

Religie & Samenleving

Jaargang 7, nummer 3

December 2012

Inhoud

Redactioneel	213
Het christendom: een rem op de ontwikkeling van de samenleving? <i>Gerard Dekker</i>	215
Samen geraakt in wat heilig is Het Xnoizz Flevofestival als tijdelijke religieuze gemeenschap <i>Ton Zondervan</i>	224
Nieuwe vormen van religieuze participatie <i>Joris Kregting & Lieke Hoenselaar</i>	246
In memoriam Karen Pärna <i>Meerten B. ter Borg</i>	264
Boekbesprekingen	267
Ontvangen boeken	293

Colofon

Religie & Samenleving

Het tijdschrift wil een podium bieden aan hen die zich bezig houden met de bestudering van de veranderingen in religie en religieuze organisaties in de Europese samenleving van de laatste twee eeuwen. Daarmee wil het tijdschrift een bijdrage leveren aan het debat over de rol van religie in de hedendaagse maatschappij. *Religie & Samenleving* kiest voor een multidisciplinaire benadering om zo het gesprek tussen de sociale wetenschappen onderling en tussen wetenschap en de samenleving te stimuleren. Vanuit dit brede perspectief wil het ook beleidsmakers en het geïnteresseerde publiek informeren over de veranderingen in religie in relatie tot de sociale, culturele en historische context. Het tijdschrift wil daarom een plaats bieden aan – in toegankelijke stijl geschreven – wetenschappelijke artikelen uit verschillende disciplines en eveneens aan essayistische bijdragen. Voorts zal het ruime aandacht schenken aan publicaties die op genoemde terreinen verschijnen. De uitgave wordt door de redactie verzorgd in opdracht van de Stichting FORCES. *Religie & Samenleving* verschijnt driemaal per jaar.

Bijdragen voor R&S worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al of niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

Redactieleden

Stef van den Branden
Kees de Groot
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Rein Nauta
Erik Sengers
Wim Vandewiele

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam

Abonnementenadministratie

Uitgeverij Eburon
Postbus 2867
2601 CW Delft
015-2131484
info@eburon.nl

Redactieadres

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

Recensie-exemplaren

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

Webstek: www.religiesamenleving.nl

Abonnementsprijzen

Standaard: € 25,-
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 20,-
Leden NSV: € 15,- / € 20,-
Losse nummers: € 10,-

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

ISSN 1872-3497

© 2012 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

Redactioneel

In de afgelopen tijd zijn velen geschrokken van, althans in de Nederlandse context, buitensporig gewelddadige acties. Buitensporig vanwege de ontspannen sfeer waarin het geweld plaatsvond: de verjaardag van een scholiere, een voetbalwedstrijd tussen jeugdteams. In reactie op deze gebeurtenissen ontstond er een massaal geweeklaag over gemis aan ethiek en moraal, over verloedering van zeden en een gebrek aan welk ontzag ook maar voor gezagsdragers. Tegelijk bekwam velen een gevoel van onzekerheid en machteloosheid wat betreft de verklaring en regulering van dit onverhoedse geweld. Onverhoeds want onvoorspelbaar, onverhoeds ook vanwege omvang en aard van het plotselinge geweld. Het geweld was bovendien schrikbaar vanwege degenen tegen wie het geweld was gericht, politieagenten en een grensrechter. Klassieke gezagsdragers die er zijn ten dienste van een geordend maatschappelijk verkeer, een eerlijk verloop van een wedstrijd tussen gelijkwaardige tegenstanders. Verontrustend was deze uitbarsting van geweld ook vanwege de willekeur, het onverwachte en plotselinge van de vechtpartij, de willekeur van de gekozen slachtoffers: winkeliers die hun pand moesten verdedigen tegen een menigte studenten en scholieren, dronken van het uit de AH geroofde bier, een voetbalvader die door de spelers van de tegenpartij wordt gelyncht. In beide gevallen was er sprake van een verschrikkelijke ongeremdheid, deels te verklaren als oorzaak en gevolg van het geweld dat plaats greep.

In Haren was er een losse aanleiding: een moedwillig verkeerd begrepen facebook-uitnodiging voor een verjaardagsfeest aan internetvrienden. Waar deze invitatie onbedoeld zonder begrenzing was verzonden, was de grap om het misverstand te miskennen en massaal aan de uitnodiging gehoor te geven. De enormiteit van het potentiële effect werd door de autoriteiten zonder inzicht in wat media kunnen bijdragen, nog eens versterkt door een halfhartige reactie die het midden hield tussen verbod en acceptatie. Juist die halfhartigheid, expressie van onzekerheid en wantrouwen aan de zijde van de autoriteiten, stimuleerde de massale toeloop nog eens extra. In die massaliteit deed zich een fenomeen voor dat religieuze betekenis heeft. Het is het door Durkheim geïntroduceerde begrip van de 'effervescence collective', waar de manipulatie van de totem – hier het dwanghek –, een euforie doet ontstaan, een besef van het hogere die de enkeling zich doet verliezen in de beweging van de massa, een euforie die oorzaak is van maar ook versterkt wordt door de overtreding van grenzen: winkels worden geplunderd, burgers gemolesteerd, de autoriteit bevochten.

In Almere is de religieuze connotatie van de schijnbaar willekeurige geweldsact het fenomeen van de zondebok. Waar in Haren er sprake was van een collectieve transcendentie-ervaring, ging het in Almere om een loutering van de schuld van het individuele falen. De grensrechter wordt de woestijn ingestuurd. Elk van de bij het incident betrokken voetballers van het B-team Nieuw Sloten, probeert de eigen mislukking te verhalen op de onschuldige official die slechts trachtte het voetbalduel in goede banen te leiden.

Nu kan een dergelijke religieuze vertaling van een naar het lijkt alledaags gebeuren misschien iets teveel van het goede zijn, toch kan op deze wijze de intensiteit van het gebeuren juist door zo'n metaforische bespiegeling in het juiste perspectief worden gezet. Het gaat niet om triviale gebeurtenissen maar om incidenten met een existentiële betekenis.

Deze thema's van het zoeken naar authenticiteit van ervaring en de beleving van transcendentie in de context van een relevante gemeenschap, maar ook dat van de erkenning van de eigen individualiteit, worden in deze aflevering van *Religie & Samenleving* uitvoerig beschreven. Door Ton Zondervan wordt de gemeenschapservaring op het Xnoizz festival in Flevoland gezien als een eigentijdse religieuze ervaring. Dit contrair aan de in de godsdienstsociologie veronderstelde betekenis van de individuele ervaring in de eigentijdse jeugdreligiositeit. Door Joris Kregting en Lieke Hoenselaar wordt nader ingegaan op de moderne religieuze beleving. Deze wordt volgens hen gekenmerkt door een nadruk op authenticiteit, transparantie, persoonlijke ervaring, en een verlangen naar non-institutionele vormen van participatie in een 'event-like' church. Geopend wordt met een essay van Gerard Dekker waarin hij de vraag poogt te beantwoorden waarom het christendom, hoewel revolutionair begonnen, ontwikkelingen naar een nieuwe toekomst steeds heeft geprobeerd af te remmen. Een kritische bijdrage over een religieuze institutie die, sociologisch beschouwd, eigenlijk gezien kan worden als een vloeken in de kerk.

Door Meerten ter Borg is een In Memoriam geschreven voor de bij hem gepromoveerde sociologe Karen Pärna. Deze aflevering wordt afgesloten met enkele boekbesprekingen, zowel op het terrein van de godsdienstsociologie als op dat van de godsdienstpsychologie.

Het christendom: een rem op de ontwikkeling van de samenleving?

Gerard Dekker*

Summary

Whereas formerly Christianity has promoted the development of society, nowadays it functions more as an obstacle in this respect. In this short essay the author tries to answer the question when and by which causes Christianity has taken up this position.

Het moet toch niet zo zijn dat het christendom, dat vroeger zo enorm revolutionair begonnen is, nu voor altijd conservatief is? Dat iedere nieuwe beweging zich een weg moet banen zonder de kerk, dat de kerk altijd pas twintig jaar later inziet wat er eigenlijk gebeurd is?

Aldus de Duitse theoloog Dietrich Bonhoeffer in een van zijn Berlijnse preken in het begin van de jaren dertig van de vorige eeuw. Het zijn vragen waaruit een zekere verbazing spreekt: hoe kan dat nu, dat het christendom, dat oorspronkelijk het cyclisch denken van de klassieken doorbrak met zijn christelijke toekomstverwachting, nu de ontwikkelingen naar een nieuwe toekomst eerder lijkt af te remmen dan te bevorderen. Want dat is wat er gebeurde en gebeurt, niet alleen in de vorige eeuw, maar tot op de dag van vandaag. Waarbij het mij, als ik het heb over het christendom, niet gaat om individuele christenen of om de uit de christelijke godsdienst af te leiden levens- en wereldbeschouwing, maar om de opstelling van de christelijke kerken en/of christelijke instellingen en groeperingen in onze samenleving.

Te zeggen dat er – op weg naar de toekomst – veel ontwikkelingen en ingrijpende veranderingen plaatsvinden is niet minder dan een open deur intrappen. Dat het christendom zich tegen veel van die ontwikkelingen verzet, ook als het ontwikkelingen betreft die later mens en samenleving ten goede blijken te komen, wordt minder algemeen erkend. Maar een bestudering van de ontwikkeling van de christelijke godsdienst in Nederland, zoals ik dat in mijn *Van het centrum naar de marge* heb gedaan, laat zien dat dit toch wel het geval is. Het is niet moeilijk een aantal voorbeelden te noemen.

* Gerard Dekker is emeritus hoogleraar godsdienstsociologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

Democratie als staatsvorm wordt thans door vrijwel iedereen positief gewaardeerd. Maar in het begin van de vorige eeuw, toen die staatsvorm geleidelijk werd ingevoerd, werd door het christendom bezwaar gemaakt tegen de hieraan ten grondslag liggende gedachte van volkssoevereiniteit: niet het volk heeft het hoogste gezag, maar de overheid, die haar gezag aan God ontleent. Ook tegen later ingevoerde vormen van inspraak (in bedrijven en scholen) werd aanvankelijk door christenen bezwaar gemaakt.

Eenzelfde ontwikkeling deed en doet zich voor bij het met name in de vorige eeuw opkomende streven naar emancipatie. In de eerste editie van de *Christelijke Encyclopedie*, gepubliceerd in de jaren twintig van de vorige eeuw, werd gezegd: 'Die emancipatie-geest is vooral de geest der revolutie in haar leuzen en streven: ni Dieu, ni maitre, en in haar zondige poging om zich vrij te maken van de wet en het Evangelie Gods'. Vandaar ook het verzet tegen de emancipatie van de vrouw ('De Christelijke kerk dient de plicht van de onderdanigheid van de vrouw tegenover de moderne theorieën te prediken'), om nog maar te zwijgen van de homo-emancipatie. In delen van het christendom leeft het verzet tegen deze fundamentele ontwikkeling in onze samenleving nog steeds.

En tenslotte (om maar niet meer te noemen): als het gaat om ontwikkelingen die leven en dood betreffen was en is de situatie al niet anders. Geboorteregeling was binnen christelijke kring aanvankelijk taboe, omdat daarin niet God, maar de mens met zijn verlangens als uitgangspunt van het denken en handelen werd genomen. En bezwaren tegen de mogelijkheden van abortus en euthanasie kwamen en komen met name uit christelijke kring.

Het gevolg van deze gang van zaken en de daardoor ontstane situatie is dat het christendom door velen wordt gezien als een rem op de ontwikkeling van de samenleving, als een conserverende kracht. Anders geformuleerd: de christelijke godsdienst wordt gezien als een conservatieve levensbeschouwelijke stroming en het christendom als een conservatieve factor. Dat dit de feitelijke situatie is blijkt ook uit onderzoeken naar de waarden en opvattingen onder de bevolking. Zo kwamen Nijmeegse onderzoekers in hun publicatie *Geloven en leven* tot de conclusie:

De christelijke religie vertegenwoordigt het Nederlandse verleden en is een rem op de toekomst. Vernieuwingen en omwentelingen op familiair, maatschappelijk en politiek niveau zijn bepaald niet haar zaak, integendeel. Ze kan die ontwikkelingen echter ook niet radicaal tegenhouden, en daardoor komt de remmende functie in feite neer op een verlangzaming van het veranderingstempo.

Het christendom is inderdaad niet machtig genoeg meer om de ontwikkelingen in de samenleving tegen te houden. In mijn *Van het centrum naar de marge* constateerde ik dat het christendom in veel gevallen het verzet tegen de ontwikkelingen opgaf en – zij het niet van harte – met de ontwikkelingen meeging. Maar een rem op de ontwikkelingen vormt het christendom op deze wijze wel.

De bestudering van die ontwikkelingen liet een bepaald patroon zien, dat ik destijds als volgt omschreef:

Er worden in de samenleving bepaalde veranderingen in gang gezet, vanuit of door de christelijke godsdienst wordt hier aanvankelijk verzet tegen aangetekend, maar na verloop van tijd worden die veranderingen – misschien enigszins in gewijzigde vorm – ook binnen of door de christelijk-godsdienstige groepering aanvaard.

Waarbij kan worden aangetekend dat hoe orthodoxer van aard de christelijke groepering is, des te sterker het verzet is en des te langer het verzet duurt.

Wat is hier aan de hand? Terecht zegt Bonhoeffer dat het christendom revolutionair begonnen is: het doorbrak het cyclische denken van de toenmalige wereld met de verwachting van een nieuwe wereld. Het gaf de wereld daardoor een nieuw aanzien, het was, om met hedendaagse termen te spreken, progressief. Maar terwijl het christendom aanvankelijk de ‘motor’ van de ontwikkelingen in de wereld was, is het nu een ‘rem’ op die ontwikkelingen. Het christendom is lange tijd cultuurvormend geweest, maar geleidelijk werd het meer cultuurvolgend, om tenslotte in een positie te geraken waarin het zich tegen de ontwikkeling van de cultuur verzet.

Wat is er in de loop van de tijd gebeurd? Waardoor en wanneer heeft die ‘omslag’ plaatsgevonden? Om die vragen gaat het mij in dit korte essay.

Er is een vrij algemeen aanvaarde opvatting dat de ontwikkeling van onze westerse samenleving door het christendom is bevorderd, ja, dat het christendom die samenleving heeft gevormd. Die samenleving is in het verleden gekerstend en sinds die tijd is het christendom het daarin dominerende godsdienstige systeem geweest, dat zijn stempel op de ontwikkeling drukte. En dat is tot in de moderne tijd duidelijk zichtbaar.

Velen hebben gewezen op de initiërende of stimulerende invloed van het christendom op de ontwikkeling van onze samenleving. Zo stelt (om slechts één van de verdedigers van deze opvatting aan te halen) de filosoof en godsdiensthistoricus Lenoir onomwonden dat Europa, en het Westen in het algemeen, zonder het christendom niet zouden zijn wat ze zijn:

De invloed van de evangelische boodschap, maar ook die van de christelijke theologie, zijn in heel de geschiedenis beslissend geweest, met inbegrip van de eerste twee fasen van de moderniteit; de hele westerse cultuur is doordrenkt van verwijzingen naar duizend jaar christendom.

Toch is bij de opvatting dat het christendom bepalend is geweest voor het ontstaan van onze samenleving wel een kanttekening te maken. We gaan er hierbij immers impliciet van uit dat we hier met twee duidelijk te onderscheiden grootheden te maken hebben, grootheden die elkaar dus kunnen beïnvloeden. Maar dat is heel lang in de geschiedenis niet zo geweest. Tot ver in de Middeleeuwen waren kerk en samenleving zo nauw met elkaar verweven dat het vrijwel onmogelijk is de oorsprong van bepaalde ontwikkelingen óf aan het christendom óf aan de samenleving toe te schrijven. Iedere burger was immers kerklid en ieder kerklid maakte deel uit van de samenleving. Zoals de theoloog/socioloog Banning het eens formuleerde: 'in de middeleeuwse situatie is niet te spreken van kerk en wereld als van twee eigen grootheden, onafhankelijk van elkaar: deze kerk heeft de wereld in zich opgenomen, deze wereld is van de kerk en haar godsdienstige impulsen en voorstellingen doortrokken en door haar gevormd.' Er bestond dus geen christelijke levens- en wereldbeschouwing naast of tegenover een seculiere levens- en wereldbeschouwing.

Maar zonder de vraag te beantwoorden of en zo ja, in hoeverre het christendom als zodanig een initiërende of stimulerende rol met betrekking tot de ontwikkeling van de samenleving heeft gespeeld, kunnen we wel zeggen dat het christendom heel lang de ontwikkeling van de samenleving heeft geaccepteerd of gelegitimeerd.

De ontwikkeling van onze samenleving tot wat zij nu is, is met name te danken aan het rond het einde van de Middeleeuwen opkomende en zich daarna ontplooiende Humanisme en de daarmee samenhangende groeiende autonomie of mondigheid van de mens. In de toenmalige humanistische beweging werd de aandacht volledig op de mens gericht; het ging erom dat de mens weer volledig tot zijn recht kon komen. Dit humanistische denken ontstond echter niet uit verzet tegen het christelijk denken. In eerste instantie bleef het toenmalig Humanisme diepgaand verankerd in een christelijke visie. 'De humanisten brengen de evangelische principes in overeenstemming met het denken van de schrijvers uit de oudheid, en op basis daarvan herwaarderden ze de mens en bekritiseren ze de wantoestanden van de kerk', aldus Lenoir.

Ook Bonhoeffer karakteriseert de gang van zaken als een ontwikkeling in de richting van de autonomie, de mondigheid van de mens. In een van zijn gevangenisbrieven schrijft hij: 'In de dertiende eeuw ongeveer begon een ontwikkeling in de richting van de autonomie van de mens. Hieronder versta ik de ontdekking van de wetten volgens welke de wereld leeft en haar eigen gang gaat op alle terreinen: wetenschap, maatschappij, staat, kunst, ethiek en religie.'

We hebben hier met een fundamentele ontwikkeling te maken. Van Dale omschrijft de Middeleeuwen niet voor niets als 'de tijdruimte tussen de Oudheid en de nieuwe tijd'. De omslag die de gehele samenleving doormaakte luidde het begin in van wat we nu de moderne tijd noemen. Het is van het grootste belang zich te blijven realiseren dat deze ontwikkeling opkwam en zich doorzette in een samenleving waarin de christelijke godsdienst domineerde. De ontwikkeling werd in gang gezet door christenen, ook al hadden zij kritiek op het gevestigde christendom, concreet: op de toen overheersende kerk. Maar het georganiseerde christendom nam niet alleen kennis van de opkomende gedachten maar was ook in staat die gedachten binnen het bestaande christelijk denken te integreren. In dat licht kan men dan ook de in die tijd plaatsvindende Reformatie zien: deze op kerkelijk en godsdienstig terrein plaatsvindende verandering vormde als het ware een onderdeel van de fundamentele verandering die de samenleving en cultuur van die tijd doormaakten.

Er was – in ieder geval in de beginfase van deze ontwikkeling – dan ook geen sprake van een tegenstelling of strijd tussen het christendom als zodanig en de zich veranderende samenleving. Kennelijk werd er nog geen tegenstelling ervaren tussen de toekomstvisie van het christendom (de komst van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde) enerzijds en het in de loop van die tijd opkomende vooruitgangsgeloof in de samenleving anderzijds. Het kan zijn dat dit vooruitgangsgeloof door christenen gezien werd als een vrucht van de christelijke toekomstverwachting of in ieder geval in het verlengde liggend van die toekomstverwachting. Maar het kan ook zijn dat het christendom dat opkomende vooruitgangsgeloof in de christelijke levens- en wereldbeschouwing integreerde, dat het zich aan die ontwikkeling in de westerse cultuur aanpaste; zoals het christendom zich al zo vaak bij de ontwikkelingen had aangepast. Maar in ieder geval was er nog geen sprake van een verzet van het christendom tegen de plaatsvindende ontwikkelingen in de samenleving.

Deze situatie duurde tot in de achttiende eeuw, tot de periode in de cultuurgeschiedenis van Europa die wel aangeduid wordt met de begrippen 'Franse

Revolutie' en 'Verlichting'. Weliswaar kan de Verlichting gezien worden als liggend in het verlengde van het in de Middeleeuwen opgekomen Humanisme, maar als beweging is het toch wel zo'n radicalisering van dat humanistische denken, dat van een cultuuromslag gesproken kan worden. En die omslag heeft ingrijpende gevolgen voor de verhouding tussen het christendom enerzijds en de samenlevingsontwikkeling anderzijds. Ten tijde en als gevolg van die omslag kunnen we namelijk met meer recht spreken over de verhouding tussen christendom en samenleving, omdat die grootheden zich duidelijker dan voorheen gaan onderscheiden. Vanaf die tijd vindt er op politiek en maatschappelijk terrein de scheiding tussen kerk enerzijds en staat en maatschappij anderzijds plaats. En vanaf dat moment ontstaat er binnen het christendom ook verzet tegen de maatschappelijke ontwikkelingen. Verschillende factoren spelen hier een rol.

Eén van de factoren is ongetwijfeld geweest dat door de Franse Revolutie de macht van de kerken werd aangetast. En omdat kerken vanuit de aard van hun zelf-opvatting nu eenmaal de neiging hebben te denken dat zij de juiste vormgeving van de christelijke godsdienst op aarde zijn, en dus de neiging hebben (evenals de buitenkerkelijke wereld trouwens) godsdienst en kerk met elkaar te laten samenvallen, konden zij de aanval op de hiërarchisch georganiseerde kerken niet anders zien dan een aanval op de christelijke godsdienst. En dus moesten zij zich wel verzetten.

Door deze opstelling van de kerken werd de tegenstelling tussen het christendom en de samenlevingsontwikkeling in de loop van de tijd nog versterkt. Ieder kerklid immers dat zich wel kon vinden in bepaalde ontwikkelingen in de samenleving of die daar zelfs bewust aan wilde meewerken, kreeg daarvoor geen ruimte in de kerk; hij of zij moest zich daarvoor dan naast of soms zelfs tegenover de kerk opstellen. Het gevolg daarvan was dat de samenstelling van de kerkelijke bevolking steeds eenzijdiger werd in die zin dat degenen die moeite hadden met allerlei ontwikkelingen steeds meer te zeggen kregen, waardoor het verzet van de kerken weer versterkt werd.

Maar doorslaggevend zal ongetwijfeld geweest zijn dat van de ideeën van de Franse Revolutie en de Verlichting niet alleen niet meer gezegd kon worden dat zij een product zijn van het christelijk denken, maar dat zij ook uitdrukkelijk gebracht werden als product van het – niet van God en godsdienst afhankelijke – autonome menselijke denken. En zodra en in zover christenen dit begrepen, meenden zij zich daar tegen te moeten verzetten.

Daarom schreef Isaäc da Costa zijn *Bezwaren tegen de geest der eeuw*, waarin hij zich richtte tegen alles wat uit de Verlichting en de Franse Revolutie voortkwam. Hij deed dat in de overtuiging dat de samenleving van zijn dagen God

als beginsel van leven en denken had losgelaten. En daarom schreef Groen van Prinsterer zijn *Ongeloof en revolutie*. In zijn voetspoor ontstond de anti-revolutionaire beweging, waarin men zich verzette tegen de beginselen van de Franse Revolutie, met name die van de menselijke soevereiniteit, om daar tegenover de soevereiniteit van God te plaatsen.

Hier ligt naar mijn gevoel de kern van het verzet van het christendom tegen allerlei ontwikkelingen in de samenleving. Zolang de ontwikkelingen nog vanuit de christelijke levens- en wereldbeschouwing te verdedigen waren, of zolang ze in ieder geval niet als strijdig daarmee ervaren werden, kon het christendom leven met die ontwikkelingen. Maar zodra de ontwikkelingen in de samenleving expliciet verdedigd werden (in de geest van de Verlichting) vanuit de autonomie en mondigheid van de mens, meende het christendom zich vanuit de bestaande ideeën over God en mens hiertegen te moeten verzetten. Toen ontstond er een expliciet christelijke levens- en wereldbeschouwing tegenover een expliciet seculiere of wereldlijke levens- en wereldbeschouwing. Toen ontstond er verzet tegen bepaalde ontwikkelingen in de samenleving. Toen bevorderde het christendom de ontwikkeling van de samenleving niet langer of ging het niet langer met die ontwikkeling mee, maar werd het een rem op de samenlevingsontwikkeling.

Er heeft zich tijdens die ontwikkeling echter iets merkwaardigs voorgedaan, waardoor het verzet van het christendom tegen allerlei ontwikkelingen in de samenleving nog versterkt is. Het is Bonhoeffer die daar de aandacht voor vraagt. Bonhoeffer wijst erop dat God en Christus door het christendom worden gebruikt als tegenstanders van de ontwikkeling in de richting van het autonoom, het mondig-worden van mens en wereld. En hij voegt daaraan toe: 'naar mate men dit doet gaat deze ontwikkeling zichzelf beschouwen als anti-christelijk.'

Want wat gebeurde er? De opkomende autonomie van de mens en de wereld werd vanaf het begin door het christendom geduid en beschreven als in strijd met het christelijk geloof. En zo werd het door het christendom ook genoemd: de opkomende autonomie van mens en wereld was onchristelijk, ja, anti-christelijk. Het gevolg was dat elke verandering vanuit de samenleving in de richting van het mondig-worden van mens en wereld op het christendom, en dus in een strijd met het christendom, veroverd moest worden. Daardoor ging die beweging van het mondig worden zichzelf ook als anti-christelijk of in ieder geval anti-kerkelijk beschouwen en benoemen. En dat versterkte in het

christendom weer de verdediging van de daar aangehangen levens- en wereldbeschouwing en daarmee het verzet tegen de samenlevingsontwikkeling.

De benoeming en verwoording van de samenlevingsontwikkeling door het christendom beïnvloedde dus de verdere ontwikkeling en versterkte de tegenstelling tussen de geest van de Verlichting en het christendom. Anders gezegd: het verlichtingsdenken werkte seculariserend, mede als gevolg van de reactie op dat denken door het christendom. Nog anders gezegd: de reactie van het christendom op het ontwikkelingsdenken was mede verantwoordelijk voor de tegenstelling tussen de christelijke godsdienst en het christendom enerzijds en het mondige denken en handelen van de mens anderzijds; en die reactie versterkte die tegenstelling nog.

Men moet de invloed van de benoeming en verwoording van de samenlevingsontwikkeling door het christendom niet onderschatten. Zoiets heeft zich ook voorgedaan in de verhouding tussen het christendom en het socialisme in Nederland (en dat kan ter illustratie dienen van het belang van zulk optreden). Vanaf de opkomst van het socialisme heeft de kerk in Nederland zich tegen deze beweging verzet. Daardoor kwam het socialisme ook in verzet tegen de kerken en heeft het zich publiekelijk, tot in de jaren dertig van de vorige eeuw, tegen de godsdienst verklaard. Hetgeen de strijd tussen christendom en socialisme versterkte. Dat het ook anders had gekund bewijst de geschiedenis in Engeland, waar een sterke *Christen-Socialist Movement* is ontstaan, waardoor er vanaf het begin geen tegenstelling tussen christelijke godsdienst en christelijke kerk enerzijds en het socialisme anderzijds werd ervaren.

De conclusie uit bovenstaand betoog zou dan ook kunnen zijn dat er van de zijde van het christendom waarschijnlijk veel onterecht verzet is geweest tegen allerlei ontwikkelingen in de samenleving. Niet alleen omdat bij nader inzien het christendom zijn verzet na verloop van tijd heeft opgegeven, maar ook omdat reeds vanaf het begin een andere beoordeling en waardering van allerlei ontwikkelingen mogelijk was geweest. Zo'n andere (namelijk een meer positieve) opstelling tegenover die zogenoemde autonomie, die mondig-wording van mens en samenleving is reeds in de vorige eeuw door Bonhoeffer voorgesteld. Zo'n andere opstelling zou zowel het christendom als de samenleving ten goede gekomen zijn. Maar de geschiedenis laat zich nu eenmaal niet meer terugdraaien.

Literatuur

Banning, W. (1957),

Maatschappij, kerk en evangelie in drie perioden der Europese geschiedenis, Arnhem: Van Loghum Slaterus.

Bonhoeffer, Dietrich (2003),

Verzet en overgave – Brieven en aantekeningen uit de gevangenis, Baarn: Ten Have.

Dekker, Gerard (2006),

Van het centrum naar de marge – De ontwikkeling van de christelijke godsdienst in Nederland, Kampen: Kok.

Felling, A., J. Peters & O. Schreuder (1986),

Geloven en leven – Een nationaal onderzoek naar de invloed van religieuze overtuigingen, Zeist: Kerckebosch.

Lenoir, Frédéric (2008),

De filosofie van Christus, Kampen: Ten Have.

Samen geraakt in wat heilig is

Het Xnoizz Flevofestival als tijdelijke religieuze gemeenschap

Ton Zondervan*

Summary

Individualization is one of the core components of contemporary theories of youth religiosity. Recently, this legacy of modernization theory is critically assessed in the sociology of religion, in order to get a better grasp of social aspects of youth religiosity. This article follows the latter track. It presents the results of empirical research amongst 22 participants of the evangelical music festival Xnoizz Flevofestival. The main research question was: 'How does Xnoizz Flevofestival function as a temporary religious community?' The research resulted in a description of how the participants experience this festival. It is undergone as a temporary religious community, which allows intense experiences that nourish faith. The form, structure and dynamic of this festival are well adapted to the needs of young people. The festival allows also for different forms of temporary religious community, amongst which being immersed in a big audience for an outdoor worship concert, described as 'temporary praying community' is the most important one. In the final section implications are discussed for the theory of religious identity, and for ecclesiological research.

Inleiding

In sociologisch onderzoek naar religiositeit van hedendaagse jongeren wordt vaak benadrukt dat die religiositeit sterk geïndividualiseerd is. Religie heet dan een persoonlijk construct.¹ Bij een aantal sociologische auteurs vinden we daar een kritische aanvulling op. We moeten 'voorbij de individualisering' kijken, om te zien hoe hedendaagse religiositeit van jongeren ook, deels nieuwe, sociale gestalten aanneemt (Schmidt 2012, 12; Roeland 2011). Die constructie van de persoonlijke religiositeit is immers ook een sociaal proces. In de verzuilde samenleving waren de geïnstitutionaliseerde kerken belangrijke

* Ton Zondervan is als hoofddocent en onderzoeker verbonden aan de Christelijke Hogeschool Windesheim.

sociale verbanden voor de constructie van de persoonlijke religiositeit. Door de deïstitutionalisering van de religie (Ganzevoort 2006, 32-56) vindt die constructie vaak ook buiten de traditionele kerkelijke activiteiten plaats, zeker onder jongeren.

In dit artikel gaat het over een religieus muziektfestival, het Xnoizz Flevofestival, als plek voor constructie van de persoonlijke religiositeit. Net als sportclubs, vriendengroepen en online gemeenschappen, zijn festivals plekken waar, vaak tijdelijke, gemeenschap wordt beleefd en waar mensen voeding en inspiratie vinden in hun zoektocht naar identiteit en bezieling. Het centrale thema van dit artikel is hoe het Xnoizz Flevofestival functioneert als een tijdelijke religieuze gemeenschap. In dit artikel worden de opzet en belangrijkste resultaten beschreven van een empirisch onderzoek op het Xnoizz Flevofestival. De centrale onderzoeksvragen waren:

- a) Welke vorm, structuur en functies heeft religieuze gemeenschap op het Xnoizz Flevofestival?
- b) Wat voor identiteitsvormende betekenis heeft deze gemeenschap voor de mensen die eraan deelnemen?

Methodologische verantwoording

Over de beleving van bezoekers van festivals als momentane religieuze gemeenschappen is nog weinig bekend. Daarom was dit onderzoek een verkennend en beschrijvend kwalitatief onderzoek. Om dit fenomeen levensecht te kunnen beschrijven, is gekozen voor een kleinschalig survey-onderzoek op locatie.² Het onderzoek is uitgevoerd in 2008.³ De locatie van het Xnoizz Flevofestival (voortaan aangeduid als 'Flevo') was toen (voor het eerst) het recreatiegebied Bussloo in Gelderland.

In totaal zijn 22 respondenten ter plekke geworven. Het betrof een kleine, gerichte en aselechte steekproef. Deze steekproef noemen we 'gericht', omdat met enkele selectiecriteria is gewerkt: geslacht, leeftijd en 'festivalcarrière' (hoe vaak op festival geweest?). De steekproef was aselekt, omdat willekeurig deelnemers op het festival zijn benaderd. Twee interviewers hebben deze respondenten semi-gestructureerde interviews afgenomen (zie topiclist in bijlage). In de interviews is gevraagd wat de respondent het meest had geraakt op het festival, en of die ervaring te maken heeft met wat heilig is voor de respondent. Ter verdieping van het gesprek is vervolgens gewerkt met foto's als *trigger*, om de ervaringen goed ter sprake te kunnen brengen. Er werden aan de respondent negen foto's voorgelegd, die zijn gerelateerd aan twee

parameters: de verschillende typen activiteiten op Flevo (concerten, lezingen, theater, gebed en kamperen) en de manier waarop mensen aan het festival deelnemen (individueel, koppel, kleinere groep, mensenmassa). De respondent werd gevraagd die foto uit te kiezen die het beste verbeeldde wat hij/zij op het festival had ervaren. Vervolgens legde de respondent uit wat die foto voor hem/haar verbeeldt en wat daarvan de betekenis is. Zo is dus verder gepeild naar de ervaringsdimensie. Dit deel van het interview werd afgesloten met de vraag om in vier kernwoorden samen te vatten wat het festival voor de respondent betekent.

De lengte van de interviews varieerde van 25 tot 50 minuten. De interviews zijn vastgelegd op een digitale voicerecorder. Het is grotendeels gelukt om de mensen die vaker op het festival waren geweest wat eerder te interviewen, en de mensen die er voor de eerste keer waren wat later. (Dat was nodig omdat ze over hun ervaringen op het festival moesten worden bevraagd.) De transcripts van de interviews zijn door één onderzoeker thematisch geanalyseerd, met behulp van de topiclist die bij de interviews is gebruikt.⁴ Bij deze data-analyse zijn ook data betrokken van de bezoekersenquête die de festivalorganisatie afneemt bij de ingang van het terrein. Dat leverde aanvullende data op over bijvoorbeeld de geografische afkomst van de deelnemers, hun opleiding, kerkelijke denominatie, en over hoe vaak zij op het festival waren geweest.⁵

Bij het ontwerpen van de opzet en de dataverzameling van dit onderzoek is gewerkt met twee *sensitizing concepts*. Het gaat in dit onderzoek om (vormen van) religieuze ervaring en betekenisgeving. Er is daarom, ten eerste, wat het begrip religie betreft gewerkt met een *sensitizing concept* dat zich toespitst op 'religieuze ervaring'. Het persoonlijk geloofsverhaal wordt gezien als een verhaal van geraakt zijn in de eigen kern. Ergens in het leven, op een bepalend moment en op een bepalende manier, is er een ervaring geweest die door deze persoon alleen kan worden geïnterpreteerd als een ontmoeting met God of het goddelijke. Dat laatste wordt hier breed en functioneel opgevat als een ervaring met een werkelijkheid die de menselijke te boven lijkt te gaan. Of, anders gezegd, een ontmoeting die de gehele werkelijkheid in een ander daglicht zet. Het gaat in deze dieptedimensie dus om wat mensen heilig is (Ganzevoort 2006, 84). Ervaringen van momentane religieuze gemeenschap zijn onderzocht door deze dieptedimensie van de religieuze ervaring ter sprake te brengen in de interviews.

Het tweede *sensitizing concept* betreft 'gemeenschap'. Dat is in dit onderzoek begrepen vanuit de bovenbeschreven dieptedimensie. Gemeenschap wordt daar ervaren waar mensen zich 'diep met elkaar verbonden voelen'. Dat kan op allerlei manieren en kan betrekking hebben op veel, heel verschillende

dingen.⁶ Dat kan ook zowel de verbondenheid betreffen tussen mensen onderling, als de verbondenheid met en door de Heilige Geest, zoals dat in de christelijke traditie in het begrip *koinonia* wordt verstaan (Jansen 2008, 129). Een ander belangrijk kenmerk is het performatieve karakter van gemeenschap. Onze netwerksamenleving heeft veel meer fluïde samenlevingsstructuren. Sociale ordening ontstaat daarin, volgens Boutellier (2011, 20), improviserend in een veelvoud van praktijken, relaties en mentaliteiten, rond adaptieve instituties.⁷

Na de data-analyse is op de opbrengsten van het onderzoek gereflecteerd, vanuit theoretische perspectieven uit relevante literatuur (zie paragraaf 4).

Resultaten van het onderzoek

Eerst wordt nu het algemene beeld beschreven dat voortkwam uit de analyse van de data.

Algemene gegevens over de respondenten

De leeftijd van de respondenten varieert van 17 tot 28 jaar en is gemiddeld 21,6 jaar. Het gaat om 10 mannen en 12 vrouwen, allen autochtoon Nederlands en vooral afkomstig uit kleine en middelgrote steden (veelal uit de 'bible belt'). Hun opleidingsniveau is voornamelijk HBO, en in mindere mate MBO. Tweederde van de respondenten is alleenstaand en woont bij één of beide ouders. Iets meer dan één derde van de respondenten hoort bij een evangelische gemeente/groepering, eenzelfde aantal tot één van de 'kleine christelijke kerken' (4 respondenten Geref. Vrijg., 1 respondent Chr. Geref., 1 respondent Geref. Gem., 1 respondent Baptist). Een vijfde deel is lid van de PKN en één respondent is geen lid van een kerk, maar bezoekt wel geregeld kerkdiensten van de christelijk-gereformeerde kerk waartoe zijn vriendin behoort.⁸

Algemene gegevens over deelname aan het festival

Meer dan de helft van de respondenten is in aanraking gekomen met het festival via vrienden (bijna een derde) of via familieleden (bijna een kwart). De respondenten blijven meestal het hele festival (van donderdag tot en met zondag). Een enkeling verkiest het om op zondag aan de viering in de eigen plaatselijke kerk deel te nemen. Van de respondenten zijn er 8 voor het eerst, 3 voor de 2^e keer, 1 voor de 3^e keer, 2 voor de 4^e keer, 2 voor de 5^e keer, 3 voor de 6^e keer, 1 voor de 8^e keer en 1 voor de 11^e en 1 voor de 13^e keer.

Slechts 1 respondente is alleen gekomen. Zij wist dat ze een vriendin, een zus en bekenden zou treffen op het festival. De rest kwam allemaal samen met één of meer anderen. Daarvan komt ruim één derde met een partner, vriend(in), familielid of bekende. Vaak zijn er daarnaast op het festival nog enkele bekenden van de persoon met wie de respondent naar het festival ging. (Dat zijn dus niet noodzakelijkerwijze ook bekenden van de respondent.) De overige respondenten komen in groepen van 6 tot 15 mensen, bestaande uit vrienden en bekenden en contacten van die vrienden of bekenden. Vaak kenden zij deze mensen al via de eigen lokale kerk of van eerdere festivals. Soms treft men op het festival andere groepen bekenden en kampeert men op één plek met groepen van tientallen mensen op de camping van het festival. Een enkeling had via internet met mensen afgesproken.

Op de vraag wat van het festival wordt verwacht, noemen de jongere respondenten in eerste instantie gezelligheid en (leuke) muziek. Oudere respondenten hopen ook op ontmoeting/uitwisseling met anderen en verdieping van hun geloof. De jongere respondenten noemen in tweede instantie dingen als ontmoeting of gesprekken met andere christenen/gelovigen, saamhorigheid en daarbij de typische 'Flevo-sfeer' (geen drank & drugs). Sommige respondenten zijn zelf actief in het plaatselijk jongerenwerk en komen om ideeën en inspiratie op te doen.

De vragen betreffende deelname aan activiteiten geven een vergelijkbaar beeld. Er is een groot aanbod aan activiteiten. Ruim één derde van de respondenten gaat uitsluitend naar concerten. Met name de oudere respondenten doen ook mee aan workshops en/of gaan naar lezingen of naar gebedsactiviteiten. Soms beperken zij zich daartoe. De meeste respondenten stellen bewust een eigen programma samen, met behulp van het programmaboekje. Veel respondenten doen dat mede in overleg met degenen met wie ze op het festival zijn, waardoor een gedeeld programma ontstaat. Doordat zij vaak in grotere groepen komen, zijn er voor elk programma-onderdeel altijd wel mensen met dezelfde interesses. Zo ontstaan per activiteit subgroepjes binnen de grotere groep. De hele dag door wordt ook de mobiele telefoon gebruikt om contact te houden, of om elkaar op te zoeken. Een enkeling 'laat gebeuren wat er gebeurt'. Ook hier zijn het met name de ouderen die individueel gericht zijn en echt een eigen programma samenstellen.

Opvallend is dat veel respondenten vooral optrekken met de groep mensen met wie ze het festival bezoeken. Soms ontstaan er wel nieuwe contacten op het festival, maar die mensen zien ze vervolgens niet buiten het festival. De respondenten verwachten, of hopen, dat ze deze mensen volgend jaar weer ontmoeten op het festival, of eventueel op andere festivals of *events*. Het blijkt

namelijk dat veel respondenten ook andere (meestal religieuze) festivals of *events* bezoeken. De belangrijkste op nationaal niveau zijn de EO-Jongerendag (wordt door één derde van de respondenten bezocht) en/of het festival Opwekking⁹ (door iets minder dan één derde).

Veel respondenten nemen tussen de programmaonderdelen door tijd om te ontspannen. Dat doen ze bij hun tent op de camping, vaak samen met anderen van hun groep, of door over het festivalterrein te slenteren en daar eventueel mensen te ontmoeten.

Ervaringen van religieuze gemeenschap?

Na een inleidend deel werd in de interviews gevraagd wat de respondent het meest had geraakt op het festival, en of die ervaring te maken heeft met wat heilig is voor de respondent. Vervolgens werd, met behulp van foto's, verdiepend doorgevraagd. We bekijken nu per topic de belangrijkste resultaten.

– Wat heeft je het meest geraakt?

Drie kwart van de respondenten noemt een ervaring die met muziek te maken heeft. Het vaakst worden *worship*concerten genoemd, op het hoofdpodium, voor een grote mensenmassa, of juist in een kleinschalige setting. In beide gevallen gaat het om intense ervaringen, waarbij verschillende bepalende elementen worden genoemd: 'grote groep', 'iedereen zingt mee', 'onder de sterrenhemel', 'bidden met muziek', 'alles klopte'. Enkele respondenten zeggen dat een verhaal of getuigenis van een muzikant hen diep geraakt heeft. Drie respondenten noemen een workshop of lezing als de ervaring die hen het meest geraakt heeft, omdat het ging over voorbeelden waar geloof er echt toe doet (workshops over vervolgte christenen in het Midden-Oosten en over de eindtijd). Een oudere respondent (25) noemt hier 'een diepgaand gesprek in kleine groep bij de tent'.

– Geraakt in wat je heilig is?

Ruim twee derde van de respondenten beantwoordt de vraag 'Ben je geraakt in wat je heilig is?' bevestigend. Bij de meesten van hen gaat het om positieve ervaringen inzake de individuele geloofsbeleving ('intieme ervaring met God', 'helpt naar zoeken van Gods bedoeling met mij en de wereld', 'voelde me onderdeel van Gods schepping', 'kom bij mijn energiebron'). Anderen noemen de ervaring van verbondenheid van geloof (in plaats van je alleen voelen in je geloof), door wat er op Flevo met hen gebeurt. Vaak noemen respondenten in dit verband de diversiteit van de festivalgangers: 'zoveel verschillende mensen en toch allemaal verbonden in het christen zijn'. Veel respondenten noemen

ook dat ze goede gesprekken hebben, maar benadrukken dat ze daar niet echt naar op zoek zijn op Flevo. Het is een fijne bijkomstigheid.

Respondenten die deze vraag ontkennend beantwoorden, genieten intens van de bijzondere sfeer en de gezelligheid. Die roepen rust, blijdschap en dankbaarheid op. Voor sommigen spelen de mooie locatie en het prettige weer hierbij een belangrijke rol.

– Verbeelding van de ervaring met een foto

De respondenten konden een foto kiezen, als opstap naar verdere verdieping van het gesprek. De keuze van de foto's laat een uitgesproken beeld zien: negen respondenten kozen de foto van de mensenmassa voor het hoofdpodium (zie foto 1). In het gesprek naar aanleiding van de foto vallen vaak deze termen: verbondenheid/eenheid, 'opgaan in', 'helemaal jezelf zijn in de massa'. Zeven respondenten kozen de foto van een jongen die in zichzelf gekeerd zit te peinzen te midden van andere mensen (zie foto 2). Hier zijn de duidingen onderling heel verschillend, maar een zekere bevindelijkheid lijkt een grootste gemene deler. Dat wil zeggen dat veel respondenten bereid lijken om te reflecteren op wat de ervaring met hen doet. Velen van hen voelen zelfs de noodzaak daartoe. De foto kan ook corresponderen met een ander thema dat geregeld genoemd wordt in de interviews, namelijk dat mensen op Flevo helemaal aan zichzelf toekomen.

Foto 1



Foto 2



– Vier kernwoorden

Een laatste stap in de verdieping in de interviews was het vragen naar vier kernwoorden. Net als bij de vraag naar verwachting wordt ‘gezelligheid’ het meest en het vaakst als eerste genoemd (ook de term ‘feest’ valt geregeld). De term gezelligheid lijkt de gezamenlijkheid te kwalificeren of specificeren. Het gaat erom *gezellig* samen te zijn. Voor veel jongeren is het een vakantie. Juist met het oog op religieuze ervaring lijkt dit belangrijk. Juist die ontspannenheid maakt festivalbezoekers ontvankelijker.

De term muziek wordt betrekkelijk weinig als eerste genoemd (minder dan een kwart). Dat is opvallend, omdat bij de vraag naar wat de respondenten het meest geraakt heeft aan het begin van dit deel van het interview, muziek veel vaker wordt genoemd. Is dat het effect van de op gang gebrachte reflectie (onder andere door de foto)? Ook valt op dat de termen ‘geloof’ en ‘God’ veel genoemd worden, maar betrekkelijk weinig als eerste. Mogelijk is dit een aanwijzing die aansluit bij het geconstateerde belang van de ervaring van massaliteit: *via* die ervaring van gezamenlijkheid worden de respondenten hun geloof of hun relatie met God gewaar. Die gevoelde massaliteit is dus niet alleen belangrijk omdat ze geloofservaringen bemiddelt, maar is op zich zélf al van grote betekenis voor deze respondenten. De geloofservaring lijkt dus impliciet in de ervaring van massaliteit te zitten.

De wat oudere deelnemers noemen daarnaast ook nog geloofsgroei of geloofsverdieping.

Overige aspecten

Vervolgens zijn aanvullende vragen gesteld, die nog meer informatie opleverden over Flevo als ‘momentane religieuze gemeenschap’.

– Flevo in relatie tot plaatselijke kerk

Het merendeel van de respondenten is betrokken bij een lokale geloofsgemeenschap, maar de intensiteit van de betrokkenheid varieert. Voor een groot deel van hen is Flevo een, noodzakelijke, aanvulling op het lokale geloofsleven. Respondenten die bij een plaatselijke (traditionele) kerk horen, noemen die vaak saai, stijf en liturgisch te traditioneel. Daardoor wordt de eigen geloofservaring te weinig aangesproken. Op Flevo gebeurt dat wél doordat de sfeer, het aanbod (ook op liturgisch gebied) en de omgangsvormen ‘losser’ en creatiever zijn. Maar tegelijk willen deze respondenten het lokale geloofsleven niet missen, omdat ze daar meer diepgang vinden dan op Flevo. Veel respondenten vinden dat ze betrokken moeten zijn of blijven bij hun lokale kerk, vaak op grond van bijbels-religieuze argumenten. Sommige respondenten zetten in hun lokale context zélf activiteiten voor jongeren op, soms in kerkelijk verband, soms daar buiten. Op Flevo doen ze daarvoor, zoals gezegd, weer nieuwe inspiratie en ideeën op.

Voor jongeren die actief zijn in nieuwe, evangelische gemeenten of bewegingen is Flevo ook een goede aanvulling. Ten eerste omdat de plaatselijke groep vaak gesloten of naar binnen gekeerd is. Deelname aan Flevo verbreedt dan de horizon. Ook zoeken sommige van deze respondenten op Flevo (met name in de workshops) de diepgang die in de eigen lokale geloofsgemeenschap ontbreekt. Bij dit topic noemen respondenten geregeld dat het ontmoeten van jongeren leuk en inspirerend is. Bij het onderdeel van de topiclist met de vier kernwoorden werd dat minder genoemd. Mogelijk wordt dat hier opgeroepen door in het gesprek Flevo nu expliciet naast het lokale geloofsleven te plaatsen (waar vaak weinig jongeren te vinden zijn).

– Doorwerking in dagelijks leven

Vaak noemen de respondenten dat Flevo een enorme *boost* is, een stoot ‘geloofsenergie’, waarop ze daarna verder teren. Dat laatste steunt deels op goede herinneringen aan Flevo die worden geactiveerd door de muziek die ze op Flevo hoorden, of in gesprekken met mensen met vergelijkbare ervaringen. De meeste respondenten zijn na het festival weer een tijd intensiever met hun geloof bezig. Het gaat om twee aspecten, een naar binnen gericht en een naar buiten gericht aspect. Ten eerste biedt de alledaagse omgeving veel respondenten weinig aanknopingspunten om met geloof bezig te zijn. Veel

respondenten zeggen dat ze zich erg alleen voelen staan in hun geloof. Het festival is dus een plek voor intense persoonlijke geloofsgroei. Ten tweede, en daaraan gerelateerd, helpt deze *boost* om zelf beter uit te komen voor de eigen geloofsopvatting, ook naar mensen toe die onverschillig of zelfs vijandig staan tegenover geloof, of voor wie geloof een sleur is. Oudere respondenten noemen dat ze ook op hun werk meer willen uitkomen voor hun christen-zijn, en daar eventueel meer mee willen doen.

– Bezoek andere festivals/events

Bijna alle respondenten bezoeken ook andere festivals of *events*. Meestal zijn dat Nederlandse, nationale *events* zoals Opwekking en de EO-Jongerendag. Maar veel respondenten noemen ook kleine lokale festivals en/of grootschalige buitenlandse festivals (in Duitsland en Hongarije). Enkele, oudere, respondenten gaan ook naar seculiere festivals zoals Lowlands, Pinkpop of Oerol. Voor die laatsten is Flevo een goede of zelfs noodzakelijke aanvulling, omdat de sfeer daar veiliger is (minder drank en drugs) en het veel meer over geloof gaat.

– Contact met andere mensen belangrijk voor je geloof?

De vraag of andere mensen belangrijk zijn voor je geloof wordt door alle respondenten bevestigend beantwoord. Sommigen antwoorden in algemene termen, zoals dat je anderen nodig hebt om je geloof te beleven, maar er worden ook specifiekere antwoorden gegeven. Een flink aantal respondenten vindt ‘contact met andere christenen’ belangrijk. (Dat contact vinden ze ook daadwerkelijk op Flevo). Je kunt elkaar dan, als ‘geestverwanten’, houvast en steun bieden, en zo elkaars geloof versterken. Ook veel respondenten zeggen ‘kerk’ belangrijk te vinden, en vinden dat je je daarvoor moet inzetten.

Het algemene beeld

De resultaten kunnen als volgt worden samengevat:

- 1] De deelnemers op het Xnoizz Flevo festival 2008 komen met name voor het *event* als ‘ervaring van massaliteit’, en niet in eerste plaats voor ontmoeting en uitwisseling. Hoe jonger de respondent is, hoe meer dit op gaat. Oudere respondenten komen wél voor geloofsverdieping door ontmoeting.
- 2] De concerten op Flevo zijn plekken waar met behulp van muziek intense religieuze ervaringen worden opgedaan.
- 3] De deelnemers zijn grotendeels afkomstig uit kleine orthodoxe christelijke of evangelische kerken. Ze zoeken een gelegenheid om hun geloof openlijk te beleven, soms om dit te verdiepen en om te leren ervoer uit te

komen of ervan te getuigen. Dat beleven en getuigen van het geloof ervaren de deelnemers in het dagelijks leven (inclusief de eigen lokale kerk) vaak als zeer moeilijk. Het festival is dus een plek om de persoonlijke religiositeit te verdiepen.

- 4] De deelnemers komen meestal in koppels en groepen, met wie ze ook op het festival optrekken. Deze bestaande contacten worden op Flevo versterkt. Men leert ook wel nieuwe mensen kennen op het festival, maar dat leidt meestal niet tot blijvende contacten buiten het festival. Wel komt men deze mensen geregeld tegen op andere christelijke *events* en festivals.
- 5] Flevo is aanvullend op het lidmaatschap van een plaatselijke geloofsgemeenschap, maar meestal geen vervanging.

Reflectie vanuit de onderzoeksvragen

Flevo lijkt voor de respondenten inderdaad een plek waar sprake is van ervaringen van momentane geloofsgemeenschap. We bekijken nu een aantal deelaspecten van deze nieuwe vorm van religieuze socialiteit.

Vorm en structuur van de gemeenschap: 'go with the flow'

Qua vorm van de momentane gemeenschap lijkt het dynamische karakter van het festival zeer belangrijk. Er heerst een ontspannen, positieve sfeer ('gezelligheid') en de deelnemers zijn vrij te kiezen uit een groot en divers aanbod. Ook belangrijk is dat het festival verschillende graden van betrokkenheid mogelijk maakt. Een respondent zegt graag vooraan te staan bij concerten, terwijl een andere het juist op prijs stelt om meer achteraan te staan en zo 'vanaf de zijlijn' mee te genieten van wat er gebeurt. De meest intense ervaringen doen de respondenten op tijdens concerten, en soms in workshops. Bij die concerten gaat het meestal om *worship* muziek, zodat je de aanwezige groep ook een *momentane gebedsgemeenschap* zou kunnen noemen. Bidden wordt hier dan functioneel opgevat, als heel diverse 'manieren van doen' die alle dezelfde functie vervullen voor de bidder, namelijk *de hoedanigheid van betrokken zijn op 'God'* mogelijk maken en/of actualiseren (Roukema-Koning 2001, 99-100).¹⁰ Denk hierbij ook aan de bevindelijkheid van veel deelnemers en het grote aantal evangelische jongeren.¹¹ Die intense ervaringen worden afgewisseld met ontspanning op het festivalterrein of op de camping.

Hier is het zinnig een verbinding te maken met de theorie over identiteit van de Franse socioloog Kaufmann. De hedendaagse mens is in sterke mate zélf drager van zijn/haar identiteit, stelt Kaufmann. Het funderen van

de persoonlijke identiteit vraagt intense 'identitaire arbeid' van het individu (Kauffman 2004, 249-250). Dat kan mede de groeiende populariteit van *events* en festivals verklaren. Dat zijn immers plekken die intense ervaringen mogelijk maken, die door die intensiteit funderend kunnen zijn voor de persoonlijke (religieuze) identiteit. Althans tijdelijk, want de ervaring ebt langzaam weg en moet herhaald worden.

De festivalganger wisselt dus intense ervaringen af met ontspanning. Hij/zij voelt zich opgenomen in een groot 'pulserend' geheel, dat een eigen *flow* heeft.¹² In die *flow* stappen festivalgangers naar eigen believen in en uit. Een mooi beeld voor die *flow* is de voortdurende stroom van mensen (in twee richtingen) tussen camping en festivalterrein. Dit dynamisch karakter lijkt een belangrijk aspect van de ervaring van Flevo als momentane gemeenschap. Sturend daarbij zijn de keuzes die de respondenten maken, individueel en vaak in samenspraak met anderen met wie ze optrekken, met behulp van het programmaboekje. Dat boekje is dus een blauwdruk binnen handbereik van de 'geografie van het festival', waarmee de respondenten hun eigen routekaart vormen. Zo stippelen ze een voorlopige weg in dit grote geheel uit. 'Voorlopig', omdat op die weg ook weer allerlei onverwachte dingen kunnen gebeuren.

Het gaat op dit festival om niet-alledaagse ervaringen, net zoals bijvoorbeeld bij pelgrimages. De festivalgangers stappen tijdelijk uit het alledaagse leven en verblijven op een mooie plek in de buitenlucht, samen met veel andere mensen. Er heerst een ontspannen, open sfeer. Dit alles helpt mee aan het creëren van een ander soort 'ruimte' dan die van het alledaagse leven.¹³ In die ruimte durven de deelnemers zich ook te laten raken. Daarbij speelt mogelijk ook een rol dat de deelnemers in koppels of groepen komen. Een mensenmassa kan immers iets bedreigends hebben. Vanuit een bestaand sociaal verband waarin mensen zich vertrouwd voelen, durven zij zich te laten opnemen in de massa en zo in die 'ruimte'. De factor massaliteit lijkt hier van belang. Tijdens concerten wordt een emotie gedeeld, een sterk gezamenlijk gevoel. De aanwezigen worden allen gezamenlijk geraakt, bewogen als geheel, waarbij ze zichzelf versmolten voelen in hun contact met iets hogers, dat hen diepgaand beweegt en waarvan de kracht ontzaglijk is vergroot door de versmelting (Taylor 2007, 713-714).¹⁴

Hier kunnen we opnieuw een relatie leggen naar de identiteitstheorie van Kaufmann. Die reageert in zijn werk op hedendaagse identiteitstheorieën waarin het reflexieve en narratieve karakter van identiteit wordt benadrukt. Kaufmann stelt dat zijn empirisch onderzoek aantoonde dat identiteit steeds minder bestaat in (langere) *verhalen* die mensen over hun leven vertellen, maar in *beelden* die mensen met zich meedragen (en die eenheid scheppen).

Die beelden geven een directe, onbemiddelde identiteitservaring. Dat gegeven koppelt hij vervolgens aan de theorie over het belang van emoties en affecten in identitaire processen. Die processen worden volgens hem met name gereguleerd door affecten. Identiteit, beelden en affecten zijn dus zeer nauw verweven. De kerngedachte is dat beelden affecten, emoties en gewaarwordingen oproepen die vaak direct effect hebben op het handelen, zonder het reflexieve bewustzijn te activeren.¹⁵ Eerder zagen we dat het versterken van het persoonlijke geloof, dus van de religieuze identiteit, een belangrijk motief voor bezoek van het festival is, en dat het daarbij gaat om het opdoen van intense, sterk affectief geladen ervaringen. Kaufmanns theorie helpt ons begrijpen dat dat een aspect is van de hedendaagse 'identitaire arbeid', die jonge mensen op *events* als het Xnoizz Flevofestival verrichten.

Hierbij speelt zeker een rol dat de aanwezigen bijna uitsluitend christenen zijn. Veel respondenten geven aan dat ze ontmoeting met andere christenen op Flevo prettig vinden. Dat geeft een gevoel van geloofsverbondenheid. De intense ervaringen tijdens de *worship*concerten drukken mogelijk ook deze verbondenheid in het christelijk geloof uit. In dit licht moeten we ook het gegeven zien dat veel respondenten vaak aan andere festivals deelnemen, waar ze geregeld andere Flevofestivalgangers tegenkomen. Zo is Flevo dus één plek/gelegenheid om deze geloofsverbondenheid te ervaren. Op andere religieuze *events*/festivals wordt die verbondenheid ook ervaren, maar vaak op andere manieren omdat die festivals een andere opzet en/of aanbod hebben. Op het festival Opwekking bijvoorbeeld staan religieuze bezinning/bijbelstudie en diensten veel meer centraal. Dit roept andere vormen of aspecten van (momentane) geloofsgemeenschap op.

Functie van de gemeenschap: 'bidden met muziek'

Op Flevo worden jongeren in hun ervaring aangesproken op manieren die niet mogelijk zijn in het dagelijks leven en in de plaatselijke kerk. Flevo biedt een mogelijkheid om met andere jongeren op een ervaringsgerichte manier (meer) met hun eigen geloof bezig te zijn. Daarbij ervaren jongeren intense verbondenheid in het christelijk geloof. Het feit dat Flevo daarin slaagt, heeft te maken met de goed bij jongeren passende vorm, structuur en dynamiek van de momentane gemeenschap, maar ook met het programma-aanbod, waarin muziek de boventoon voert.

Hierboven zijn de momenten van intense ervaringen tijdens *worship*-concerten getypeerd als 'momentane gebedsgemeenschap'. Bij die ervaringen speelt popmuziek een grote rol. Popmuziek heeft niet alleen in de grote, afsluitende viering op zondagochtend een liturgische functie. Ze heeft die

functie ook tijdens de *worship*concerten, omdat ze ook dan een ervaring van gedeelde betrokkenheid op God of het heilige helpt construeren. Wat is dan precies de rol van popmuziek? Ten eerste is popmuziek belangrijk als religieuze bron. Het is voor jonge mensen een belangrijk onderdeel in de architectuur van hun leefwerelden die ze mede met die muziek maken tot plekken waar ze zich thuis en geborgen voelen (De Bakker 2008, 61-82). Juist dát medium is uitermate geschikt om jongeren ook aan te spreken in hun religieuze ervaring. Op het festivalterrein is dan ook een grote *musicstore* te vinden die ook druk bezocht wordt. Religie en commercie zijn op Flevo dus met elkaar vermengd, zoals ook blijkt uit de duidelijk aanwezige stand van een christelijk arbeidsbemiddelings-bureau.¹⁶

Verder kennen veel van de respondenten de muziek van de optredende artiesten. Het kunnen meezingen van de teksten maakt de ervaring van betrokkenheid bij wat er gebeurt intenser. Anderen die de muziek niet kennen, laten zich, in verschillende gradaties, meenemen door wat anderen om hen heen doen, of worden geraakt door de getuigenissen van de artiesten. Sommige respondenten geven aan dat ze moesten huilen tijdens concerten. Zo ontstaan tijdens die concerten met behulp van de muziek dus verschillende vormen van gebedservaring. De keuze van de foto's door de respondenten wijst op twee dimensies van het gebed, of mogelijk twee typen gebed, namelijk expressief gebed en introspectief gebed (Bänziger 2007, 20-27).¹⁷ Bij expressief gebed is het gebed sterk op God gericht, en wordt eventueel een concrete vraag aan God voorgelegd en om antwoord gevraagd. Bij introspectief gebed is de gebedsactiviteit meditatief en kan het om een concrete behoefte/vraag gaan, waarover meer meditatief wordt gemijmerd. De reacties op de foto van de mensenmassa voor het hoofdpodium doet denken aan de omschrijving van expressief gebed. In die foto herkennen veel respondenten de goede ervaring van het uitdrukken van hun vreugde en van hun dankbaarheid aan God voor hun geloof, voor zijn liefde et cetera. Ook de lichamelijke beleving, bijvoorbeeld door te dansen, speelt hier een rol van betekenis. Het lijkt hier te gaan om *extatische* ervaring van één en verbonden zijn, opgeroepen door de beschreven factoren. De andere meest gekozen foto, van de starrende, naar binnen gekeerde jongen te midden van een mensenmassa, lijkt meer te wijzen op introspectief gebed. Mogelijk wordt dit opgeroepen door de intense ervaringen, zoals die van expressief gebed. Of mogelijk wijst het op verschillende reacties op wat de setting in de respondenten oproept, gerelateerd aan persoonlijkheidsverschillen (extravert versus introvert).

Hier zien we een interessant verschil met een andere plek waar veel jonge mensen momentane geloofsgemeenschap beleven, namelijk Taizé. Flevo is

te typeren als een *event* van een bepaalde christelijke subcultuur, waarin de respondenten op liturgisch en muzikaal gebied het nodige gemeenschappelijk hebben. In Taizé is de pluraliteit van de bezoekers veel groter, zodat daar eenvoudiger en meer mantra-achtige muziek moet worden gebruikt om toch samen liturgie te kunnen vieren.

The day after

Wat betekent deze momentane religieuze gemeenschap met het oog op verbindingen van de respondenten met bestaande religieuze instituten? Flevo is voor de respondenten geen alternatief voor, maar wel een noodzakelijke aanvulling op het lokale geloofsleven in die religieuze instituten. Grote *religieuze events* worden al veel langer door de kerken georganiseerd, maar het belang ervan lijkt de laatste decennia toegenomen. Hier zijn verschillende factoren in het spel. Ten eerste zijn de bestaande kerken vaak sterk vergrijsd. De respondenten vinden kerkelijk georganiseerd geloofsleven wel belangrijk, maar in de lokale kerken komen zij weinig mensen meer tegen met vitaal, 'levend geloof', of met mensen die hierover kunnen communiceren. Een ander, deels hieraan gerelateerd, aspect is de sterke nadruk op het *ervaren* van het eigen geloof, of de persoonlijke relatie met God. De bestaande vormen van lokaal geloofsleven zijn niet of onvoldoende afgestemd op deze grote behoefte aan intense geloofservaring.

Dat roept problemen op zowel voor jongeren als voor de kerken. We kijken eerst naar de jongeren. De respondenten in dit onderzoek vinden kerkelijk georganiseerd geloofsleven belangrijk en zijn in verschillende graden betrokken en/of actief. Als ze actief zijn, gaat dat bijna altijd om het creëren van plekken van intense religieuze ervaring (bijvoorbeeld gebedsgroepjes of jongerencentra met *worship*activiteiten). De houding van de plaatselijke gemeente varieert, van stimulerend tot tolererend. Als de houding stimulerend is, dan ontstaat er synergie tussen de gemeente en de actieve jongeren. Dan is het voor jongeren ook de moeite waard om veel te investeren in de lokale geloofsgemeenschap. In dat geval is er geen probleem wat betreft hun kerkelijke betrokkenheid. Wanneer echter de plaatselijke geloofsgemeenschap de jongeren en hun activiteiten slechts tolereren, dan ontstaat een *Fremdkörper* in de bestaande lokale kerk. Dan worden jongeren geconfronteerd met het dilemma of ze toch in die kerk moeten blijven investeren, of dat ze hun energie alleen moeten besteden aan hun eigen activiteiten.

Voor de lokale kerken is het probleem: hoe te reageren op het verlangen naar ervaringsgerichte, vaak evangelicaal-missionaire, religiositeit van jonge mensen? Het lijkt inderdaad te gaan om een authentiek zoeken naar nieuwe

vormen van religieuze ervaring, dat de bestaande kerken kan helpen in hun eigen zoeken naar nieuwe vormen van geloofsgemeenschap (Ward 2008). Die kerken moeten zich immers ook op het terrein van de liturgie en daarin gebruikte muziek, rekenschap geven van ontwikkelingen zoals de toegenomen pluraliteit, subjectivering en informalisering. Volgens Dijkerman (2011) slagen de Engelse kerken hierin beter dan de Nederlandse kerken. De Engelse kerken en Engelse kerkmusici staan veel meer open voor (experimenten met) elementen uit de *low culture* zoals popmuziek in de eredienst. In Nederland is volgens haar in de kerken en bij kerkmusici nog vaak sprake van een 'reactio-naire kramp' die popmuziek (als ook een middel tot het beleven van religieuze gemeenschap) niet serieus neemt.

Afsluitend

Dit onderzoek heeft een beschrijving vanuit een binnenperspectief opgeleverd van hoe jonge mensen op een ontspannen manier 'werk maken' van hun zoeken naar religieuze inspiratie en betekenisgeving op een evangelisch muziekfestival. Het Xnoizz Flevofestival maakt intense religieuze ervaringen mogelijk. Daartoe behoren ook intense ervaringen van gezamenlijkheid, in verschillende gradaties, en met een tijdelijk karakter. Het festival doet dat door goed in te spelen op belangrijke kenmerken van jongerenculturen zoals een behoefte aan keuzevrijheid en ervaringsgerichtheid. Dat wordt gecombineerd met een aanbod aan activiteiten dat helder, overwegend evangelisch, geprofileerd is. Het festival lijkt te voorzien in een behoefte aan geloofsverdieping, die de respondenten op andere plaatsen niet of onvoldoende vinden.

Door de nadruk op individuele beleving in de onderzoeksopzet is minder goed gekeken naar welke expliciete en impliciete sociale codes er werkzaam zijn op het festival. Door de opzet van het festival ontstaat bij de deelnemers een beleving van *flow* en van vrijheid. Maar in hoeverre is er daadwerkelijk sprake van vrijheid c.q. vrije keuzes? Er zijn expliciete sociale kaders en markers die mede bepalen hoe festivalgangers zich gedragen. Voorbeelden daarvan zijn kleding, voorschriften van het festival en de manier waarop het festival als 'arrangement' is ingericht. Ook zijn er de impliciete gedragscodes en normen, bijvoorbeeld met betrekking tot hoe je dient te geloven en hoe je je geloof dient te beleven en te verwoorden. De interviews geven beperkt zicht op deze dimensie. Dat impliceert meteen een eerste suggestie voor verder onderzoek. Daarvoor zijn diepte-interviews met een gedegen toetsing van sociaal wenselijke antwoorden nodig, en meer participerende observatie.¹⁸

Een tweede thema voor verder onderzoek is de relatie van jongeren tot lokale geloofsgemeenschappen. Dit onderzoek wijst op grote ambivalenties bij jongeren op dit vlak. Zowel vanuit de optiek van theorievorming over religieuze identiteit, als vanuit ecclesiologisch onderzoek is een belangrijke vraag: wat is de betekenis van de kerk als instituut voor de religieuze identiteitsontwikkeling van jonge mensen? De vormgeving vanuit (verzuiling van de) de kerk staat voor een bepaalde vorm van georganiseerd geloofsleven die door de respondenten nog wel is geïnternaliseerd. Ze passen echter niet (geheel) meer in die vormgeving. Flevo biedt, tijdelijk, een andere vorm, die hen in staat stelt hun geloof weer intenser en authentieker te beleven. Ecclesiologisch onderzoek is dus nodig opdat geloofsgemeenschappen adequater kunnen reageren op wat deze jonge mensen nodig hebben. Het verbinden van dergelijk ecclesiologisch onderzoek met theorieën over religieuze identiteitsontwikkeling vraagt verder fundamenteel theoretisch onderzoek. Een eerste aanzet is in dit artikel gegeven door een verbinding te leggen naar het werk van J.-C. Kaufmann en diens ideeën over de relaties tussen socialiteit en identiteit. Hier kan verder ook een koppeling gemaakt worden met onderzoek aangaande de katholieke Wereldjongerendagen (WJD). De motieven van katholieke jongeren voor deelname aan die WJD vertonen grote overeenkomsten met wat in dit onderzoek is gevonden (Kregting 2005; Bollerman 2006).

Er bleken (in 2008), tenslotte, amper niet-gelovige jongeren op Flevo te komen. Als we zicht willen krijgen op de religieuze of levensbeschouwelijke identiteitconstructie van die jongeren en het verband met socialiteit, moeten we dus op andere plaatsen onderzoek doen. Interessant zijn bijvoorbeeld seculiere popfestivals, waarop sinds kort ook spirituele activiteiten worden aangeboden (Kommers 2011).

Noten

- 1 Voor een goede bespreking van relevante literatuur op dit punt, zie Van Dijk 2010, 51-54.
- 2 Het gaat dus om een *kwalitatieve* survey, niet om een kwantitatieve. Ik volg hier in deze de terminologie van Baarda et al. Zie Baarda 2005, 124-130.
- 3 De data zijn kort na verzameling geanalyseerd. Ook is toen een intern onderzoeksverslag geschreven. Door ziekte van de onderzoeker lukte het niet om eerder extern over de data te publiceren.
- 4 Vanwege de beperkt beschikbare tijd voor analyse is geen 'interbeoordelingscheck' uitgevoerd.

- 5 Aanvullend is op zeer beperkte schaal ook ongestructureerd, participierend geobserveerd tijdens het festival. De data van de observaties zijn vanwege hun beperkte omvang niet apart geanalyseerd.
- 6 Hier is losjes gebruik gemaakt van Turners onderscheid in spontane, normatieve en ideologische communitas. Zie Turner 1969.
- 7 Boutellier introduceert een interessant nieuw begrip, in discussie met Tönnies: 'Na de gemeenschap (*Gemeinschaft*) met haar mechanische orde, en de maatschappij (*Gesellschaft*) met haar organische orde zouden we kunnen spreken van een 'Netzschaft', die haar ordening realiseert via improvisatie (Boutellier 2011, 28).
- 8 Van 2 respondenten ontbreken op dit punt gegevens.
- 9 Opwekking is een jaarlijkse, meerdaagse en grootschalige evangelisch-christelijke gezinsconferentie. Ze wordt georganiseerd 'in de buitenlucht' (Walibi, Flevoland) rond Pinksteren, en trok in 2011 ca. 55.000 bezoekers.
- 10 Roukema-Koning plaatst aanhalingstekens rond het woord God, om duidelijk te maken dat zij uitgaat van wat mensen zelf aanduiden als 'God'.
- 11 De meeste respondenten lijken goed te passen bij de beschrijving van 'neo-evangelicalen' van Van Harskamp (Zie: Van Harskamp 2003 (2000), 148-154.) Een centraal aspect is de grote nadruk op het beleven van de persoonlijke relatie met God.
- 12 Voor een goede samenvatting van de theorie over flow en ervaring van Csikszentmihalyi, zie: Oosterveen 2000, 97-99.
- 13 Hier klinken de noties 'liminaliteit' en 'communitas' van mee van Victor Turner. Voor een thematisering van deze concepten met betrekking tot muziekfestivals, zie: Quartier 2009, 31-37.
- 14 Ook Taylor verwijst hier naar ervaringen van liminaliteit (Turner).
- 15 Zie Kaufmann 2004, 178-187. Kaufmann geeft het voorbeeld (uit zijn eigen empirisch onderzoek) van een vrouw die op het strand overweegt om het bovenstukje van haar bikini af te doen. Daarvoor scant ze eerst het strand om haar heen. Zijn er meer vrouwen die dat doen? Zijn er geen mannen die voyeuristisch kijken naar vrouwen zonder bovenstukje? Beelden hieromtrent worden zeer snel verwerkt en leiden tot een 'impulsieve' beslissing over het al dan niet afdoen van het eigen bovenstukje (Kaufmann 2004, 179).
- 16 Religie wordt dus in zekere zin (ook) handelswaar. Voor de notie van 'commodification of religion', zie Ward 2002, 62-64.
- 17 Mijn omschrijving van expressief gebed komt overeen met Bänzigers omschrijving van religieus gebed en van vraaggebed. Mijn beschrijving van introspectief gebed correspondeert met haar omschrijving van meditatief gebed en van psychologisch gebed.
- 18 Dergelijk onderzoek is al gedaan door Johan Roeland bij evangelische activiteiten in een lokale kerk. Zie Roeland 2009.

Literatuur

- Baarda, Ben e.a. (2005),
Basisboek Kwalitatief Onderzoek, Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Bakker, Bart de (2008),
 Schuilen in je soundtrack. Op zoek naar religieuze aspecten van de muziekbeleving van jongeren, in: Zondervan, Ton (red.), *Bricolage en bezieling. Over jongeren, cultuur en religie*, Averbode: Altiora, 61-82.
- Bänziger, Sarah (2007),
Still Praying Strong. An empirical study of the praying practices in a secular society, Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Bollerman, Marc (2006),
 Wereldjongerendagen, in: *Praktische Theologie*, 33(3), 348-353.
- Boutellier, Hans (2011),
De improvisatiemaatschappij. Over de sociale ordening van een onbegrensde wereld, Den Haag: Boom/Lemma.
- Dijkerman, Els (2011),
 De kramp voorbij. Popmuziek in de Anglicaanse kerk, in: *Theologisch Debat*, (8), 22-32.
- Dijk-Groeneboer, Monique van (red.) (2010),
Handboek Jongeren en religie. Katholieke, protestantse en islamitische jongeren, Almere: Parthenon.
- Ganzevoort, Ruud (2006),
De Hand van God en andere verhalen. Over veelkleurige vroomheid en botsende beelden, Zoetermeer: Meinema.
- Harskamp, Anton van (2003 [2000])
Het nieuw-religieuze verlangen, Kampen: Kok.
- Jansen, Mechteld (2008),
Wie zijn wij dan? Over erkenning en verbondenheid tussen mensen die alles, bijna niets, een beetje of heel veel geloven, Zoetermeer: Meinema.
- Kaufmann, Jean-Claude (2004/2001),
Ego. Pour une sociologie de l'individu, Paris: Nathan.
- Kaufmann, Jean-Claude (2004),
L'invention de soi. Une theorie de l'identité, Paris: Armand Colin.
- Kommers, Heleen (2011),
 Hidden in Music: Religious Experience and Pop Festivals, in: *Journal of Religion and Popular Culture*, 23(1), 14-26.
- Kregting, Joris (2005),
Achtergrond en motieven WJD-gangers 2005, Rapport nr. 539, Nijmegen: Kaski.

- Oosterveen, Leo (2000),
 Leven in drastische zin. Heil zoeken tussen beleven en gedenken, in: Lascaris, André e.a. (red.), *Langs de kramen van het geluk. Heil zoeken in deze tijd*, DSTS Cahier 9, Zoetermeer: Meinema, 95-118.
- Quartier, Thomas (2009),
 Geraakt door het tegendraadse? Over jongerencultuur en spiritualiteit, in: *Speling. Tijdschrift voor bezinning*, (3), 31-37.
- Roeland, Johan (2009),
Selfation. Dutch Evangelical youth between Subjectivization and Subjection, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Roeland, Johan (2011) (with Jos de Kock and Pieter Vos),
 Beyond individualisation: Neo-evangelical lessons for religious socialization, in: *Journal of Beliefs and Values*, 32(3), 329-342.
- Roukema-Koning, Barbara (2001),
 De praxis van het bidden. De bijdrage van een empirisch godsdienstpsychologisch onderzoek aan praktisch-theologische theorievorming, in: Laan, Jaap H. van der e.a., *Speuren naar Geloof*, Kampen: Theologische Universiteit Kampen, 96-108.
- Schmidt, Robert (2012),
Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen, Berlin: Suhrkamp.
- Turner, Victor (1969),
The Ritual Process. Structure and anti-structure, Chicago: Aldine.
- Taylor, Charles (2007),
A Secular Age, Cambridge, MA/London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Ward, Pete (2002),
Liquid Church, Peabody: Hendrickson.
- Ward, Pete (2008),
Participation and Mediation. A Practical Theology for the Liquid Church, London: SCM Press.

Bijlage 1. Topiclijst interviews onderzoek Flevo-festival

1. *Algemene info over respondent*

- Leeftijd
- Opleiding/ beroep
- Leefsituatie

2. *Vragen met betrekking tot de context*

- Hoe met festival in aanraking gekomen?
- Hoe vaak geweest?
- Hoe lang blijf je?
- Alleen gekomen, of met groep? Indien met groep mensen: wat is de relatie tot hen?
- Verwachting van het festival?
- (Indien respondent vaker is geweest:) Wat maakt dat je vaker het festival bezoekt?
- Aan welke programmaonderdelen meegedaan (of nog gaan doen)? Waarom?
- Hoe keuze bepaald?
- Activiteiten tussen programmaonderdelen?

3. *Vragen met betrekking tot de religieuze communicatie op het festival*

(20-25 min.)

AJ 'Ontmoetingen in de diepte' (10 min.):

- Welk programmaonderdeel (of onderdelen) heeft (hebben) je tot nu toe het meest geraakt?
(Bij mensen die al vaker zijn geweest mag dit ook op een eerder festival gebeurd zijn.)
- Verdiepende vragen op antwoord van respondent
- Welk programmaonderdeel spreekt/sprak juist niet aan? Waarom?

BJ Verdieping op het voorgaande (10-15 min.):

- De interviewer legt een aantal foto's voor aan de respondent.
- De interviewer stelt de volgende vragen:
 - i] (Indien respondent ontmoetingen heeft gehad waarin diepere/ religieuze lagen in hem/haar zijn geraakt:) Je hebt op dit festival een aantal ontmoetingen en ervaringen met mensen gehad. In sommige daarvan werd je geraakt in je geloof c.q. in wat wezenlijk voor

je is, in wat jou heilig is. Wil die foto uitzoeken die voor jou het beste uitbeeldt wat er toen gebeurde?

Vragen bij de foto:

- Wil je eens beschrijven wat je op de foto ziet?
 - Wat zegt dit over wat jij op dit festival beleeft c.q. beleefd hebt.
- of:

ii] (Indien respondent zegt geen ontmoetingen heeft gehad waarin diepere/religieuze lagen in hem/haar zijn geraakt:) Je hebt op dit festival een aantal ontmoetingen en ervaringen met mensen gehad. Wil die foto uitzoeken die voor jou het beste uitbeeldt wat het meest bijzondere is wat je hebt meegemaakt?

Vragen over de foto: idem

iii] Overige verdiepende vragen:

- Kan je in vier kernwoorden weergeven wat het festival voor je betekent? Kan je dat toelichten?
- (Indien respondent met iemand of een groep samen is gekomen): Wat betekent het voor jou om met hen hier te zijn?
- Heb je hier nieuwe vriendschappen en/of banden met mensen opgebouwd (die je ook nog buiten het festival ziet)?
- Hoe werkt wat je hier meemaakt door in jouw leven? Heeft het bv. invloed op je vriendenkring, of op hoe je in de kerk staat?
- Wat betekent dit festival voor jouw geloofsleven?

4. Vragen met betrekking tot de religiositeit/zingeving van de respondent

(Alleen stellen indien deze thema's nog niet voldoende aan de orde zijn geweest)

- Noem je jezelf gelovig?
- Hoe belangrijk zijn andere mensen voor jouw geloof? Wat betekent 'geloofsgemeenschap' voor jou?
- Bezoek je ook wel eens andere festivals of events? Zo ja, wat vindt je daar? Lijkt dat op wat je hier meemaakt, of is het juist heel anders?
- Ben je lid van een kerk? Neem je deel aan activiteiten ervan? Welke? Hoe vaak? Wat betekent dat voor je?
- Neem je wel eens deel aan andere religieuze activiteiten? Welke? Hoe vaak? Wat betekent dat voor je?

Nieuwe vormen van religieuze participatie

Joris Kregting & Lieke Hoenselaar*

Summary

Since the 1960s, religion in considerable parts of the Western world has changed from being integrated in every aspect of people's lives and focusing on discipline and morality, into a set of ideas with a lot of focus on personal choices in finding purpose in life and on authenticity. In this article we explore the expectations and needs of today's believers, the forms of religious participation that might correspond to these expectations and to what extent the churches can contribute to these new forms of faith. It is assumed that this faith can especially be found among non-participating members of a church or believers without membership of a church; in the Netherlands these two groups form almost 40% of the population. These people can be reached by offering forms of religion that fit to their modern lifestyles and its characteristics, such as transparency, personal experience, individuality and authenticity. Pilgrimages, visiting monasteries, rituals around death and the well-watched TV-show *The Passion* are successful non-institutional examples of new forms of religious participation. If churches want to serve parts of the two mentioned groups of believers they will have to implement certain changes in their organization, with a shift of focus to a more temporary, event-like, client-serving form of church.

Inleiding

De christelijke kerken in Nederland hebben te maken met een sterk veranderende culturele context, getypeerd door trends als individualisering, de-traditionalisering, culturele pluriformiteit en toegenomen mobiliteit. Op het religieuze vlak zien we trends als *believing without belonging*, *stand-by* religie, zoek-spiritualiteit, de behoefte aan authentieke religieuze ervaringen, en aan nabije religiositeit. De ontwikkelingen gaan samen met een proces van

* Joris Kregting is als godsdienstsocioloog werkzaam bij het KASKI (onderdeel van de Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.

Lieke Hoenselaar studeerde Religiewetenschappen aan de Universiteit van Utrecht en was in 2012 gedurende een half jaar stagiaire bij het KASKI.

ontkerkelijkking, steeds minder mensen beschouwen zich lid van een christelijke kerk en het einde van deze daling is nog niet in zicht.

Het pastorale beleid binnen de kerken staat door deze voortgaande ontkerkelijkking onder druk. De huidige pastorale vormen en structuren zijn voor veel Nederlanders niet meer passend. Er is een kloof ontstaan tussen grote groepen Nederlanders en de kerken.

In dit artikel onderzoeken wij deze kloof en hierbij richten we ons op de volgende, driedelige vraag:

Welke verwachtingen en behoeften hebben hedendaagse gelovigen zonder nauwe band met een kerk, welke vormen van religieuze participatie sluiten hierbij aan en hoe kunnen kerken hier op inspelen?

Gelovige mensen zonder nauwe band met een kerk hebben die soms voorheen wel gehad (van huis uit) maar soms ook niet. We typeren ze als randkerkelijke gelovigen en niet-kerkelijke gelovigen. Randkerkelijke gelovigen beschouwen zich nog wel als lid van een kerk maar participeren niet of nauwelijks in enig institutioneel religieus verband. Niet-kerkelijke gelovigen beschouwen zich wel als gelovig maar zijn geen lid van een kerk. De kernkerkelijke gelovigen, zij zijn lid van een kerk én participeren, blijven buiten beschouwing (alsook gelovigen die zich verbonden voelen met een niet-christelijke godsdienst).

De randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen geven hun geloofsleven dus vooral vorm buiten de traditionele institutionele kaders. Hun geloof is nieuw in de zin dat het voornamelijk buiten de kerken gestalte krijgt, vandaar dat daarvoor de term nieuwe religiositeit wordt gebruikt. In welke mate deze nieuwe religiositeit in verband kan worden gebracht met het aanbod van de kerken hangt onder andere af van de definitie die voor het geloof wordt gehanteerd. Wij stellen hierbij transcendentie als voorwaarde: het geloof moet een zichzelf overstijgende dimensie hebben (in tegenstelling tot immanent geloof waarbij vooral het heilige in het individu zelf wordt gezocht).

Wij zijn ons er van bewust dat vooral de groep niet-kerkelijke gelovigen voor hun geloof vaak andere religieuze bronnen (*bricolage* of reli-shoppen) raadpleegt. Maar dit hoeft naar onze mening niet te betekenen dat het (nieuwe) aanbod van kerken op deze groep geen aantrekkingskracht kan hebben.

Als we het in dit artikel hebben over kerken dan denken we vooral aan de twee grote christelijke kerken in Nederland: de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland (PKN). Zij vertegenwoordigen het gros van christelijk Nederland. Ruim een derde van de Nederlanders (bijna zes

miljoen) is ten minste ‘op papier’ nog lid van één van beide kerken en ruim de helft van de Nederlanders had ouders die hiervan lid waren. Met kerken bedoelen we in de praktijk vaak de geloofsgemeenschappen die daar onder vallen, de rooms-katholieke parochies en de protestantse gemeenten.

In het vervolg van dit artikel besteden we eerst aandacht aan theorievorming, vooral op basis van het recente werk van Taylor: ‘Een seculiere tijd’ (2009). We kiezen hiervoor vanwege de uitgebreide aandacht die hij besteedt aan de getransformeerde religie in de huidige tijd, die wij aanduiden met nieuwe religiositeit. Uit dit theoretische gedeelte destilleren we ook verwachtingen en behoeften rondom deze nieuwe religiositeit. We koppelen de nieuwe religiositeit aan twee groepen: randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen en geven hun omvang weer. Tevens beschrijven we enkele activiteiten die bij deze groepen gelovigen zouden kunnen aansluiten en die momenteel al een behoorlijk bereik hebben. Vervolgens geven we weer welke mogelijkheden er zijn voor de kerken om te voorzien in de nieuwe vormen van religieuze participatie. We sluiten af met conclusies.

Nieuwe religiositeit

De afname van traditionele kerkelijke participatie schrijdt onverminderd voort. Een einde is vooralsnog niet in zicht. Secularisering is echter een ingewikkeld fenomeen. We volgen de opvatting van Taylor (2009), hij onderscheidt drie typen, in navolging van onder andere Dobbelaere (1981):

- 1) Secularisering op maatschappelijk niveau: religie en politieke (deel-)identiteit gaan uit elkaar, kerk en staat zijn gescheiden eenheden en de politieke samenleving is gelijkelijk van gelovigen en niet-gelovigen.
- 2) Secularisering op microniveau: burgers zijn minder bezig met religieuze opvattingen en gedrag. Het religieuze is voor hen minder belangrijk geworden.
- 3) Secularisering als de verandering van het karakter van religie zelf. Voor het eerst in de geschiedenis wordt religie een keuze, één van de alternatieven om antwoorden te vinden op de grote levensvragen, op de morele en spirituele behoefte van de mens. Ook is er een verandering in de intentionaliteit van het religieus gedrag: van verplichting of norm of sociaal gedrag in vroegere tijden, naar een individuele keuze in deze tijd.

De drie vormen van secularisering hangen wel samen, maar niet overal op dezelfde wijze. Nederland kent bijvoorbeeld een sterke scheiding van het

religieuze en het politieke/statelijke terwijl het kerkbezoek hier hoger ligt dan in de Scandinavische landen met hun staatskerken (zie *Atlas of European Values* 2011). Verder dient steeds de intentionaliteit van het religieuze gedrag in acht te worden genomen. De Verenigde Staten zijn bijvoorbeeld op micro-niveau erg religieus (ruim 80% van de Amerikanen identificeert zich met een religie, maar tegelijk staat keuzevrijheid voorop (*Pew Research Center* 2012). Omgekeerd zijn er moslimlanden waar het moskeebezoek laag is, terwijl er juist geen sprake is van keuzevrijheid.

In het werk van Taylor wordt veel aandacht besteed aan het derde type van secularisering, hij beschrijft het ontstaan van het tijdperk van de authenticiteit met de nadruk op het keuzekarakter van religie. Kenmerkend is de opkomst van een wijdverbreid expressief individualisme, als een late echo van de Romantiek. Hiermee verandert de publieke ruimte volgens hem in een schouwtoneel voor het uitdragen van eigenheid. Toebehoren aan stijlgroepen – *scenes* – vervangt een deel van de oude sociale loyaliteiten. Identiteit, respect en tolerantie worden basiswaarden. De nadruk ligt op persoonlijke ervaring en waardering (ook wel aangeduid met de term psychologisering).

Het religieuze voegt zich in deze nieuwe cultuur. Religie moet allereerst iets voor de persoon zelf betekenen, het is geen middel meer tot sociale integratie of politieke emancipatie (Taylor beschrijft het christendom in Europa en de Verenigde Staten; voor andere religies en regio's ligt dit anders). Het is overigens wel zo dat (christelijke) vormen uit de 'vaste' moderniteit – deels ernaast – blijven bestaan en dat deze ook nog steeds een rol spelen in de identiteit van een natie. Maar in hoofdzaak zijn religie en politiek van elkaar losgemaakt. Dat verhindert een vanzelfsprekende integratie van een kerk in een collectieve politieke identiteit.

Daarnaast komt de nadruk op beleving, als reactie op de wat meer verzakelijkte religie uit het voorliggende tijdperk, waarin discipline, moralisme en loyaliteit belangrijk waren. In het tijdperk van authenticiteit liggen volgens Taylor religie, discipline en beschavingsorde niet meer in elkaars verlengde; er is sprake van zelfdiscipline naast zelfbeschikking. Men heeft geen behoefte meer aan moralistische religie, zeker niet aan religieuze bemoeienissen omtrent seksualiteit, omdat de beleving en de integratie van het lichamelijke juist meer onderdeel zijn geworden van de persoonlijke identiteit. Religie die niet vanuit persoonlijke identiteit en authenticiteit wordt beleefd of zelfs daarmee in conflict is, werkt vervreemdend.

Taylor's *massive subjective turn of modern culture* sluit deels aan bij *the spiritual revolution claim* zoals Heelas en Woodhead die in 2005 opstelden. In hun boek wordt de trend gesignaleerd van het afkeren van een leven dat wordt

geleefd in termen van externe of objectieve rollen, taken en verantwoordelijkheden, naar een leven dat meer wordt geleefd in relatie tot iemands eigen subjectieve ervaringen. Het is een verandering van een 'leven-als' naar een 'subjectief-leven'. De werkelijkheid is niet objectief maar subjectief en dus afhankelijk van het perspectief van de mensen. Het is aan het individu om zijn eigen wijze van bestaan en zijn te ontdekken. Kennis en betekenis zijn gegrond in gevoelens en intuïties van het individu, en niet in externe bronnen van kennis zoals traditie, een gedeelde 'belijdenis' of een objectieve standaard. Deze opvatting betekent een steeds verdergaande individualisering en houdt tevens in dat vormen van religie die aansluiten bij de moderne subjectivering van cultuur en samenleving (gekenmerkt door sacralisering van het zelf en het benadrukken van de eigen keuzes en ervaringen), succesvoller zullen zijn dan die vormen die niet zijn aangepast aan deze wending naar het zelf, maar georiënteerd zijn op een objectieve sacrale werkelijkheid buiten het zelf (Roeland 2009).

Religie is aldus steeds meer een zaak van het individu zelf, een antwoord op zijn moreel-spirituele vragen geworden. Die gerichtheid op het persoonlijke sluit collectieve belevingen overigens niet uit. Komende uit de 'vaste' moderniteit waarin rationaliteit en autonomie van de mens centraal staan (met de al eerder genoemde objectieve vaste rollen), is er nu een vloeibare samenleving (Groen 2008) waarin autonomie blijft bestaan maar waarin de identiteit van de mensen in beweging komt (identiteit is geen gegeven maar een opgave). In de *liquid* moderniteit is religie zelf ook *liquid* (De Groot 2012). Er zijn verschillende religieuze en spirituele opties waar men uit kan kiezen. Religie wordt beleefd door middel van boeken, muziek, films en *events* en is een persoonlijke keuze geworden, gebaseerd op eigen voorkeuren.

De culturele individualisering heeft ook nadelen. Mensen zoeken naar een eigen religieuze identiteit maar de grote differentiatie hierin brengt ook onzekerheid met zich mee. Als tegenreactie gaan ze op zoek naar gemeenschappen, verbanden waarin mensen met een gedeelde interesse bij elkaar komen, tijdelijk en alleen voor het moment (Groen 2008). Via deze gemeenschappen proberen mensen hun autonome identiteit te bevestigen en onzekerheid het hoofd te bieden. Kortom, ook voor het ontwikkelen van een overtuigde individuele religieuze identiteit is sociale interactie noodzakelijk.

Kenmerken van nieuwe religiositeit

We kunnen (vooral op basis van Taylor) de volgende aspecten van nieuwe religiositeit onderscheiden:

- De band met persoonlijke identiteit en authenticiteit is cruciaal.

- Religie is niet meer vanzelfsprekend, maar een keuze. Dit keuzekarakter zit voortaan in het religieuze verweven, of anders gezegd: het is een uitvloeisel van een proces van interne secularisatie. Hierdoor komen tegelijk veel andere aspecten aan het licht: losmaking van een politiek integreerende functie, losmaking van een disciplinerend moralisme (ook zonder God of de kerk gaat de wereld niet ten onder), verbinding met identiteit en authenticiteit. Het is echter niet zo dat de nieuwe religiositeit op gaat in een therapeutisch humanisme: betrokkenheid op transcendentie en van daaruit in de wereld staan en handelen blijft een exclusief kenmerk.
- Er is spanning tussen enerzijds betrokkenheid en ergens in opgaan en anderzijds – tegelijkertijd of op andere momenten – afstandelijk en onthecht zijn, in de wetenschap dat er ook andere visies en belevingen mogelijk zijn. Taylor zegt dat het om een inherent spanningsveld gaat en dat multi-religiositeit niet zozeer van invloed is op de mate van religie, maar wel op het karakter van religie (namelijk als wezenlijk ambigu).
- Er is geen sterke institutionele binding meer met een kerk in de zin van lidmaatschap, het gaat meer om belangstelling op afstand. Vaak is het nieuwe religieuze publiek meer een *audience cult* of *client cult*. Men keert zich niet af van religie, maar wel van een bepaalde – kerkelijk-institutionele – invulling daarvan. Nieuwe religiositeit is veeleer een aanvulling en/of correctie op het bestaande religieuze aanbod. Er is de tendens waarneembaar dat transcendentie steeds abstracter wordt voorgesteld of beleefd (richting ietsisme).
- Het praktische nut van religie komt weer sterker naar voren, zoals dit in de premoderne religies ook was: leer en leven worden meer op elkaar betrokken.
- Het gaat bij nieuwe religiositeit om doorleefde houdingen of geestestoestanden, waarin gedrag/rituelen, beleving en verwoording samengaan.
- Ondanks de band met persoonlijke identiteit is er sprake van een herwaardering van het collectieve, het feest, het *event*. Tegelijk – interessant ook met name voor de jeugd – is er uiteraard de oude traditie van verstillings, onthaasting, *chill out/relax*.
- De opstelling ten aanzien van seksualiteit is volstrekt gewijzigd: seksualiteit hangt immers samen met identiteit en wordt daardoor een cruciale factor. De appreciatie van het lichamelijke is toegenomen in een poging het lichaam-geest dualisme te overwinnen; ongelijke sekserollen worden niet meer geaccepteerd.

Omvang randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen

De nieuwe religiositeit koppelen we aan twee groepen die hun geloof vooral buiten kerkelijke verbanden beleven. Indelingen van groepen naar religiositeit zijn altijd arbitrair. Allereerst omdat er in plaats van duidelijk te onderscheiden groepen eerder sprake is van een continuüm, zowel wat betreft betrokkenheid bij een kerkelijk instituut als de mate waarin of wijze waarop men gelooft. Tevens is een indeling afhankelijk van gebruikte aspecten rond religieuze waarden en ervaringen en/of religieus gedrag en hoe deze aspecten door mensen worden geïnterpreteerd (later in dit artikel wordt dit punt nog aangestipt in verband met de koppeling van de groepen aan het aanbod van de kerken). Juist door differentiatie van individuele religieuze behoeften als gevolg van interne secularisering worden sociologische indelingen steeds moeilijker. Toch presenteren we hier twee indelingen, zoals weergegeven in publicaties die enkele jaren geleden zijn verschenen, omdat ze, ook al is het bij benadering, zicht geven op de omvang van onze groepen randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen.

Kronjee en Lampert (2006) komen in het WRR-rapport *Geloven in het publieke domein* tot de volgende indeling:

- 28% christelijk en overig (gebonden) religieus; hierbinnen wordt geen onderscheid gemaakt tussen kern- en randkerkelijken.
- 26% ongebonden spiritueel; deze categorie komt dichtbij onze groep ‘niet-kerkelijke gelovigen’.
- 12% niet-religieus en humanistisch.
- 34% niet religieus en niet of beperkt humanistisch.

De Hart (2007) komt in het onderzoek *God in Nederland* een jaar later tot:

- 19% kerkse leden van de Rooms-Katholieke Kerk en Protestantse Kerk in Nederland.
- 12% nominale leden van de Rooms-Katholieke Kerk en Protestantse Kerk in Nederland; zij beschouwen zich wel als lid maar nemen niet regelmatig deel aan het kerkelijk leven (vergelijkbaar met onze groep ‘randkerkelijke gelovigen’).
- 23% gelovige buitenkerkelijken; deze categorie komt overeen met onze groep ‘niet-kerkelijke gelovigen’.
- 34% ongelovige buitenkerkelijken.

- 12% overig; in deze restcategorie zitten leden van andere christelijke kerken (hoofdzakelijk kerks) en Nederlanders die zich tot een niet-christelijke religie rekenen (onder wie veel moslims).

Beide onderzoekspublicaties zijn alweer enkele jaren oud maar ook op basis van recent wetenschappelijk enquête-onderzoek (Sociaal-Culturele Ontwikkelingen in Nederland 2011) komen we tot soortgelijke percentages randkerkelijke (14%) en niet-kerkelijke gelovigen (25%). We concluderen dan ook dat randkerkelijke gelovigen van de Rooms-Katholieke en Protestantse Kerk ruim 10% van de huidige Nederlanders (van 18 jaar en ouder) vormen. Niet-kerkelijke gelovigen vormen ongeveer een kwart van die Nederlanders. Samen vormen beide groepen bijna 40% van de Nederlanders van 18 jaar en ouder. In absolute aantallen komt dit neer op ongeveer vijf miljoen Nederlanders.

Succesvolle nieuwe religieuze vormen

Veel randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen zijn op religieus gebied actief. Zo vermeldt *God in Nederland* (2007) dat ongeveer 80% van de randkerkelijke gelovigen en bijna 70% van de niet-kerkelijke gelovigen wel eens bidt. Nageenog alle randkerkelijke gelovigen en bijna tweederde van de niet-kerkelijke gelovigen wil een (religieus) ritueel bij belangrijke levensmomenten. Daarnaast geeft de studie aan dat ongeveer driekwart van de randkerkelijke gelovigen minimaal één van de zeven voorgegeven religieuze activiteiten (waaronder cursussen, bedevaarten en kaarsjes branden) bezigt, en dat bijna 90% van de niet-kerkelijke gelovigen dit doet.

Hier schetsen we enkele terreinen (en daarbinnen activiteiten) waarop vooral sprake is van een gemeenschappelijke geloofsbeleving en die dus geen (of in ieder geval niet een uitsluitend) individueel karakter hebben. Het gaat hierbij deels ook om oude vormen, maar met een nieuw bereik, die gelegen zijn in een (tijdelijke) breuk met het alledaagse. Waren dergelijke ‘events’ vroeger bijkomstigheden in de vaste territoriale structuur van de christelijke geloofsgemeenschappen, nu ontwikkelen zij zich mogelijk tot de primaire vormen van participatie. Deze vormen van participatie zijn deels vervanging, deels ook een aanvulling op het traditionele aanbod van de kerken, en komen vermoedelijk tegemoet aan de kenmerken van nieuwe religiositeit zoals die zich buiten en binnen de kerken heeft genesteld. Voor veel gelovigen zullen ze beter aansluiten bij hun ervaringen en behoeften, gezien de hier gesignaleerde

trends op het religieuze veld. Uiteraard is hierbij wel sprake van een diversiteit aan behoeften en voorkeuren, variërend van zich aangesproken voelen door traditionele vormen tot aangetrokken worden door uitgesproken experimentele of nieuwe vormen van religiositeit.

We onderscheiden drie mogelijke terreinen waar actuele vormen van nieuwe religiositeit kunnen worden aangetroffen:

1) Het religieus-spirituele domein.

Het gaat hierbij om activiteiten op of naar bepaalde plekken waar op de één of andere manier het sacrale gevonden kan worden. Voorheen hadden deze activiteiten vooral een institutioneel karakter maar recent komen zij ook daarbuiten tot stand.

Voorbeeld (1): Processie.

In de media komen regelmatig berichten voor die duiden op een heropleving van processies. Margry (2010) ziet deze tendens als een antwoord op de groeiende vraag naar rituelen, dat wil zeggen als antwoord op een religieus vacuüm dat in de moderne, secularistische samenleving is ontstaan.² En tevens als een uitdrukking van (katholiek) zelfbewustzijn, vooral ten opzichte van andere religies en vormen van spiritualiteit. Margry: 'De Nederlandse katholieken zijn de schaamte voorbij'. De processie is min of meer opnieuw uitgevonden als instrument voor collectieve religieuze beleving en als performatieve expressie.

Een voorbeeld is de grootste processie van Nederland, de Heiligdomsvaart in Maastricht (beschreven in de *NRC* op 2 juli 2011). De kerk in de publieke ruimte heeft een theateraal-devotioneel gezicht gekregen. Het gebeuren trekt ook niet-kerkelijken, of minder-kerkelijken aan, niet alleen als bezoekers maar ook als participanten. Aan de Heiligdomsvaart, die eens per zeven jaar wordt gehouden, doen 2.000 mensen mee met 100.000 mensen als toeschouwer. Kerk- en cultuurhistoricus Nissen in het genoemd *NRC*-artikel: 'Dat de processie nog zoveel mensen trekt, heeft alles te maken met de festivalisering van de cultuur, met de beleveniseconomie. Mensen willen wat meemaken'.

Voorbeeld (2): Kloosterbezoek.

Kloosterbezoek/retraite kan worden gezien als bezinningstoerisme, in de zin van een onderdompeling in een 'andere entourage', waardoor verstillings, onthaasting, reflectie en verdieping mogelijk worden. Quartier (2011) heeft theoretisch en empirisch het 'pastorale effect' van kloosterbezoek onderbouwd aan de hand van een bezoek van een groep studenten aan

een Benedictijnse abdij. Kloosterbezoek is een rite de passage, men laat het alledaagse tijdelijk achter zich en komt in een staat van 'liminaliteit'. Hierdoor ontstaat ontvankelijkheid voor iets nieuws, die vervolgens dan door het aanbod van het klooster gevuld kan worden. Abdijbezoek kenmerkt zich volgens Quartier ook door het feit dat men deel uitmaakt van een gemeenschap (*communitas*), die in opbouw is. Wat begint als spontane gemeenschap ontwikkelt zich idealiter tot een ideologische en uiteindelijk een normatieve gemeenschap. In deze laatste fase vindt transformatie plaats, men ontdekt nieuwe richtsnoeren voor het leven. In deze transformatie zijn drie fasen te onderscheiden: spirituele transformatie (beter in je vel gaan zitten), sociale transformatie (betere relaties) en tot slot transcendente transformatie (openheid voor het transcendente). Quartier benadrukt dat kloosterbezoek een proces vergt: een tijdsbestek en een ritueel. Vergelijkbaar met dit kloosterbezoek is het bezoek van de vele jongeren aan Taizé (jaarlijks ongeveer 100.000 onder wie 'duizenden' Nederlandse jongeren).³ Dit biedt jongeren de kans om even stil te staan bij en na te denken over wie ze zijn. Deze zoektocht delen ze met andere bezoekers. Het bezoek biedt het maximale aan gemeenschap in combinatie met het maximale aan individualiteit. Het aanbod past bij de manier waarop jongeren hun identiteit aan het zoeken zijn: een combinatie van bezinning en gezelschap met redelijke vrijheid aangaande wat je er mee wilt doen (zeker wat je er achteraf mee wilt doen).

2) Het memoriale domein.

Hiermee wordt bedoeld een aanbod rond gedenken en herdenken inspelend op de behoefte aan rituelen.

Voorbeeld (1): Allerzielen.

Dit van oudsher katholieke ritueel kent een toenemende populariteit onder brede lagen van de Nederlandse bevolking. Zo zijn er herdenkingsrituelen op begraafplaatsen, speciale concerten en geeft vooral de KRO in programma's veel aandacht aan Allerzielen (bijvoorbeeld 'Ode aan de doden'). In een artikel in *Trouw* (1 november 2012) schetst Hoondert Allerzielen als een nieuw ritueel van herdenken en loslaten (in tegenstelling tot het afscheidsritueel van de uitvaart waarbij de dode nog present wordt gesteld). 'Door te herdenken verbinden we onszelf met het verleden, met generaties voor ons. Herdenken geeft identiteit en voedt het collectieve geheugen. Dat is nodig in een tijd die zich kenmerkt door snelheid en vluchtigheid'. Arfman (2011) ziet in zijn analyse van het ontstaan en het succes van Allerzielen de rituelen als een vorm van 'implicit religion' omdat het een

effectieve manier is van integratie van elementen die te maken hebben met het kunnen omgaan met de menselijke eindigheid.

Een specifiek voorbeeld van Allerzielen is 'Allerzielen Alom'. Dit project is een initiatief (uit 2005) van beeldend kunstenaar Ida van der Lee en wordt uitgevoerd in samenwerking met het 'Amsterdamse Kunstenaars en Co' (en inmiddels ook met onder andere de uitvaartbranche en ritueel-begeleiders). Het project wordt jaarlijks gehouden op verschillende plaatsen, sluit aan bij de katholieke traditie van Allerheiligen maar is vooral bedoeld voor mensen die niet kerkelijk zijn maar wel bezig zijn met persoonlijke religiositeit en dan juist ook voor mensen die zoeken naar nieuwe rituelen rondom de dood. In de afgelopen jaren zijn hierbij al tienduizenden mensen bediend. Meewerkende kunstenaars bedenken nieuwe vormen en rituelen (kleinschalige rituele handelingen die na zonsondergang worden uitgevoerd met alledaagse voorwerpen) waarmee nabestaanden hun dierbaren kunnen herdenken en waarmee ze kunnen worden geholpen bij de rouwverwerking. Nabestaanden krijgen de kans om een mooie ambiance bij het graf te creëren. Volgens de organisator heeft iedereen wel iemand te herdenken, daarom worden er speciale plekken ontworpen voor iedereen. Het project wil de 'dodencultuur' een vernieuwende en verrijkende impuls geven waarbij rituele kunstvormen worden ingezet om een helende werking te creëren.

Voorbeeld (2): het Koningin Wilhelminabos.

Een ander ritueel in het kader van uitvaarten en herdenken dat we hier kort aanstippen is een initiatief van het Kankerfonds. Dit fonds heeft eind 2000 een gedenkplek gerealiseerd in een polder van Flevoland ter ere van mensen die aan kanker zijn overleden. Op deze plek staan glaspanelen met (inmiddels duizenden) namen van dierbaren die aan kanker zijn overleden; namen die de herinnering levend houden. Rondom de gedenkplek vormt zich uit donaties van bezoekers nu een bos. Dat bos symboliseert het leven; het groeit, biedt beschutting, sterft af en geeft daarmee leven door. Het bos biedt ook rust en ruimte voor herinneringen, voor vreugde en voor verdriet. Bij een deel van de bezoekers zal vermoedelijk ook een religieuze dimensie bij dit herdenkingsritueel aanwezig zijn.

3) Het culturele domein.

Dan gaat het om theatrale en museale settings rondom religiositeit.

Voorbeeld: The Passion.

Het paasverhaal wordt in het televisieprogramma The Passion (het resultaat van een samenwerking tussen onder andere de Rooms-Katholieke en

Protestantse Kerk met de Evangelische Omroep) op een aansprekende manier opnieuw onder aandacht gebracht van een groot publiek. Bekende artiesten spelen het verhaal van Jezus' dood en opstanding na in een show met veel muziek. Dit evenement is bedoeld voor een breed publiek en is daarin door een groot en groeiend bereik (ongeveer 1,25 miljoen kijkers in 2011 en 1,75 miljoen in 2012) geslaagd.

Kerken versus randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen

We hebben al aangegeven dat veel randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen participeren in religieuze activiteiten en daarvan hebben we enkele succesvolle voorbeelden gegeven. Of kerken aansluiting vinden bij het geloofsleven van deze twee groepen hangt onder andere af van de mate waarin het geloof van deze mensen inhoudelijk verschilt van het 'kerkelijk geloof'. Randkerkelijke gelovigen zijn hoofdzakelijk wat Dekker (2007) 'transcendent-godsdienstig' of 'transcendent-niet-godsdienstig' noemt. Ongeveer 85% van deze mensen (volgens de dataset van het God in Nederland-onderzoek 2006) gelooft in iets buiten zichzelf waarbij al dan niet wordt verwezen naar een (veelal christelijke) godsdienst. De overige randkerkelijke gelovigen (15%) hebben een immanente overtuiging, zij erkennen niet het bestaan van een God of hogere macht maar geloven in iets binnen de mens. Bij niet-kerkelijke gelovigen is ruim 60% transcendent- en bijna 40% immanent-gelovig.

We veronderstellen dat de randkerkelijke en niet-kerkelijke transcendent-gelovigen geen onoverkomelijke kloof wat geloofsinhoud betreft, hebben met het kerkelijke geloof. Zij vormen tezamen ongeveer een kwart van de totale bevolking (10% van de Nederlanders is randkerkelijk transcendent-gelovig en 15% niet-kerkelijk transcendent-gelovig). De menselijke behoefte aan oude tradities en gebruiken, zoals Hervieu-Léger (2000) religie omschrijft, zal ook gelden voor deze groepen gelovigen. De kerken kunnen deze behoefte vervullen. We veronderstellen dat de kerkelijke tradities deze groepen gelovigen zullen aanspreken (zoals Allerzielen bijvoorbeeld, dat al een oud katholiek ritueel is).

De vraag rijst met welke (nieuwe) karakteristieken kerken een rol kunnen spelen in de bevrediging van religieuze behoeften en in de religieuze participatie van de randkerkelijke en niet-kerkelijke transcendent-gelovigen. De veranderde rol van kerken in de huidige tijd en de wensen en behoeften van nieuwe mogelijke doelgroepen hebben tot gevolg dat de kerk zich mogelijk breder moet gaan opstellen dan wat Hellemans (2012) een *religionized church*

noemt.⁴ Hij stelt dat, nadat de kerken na de Tweede Wereldoorlog hun invloed op het totale leven van de mensen hadden verloren, zij zijn opgeschoven naar kerken die zich alleen nog bezig houden met de kern van religie: het immanente verbinden met het transcendente.

Nu er geen sprake meer is van een volkskerk, moeten de kerken diverse doelgroepen bedienen die ook alle weer een andere interesse en binding hebben. De volkskerk kan plaats maken voor een denominatie die bestaat uit diffuse groepen met uiteenlopende wensen en behoeften. Een driedeling van deze *cults* (volgens Stark en Bainbridge 1985):

- 1) *Audience cults*: het publiek staat op grote afstand. Er is geen sprake van een formele organisatie omdat participanten weinig betrokken zijn. Ideeën worden verspreid door tijdschriften, boeken en de media.
- 2) *Client cults*: incidentele gebruikers van het aanbod, maar op minder grote afstand dan de *audience*. Deze *cults* richten zich vaak op één bepaald onderwerp of probleem en kunnen daarom de geïnteresseerden niet voor langere tijd aan zich binden.
- 3) *Cult movements*: geïnteresseerden die zich voor langere tijd en intensiever binden, en ook de organisatie mede dragen. In andere publicaties wordt ook gesproken van *scenes*, een verzameling geïnteresseerden die zich af en toe verzamelen.

Voor een kerk die diverse *cults* of *scenes* bedient, is de term publiekskerk wellicht geschikt. Een publiekskerk is nog steeds overkoepelend op bepaalde momenten, en tegelijkertijd divers door verschillende, ook nieuwe, groepen religieuzen te bedienen. Een publiekskerk kan ook mogelijk het probleem van continuïteit, van traditie überhaupt, oplossen, in de zin dat de kerk de traditie bewaart en tegelijk laat bewerken door de leden en belangstellenden.

Hellemans schetst vier andere, inhoudelijke, mogelijkheden om als kerken relevant te blijven in de huidige tijd:

- 1) De inhoud van religie, één zijn met het heilige, trekt vele mensen aan. Velen willen dit ervaren en blijven ervaren.
- 2) Religie trekt in deze tijd van individualisering vele mensen aan die op zoek zijn naar een minder oppervlakkig leven of die de druk van hun individualiteit willen verlichten. De enorme belangstelling voor religieuze genezing en spirituele psychotherapie zoals *mindfulness* is hier een voorbeeld van. Religie is op deze manier een overlevingsmechanisme en heeft een (functionele) gebruikswaarde voor het leven van alledag.

- 3) Moraal en ethiek zijn opnieuw relevante thema's in deze tijd waarin het construeren van een persoonlijke identiteit zeer belangrijk is geworden. Normen en waarden zijn sterk verbonden aan religie.
- 4) Religie functioneert als een publiek geweten. Religieuze leiders brengen regelmatig hun mening en advies naar voren over zaken die van algemeen belang zijn.

Vooraf van de eerste twee mogelijkheden, rond persoonlijke beleving en praktisch nut, zijn in het voorgaande al concrete voorbeelden weergegeven. Voor veel randkerkelijken en niet-kerkelijke gelovigen concurreren kerken in deze mogelijkheden met andere, niet- of minder geïnstitutionaliseerde aanbieders.

Voor Hellemans leiden de mogelijkheden tot het ideaaltipe van een aantrekkelijke minderheidskerk die als spirituele broedplaats fungeert en een breed publiek kan bereiken. Dit heeft naar zijn mening de voorkeur boven een kleine sekte-achtige kerk met een veeleisende kerngroep die op grote afstand staat van de rest van de maatschappij.

Conclusie

Taylor (2009) beschrijft hoe we sinds de jaren zestig in de westerse wereld het tijdperk van de authenticiteit hebben betreden. Kenmerkend is de opkomst van een wijdverbreid expressief individualisme. Traditionele loyaliteiten zoals sociale klasse of kerklidmaatschap maken plaats voor stijlgroepen en subculturen. Identiteit, respect en tolerantie worden basiswaarden. Authenticiteit is gestoeld op persoonlijke ervaring en smaak. In deze nieuwe cultuur moet ook religie allereerst iets voor de persoon zelf betekenen. Het is niet langer zoals vroeger een middel tot sociale integratie of politieke emancipatie. Religie en politiek zijn van elkaar losgemaakt. Religie wordt aldus steeds meer een zaak van het individu zelf, een antwoord op zijn moreel-spirituele vragen. Dat sluit collectieve belevingen niet uit; wel zijn de deelnemers of leden minder vast aan een groep gebonden dan vroeger, wisselen zij vaker van groep of nemen partieel deel.

Nieuwe vormen van religieuze participatie dienen allereerst tegemoet te komen aan de vraag, i.c., de nieuwe religiositeit. We hebben de kenmerken hiervan in het voorgaande al opgesomd: openheid, persoonlijke beleving, met een variatie van alleen en afgezonderd tot deelname aan grote *events*. Tegelijk geldt dat, net zoals bij het traditionele pastoraat van de kerken, deze

nieuwe vormen een breuk met het dagelijkse leven inhouden, een beleving van '(ergens) anders zijn' creëren, waardoor reflectie en religieuze ervaring een kans krijgen. Inhoudelijk zullen nieuwe vormen dan ook gemakkelijk kunnen aansluiten bij activiteiten en momenten waarop al een zekere breuk met het alledaagse wordt gemaakt. Aldus bezien zijn er dus meerdere vindplaatsen van het 'heilige'.

We brachten de nieuwe religiositeit, en hieruit voortvloeiend nieuwe vormen van participatie, in verband met de grote groepen randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen. Om in te spelen op hun religieuze behoeften zouden kerken organisatorische transitieën dienen door te voeren. Niet met vervanging van het huidige aanbod ten gevolge; dit blijft belangrijk voor de, weliswaar verder slinkende, traditionele en territoriale geloofsgemeenschap van kernkerkelijke gelovigen die door de kerken willen worden bediend. Maar wel als aanvulling. Enkele mogelijke transitieën kunnen zijn:

- Het inspelen op een deel van de gemeenschap met een wisselende betrokkenheid en interesse, op afstand (*audience*) of intensiever (*client*). Anders gezegd de focus op *scenes*: belangrijke, thematische en stilistische netwerken, die af en toe een ontmoetings- of kristallisatiepunt creëren.
- Het creëren van regionale centra, tezamen een 'ordoïde' structuur vormend, verwijzend naar de positie van kloosterorden.
- Het creëren van andere, naast de kerkgebouwen, al dan niet virtuele of tijdelijke ruimten, met andere functies. Daarvoor kan naar het terrein van de kunsten of vrije tijd worden gekeken, bijvoorbeeld zoals een galerie, atelier, passage of foyer. Deze functies anticiperen op de diverse belangstelling en betrokkenheid van doelgroepen, oftewel zijn flexibel in tijd en ruimte.
- Het meer projectgericht werken, tegemoetkomend ook aan de vraag naar *events*.
- De focus op kloosters en bedevaartsoorden, vanuit het idee van een meer abstract geworden spiritualiteit en van incidentele betrokkenheid.
- De focus op *virtual reality*: bijna een platitude maar internet, social media en smartphones bieden vele nieuwe mogelijkheden.
- Meer samenwerking en vermaatschappelijking. Nieuwe religiositeit zal gezocht en gevonden worden door een gezamenlijk aanbod van kerken met andere organisaties (wat betreft het bezinningstoerisme, spirituele cursussen en seminars, etc.).

Voorzichtig zien we de kerken initiatieven in deze richting ontwikkelen. Zo is het beleidsthema 'nieuwe vormen van kerk-zijn' één van de drie speerpunten

in de Protestantse Kerk in Nederland voor de komende jaren (*Kerkinformatie* november 2012). Hierbij wordt gestreefd naar honderd pioniersplekken (waaronder digitale ontmoetingsplekken) waar vormen worden gezocht waarbij leden zich beter thuis voelen of vormen die aantrekkelijker zijn voor ‘nieuwkomers’. Met de organisatie van religieuze evenementen voor jongeren, zoals de Katholieke Jongeredag en het inmiddels gestopte Xnoizz Flevofestival, hebben kerken het format van seculiere festivals overgenomen. Op deze *events* staan centraal de informele en bruisende atmosfeer, de aanwezigheid van bekende personen en de gemakkelijke en tijdelijke ontmoetingen, en wordt gepoogd in te spelen op authenticiteit en persoonlijke ervaring. Hoewel de evenementen tot op heden nog vooral kerkelijk betrokken jongeren hebben getrokken, zijn zij zeker ook bestemd voor de minder kerkelijk betrokken belangstellenden.

In dit artikel is nieuwe religiositeit in verband gebracht met het kerkelijke pastorale aanbod. Een tussenstap vormde de afbakening van de groepen rand- en niet-kerkelijke transcendent-gelovigen die tezamen een kwart van de Nederlandse bevolking vormen. We hebben voor hen aantrekkelijke vormen van religieuze participatie laten zien in combinatie met de mogelijke ruimte die kerken kunnen gebruiken om hun aanbod op deze groepen toe te passen. Echter, er zijn geen gegevens getoond over hoe deze gelovigen zelf staan ten opzichte van kerken en hun aanbod. Nader onderzoek bij deze groepen is hiertoe een welkome aanvulling.⁵

Noten

- 1 Deze terreinen zijn overeenkomstig de ‘domeinen’ van Post (2010). Hij noemt ook nog het recreatieve domein: natuurbeleving, fysieke inspanning (sport) en/of avontuur en ontdekking vormen een door grote groepen Nederlanders gebezigde vorm om uit het alledaagse te treden. Dit terrein heeft vaker dan de andere hierboven genoemde terreinen een individueel karakter waardoor we het hier niet verder uitwerken (en tevens hebben bijvoorbeeld toeristische pelgrimages, naar bijvoorbeeld Santiago de Compostella, een overlap met het religieus-spirituele domein). Een mogelijke aanvulling is het diaconale terrein, waarbij het omzien naar de ander centraal staat (bijvoorbeeld terug te vinden bij de activiteiten van De Beweging van Barmhartigheid, waarbij zo’n 1.600 bondgenoten participeren om zich een levenshouding van spiritualiteit en barmhartigheid toe te eigenen).
- 2 J.P. Magry in een uitzending ‘Devotie tot de Vrouwe van alle Volkeren’ van RKK-Kruispunt (op 23 oktober 2010).

- 3 Volgens JOP, de jeugdorganisatie van de Protestantse Kerk in Nederland.
- 4 In zijn artikel is de Rooms-Katholieke Kerk het subject; wij menen dat we zijn opvattingen hieromtrent ook grotendeels op de Protestantse Kerk in Nederland mogen toepassen.
- 5 Mogelijk kan dit met behulp van de SOCON-dataset 2011 met gegevens over de motieven van mensen om wel of niet bij een kerk te horen.

Literatuur

- Arfman, W.R. (2011),
Analysing Allerzielen Alom: material culture in an emerging rite, Leiden: Sidestone.
- Dekker, G. (2007),
 Het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven, in: Bernts, T., G. Dekker & J. de Hart, *God in Nederland 1966-2006*, Kampen: Ten Have, 12-73.
- Dobbelaere, K. (1981),
 Secularization: A multi-dimensional concept, in: *Current Sociology*, 29, 1-213.
- Groen, E. (2008),
 Hoe God opnieuw verschijnt in Jorwerd. Kansen voor een verdwijnende kerk, in: Zondervan, T. (red.), *Bricolage en bezieling. Over jongeren, cultuur en religie*, 125-145. Best: Averbode.
- Groot, K. de (2012),
 How the Roman Catholic Church Maneuvers through Liquid Modernity, in: Hellemans, S. & J. Wissing (Eds.), *Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity*, Münster: LIT Verlag, 195-216.
- Halman, L., I. Sieben & M. van Zundert (2011),
Atlas of European Values Trends and Traditions at the turn of the Century, Leiden: Brill Publishers.
- Hart, J. de (2007),
 Postmoderne spiritualiteit, in: Bernts, T., G. Dekker & J. de Hart, *God in Nederland 1966-2006*, Kampen: Ten Have, 118-192.
- Heelas, P. & L. Woodhead (2005),
The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to Spirituality, Malden/Oxford: Blackwell.
- Hellemans, S. (2012),
 Tracking the New Shape of the Catholic Church in the West, in: Hellemans, S. & J. Wissing (Eds.), *Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity*, Münster: LIT Verlag, 19-50.

Hervieu-Léger, D. (2000),

Religion as a chain of memory, Rutgers (N.J.): Rutgers University Press.

Hoondert, M. (2012),

Allerzielen als nieuw ritueel van herdenken en loslaten, in: *Trouw*, 1 november 2012.

Kronjee, G.J. & M. Lampert (2006),

Leefstijlen en zingeving, in: Donk, W.B.H.J. van de, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee & R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 171-208.

Pew Research Center (2012),

“Nones” on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation, Washington: Pew Research Center.

Post, P. (2010),

Voorbij het Kerkgebouw. De Speelruimte van een ander sacraal domein, Heeswijk: Abdij Van Berne.

Quartier, T. (2011),

Ritueel beleven: leren van een benedictijnse houding, in *Speling. Tijdschrift voor bezinning*, 63 (1), 65.

Roeland, J. (2009),

Selfation: Dutch Evangelican Youth between Subjectivation and Subjection, Amsterdam: Amsterdam Utility Press/Pallas.

Stark, R. & W.S. Bainbridge (1985),

The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Taylor, C.M. (2009),

Een seculiere tijd, Rotterdam: Lemniscaat.

Datasets:

Sociaal-culturele ontwikkelingen in Nederland (SOCON). Dataset 2011.

God in Nederland. Dataset 2006.

In memoriam Karen Pärna

Meerten B. ter Borg*

Het overlijden van Karen Pärna doet pijn. Om te beginnen de manier waarop ze is gestorven. Ze raakte in coma een half uur na de geboorte van haar dochtertje, Nora. Uit dat coma is ze niet meer ontwaakt. Haar man zei: ze is op het hoogtepunt van haar leven gestorven. Dat is poëtisch uitgedrukt en poëzie kan troosten. Het is ook juist. Maar het had een voorlopig hoogtepunt moeten zijn. Er had een reeks hoogtepunten op moeten volgen. Dat is haar en ons niet gegeven.

Het doet ook pijn omdat we een zeer plezierige, integere en betrokken collega moeten missen. En het doet pijn omdat de discipline het zal moeten doen zonder haar altijd bijzondere bijdragen.

Op haar crematie werd het oude Bob Dylan nummer *Girl from the north country* ten gehore gebracht. Dat was raak. Ze kwam uit het hoge Noorden. Ze werd geboren in Tallinn, Estland, in januari 1977. Estland bepaalde in hoge mate haar identiteit. Ze kocht bijvoorbeeld altijd Nokia telefoons, om het aan Estland verwante Finland te steunen. Ze had een aantal eigenschappen die mensen vaak aan noorderlingen toeschrijven. Ze was nuchter, ze leek koel, ze was *down to earth*. Feiten zijn feiten. Haar redeneringen waren glashelder; haar bedoelingen waren zuiver. Geen kapesones.

Bij haar zat onder die koele buitenkant een warme en hartstochtelijke binnenkant. Karen was een hartstochtelijk mens. Haar overlijden doet pijn omdat achter deze noordelijke ondubbelzinnigheid een sterk engagement zat en een groot vermogen tot vriendschap, tot solidariteit en tot empathie. Aan netwerken deed zij niet, zij deed aan gemeenschapsvorming. Ze kende mensen als onderdeel van groepen en ze zette zich in om deze groepen te versterken. Soms ging het daarbij om door haar opgerichte werkgroepen, zoals de landelijke AIO-club die eens per maand bijeen kwam om de klassieken te bestuderen. Soms ging het om clubs waarin ze qualitate qua in terecht was gekomen, zoals de *Network for the Study of Implicit Religion* en soms ging om iets daar tussen in, zoals de SISR, waarvoor zij subgroepen in het leven riep.

* Meerten ter Borg is emeritus hoogleraar godsdienstsociologie aan het Instituut voor Godsdienstwetenschappen van de Universiteit van Leiden.

Soms was haar bijdrage van intellectuele aard; ze was nooit te beroerd om een paper te presenteren. Maar ze kon bijvoorbeeld ook prima salades maken voor een vakgroepsfeestje. Ze maakte in beide gevallen het verschil.

Het viel niet op dat ze van buitenlandse afkomst was. Dat is op zichzelf een wonder. Haar middelbare schooltijd op het gymnasium in Tallinn, stond onder toezicht van het Sovjet regime. Nadat ze met haar moeder na de val van de muur naar Nederland was gekomen, maakte ze het VWO af op een Engelstalige school in Maastricht. Toen ze aan de universiteit van Maastricht cultuurwetenschappen ging studeren, moest ze nog Nederlands leren. Dat ging snel, ze sprak na korte tijd accentloos Nederlands, maar met een Estse melodie. Een beetje zangerig. Ze paste zich moeiteloos aan. Ze werd bijvoorbeeld lid van de VPRO. Maar ze kon ook smakelijk vertellen hoe vervreemdend sommige dingen waren. Eigenaardigheden van onze cultuur, die wij vanzelfsprekend vinden, vielen haar op. Onbegrijpelijk vond ze bijvoorbeeld cabaret: “dan houdt iemand een verhaal en begint plotseling een liedje te zingen”. Tja, nooit bij stilgestaan. De combinatie van gevestigde Nederlander en het relatieve buitenstaanderschap maakte haar zo’n scherp observator van de Westerse samenleving.

Na een MA in Maastricht en een tweede in Oxford belandde zij in Leiden, om onder mijn supervisie een proefschrift te schrijven over de vraag in hoeverre de internethype van de jaren negentig als impliciete religiositeit was op te vatten. Het onderwerp stond vast. Die was door de subsidiegever, de *Network for the Study of Implicit Religion* vastgesteld. Karen moest laten zien in hoeverre de hype religieus genoemd kon worden zonder dat het begrip religie volledig aan betekenis inboette. Ze moest een tijdsbeeld schetsen. Een fase in de *Entzauberung der Welt*. Daarbij moest het natuurlijk ook argument worden in de discussie over de rekbaarheid van het begrip religie. De these: als je de internethype religieus noemt kun je alles wel religie noemen en dan kun je beter het woord niet meer gebruiken, moest worden getest.

Haar antwoord op de vraag is op zijn scherpst neergelegd in stelling 7 van haar proefschrift:

Any social phenomenon can be considered religious if it fulfills the following conditions: it inspires notions about the existence of forces or entities that transcend the individual, gives rise to hope of great changes to life as we know it and holds the promise of surmounting human uncertainties and fragility.

In stelling 8 wordt de notie impliciete religie een heuristisch tool genoemd en in stelling 9 wordt bevestigd dat de hype in de jaren 90 een manifestatie is van implicietere religie.

Gezaghebbende tijdschriften, zowel algemene tijdschriften als gespecialiseerde internettijdschriften vormden het belangrijkste materiaal waarop haar analyses waren gebaseerd. Het was een subtiele analyse die zijn kracht onder andere ontleende aan de manier waarop impliciete religie was geoperationaliseerd en aan het gebruik van interpretatieve theorieën zoals het sociaal constructivisme. Daardoor was het een belangrijke bijdrage aan de godsdienstsociologie.

Ze was een ambitieuze wetenschapper. Zij hield van haar werk als *lecturer* aan de Maastrichtse University College, maar het nadeel ervan vond ze dat ze nauwelijks onderzoek kon doen. Ze stelde alles in het werk om dat wel te kunnen. Ze was druk in de weer met subsidie-aanvragen bij NWO. Helaas is haar proefschrift het enige grote werk geweest waarin zij haar meesterschap heeft kunnen bewijzen.

Op 3 september 2012 kwam er een einde aan haar leven.

Boekbesprekingen

Ter Haar, G. (red.), *Religion and Development, ways of transforming the world*, London: C. Hurst & Co, pp. 428, ISBN 9781849041393, £ 18.99.

Zoals de titel van het boek al aanduidt, staat de relatie tussen religie en ontwikkeling (in de zin van ontwikkelingswerk) centraal. Het lijkt vooral bedoeld ter inspiratie, om weer opnieuw te kijken naar de relatie tussen religie en ontwikkeling vanwege de inhoudelijke betekenis die religie heeft voor zingeving en voor de na te streven doelen. Het wil religie en ontwikkeling op een geïntegreerde wijze presenteren om te laten zien dat religieuze perspectieven op ontwikkeling behoorlijk verschillen van de dominante seculiere perspectieven. Er wordt ook verwezen naar de huidige economische crises als serieuze aanleiding om een aantal uitgangspunten (van 'ontwikkeling') grondig te herzien. Na het uitzetten van enkele conceptuele lijnen in de eerste hoofdstukken worden daarna in drie delen (economie, millennium development goals (MDGs) en sociale verandering) steeds vier presentaties gegeven.

'Religie' wordt gepresenteerd als een rijke dimensie met vele facetten. Bij de theoretische opbouw (H1) wordt vooral de link gelegd met de wereld van geesten (zie bijv. de tradities rondom genezing). In de latere hoofdstukken gaat het vooral om de betekenis van religie als sociaal netwerk (contacten, aanleren vaardigheden), religie als persoonlijke inspiratie voor 'goed gedrag' (sociaal, rechtvaardig) en religie als referentie (tegenover anderen) als 'betrouwbaar'. Door het woord 'religie' in zoveel verschillende betekenissen door elkaar te gebruiken verliest het aan verklarende kracht.

In een uitgebreide analyse van de ontwikkeling van de relatie tussen ontwikkelingsorganisaties en kerkelijke instellingen (H2) bespreekt Katherine Marshall hoe kerkelijke instellingen in het perspectief van ontwikkelingsorganisaties geleidelijk onderdeel zijn geworden van het maatschappelijke middenveld (civil society). Zij stelt dat kerkelijke instellingen anders georganiseerd zijn, veel ouder zijn, diepere wortels hebben en veel groter zijn dan de NGOs waarmee ze worden vergeleken. Door de kerkelijke instellingen onderdeel te maken van het maatschappelijke middenveld wordt, zo stelt zij, geen recht gedaan aan de rol van congregaties, de christelijk-geïnspireerde media en in het algemeen de eigenheid van kerkelijke instellingen.

In 'De analyse van de ontwikkeling van de van oorsprong Nigeriaanse Redeemed Christian Church of God' (H3) laat Dele Olowu zien dat juist in ontwikkelingslanden de kerkelijke leiders een belangrijke rol kunnen spelen bij het stimuleren van goed bestuur. In hoofdstuk 4 onderscheidt Louke M. van Wensveen twee patronen voor wat betreft de rol van religie in duurzame ontwikkeling. In het 'additieve' patroon wordt religie, net als technologie, gezien als een mogelijk instrument om tot verandering te komen. In het 'geïntegreerde' patroon gaat het om een meer organisch besef van ecosystemen, waarin

respect voor de natuur en mensen onderling centraal staat. Op basis van een analyse van de kenmerken van beide patronen komt de auteur tot een duidelijke voorkeur: zij stelt dat elke ontwikkelingsmethode waarbij de missie, de strategische doelen en de middelen, de werkwijze en de indicatoren al worden bepaald voordat religie is toegevoegd aan het proces, het perspectief mist, omdat het half blind is.

Het eerste inhoudelijke deel bespreekt de relatie tussen religie en economie. Twee hoofdstukken bevatten analyses op basis van empirische gegevens. Mede omdat 'religie' geen homogene categorie is wordt niet bevestigd dat bepaalde religies meer pro-growth zouden zijn dan andere (H5). In analytische zin lijkt het voor de hand te liggen om de variabele 'religie' uit te splitsen in specifieke religieuze waarden om na te gaan welke van die waarden relevant zijn voor economische groei. Na een gedegen theoretische en methodologische verantwoording concludeert Henri Gooren (H6) dat kerk-lidmaatschap vooral positief bijdraagt aan het succes van kerkelijk actieve kleine ondernemers doordat het toegang verschaft tot een sociaal netwerk, tot nieuwe vaardigheden en kennis, tot charity en advies. Verder bleek dat bepaalde ondernemers, juist vanwege hun kerk-lidmaatschap, geacht werden meer betrouwbaar te zijn dan anderen.

Twee van de vier teksten in het deel over de relatie tussen religie en economie gaan over *islamic banking*. De beide teksten hebben een behoorlijke overlap, waarbij het tweede verhaal (H8) meer analytisch is en de eerste tekst (H7) toch vooral een *advocacy*-karakter houdt. De kern van *islamic banking* wordt gepresenteerd als sociaal en ethisch, waarbij allerlei restricties moeten voorkomen dat mensen worden uitgebuit. Het risico van ondernemerschap (of een investering wat oplevert of niet) wordt gezien als basis voor vergoedingen voor financierders (en dus niet de rente, omdat die alleen maar de factor tijd representeert).

In het onderdeel religie en *the MDGs* gaat het feitelijk alleen in de eerste bijdrage om de MDGs en dan nog indirect. De theoretische basis voor het werk van ARHAP (African Religious Health Assets Program) is erop gericht werkelijk recht te doen aan de complexiteit van de Afrikaanse werkelijkheid (H10). De laatste twee bijdragen zijn pleidooien voor een verandering in opstelling van moslim NGOs (H11) en bij islamitische geleerden (H12).

De bijdrage van Wendy Tyndale (H9: *Whose agenda?*) springt er wat mij betreft duidelijk uit als meest inspirerende bijdrage van het boek. Zij stelt dat de toenemende aandacht voor religie vooral is veroorzaakt door enerzijds een besef dat officiële instanties falen in het bereiken van de gestelde doelen en een besef van dreigende catastrophes door het uitputten van natuurlijke bronnen en anderzijds door een toenemend bewustzijn van de invloed van religieuze leiders en van het feit dat religieuze organisaties werkelijk mensen bereiken. Toch is de samenwerking tussen kerkelijke organisaties en (lokale) overheid vaak nog moeizaam vanwege wederzijds wantrouwen en de angst om controle te verliezen. Zij kritiseert de kwantitatieve beoordeling van menselijk en sociaal welzijn. Zou het kunnen zijn, zo vraagt zij zich af, dat deze kwantitatieve beoordelingen (zoals voor 'kindersterfte', 'levensverwachting' en 'gemiddeld inkomen per hoofd van de bevolking') geen recht doen

aan de diversiteit en complexiteit van het menselijk bestaan? Als samenlevingen niet gebaseerd zijn op waarden als vertrouwen, solidariteit, gulheid, beheersing en mededogen zullen we dan niet blijven lijden aan een verarming van ons bestaan, of we nu veel of weinig hebben? Is nu nog niet genoeg aangetoond dat geld en technische assistentie niet genoeg zijn om welzijn te verbeteren? Is toenemende materiële welvaart werkelijk het kern-issue vanuit het perspectief van meer vervullende en duurzame levens? Zij stelt daarmee in meer algemene zin de vraag of we wel streven naar de juiste zaken en of we die zaken op de juiste manier nastreven.

Zoals ook benoemd door Ter Haar in de inleiding, stelt Tyndale dat de ideeën van veel mensen over hun eigen ontwikkeling niet exclusief materialistisch en niet alleen economisch zijn. Het werk van kerken wordt vaak uitgevoerd en beheerd door vrijwilligers in kleine projecten gebaseerd op een cultuur van vertrouwen, en niet gebaseerd op moderne management-technieken, niet gericht op resultaten, efficiency en accountability. Bij de verdeling van de MDG-gelden waren de kerkelijke organisaties aantrekkelijk voor de ontwikkelingsorganisaties omdat zij werken met de mensen, hun situatie goed kennen en invloed kunnen uitoefenen. Vanuit deze achtergrond is goed te begrijpen dat de top-down MDGs, die allerlei lokale prioriteiten overruled hebben, te veel gericht waren op de te behalen resultaten en daardoor te weinig gericht waren op de achterliggende processen. Tyndale laat verder zien dat ook de kerken zich moeten afvragen hoe zij een actieve rol kunnen spelen in de hedendaagse ontwikkeling en daarbij onder meer nagaan welke aanpassingen nodig zijn zodat ze kunnen vasthouden aan en waar nodig kunnen terugkeren naar hun eigen kern-waarden.

In het deel over sociale verandering vinden we vier teksten op het gebied van religie, ontwikkeling en sociale verandering. Meer specifiek gaan die over een ander perspectief op rechtvaardigheid/conflictoplossing (H13), stimuleren van ontwikkelingen in de Afrikaanse cultuur van binnenuit (H14), meer inclusieve technologie gericht op duurzaamheid (H15) en veranderingen in het ontwikkelingsdiscours in Nederland (H16). De vier bijdragen zijn slechts deels empirisch gestoeld maar geven vooral in algemene zin aan in welke richting sociale verandering gewenst is en hoe dat zou kunnen plaatsvinden.

Ter Haar claimt dat de meeste hoofdstukken proberen voort te bouwen op een empirische basis. Dat gaat weliswaar op voor enkele sterke en inspirerende hoofdstukken (H6, H8, H9, H10), maar veel van de andere hoofdstukken zijn een stuk lichter en komen toch vooral neer op een pleidooi. Die empirische basis, zoals Ter Haar ook stelt, is relevant omdat de ontwikkelingsagenda bepaald moet worden aan de hand van praktische ervaring en moet uitgaan van de mening van de professional. De waarde van het boek is gelegen in het benadrukken van de relevantie van het lokale perspectief en het recht dat wordt gedaan aan de bestaande cultuur (inclusief de rol van religie en de onderlinge verhoudingen) om duurzame vooruitgang te bereiken en dus met een heel andere rol van de extern geformuleerde kwantitatieve targets en met meer besef van de versturende invloed van de aangeboden gelden. De achterliggende kernvraag bij deze verschuiving in het denken

over ontwikkeling is even eenvoudig als fraai verwoord in de titel van Tyndale's bijdrage: over wiens agenda gaat ontwikkeling?

Albert M.G. Beekes

(senior consultant health systems management Amersfoort)

Deetman, W., N. Draijer, P. Kalbfleisch, H. Merckelbach, M. Monteiro & G. de Vries (red.) (2011), *Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk*, Amsterdam: Balans, pp. 320, ISBN 9789460033629, € 19,95.

Deetman, W., N. Draijer, P. Kalbfleisch, H. Merckelbach, M. Monteiro & G. de Vries (red.) (2011), *Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk. Uitgebreide versie. Deel 1 Het onderzoek / Deel 2 De achtergrondstudies en essays*, Amsterdam: Balans, pp. 1000, ISBN 9789460034961, € 59,95.

De receptie van het rapport van de Commissie Deetman heeft vooral in het teken gestaan van morele opwinding. Dit rumoer heeft de aandacht voor de wetenschappelijke kwaliteiten van het rapport rijkelijk overstemd. Wat heeft dit omvangrijke multidisciplinaire onderzoek nu eigenlijk opgeleverd en op grond van welke gegevens?

Het onderzoeksrapport stelt tien vragen naar feiten, verklaringen en aanbevelingen, maar de sturende hypothesen worden niet geformuleerd, wellicht omdat die evident worden geacht. Drie hypothesen zijn godsdienstsociologisch het interessantst. De eerste betreft het vóórkomen: in de Rooms-Katholieke Kerk zijn minderjarigen seksueel misbruikt, en dat komt daar vaker voor dan elders. De tweede gaat over de (bestuurlijke) omgang ermee: er was een 'zwijgcultuur' (*culture of silence*) rond het misbruik. De derde is dat de zwijgcultuur werd gesanctioneerd door een al dan niet expliciete ecclesiologie die de Kerk alleen maar wil zien en laten zien als heilig.

De zeskoppige onderzoekscommissie heeft deze en andere veronderstellingen op hun houdbaarheid onderzocht met medewerking van een onderzoekssecretariaat en een omvangrijk archiefteam. Bovendien werd ze ondersteund door een klankbordgroep. De wetenschappelijke versie van het eindrapport beslaat twee delen. Het eerste deel is grotendeels gelijk aan de publieksversie maar bevat extra hoofdstukken over afzonderlijke bisdommen, ordes en congregaties. Het tweede deel bestaat uit thematische essays en deelstudies.

Methoden

De commissie heeft meldingen ontvangen, gesprekken gevoerd en vragenlijsten aan melders voorgelegd, TNS NIPO een landelijke survey gehouden naar het voorkomen van misbruik in heel Nederland en het KASKI heeft statistische informatie over de katholieke wereld verzameld en geordend. Verder is een flink deel van het rapport gebaseerd op knap historisch ambachtswerk. Ondanks het wantrouwen vooraf blijken de onderzoekers

onder leiding van P. Koedijk – ook wel ‘archiefratten’ genaamd – vrij toegang te hebben gekregen tot kerkelijke archieven die normaliter niet voor onderzoekers toegankelijk zijn, tenminste niet in ‘real time’. Dat gaf een unieke kans om achter de schermen te kijken. De commissie stelt dat ze is verrast is door de rijkdom aan informatie die ze heeft aangetroffen. Wanneer een bepaalde religieuze congregatie geen of weinig medewerking verleent, wordt dat met naam en toenaam vermeld. Soms bleken in bepaalde archieven van ordes en congregaties in Nederland dossiers te zijn ‘geschoond’, soms op grond van schriftelijk vastgelegd beleid, al dan niet met een beroep op de privacy. Maar in die gevallen zijn de stukken, of sporen daarvan, toch vaak elders gevonden, bijvoorbeeld in de archieven van het generaal in Rome.

Wel rijst de vraag naar de verhouding tussen recht op privacy en het algemeen belang. De commissie kreeg, met medewerking van de kerkelijke overheden, inzage in persoonsgegevens van mogelijke daders. Dat is privacy-gevoelige informatie. De commissie zegt zich te hebben gehouden aan de Wet Bescherming Persoonsgegevens, maar de Commissie Deetman is geen justitiële commissie en verricht evenmin parlementair onderzoek. Kan een kerkelijke overheid zomaar besluiten om een kerkelijke onderzoekscommissie toegang te geven tot persoonlijke gegevens? Dat is een juridische en ethische kwestie die aan de orde blijft, ook hier. Want waar ligt de grens tussen ernstige zaken en minder ernstige zaken?

Verder is de reikwijdte van het onderzoek beperkt. De commissie heeft zich beperkt tot seksueel misbruik: onvrijwillige seksuele contacten tussen minderjarigen en vertegenwoordigers van de kerk. Een breder begrip is kindermishandeling: lichamelijke of psychische mishandeling en verwaarlozing. Wanneer de commissie hiernaar had gezocht op katholieke internaten en seminaries zou wellicht een veel grotere beerput zijn opgegaan. Ook seksueel misbruik van meisjes en vrouwen blijft onderbelicht. Op verzoek van de Tweede Kamer is daarover nader onderzoek gestart.

Het archiefonderzoek bleef verder beperkt tot zogenaamde *hotspots*: gemeenschappen of instituten waar 25 of meer meldingen van bekend zijn, bijvoorbeeld de fraters van Tilburg met 122 en de broeders van Maastricht met 101 meldingen. Dit levert een beperkt beeld op. Congregaties en ordes met minder meldingen blijven buiten het gezichtsveld. Bovendien betekent ‘geen melding’ nog niet ‘geen misbruik’. Als er geld en tijd genoeg was geweest, hadden alle archieven van alle ordes, congregaties en kerkelijke instellingen onderzocht moeten worden. Dat was ondoenlijk in het korte tijdsbestek waarbinnen het werk gedaan moest worden, maar voor toekomstig historisch onderzoek is hier nog veel te halen.

Geografisch heeft de commissie zich beperkt tot Nederland, maar in de onderzochte periode bevonden zeer veel Nederlandse priesters, broeders en zusters zich in missiegebieden. De sociale en kerkelijke controle was daar geringer: het ging vaak om eenmansposten waar de afhankelijkheid van kinderen ten opzichte van de missionaris groot was.

Velen van hen vielen onder het gezag van ordes en congregaties in Nederland. Mogelijk hebben zich daar meer gevallen van misbruik voorgedaan dan in Nederland zelf.

Tot slot is er een historische beperking: de vooroorlogse situatie is nauwelijks onderzocht. Maar als waar is dat seksueel misbruik eerder met macht dan met seks te maken heeft, dan zou men op het hoogtepunt van het hiërarchisch ultramontanisme, met een onaantastbare positie van de clerus, een groter aantal gevallen kunnen verwachten. Ook hier ligt een veld voor verder historisch onderzoek.

Resultaten

De eerste hypothese, over het vaker voorkomen van misbruik in de Rooms-Katholieke Kerk dan in de maatschappij in haar geheel, wordt, met alle voorbehouden die de commissie maakt, verworpen op grond van de landelijke survey. De onderzoekers hebben veel en uiteenlopende gevallen geconstateerd en gerubriceerd. Misbruik was echter een wijdverbreid verschijnsel in de gehele samenleving, in het bijzonder in instellingen, waaronder de rooms-katholieke. In de Kerk was het wat dit betreft niet beter, noch veiliger voor kinderen dan elders. Er was niet méér misbruik dan elders, maar ook niet minder. Dat kwam niet hoofdzakelijk voor in onderwijsinstellingen; de survey toont aan dat de helft van het misbruik elders plaatsvond, zoals in de parochie. Wel was de kans op misbruik in *total institutions* als seminaries en internaten groter. Het belang van het instituut gaat hier boven het belang van een individu; er is geen transparantie; kritische geluiden worden met sancties bedreigd en er is geen open communicatie met de buitenwereld.

Over het voorkomen van deze zwijgcultuur, de tweede hypothese, is het oordeel van het rapport gemengd: de aandacht in de Kerk voor misbruik verschilt per periode. In de vooroorlogse periode was die er wel, maar enkel voor de pleger waarbij de angst domineerde voor het schandaal dat het misbruik kon opleveren voor de Kerk. Opmerkelijk bij de getroffen maatregelen was de relatie met de positie van de pleger: hoe hoger geplaatst deze was, hoe lichter de straf uitpakte. Het al dan niet bestaan van een zwijgcultuur wordt breed onderzocht.

In de jaren veertig en vijftig (fase 1) was er betrekkelijk grote aandacht voor seksueel misbruik, veelal in verband met de geestelijke gezondheid van de pastores. De 'geestelijke bevrijders' F. Buytendijk, F. Havermans en C. Trimbos publiceren onomwonden over pathologie en seksualiteit. De katholieke psychiater A. Terruwe poogt de inzichten van Thomas van Aquino en Sigmund Freud te verzoenen en spreekt met priesters over seksuele verdringing en de gevaren daarvan. De klerikale 'psychohygiënist' H. Bless en P. Ellerbeck bepleiten echter 'discretie'. Deze strategie wordt actief ondersteund door disciplinaire maatregelen vanuit Rome. De jezuiet S. Tromp wordt naar Nederland gestuurd voor een *site visit* bij de grootseminaries en bindt de strijd aan met Terruwe wat resulteert in het tegen haar gerichte *Monitum* van 1956 (een officiële waarschuwing van het Heilig Officie). In 1961 volgt een verbod vanuit dezelfde instantie om seminaristen te laten beoordelen door 'psychoanalisten'. Dergelijke maatregelen bevorderen een zwijgcultuur: de

aandacht voor seksueel misbruik stopt abrupt, enkele uitzonderingen uit de late jaren vijftig en zestig daargelaten (fase 2).

In de jaren zeventig en tachtig (fase 3) komt er vanuit Rome meer aandacht voor de kwestie van misbruik plegende priesters, die individuele hulp zouden moeten krijgen. In de jaren negentig groeit de bestuurlijke en beleidsmatige aandacht, die groter is op de lagere niveaus dan op de hogere niveaus van bisschoppen en hogere oversten. Bisschop Bär (bisdom Rotterdam, 1983-1993) bijvoorbeeld, negeerde diverse adviezen om verdachte kandidaten niet toe te laten tot de priesterwijding en liet structureel na om op te treden tegen hun misdrijven en misdragingen. Ook van bisschop Simonis wordt dergelijk optreden gerapporteerd, naast gebrekkige informatievoorziening tussen de bisdommen en vanuit het bisdom naar elders. De falende bestuurlijke omgang met seksueel misbruik is dus niet enkel te wijten aan een zwijgcultuur maar ook aan een autoritaire, gefragmenteerde bestuursstructuur die hier haar neveneffecten toont.

Aan de zijde van de clerici verschilt de zwijgzaamheid dus per periode en per niveau. Literatuurstudie bevestigt een divers beeld van de bestuurlijke omgang met het misbruik. Het justitiële pad wordt zelden bewandeld. Vaker wordt een hulptraject ingezet, waarvoor plegers soms met verlof worden gestuurd. Ook komen voor: terechtwijzing, overplaatsing, ontheffing, maar ook: geen actie ondernemen. Zwijgen en negeren is er dus zeker bij, al is het repertoire breder. Het rapport stelt ook de vraag of er aan de zijde van het volk over misbruik werd gezwegen dan wel gesproken. Daarover is weinig bekend. Uit journalistieke bronnen rijst wel een beeld op. Vermoedelijk was er onder hen zowel adoratie, naïviteit en ontzag voor de clerici als wantrouwen, ressentiment en angst (Palm 2012; Schilders 1988): een ideale voedingsbodem voor publieke geheimen. Tot de jaren zestig, meldt het rapport, dekten ook gewone gelovigen schandalen toe om niet de gehele geloofsgemeenschap in diskrediet te brengen. Dat de slachtoffers zelf zwegen, is niet verwonderlijk en conform eerdere bevindingen. Zij zwijgen doorgaans uit schaamte, niet omdat er een specifieke zwijgcultuur heerst.

Werd de cultuur van negeren en toedekken nu ook ecclesiologisch gesanctioneerd (hypothese 3)? Dat blijkt inderdaad het geval. In de bisdommen en in de orde van jezuïeten was men bijzonder beducht voor mogelijke schandalen. De waardigheid van de priester en van de Kerk moesten intact blijven. Die overtuiging kon zowel reden zijn voor preventie en controle, als voor het uitblijven van maatregelen als het toch fout ging. Dit algemene beeld wordt in de wetenschappelijke editie van het rapport nader ingekleurd.

Kardinaal Simonis sprak in zijn onderhoud met de commissie over een geestelijke familiecultuur: de Kerk als *familia Dei*. Hierdoor is men geneigd de vuile was binnen te houden. Deze cultuur bevordert over-identificatie van priesters met de Kerk, met gelijken (collega-priesters), ten koste van het zich kunnen identificeren met slachtoffers. Eerder verbond godsdienstsocioloog Walter Goddijn dit psychologisch mechanisme met het centralisme in de Kerk. De kerkelijke bureaucratie kweekt beroepsorthodoxen: priesters en bisschoppen die 'getrouwd zijn met de Kerk' (Goddijn 1989).

K. Lüdicke geeft aan dat de gerichtheid op reputatiebescherming in het canonieke systeem zit ingebakken. In het tuchtrecht speelt imagoschade een expliciete rol. Er wordt geen ontheffing uit de klerikale staat verleend indien het misbruik niet openbaar is gemaakt en de verdachte priester ontkent. Strafrechtelijk staat het kerkrecht zwak, want andere sancties dan deze ultieme zijn er eigenlijk niet. Nog in de periode 1998-2010 gold een speciaal Memorandum dat opriep om niet te snel aangifte te doen opdat de goede naam van de priester of religieuze niet te grabbel zou worden gegooid.

Tot 1960 kwamen de maatschappelijke en katholieke seksuele moraal aardig overeen, aldus R. Koole in *Deel 2*. Ook buiten de Kerk werd er toegedekt en verzwegen en was de aandacht meer gericht op de eer van de dader dan op het leed van het slachtoffer. Vanaf 1960 echter zet de rooms-katholieke politiek van toedekken en verzwijgen door, terwijl daar elders afscheid van wordt genomen. Buiten de Kerk vormt zich een nieuwe moraal: seks met minderjarigen wordt afgekeurd omdat er daar geen sprake is van een vrije consensus om seks te hebben. Deze moraal wordt niet door de Kerk overgenomen.

Saillant is dat vanuit de Kerk de nieuwe seksuele moraal als oorzaak van het misbruik wordt aangewezen. In Nederland hebben bijvoorbeeld Antoine Bodar en kardinaal Simonis deze 'Woodstock-hypothese' verdedigd. Priesters zouden zijn aangestoken door de lossere seksuele moraal van de jaren zestig en zeventig. Het Deetman-rapport is helder. Ruim 42% van de meldingen van seksueel misbruik stammen uit de jaren vijftig en ruim 36% uit de jaren zestig, terwijl de lossere seksuele moraal toch echt pas eind jaren zestig een rol ging spelen en vooral in de jaren zeventig.

Receptie

In de ophef over de misstanden speelt de veronderstelde hogere morele status van de Kerk een rol. Door de aanspraak op moreel gezag die de Kerk maakt, is de opwinding des te groter, blijkt ook uit onderzoek naar eerdere affaires. Daarbij komt het gesloten karakter van de Rooms-Katholieke Kerk en de defensieve reactie op klachten. Hierdoor kan de media-aandacht lang voortduren.

Aan de aandacht in de media danken we dat juist het misbruik in katholieke kring in de belangstelling kwam. De Nederlandse Bisschoppenconferentie en de Konferentie Nederlandse Religieuzen hebben naar aanleiding hiervan opdracht tot het onderzoek gegeven. Daardoor ligt er nu een schat aan materiaal over de relatie tussen geloof, macht en seks. In de eerste reacties van kerkelijke zijde (de Voorleesbrief van de R.K. bisschoppen van Nederland, 23-12-2011) overheerste spijt over het gedrag van een aantal priesters en religieuzen en schaamte voor de nalatigheid van een aantal verantwoordelijken. In de latere rapportage van de bisschoppen aan Deetman (5-6-2012) kwam echter ook de institutionele verankering van het misbruik in beeld (www.misbruikrkk.nl). Een dergelijke erkenning past wellicht slecht bij het theologische idee van een heilige Kerk die tegenover een goddeloze wereld staat (Danneels 2012). Maar sinds het Tweede Vaticaans Concilie klinken voorzichtige pleidooien om, net als kerkvader Augustinus deed, naast de heiligheid ook

de zondigheid van de Kerk te benoemen. E. Borgman en A. van Iersel zetten die stap in een bundel die nog voor het Deetman-rapport verscheen (Geerts & Morssinkhof 2011). Nu dit hoogstaande wetenschappelijke rapport is gepubliceerd is er aanleiding temeer om verdere stappen te zetten in de beleidsmatige en ecclesiologische verwerking van het gegeven dat de kerk ook een 'onheilsinstituut' kan zijn.

Kees de Groot en Theo Salemink
(Tilburg University)

Literatuur

Danneels, C. G. (2012),

At the crossroads of faith and culture. Challenges facing the Catholic Church today, Annual Lecture Christianity and Society 2012, Tilburg University.

Geerts, H., & H. Morssinkhof (red.) (2011),

Grensoverschrijdingen geduid. Over seksueel misbruik in katholieke instellingen, Nijmegen: Valkhof Pers.

Goddijn, W. (1989),

Kerk en kudde: tussentijdse balans van een geloofsgemeenschap, Baarn: Arbor.

Palm, J. (2012),

Moederkerk. De ondergang van rooms Nederland, Amsterdam/Antwerpen: Contact.

Schilders, E. (1988),

Moordhoek. De moord op Marietje Kessels in een katholieke kerk, Tilburg 1900, Tilburg: Boekhandel Gianotten.

Werkman, Paul E. & Rolf E. van der Woude (red.) (2012), *Bevlogen theologen. Geëngageerde predikanten in de negentiende en twintigste eeuw*, Hilversum: Verloren, pp. 494, ISBN 9789087042912, € 38,-.

In dit boek worden vijftien maatschappelijk geëngageerde protestantse theologen besproken uit de periode 1850-2000, nader verdeeld over vijf op voorhand gekozen – zo meldt het Woord Vooraf zonder nadere argumentatie – perioden van elk ongeveer 30 jaar. Het gaat om theologen die in zekere zin representatief geacht kunnen worden voor hun – geëngageerde – vakgenoten van hun dagen. Het behandelde tijdvak is een periode waarin Nederland politiek, religieus en maatschappelijk volledig veranderde en waar binnen deze theologen op hun manier en in hun tijd hun positie bepaalden en in geschrift en met de daad reageerden. Waarom zetten zij zich in en wat trok hen naar de problemen van hun tijd? Om deze vragen te beantwoorden worden hun levensloop, hun sociale en religieuze achtergrond, hun drijfveren en de dilemma's waarvoor zij zich zagen geplaatst en de oplossingen die zij daarin kozen, besproken. Hierbij moet bedacht worden dat de keuze om zich in te zetten voor lotsverbetering van bepaalde groeperingen in de maatschappij van

hun tijd hen in vele gevallen verhinderde om het beroep uit te oefenen waarvoor zij waren opgeleid. Velen, vooral uit de twintigste eeuw, moesten de kansel vaarwel zeggen.

In de eerste periode staat vooral het armoedevraagstuk centraal. De opvattingen en activiteiten van P. Hofstede de Groot, O. Heldring en H. Witteveen komen aan de orde. Hoe kunnen de lagere standen tot respectabele burgers worden omgevormd, vroegen zij zich af. Het vraagstuk werd dus vooral benaderd als een opvoedingsprobleem, als volksverheffing: de lagere standen, geholpen door steun van meer gefortuneerde burgers – filantropie –, moesten zichzelf leren redden door scholing, door zedelijke verheffing. Voor kwetsbare groepen werden speciale instellingen opgericht, die vaak in de latere perioden ook nog bestonden, maar dan steeds meer geleid door professionals. Voor de dominees restte dan slechts een bestuursfunctie.

In de tweede periode (1880-1918) komt het arbeidersvraagstuk centraal te staan. Men kwam tot het besef dat met filantropie en diaconie de sociale problemen niet konden worden opgelost. Sociaal-liberaal georiënteerde theologen wilden dat de overheid een sturende rol kreeg. Door het emancipatiestreven van verschillende groepen werden maatschappelijk geïnspireerde dominees vooral voormannen van het volksdeel dat zij wilden vertegenwoordigen. Sommigen kozen voor een revolutionaire weg (Domela Nieuwenhuis) anderen (met name uit de ARP) kozen voor een neo-corporatistische oplossing (L. Lindeboom, J. Sikkel).

De derde periode (1918-1945) staat in het teken van maatschappelijke acties en de crisis van de jaren 1930. De eerder gekozen wegen ter oplossing van de maatschappelijke problemen bleven ook nu actueel. Binnen het verzuilde Nederland moesten de theologen hun positie bepalen. J. Slotemaker de Bruïne koos voor de politiek-bestuurlijke weg (minister van Arbeid, Handel en Nijverheid en van Sociale Zaken). Sommige dominees (be)keerden zich tot het socialisme (A. van der Heide, van de *Blijde Wereldgroep*). J. W. Kruyt (tegen het militarisme en imperialisme), deed dat ook, maar nog radicaler: hij sloot zich aan bij de Bond van Christen-Socialisten, die hij ook in de Tweede Kamer vertegenwoordigde, en werd uiteindelijk lid van de CPN.

Na de Tweede Wereldoorlog wordt de welvaartstaat tot stand gebracht. De zuilenmaatschappij verdween echter niet, de Doorbraak mislukte. Doorbraakdominee en PvdA-voorman, Willem Banning, speelde een belangrijke rol bij de wederopbouw van Nederland en bij de koers van de partij naar het midden. De welvaartstaat werd niet door iedereen omarmd. Ter rechterzijde was het C. Veenhof die, op grond van reformatorische beginselen, de verzorgingstaat afwees. Anderen keerden zich om pacifistische redenen tegen het Oost-West-denken, tegen aansluiting bij de NAVO, tegen kernbewapening en kozen voor de Derde weg (Krijn Strijd).

In de laatste periode (1965-2000) worden theologen behandeld die zich bezig hebben gehouden met de internationale vredesproblematiek en die een dialoog wilden aangaan met de landen van het Oostblok, met name Oost-Duitsland (Bé Ruys), of die zich solidair

verklaarden met achtergebleven groepen, de ‘arme kant van Nederland’ (A. Harrewijn) en met de revolutionaire bewegingen in Zuid-Amerika (J. Koster).

De gepresenteerde portretten geven gedetailleerde informatie over vijftien boeiende persoonlijkheden. De bezorgers van de bundel hebben gelukkig niet willen volstaan met het enkel presenteren van deze afzonderlijke portretten. In een afsluitend hoofdstuk wordt de rol die deze vijftien konden en wilden vervullen, geplaatst in de maatschappelijke context waarin zij werkten en onderling vergeleken. Waren de beschreven theologen in de eerste vier perioden vooral volksoepvoeder, organisator, opinieleider, in de laatste periode, in de tweede helft van de 20^{ste} eeuw, zijn zij actievoerder. Waren zij in meerderheid tot 1910 orthodox, daarna komt de omslag en zijn zij in meerderheid vrijzinnig. Ook wordt duidelijk gemaakt dat zij in hun tijd geen uitzonderingen waren en er worden dan personen genoemd die ook een plaats in de bundel hadden verdiend. Hoe de gekozen theologen echter voor welke groepering representatief waren, blijft wat onduidelijk. Ook wordt de indeling van het behandelde tijdvak in vijf perioden, hoewel op zich zeker wel acceptabel, niet beargumenteerd. Een ander punt van kritiek is dat een vergelijking, hoe beknopt ook, van deze protestantse voormannen en activisten met hun rooms-katholieke tegenhangers in de onderscheiden perioden ontbreekt. Juist die vergelijking zou hun rol nog wat duidelijker hebben gemaakt. Maar dit zijn slechts opmerkingen in de marge bij deze interessante, goed leesbare en prima verzorgde bundel opstellen.

Lammert G. Jansma
(Veenwouden)

Velde, Koert van der (2011), *Flirten met God. Religiositeit zonder geloof*, Utrecht: Uitgeverij Ten Have, ISBN 9789025961381, pp. 455, € 24,90.

In ‘flirten met God’ presenteert Koert van der Velde een interessant vraagstuk: de religiositeit van agelovigen. We zijn zo opgegroeid in de dichotomie religieus – seculier dat het soms moeilijk is om buiten deze categorieën te denken. In veel onderzoek wordt religieus daarbij beperkt tot geloof binnen de instituties. Dit proefschrift is dan ook zonder meer een aanwinst.

Van der Velde neemt ons mee op wat eigenlijk niet alleen een wetenschappelijke, maar ook persoonlijke ontdekkingsreis is. Hij gaat in op de religieuze verlangens van mensen, hun strategieën om daarmee om te gaan en vervolgens op de vraag wat die religiositeit nu precies is, met een nadruk op de pragmatische kant ervan. Hij neemt daarbij eigenlijk een dubbele positie in die soms wat ingewikkeld is in het boek. Enerzijds verkent hij de wereld van agelovigheid en komt hij uit op een zeer pragmatische omgang met religie; datgene ‘gebruiken’ wat voor degene die het betreft bruikbaar en toepasbaar is. Anderzijds propageert hij ook agelovigheid; los van de beperkte doctrines en tradities van de kerk, maar wel met het belang van rituelen en zingeving voor de omgang met het leven.

Volgens de auteur heeft secularisering hard toegeslagen in de samenleving, maar tegelijkertijd ondermijnt zijn verhaal ook de vaak geopperde gedachte dat modernisering op de een of andere manier religiositeit, en het maatschappelijk belang ervan, onder druk zet. Van der Velde beschrijft in zijn boek een ontwikkeling van onbereflecteerd geloven tot 'ietsisme' en van agnosticisme tot agelovigheid. Tegelijkertijd oefent Van der Velde kritiek uit op theologen als Kuitert die religie verwaterd zouden hebben door allerlei doctrines te verwerpen zodat geloven eigenlijk heel onwaarschijnlijk en onlogisch is geworden. Maar ondanks dat kunnen mensen verhalen, ervaringen en gebeurtenissen 'religieus' duiden, zo laat Van der Velde onder meer op basis van eigen ervaringen zien. Ze hebben 'iets', 'een aanwezigheid' gevoeld en wellicht is dat God. Hun eigen ervaring staat daarbij centraal; er lijkt volgens Van der Velde geen behoefte om de ervaringen te delen. Iets wat ik overigens toch enigszins betwijfel als men diverse webfora erop na slaat waar dergelijke ervaringen besproken worden. Helemaal consistent is Van der Velde daarbij ook niet. Want naast een uitgebreide en mooie literatuurstudie, zet Van der Velde zichzelf in als onderzoeksinstrument; hij ziet zichzelf als agelovige. Zijn onderzoek is uiteindelijk ook een weerslag van zijn eigen persoonlijke zoektocht. Waarom zou Van der Velde zich de moeite getroosten om een boek te publiceren als hij als agelovige geen behoefte heeft om zijn verhaal met anderen te delen?

Van der Velde maakt duidelijk dat agelovigen geen spirituele zoekers zijn, geen agnosten, geen atheïsten, geen 'ietsisten' en geen modern minimalistische gelovigen. Agelovigen zijn, volgens Van der Velde, mensen die gevoelig zijn voor intentionaliteit en transcendentie en daardoor een zeker religieus verlangen hebben ook al geloven ze niet (meer). Het eerste heeft betrekking op het idee dat er meer is, of moet zijn, dan toeval in het leven; dat er een intentie zit achter de dingen die je gebeuren of overkomen. Transcendentie verwijst naar het idee dat er nog een andere werkelijkheid is, die onkenbaar is maar wel op allerlei manieren wordt verbeeld waardoor het mogelijk is er zin aan te ontleen. Volgens Van der Velde kunnen we agelovigheid zo ongeveer overal vinden: via drugs (waarmee hij zelf experimenteerde), in de sport, in een klooster (waar hij zelf religieuze ervaringen opdeed), mensen die tot God bidden zonder in God te geloven, enzovoorts.

Van der Velde gaat uitgebreid en op toegankelijke wijze in op de vele discussies over onder meer agnosten en minimalisten; op die manier beargumenteert hij adequaat dat agelovigheid iets anders is. Toch gaat zijn redenering op enkele punten niet helemaal op. Dat heeft twee samenhangende oorzaken: hij kan de tegenstelling religieus – seculier niet overtuigend overstijgen én hij beperkt zich tot hedendaagse 'christelijke' religiositeit. Hoewel Van der Velde's boek tal van voorbeelden en uiteenzettingen bevat die laten zien dat de tegenstelling religieus – seculier slechts een zwakke empirische basis heeft, blijft ook hij gevangen in een taalspel dat uitgaat van die tegenstelling. Dit blijkt onder meer uit het gegeven dat hij agelovigheid vooral (maar niet uitsluitend) lokaliseert buiten de christelijke instituties. Dat is alleen logisch als er toch een tegenstelling is tussen het geïnstitutionaliseerde religieuze domein en het seculiere domein. Agelovigheid is in zijn

verhaal dan ook het resultaat van secularisering. Maar waarom zou agelovigheid niet binnen de instituties en tradities kunnen voorkomen? Tevens suggereert hij dat het grote publiek al lang eerder afstand genomen had van de geloofsvoorstellingen en kerken (p. 97). Hij noemt dat vervolgens 'minimalisme', 'ietsisme' en 'agnosticisme', maar als deze moderne verschijnselen al voor 1960 of zelfs al begin van de 20e eeuw voorkwamen, waarom agelovigheid dan niet? En als dat zo is, dan is agelovigheid niet (alleen) een gevolg van secularisering.

De mensen die Van der Velde ten tonele voert als voorbeelden van hoe agelovigen betekenis geven aan transcendente ervaringen en de intentionaliteit van gebeurtenissen, zijn in sterke mate verbonden met christelijke tradities. Agelovigen die zijn gesocialiseerd in de islamitische traditie zouden waarschijnlijk andere betekenissen geven door middel van ideeën als lotsbestemming en wezens als 'djinn's'. Verder stelt hij dat andere geloven zich meer kenmerken door orthopraxis en impliciet geloof dan het christendom; en dus ook geen geloofsprobleem zouden hebben. Afgezien van de vraag hoe plausibel dat is, blijkt hier dat Van der Velde zich baseert op de christelijke traditie als norm. Hier komt nog bij dat de discussies die hij aanhaalt vooral betrekking hebben op christelijke theologen en andere wetenschappers die zich met de teruggang van de christelijke kerken bezighouden. Eigenlijk zou hij dus moeten spreken over een 'christelijke agelovigheid'.

Wanneer we deze kanttekeningen in hun samenhang bezien dan zit het probleem vooral bij Van der Veldes uitwerking van het begrip geloof. Volgens hem heeft het begrip geloof betrekking op iets 'voor waar houden' (p. 5). Ook wanneer geloven vooral een kwestie is van 'vertrouwen' in metafysische voorstellingen komt dat toch omdat mensen op z'n minst proberen die voorstellingen voor waar te houden (p. 5). Dat voor waar houden creëert het geloofsprobleem dat Van der Velde ziet, want dat is volgens hem de basis voor religiositeit in de traditionele instituties. Agelovigen zijn juist dat kwijtgeraakt. Die nadruk op de waarheid van metafysische voorstellingen komt weliswaar terug in veel studies, maar dat is toch ook deels het resultaat van een vooringenomenheid van wetenschappers in hun studies naar protestants christendom. Dat wil niet zeggen dat protestantse christenen er altijd een expliciet geloof op na hielden. Ook hier kan het impliciet geweest zijn met een sterke nadruk op het pragmatische, waarbij het 'voor waar houden' nauwelijks een rol speelde. Agelovigen worden op hun beurt in Van der Veldes verhaal eveneens grotendeels gedefinieerd door wat ze geloven (in transcendentie en intentionaliteit) en wat ze niet (meer) geloven (de leerstellingen van traditionele instituties). Maar de nadruk blijft dus liggen op geloof. Dit terwijl religiositeit, en waarschijnlijk ook die van agelovigen, zoveel meer is: bijvoorbeeld tijd doorbrengen met familie en vrienden, een dagritme, gezamenlijk voedsel bereiden en eten, enzovoorts. Dat blijkt ook wel als Van der Velde ingaat op het pragmatisme van de religiositeit van agelovigen, maar dat blijft toch wat mager uitgewerkt.

Ondanks bovengenoemde kanttekeningen is Van der Veldes studie een aanrader voor iedereen die zich met hedendaagse religie bezighoudt omdat hij de lezer ertoe aanzet om

verder te denken dan de tegenstelling religieus – seculier. Daarbij geeft hij een inkijsje in religiositeit buiten de aloude religieuze instituties. Dat is iets wat we eigenlijk nog te weinig zien.

Martijn de Koning

(Radboud Universiteit Nijmegen en Universiteit van Amsterdam)

Verhagen, Peter, Herman M. van Praag, Juan José López-Ibor Jr., John Cox & Driss Moussaoui (Eds.), (2010), *Religion and Psychiatry – Beyond Boundaries*, (with a foreword by Mario Maj, President of the World Psychiatric Association) Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 680, ISBN: 9780470694718, £ 135.00/€ 162.00.

Verhagen, P.J. & H.J.G.M. van Megen (red.) (2012), *Handboek Psychiatrie, religie en spiritualiteit*, Utrecht: Uitgeverij De Tijdstroom, pp. 548, ISBN 9789058981943, € 49,00.

Recent verschenen er twee omvangrijke verzamelbundels met opstellen op het terrein van de verhouding tussen psychiatrie en religie. De ene onder auspiciën van de *Religion, Spirituality and Psychiatry Section* van de *World Psychiatric Association*, de andere is een Nederlandse uitgave onder redactie van Piet Verhagen en Harald van Megen.

Hoewel een expliciete vraagstelling ontbreekt in beide bundels, is de aanleiding in beide handboeken het gevoel dat het terrein van de spiritualiteit te lang en te veel verwaarloosd is in de psychiatrische praktijk. Die negatie van de religie als een relevant perspectief in de behandeling van psychiatrische problemen is niet vreemd. Sinds Freud lijkt het alsof geloofspraktijken en geloofsvoorstellingen niet anders kunnen worden gezien dan als waanideeën en dwanghandelingen. Als zodanig zijn ze niet anders dan soortgelijke aberraties, en vereisen daarom ook geen speciale aandacht. Voor zover in de vroege geschiedenis van de psychiatrie religie van belang werd geacht, was dat in het scheppen van een godsdienstig milieu waarin de patiënten zich in spirituele zin thuis zouden voelen. In Nederland werd daartoe al aan het eind van de 19^e eeuw de *Vereeniging tot Christelijke Verzorging van Krankzinnigen en Zenuwlijders* opgericht. Naast gereformeerde inrichtingen kwamen er in de loop der tijd ook katholieke, joodse en hervormde instellingen.

Voor zover religie bevorderlijk was voor geestelijke gezondheid, was het als element in het vanzelfsprekende, als wat normaal leek te zijn. Tegelijk was religie ook een masker voor het vreemde, gaf religie een sociaal acceptabel etiket aan afwijkend gedrag. Naarmate de secularisatie in ons deel van de wereld steeds omvattender werd, is ook geloven steeds vreemder geworden, afwijkender van de norm, en minder vanzelfsprekend. Deze nadruk op religie als het sociologisch normale, zij het mogelijk individueel afwijkende is een belangrijk thema in *Religion and Psychiatry – beyond boundaries*. Deze bundel is echter zelden echt boeiend, noch biedt hij veel nieuwe inzichten. De redactie, onder wie ook onze landgenoten Piet Verhagen en Herman van Praag, is van mening dat een groter inzicht in en betere kennis van de religieuze tradities, en van hun eigenaardige effect op

het geestelijk welzijn, van belang zijn voor de behandeling van psychische problemen. In de inleidende delen zijn bijdragen bijeengebracht die o.a. handelen over de oorsprong en geschiedenis van het kwaad in verschillende tradities en tijdperken, over de waarde-bepaaldheid van de psychiatrische praktijk, over de relatie tussen kennis en transcendentie in existentialistisch perspectief. Bij de bespreking van de christelijke traditie maar ook van de andere grote godsdiensten, Islam, Hindoeïsme, Boeddhisme, Jodendom en de Afrikaanse religies, blijkt een van de belangrijkste problemen de spiritualisering van geestesziekten te zijn – het horen van stemmen als een engel die fluistert, depressie als zonde, enz. Dit alles is niet onaardig, maar als inleiding toch een tamelijk disparate verzameling van slechts zijdelings relevante opstellen.

Enkele van de meer interessante bijdragen over psychopathologie en religie zijn nog te noemen: Herman van Praag bespreekt de verschillen tussen normale en abnormale religiositeit, implicerend dat niet alles vreemd is en pathologisch op dit terrein. Bij veel mensen is er immers een zekere religieuze receptiviteit waar te nemen – een openheid voor het idee van het transcendente, ja misschien wel God, een affiniteit met rituelen die verbonden zijn met zulke ideeën (p. 235). Zulke receptiviteit is normaal waar er immers altijd een verlangen bestaat het leven te verheffen boven het zinloze en puur toevallige. Pathologisch, door verstarring of overdrijving, lijken echter de drift ieder tot het atheïsme te willen bekeren, als ook verschillende varianten van hyperreligiositeit en religieuze psychose. Een afwijkend gedrag dat past bij het overige verstoorde doen en laten. Interessant is ook de bijdrage van Moussaoui en Kadri over de schadelijke effecten van de vasten tijdens de Ramadan op de geestelijke gezondheid van manisch-depressieve (bipolaire) patiënten, vooral vanwege de verstoring van het normale sociale dagritme. Ook blijkt hoe de structuur (saamhorig of individualistisch) en de religie (monotheïstisch of technologisch) van een gemeenschap gevolgen hebben voor de klinische verschijning van depressie: als achtervolgingswaan (het boze oog), als schuldgevoelens, of als zelfmoordgedachten. Lukoff *et al.* bespreken de plaats en betekenis van religieuze factoren in de systematiek van het Amerikaanse handboek voor de ordening van psychiatrische problemen – *The Diagnostic and Statistical Manual of mental disorders (DSM-IV)*, hetgeen naar de vorm vooral een analytische variant van tekstexegese lijkt te zijn. De Israëliische hoogleraar Moshe Spero behandelt de overdracht- en tegenoverdrachtprocessen tussen patiënt en therapeut op het gebied van religieuze objectrepresentaties. Welke betekenis heeft het God-object? Hoe bestaat God in de therapeutische relatie? Spero levert een erudiete analyse van alle mogelijkheden en problemen. Ik beschouw zijn bijdrage als een van de meest ter zake teksten in de bundel. Piet Verhagen levert, samen met de Griekse psychiater en priester Adamantios Avgoustidis, een wat moeizame metaforische bijdrage over pastorale zorg, spiritualiteit en geestelijke gezondheid. De Nederlandse theologe Hanneke Muthert schrijft over verlies en verlangen bij psychotische ervaringen in een als schizofrenie geduid lijden en de mogelijkheden tot pastorale zorg in die context.

Het onlangs verschenen *Nederlandse Handboek Psychiatrie, religie en spiritualiteit* onder redactie van P.J. Verhagen en H.J.G.M. van Megen behandelt eveneens de problematische relatie van religie en psychiatrie maar is veel overzichtelijker geordend – in 7 delen – en lijkt voor de psychiatrische praktijk ook een beter inzicht te bieden in wat religie is en betekent. In enkele inleidende hoofdstukken wordt o.a. door Gerrit Glas een existentieel psychopathologisch vocabulaire ontworpen waarin het niveau van de psychiatrische verschijnselen, de weging van de symptomen, de structuur en samenhang van het ziektebeeld, en het perspectief van de psychiater in samenhang worden besproken. Een ander thema in het inleidend gedeelte is dat van de psychodynamiek van angst en geweten. Na een overzicht van de verschillende grote religies (deel 2) wordt op systematische wijze elk van de grote psychiatrische stoornissen (depressie, angst, wanen, manische activiteit, persoonlijkheid) in verband gebracht met religie (deel 3). Zo beschrijft Braam bijv. hoe religie zowel een symptoomformerende factor is als ook een al dan niet succesvolle bron van coping, van omgaan met het probleem. Religie heeft niet vaak een gunstig effect op het voorkómen van angststoornissen, die zich veelal uiten in allerlei dwanghandelingen. De nadruk op vaste rituelen in veel orthodoxe tradities zijn veeleer bevorderlijk voor zulke problematiek (Van Megen). Deze samenhang stelt weer de vraag of de aard en vorm van de religie een kwestie is van persoonlijkheid of van vrij gekozen waarden (Verhagen). Ook in deze bundel (in deel 4: Neurowetenschappen) is de bijdrage van Swaab opgenomen over het demasqué van de religies: alles is brein. Behalve een artikel van Pieper en Van Uden over religieuze coping, is onder de noemer onderzoek (deel 5) ook een bijdrage te vinden van de Leidse onderzoeksgroep rond Liesbeth Eurelings–Bontekoe, van welke groep ook twee artikelen zijn te vinden in de hiervoor besproken WPA bundel, waarin geconcludeerd wordt dat een orthodoxe opvoeding de manifestatie van antisociale trekken onderdrukt en ook dat een actueel orthodox protestants belijden bij patiënten gepaard gaat met minder ernstige symptomen. Een alternatieve verklaring zou kunnen zijn dat zulke patiënten eerder neigen tot het ontkennen van klachten (Schaap-Jonker e.a.). Nadat verschillende behandelwijzen zijn besproken (deel 6), zoals psychotherapie (Schreurs, Stroeken) groepstherapie (Hegger) en cognitieve gedragstherapie (Roest) en opvallend ook Boeddhisme als een therapie wordt gepresenteerd (Kief), wordt ten slotte ook aandacht besteed aan de geestelijke verzorging (deel 7). Na alle discussies over pathologische trekken, persoonlijkheidsstoornissen en andere diagnostische indelingen is het een verademing om een casus te lezen waarin patiënten allereerst als mens in plaats van als een samenstel van variabelen worden beschouwd. Muthert en Körver geven daarvan mooie voorbeelden.

Dit *Handboek psychiatrie, religie en spiritualiteit* is buitengewoon interessant, leesbaar en naar het lijkt ook omvattend in de analyse van de verschillende facetten van de thematiek. Het ware voor de *World Psychiatric Association* (WPA) wellicht beter geweest dit handboek in het Engels te vertalen en uit te geven dan met een zelfstandige uitgave te

komen. Naar mijn mening zouden dan veel niet-Nederlandse psychiaters een betere inleiding in de materie hebben gekregen dan nu het geval zal zijn.

Rein Nauta
(Eelde)

Westerink, Herman (2012), *The Heart of Man's Destiny: Lacanian psychoanalysis and early Reformation thought*, New York: Routledge, ISBN 9780415693929, pp. 161, \$ 135.00.

Toen ik nog niet zo lang in Tilburg werkte, bracht ik in een terloopse discussie met een al wat gevorderde, oudere studente de voor mij vanzelfsprekende gedachte naar voren dat wij allemaal zondaars zijn. Verschrikt riep ze uit: "Dat meen je niet!" Onverhoeds was ik op een tegenstelling gestoten tussen een denken dat geworteld was in de Protestantse Reformatie en een mensbeeld dat nog ontleend was aan een door de Griekse filosofie gevormde middeleeuwse scholastiek.

Het is het probleem van de zonde, van het kwaad dat het thema vormt van een buitengewoon interessante studie van de Nederlandse, in Wenen werkzame godsdienstpsycholoog Herman Westerink, in 2002 gepromoveerd op een studie over het denken van een theoloog uit de Nadere Reformatie, Willem Teellinck. Het onderwerp van het hier besproken boek betreft de ethiek van de psychoanalyse, de motivatie tot en rechtvaardiging van het goede handelen, zoals aan de orde gesteld door de Franse analyticus Jacques Lacan. Lacan wijst daarbij op de verwantschap tussen Freud en de vroege reformatoren, Luther en Calvijn.

Voor Freud bestond er niet zoiets als een natuurlijke aanleg tot het doen van het goede. Daarvoor kan men aan het niet-goede, het kwade te veel genoeg beleven. Immers wat niet goed is kan juist wel aangenaam en wenselijk zijn voor het ego. Er is dus een externe invloed die beslist wat goed is of niet. Waar moderne, verlichte theologen religie beschouwden als een leer van de moraal, een ethiek voor het alledaagse leven, is Freud daarover tamelijk sceptisch. Hij onderzoekt ook religie met zijn archeologische methode – waar komt het gedrag vandaan? Deze methode maakt het Verlichtingsideaal van een zelfbewust, autonoom individu in wiens wezen – 'the heart of man's destiny' – het goede geborgen is, tamelijk illusionair. Er is een basaal schuldgevoel, zelfverwijt, dat onafhankelijk is van, en al eerder bestaat dan, welke opvatting over het goede, morele handelen ook. Freud legt in zijn beschrijving van het Oedipus complex de nadruk op een immer aanwezige ambivalentie: de zoon draagt de schuld over de moord op de vader, die hij zowel haat als bemint. Dit schuldgevoel kan aanleiding geven tot een neurotisch, excessief, dwangmatig moralisme, maar is ook de bron van beschaving en religie. Dusdoende beschrijft hij in seculiere termen wat theologen al veel eerder duidelijk meenden te maken: het effect van de erfzonde. Het schuldgevoel dat zowel present is in de neurose als in het christelijk geloof vinden beide hun oorsprong in een prehistorische gebeurtenis

die de oorzaak is van een gevoel van collectieve schuld, betoogt Delumeau, Theodor Reik citerend, in zijn studie over de Westerse schuldcultuur. Daarmee is er eerder een zekere verwantschap met de protestantse traditie dan met de katholieke. De laatste legt veel meer de nadruk op allerlei losse zonden die vermeden of vergeven kunnen worden, of waarvoor in berouw boete kan worden gedaan. De grote theologen uit de Reformatie, Luther en Calvijn, daarentegen weten dat zulke praktijken tekort doen aan de overmacht van de zonde, aan het totale en absolute karakter van 's mensen zondige staat.

Waar Thomas van Aquino had verdedigd dat God als het absoluut Goede nooit de bron kon zijn van het kwaad, werd op het concilie van Trente vastgesteld dat God het kwaad niet wil, hoogstens toelaat. Voor Luther echter is het kwaad in de mens juist wel door God gewild, God haat de mens maar heeft hem ook lief. Hij bewerkt in ons zowel het goede als het kwade. Een dubbelzinnigheid die eveneens door het stellen van de wet wordt gecreëerd. Tegen Erasmus stelt hij dat de wet geen expressie is van de vrije wil, maar juist toont dat wat wij willen wij niet kunnen doen. Het probleem van het kwaad, aldus Lacan, is dus gelokaliseerd in de verhouding tussen Schepper en schepsel, tussen Vader en zoon. Het kwaad is dus niet iets negatiefs, de afwezigheid van het goede, maar heeft een positieve inhoud: de inherente neiging tot het doen van het kwade. De Heidelbergse Catechismus heeft dit al in Zondag 2 geformuleerd, de mens is van nature geneigd God en zijn naaste te haten. Het is de wet die hem de zonde doet kennen (Romeinen 3:20).

Dit laatste is nu juist het moment van inauguratie van de moderne mens: de mens die door introspectie van het eigen bewustzijn tot de gevolgtrekking komt dat hij niet degene is die hij zou willen zijn. Door Freud wordt het autonome Cartesiaanse ego onder kritiek gesteld. Achter een façade van hoogstaande moraliteit is er de drijfkracht van amorele wensen en verlangens. De psychoanalyse is contrair aan een utilitaire ethiek waarin geluk wordt gevonden in een combinatie van rationele keuzes en sociale consensus. De neurose ontstaat juist waar conformiteit aan de samenleving leidt tot frustratie van eigen verlangens.

In het begin van het moderne debat over de autonomie van de mens, wijst Luther al op hetgeen Freud later zal bevestigen: de mens is geneigd tot het kwade, en God haat de mens. Freud stelt immers de vraag of dat wat plezier geeft ook moreel het juiste is. De neurotische mens die lijdt juist aan de dwang tot conformisme. Het is deze dialectiek tussen verlangen en controle, tussen drift en beheersing, die de kern vormt van Lacans seminar over de ethiek van de psychoanalyse. Genot en geluk zijn alleen maar mogelijk in termen van contrast en beperking. Het verlangen wordt gewekt door de restrictie, door wat verboden wordt, door de wet, het woord van de vader. Moraliteit, beschaving zijn niet gegeven maar gegrond op een schuldgevoel dat ontstond uit een conflict tussen liefde en haat. Het conflict en de ambivalentie ontstaan in de vroege relatie tussen moeder en kind. In die relatie is de ander de beminde maar ook de vreemde, er is altijd iets vreemds dat de ander tot ander maakt. Dit andere van de ander (*das Ding, la Chose*) is het ultieme object van het verlangen, uitreikend boven het goede en schone, wat hoort en mag. Naar Lacan

meent, herkent Luther in dit verlangen naar het andere ‘the heart of man’s destiny’. Het Ding is zowel de bron van het verlangen maar tegelijk het verboden object ervan.

In zijn inleiding op wat in de overige hoofdstukken aan de orde wordt gesteld – de menselijke wil en de verborgen God, erfzonde en morele verantwoordelijkheid, zonde en geweten – laat Westerink zien hoe de vroege reformatoren preluderen op wat Freud en Lacan als het wezenlijke maar conflictueus ongrijpbare van de mens hebben laten zien. Als theoloog verklaart hij de dubbele predestinatie, als psycholoog het schuldgevoel en het geweten. Zijn studie is buitengewoon rijk, maar niet eenvoudig. Het heeft mij veel tijd en denkkraft gekost het betoog steeds in zijn finesses te volgen. Ik meen dat de schrijver een fundamentele studie van het menselijk verlangen aan de lezer heeft voorgelegd die de, veelal verdrongen, tragiek van het menselijke bestaan ten diepste peilt.

Rein Nauta

(Eelde)

Hellemans, Staf & Jozef Wissink (red.), *Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity: Transformations, Visions, Tensions*, Zürich-Münster: LIT, pp. 280, ISBN 9783643902047, € 29.90.

Anthony, Francis-Vincent & Hans-Georg Ziebertz (red.), *Religious identity and national heritage: Empirical-theological perspectives*, Leiden-Boston: Brill, pp. 310, ISBN 9004228756, \$ 201.95.

De wisselwerking tussen religie en de samenleving met haar instituties is een van de kernthema’s van de godsdienstsociologie. Twee recent verschenen publicaties besteden aandacht aan deze wisselwerking vanuit multidisciplinair perspectief. Een aardige bijkomstigheid om beide boeken tegelijk te bespreken is dat de redacteurs van de bundels oud-collega’s van de Katholieke Theologische Universiteit in Utrecht zijn.

De bundel van Hellemans en Wissink is, zoals ze zelf zeggen, een zoektocht van de *School of Catholic Theology* (de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit Tilburg, ES). Dit is een verklaring voor het hoge aantal theologische dan wel theologisch-historische bijdragen in de bundel. De zoektocht is bedoeld “... to describe the crucial changes in the [katholieke] Church after 1960, to determine what the new shape of the Catholic Church in the West is/will be ...”, en bevat daarom veel bijdragen die beschrijven hoe deze kerk na het Tweede Vaticaans Concilie is veranderd op een flink aantal aspecten (de bijdrage van Witte over de kerkleer, van Speelman over de liturgie, van Meyers over kerkrecht). De grote concentratie op de invloed van deze kerkvergadering is te verwachten daar dit jaar het vijftigjarig jubileum ervan gevierd wordt, die heeft echter wel als nadeel dat er verdubbeling optreedt met andere publicaties die in dit jubileumjaar verschijnen en dat het huidige tijdsgewricht onderbelicht blijft. Voor sociologen zijn deze theologische bijdragen wel degelijk relevant omdat ze laten zien hoe een kerkformatie in staat is om

zichzelf en haar eigen traditie opnieuw uit te vinden en te positioneren, en welke discussies dat oproept.

De bundel heeft ook een aantal sociologische bijdragen die voor de geïnformeerde lezer weinig nieuws bevatten. Zo schrijft Hellemans over de ontwikkeling van de katholieke kerk naar een keuzekerk, iets waarover hij op meerdere plaatsen al gepubliceerd heeft. De bijdrage van Kees de Groot over de opstelling van de kerk in een 'vloeibare' samenleving bevat zowel theoretisch als empirisch weinig nieuws voor de lezer van dit blad. Wat goed zou zijn, en het onderzoek naar kerkformaties in de moderne samenleving verder zou brengen, is als de perspectieven van Hellemans en De Groot samengebracht zouden worden in een nieuw theoretisch raamwerk. Ook de bijdrage van Monique van Dijk over religie en jongeren baseert zich op de empirische gegevens die zij al eerder op congressen en in publicaties aan het Nederlandse publiek gepresenteerd heeft. Voor enig divertissement zorgen de bijdragen van Carroll en Sweeny die vanuit Brits perspectief kijken naar de veranderingen in de katholieke kerk. Ondanks alle pogingen om aan te tonen dat de kerk wel degelijk geluisterd heeft naar de moderne tijd en haar boodschap gemoderniseerd heeft, blijft natuurlijk de vraag overeind: waarom slaat het dan niet aan? Door het ontbreken van (vergelijkend) statistisch materiaal komt deze zelfkritische vraag niet aan bod en blijft het preken voor eigen (Nederlandse) kerk.

Wat dat betreft zouden de *empirisch*-theologische perspectieven van Anthony en Ziebertz soelaas kunnen bieden. Hun publicatie ontstond als uitvloeisel van een conferentie in Rome in 2010. Er is voldoende aanleiding om het thema van de publicatie, religie en nationale cultuur, serieus te nemen. In deze tijd van mondialisering staat de verhouding van deze twee, zoals we die van het midden van de negentiende tot het midden van de twintigste eeuw gekend hebben, onder druk. Tegelijkertijd zijn er heel veel tendensen en voorbeelden om, juist als reactie op processen van mondialisering, de twee weer dichter bij elkaar te betrekken. Dit verdient doordenking en onderzoek ook met het oog op de praktijk. Het is daarom ten eerste jammer dat in de inleiding centrale concepten zoals religie, natie, cultuur niet of nauwelijks besproken worden. Daardoor ontbreekt het in de bundel aan coherentie. Ten tweede is het jammer dat veel bijdragen een zeer beperkt deel van de werkelijkheid onderzoeken waardoor de grote vragen buiten beeld blijven. Ten derde is het jammer dat veel bijdragen gortdroog geschreven zijn met veel overbodig statistisch materiaal, waardoor de lezer niet wordt uitgenodigd na te denken over het belang van het thema, dat er wel degelijk is.

Enkele voorbeelden. Het eerste deel gaat over religie en natie in een multireligieuze context. Anthony concludeert na een uitgebreide statistische analyse dat christenen in India wel degelijk een rol kunnen spelen in het nationale zelfbeeld van India, maar goed, de praktijk wijst volgens mij toch uit dat het sterke hindoenationalisme in dat land weinig ruimte laat voor religieuze minderheden. Webb en Curran trekken de positieve conclusie dat Palestijnse christenen gewoon doorgaan met hun leven, maar twee jaar na het symposium in Rome moeten we concluderen dat het christendom in het hele Midden-

Oosten op uitsterven staat. Gärtner en Ergi constateren dat jonge moslims in de Duitse samenleving in hun psychologische ontwikkeling een moment tegenkomen waarin ze hun culturele en religieuze verschil met de sociale omgeving ontdekken en daarin eigen keuzes maken, maar dat weet iedereen die zich met identiteitsontwikkeling bezig houdt en zijn twee (2) uitgewerkte interviews wel genoeg om degelijke conclusies te trekken?

In het volgende deel, dat gaat over multi-denominatieve perspectieven, verdwijnt het thema 'natie' langzamerhand naar de achtergrond. Het onderscheiden van verschillende vleugels in de anglicaanse kerk door Village heeft slechts indirect met het Britse nationale zelfbeeld te maken; hetzelfde geldt voor de bijdrage van De Groot die schrijft over de relatie van de Nederlandse katholieken met hun kerk (een bijdrage die al eerder in het Nederlands gepubliceerd was). De psychologische studie naar bezoekers van één (1) kathedraal ergens in Engeland door Francis kan net zo min interesseren als een onderzoek naar het stressniveau bij Engelse plattelandsclerus door Brewster. Ook bij de bijdragen in het derde deel over de seculier-moderne perspectieven is de relatie met de natie afwezig of gezocht. Zo zijn er twee bijdragen over secularisatie in Oost-Duitsland (Sammet en Bonchino-Demmler e.a.), een onderwerp dat al uitvoerig zowel in het Duits als het Engels beschreven is. Ook de bijdrage van Schweitzer over belijdenis in zeven Europese landen heeft een binnenkerkelijk (en protestants) karakter terwijl de bijdrage van Cipriani door het ontbreken van een duidelijke vraag onbegrijpelijk is.

Het is jammer dat de bundel door de empirisch-theologische opzet zich beweegt op minieme onderwerpen die volgens de strikte regels van het wetenschappelijk spel uitgewerkt worden. Door het ontbreken van enige theoretische verbeeldingskracht en durf wordt het hele spannende van het thema plat geslagen.

Misschien is het toch beter een volgende keer empirie en theologie wat meer uit elkaar te halen en niet zo krampachtig op elkaar te betrekken.

Erik Sengers
(Amsterdam)

Erik Sengers & Thijl Sunier (eds) (2010), *Religious Newcomers and the Nation State. Political Culture and Organized Religion in France and the Netherlands*, Delft: Eburon, pp. 168, ISBN 9789059723986, € 19,95.

Sinds de Tweede Wereldoorlog hebben zich grote aantallen migranten in Europa gevestigd met een traditioneel islamitische achtergrond. Lange tijd werd die achtergrond niet als problematisch beschouwd en in het publieke en politieke debat nauwelijks bediscussieerd. Vooral de Iraanse revolutie (1979), de Rushdie affaire (1989) en meer recent de terroristische aanslagen van '9/11' (2001) en de bomaanslagen in Madrid (2004) en Londen (2005) maar ook de groei en toenemende publieke zichtbaarheid van de islam hebben hierin verandering gebracht en geresulteerd in de opkomst van een heftig debat over het

karakter en de positie van de islam in Europa. Dit debat heeft zich de laatste jaren verbreed tot een debat over traditionele vormen van religie in het algemeen, inclusief traditioneel christelijke en joodse groeperingen.

Het centrale thema van de bundel *Religious Newcomers and the Nation State* sluit naadloos op deze ontwikkeling aan. Deze studie beperkt zich niet tot de islam maar gaat over de omgang van de staat met 'religieuze nieuwkomers' als zodanig. De term 'religieuze nieuwkomers' dekt overigens de lading niet helemaal; diverse bijdragen gaan namelijk over de bejegening door de staat van religieuze minoriteiten. In de bundel wordt de situatie in Nederland en Frankrijk met elkaar vergeleken, twee landen die een zeer verschillende traditie kennen op het punt van 'kerk en staat'. Het Franse model wordt vaak getypeerd met de term *laïcité* wat staat voor een strikte scheiding tussen kerk en staat of, in de klassieke interpretatie, van een strikte scheiding tussen private religie en publieke neutraliteit. Het Nederlandse model wordt gekenmerkt door georganiseerde diversiteit of 'principled pluralism'. In de bundel staat de hypothese centraal dat de uiteenlopende omgang met religieuze minoriteiten in verschillende Europese landen het beste verklaard kan worden door de verschillende 'political cultures' of preciezer 'civil cultures' in die landen. Hoewel in de subtitel gesproken wordt over 'political culture' is het centrale concept in de bundel 'civil culture'. Dit concept is breder en verwijst niet alleen naar een typische stijl van politiek bedrijven maar ook naar 'national narratives'.

De bundel valt in twee delen uiteen. Het eerste deel bestaat uit drie bijdragen over religie, 'civil culture' en de natiestaat vanuit een historisch-politicologisch perspectief. Wayne te Brake neemt de lezer mee naar de vroeg-moderne tijd en laat zien op welke manier in die periode in Europa vreedzame religieuze verhoudingen ontstonden in een context van polarisatie, geweld en oorlogen. Bérengère Massignon gaat dieper in op het concept van *laïcité*. Ze waarschuwt ervoor dit concept te veel verklarende kracht toe te kennen en demonstreert dat de betekenis van dit concept sterk afhangt van de lokale situatie waarin het wordt toegepast. Peter van Rooden benadrukt in zijn essay de discontinuïteit in de wijze waarop politieke autoriteiten in Nederland in uiteenlopende perioden met religieuze diversiteit zijn omgegaan.

Het tweede deel omvat een viertal case studies over religieuze minderheden in Frankrijk en Nederland. Erik Sengers opent de rij met een analyse van de wijze waarop het katholicisme gaandeweg in de Nederlandse natiestaat is geïntegreerd. Hoewel hij aandacht heeft voor aanpassingen van de natiestaat, schrijft hij deze integratie toch vooral toe aan interne veranderingen binnen het Nederlandse katholicisme. Jean-Paul Willaime gaat in op de implicaties van twee contrasterende ontwikkelingen in Frankrijk: de afbrokkeling van het katholicisme aan de ene kant, en de groei en toenemende zichtbaarheid van het protestantisme aan de andere kant, door de instroom van immigranten. Thijl Sunier analyseert de bejegening in Nederland van de islam. Zijn stelling is dat de 'civil culture' in een bepaalde periode de resultante is van het bestaande wettelijke kader, de concrete politieke besluitvorming en de fingerende nationale mythen. Marcel Maussen belicht in

zijn essay de delicate balans in Frankrijk tussen fundamentele republikeinse principes en de groeiende behoefte van moslims om zich als minderheid te manifesteren. De bundel wordt afgesloten met een bijdrage van James Kennedy waarin hij Frankrijk en Nederland vergelijkt. Hij sluit niet uit dat de Franse en Nederlandse tradities van omgang met religieuze diversiteit naar elkaar toegroeien. Een indicatie daarvoor zijn niet alleen stemmen in het Nederlandse publieke debat die pleiten voor een striktere scheiding tussen kerk en staat maar ook in de Franse politiek voor meer ruimte voor 'positieve' manifestaties van religie in de publieke sfeer.

Uiteraard laat deze bundel van beperkte omvang veel thema's onbesproken. Zo wordt er niet ingegaan op de ontvangst in Frankrijk en Nederland van religieuze nieuwkomers afkomstig uit christelijke landen. Het zou buitengewoon interessant zijn om de receptie van niet-westerse moslims en niet-westerse christenen in deze twee landen met elkaar te vergelijken. Onbevredigend is dat de bundel niet meer duidelijkheid verschaft over de verklarende kracht van het centrale concept van 'civil culture'. De auteurs spreken elkaar op dit punt openlijk tegen, maar in de bundel wordt nagelaten dit punt verder uit te diepen. Dit neemt niet weg dat de bundel over een belangwekkend en intrigerend onderwerp gaat en zeer de moeite van het lezen waard is.

Sipco Vellenga

(Als godsdienstsocioloog verbonden aan de opleiding Religiestudies van de Universiteit van Amsterdam)

Derksen, Guido, Martin van Mousch & Jop Mijwaard (2010), *Geïllustreerde Atlas van het Hiernamaals*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam Uitgevers, pp. 224, ISBN 9789046809020, € 27,50.

De veelbelovende titel van dit boek is in meerdere opzichten dubbelzinnig en intrigerend. Een atlas is gewoonlijk een boek met kaarten van geografische eenheden, b.v. landen of zeeën, fysieke en concrete plaatsen, die we kunnen bezoeken. Niemand heeft het hiernamaals bezocht. Kaarten waren tot nog niet gemaakt van hemel of hel, wel beschrijvingen. Dit boek voert toch nogal wat hemel- en heltoeristen op, die zich ooggetuigen noemen. Bekende zoals de Zweed Swedenborg naast de Ierse monnik Brandaan en de minder bekende zoals de, eveneens Ierse, ridder Pontanus.

Het is een geïllustreerde atlas, d.w.z. naast de kaarten vinden we vele illustraties in mooie kleuren bekend en minder bekend, ontleend aan eeuwen (kunst)geschiedenis. De uitgever prijst op de kaft het boek aan als "kijk en leesboek over het hiernamaals zoals nog nooit eerder verschenen". Dat kan waar zijn; het idee van een atlas in dit schemergebied is nog nooit vertoond, maar daarom juist valt mij het boek tegen. De kaarten zijn vol details, kleurig en fleurig maar helpen niet om de verschillende verbeeldingen te visualiseren en

te begrijpen. Ze lijken ook soms min of meer op elkaar, terwijl ze nogal verschillende voorstellingen visualiseren. De legenda die de kaarten ondersteunen, helpen ook niet echt.

Het werk geeft een overzicht van de denkbeelden over het hiernamaals door de tijd heen; van Mesopotamië tot heden. Het vat ook de gebruikelijke en populaire ideeën over voortbestaan na de dood, zoals die tot voor kort gangbaar waren in de grote wereldgodsdiensten, samen. Wat dat betreft is het nogal traditioneel. Dat de katholieke kerk het vagevuur maar ook de hel niet langer projecteert in het hiernamaals is de auteurs ontgaan. Zijn de gangbare islamitische beelden over het hiernamaals afkomstig uit de Koran of de Hadith? Worden die overal nog onverkort aangehangen?

Voor wie is dit boek bedoeld? Het kan niet bedoeld zijn voor een geschoold publiek. Daarvoor is het te veel een samenvatting van de bekende verhalen en opvattingen zonder deze in een context te plaatsen of in hun samenhang te laten zien, en hun functie aan te geven in de tijd dat ze verteld werden. De auteurs lichten ook hun selectie van de voorstellingen niet toe. Waarom bijvoorbeeld het visioen van de middeleeuwse Tyndale opgenomen en niet de reis van Oven naar het vagevuur uit de zelfde periode?

Het is ook niet iets voor de spiritueel geïnteresseerden of de twijfelaars aan het voortbestaan na de dood. Het spreekt niet over hedendaagse vormen van geloof in het hiernamaals zoals bijna-doodervaringen of voortbestaan via internet. Het geeft argumenten voor noch tegen. Daarom is het ook niet interessant voor godsdienstwetenschappers of theologen. Voor de liefhebbers van atlasen? Ik schreef boven al dat tekst hard nodig is om de kaarten überhaupt te kunnen lezen. Zelfs niet voor de liefhebbers van gruwelverhalen, terwijl de gedetailleerde beschrijvingen van hellepijnen en duivelse marteltechnieken in vele bloederige, hete en pijnlijke scènes volop in de bronnen aanwezig zijn: deze details worden de lezer onthouden.

Ik moet toegeven dat ik af en toe iets nieuws leerde, Pontanus b.v. kende ik niet, maar de fundamentele vraag blijft voor mij of de verbeelde werkelijkheid van het hiernamaals in geografische kaarten te vangen is. Het boek laat zelf zien in zijn illustraties dat kunstenaars dat beter kunnen dan geografen.

Nico T.M. Vink
(Amsterdam)

Martin, D. (2011), *The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, Farnham: Ashgate, pp. 230 + ix, ISBN 9781409406693, £15.29.

'The future of Christianity' is een wat misleidende titel. Wat de Britse godsdienstsocioloog duidelijk wil maken is dat er zeker niet zoiets is als 'the' future. Zijn nieuwste boek is een pleidooi om de complexiteit van de aan- en afwezigheid van religie in een bepaalde samenleving te erkennen. Daarbij doet Martin amper uitspraken over de toekomst van het christelijk geloof. Het enige wat hij erover zegt is dat het onzin is om te beweren dat

er in zijn algemeenheid geen toekomst is voor de religieuze variant. Ondanks dat weet hij een boeiend betoog neer te zetten waar hij in grote penseelstreken en gebruik makend van sociologie, theologie en geschiedwetenschappen, de relatie tussen christendom en samenleving schetst.

'The future of Christianity' is een verzameling van een aantal (herschreven) artikelen, lezingen en boekhoofdstukken. Toch is het meer dan een bloemlezing geworden, het boek heeft een duidelijke lijn. Dat heeft enerzijds mede te maken met het feit dat het gaat om allemaal tamelijk recente bijdragen, de oudste stamt uit 2005 en anderzijds met de duidelijke opbouw. Het boek beslaat drie delen: het eerste handelt over secularisatie (zeven hoofdstukken), het tweede deel bevat twee casestudies over secularisatie en het derde en laatste geeft in vier hoofdstukken reflecties op met name de relatie tussen religie, politiek en geweld. Uiteraard zit er, vooral in het eerste deel, wat overlap tussen de verschillende hoofdstukken, maar dat is amper storend.

In de eerste hoofdstukken maakt Martin helder en tamelijk overtuigend zijn punt dat er geen algehele tendens tot secularisatie of desecularisatie is. "From the start my argument has been that the theory of secularization, (as summarized in empirical correlations between religious belief and practice and urbanization, degrees of prosperity, class and gender amongst others) is profoundly inflected by particular histories, which in the modern period are national histories qualified in a minor or major way by regional variations, particularly between centres and peripheries, and by micro-nationalisms often in a territorial or professional niche" (p. 7). Overigens, voor Martin is het deel tussen haakjes essentieel. Hij is sterk in het omschrijven van de termen die hij gebruikt en heeft een afkeer van het werk van vakgenoten die hun centrale begrippen, als secularisatie, niet of nauwelijks definiëren.

Het zijn juist de sociale en historische context die volgens Martin grotendeels bepalend zijn voor hoe een religie zich tot de samenleving verhoudt. Hij laat dat zien aan de hand van casestudies in Tsjechië (hoofdstuk 8) en Oost-Duitsland (hoofdstuk 9).

Martin besteedt in zijn boek met name aandacht aan de pinkstergelovigen (pentecostalen), een groepering waarnaar hij zelf veel onderzoek heeft gedaan. Kenmerkend voor het pentecostalisme is het transnationale en het voluntaristische karakter. Pentecostalisme is met name in die gebieden opgekomen waar de staat heeft gefaald, er ruimte is ontstaan voor vrije associaties en waar mensen leven met een idee van een geestelijke of spirituele wereld, bijvoorbeeld Ethiopië of Chili. Het feit dat in West-Europa er wel sprake is van secularisatie en in de rest van de wereld niet of minder heeft hiermee te maken, aldus Martin. In West-Europa zijn centraal geleide democratieën en is er minder dan in de Verenigde Staten een vrije ruimte tussen individu en staat. "But in the rest of the world, particularly where Marxism and politics in general have failed to fulfil their more grandiose visions, the religious impulse flourishes" (p. 83). De visie op pentecostalen doet een aantal vragen rijzen. De eerste en belangrijkste is of het zo massief neerzetten van pentecostalen als een voluntaristische beweging recht doet aan andere vormen van het

christelijk geloof. Eerder in zijn boek wordt door de auteur zelf al aangegeven dat een scheidslijn tussen 'evangelical' en 'pentecostal' moeilijk te trekken is en zeker het protestantisme herbergt meer voluntaristische stromingen in zich. Maar dat niet alleen, ook de opkomst van de charismatische stroming in de rooms-katholieke kerk heeft voluntaristische tendensen.

Het laatste deel van het boek, over politiek, democratie en geweld is meer historisch getint dan de voorgaande delen, maar de denktrant van Martin is duidelijk. Net als rondom secularisatie stelt hij dat de sociale context van grote invloed is op de relatie tussen religie, geweld en democratie. Zo heeft de rooms-katholieke kerk in Polen een rol gespeeld in het omverwerpen van een autoritair regime waar die kerk in veel landen in Latijns-Amerika aanvankelijk juist een autoritair regime steunde.

Wat de betogen van Martin bij tijd en wijle minder sterk maakt, is dat het vaak leunt op de narratieve kracht en de logica, terwijl de empirische gegevens soms mager of impliciet zijn. Met name de bijdragen over secularisatie en wetenschap en over pentecostalisme lijden hieronder.

Echter, in het algemeen is 'The future of Christianity' een fraai en overtuigend boek. Europa, Afrika, Latijns-Amerika, bijna heel de wereld komt voorbij zonder dat de lezer het idee heeft dat Martin afbreuk doet aan de complexiteit van vraagstukken rondom religie en samenleving. Het zou mooi zijn geweest als de auteur in een epiloog een poging had gedaan om de verschillende factoren in de verschillende contexten op een rijtje te zetten. Echter, tussen de regels door is wel de visie van Martin op de toekomst van het christendom te lezen. "The future of Christianity depends not on what scientific advance may show, but on whether the Christian drama continues to make sense" (p. 43).

Cors Visser

(Buitenpromovendus VU, directeur ForumC, forum voor geloof, wetenschap en samenleving)

Ontvangen boeken t/m 31 december

Bosman, Frank (2012),

God houdt wel van een geintje: een kleine theologie van de humor, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, pp. 108, ISBN 9789021144276, € 15.

Geerts, H. & H. Morssinkhof (red.) (2011),

Grensoverschrijdingen geduid: Over seksueel misbruik in katholieke instellingen, Nijmegen: Valkhof Pers, pp. 144, ISBN 9789056253462, €15,00.

Hekster, Olivier & Corjo Jansen (red.) (2012),

Constantijn de Grote: Traditie en verandering, Nijmegen: Vantilt Uitgeverij, pp. 208, ISBN 9789460040962, € 16,95.

Kalberg, Stephen (2012),

Max Weber's comparative historical sociology today: Major themes, mode of causal analysis, and applications, Farnham: Ashgate Publishing Limited, pp. 338, ISBN 9781409432234, GB£ 20.00.

Lieburg, Fred van (2012),

Jeugdwerk met een watermerk: De hervormd-gereformeerde jeugdbeweging 1910 – 2010, Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, pp. 511, ISBN 9789023926276, €29,90.

Mulder, André & Hans Snoek (red.) (2012),

Werken met diepgang: Levensbeschouwelijke communicatie in de praktijk van onderwijs, zorg en kerk, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, pp. 320, ISBN 9789021144238, € 38.

Omtzigt, P.H., M.K. Tozman & A. Tyndall (eds) (2012),

The slow disappearance of the Syriacs from Turkey and of the Grounds of the Mor Gabriel Monastery, Münster: LIT Verlag, pp. 268, ISBN 9783643902689, € 19,90.

Pollack, Detlef, Olaf Müller & Gert Pickel (eds) (2012),

The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization, Farnham: Ashgate Publishing Limited, pp. 278, ISBN 9781409426219, £ 60.

Schuman, Niek (2012),

Mijn jaren van geloven: voorgoed verleden, blijvend visioen, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, pp. 300, ISBN 9789021143095, € 25.

Vries, Huib de (2012),

Eredienst aan huis: De verrassende wereld van thuislezers en gezelschapsmensen, Apeldoorn: Uitgeverij De Banier, pp. 240, ISBN 978903363307, € 14,90.

Vugt, Joos van & Marie-Antoinette Willemsen (red.) (2012),

Bewogen missie: Het gebruik van het medium film door Nederlandse kloostergemeenschappen, Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 126, & 2 dvd's, ISBN 9789087043056, € 20.

Westerink, Herman, (2012),

The heart of man's destiny: Lacanian psychoanalysis and early Reformation thought,
London: Routledge, pp. 161, ISBN 9780415693929, \$ 135.00.

Zondag: Glossy over geloof & zin (2012),

Utrecht: Uitgeverij Kok, pp. 99, ISBN 9789043520683, € 7,95.

Zuthem, Jonn van, (2012),

Harde grond: Kerkelijke verhoudingen in Groningen, 1813-1945, Assen: Van Gorcum,
pp. 400, ISBN 9789023249153/9789023249153, € 29,95.

Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar f2hlgjansma@hetnet.nl. U kunt het ook op diskette of cd-rom sturen naar: Redactie *Religie & Samenleving*, Achterweg 66, 9269 TP Veenwouden.

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

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

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

