenlevingen, hoe kan men katholiek zijn binnen onze moderne levensstijl? En wat vergt dat tegelijk van de katholieke traditie, welke stappen dient men te zetten binnen een niet-ophoudend leerproces? Dat zijn de kernvragen die Charles Taylor in 1996 stelde in zijn essay *A Catholic Modernity?* Het zijn vragen die direct verband houden met zijn cultuurhistorische analyses zoals onder andere die in zijn monumentale werk *A Secular Age*. Hij laat hierin zien hoe wij wat betreft religie in een post-Durkheimiaanse periode zijn beland, waarin religie haar rol als politieke *marker* en mobiliserende groepsidentiteit heeft verloren. Maar ook als een meer individueel ethos heeft religie het moeilijk gekregen, aldus Taylor. Immers, vanaf het einde der Middeleeuwen zijn wij langzamerhand in plaats van een 'poreus' individu een 'omsloten' zelf geworden, weinig ontvankelijk of aanraakbaar meer voor een spirituele of betoverde wereld. Naast deze cultuur-psychologische verandering heeft er ook een duidelijke levensbeschouwelijke verandering plaatsgevonden, waarin het transcendentie aan betekenis heeft verloren. In plaats hiervan heeft zich een humanisme ontwikkeld dat ons een immanent kader voorhoudt, waarin er 'voorbij' *human flourishing* of menselijke ontplooiing geen hoger ideaal of ultiem doel meer is.

Taylor stelt zijn vraag naar de mogelijkheden voor een katholieke moderniteit niet alleen op basis van de bovengenoemde ontwikkeling van het omsloten zelf en het immanente frame. Hij verwijst ook naar het proces van 'unbundling', waarin religie loskomt van andere vormen van sociale participatie en waarin tegelijk het kerkelijke leven zelf uiteenvalt in afzonderlijke praktijken, zoals pelgrimages, kerkbezoek of charitatieve inzet (p. 185).

Het 25-jarig jubileum van Taylors vraag naar een katholieke moderniteit was voor de twee redacteurs Carroll en Hellemans aanleiding om dieper op deze kwestie in te gaan. Vooral omdat Taylor met zijn vraag aangeeft dat een soort van derde weg voor de Rooms-Katholieke Kerk kansrijk zou kunnen zijn, nu twee andere strategieën, i.c. een volkskerkelijke of een louter ethisch-politieke configuratie, passé zijn. De samenstellers hebben de gelegenheid benut om het specifieke vraagstuk van een katholieke moderniteit te verbreden naar andere religieuze moderniteiten. In lijn met Taylor formuleren Carroll en Hellemans dit vraagstuk van een religieuze moderniteit als een vraag naar de verhouding tussen transcendentie en moderniteit. Deze herformulering, waarin religie min of meer gelijk wordt gesteld aan transcendentie, zal in het vervolg van de bundel aanleiding geven tot een stevig debat.

Aan een zestal theologen, religiewetenschappers en filosofen uit evenzovele religieuze tradities is gevraagd om te reageren op Taylors essay, hoe zij moderniteit en religie/transcendentie verstaan, en wat zij vinden van een religieuze moderniteit, in analogie met Taylors idee voor een katholieke moderniteit. Vervolgens komt Taylor aan het woord waarin hij kort de diverse bijdragen becommentarieert en zijn vraag naar een katholieke moderniteit nader toelicht en actualiseert. Tot slot maken Carroll en Hellemans de balans op van deze dialoog met Taylor.

Het zal niemand verbazen dat deze opzet tot zeer diverse bijdragen heeft geleid, waarin de lezer zich een eigen weg moet banen. De auteurs komen uit diverse wetenschappelijke disciplines, en hebben hun bijdrage – zoals ook gevraagd – vanuit een specifieke religieuze traditie opgesteld. Dit blijkt te resulteren in uiteenlopende interpretaties van moderniteit, religie en transcendentie, die deels ook sterk van Taylor verschillen. Dat laatste maakt de bundel ook tot een spannende leeservaring.

Ik noem enkele discussies die als een rode draad door de verschillende bijdragen lopen. In de eerste plaats worden er vragen gesteld bij het concept moderniteit. Verhult het uitgangspunt van katholieke moderniteit niet dat er meerdere moderniteiten zijn, is modern (in de aanduiding van moderne tijd of samenleving) wel een inhoudelijk kenmerk en niet veeleer slechts een andere betiteling voor ‘huidig’, wordt hier niet een evolutionair ontwikkelingsperspectief gehanteerd? We zien deze vragen bijvoorbeeld terug in de bijdrage van de in 2019 overleden religiewetenschapper David Martin, aan wie de bundel ook is opgedragen. Martin bekritiseert het gebruik van begrippen als modernisering en secularisering omdat hiermee ten onrechte teleologische opvattingen binnensluipen over de richting van historische ontwikkeling (p. 9).

Veel auteurs stellen ook vraagtekens bij het concept transcendentie. Is er wel een tegenstelling tussen immanente en transcendente doelen zoals Taylor die hanteert? Zo schildert Bernice Martin in haar bijdrage over de charismatische bewegingen en pinksterkerken dat *human flourishing* in deze religieuze culturen als ‘spiritually sanctioned’ wordt gezien. Met andere woorden, in deze kerken zijn ‘wereldse’ strevingen dus helemaal niet in strijd met het geloof (p. 63). En de islamitische theoloog Diagne betoogt aan de hand van de diverse beschouwingen binnen de islam over het concept *dahr* (tijd) dat ‘transcendence is not at all opposed to the push of life and is not external to life’ (p. 136).

Ook vragen enkele auteurs zich af of de analyse van Taylor niet te sterk katholiek georiënteerd is. De filosoof en theoloog Cummings wijst erop dat Taylor het begrip transcendentie nauwelijks uitwerkt en impliciet veelal een traditioneel thomistische opvatting lijkt te hanteren van het transcendente als iets ‘beyond a bounded realm of nature’ (p. 100). In lijn hiermee stelt de katholieke theoloog Schüssler Fiorenza voor om het begrip ‘beyond’ met al zijn platoonse connotaties te vermijden (p. 80-81). De joodse antropoloog Boyarin wijst op een andere vorm van katholieke of christelijke blikvernauwing. Hij benadrukt dat geloof (*faith*) in het jodendom een heel andere betekenis en relevantie heeft dan

in het christendom. En dat de individuele spirituele zoektocht van de moderne (katholieke) mens niet herkenbaar is in de joodse collectivistische traditie (p. 158 ev.).

Het mag duidelijk zijn dat de bundel een grote diversiteit van gezichtspunten op het thema moderniteit en transcendentie biedt. Interessant om te lezen, maar naar mijn mening nauwelijks een antwoord op de specifieke vraag van Taylor naar de mogelijkheden voor een katholieke moderniteit. Na een korte en welwillende reactie op de diverse bijdragen keert Taylor dan ook terug naar zijn oorspronkelijke vraag van een katholieke moderniteit. Daarbij betreft hij ook actuele ontwikkelingen die zich naar zijn mening in de afgelopen 25 jaar in het Westen hebben voorgedaan, zoals het ontstaan van een grote groep spirituele zoekers. Deze zoekers hebben eigen persoonlijke voorkeuren, die deels sterk verschillen van die van de meer conservatieve of traditionele kerkleden. Taylor pleit ervoor deze zoekers te omarmen, en een pluriformiteit van religieuze beleving en uitingvormen binnen de Rooms-Katholieke Kerk te stimuleren. Tegelijk dient deze pluralistische en wellicht divergerende beweging gecomplementeerd te worden met een brede overlegstructuur in de bisdommen, waar katholieken met diverse geloofsopvattingen, motieven en praktijken elkaar kunnen ontmoeten. Op deze manier kunnen moderne karakteristieken zoals individualisering en democratisering hun plek krijgen in de Rooms-Katholieke Kerk.

In hun afsluitende beschouwing hernemen Carroll en Hellemans de diverse discussies, en verwijzen ook naar het werk van Hans Joas en Thomas Luckmann. De 'grote transformatie van religie en van het (quasi-)religieuze veld zelf' (p. 237) vormt, aldus de samenstellers, een enorme theoretische uitdaging voor de religiewetenschappen. Hellemans heeft daar zelf in zijn afscheidsrede ook al het nodige over gezegd. In deze brede theoretisering over moderniteit en transcendentie zou wat mij betreft ook zeker het werk van Hartmut Rosa over 'Resonanz' nuttige inzichten kunnen verschaffen.

Taylor's katholieke moderniteit heeft nog een lange weg te gaan, zoals hij ook zelf zegt aan het einde van zijn bijdrage. Hij doelt hierbij met name op de broodnodige verzoening tussen zoekers en conservatieve kerkleden, door middel van – zoals al eerder aangegeven – een brede overlegstructuur. In dat verband is het natuurlijk interessant dat Paus Franciscus momenteel een brede raadpleging onder katholieken laat uitvoeren, ter voorbereiding van de in 2023 te houden bisschoppensynode *Voor een synodale kerk*. Wordt Taylor na 25 jaar alsnog op zijn wenken bediend?

Ton Bernts
(Nijmegen)

Evolvi, Julia. 2019. *Blogging My Religion. Secular, Muslim, and Catholic Media Spaces in Europe*. Londen: Routledge, pp. 186.

Paus Franciscus weet hoe belangrijk symbolische acties zijn. In 2013 accepteerde de heilige vader een Renault 4 uit 1984, die hij van plan was zelf te besturen. In 2020 stelde hij zijn Palazzo Migliori beschikbaar voor de daklozen van Rome. En in 2015 gaf hij aan een dakloze journalist van het Nederlandse *Straatnieuws* een exclusief interview. Franciscus' eerste buitenlandse reis was in juli 2013 naar het Italiaanse eiland Lampedusa, *het* symbool voor een falend Europees vluchtelingenbeleid. De pauselijke acties worden breed uitgemeten in de wereldpers, christelijk of seculier. En hoewel niemand aan Franciscus' nobele intenties twijfelt, is een zekere mediawijsheid hem natuurlijk niet te ontzeggen. Hij *weet* hoe hij de media moet inzetten voor zijn eigen project, of eigenlijk het project van de R.K.-Kerk.

Het is deze mediapresentatie van Franciscus die Giulia Evolvi ertoe aanzette haar boek *Blogging my religion* te gaan schrijven. Evolvi, van Italiaanse afkomst maar werkzaam aan onze eigen Erasmus Universiteit in Rotterdam, is bekend van haar eerdere artikelen en boeken over religie, secularisatie en de islam. In *Blogging my religion* concentreert Evolvi zich op (rooms-) katholieke online blogs als vindplaats van de religieuze veranderingen in Europa. Deze zogenaamde *hypermediated religious spaces* vormen een soort reservaat of vrijplaats waarin individuele gelovigen hun eigen religieuze 'ruimte' kunnen innemen en invullen los van de banden met de geïnstitutionaliseerde kerk.

Deze 'ruimtes', die natuurlijk even virtueel zijn als het internet zelf, bevinden zich tussen het private en het publieke domein in. Enerzijds zijn deze blogs privé – het gaat om de mening van individuen, niet van instituten – maar anderzijds ook publiek – iedereen kan ze namelijk vrijelijk bezoeken.

Evolvi past het idee van *hypermediated religious spaces* vervolgens toe op drie case studies. Als eerste bespreekt zij enkele islamitische bloggers die internet gebruiken om aan het publieke debat te kunnen meedoen zonder voorafgaande diskwalificatie op basis van hun religieuze zelfidentificatie. De context is die van de aanslag op Charlie Hebdo in 2015. Evolvi's tweede groep is die van atheïstische bloggers die zich verzetten tegen de (culturele) hegemonie van de R.K.-Kerk in de Italiaanse samenleving, in casu tegen religieuze symbolen in de publieke ruimte. En tot slot behandelt Evolvi enkele katholieke bloggers die juist de seculiere samenleving willen bekritisieren. Hen gaat het om de klasieke *identity markers* van de geharnaste katholieke orthodoxie: tegen de vrije omgang met seksualiteit en gender. Elk van de genoemde case studies laat zien hoe actueel Evolvi's onderzoek is.

De cases laten echter ook goed zien hoe ongelijksoortig de situatie in de verschillende Europese landen is. De gehele Charlie Hebdo (#jesuischarlie) is ook in Nederland genoegzaam bekend, maar de Italiaanse discussies tussen voor- en tegenstanders van *same sex*

marriage lijken heftig en ver weg in de ogen van Nederlanders die alleen zo af en toe misschien een schotschrift van Civitas Christiana voorbij zien komen. De Nederlands-katholieke blogosfeer lijkt dan ook heel wat minder bewoond dan die in Frankrijk of Italië.

Het Nederlandse polderlandschap is al zo ver gesecculariseerd en gedeïnstationaliseerd dat semipublieke religieuze zelfidentificatie (door blogs en dergelijke) eerder een uitzondering dan een regel zijn. Nederlanders spreken niet graag of veel over de eigen religieuze affiliatie, net zo min als over het eigen salaris of de eigen seksuele voorkeur. Wat dat betreft is religie al grotendeels achter de voordeur in Nederland. En mocht religie haar gezicht buiten die deur laten zien, dan fronzen de wenkbrauwen zich. Een mogelijke uitzondering hierop is *The Passion*, die elk jaar door de straten van Nederland trekt. De vraag is echter in hoeverre dit voor de gemiddelde toeschouwer nog om een expliciet religieus verschijnsel gaat of om louter cultureel vermaak.

Voor de Nederlandse context laat Evolvi's boek vooral zien hoe anders de discussie over religie en publieke ruimte hier wordt gevoerd. Het onderstreept wederom het belang om de al te Nederlandse neiging te onderdrukken zichzelf als het middelpunt van de wereld te beschouwen, waarbij de gang van zaken in andere landen als een voorafgaand stadium van de Nederlandse wordt gezien. In Frankrijk en Italië zijn de discussies echt anders, zo laat *Blogging my religion* zien.

Evolvi's boek is – in haar gekozen beperktheid in onderwerpen en groepen – een aanrader voor iedereen die iets wil begrijpen van het verschijnsel van de religieuze blogosfeer.

Frank G. Bosman
(Tilburg University)

Riphagen, Johannes. 2021. *Church-in-the-Neighbourhood. A Spatio-Theological Ethnography of Protestant Christian Place-making in the Suburban Context of Lunetten, Utrecht*. Proefschrift, Vrije Universiteit Amsterdam. (Proefschrift is digitaal op te vragen bij de auteur.)

Aan het einde van zijn goed leesbare dissertatie vertelt Hans Riphagen 'the sad story' van het sociale café in de wijk Lunetten (Utrecht). 'It started as a promising social enterprise, as a place to connect different groups in the neighbourhood. It attracted self-employed people, students, people with a migrant background as well as those on the social margins. It was a place that combined good coffee, a place of coaching for those with a disadvantage on the labour market, a place of hospitality for neighbourhood entrepreneurs and initiatives such as a language café. It was a place that aligned well with the green, social and caring image of Lunetten, and moreover with my own post-secular, theological ideals. However, it kept struggling financially, and after a period of three years, it had to close down because of insufficient turnover' (p. 221). Dit verhaal illustreert niet alleen het gevoel van teleurstelling ('robbed of a vision and an ideal') van een geëngageerde onder-

zoeker die als gelovig theoloog met zijn onderzoek wil bijdragen aan het vormen van een lokale gemeenschap en een plek van authentieke kerkelijke en christelijke presentie in de wijk Lunetten in de stad Utrecht, maar ook de conclusies van zijn onderzoek. Een 'buurt' of een 'wijk' bestaat niet als een sociaal geheel. Buurten zijn gesegmenteerd en in de beleving van mensen zelfs losgezongen van de specifieke context. Het is beter te spreken over de buurt als een meervoud van contexten en netwerken. Daarmee is de 'kerk-in-de-buurt' strategie van de missionaire beweging, zoals Riphagen die beschrijft, niet realistisch. De hoge idealen van deze strategie kunnen niet bereikt worden en leiden tot frustraties en burn-outs bij de missionaire virtuozen. Het enige dat (nog) betekenis heeft zijn 'small, precarious and temporary coalitions of highly invested Christians in a neighbourhood'.

Riphagen, docent praktische theologie aan het Baptisten seminarie in Amsterdam, promoveerde in juni 2021 aan de VU bij Hijme Stoffels en Miranda Klaver. Hoewel Riphagen in zijn onderzoek alle ruimte heeft gekregen om zijn theologisch-missionaire idealen intellectueel-empirisch te verwezenlijken, zullen zijn supervisors hem zeker gestimuleerd hebben in het aanbrengen van een stevig religiewetenschappelijk conceptueel raamwerk voor zijn etnografische onderzoek. Het onderzoek is een case study naar protestants-christelijke presentie in de Utrechtse nieuwbouwwijk ('suburban context') Lunetten, die vanaf de jaren zeventig zich heeft ontwikkeld. Daarvoor creëert de 'etnografisch theoloog' Riphagen een interdisciplinaire dialoog tussen contextuele missiologie en *critical spatial theory*. Theorieën vanuit de *spatial turn* reiken hem het heuristische concept *religious place-making* aan: 'the set of social, political and material processes by which (religious) people (drawing from religious sources) iteratively create and recreate the experienced geographies in which they live'. Ruimte heeft in dit onderzoek steeds drie dimensies: relaties (processen van mobiliteit en afbakening), verbeelding (identiteitsvorming door normatieve symbolen) en performance (vragen rond politiek en macht). Dit geldt ook voor de dynamiek van religieuze ruimtes.

In hoofdstuk 2, met als titel 'changing geographies of faith', schetst de onderzoeker de opkomst van de evangelikale missionaire beweging en de impact daarvan op de missionaire kerk-in-de-buurt strategie. In hoofdstuk 3 werkt hij het concept 'buurt' uit als een sociaal construct. Er passeert heel veel literatuur, met name in de voetnoten, maar de tekst is logisch gestructureerd en alles wordt helder uitgelegd. Vanaf pagina honderd, halverwege het boek, worden we meegenomen naar Lunetten. De auteur beschrijft in hoofdstuk 4 de ontwikkeling van deze 'bloemkoolwijk' en ook de opkomst en ondergang van de kerkgebouwen en kerkgemeenschappen in Lunetten ('the collapse of institutional forms of religion'). De 'geographies of faith' zijn veranderd in de loop van de jaren. Wat er nu rest zijn kleine (homogene) groepjes christenen en kleinschalige, fluïde postseculiere initiatieven, omdat de grote kerkgenootschappen zich hebben teruggetrokken in het centrum van Utrecht en in Lunetten geen kerkgebouwen hebben. In hoofdstuk 5 lezen we hoe individuele christenen hun buurt tot een plaats van christelijke presentie proberen te

maken. Hoewel de conclusies met betrekking tot die presentie mager zijn, vind ik dit het meest interessante hoofdstuk in het boek, omdat de onderzoeker erin slaagt ons mee te laten kijken en luisteren naar hoe christenen, in al hun diversiteit, zich bewegen in hun buurt, hoe ze die beleven en hoe ze daarover praten. Hoofdstuk 6 beschrijft hoe christenen in Lunetten hun missionaire identiteit construeren. Riphagen merkt zelf terecht op dat in dit hoofdstuk de buurt op de achtergrond raakt, hetgeen al anticipeert op de conclusie van het onderzoek, samengevat in hoofdstuk 7: 'the neighbourhood simply is not a highly important place to most' (p. 217). In datzelfde slothoofdstuk wijdt de onderzoeker één alinea aan de betekenis van de aanwezigheid van een kerkgebouw in een wijk of buurt. Ik leid daaruit af dat onderzoek naar *religious place-making* alleen maar zinvol is in een sociale omgeving waar een kerkgebouw staat dat gebruikt wordt door een vitale geloofsgemeenschap van buurtbewoners. Als dat het geval is, dan is het misschien een 'sad story', want waar vind je dergelijke gemeenschappen nog?

Hans Riphagen heeft een mooi monument voor Lunetten opgericht en voor de christenen die er nog wat van proberen te maken. In zijn boek haalt hij heel veel literatuur uit de kast om ons duidelijk maken hoe belangrijk de vragen en thematieken zijn die hij bespreekt, en terecht. Maar ook die omgevallen boekenkast kan niet verhullen hoe precair impactvolle (protestants) christelijke presentie inmiddels is in grote delen van (sub)urban Nederland.

Rein Brouwer

(Protestantse Theologische Universiteit, Amsterdam)

Sloterdijk, Peter. 2020. *Den Himmel zum Sprechen bringen*. Berlijn: Suhrkamp Theater Verlag, pp. 352. (Nederlandse vertaling: Sloterdijk, Peter. 2021. *Theopoëzie. De hemel tot spreken brengen*. Vertaling door Mark Wildschut. Amsterdam: Boom, pp. 320.)

Nee, de hemel wil van ophouden niet weten. Nog altijd spreekt zij wereldwijd miljarden mensen aan, bij monde van diverse godheden en in vele talen. Reden voor Peter Sloterdijk om na te gaan hoe die sprekende hemel zich op aarde verstaanbaar heeft gemaakt en haar overtuigingskracht door de eeuwen heen tot op de huidige dag heeft vormgegeven en doorgezet. Zijn boek *Den Himmel zum Sprechen bringen* is de wervelende bundeling van zijn fascinatie, irritatie en verbijstering over de godsdienstigheid van mensen. Daarbij doorkruist hij 5000 jaar cultuurgeschiedenis als een kind een speelgoedwinkel¹ en bedient zich naar believen van een sociologische, antropologische, cultuur-historische, literatuur-kritische of filosofische invalshoek. Meeslepend toont hij dwarsverbanden over eeuwen en prikkelende inzichten over het heden. Maar ten slotte staat de lezer met lege handen.

Sloterdijk maakt het de lezer niet gemakkelijk te achterhalen wat zijn drijfveer en/of bedoeling is. Geen twijfel dat voor hem alle godsdienst mensenwerk is, literatuur, theopoëzie. Van de God uit de toneelmachine van het Griekse drama tot en met de dominee op de kansel in de 21^e eeuw, altijd gaat het om het poëtisch spreken over het ultiem goede, het ondoorgroendelijke, het alomvattende, het almachtige of met welk predicaat dan ook het goddelijke getypeerd wordt. Poëzie in alle denkbare toonaarden: ontzagwekkend, lyrisch, berustend, lovend, extatisch, gebruik makende van alle beschikbare hulpmiddelen als metaforen en beelden uit natuur en kosmos. Poëzie, en dus altijd meerduidig, voer voor steeds weer nieuwe interpretaties en aanleiding voor weer nieuwe poëzie. Want alle theopoëzie borduurt voort op wat ooit eerder vanuit het hemels baldakijn geklonken heeft.

Als het project van Sloterdijk zich had beperkt tot nog eens dit theopoëtische karakter van alle godsdienst uit de doeken te doen, dan had bespreking van zijn boek in *Religie & Samenleving* achterwege kunnen blijven. Maar hij realiseert zich dat alleen dit literaire karakter van de godsdienst niet volstaat om te begrijpen waarom het verschijnsel alle eeuwen door heeft weten stand te houden. Weliswaar zijn er in de loop der geschiedenis honderden godsdiensten verdwenen en hun goden tot zwijgen gebracht, nog steeds belijdt het overgrote deel der mensheid het bestaan van een of meerdere goden. Deze onuitroeibaarheid van godsdienst benadert Sloterdijk vanuit twee invalshoeken. De eerste is de persoonlijke behoefte aan een thuis, aan het besef van geborgenheid in een onherbergzaam heelal. De sprekende God is een God die tot mij spreekt, mij ziet, mij kent. En kennelijk, moet Sloterdijk toegeven, is dat aspect sterk genoeg geweest om de keerzijde ervan, te weten de dwingende controle op al het doen en denken, te compenseren. Van de Egyptische farao's tot aan de huidige Chinese president loopt een doorgaande lijn van toezicht van hoger hand die tegelijk veiligheid en identiteit biedt en gehoorzaamheid eist. Dit toezicht onderscheidt zich niet van de vele versies in de geschiedenis van het goddelijke alziend oog dat ieder mens afzonderlijk zowel eigenwaarde geeft als autonomie ontnemt.

Direct in het verlengde van deze ambivalentie is er het sociale aspect. Door alle eeuwen heen scheidt, fundeert en ritualiseert godsdienst het wij-gevoel. Maar ook blijkt hier de Januskop van godsdienst. Zij socialiseert met dat zij disciplineert. En daarbij brengt zij scheiding aan tussen wij en zij. Zij, dat is de vreemdeling die bestreden, althans op afstand gehouden moet worden; wij, wij vormen een eenheid van gelijken, echter op voorwaarde van gehoorzaamheid aan de heersende godsdienst en de door haar gesanctioneerde sociale verhoudingen.

En zo krijgt de aversie van Sloterdijk tegen de godsdienst contour. Dat neemt niet weg dat hij scherp oog heeft voor deze sociale betekenis van de godsdienst. Alle theopoëzie blijkt ook sociopoëzie te zijn: taal over het ideale, door God gewilde samenleven onder de hoede van zijn woordvoerders. Theo-socio-poëzie biedt een gezamenlijke plausibiliteitsstructuur. Daardoor bestaat sociale samenhang en de mogelijkheid zich te identificeren met de eigen groep in onderscheid tot *de anderen*. Hier aangekomen durft hij een logische

stap niet te zetten. Als theopoëzie ook sociopoëzie is, dan is de conclusie onvermijdelijk dat theopoëzie ook politieke poëzie is. Immers, dan is al het spreken namens God altijd een interventie in bestaande sociale verhoudingen, onverschillig of die interventie sanctionerend, berustend, kritisch of rebellerend is. Hoewel Sloterdijk dit inzicht wel aanreikt, weet hij er kennelijk geen raad mee. Hij legt bijvoorbeeld prachtig uit waarom de opschooning door Plato van de Olympische godenwereld een noodzakelijke theologische ingreep was met het oog op de bestuurbaarheid van de Helleense stadstaat. Hoe zou je immers een politieke eenheid moeten vormen onder supervisie van een verzameling goden die er met elkaar een zootje van maken? En een term van Paulus wordt door Sloterdijk expliciet getypeerd als zijnde politiek-antipolitiek woordgebruik. Ook beseft hij dat daar waar zich een nieuwe goddelijke openbaring aandient ter weerlegging van de heersende theopoëzie er kennelijk onvrede bestaat over de sociale orde die door die poëzie gesanctioneerd wordt. Maar toch het lukt hem niet om godsdienst als politieke poëzie te typeren. Tussen de verschillende typen theopoëzie die hij onderscheidt, schittert de verzetspoëzie door afwezigheid. Wat toch opmerkelijk is, gezien de vele protestbewegingen, van gewelddoos tot revolutionair, van zelfverklaarde bevrijdingsstrijders tot door anderen getypeerd als terroristen, die zich tot op de huidige dag voorzien hebben van een goddelijke legitimatie middels theopoëzie.

Deze blinde vlek blijkt geen toeval. Maar voordat dat duidelijk wordt staat Sloterdijk stil bij de gevolgen in de westerse cultuur van de hemel die tot zwijgen is gebracht. Als de godsdienst in het Westen vooral na 1800 niet langer de samenbindende en legitimerende factor van het samenleven is, wat vormt dan het fundament waarop en de hemel waaronder de samenleving zich als eenheid kan begrijpen? Het is geen wonder dat bijvoorbeeld Saint Simon, een van de grondleggers van de sociologie, ook pogingen heeft gedaan een nieuwe, rationele godsdienst te stichten. Even leek het te lukken in de 19^e eeuw met een op nationalistische sentimenten gebaseerde staatsvorming. Xenofobe restanten hiervan binnen en buiten Europa steken nog geregeld de kop op en bevestigen eens te meer de ambivalentie van godsdienst als een eenheidsvormende en daarmee scheiding aanbrengend verschijnsel. Maar van een afstand bezien, concludeert Sloterdijk, heeft de theologie sinds begin van de 20^e eeuw plaats gemaakt voor de sociologie en is de abstractie “God” vervangen door de abstractie “maatschappij”. Een abstractie waarover iedereen naar hartenlust een mening kan hebben en die met een groot arsenaal zeer uiteenlopende concepten, methoden, theorieën, modellen en logaritmen onderzocht en in kaart gebracht werd en wordt, zonder dat iemand kan claimen het laatste woord over de aard van ons samenleven te kunnen spreken.

Eindelijk zwijgt de hemel. Voor Sloterdijk betekent dat de bevrijding van de godsdienst. Bevrijding uit het keurslijf van instituties, priesters, theologen, fanatici en zoekende zielen. Bevrijding ook uit de noodzaak een functie te moeten vervullen die alleen maar tot disciplineren en dwang leidt, tot sociale controle en zelfcensuur, kortom

tot aantasting van het autonome en onafhankelijke subject. Eindelijk kan de godsdienst haar plaats innemen naast de kunst en de filosofie om gedrieën de moderne mens als vrij subject van dienst te zijn om in het reine te komen met de ondoorgrondelijkheid van het bestaan. Theopoëzie wordt voor Sloterdijk egopoëzie, maar ook deze term vermijdt hij. Iedereen kiest wat hem betreft in eenzaamheid de woorden waarmee hij zichzelf als enkeling begrijpt onder een particulier hemeldak. En zo verschijnt hij ten slotte in zijn eigen theater ten tonele als de vrij-zwevende intellectueel. Geen God meer uit de toneelmachine, maar de *well-to-do* burger, de onafhankelijke geest, die zich veilig waant onder de hoede van een neutrale staat en zich verzekerd weet van de belangeloze inzet van alle verzelfstandigde maatschappelijke sectoren als de wetenschap, de gezondheidszorg, de economie en de rechtspraak. De baron van Münchhausen die, grasduinende door kunst, filosofie en desnoods wat overgeleverde hemelse aanspraak, aan zichzelf houvast genoeg heeft. In dat zelfconcept past inderdaad geen politieke poëzie. Die zou zo maar de bestaande orde ter discussie kunnen stellen. Dat laat Sloterdijk liever links liggen. Na zijn in geheel particuliere smaak vormgegeven kijkdoos op de godsdienstigheid van mensen mag de lezer het verder zelf uitzoeken. Meer heeft Sloterdijk uiteindelijk niet te bieden.

Harm Dane
(Amersfoort)

Noot

- 1 Vreemd dat na zijn kruistochten door de religiegeschiedenis een register op naam ontbreekt.

Joas, Hans. 2017. *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlijn: Suhrkamp Verlag, pp. 543. (Nederlandse vertaling: Joas, Hans. 2018. *De macht van het heilige. Een alternatief voor de geschiedenis van de onttovering*. Vertaling door Huub Stegeman. Rotterdam: Lemniscaat, pp. 426.)

Godsdienstwetenschap, is dat niet het bestuderen van een anachronisme? Met alle inzicht in de processen van modernisering, rationalisering en onttovering, waarover al zoveel geschreven is, zijn we in de sociale wetenschappen toch wel klaar met de godsdienst? Jawel, moderne mensen zijn gretige consumenten op de markt van zingeving en wellness, spiritualiteit en yoga, maar met godsdienst heeft dat alles niet te maken. En ja, er blijven restanten van georganiseerde klassieke godsdienst, maar zullen die ook niet na verloop van tijd verwateren en oplossen volgens de geboekstaafde wetmatige processen van modernisering en rationalisering? Gewoon een kwestie van tijd, toch?

Hans Joas erkent volmondig dat de godsdienstwetenschap op een dood spoor zit. Naast de geschetste maatschappelijke ontwikkeling wijst hij ook nog op de controversale of

de godsdienstwetenschap niet per definitie een zaak is voor hen die de godsdienst achter zich gelaten hebben of juist alleen beoefend kan worden door gelovigen. Geen bijkomstig verschil van mening, maar direct van invloed op de waardering van dat wat als godsdienst stand houdt tegen alle verdrukking van de theoretische modellen in. Is dat wat er aan georganiseerde godsdienst blijft bestaan een weerlegging van de dominante theorie of voorspelt de theorie de verdere onontkoombare secularisatie?

Omdat Joas zo zijn twijfel heeft bij gangbare godsdienstwetenschappelijke stellingen besluit hij terug te gaan naar de wortels van de wetenschap om zo haar ontwikkeling tot op de huidige dag te kunnen reconstrueren. Er zijn drie hoofdwortels: de historische, de psychologische en de sociologische benadering van godsdienst. Met groot respect herleest Joas de grondleggers, respectievelijk Hume, James en Durkheim. Hij bestudeert de receptie van deze oervaders van de wetenschap en daarnaast hun nu vaak vergeten gespreksgenoten en opposenten. Dankzij zijn respect ziet hij de kracht en de zwakte van wat generaties voor hem gedacht hebben, vaak op basis van gebrekkig empirisch materiaal onhoudbare maar daarom niet minder interessante theorieën ontwikkelend. Hij ontdekt goudklompjes in sinds lang verstofte bronnen en de klakkeloze overname door navolgers van stellingen die de toets der kritiek niet kunnen doorstaan. In deze zoektocht in de geschiedenis van de godsdienstwetenschap besteedt Joas ten slotte bijzondere aandacht aan het begrip *Achsenzeit*, door Karl Jaspers in 1949 opnieuw onder de aandacht gebracht, maar pas sinds de jaren 1970 onderwerp van serieus academisch debat.

Na de lezer getraakteerd te hebben op deze vier invalshoeken van wetenschapsgeschiedenis verdiept Joas zich in de poging tot synthese van wat de drie bronnen tot aan begin van de 20e eeuw hebben opgeleverd. Een synthese waaraan voor altijd de naam van Max Weber zal zijn gekoppeld, maar die niet denkbaar zou zijn geweest zonder de denkkraft van de ook alweer vergeten vriend, huisgenoot en collega van Weber, Ernst Troeltsch. Waar Weber zichzelf aangaande godsdienst *a-musikalisch* noemde (wat dat ook betekenen mag), was Troeltsch theoloog en belijdend lid van de *Evangelische Kirche*. Of dat de reden is dat beiden zo verschillend gewaardeerd zijn in de 20e eeuw is onduidelijk, vast staat dat Weber onuitwisbaar zijn stempel heeft gezet op de godsdienstwetenschap met het begrip *Entzauberung*. Alle reden voor Joas om het theoretisch kaliber en de empirische onderbouwing van die term in de geschriften van Weber te achterhalen. Geen ander begrip dan dit *Entzauberung* is zo een eigen leven gaan leiden in de theorieontwikkeling na WO II. Zo is er sinds 1950 in de USA geen jaar voorbijgegaan waarin niet ten minste één wetenschappelijk boek is verschenen met de term *Enchantment* of een afgeleide daarvan in de titel.

Dat moet dus wel een heel degelijk en theoretisch verantwoord begrip zijn. Niets blijkt minder waar. Het begrip komt zeventien keer voor in het hele werk van Weber, een enkele keer aantoonbaar later in een eerder geschreven tekst ingevoegd, als was hij kennelijk zelf ook gecharmeerd van de term. Maar bij navlooiën van die zeventien plaatsen gaat het om verschillende verschijnselen in zeer uiteenlopende periodes van de wereldgeschiedenis

onder dus heel verschillende sociale, politieke en economische condities. Daarbij begaat Weber de slordigheid, met vele anderen die het verschijnsel godsdienst willen doorgronden, geen onderscheid te maken tussen het magische, het mystieke en het transcendente. Al te makkelijk worden alle drie op een hoop geveegd en de verwarring wordt compleet als dat amalgaam als geheel in verband wordt gebracht met het heilige. Een microscopische lezing van Weber kan tot geen andere conclusie leiden, dan dat het begrip *Entzauberung* wel veel suggereert, maar niets verklaart aangaande de ontwikkeling van het fenomeen godsdienst in de geschiedenis der mensheid. En die suggestie is dan toch vooral de suggestie van achterlijkheid van allen die kennelijk nog in de betoverde en dus verduisterde en dus niet-rationele staat van godsdienstigheid leven. Hoe kun je nog godsdienstig zijn, zo is de impliciete vraag van het begrip, als de wereld om je heen onttoverd is? Doe toch niet zo achterlijk, ga met je tijd mee.

Deze collectieve verblinding van de academische wereld door een ongefundeerd theoretisch concept gedurende enkele decennia is het wat mij betreft waard ooit onderzocht te worden. Kennelijk voldeed het begrip aan de intellectuele behoefte om afscheid te willen nemen van de godsdienst. Hoe dat zij, met zijn succes versterkte het begrip de impasse in de godsdienstwetenschap. Evidente vooringenomenheid is een slechte basis voor een open academische houding. Dat blijkt ook, zo laat Joas zien, uit het gemak waarmee de drie, zoals hij ze noemt *gevaarlijke procesbegrippen* in aansluiting op het begrip *Entzauberung* hun status van vanzelfsprekendheid hebben verkregen. Hij doelt op de begrippen *modernisering*, *rationalisering* en *secularisering*, begrippen die op de keper beschouwd geen van drieën hun pretentie van verklarend begrip waar kunnen maken en dus als theoretische concepten moeten worden afgewezen.

Joas geeft zijn studie de ondertitel mee *Eine Alternatieve zur Geschichte von der Entzauberung*. Nadat hij op schitterende wijze de geschiedenis van de godsdienstwetenschap is nagelopen (die overigens in grote mate overlapt met de ontstaansgeschiedenis van de sociologie) en overtuigend tot de conclusie is gekomen dat de impasse ervan het directe gevolg is van haar eigen theoretische mankementen en vooroordelen, rest hem niets anders dan een uitweg uit de impasse voor te stellen. Het verwondert niet dat hij daarvoor aanknoopt bij zijn al in 1992 in reactie op Habermas ontwikkelde theorie aangaande *Die Kreativität des Handelns*.¹ Maar hij maakt ook dankbaar gebruik van diverse bouwstenen die hij op zijn zoektocht door ruim twee eeuwen denkwerk is tegengekomen. In vijf stappen schetst hij zijn alternatief. Te kort samengevat: de mens is een handelend wezen, maar hij handelt niet in reactie op neutrale prikkels, maar in reactie op een duiding van veronderstelde en door een sociale context gedragen betekenis van omgeving, die overigens altijd ter discussie staat. In die reactie ontstaat het zelf, de *Ich-identität*, onderdeel van een ambivalent betekenisvol geheel. Dit *zelf* kan uit het lood geslagen worden, buiten zichzelf treden, het besef ervaren deel uit te maken van een groot alomvattend geheel: de natuur, de voetbalclub, het vaderland, het ras, het proletariaat, de kerk, het goddelijke.

Dit moment van zelf-transcendentie typeert Joas als de ontmoeting met 'het heilige'. Nadrukkelijk tussen aanhalingstekens, omdat voor de betrokkene het begrip heilig van nul en generlei waarde kan zijn. Dit 'heilige' is bepalend voor de wijze waarop de mens zichzelf begrijpt in zijn verhouding tot zijn omgeving. En hij zal daarom naar instituties, gelijkgezinden, rituelen, taal, muziek, gebruiken en moraal zoeken die deze 'heiligheid' ondersteunen, bevestigen en versterken. Toch is het 'heilige' niet eeuwig. Immers, de ervaring van het 'heilige' wordt pas 'concreet' door de talige duiding, de interpretatie ervan. En deze interpretatie is altijd onderdeel van maatschappelijke strijd. Wie of wat heeft de macht de transcendentie-ervaring te duiden en in te kaderen? En zich daarmee te voorzien van het aureool van 'heiligheid'? Daarmee is Joas bij wat voor hem de kern van de 'godsdienstwetenschap' moet zijn: het onderzoek naar de wijze waarop in de samenleving het 'heilige' en de macht elkaar steeds weer opnieuw wederzijds constitueren. En tegelijk elkaar voortdurend ter discussie stellen. Want er bestaat nooit een eeuwigdurende relatie tussen de macht en het 'heilige'. En er bestaan altijd tegelijkertijd verschillende opvattingen over het 'heilige', zodat macht altijd weer ter discussie staat.

Tot zover Joas. Het zal de lezer duidelijk geworden zijn dat schrijver dezes grote waardering heeft voor de omvattende studie van Joas naar een nieuwe benadering van een godsdienstwetenschap die niet bij voorbaat vastloopt in de schijntegenstelling tussen 'gelovig' en 'ongelovig'. Toch een kanttekening. Het theoretische model dat Joas voorstelt vertoont opvallende overeenkomsten met de ideologietheorie die Louis Althusser ruim 50 jaar geleden introduceerde in zijn beroemde artikel *Ideologie en ideologische staatsapparaten*.² Dit is niet de plaats daar verder op in te gaan, behalve dan de constatering dat ook voor een zeer breed belezen wetenschapper als Joas er kennelijk blinde vlekken bestaan in zijn onderzoeksprogramma.

Harm Dane
(Amersfoort)

Noten

- 1 Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns* (Frankfurt aM: Surkamp Verlag, 1992).
- 2 Louis Althusser, "Ideologie en ideologische staatsapparaten," *Te Elfder Ure*, nr. 24 (1978[1969]).

Klomp, Mirella. 2020. *Playing On. Re-staging the Passion after the Death of God*. Theology in Practice 10. Leiden/Boston: Brill, pp. 269. https://doi.org/10.1163/9789004442948_002.

Zelden is een object van onderzoek zo nauw verbonden met een individuele onderzoeker als bij *The Passion*. Op het eerste en het laatste hoofdstuk na verzamelt dit boek herwerkte bijdragen die Mirella Klomp in de afgelopen jaren over dit onderwerp heeft gepubli-

ceerd, gedeeltelijk samen met andere auteurs. De studie functioneerde tevens als haar cumulatieve *Habilitationsschrift* aan de theologische faculteit van de universiteit Bern in Zwitserland.

The Passion blijkt een inspirerend voorbeeld te zijn van de transformaties die religie meemaakt in een laatmoderne samenleving. Weliswaar is hier sprake van een vergevorde de-institutionalisering van met name de traditionele kerken en een verdamping van christelijke overtuigingen en devotionele praktijken. Maar dit hybride event, dat religieuze en seculiere elementen verbindt maar deze bipolariteit tevens overschrijdt, communiceert multimediaal de kern van de christelijke boodschap: de dood en de opstanding van Jezus Christus.

Klomp's etnografische casestudy richt zich vooral op de rituele aspecten tijdens en rondom dit passiespel. De dramatische uitbeelding van het centrale christelijke heilsmysterie heeft zijn originele kerkelijke context verlaten en manifesteert zich in het publieke domein. Daarmee wordt de vraag naar God op een nieuwe manier gesteld. Naast de wetenschappelijke en empirische interesse voor rituelen is de systematisch- en praktisch-theologische reflectie het tweede speerpunt van deze studie. Beide speerpunten resulteren in de overkoepelende onderzoeksvraag: "How is Christian ritual repertoire being transferred, transformed and reconstructed in Dutch late-modern society and where to find traces of God in this newly appropriated ritual repertoire?" (p. 11).

In het eerste deel van de studie wordt in drie hoofdstukken *The Passion* als fenomeen en als kenmerkend onderdeel van het religieuze veld in Nederland gepresenteerd. Dit passiespel past perfect in een fluïde en post-seculiere samenleving en laat zien dat ook de christelijke boodschap "light-hearted, casual, easy and flighty" (p. 52) kan zijn. Tegelijkertijd maakt het event gebruik van soms eeuwenoude religieuze symbolen en rituele praktijken zoals een kruisprocessie, die naar een niet-kerkelijke setting zijn getransfereerd. Aansluitend op Elizabeth McAlister en Thomas Tweed ontstaan uit deze combinatie steeds weer nieuwe *sacro-soundscapes* omdat de muziek tijd en ruimte verandert. Theologisch wordt dit door Klomp als een vorm van ana-theïsme of ana-liturgie (Richard Kearney) geïnterpreteerd, dus als derde optie tussen geloof en ongelooft. In de rituele praktijk kan 'een' of 'het' vreemde worden ervaren wat in het christendom God wordt genoemd.

Deel 2 is het zwaartepunt van deze studie waarin verschillende aspecten van *The Passion* empirisch worden onderzocht. Daarbij wordt elk hoofdstuk aangevuld met meditatieve en persoonlijk getinte reflecties. Hoofdstuk 4 analyseert het event als een collectieve *spatial practice*. De betrokken partijen en individuen creëren in het publieke domein een bijzonder sacraal en ritueel oord door het toekennen van betekenissen (Gilles Fauconnier). De uiteenlopende belangen kunnen daarbij ook met elkaar botsen, bijvoorbeeld wat betreft de scheiding van staat en kerk. Het volgende hoofdstuk (5) beschrijft hoe het event een speelruimte wordt die mensen met name via de sociale media op een veelal geestige en soms ironische manier invullen. Zodoende wordt dit passiespel tot

een *ludic practice*, wat Klomp onder andere met André Droogers en Valerie Frissen et al. uitwerkt. Hoofdstuk 6 onderzoekt hoe *The Passion* steeds weer een spiegel is van maatschappelijke debatten en conflicten zoals religieus geweld, de moraliteit van individuen of de grondbeginselen van Nederland als natie. In dit ritueel komt de *public reflexivity* (Victor Turner) tot uitdrukking waarmee een samenleving haar eigen identiteit bevestigt en verandert. Het laatste hoofdstuk (7) in dit deel onderzoekt verschillende edities als publieke (opstandings-) theologieën die door niet-theologen zijn ontwikkeld: “Indeed, *The Passion* itself is the public embodiment of the organizers’ theologising. In their representation of the resurrection as part of a public event, they served to construct theology before the eyes of millions of people” (p. 180).

Deel 3 van de studie bevat een kort en concluderend hoofdstuk. Bij *The Passion* vervagen de vermeend duidelijke grenzen tussen het seculiere en het sacrale omdat mensen zich het dramatische gebeuren op de bühne actief en op uiteenlopende wijzen toe-eigenen. Theologisch kan dit volgens Klomp als een zoektocht naar God worden geïnterpreteerd. Deze zoektocht gaat niet uit van orthodoxe antwoorden maar heeft het karakter van een situatieve en op ervaringen gebaseerde onderhandeling over alternatieve duidingen en mogelijkheden. (Christelijke) religie wordt dan een “bargaining practice” (p. 194). Enkele praktisch-theologische implicaties van dit programma worden aangestipt.

In totaal is dit boek een indrukwekkende studie die methodologisch gedegen veldwerk verbindt met interdisciplinaire religiewetenschappelijke en helaas maar weinig uitgediepte theologische reflecties. Daarbij ontstaat op basis van één casestudy, waarvan steeds verschillende aspecten worden belicht, een duidelijk beeld van een niet meer eenduidig fenomeen: religie en ritueel in de fluïde late moderniteit.

Stefan Gärtner
(Tilburg University)

Alma, Hans, en Caroline Suransky, red. 2021. *Verwevenheid. Essays over een verbindend humanisme*. Brussel: VUBPRESS, pp. 220.

In hun inleiding op deze bundel essays merken de redacteuren op dat de globale opgaven van deze tijd vooral betrekking hebben op de ecologische crisis en dat die onlosmakelijk verbonden zijn met fundamentele vragen over mens-zijn in relatie tot de wereld. Verbindend (in de bundel ook aangeduid als verstrengeld, verweven of – onvertaald gelaten – *entangled*) humanisme wil deze vragen doordenken. De term staat centraal in het gedachtegoed van politiek filosoof, William Connolly, verbonden aan de John Hopkins Universiteit (V.S.). Hij bekritiseert verschillende vormen van hedendaags humanisme waarin het autonome individu centraal staat, en voert daartegenover een pleidooi voor *entangled humanism* dat zich richt op wederzijdse afhankelijkheid van verschillende

levensvormen op de planeet aarde. Hij verzet zich daarbij tegen de opvatting die de mens in een uitzonderlijke positie plaatst, maar meent wel dat de mens als soort van belang is in alle ‘verstrengelingen’ die hij aangaat in diverse sociale, politieke en economische contexten. Hij zoekt naar een ‘pluralistisch wij’ dat verschillen, bijv. geloofsovertuigingen, overstijgt in een inzet voor gezamenlijke doelen. Hij wil een spiritualiteit die mensen inspireert en verbindt. De bedoeling van de bundel is het gedachtegoed van Connolly onder de aandacht te brengen van een Nederlandstalig publiek. Auteurs uit Nederland en Vlaanderen (of daar werkzaam) laten hun licht schijnen op belangrijke thema’s uit het werk van Connolly, zoals pluralisme, democratie, ecologische crises. Ik geef kort de centrale thema’s in de bijdragen hieronder weer (samenvatten zou deze bespreking te uitgebreid maken), waarna ik enige kanttekeningen plaats.

In het eerste hoofdstuk (William Connolly over mens-zijn in het antropoceen) geven Alma en Suransky de opvattingen van Connolly weer over mens-zijn in het antropoceen, waarmee de huidige samenleving wordt aangeduid. Connolly onderzoekt hoe het menselijke (vaak destructieve) handelen zich verhoudt tot andere krachten die ook ingrijpende veranderingen op onze planeet tot stand hebben gebracht. Het antropoceen, met zijn extractief (fossiele, natuurlijke bronnen uitputtend) kapitalisme, kent een veelheid aan klimaatveranderingen die samen met planetaire krachten (kunnen) leiden tot negatieve, zich onderling versterkende gevolgen. Om die in te dammen is radicale actie nodig; activistische samenwerking van kritische gemeenschappen uit verschillende regio’s. Alma en Suransky werken die gedachte verder uit: het gaat om verzet tegen het destructief menselijk handelen dat de levensvormen op onze planeet bedreigt. Zij introduceren de term ‘wordingsethiek’: “een ethische begeleiding van een proces waarin al wat bestaat betrokken is, vanuit de hoop dat het een wereld in wording met al haar complexe interdependenties goed zal gaan” (p. 35).

In hoofdstuk twee ‘Het humanisme in de eenentwintigste eeuw’ onderzoeken Manschot en Suransky hoe humanisme in onze tijd vorm kan krijgen. Zij wijzen op de keerzijde van emancipatie en met name van het verlichtings-humanisme en spreken daarbij van een januskop van de moderniteit. Enerzijds bracht die bevrijding van de mens van feodalisme en kerk teweeg, anderzijds ontstond er instrumentalisering van mensen die als de ‘onbeschaafde ander’ werden beschouwd (kolonialisme) en ook van de aarde: de moderne mens als heer en meester over de natuur. Die houding heeft in het antropoceen geleid tot desastreuze klimaatontwikkelingen. Vanuit het gedachtegoed van Nietzsche en Connolly wordt gepleit voor een nieuw humanisme, een nieuwe sociaal-politieke kosmologie die de mondiale verwevenheid van mensen onderling en met de levende aarde als vertrekpunt neemt en daarbij “een pluralistisch humanisme dat richting geeft aan een politiek-levensbeschouwelijk geïnspireerd handelen waarbij de mensen elkaar versterken in hun vitaliteit en weerbaarheid” (p. 75).

Suaréz Müller stelt in zijn bijdrage (Ecohumanistische Verwevenheden) kritische vragen bij Connolly's *entangled humanism*. Connolly plaatst alle levensvormen – zonder te letten op autonomie of complexiteit – op hetzelfde niveau, maar daarmee strijkt hij de verschillen tussen die levensvormen glad. Suaréz Müller wil een ecohumanisme dat wel op deze twee zaken let en hij onderscheidt daarbij drie niveaus: de natuur, het leven en het bewuste leven (de mens). Het ecohumanisme degradeert de mens niet tot dier of anorganische bestaansvorm, maar kent een getrappt begrip van waardigheid. Het kent dus een gematigd antropocentrisme. In de verstrengeling van de mens met andere levensvormen ligt zijn opdracht om ook die andere levensvormen een stem te geven.

Van den Bossche signaleert in zijn opstel (Connolly's pluraliseren van het pluralisme) net als Connolly de blinde vlekken in de huidige westerse filosofie. Van den Bossche wijst op het niet-pluralistisch invullen van de westerse opvatting van pluralisme. Een groot deel van de westerse filosofiecanon heeft een te exclusieve westerse blik, wat ook heeft geleid tot superioriteitsdenken. Het pluralisme moet voortdurend gepluraliseerd worden. Daarbij wordt uitgegaan van het besef dat “niets fundamenteel is” (p. 116), wat weer inhoudt dat er steeds over standpunten en overtuigingen moet worden onderhandeld vanuit een positief ethos van engagement.

In de bijdrage ‘Het relationele openhouden: over technologie, doelgerichtheid en labels’ maakt Van Den Eede duidelijk dat technologie relationeel is en heel moeilijk aan te wijzen. Toch is er een vorm van aanwijzen nodig, een soort van label. Een groot deel van ons denken is georganiseerd rond dat naam geven, labelen, categoriseren. Dat betekent afbakening en daarmee dreigt terugvallen in oude kaders. Van Den Eede meent dat er een middenweg nodig is tussen open relatie en een afgebakend ‘iets’.

Het volgende hoofdstuk (De kracht van mimesis) is een bewerking van een artikel van Lawtoo door Alma. Lawtoo sluit aan bij Connolly's bijdrage aan theorieën van mimesis (nabootsing) en stelt dat de mens eerder een homo mimeticus is dan een homo sapiens. Autoritaire politici (zoals Trump) maken gebruik van hun mimetische krachten, vaak versterkt door de nieuwe media, die de scheidslijn tussen waarheid en leugen vertroebelen. Tegenover deze manier van ‘fascistische besmetting’ stelt Lawtoo de politieke satires in tv-shows, die ook gebruik maken van mimetische krachten, maar dan uit nobele overwegingen (ontmaskering van deze autoriteiten). Maar Lawtoo stelt daarbij ook dat deze vormen van kritiseren op verkeerde momenten in hun tegendeel kunnen omslaan. Het hoe en waarom ervan blijft echter in onheldere abstracte formuleringen gehuld.

Daarentegen kent het artikel van Kaulingfreks, ‘De Gospel van Greta’, een heldere betooglijn. Zij schrijft over de beweging voor klimaatrechtvaardigheid die zij in verband brengt met Connolly's politiek van het zwermen. Om al de destructieve gevolgen van het huidige kapitalisme van extractie tegen te gaan stelt hij de politiek van het zwermen voor: een los wereldwijd samenwerkingsverband van minderheden, met verschillende geloofs-overtuigingen, culturele achtergronden en sociale posities. Deze gedecentraliseerde

bewegingen zijn in staat grote massa's te mobiliseren, maar, zo vragen critici zich af, is er om effect te sorteren geen duurzamer organisatievorm nodig? Anderen menen dat ook gelet moet worden op het hoorbaar maken van eerder niet gehoorde stemmen en op de bewustwording, met name bij jongeren, rond klimaatverandering. Bij Greta Thunberg, als een der leiders van de beweging, gaat het niet om geleidelijke aanpassingen van het huidige systeem, maar om een radicale verandering ervan.

Alma tekent voor de laatste bijdrage 'Pluralisme en een spiritualiteit van het mogelijke'. Zij sluit aan bij Connolly's opvatting dat er een pluralisme nodig is van hechting en openheid: aan de ene kant moeten we duidelijkheid hebben over de eigen levensbeschouwelijke positie, aan de andere kant moeten we open staan voor andere tradities. Dialoog is nodig om met de huidige levensbeschouwelijke diversiteit om te gaan. Dat houdt in dat we onze overtuigingen expliciet moeten maken en daarbij weten dat zij discutabel zijn. Het verbindend humanisme betekent vormgeven aan een dialoog met andersgezinden over wat we voor goed houden en zo stimuleert en onderzoekt hoe dat gerealiseerd kan worden in de context van het mogelijke.

Zoals hierboven aangegeven is deze bundel bedoeld om Connolly's werk onder de aandacht te brengen van een Nederlandstalig publiek. De beide redacteuren zeggen zelfs dat het hun passend leek om dat te doen en daar kan men het ook alleen maar mee eens zijn. Het is zeker waardevol om Connolly's beschrijving en analyse van de huidige kapitalistische maatschappij (het antropoceen) bij het Nederlandstalige publiek onder de aandacht te brengen. Echter vraag ik mij af of deze bundel daar wel toe zal bijdragen. Het gaat om een aantal losse, nauwelijks met elkaar samenhangende artikelen. Een verantwoording van de selectie ervan ontbreekt. Waarom zijn juist deze artikelen gekozen? Waarom zijn de redacteuren van mening (althans dat neem ik aan) dat zij bij uitstek passend zijn voor een Nederlandstalig publiek? In het verlengde daarvan ligt mijn tweede opmerking: op welk Nederlandstalig publiek richt zich de bundel. Ook daarover zwijgt de inleiding. Gaat het om vakgenoten of een algemeen geïnteresseerd publiek? Waarschijnlijk de laatste categorie, immers vakgenoten kunnen de werken van Connolly in de brontaal lezen. Mocht dat zo zijn, dan vraag ik mij af of dat publiek inderdaad bereikt wordt. Het merendeel van de artikelen blijft steken in abstracte, te vaak ook omslachtige formuleringen. Dat is jammer want het gedachtegoed van Connolly verdient zeker ruime aandacht.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Religie & Samenleving

Jaargang 16 nummer 1-3

2021

Inhoudsoverzicht

Artikelen

<i>Frank G. Bosman & Archibald L.H.M. van Wieringen: Corona, Theodicee en Job</i>	115
<i>Ellen Decoo & Chia Longman: Gesprekken met mormoonse vrouwen in Vlaanderen. Omgaan met structurele ambivalentie</i>	226
<i>Leni Franken: Kerk, staat en religieonderwijs</i>	28
<i>Leni Franken & François Levrau: Godsdienstvrijheid en covid-19 in België en Nederland: een kritische analyse</i>	176
<i>Kirsten van der Ham, Marjolein Hekman, Mirella Klomp, Peter-Ben Smit & Thijs Tromp: Religieus gemotiveerde voedselhulp in de context van de Covid-19 pandemie: gemeenschap, zingeving en empowerment</i>	158
<i>Martin J.M. Hoondert: Corona, met de 'd' van dood</i>	203
<i>Mark Joosse & Hans Schaeffer: Kerkdiensten in coronatijd. Een onderzoek naar de vormgeving en beleving van kerkdiensten in de eerste weken van de coronacrisis</i>	135
<i>Sjaak Körver: Kortetermijndenken, religie en onzekerheidstolerantie. Breder kijken en denken in een pandemie</i>	91
<i>Herman Noordegraaf & Kees de Groot: Socioloog en kritisch katholiek. In memoriam Leonardus (Bert) Laeyendecker (1930–2020)</i>	54
<i>Paul Vermeer & Joris Kregting: Religie en de verspreiding van COVID-19 in Nederland. Het begin van de tweede golf (6 juli–2 november)</i>	6

Boekbesprekingen

<i>Boersema, Pieter (2020), Het Woord in beeld en taal: De contextualisatie van het christelijk geloof, Antwerpen-Apeldoorn: Garant. (Klaas Spronk)</i>	271
<i>Bouman-Komen, T. (2020), Tweeduizend jaar apostolische veelkleurigheid. Zoektochten van bevlogen mensen, Utrecht: Eburon. (Lammert Gosse Jansma)</i>	66

- Demeijer, Frederique (2020), *Over apostolisch-zijn gesproken. Zes generaties lidmaten over de rol van het Apostolisch Genootschap in hun leven*, Utrecht: Eburon. (Lammert Gosse Jansma) 263
- Fortuin, Nienke P.M. (2020), *The search for meaning in later life. An empirical exploration of religion and death*, (Death Studies), Nijmegen Studies in Thanatology: Zürich. (Frits de Lange) 69
- Gärtner, Claudia (2020), *Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt*, Bielefeld: Transcript Verlag. (Elisabeth Hense) 261
- Hemel, Ernst van den (2020), *Passie voor de passie: De Matthäus, The Passion en andere passiespelen in ontkerkelijkt Nederland*, Utrecht: Ten Have. (Joantine Berghuijs) 253
- Herck, Walter van (2020), *Geen gedachte God. Een inleiding tot de filosofie van de religie*, University Press Antwerp. (Herman Westerink) 81
- Lee, Jolanda van der (2021), *In Zijn ogen geen zondaar. Negentiende-eeuwse homoseksuele en transgender personen en hun relatie met God*, Amsterdam: Amsterdam University Press. (Mariecke van den Berg) 250
- Kruizinga, Renske, Jacques Körver, Niels den Toom, Martin Walton, Martijn Stoutjesdijk (eds.) (2020), *Learning from case studies in chaplaincy: Towards practice based evidence & professionalism*, Utrecht: Eburon. (Erik Sengers) 78
- Martinez-Ariño, Julia & Anne-Laure Zwillling (eds) (2020), *Religion and prison: an overview of contemporary Europe*, Zwitserland: Springer. (Erik Sengers) 76
- Ploeg-Bouwman, Hanna (2019), *Bewoonde herinnering. Een learning history van het Samen-op-Weg-proces*, Utrecht: Eburon. (Marten van der Meulen) 75
- Remundt, Jos van (2020), *De achterkant van verhalen. Anders kijken naar de Bijbel en de Koran*, Utrecht: Eburon. (Corline Melisse) 267
- Sözeri, Semiha (2021), *The Pedagogy of the Mosque: Portrayal, Practice, and Role in the Integration of Turkish-Dutch Children* (diss. UVA). (Kamel Essabane) 256
- Temmerman, Johan (2019), *Geloof en wetenschap. Een godsdienst-filosofische verkenning*, Antwerpen/Apeldoorn: Garant Uitgevers. (François Levrau) 72

